

Рябининские чтения - 2011

Рябининские чтения
2011



Федеральное государственное учреждение культуры
«Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник „Кижский“»

РЯБИНИНСКИЕ ЧТЕНИЯ-2011

Материалы VI научной конференции по изучению
и актуализации культурного наследия Русского Севера

Петрозаводск
2011

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

Редколлегия:

*Т. Г. Иванова (отв. редактор),
В. П. Кузнецова, И. В. Мельников, А. В. Пигин*

Р 98 Рябининские чтения-2011. Материалы VI конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. 565 с.

В сборнике публикуются материалы VI научной конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера (Петрозаводск, 12–17 сентября 2011 г.). Тема конференции «„Свое“ и „чужое“ в культурных традициях Русского Севера: проблемы самоидентификации и сохранения культурного наследия».

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

ISBN 978-5-9274-0476-6

© ФГУК «Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник „Кижский“», 2011

ЭТНОГРАФИЯ, ИСТОРИЯ

В. А. АГАПИТОВ (*Марциальные Воды, Республика Карелия*)

ВЁГОРУКСА – ВЕНДОСЛОВЕНСКАЯ КОЛОНИЯ ЗАОНЕЖЬЯ

История заселения Верхней Руси – одна из наиболее загадочных страниц отечественной истории. Еще сравнительно недавно считалось, что первым русским форпостом в низовьях Волхова была Ладога. Но сенсационные находки, связанные с Любшанской крепостью на Волхове, явно удревляют время славянского прихода. Результаты работы экспедиции под руководством Е. А. Рябина позволяют датировать Любшу началом VIII – концом IX вв. Создателями Любшанского городища стали славяне из Центральной Европы, принешие на Волхов панцирную технику сооружения крепостных стен, известную в Полабье и среднем Подунавье. Предполагается, что на рубеже IX–X вв. Любша подверглась нападению и была сожжена¹.

На сегодняшний день все большее количество фактов указывает на Южную Балтику, славянские территории Германии и Польши как исходную территорию, откуда могли прибыть первые колонисты, основавшие Любшу, Ладогу и другие крепости и городища Верхней Руси.

Новгородский языковед В. Л. Васильев в одной из своих работ пишет о наиболее частом совпадении топонимических моделей архаичных названий Новгорода и западной Славии². Им же отмечены отдельные географические названия антропонимического происхождения, восходящие к западнославянским заимствованиям из древнегерманского именослова, типа Рамушево (ср. Ramwald) и Елигово (ср. Ehlig, Helwig). Помимо этого на Новгородчине часто встречается особая западнославянская архаичная антропонимная форма на -ostъ, типа Любастицы (из личного *Любость*)³.

По этой причине уже не столь удивляют топонимические соответствия на Западе и Востоке: лужицкая крепость Любуша и приладожская Любша; река Любша, впадающая в Одер, и река Любша, впадающая в Волхов. В далеком Мекленбургском крае, некогда заселенном бодричами и лютичами, немало сохранилось названий, близких по звучанию Любше на Волхове: *Lübz*, *Lübchin*, *Lübesse*. В Лужицком крае река *Vlha* впадает в Нейссе (Ниса). Стало быть, возникает пара примечательных соответствий: Влха и Любша = Волхов и Любша.

Археологических свидетельств об участии западных (южно-балтийских) славян в заселении Верхней Руси также не мало. К примеру, значительная часть керамики Новгородчины, Псковщины, Ладоги и юго-восточного Приладожья имеет ближайшие аналогии на территории Мекленбурга (Германия) и северо-западного побережья Польши⁴.

Как известно, южно-балтийские славяне считались отменными кораблестроителями и мореходами. Они также принимали активное участие в балтийской торговле⁵. А. В. Лукошков, проанализировавший особенности обнаруженных на волховском дне древних судов, пришел к выводу о господствовавшем влиянии в местном судостроении южно-балтийской традиции. Очевидно, что именно из западнославянских земель Полабья и Северной Польши опыт судостроения был привнесен на территорию Великого Новгорода⁶.

В литературе отмечается антропологическое сходство славян полабско-поморского региона и ильменских словен⁷. Следует обратить внимание и на географический фактор. Известна фраза Л. Н. Гумилева о том, что «переселенцы ищут условия, подобные тем, к которым они привыкли у себя на родине»⁸. Не трудно заметить, что территория Вендланда – Вагрия, Мекленбург, польское Поморье – это озерные края. Видимо, не случайно южно-балтийское переселение шло на Верхнюю Русь и далее в Обонежье – местности ландшафтно близкие славянам-вендам.

Есть основания предполагать, что одним из мест Заонежья, куда смогли проникнуть на раннем этапе венецианские предки ильменских словен, был район куста деревень *Вёгорукса*. Именно в Вёгоруксе и ее округе

© В. А. Агапитов, 2011

¹ У истоков Северной Руси. СПб., 2003. С. 16–19.

² Васильев В. Л. Архаическая топонимия Новгородской земли. В. Новгород, 2005. С. 25.

³ Васильев В. Л. Некоторые итоги изучения славянской топонимической архаики Новгородской земли // Новгород и Новгородская земля. В. Новгород, 2008. С. 129.

⁴ Седов В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 2002. С. 368–369; Спиридонов А. М. Керамический материал из Оятских курганов (по материалам раскопок А. М. Линецкого) // Кочуркина С. И., Линецкий А. М. Курганы летописной Веси. Петрозаводск, 1985. С. 203.

⁵ Херрман Йоханн. Ободриты, лютичи, руяне // Славяне и скандинавы. М., 1986. С. 353.

⁶ Лукошков А. В. Конструктивные особенности найденных на дне Волхова древненовгородских судов в контексте традиций балтийского судостроения // Новгород и Новгородская земля: история и археология. Великий Новгород, 2009. С. 220–225.

⁷ Алексеев С. В. Славянская Европа VII–VIII вв. М., 2007. С. 329.

⁸ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. М., 2002. С. 177.

нами зафиксированы топонимические и языковые явления, аналогичные языковым и ономастическим реликтам древнего Вендланда.

Среди топонимов Вёгоруksы прежде всего следует назвать урочище в д. Посад (центральная часть куста) – *Гардак*, или *Гардаков гора*. Упомянутое урочище представляет собой холм на мысу, что вдается в Вёгорукский залив. В далеком прошлом это был небольшой остров. На вершине холма ровная круглая площадка диаметром 12–13 метров. По краю площадки видна выкладка из камней-валунов. С северо-восточной стороны несколько лет назад брали песок для дорожного полотна. Очевидно, что холм моренного происхождения. В названии урочища *Гардак* (*Гардаков гора*), вероятно, присутствует лексема *gard* в значении «укрепленное поселение». Названий с подобной основой особенно много в циркумбалтийском регионе. Чаще их связывали с экспансией скандинавов, но топонимов с основой *gard* немало, к примеру, в польском (кашубском) Поморье и на севере Восточной Германии, т. е. на землях, населенных в прошлом венедами-славянами. В языке потомков венеда-поморян лексема *gard* также означала «укрепленное поселение». Именно кашубский и полабский языки сохранили неметатезированный рефлекс сочетаний вида **Tort*. Полабско-поморское *gard* явно восходит к праславянскому **gordь*. То, что вёгорукский топоним *Гардак* (*Гардаков гора*) изначально славянский, свидетельствует и его фонетический облик: в польском Поморье по сей день существует город *Nowogardek*, своей основой созвучный заонежскому названию.

Местоположение урочища *Гардак* (*Гардаков гора*) очень напоминает дислокацию западнославянских бугров и гардов – там тоже их размещали на низких, затопляемых участках речных пойм и озерных островах. Ландшафтно вёгорукское урочище весьма похоже на городище Берен-Любшин XI в. в Мекленбурге.

В контексте заявленной темы несомненный интерес представляет топоним *Матейков Обод* из района д. Южный (Ужный) Двор, расположенной к югу от д. Посад. В названии сельскохозяйственного объекта присутствует форма имени Матвей, характерная для западнославянского ономастикона (ср. серболуж. *Matej*, чешск. *Matej*, *Matejka* и т. п.). Кстати, в новгородских берестяных грамотах изредка встречается подобная форма имени. Примечательна также пара названий, записанных нами в районе д. Ламбасручей (7 км к северу от Вёгоруksы). Одна из частей деревни называется *Подгора*: несколько изб располагались под высокой скалой (щельгой) на берегу озерного залива Умпога. Топонимические названия типа *Podhora* наиболее характерны для районов Западной Славии – от Лужицы до Словении.

Название *Загористо* обозначало другую часть деревни, находившуюся за ручьем. В здешнем ойкониме можно усмотреть явную параллель полабским языковым примерам с суффиксом *-aiste* (*gordaiste* – «городище», *raudaiste* – «рудник»)⁹.

В ближайшей округе Вёгоруksы встречаются и другие топонимические схождения с топонимией Полабья и польского Поморья: *Барковицы*, ср. *Barkow*, *Borkow* в Мекленбурге; *Бардово*, ср. *Bardy* в Поморье, *Bartow*, *Barth*, *Bardowikk* на севере Восточной Германии.

В научной литературе неоднократно писалось об особенном положении заонежских говоров среди других говоров севернорусского наречия. В числе наиболее самобытных черт называлась и такая, как значительное присутствие заимствованной лексики, преимущественно из соседних прибалтийско-финских языков¹⁰. В настоящее время появились публикации, ставящие под сомнение исключительно прибалтийско-финский характер субстратного пласта заонежской лексики. Есть основания видеть в значительной части так называемых заимствованных слов славянскую или даже индоевропейскую архаику¹¹. Наши наблюдения также свидетельствуют об этом. К примеру, слова *жизлик*, *жизлялоха*, *жажельюха*, *жизалюха* «ящерица» считается заимствованием из вепского языка, ср. вепс. *šizlik*. Но заонежские примеры можно сравнить и с полабским *zauzalaičä* «жужалица». К тому же, в верхнелужицком языке существует глагол *žizolič* «шептать, шелестеть». В языках на западе Славии, в частности, в языках лужицких сербов, можно отыскать очевидные параллели словам заонежских говоров, особенно это касается глагольной лексики звукоподражательного характера. К примеру, заонеж. шугайдать «шипеть, шуршать» ср. в.-луж. *šukotač* «шептать, нашептывать»; заонеж. нюгайдать «говорить в нос, хныкать, бормотать» ср. в.-луж. *nuchotač* «принюхиваться»; заонеж. либайдать «дрожать, трястись» ср. в.-луж. *libotač* «вздрагивать, подёргиваться, трепетать»; заонеж. робайдать «болтать, шуметь» ср. в.-луж. *gorotač* «греметь, брнчать»; заонеж. рюгайдать «реветь, мычать» ср. в.-луж. *rjehotač* «ржать»; заонеж. рябайдать «хрустеть, скрипеть» ср. в.-луж. *rjapotač* «потрескивать, похрустывать, поскрипывать».

Верхнелужицкий язык содержит значительный корпус звукоподражательных глаголов: *čikotač*, *picotač*, *pleskotač*, *klimpotač*, *klinkotač*, *borkotač*, *kichotač*, *kluskotač*, *krokotač* и т. д. Все это свидетельствует о том, что

⁹ Селищев А. М. Полабские славяне // Селищев А. М. Славянское языкознание. 1. Западнославянские языки. М., 1941. С. 437.

¹⁰ Доля Т. Г., Суханова В. С. Об усвоении прибалтийско-финских заимствований в русских народных говорах Карелии // Лингвистический сборник. Петрозаводск, 1967. Вып. 4. С. 85–94.

¹¹ Михайлова Л. П. Архаические элементы в лексике говоров // Михайлова Л. П. История края в народном слове. Петрозаводск, 2004. С. 41–49; Михайлова Л. П. Взаимодействие прибалтийско-финских и славянских языков (название руки) // Там же. С. 49–57.

славянские языки издавна обладали большим количеством экспрессивной лексики звукоподражательного происхождения.

Серболужицкие языки и заонежские говоры сближают две своеобразные формы глаголов: заонеж. *гляй, ляй* «смотри» = в.-луж. *hlej* «смотри»; заонеж. *пой* «иди» = в.-луж. *poj* «иди». Немало общего у лужичан и заонежан в лексике, отражающей прозвища. К примеру, в.-луж. *šmjatak* «канительщик, растяпа» и заонеж. *шмя-тяк* «неопрятный человек»; в.-луж. *šlipa* «1. узкий лоскут, обрывок; 2. драная кошка (о худой женщине)» и заонеж. *шлпак* «1. угол головного платка; 2. неопрятный человек, оборванец». Не исключено, что еще в ладожский период славяно-вепсского контакта древними вепсами было заимствовано слово *tülpäk* «тупой; увалень; неумелый», ср. в.-луж. *ćulpak* «увалень, рохла».

С полабским языком говоры Заонежья сближает многое, в том числе особенности глагольной лексики. К примеру, полаб. *zore* «смотрит» и заонеж. *зорит*, полаб. *såde* «идет дождь» и заонеж. *садит* дождь. Значительна близость и на уровне существительных. К примеру, полаб. *endil* «ангел» и заонеж. *Андел*; полаб. *rajavaiša* «пиявка» и заонеж. *Пиявица*; полаб. *ku(v)elek* «шарик» и заонеж. *кулек, кулёк* «снежок».

Преимущественное ударение на первом слоге в заонежских говорах можно объяснить не только контактом с прибалтийскими финнами: инициальное ударение существовало у части поморян-кашубов, а также у лужицких сербов и чехов.

В одной из своих статей Л. П. Михайлова, исследователь севернорусских говоров из Петрозаводска, обратила внимание на заонежскую лексему, зафиксированную в тексте свадебной песни, записанной в д. Ламбасручей в 1983 г. от Евдокии Ивановны Алёшиной¹². В местном варианте наблюдается некое противостояние объектов – по имущественному или социальному статусу:

*По рогульским домам да печи топятся,
По крестьянским сараям петухи поют,
По островским селям да соловьи жупят*¹³.

Автор статьи видит в данной лексеме адаптированное местным говором прибалтийско-финское прилагательное *rahallinen* «денежный» (т. е. богатый). Нам же представляется, что в местном вёгорукско-ламбасручейском говоре сохранилась лексема, имеющая истоки в периоде франко-славянских контактов рубежа I–II тыс. н. э., когда в языки полабских славян проникали многочисленные германские и латинские заимствования.

Как известно, восточногерманские бурги граничили с краем бодричей (ободритов). Видимо, здесь, на этом пограничье, происходила активная языковая интерференция. Особенно высока доля заимствованных слов была в лексике, связанной с политической и судебной организацией¹⁴. Слово *regulus* встречается в «Славянской хронике» Гельмольда. Так он называет славянских князей, а также сыновей Людовика, который носил титул короля (*rex*). Следовательно, *regulus* у Гельмольда – это князь или королевич¹⁵. Переход е > о перед твердой согласной происходил в древненовгородском диалекте в начале второго тысячелетия н. э. (XII–XIII вв.). Следовательно, можно предположить схему адаптации лексемы *regul* в севернорусском наречии: **регуль* > **рогул* > **рогульский*. В современной западнославянской антропонимии встречаются фамильные имена с основой *regul*, ср. в.-луж. *Regl* и польск. *Regulski*.

Былина «Королевичи из Крякова» по ряду «лехитских» деталей представляет собой определенную загадку. Известный исследователь В. И. Калугин в отношении одного из героев быliny недоуменно вопрошает: «...почему он из Крякова и почему королевич?»¹⁶. Не исключено, что старина «Королевич из Крякова» (фольклористами подчеркивается ее местное региональное происхождение¹⁷) сохраняет смутную память о не восточнославянском исходе ее сюжета. Совсем не обязательно, что Кряков – это Польша: несколько местечек и городов с названием Краков можно отыскать в немецком Полабье. К примеру, *Krakow am See* находится на землях Мекленбурга – в типично озерном (некогда славянском) крае. Отсюда, кстати, не очень далеко и до моря («*подъехал он к синему морюшку...*»). Символичны и некоторые образы в былине. Например, дуб – один из основных атрибутов кельтского культа бога-громовержца, воспринятого славянами в период их древних контактов с кельтами в Центральной Европе. Образ ворона, дающего совет королевичу, в былине тоже уместен: ворон считался помощником жреца у полабских вендов¹⁸. Примечательно, что значительная часть керамики в юго-восточном Приладжье тетеровского типа, а город Тетеров находится в непосредственной близости от городка *Krakow am See*.

¹² Михайлова Л. П. Этноисторический компонент в фольклорном слове // Евгений Владимирович Гиппиус. К 100-летию со дня рождения. Материалы Всероссийской научной конференции 1–3 ноября 2003 г. Петрозаводск, 2003. С. 50–53.

¹³ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Русская свадьба Заонежья: конец XIX – начало XX в. Петрозаводск, 2001. С. 79.

¹⁴ Супрун А. Е. Полабский язык. Минск, 1987. С. 31.

¹⁵ Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. С. 132.

¹⁶ Калугин В. И. Герои русского эпоса. М., 1983. С. 93.

¹⁷ Новиков Ю. А. Местный колорит в былинах олонечских сказителей // Кижский вестник. Петрозаводск, 2004. № 9. С. 23.

¹⁸ Неменьи, Гега фон. Священные руны и магические знаки Севера. М., 2005. С. 154.

Несомненно, что фольклорные записи, сделанные на Русском Севере, таят в себе еще не мало открытий. Одна из свадебных песен, зафиксированная в д. Ламбасручей, начинается так:

*Шла девица из гостей, люли-люли, да,
Из великих радостей, люли-люли, да,
Уронила перстешок, люли-люли, да,
В Ламбасручскую реку, люли-люли, да...*¹⁹

А теперь для сравнения зачин ниже-лужицкой народной песни *Šlo jo zowćko po wodu*:

*Šlo jo zowćko po wodu
Do tog`beleg`jazora,
Nano nanina, nano nanina,
Do tog`beleg`jazora.
Predny zbork jo pocrela,
Pjeršćenik jo zgubila...*²⁰

(*Шла девица по воду / до того белого озера, / нано нанина, нано нанина, / до того белого озера. / Первым ведром зачерпнула, / перстенок утопила...*).

Остается ответить на закономерно возникающий вопрос: откуда в заонежскую Вёгоруксу могли прийти венды-славяне? По результатам экспедиции Е. А. Рябинина, где-то во второй половине IX – начале X вв. приладожская Любша была сожжена²¹ и не исключено, что именно тогда какая-то группа населения из Любшанской крепости или ее посада ушла в северное Обонежье. Впоследствии в Вёгоруксу прибывали все новые группы переселенцев, включая вепсов и карелов, но в силу того, что отдельные древнеславянские топонимы сохранились здесь до нашего времени, можно предполагать преемственность населения.

Внимание к истории, языкам и культуре народов циркумбалтийского региона с годами, несомненно, будет возрастать. Разумеется, что получит продолжение вопрос о происхождении населения Верхней Руси, северных великорусов и степени участия в этих процессах западнославянского населения Центральной Европы.



¹⁹ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 184.

²⁰ Doma rednje jo. Dolnoserbški spiwnik. Budyšin, 1996. S. 143.

²¹ У истоков Северной Руси. С. 19.

СЕВЕРНОРУССКИЕ СВЯТЫНИ КАК ОБЪЕКТ ПОЧИТАНИЯ В СТРУКТУРЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ПОКАЯННОЙ ТРАДИЦИИ У КРЕСТЬЯН ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА В XIX в.

На Руси традиция паломничества была воспринята вместе с крещением Руси. «Хождения» по святым местам рассматривались как главное событие в жизни странников, как подвижничество. Судя по сообщениям, хранящимся в Тенишевском бюро, очень распространены были обетные паломничества или богомолья. До 1861 г. для того, чтобы отправиться на богомолье, необходимо было для начала направить прошение в Консисторию для разрешения его совершить и получения паспорта на это время¹. Ходили большей частью женщины и девушки, мужчины – реже. Самые распространенные поводы к совершению паломничества были следующие: неудачное замужество или желание выйти замуж; болезни детей; бесплодие; болезни родственников или собственные; неурядицы со скотиной (необъяснимые смерти, пропажа, болезни, бесплодие).

Рассказы о целительной помощи тех или иных святых и святынь проникали в самые глухие уголки России. О некоторых даже писали в приложениях к епархиальным ведомостям².

Хотелось бы особо обратить внимание на тот факт, что число «угодников Божиих, в пределах Вологодской епархии почивающих, прославленных церковью и местно чтимых» в конце XIX в. было 73 (по данным Н. Суворова). Из них одиннадцать были официально канонизированы Православной Церковью в разное время. Большая часть «сих святых подвижников веры и благочестия явились победителями мира в удалении от соблазнов мира... – в сане иноческом; пять из них, на свещнике церкви – в сане епископском; пять достигли почестей вышнего звания, быв некогда на земле сана княжескаго; одиннадцать благоугодили Богу подвигами юродствования Христа ради; семь – украшены венцами мученическими»³.

По этому поводу можно привести слова архиепископа Вологодского, впоследствии архиепископа Херсонского, Иннокентия: «Когда озираю мысленно паству Вологодскую, то мне кажется, что я из одного духовного рая (Киев), переселился в другой, подобный... Возрю ли на Восток? Там Прокопий Устюжский отводит молитвами своими каменную тучу, висящую над Устюгом; там Феодосий Тотемский среди сланных (солёных) источников, открывает новый неиссякаемый кладёзь соли духовной... Обращусь ли к Западу? Здесь обители Св. Павла Обнорского, Св. Корнилия и Арсения Комельских высятся яко твердыни духовныя в прибежище и оплот воинов Христовых, в отражение врагов видимых и невидимых. Посмотрю ли на Север? Тут, среди волн на скале каменной, вижу несокрушимее всех скал и каменной раку святого Благоверного Князя Иоасафа, преподобных Петра и Василия. Приникну ли к Югу? Там почивают... основатели церкви Вологодской – священномученики Герасим, Иона и Питирим. Осмотрюсь ли кругом себя? – Се Дмитрий Прилуцкий! Се Галактион Спасокаменский! Се Герасим Киевский! Се Антоний Вологодский!...»⁴.

Православный ландшафт Белозерского ареала, например («Северная Фиваида»), складывался на протяжении XIII–XX вв. и включал целый архипелаг обителей, локализованных на сравнительно небольшой территории, представлял собой органичную, хотя и довольно разветвленную монастырскую систему. Наиболее интенсивные «волны» монастырской колонизации Вологодчины приходятся на конец XIV в. (Череповецкий Воскресенский, Кирилло-Белозерский, Ферапонтов монастыри), XV в. (Нило-Сорская, Ворбозомская пустыни и т. д.) и XVI в. (Кирилло-Новоезерский монастырь, Филиппо-Ирапская, Иродионово-Илоезерская пустыни, Горицкий Воскресенский монастырь, Покровский Шухтовский монастырь и др.). В следующие века число основанных монастырей было не столь интенсивным, но, тем не менее, в крае было учреждено более 30 иноческих общин⁵.

В XIX в. в храмах функционирующих и некогда упраздненных белозерских монастырей, основанных в период с XIV по конец XVI в., находились святые мощи их родоначальников и их восприемников – двенадцати преподобных. Вне белозерских пределов погребенным оказался лишь прп. Ферапонт Белозерский. Его мощи были похоронены в Лужицком Можайском монастыре Московской епархии. Однако все же особым почитанием русских крестьян пользовались соловецкие угодники Зосима и Савватий⁶.

Вообще Русский Север отличался обилием мест поклонения, известных не только присутствием мощей св. подвижников. Если взять для примера один только уезд Архангельской губ. – Шенкурский, – то в XVIII в.

¹ Гос. архив Вологодской обл. Ф. 496, оп. 1, д. 4662, л. 3, 4, 14; д. 4645, л. 4, 5; д. 4599, л. 6.

² Вологодские епархиальные ведомости. Прибавления. 1864. № 1–6. С. 24.

³ Прибавления к вологодским епархиальным ведомостям. 1864. № 1. С. 22.

⁴ Вологодские епархиальные ведомости. Прибавления. 1864. № 1–6. С. 10–23.

⁵ Третьякова С. В. Основатели монастырей в исторической памяти и религиозном укладе Белозерья (вторая половина XIX – первая четверть XX вв.). Дис. ...к. и. н. Вологда, 2007. С. 143. Рукопись.

⁶ Кремлева И. Храм – за один день // Родина. 1994. № 11. С. 89.

из 99 церквей, находящихся на его территории, в пяти имелись богоявленные и чудотворные иконы, шесть храмов были обетными, а в трех находились мощи св. подвижников, т. е. все эти храмы являлись местом постоянного паломничества богомольцев⁷.

Одной из особо чтимых икон в Архангельской епархии был образ Божьей Матери «Всех скорбящих радость» в Топецком приходе, которую, по преданию старожилов, крестьянин Бурмакин, плывущий в Архангельск по Двине, увидел на поверхности воды. Взял ее и поместил в клетки своего дома. Слух об этой иконе привлек огромное количество богомольцев, и для того, чтобы она была доступна поклонению каждого приходящего, образ был передан около 1790 г. в местную церковь Рождества Христова⁸.

Чтимым образом была явленная икона Св. Троицы, находившаяся в Лампоженском приходе Мезенского уезда. Величиной она была «в 1 вершок, изваянная из меди и впоследствии позолоченная». По преданию, в 1602 г. был в этой местности страшный голод и три лампоженских крестьянина поехали для покупки хлеба в Чокольскую волость. Один из них близ д. Шаймогорской, в стороне от дороги, на только что вытаявшем снегу увидел икону (1 февраля) и привез ее домой. Но после приезда его дочь Акилина вдруг онемела во время ужина. Жена потребовала поставить икону в церкви Св. Георгия и совершить перед ней молебен. После того, как это было выполнено, девочка снова заговорила и по ее желанию учинили крестное хождение с новой явленной иконой в Заакакурскую церковь Николы Чудотворца и в церковь Рождества Богородицы в Окладниковой слободе. По свидетельству старожилов, никто в ту зиму не умер от голода⁹.

Еще одна чтимая икона – образ св. Варнавы во Владыченском приходе Печерского уезда. Считалось, что явилась она на дереве крестьянину Вуколу (1539 г.) и исцелила его слепорожденную дочь, давала исцеление и многим другим в разных болезнях. Икону привозили в Новгород архиепископу Макарию, но она опять чудесным образом оказалась на месте¹⁰.

В Мудьюжском приходе Архангельского уезда находилась древняя храмовая икона Св. Николая. Без этой иконы не строилась ни одна шхуна, ни один корабль. Перед дальней дорогой или после возвращения из морского плавания крестьяне считали своим долгом помолиться перед ней. К этой иконе с древности был прикреплен четырехконечный серебряный крест, в котором хранились мощи праведного Артемия¹¹.

Крестьяне, считая паломничество богоугодным делом, предпочитали проделывать путь пешком, независимо от расстояния и времени года. Особо часто посещались ближние святыни. Их верующие считали своим долгом посетить хотя бы один раз в год. Например, в Вологодском уезде из местных святынь крестьяне особо выделяли мощи Галактиона и Иоасафа Вологодских Чудотворцев, находящиеся в Свято-Духовом монастыре в Вологде, и мощи Феодосия Тотемского¹².

Шли к святым иконам, родникам, камням и «колодчикам» со святой водой и пр. К дальним святыням ходили редко – на Соловецкие острова, в Киев, в Троице-Сергиеву лавру, бывало, и в Иерусалим. На поклонение Фаворским святыням в Святой Земле шли простые паломники как из числа мирян, так и из духовенства. В конце XIX в. осуществлялись и групповые паломничества студентов и преподавателей Московской Духовной Академии.

Ходить старались весной или осенью, перед началом или по завершении страдных работ. Собираясь в дальний путь, выясняли, кто еще идет туда же из своей или ближних деревень. В дороге старались не вести пустых разговоров, не думать о бытовых делах, не злословить¹³, таким образом, на время отрекались от мирской жизни. Считалось непристойным ухаживать или заигрывать в пути с противоположным полом. Одевались в одежду темных цветов.

Чаще всего предмет, выполнявший роль пожертвования, нес информацию о несчастье, по поводу которого было предпринято паломничество: «Если голова болит, то повойник носили. У одного сын утонул – он сотенку положил»¹⁴. Иногда обворачивали несколько раз больное место пеленой или полотенцем, предназначенными в жертву, и оставляли у святыни.

По мнению Т. Б. Щепанской, «приношения (жертвы) делились на две категории: те, что оставались у святого места и должны были истлеть здесь нетронутые, и те, что предназначались нищим или хранителю святого места. Например, с рек Устья, Ваги и Кокшеньги ходили по обету в с. Бестужево и водили туда скотину, если заболела. По народным представлениям, нужно было зайти в реку и вода исцелит. Одни давали обет зайти в воду по колена, другие – по пояс, третьи – окунуться с головой, в зависимости от тяжести заболевания. Намокшую одежду снимали и пускали по течению. Если заходили по пояс, то реке

⁷ Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Архангельск, 1895. Вып. 2. С. 7–200.

⁸ Там же. С. 186–190.

⁹ Там же. С. 309–310.

¹⁰ Там же. С. 88–91.

¹¹ Там же. С. 134.

¹² Российский этнографический музей, ф. 7, оп. 1, д. 147, л. 28.

¹³ Кремлева И. А. Обеты в народной жизни... С. 17.

¹⁴ Щепанская Т. Б. Кризисная сеть // Русский Север. СПб., 1995. С. 119.

доставались штаны и юбки, а если окунались с головой – то вся одежда. „А ниже по течению – кто победнее, тот подберет“¹⁵.

Вещи, отданные в качестве милостыни, по обету или находящиеся в святом месте, нельзя было снова использовать, красть, присваивать – те, которые относились к первой категории. Адресат приношений, оставляемых у святого места, был один – Бог, а то, что принадлежит Богу, не может быть использовано человеком. Поэтому ходила масса слухов по поводу неизбежного наказания за подобное нарушение¹⁶.

Здоровому, сильному человеку брать то, что принадлежало нищему, юродивому, хранителю св. места, тоже категорически запрещалось. Все эти люди принадлежали к сакральному миру покаяния¹⁷.

Кроме всего прочего, каждая святыня имела свой праздник и собирала в эти дни особенно много паломников. В такие дни устраивалось угощение из принесенных ими продуктов. Подаяние нищим в святом месте воспринималось как форма обетного жертвоприношения, поэтому нищие всегда собирались в святых местах и особенно по праздникам¹⁸.

К паломникам относились с уважением, по возвращении вся деревня собиралась послушать рассказы о путешествии, смотрели принесенные святыни и завидовали близким и родственникам: «Замолил и за них грехи». Возвращаясь из святых мест, паломники обязательно приносили с собой иконы, ладан, кусочки природных материалов (щепки, камешки, землю, песок и др.), славящиеся своими чудотворными целительными свойствами, а также воду из местных озера, реки, колодца.

Таким образом, высокая концентрация объектов религиозного поклонения создавала все условия для активной паломнической деятельности на Европейском Севере в XIX в. Богомолья носили подвижнический, часто покаянный характер, при этом выполняя и коммуникативную функцию.



¹⁵ Щепанская Т. Б. Кризисная сеть // Русский Север. СПб., 1995. С. 130–131.

¹⁶ Там же. С. 137.

¹⁷ Там же. С. 130.

¹⁸ Там же. С. 117.

ЗЕМСТВО И МУЗЕЙНОЕ ДЕЛО В ОЛОНЕЦКОЙ ГУБЕРНИИ

До настоящего времени деятельность земских учреждений Олонецкой губ. в сфере музейного дела является одним из малоизученных аспектов истории Карельского края. Особенностью Олонецкого земско-музейного дела стало то, что в отличие от многих других российских земств, здесь, в силу различных обстоятельств, не пошла по пути создания отдельного земского музея. Реализовать на практике идею собственного краеведческого музея в Олонецкой губ. земцы так и не смогли, хотя предложения по его открытию неоднократно звучали на земских собраниях.

Вместе с тем, заслуга земцев-олончан состояла в том, что они внесли свою важную лепту в создание и становление первого в крае естественно-промышленного и историко-этнографического музея. Роль земства состояла в первую очередь в финансировании музея и организации сбора экспонатов «земским активом» губернии. Важнейшим направлением земско-музейного дела в Олонецкой губ. стали школьные музеи. Практически в каждом уезде земцами были открыты школьные музеи наглядных пособий, музеи местной природы и быта, «уголки родного края», выставки поделок учащихся, выставки овощей, выращенных на пришкольном участке и т. д. Кроме того, в рамках работы по развитию музейного дела олонецкие земцы организовывали различные по тематике выставки, а также принимали участие во всероссийских и международных выставках. В начале XX в. в земствах Олонецкой губ. получает широкое развитие еще одна форма просветительской работы, тесно связанная с земским музейным и выставочным делом – организация экскурсий и экспедиций¹.

В 1871 г. по предложению губернатора Г. Г. Григорьева при Олонецком губернском статистическом комитете был основан Олонецкий естественно-промышленный и историко-этнографический музей. Для его функционирования требовались средства. Эти средства были изысканы губернским земством, которое ежегодно с 1872 г. выделяло по 300 руб. «на устройство и на дальнейшее содержание музея»². Стабильное финансирование музея из земского бюджета стало залогом устойчивого его положения. Средства из других источников поступали крайне нерегулярно. Например, общий бюджет музея в 1887 г. составлял 317 руб., т. е. только 17 руб. было получено из других источников. Объем денежных средств, выделенных земством на музей (с 1872 по 1907 г.), составил в общей сложности более 10 тыс. руб. В сессию 1907 г. губернское земство увеличило ассигнование музея до 500 руб. в год, в связи с его переездом в другое помещение. Земские финансы направлялись «на помещение, отопление, соблюдение чистоты, окарауливание и другие разные услуги по части рассылок», а также на «приобретение вещей для музея и вообще на удовлетворение потребностей по содержанию его»³.

Олонецкий естественно-промышленный и историко-этнографический музей развивался весьма успешно. ОГВ сообщали в январе 1886 г.: «Музей состоит из четырнадцати самостоятельных отделов и вмещает в себе 3 169 разнородных предметов. В I отделе находятся образцы горных пород, руд, минералов, ископаемых, а также образцы фабричной и заводской обработки; II отдел знакомит с местным лесоводством и лесными промыслами; III – с судостроением и судоходством; IV отдел относится к земледелию Олонецкой губернии; в V отделе находятся местные породы растений; в VI – местные породы насекомых; VII отдел относится к промыслам охоты на зверей и птиц; в VIII отделе находятся орудия рыболовного промысла; в IX отделе помещены произведения кустарной промышленности, рукоделий и ремесел Олонецкой губернии; в X – предметы бытовой жизни; в XI – раскольничьи рукописи, книги, иконы, картины, рукоделия; в XII – исторические памятники; в XIII – виды разных местностей и, наконец, XIV отдел содержит все сведения, как географические, так и статистические, относящиеся к Олонецкой губернии...»⁴.

В формировании коллекций музея большое значение имели денежные пожертвования и дарения, поступающие от работников земских управ, служащих земства, местной интеллигенции и других слоев общества, непосредственно связанных с земской деятельностью. Преобладающее большинство поступлений в музей было бесплатным, хотя отдельные предметы и приобретались за деньги. Собрание музея пополнялось также предметами древности, которые попадали к местным крестьянам во время полевых работ. Земские служащие нередко безвозмездно передавали музею интересные экспонаты. Так, учитель Ряговской земской школы В. Ильинский «доставил в естественно-промышленный и историко-этнографический музей модели Верши и Челнока»⁵. Председатель Олонецкой уездной управы В. И. Жданов передал в фонды музея «два фотографиче-

© В. Г. Баданов, 2011

¹ См.: Баданов В. Г., Кораблев Н. А. «Вестник Олонецкого губернского земства» о передовом опыте аграрного развития Финляндии // Россия и Финляндия в многополярном мире. 1809–2009. Материалы Междунар. науч. конф. Петрозаводск, 2009. С. 33–34.

² Олонецкие губернские ведомости. 1873. 4 июля (далее – ОГВ).

³ ОГВ. 1908. 2 февр.

⁴ ОГВ. 1886. 25 янв.

⁵ ОГВ. 1888. 24 авг.

ских вида Александро-Свирского монастыря, сделанных во время перенесения мощей преподобного Александра Свирского из старого здания монастыря в новый»⁶.

Земские служащие (учителя, статистики, агрономы и т. д.) призывали местное население собирать предметы этнографии и быта, рукописи, старинные книги. Наиболее активно экспозиция музея пополнялась из северо-восточных уездов (Повенецкого, Пудожского, Каргопольского). Особый интерес добровольные собиратели древностей проявляли к вещам «диковинным», например, в 1878 г. из Пудожского уезда в музей была доставлена шапка из цельной шкуры гагары с крыльями. С 1872 по 1885 г. в музее числилось свыше 3000 памятников, а к 1912 г. их было 8 930⁷.

В 1887 г. ОГВ отмечали, что «в настоящее время музей может доставить всякому желающему ознакомиться с Олонецким краем немало полезных материалов»: «Составляя в себе хранилище предметов по разным специальностям, музей доставляет учащимся все удобства, чтобы основательно изучить местную географию, историю и этнографию <...> музей является главным источником для изучения Олонецкого края, занимающего в истории России не последнее место, и, в особенности в эпоху царствования Петра Великого»⁸.

В 1908 г. естественно-промышленный и историко-этнографический музей был переведен из губернаторского дома в более просторное помещение, находящееся в здании Николаевского детского приюта. Музей разместился в большом зале, площадью в 30 кв. саженей с хорошим естественным освещением. Помещение музея было отремонтировано на земские средства. «Предметы уже расставлены по местам, – сообщали ОГВ, – Остается только дополнить отделы интересующими и необходимыми для изучения нашего края предметами. Места для этого в помещении музея много»⁹. К началу Первой мировой войны музей стал для Петрозаводска и всей Олонецкой губ. полноценным и заметным культурным и образовательным центром.

В 1913 г. по инициативе вице-губернатора А. Ф. Шидловского и при поддержке земства была образована краеведческая организация Общество изучения Олонецкой губ. Активными членами Общества становятся известные земские деятели С. А. Левитский (секретарь Общества)¹⁰, Н. К. Чуков, И. Ф. Кучевский, И. Г. Лазук. Почетным членом Общества был избран «земский долгожитель»¹¹ В. В. Савельев, являвшийся с 1873 по 1879 г. председателем губернского земского собрания, с 1879 по 1904 г. председателем губернской управы, а с 1906 по 1917 г. членом Государственного Совета¹².

В 1913 г. Олонецкое губернское земство и Общество изучения Олонецкой губ. выступили инициаторами создания нового краеведческого «Романовского» музея (посвященного 300-летию Царствующего Дома Романовых). Земство даже готовилось построить для него в Петрозаводске отдельное здание¹³. Однако строительство и работа по формированию фондов музея были прерваны начавшейся мировой войной.

С октября 1914 г. в ведение Общества переходит и уже существующий Олонецкий губернский естественно-промышленный и историко-этнографический музей. Фонды обоих музеев были объединены и размещены в доме губернатора¹⁴. Общество изучения Олонецкой губернии и губернское земство старались даже в условиях войны придать новый импульс развитию краеведческого музея. При музее был организован новый отдел, посвященный событиям Первой мировой войны¹⁵. Олонецкое губернское земство дополнительно ассигновало средства на приобретение предметов для музея, чтобы предотвратить продажу исторических ценностей за пределы губернии¹⁶.

Другим, более массовым видом земско-музейного дела в Олонецкой губ., стали школьные музеи. Они открывались не в качестве самостоятельных просветительных учреждений, а были составной частью земской деятельности в сфере образования и воспитания. В экспозицию таких музеев включались коллекции минералов, гербарии, приборы (компас, микроскоп, астролябия), анатомические макеты, картины по истории и этнографии¹⁷.

Инициаторами создания школьного музея выступали чаще всего сами земские учителя, которые стремились к новаторским решениям, применяли инновационные технологии в обучении детей. Школьный музей дореволюционной России в значительной степени был музеем детского творчества и детского труда, выполняя при этом задачу образования на основе предметного метода. Школьный музей служил также прекрасным побудителем к дальнейшему самообразованию и самого земского учителя.

Земства России в 1870–1880-е гг. создали принципиально новый тип школы – земскую народную школу. Земская идея образования состояла в том, что сельская начальная школа должна была иметь значитель-

⁶ ОГВ. 1872. 5 янв.

⁷ Петрозаводские музеумы, или Страницы истории КГКМ // Карелия. 2001. 11 сент.

⁸ ОГВ. 1887. 3 окт.

⁹ ОГВ. 1908. 2 февр.

¹⁰ Открытие общества изучения Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1913. С. 3–5; Баданов В. Г. Земский краевед / Петрозаводск. 1991. 1 дек.

¹¹ Баданов В. Г. Земский долгожитель / Петрозаводск. 1991. 21 апр.

¹² Изв. Общества изучения Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1916. Т. 7, № 1/2. С. 54.

¹³ Там же. 1914. Т. 3, № 3. С. 112.

¹⁴ Там же. № 6/7. С. 129.

¹⁵ Там же. № 8. С. 176.

¹⁶ Там же. Т. 3, № 4. С. 182.

¹⁷ Земское самоуправление в России. 1864–1918. М., 2005. Кн. 2. С. 152.

ный краеведческий компонент, опираться на местные культурные традиции, «вписываться» в окружающую природу. Земские собрания Олонецкого края поддерживали усилия учителей по созданию краеведческих авторских программ, по написанию учебных пособий, финансировали их издание. Так, в июле 1881 г. в Петрозаводске вышло в свет учебное пособие краеведа К. М. Петрова под названием: «Краткое описание Олонецкой губернии. (Родиноведение)», предназначенное для учителей начальных школ. Олонецкое губернское земство ассигновало на издание этого учебника 300 руб. Это позволило разослать в сельские школы губернии 500 экз. данного пособия бесплатно¹⁸. Так постепенно усилиями ученых, педагогов и земских деятелей готовилась почва для внедрения земской идеи в начальное образование, для создания школьных музеев, причем независимо от того, кто формально был организатором школы – министерство или земство.

Самым известным школьным музеем в Олонецкой губ. по праву стал музей К. И. Дмитриева, учителя Вохтозерской школы. Хотя К. И. Дмитриев работал в министерской школе, в его деятельности четко реализовались земские принципы обучения и воспитания. Для активизации познавательной деятельности учеников К. И. Дмитриев придумывал разные способы развития устной речи у детей, обогащающие их словарный запас. Дети оформляли гербарии, изготавливали своими руками макеты и муляжи, различные наглядные пособия. Для них Кузьма Иванович позднее изготовил специальный стеклянный шкаф¹⁹.

В августе 1895 г. музей Дмитриева принял участие в выставке учебно-воспитательного дела в народных училищах Олонецкой губ., которая проходила при активном участии земства в Петрозаводске. ОГВ сообщали, что подобная выставка «является новинкой не только для губернии, но и для всей России». На выставке были представлены сотни экспонатов, характеризовавших, в том числе и развитие школьно-музейного дела в крае²⁰. В отдельной витрине на выставке демонстрировался «Музей Вохтозерского сельского училища», созданный учителем К. И. Дмитриевым, в котором было собрано 150 предметов и моделей, служивших наглядными пособиями²¹.

В начале XX в. активность земцев по созданию школьных музеев возрастает. Во многих уездах Олонецкой губ. при министерских и земских училищах открываются новые музеи наглядных пособий. «Они включали предметы „в натуральном виде“, а также в виде моделей, чучел и т. д. Многие учителя творчески подходили к делу, расширяя круг предметов быта, пополняли коллекции моделями ремесленных изделий, экипажей, посуды и т. д. Коллекции пополнялись также таблицами по ботанике, зоологии, анатомии»²². «В инспекторском отчете о состоянии народного образования в Повенецком уезде за 1914 г. отмечалось, что при некоторых училищах коллекции учебных пособий достигли «особенной полноты» и разнообразия и могут заменять районные музеи. К числу таких наиболее крупных школьных музеев относились коллекции министерских училищ: Святонавлоцкого и Паданского, земских: Повенецкого 2-классного, Кяппесельгского, Покровского и Ребольского»²³.

Среди других подвижников школьного дела можно еще выделить тех педагогов, в работе которых также были заметны элементы земско-музейного дела. Например, А. П. Анкудинов – страстный любитель природы и садовод, создавший образцовый сад-огород при школе; Н. К. Белоусов, изготавливавший для ребят наглядные пособия и собравший интересные коллекции растений и минералов²⁴; Н. Г. Демидов – прекрасный методист и организатор внешкольной работы, проработавший более 25 лет в начальных школах Вытегорского и Олонецкого уездов²⁵; К. И. Королев собрал материалы по организации обучения на карельском языке и составил учебное пособие «Грамматика карельского языка»²⁶; Н. В. Кофырин, кроме преподавания в школе, внес вклад в развитие кооперации и краеведения²⁷.

Земско-музейное дело в Олонецкой губ., несомненно, способствовало повышению образовательного и культурного уровня местных жителей. Земские финансы сыграли важную роль в развитии музейного дела, приобщении населения к истории, культуре и традициям северного края. Земские служащие активно участвовали в пополнении фондов губернского музея. Работа земств по формированию школьных музеев в целом была здесь весьма полезной и эффективной. Деятельность земских учреждений раскрывала новые возможности для обучения и воспитания подрастающего поколения, в том числе и через приобщение его к школьно-музейному делу. В Олонецкой губ. земские учреждения внесли свой вклад в развитие музейного дела также и пропагандой идей сохранения исторического наследия для будущих поколений олончан.



¹⁸ Пашков А. М. Ф. Н. Фортунатов и изучение краеведения в учебных заведениях Олонецкой губернии во 2-й половине XIX в. // Традиции образования в Карелии: Сборник научных статей. Петрозаводск, 1995. С. 56.

¹⁹ Инно Х. О. Не смейте забывать учителей. Учителями славится Россия / Карелия. 2001. 14 апр.

²⁰ ОГВ. 1895. 9, 12, 16, 26 авг.; Петрозаводск. Хроника трех столетий. 1703–2003. Петрозаводск, 2002. С. 140.

²¹ Петрозаводск. Хроника трех столетий... С. 140.

²² Илюха О. П. Школа и детство в карельской деревне в конце IX – начале XX века. СПб., 2007. С. 186.

²³ Там же.

²⁴ Традиции образования в Карелии: Сб. науч. статей. Петрозаводск, 1995. С. 2.

²⁵ Вестник Олонецкого губернского земства. 1917. № 22. С. 21–22.

²⁶ Журналы Олонецкого губернского земского собрания за 1915 г. Петрозаводск, 1916. С. 96.

²⁷ Национальный архив Республики Карелия, ф. 236, оп. 1, д. 8/69, л. 14.

Н. Ф. БАСОВА (Кострома)

КОСТРОМСКОЙ КРАЕВЕД И ГЕНЕАЛОГ АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ ГРИГОРОВ

19 марта 2004 г. – в год столетия со дня рождения А. А. Григорова, возле выставки, носившей название «Портрет краеведа на фоне времени», которая была организована в Литературном музее, собралось очень много гостей. Были среди них писатели, журналисты, историки, архивисты, краеведы – все те, кто дорожил этим именем и кто хотел узнать о нем как можно больше. Вице-предводитель и главный герольдмейстер Российского дворянского собрания Сергей Сапожников сказал: «Григоров и в самом деле явление историческое, социальное и человеческое. Просто удивительно, как этот скромный, тихий человек – один, так мог объединять людей, да ещё в то непростое время. Он и сегодня помогает черпать из прошлой жизни тот опыт, те традиции, которые нас ещё поддержат и, надеюсь, России послужат»¹. Костромичи и гости говорили в своих выступлениях о феноменальной памяти А. А. Григорова, о его необыкновенной работоспособности, доброте, бескорыстии и стремлении прийти на помощь любому человеку, кто бы он ни был. Пройдя через горнило сталинских лагерей и суровую ссылку, он не ожесточился и не отошел от чужих проблем и бед. Его дом всегда был открыт для друзей.

Григоров родился 19 марта 1904 г. в усадьбе Александровское-Пеньки Кинешемского уезда Костромской губ. в старинной дворянской небогатой семье, корни которой уходили в Новгород XVI в. На костромской земле Григоровы поселились после Отечественной войны 1812 г. Одним из выдающихся представителей этого рода, оставившим заметный след в истории г. Костромы, был прадед Александра Александровича – Александр Николаевич Григоров, основавший в 1857 г. женскую гимназию, которой позже было присвоено его имя. Кроме того, он делал большие пожертвования на восстановление Богоявленского монастыря и городского театра, пострадавших от пожара 1847 г.

Александр Александрович учился в 1-м Московском кадетском корпусе, но события Февральской и Октябрьской революций 1917 г. не позволили завершить образование. Вместе с братом Митрофаном, обучавшимся в 3-м Московском кадетском корпусе, он вернулся на родину – в усадьбу Александровское. В 1918 г. имение национализировали, и семья осталась без пристанища. Некоторое время Григоровы жили у родственников на Украине, а когда лихолетье Гражданской войны докатилось до тех мест, вновь встал вопрос о поиске жилья. Вернувшись на родину, семья Григоровых поселилась в селе Спас-Заборье. Александр устроился на работу на химический завод «Шугаиха», позже получил место бухгалтера на Александровской бумажной фабрике.

В 1924 г. он женился на своей троюродной сестре Марии Григорьевне Хомутовой. Через два года молодая семья перебралась в г. Кострому. Там Григоров работал сначала в «Сырсоюзе», затем – в губернском лесном отделе. С 1926 по 1940 г. его жизнь была связана с этим ведомством. Работая в разных леспромхозах Костромской, Вологодской, Рязанской областей и Мордовской АССР, он сумел окончить заочно лесной техникум при Наркомате земледелия.

В первый раз его арестовали осенью 1930 г., обвинив в принадлежности к «Группе 19», действовавшей по заданию «Промпартии». Через полгода освободили. Несмотря на то, что Григоров часто менял место жительства, избежать нового ареста не удалось. Это случилось 9 июня 1940 г. в г. Кадом Рязанской области. Приговор суда гласил: «10 лет заключения по 58-й статье». Спустя три месяца была арестована и Мария Григорьевна. Детей приютили чужие люди.

Свой срок Александр Александрович отбывал на строительстве второй очереди Беломорканала, железной дороги Котлас – Воркута, Байкало-Амурской магистрали. О тех страшных годах он не любил рассказывать, но оставил воспоминания в своей автобиографической книге «Родная земля», изданной Костромским отделением Всероссийского фонда культуры в 1990 г.



А. А. Григоров

© Н. Ф. Басова, 2011

¹ Северная правда. Кострома, 2004. 26 марта. С. 4.

По окончании срока заключения Григоров был отправлен в ссылку в Красноярский край. О жене и детях он долгое время ничего не знал. Долгожданная реабилитация пришла в 1956 г., и через три года семья смогла вернуться в Кострому. Здесь, до выхода на пенсию в 1964 г., Александр Александрович работал главным бухгалтером на хладокомбинате. Выйдя на пенсию, он целиком отдается любимому занятию – истории и генеалогии и в течение четверти века, не зная отдыха, истово трудится над архивными документами, исследуя историю российских дворянских родов, костромских усадеб, русского военно-морского флота.

В 1960-х гг. Григоров познакомился с внучкой драматурга А. Н. Островского – Марией Михайловной Шателен, которая предложила ему заняться историей усадьбы «Щелькова». Так как доступ в архивы был для Григорова закрыт, по причине вполне объяснимой для того времени, то за дело пришлось взяться самой Марии Михайловне. Ей удалось добиться необходимого разрешения, и с тех пор Григоров стал приходить в Государственный архив Костромской области как на работу.

Начинался новый, долгожданный период его деятельности, когда появилась возможность доступа к документам. В процессе работы над историей усадьбы драматурга, А. А. Григоров «перелопатил» сотни дел и тысячи документов. В результате в 1972 г. появилась первая его книга «Вокруг Щелькова», написанная в соавторстве с другим костромским краеведом – В. Н. Бочковым². Героями следующей книги стали мореплаватели – Г. И. Невельской и Н. К. Бошняк, уроженцы Костромской губ.³ Над историей своего рода, равно как и других родов, он работал с особым тщанием, проверяя и перепроверя каждый факт биографии и каждое историческое событие, имеющее отношение к тому или иному лицу. После кончины А. А. Григорова в 1989 г. появилось еще несколько книг⁴ и огромное количество различных статей, опубликованных как при его жизни, так и посмертных. Библиографию его трудов и литературы о нем выпустила Костромская областная универсальная научная библиотека⁵.

Много и успешно он трудился над воссозданием истории костромского и российского дворянства, а также над историей российской армии и военно-морского флота. Благодаря его научным изысканиям судьбы представителей многочисленных семей и родов соединились в неразрывную цепь поколений. К нему шли, ехали, писали и звонили отовсюду с надеждой восстановить утраченные «звенья» в родословных росписях.

При непосредственной помощи А. А. Григорова на костромской земле объединился род Лермонтовых, заложив основу будущей международной ассоциации «Лермонтовское наследие», которая начала свою деятельность в 1991 г. В 1973 г. А. А. Григоров составил родословие предков и родственников М. Ю. Лермонтова. В 1977 г. он совместно с С. А. Панфиловой откорректировал полное родословное древо поэта, вошедшее в «Лермонтовскую энциклопедию» (М., 1981), правда, без указания фамилии главного разработчика. Кроме того, им установлено родство двух великих русских поэтов – А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова.

Собранные в архивах страны сведения он никогда не держал под спудом. Напротив, готов был по первому зову всякому, обратившемуся к нему с просьбой корреспонденту или просто соседу по дому, прийти на помощь в поиске того или иного решения, связанного с глобальными задачами, а иногда и житейскими рядовыми проблемами. Он нередко выступал в роли третейского судьи, когда люди не могли разрешить какие-то спорные вопросы. Для него неважно было, какой статус носил проситель и какая помощь на данный момент ему требовалась. По заведенной в родительском доме привычке он никогда не мог оставить без внимания ни одну просьбу, обращенную к нему. Один из его давних знакомцев – директор Института генеалогических исследований Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге Игорь Васильевич Сахаров, который неоднократно встречался с Александром Александровичем и состоял с ним в длительной переписке. И. В. Сахаров вспоминает: «Я вступил в переписку с А. А. Григоровым в 1979 г. (в моем архиве в особой папке хранится 188 его писем ко мне, обнимающих период с июля 1979 г. по ноябрь 1988 г.; кроме того, некоторые письма рассеяны по различным «пофамильным» досье моего собрания), впервые встретился с ним в Костроме 29 июля 1980 г., с тех пор неоднократно бывал у него в Костроме и даже не раз пользовался гостеприимством его и его супруги Марии Григорьевны и их дочери Любви Александровны Гладковой. Мне довелось также провести несколько часов подле него в больнице 1 и 2 октября 1989 г., за несколько дней до его кончины, последовавшей 8 октября.

За эти годы мы тесно общались не только как коллеги-генеалоги, но и как друзья, делились мыслями, обменивались всевозможными интересовавшими нас обоим сведениями, причем, те небольшие услуги, которые я ему оказывал в сфере наших общих генеалогических интересов, не идут ни в какое сравнение с той щедрой и, я бы даже сказал, самоотверженной помощью, которой он меня одаривал. Так, А. А. Григоров не

² Бочков В. Н., Григоров А. А. Вокруг Щелькова: путеводитель по ист.-мемор. местам. Ярославль, 1972.

³ Алексеев А. И., Ардентов И. Н., Григоров А. А. Костромичи на Амуре. Ярославль, 1979.

⁴ Григоров А. А. Родная земля. Кострома, 1990; Григоров А. А. Из истории костромского дворянства / Сост., вступит. ст. и примеч. Н. А. Зонтикова. Кострома, 1993; Григоров А. А. «Без Костромы наш флот неполон...»: морские офицеры-костромичи XVII – нач. XX вв.: справочник / Авт.-сост. Н. А. Дружнева. Кострома, 2002.

⁵ Григоров Александр Александрович: Библиогр. указ. 2-е изд., доп. / Сост. Н. Ф. Басова; отв. за вып. С. Е. Анисимова. Кострома, 2009.

только давал мне возможность обстоятельно и не спеша знакомиться с его богатым личным архивом, но и посылал мне в дар многие составленные им (некоторые – специально по моей просьбе) родословные и другие материалы или позволял их копировать. Таким образом, мне удалось составить довольно полное представление о его творческом пути, методике его работы и творческом наследии»⁶.

Документы своего личного архива А. А. Григоров начал сдавать в Государственный архив Костромской области еще при жизни. Во время пожара 1982 г., случившегося в архиве, фонд Григорова значительно пострадал. Он переживал эту беду особенно тяжело, так как слишком велика была потеря, а восстановление документов иногда было просто невозможно. Но все же какую-то часть утраченного ему удалось восстановить.

Как отмечают архивисты, «равного Григоровскому, по объему и значимости, среди личных фондов в Государственном архиве Костромской области нет». В описи фонда содержатся две с лишним тысячи заголовков дел. И все это богатство, созданное трудом и старанием А. А. Григорова, служит исправно историкам, краоведам, педагогам и студентам на протяжении многих лет и, будем надеяться, послужит еще долго. Ведь для самого Григорова никогда не существовало чужих проблем и бед, а всякая чужая проблема и беда становились близки и понятны ему. Поэтому, наверное, он сумел перенести все удары судьбы, не озлобиться, не сломаться, достойно окончив свой земной путь.



⁶ Сахаров И. В. К столетию со дня рождения Александра Александровича Григорова // Известия русского генеалогического общества. СПб., 2005. Вып. 16. С. 56.

**«СВОЕ» И «ЧУЖОЕ» В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НЕНЦЕВ,
ПРОЖИВАВШИХ НА ТЕРРИТОРИИ АРХАНГЕЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ
(по материалам периодической печати 1838–1917 гг.)**

Предметом нашего внимания являются публикации путешественников, священников-миссионеров, отражающие мировоззрение ненцев XIX – начала XX вв. Источниковую базу исследования составляют журналы «Известия Архангельского общества изучения Русского Севера» – *ИАОИРС* (1909–1917), «Архангельские епархиальные ведомости» – *АЕВ* (1888–1917), газеты «Архангельские губернские ведомости» – *АГВ* (1838–1917), «Северное утро» (1911–1917).

С 1839 г. архангельские периодические издания публиковали сведения о малых народах: саамах, зырянах, карелах и ненцах. Наибольшее количество публикаций, содержащих этнографические, исторические и антропологические сведения, посвящено ненцам¹. В период 1839–1917 гг. прослеживается интерес публикаторов к обрядовой жизни, особенностям быта, поведению, языку этого народа². Описание внешности ненца было довольно устойчивым: «... малорослый, коротконогий, переваливающийся справа налево, он обыкновенно весь бывает завернут в оленьи шкуры. На смуглом красноватом и скуластом лице его, словно сквозь узкие щели, глядят не выражающие особой сметливости глаза. Приплюснутый нос, вдавленный узкий лоб, падающая на него копны волос – такова наружность обитателя тундры»³.

Центральное место в статьях, посвященных ненцам, занимали (помимо материалов об обращении в христианскую веру) описания обрядов жизненного цикла человека. Похоронный обряд как самый древний в публикациях рассмотрен довольно подробно и в количественном отношении превосходит родиную и свадебную обрядность. В первую очередь обращают на себя внимание публикации священника В. Н. Невского «К историческим сведениям об обращении самоедов Архангельской епархии в христианскую веру» (*АЕВ*. 1910. № 2. С. 65) и «Географическо-статистическое обозрение Архангельской губ. Жители» (*АГВ*. 1845. № 50. С. 390–391). Они представляют собой описания фрагментов похоронного обряда, сопровождавшиеся авторскими комментариями и ссылками на книги. В ненецком фольклоре мир мертвых находится на поверхности земли в глухих участках тундры. В. Н. Невский в статье об истории христианизации ненцев писал о том, что Нум – главное божество ненцев-язычников, управляющее всем миром – даст каждому после смерти «громадные стада оленей, праздную и сытую жизнь, во время которой самоед будет кушать сырое мясо – сколько сможет»⁴. В понимании ненцев, смерть – лишь путь в другой, потусторонний, инвертированный мир, где человек продолжает заниматься тем, что и при жизни. Этим объясняется обычай класть на могилу или возле нее предметы, окружавшие хозяйина раньше. Ненцы верили, что эти вещи необходимо испортить, сломать, чтобы на них «не позадирились живые люди и тем не лишили бы возможности покойников доехать до того света <...> и чтобы на „том свете“ те же предметы были выданы не подержанные, а совершенно новые и лучшие, вечные, нетленные»⁵. На могиле принято было оставлять «сани, хорей (оленье понужало), котел, ложку, тушу убитого оленя, ружье, порох и дробь, а если покойник – женщина, то иглу, жилы, лоскутки из оленьих шкур и др. и даже рог с табаком»⁶. Ненцы считали великим грехом брать что-либо из «снаряжения» покойного. Однако, по замечанию В. Турнина, «русские на это не взирают, и, если наткнутся на покойника, забирают все, им пригодное»⁷. Подобное поведение русских во взаимоотношениях с ненцами не было редкостью; малочисленный северный народ постоянно подвергался обману и грабежам.

Для взрослых использовался *наземный* способ погребения. Дети, умершие до 8–9 месяцев, подвергались *воздушному* погребению: тело, уложенное в люльку, подвешивали на ветке дерева или к *хорею*. В понимании ненцев ребенок считался «безгрешным» до появления у него первых зубов, по иным сведениям, до прорезывания коренных зубов. Ребенка постарше хоронили как взрослых, только на тело, кроме продуктов, – «подорожников», клали предметы, характеризующие возраст: кукол, бубенчики или колокольчики⁸. «Заспанных» детей, умерших от голода и выкидышей, хоронили уже «не наверху, а зарывали (запрягивали) в земле»⁹.

© О. Н. Болгова, 2011

¹ О самоедах, живущих в Мезенском уезде Архангельской губернии // *АГВ*. 1839. 3 окт., № 40. С. 151–152; 12 окт., № 41. С. 156–158; 19 окт., № 42. С. 161–163; 26 окт., № 43. С. 165–168.

² Нами были выделены более 60 публикаций с 1839 по 1917 гг.

³ Архангельские самоеды [Из доклада архангельского епархиального наблюдателя Н. Д. Козмина] // *Северное утро*. 1913. 5 янв., № 4.

⁴ Невский В. Н. К историческим сведениям об обращении самоедов Архангельской епархии в Христианскую веру. С. 65.

⁵ Журавский А. Европейский Русский Север (К вопросу о грядущем и прошлом его быта) // *ИАОИРС*. 1911. № 16. С. 302.

⁶ Турнин В. Остатки языческих верований и обрядов у Канинских самоедов Мезенского уезда Архангельской губернии // *АГВ*. 1894. № 92. С. 4.

⁷ Там же.

⁸ Журавский А. Европейский Русский Север (К вопросу о грядущем и прошлом его быта).

⁹ Турнин В. Указ. соч.

Вера в продолжение жизни после физической смерти заставляла ненцев думать о перевернутости потустороннего мира, о смещении в нем понятий дня и ночи, «своего» – «чужого», нового – старого, верха – низа, целого – сломанного и т. д. Здесь следует говорить о зеркальности миров и их взаимосвязи. Поэтому вынос тела умершего осуществлялся в специальное отверстие, которое находилось напротив места смерти покойного, для чего часто поднимали полог чума, переход через могилу – с толканием земли пяткой и втыканием в свежий курган участниками процессии хлыстиков, жертвоприношением оленя, очищением путем окуривания, возвращением с кладбища параллельно старому следу и даже установлением чума после похорон в новом месте.

В заметке учителя В. Турнина, датированной тем же 1894 г., имеется указание на то, что погребение в Мезенском уезде совершается по обычаям православной церкви: покойного хоронят на приходском кладбище, тело умершего в тундре опускают в могилу без отпевания, в качестве замещения приносят для отпевания песок с могилы. Здесь уже описываются захоронения *в земле*¹⁰. Данные об обмывании тела умершего, одевания его в лучшее платье, вынос тела вперед ногами еще раз подтверждают русское влияние на ненцев, христианизацию последних в конце XIX в.

Авторами отмечался особый способ захоронений шаманов на Мезени. Их хоронили лицом вниз, чтоб покойный не мог выйти и причинить зло живым, кроме того, существовал обычай хоронить шамана на нартах.

Описание гадания по поведению оленя во время его умерщвления мы обнаружили в одной из публикаций АГВ: «...устанавливают на могиле того оленя, на котором привезено было тело, задом к голове погребенного, затем четверо сильных самоедов, вооруженных дубинами, одновременно поражают ими оленя в голову. Если животное умрет от сильных ударов без всякого движения, самоеды радуются; но если подымет голову, самоеды кричат: „Васиза! Васиза!“ (Горе! Горе!), считая движение оленя признаком скорой смерти еще одного из их племени»¹¹. В качестве жертвы избирался любимый олень умершего. Вероятно, ненцы, как и саамы, верили, что на этом олене покойный совершит трудное путешествие в «другой» мир, до конечного места пребывания.

В «Географическо-статистическом обозрении...», опубликованном в АГВ за 1845 г., содержатся сведения о том, что в конце ритуала с профилактической целью ненцами разводился на могиле огонь «для окуривания платья», в который бросалось масло, сало, хлеб, табак¹². Подобные действия можно объяснить верой в подвижность границ потустороннего мира, опасностью для живого человека, его боязнью «нечистоты».

Если первый цикл обряда (*захоронение тела*) рассмотрен в периодике подробно, то о втором цикле (*о проходах шаманом души умершего*), подробных описаний нет. Известно лишь, что «отправление» души в другой мир могло состояться через несколько лет после смерти. Участниками похоронного обряда становилось все кочевье, а не отдельная семья. В основе представлений ненцев лежит *табу* или запрет – структурирующее обозначение обережной функции. Например, прозвище не считалось частью человека и могло произноситься, исходя из оппозиции *свой/чужой*. Имя покойного не произносилось, оно могло вернуться в «употребление» родственникам только в третьем поколении. Новый статус умершего маркировался выражениями «наш ушедший», «отсутствующий» и др. Многие детали ритуала были направлены на «обман» покойника и самой смерти. Подвергались инверсии вещи и понятия. Оставленный колокольчик на могиле служил магической защитой от злых духов и духа покойного. Можно сказать, что похоронный обряд занимал центральное место в семейной обрядности ненцев, его основу составляла вера в существование взаимосвязи между живыми и мертвыми.

Кроме того, детей никогда не называли именем живущего родственника, его имя могло «вернуться» в род только после смерти хозяина. Важно, что имянаречение часто происходило лишь по достижении ребенком пятилетнего возраста. Имя связывалось с характером, внешним видом ребенка, с обстоятельствами его рождения и походило на прозвище. На настоящее имя накладывалось табу для взрослых, лишь маленькие дети могли называть друг друга по имени.

На протяжении всей жизни *самоеды* должны были соблюдать правила, регламентирующие их поведение в быту, хозяйственной деятельности, при совершении тех или иных обрядов. Многие исследователи склоняются к мнению, что система запретов (табу) в большей степени касалась жизни женщины. Распространенными были представления ненцев о женщине, как о существе низшем, «нечистом», «почти как домашнее животное»¹³.

Вся жизнь ненецкой девушки была подготовкой к главному предстоящему ей событию – замужеству, а в дальнейшем – к деторождению. Жених платил отцу невесты или ее опекуну выкуп в виде оленей; с этого момента он считал девицу своей собственностью и поступал с ней так, как ему хотелось. Лишь в одной пуб-

¹⁰ Турнин В. Указ. соч. С. 4. № 48.

¹¹ Географическо-статистическое обозрение Архангельской губернии. Жители. Самоеды // АГВ. 1845. № 50. С. 390–391.

¹² Там же.

¹³ Мезенская тундра и ее обитатели // АГВ. 1879. № 15. С. 4.

ликация в *АГВ* содержатся подробные сведения о свадебном обряде, содержащем ряд предписаний. Жених, приехавший в день свадьбы со своими родными к чуму невесты, не должен был входить в него, ему было позволено было кружиться на оленях вокруг чума до тех пор, пока его не поймает невестина родня. Невеста выкидывала из чума кусочек сукна, который символизировал ее согласие на вход жениха. В чуме жених и невеста должны были сидеть спинами друг к другу, подносить по стаканчику водки и закусывать оленьим языком и сердцем, «в знак того, что с этого момента они должны говорить и чувствовать одно и то же, жить одной жизнью»¹⁴.

Деятельность женщины ограничивалась рядом запретов. В чуме она могла переходить с одной половины на другую только у входа и не могла обходить чум вокруг, но если это было вызвано хозяйственной необходимостью, то в священное место (полагаем, что это место в чуме напротив входа, за очагом) клали гладкий камень, служивший выкупом за нарушение традиционных норм поведения. Эти представления связаны с центральным понятием ненецкой культуры *ся мэй*, означавшим у ненцев «нечистоту», возникшую в результате нарушения правил и норм, регулирующих жизнь всего коллектива и жизнь женщины в частности. *Ся мэй* имеет отношение к «иному» миру, поэтому «нечистыми» ненцы считали также покойника, его родственников, участников похорон, место захоронения, роженицу и младенца.

Подведем некоторые итоги. С 1839 г. в архангельской дореволюционной периодике регулярно публиковались материалы о малых народах, проживавших на территории губернии. Отмечался интерес духовенства и путешественников к ненецкой культуре с точки зрения христианизации и описания обычаев и нравов. Семейная обрядность – одна из интимных сторон жизни ненцев, которая тесно связана с религиозными воззрениями. Поведение ненцев, их отношение к миру были определены системой ценностей, запретами и предписаниями, на которых мы акцентировали внимание в данной статье.



¹⁴ Турнин В. Остатки языческих верований и обрядов у Канинских самоедов Мезенского уезда Архангельской губернии. № 48. С. 3.

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ КРЕСТЬЯН КИЖСКОГО ПОГОСТА В 1650–1660-е гг.: ТРАДИЦИОННЫЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В НОВЫХ УСЛОВИЯХ¹

Изучение крупномасштабных исторических процессов, важных для понимания общего хода развития истории человечества в целом или отдельного государства, в частности, не дает нам ясного представления о жизни простого человека, не создает, так сказать, ощущения атмосферы исторической эпохи. Как жил государственный крестьянин Заонежских погостов в XVII в.? Как складывались его взаимоотношения с родственниками, соседями, представителями власти? Какие представления у него были о своих правах и о возможности защищать и отстаивать свои права в законном порядке? Обычно эти вопросы остаются вне сферы внимания исследователей макроисторического уровня истории. Неслучайно часть специалистов-историков перенесла свое внимание на жизнь конкретных людей из простых сословий, желая понять глубинные основы происходивших процессов. Изучение повседневности дает историку возможность лучше понять людей прошедшего времени.

Отдельные случаи из повседневной жизни карельских крестьян XVII в. изучались и использовались рядом исследователей истории Карелии². В данной статье на основе актового материала из фонда Олонецкой воеводской избы рассмотрены некоторые аспекты повседневной жизни крестьян Кижского погоста в 50–60-е гг. XVII в. Выбор хронологических рамок статьи обусловлен существованием в это время на территории Заонежских и Лопских погостов института пашенных солдат, что внесло коррективы в размеренную, устоявшуюся жизнь местных крестьян.

В середине XVII в. Кижский погост был вторым по численности населения после Олонецкого. В переписных книгах солдатского высельщика Ивана Дивова 1657 г. указаны имена 2845 кижан³. Из них 1734 имени принадлежали солдатам (включая 468 погибших, умерших и пропавших без вести), 962 – солдатским родственникам (отцам, сыновьям и пр.) и 119 – охудалым крестьянам. Из шестой книги И. Дивова также известно 24 кижских крестьянина, принявших постриг. Надо заметить, это самое большое число ушедших в монахи по всем Заонежским погостам в то время. В фонде Олонецкой воеводской избы хранятся более 300 дел и документов, содержащих ценные сведения о повседневной жизни кижских крестьян в рассматриваемый период. Это чеლობитные местных жителей с жалобами или просьбами, наказные памяти олонецких воевод по различным административным и судебным делам, отписки старост и других должностных лиц о результатах выполнения поставленных перед ними задач, списки высланных на службу или, наоборот, отказавшихся служить, а также беглых, умерших и погибших солдат.

Введение в Заонежских погостах солдатской службы, обязательной для всего мужского населения в возрасте от 15 до 50 лет, воспринималось крестьянами как нечто «чуждое», навязанное извне. Во-первых, часть времени, которое крестьяне могли бы тратить на сельскохозяйственные работы, уходила на обучение военным навыкам. Это негативно отражалось на крестьянском хозяйстве, даже несмотря на освобождение солдат от тягла. Во-вторых, обучение проводилось иноземными офицерами, которые зачастую не владели ни русским, ни карельским, ни вепским языками и к тому же конфессионально принадлежали к другому вероисповеданию – протестантизму. При обращении внимания на тот факт, что весь офицерский состав был расселен по деревням, в избы местных жителей, становится понятным, насколько сложно и неоднозначно могли складываться взаимоотношения пашенных солдат и так называемых «учительных людей».

Особо остро недовольство крестьян солдатской службой начало проявляться в годы русско-шведской и русско-польской войн (1656–1658 гг., 1654–1667 гг.). Солдаты отказывались идти на службу⁴, сбегали, прятались в лесах или находили укрытие у друзей и родственников. Иногда дело доходило до открытого сопротивления, когда пойманных беглых солдат отбивали у представителей власти, а самих солдатских высельщиков избивали и прогоняли⁵. За подобные действия виновных наказывали, но недовольство службой и ее последствиями в крестьянской среде было так велико, что наказания не приводили к изменению ситуации – как беглых, так и тех, кто им помогал, меньше не становилось.

Такова была атмосфера жизни в Заонежских и Лопских погостах в 50–60-х гг. XVII в. Крестьянский труд по необходимости совмещался с военной муштрой, привычное общение членов крестьянского мира

© Д. В. Брусницына, 2011

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Церковь и крестьянское сообщество в Карелии эпохи раннего Нового времени» № 11-31-00348а.

² См. напр.: *Богословский М. М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. М., 1909–1912. Т. 1–2; *Островская М. А.* Земельный быт сельского населения Русского Севера в XVI–XVIII веках. СПб., 1913; *Мюллер Р. Б.* Очерки по истории Карелии XVI–XVII вв. Петрозаводск: Госиздат К.-Ф. ССР, 1947; *Чернякова И. А.* Карелия на переломе эпох: Очерки социальной и аграрной истории XVII века. Петрозаводск, 1998; *Жуков А. Ю.* Управление и самоуправление в Карелии в XVII в. Великий Новгород, 2003.

³ Российский государственный архив древних актов, ф. 137 (Боярские и городовые книги), оп. 1 (Олонец). Кн. 5: Переписная книга солдат и крестьян Олонецкого, Заонежских и Лопских погостов переписи И. С. Дивова, 1657 г. 1130 л. (далее – РГАДА).

⁴ Архив Санкт-Петербургского Института истории РАН, ф. 98, оп. 1, к. 4, д. 72, сст. 46 об. (далее – АСПб. ИИ РАН).

⁵ Там же, д. 84, сст. 1, 2, 3 об.

между собой дополнялось общением с пришлыми, чуждыми местным жителям по языку, культуре, вероисповеданию иноземными офицерами.

Служба в солдатских рядах привнесла в повседневный быт жителей карельских деревень новые явления, а в умы крестьян – новые идеи. Еще Р. Б. Мюллер отметила: осознание крестьянами того факта, что у каждого солдата должен быть участок земли, с которого он должен был служить „государеву службу“, привело к возникновению идеи уравнительного землепользования⁶. Иными словами, если у солдата был маленький участок земли, он, будучи уверенным в своей правоте, бил челом государю с просьбой отдать ему часть земли крестьянина, у которого участок был больше, ссылаясь именно на свой солдатский или драгунский статус⁷. Зачастую такие просьбы удовлетворялись: государству было важно, чтобы солдаты были обеспечены землей и исполняли свой солдатский долг⁸.

Гибель солдат на службе вела к возникновению разнообразных спорных ситуаций из-за оставшегося после их смерти имущества: земли, хором, хозяйственного инвентаря, снастей, скота и прочего. К этому же приводили длительные отлучки солдат из дома. Обращает на себя внимание тот факт, что часто конфликты из-за земли и другого имущества возникали между родственниками. Среди массы разнообразных по сути конфликтов особо следует выделить тяжбы между вдовами и родственниками со стороны их умерших мужей. В изученных документах встречаются факты, когда родственники погибшего солдата выгоняли его вдову с детьми со двора и отказывались делить имущество. В подобных случаях жалобы на обидчиков подавали либо сами вдовы, либо их отцы и братья.

Так, в 1660 г. вдова солдата Семена Лазарева Нечаева Евдокия Данилова дочь обратилась в олонекскую воеводскую избу с просьбой принять меры по отношению к трем братьям ее погибшего мужа Михаилу, Остафию и Никите, жителям д. Айтънаволоок, которые не разделили с ней и ее детьми, сыновьями Васькой Большим и Васькой Меньшим, имущество, оставшееся от ее мужа⁹. Перечень имущества, подлежавшего разделу, прилагался к челобитной. Следует заметить, что по переписным книгам Ивана Дивова 1657 г. Семен уже числился погибшим¹⁰, а его сыновья были указаны, как проживавшие вместе с дедом Даниилом Сидоровым¹¹, причем погибший солдат проживал в д. Айтънаволоок, а отец челобитчицы вместе с внуками – в д. Демидова Карташева. Значит, Евдокия после гибели мужа вместе с детьми ушла из его семьи в другую деревню в семью своего отца. Это наблюдение было бы невозможно сделать без составленной автором статьи по переписным книгам Ивана Дивова компьютерной базы данных.

Похожая ситуация произошла и с Иреницей Федоровой дочерью. В марте 1660 г. ее брат Михаил Федоров, житель д. Колвостров, подал челобитную с жалобой на ее свекра Олфима Афонасьева, жителя д. на Усть Лижмы речки, который после гибели под Юрьевом Ливонским его сына, а ее мужа Бажена, выгнал невестку вместе с дочерью из дома, отдав ей только часть причитавшегося имущества¹². Об Олфиме Афонасьеве нам известно также то, что в 1664 г. его односельчанин Иван Иванов увидел на нем шапку, которую в 1660 г. у него украли вместе с другим имуществом из полевой клети и дворового амбара. При этом Иван жаловался, что староста Тимофей Григорьев, имея на руках челобитную и будучи осведомленным о сути дела, ничего не предпринял, чтобы обыскать Алфима и вернуть шапку хозяину¹³.

В свою очередь, житель д. на Яндомозере Матфеевской солдат Игнат Ермолин в декабре 1658 г. подал на рассмотрение воеводы сразу две челобитные. В одной он просил за свою тетку Пелагею Игнатьеву дочь, которую пасынок, сын ее второго мужа, после смерти отца выгнал из дома и лишил имущества, хотя по духовной было приказано все имущество поделить пополам¹⁴. Во второй челобитной Игнат жаловался на Федора Микитина сына Боранова, за которым другая его тетка, родная сестра его отца, Анна Назарьева дочь была замужем. Здесь другая ситуация. Умерла жена, и, как следует из документа, после случившегося Федор Боранов отказался отдать Игнату ее приданое, хотя единственный сын Анны и Федора – Василий – умер на службе под Витебском¹⁵.

Яркий пример конфликта другого рода – между семьями двоюродных братьев и племянников – произошел в д. на Усть Лижмы речки в 1657 г. В это время представитель одной из сторон – солдат Анкудин Григорьев – находился на службе. Дома оставались его жена Соломанида и сын Калина, которому в то время было всего 8 лет¹⁶. Неизвестно по какой причине, но на их двор пришли Илья и Яков Еупловы, племянники

⁶ Мюллер Р. Б. Очерки по истории Карелии XVI–XVII вв. С. 128.

⁷ АСПб. ИИ РАН, ф. 98, оп. 1, к. 3, д. 36, сст. 1.

⁸ Там же.

⁹ АСПб. ИИ РАН, ф. 98, оп. 1, к. 4, д. 7, сст. 2, 2 об., 3, 5, 7, 8.

¹⁰ РГАДА, ф. 137, оп. 1, кн. 5, л. 734 об.

¹¹ РГАДА, ф. 137, оп. 1, кн. 5, л. 1091.

¹² АСПб. ИИ РАН, ф. 98, оп. 1, к. 3, д. 66, сст. 1.

¹³ Там же, к. 5, д. 53, сст. 8.

¹⁴ Там же, к. 2, д. 92/29–30, сст. 45, 45 об., 46, 46 об., 47, 52.

¹⁵ АСПб. ИИ РАН, ф. 98, оп. 1, к. 2, д. 92/30, сст. 46, 46 об., 47.

¹⁶ РГАДА, ф. 137, оп. 1, кн. 5, л. 948.

двоюродного брата Анкудинки – Ивана Иванова – с их матерью Пелагеей Артемьевой дочерью. Они избili жену и сына Анкудина. Вернувшись со службы в 1664 г., он узнал, что его жена после нанесенных побоев «лежав многое время» умерла, а сын остался «жив, но не здоров»¹⁷. При этом обидчики вместе с Иваном Ивановым захватили земельный участок пострадавших¹⁸, а Иван вместе Калиной Еупловым – еще и треть мельницы, которую они когда-то построили вместе с отцом Анкудина – Григорием Сергиевым¹⁹. Все это послужило причиной для неоднократной подачи челобитных с жалобами. По-видимому, ответчики были людьми, обладавшими определенным положением, так как могли позволить себе «облаять» приставов и «учиниться сильны». К тому же староста Тимофей Григорьев из-за своей «бездельной корысти» не предпринимал необходимых мер, чтобы уладить дело²⁰. Кстати, в 1664 г. на упомянутого старосту воеводе поступило несколько жалоб, суть которых заключалась в том, что Тимофей либо покрывал ответчиков, не давая хода судебному разбирательству, либо сам совершал подсудные деяния: наносил побои, вымогал деньги, подговаривал писать ложные челобитные²¹.

В данной статье на конкретных примерах из повседневной жизни крестьян Кижского погоста 1650–1660-х гг. показано, как последствия введения солдатской службы на этой территории отразились на взаимоотношениях местных жителей. Во-первых, в среде крестьян, обязанных нести солдатскую службу, возникла идея уравнительного землепользования, и они начали использовать свой солдатский статус для получения больших участков земли. Во-вторых, огромное число погибших и умерших на войне солдат – отцов, мужей, сыновей – привело к возникновению множества ситуаций с разделом имущества между наследниками, которые зачастую не могли договориться между собой. Так как крестьяне, безусловно, знали о том, что имеют право отстаивать свои интересы в суде, было распространено обращение за помощью к представителям власти. При этом в силу разных обстоятельств одно дело могло решаться годами. Тем не менее, главное состоит в том, что крестьяне Кижского погоста в рассматриваемое время знали свои права и умели их защищать.



¹⁷ АСПб. ИИ РАН, ф. 98, оп. 1, к. 5, д. 156, сст. 1, 2.

¹⁸ АСПб. ИИ РАН, ф. 98, оп. 1, д. 129, сст. 1.

¹⁹ Там же, д. 155, сст. 1.

²⁰ Там же, д. 129, сст. 1.

²¹ Там же, д. 53, сст. 6; д. 53, сст. 8; д. 80, сст. 1; д. 129, сст. 1.

«СВОЙ» И «ЧУЖОЙ» В ЗОНЕ РУССКО-ВЕПСКО-ЦЫГАНСКИХ КОНТАКТОВ

Территория Северо-Запада России представляет зону сложных и неоднозначных межэтнических контактов. Главные «действующие» силы этого взаимодействия (начиная с конца I тыс. н. э.) – массивы славянского и финно-угорского населения. Кроме них в отдельные исторические периоды здесь появлялись и другие народы. Например, в самом начале такими «гостями» оказались варяги¹. Все это неизбежно рождало систему координат, оценивающую соседние локальные группы и вновь появившиеся коллективы по шкале «свой – чужой», которая находилась в динамике, изменялась в зависимости от точки наблюдений и времени. В XX в. феномен контактной зоны между локальными группами разных народов продолжал оставаться актуальным. Процессы этнического взаимодействия, протекающие между русскими и финно-уграми (карелами, вепсами) не раз оказывались объектом специальных наблюдений исследователей². В данной работе будут затронуты механизмы взаимодействия народов на территории Межозерья, но с учетом «вклада» в них очередных «гостей» – цыган.

На территории Северо-Запада России сложилась группа цыган, так называемых, русских цыган (*русска рома*), говорящих на северорусском диалекте цыганского языка³. Отдельные роды этой этнографической группы имели строго установленные зоны кочёвок⁴. Передвигались они небольшими группами, которые состояли из одной или нескольких семей. Основные занятия русских цыган – барышничество, гадание, исполнение песен. После принятия указа об оседлом образе жизни в 1956 г. цыганские семьи поселяются в деревнях и поселках Северо-Запада России по трассе своих бывших маршрутов. Позже часть из них перебирается в крупные города.

В течение нескольких столетий сложилась специфическая система взаимодействия местного (оседлого) населения и кочующих цыганских групп. Такая ситуация неизбежно рождала в себе стереотипы восприятия «другого» и определенные сценарии взаимодействия. Рассмотрим данную проблему с точки зрения русских и вепсов⁵ и, в первую очередь, коснемся особенностей восприятия ими цыган.

Сложение сбалансированной системы взаимодействия породило несколько оценочно-коммуникативных схем данного общения. Они строились на периодическом появлении в деревне той или иной цыганской семьи (семей), что порождало определенную повторяемость некоторых действий, а также событий деревенской жизни. Таким образом, складывались устойчивые признаки «чужого», его образ. Вместе с тем, в народном нарративе вырабатывались устойчивые мотивы и темы, описывающие пришельцев⁶. Особенность контактов заключалась в том, что общение местного и кочевого населения происходило в поколениях, что оказалось закрепленным специальным термином – «наши цыгане»⁷. Процесс освоения «чужого» – длительный и взаимонаправленный. Он порождает целый спектр «градаций» чужого и форм его освоения. Представим лишь некоторые линии разграничения/объединения оседлого населения (русские и вепсы) и кочевых цыганских групп.

Цыганские топонимы. Устойчивые маршруты передвижения, знание особенностей каждого населенного пункта и его жителей, а также представления о подходящем месте для остановки табора породили спе-

© В. В. Виноградов, 2011

¹ См.: *Лебедев Г. С.* Эпоха викингов в Северной Европе. СПб., 2005; *Санкина С. Л.* Скандинавские группы Древней Руси // Европа – Азия: Проблемы этнокультурных контактов СПб., 2002. С. 139–143.

² См. некоторые работы по теме: *Пименов В. В.* Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965; *Рябинин Е. А.* Финно-угорские племена в составе Древней Руси. СПб., 1997; *Муллонен И. И.* Топонимия Присвирья: Проблемы этноязыкового контактирования. Петрозаводск, 2002; *Лапин В. А.* Фольклорное двуязычие: Феномен и процесс // Искусство устной традиции. Историческая морфология. СПб., 2002. С. 28–38; *Прибалтийско-финские народы России.* М., 2003; *Фишман О. М.* Жизнь по вере: Тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003; *Мызников С. А.* Лексика финно-угорского происхождения в русских говорах Северо-Запада. Этимологический и лингвогеографический анализ. СПб., 2004.

³ Цыгане пришли на территорию России в начале XVIII в. с территории Великого Княжества Литовского. См. некоторые работы по теме: *Язык цыганский весь в загадках: Народные афоризмы русских цыган из архива И. М. Андрониковой / Сост., подгот. текстов, вступ. статья и справ. аппарат С. В. Кучепатовой.* СПб., 2006; *Абраменко О. А.* Свадебная обрядность цыган Северо-Запада России // *Живая старина.* 2007. № 2. С. 19–21; *Кучепатова С. В.* Цыганский фольклор: фольклорное двуязычие, смешение переключения кодов или?.. // Лапинские мотивы: К 65-летию Виктора Аркадиевича Лапина. СПб., 2008. С. 66–72 (Временник Зубовского института; Вып. 1); *Черенков Л. Н.* Музыка в цыганской культурной традиции (звук у цыган) // *Звук и отзвук.* М., 2010. С. 226–243.

⁴ *Андроникова И. М.* Закономерности расселения русских цыган в связи с их миграцией // *Язык цыганский весь в загадках: Народные афоризмы русских цыган из архива И. М. Андрониковой.* СПб., 2006. С. 585–593.

⁵ Материалы, послужившие основанием работы, были записаны автором в 2003–2010 гг. в ходе фольклорно-этнографических изысканий в Лодейнопольском и Тихвинском районах Ленинградской области.

⁶ В настоящей работе опускаются такие тексты, как сказки, анекдоты, частушки, в которых главный персонаж – цыган. Они требуют особого рассмотрения.

⁷ См., об этом также: *Виноградов В. В.* «Наши цыгане» // *Живая старина.* 2008. № 2. С. 41–44. Об отдельных аспектах взаимодействия цыган и местного населения см.: *Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

цифический пласт топонимов Севера-Запада России – «цыганские топонимы». Например: *Цыганский плёс, Цыганский лес, Цыганский пляж, Цыгановицина, Цыганская поляна, Цыганская горка* и др. Они отражают своеобразные «узлы» на трассах кочевков родов русских цыган и маркируют места традиционных остановок в пути около городов либо крупных деревенских кустов. Как правило, такие места имеют устойчивый набор характеристик: они занимали ключевое положение относительно всего куста деревень (но не входили в зону интенсивного хозяйственного освоения местного населения), чаще всего приходились на сосновый бор или открытое, продуваемое место, вблизи от источника воды и недалеко от дороги. Вместе с тем, «цыганское» место должно быть уединенным.

Деревенский социум. Летом цыганские группы жили в палатках, зимой просились на постой в дома. Среди деревенских жителей были «свои» – те, которые постоянно принимали таких гостей: «...иной не пустит, а иной попроще и пустит к ночи». Отношение деревенских жителей к ним было неоднозначным даже в пределах одного населенного пункта или поселенческой структуры. Оно варьировалось от подозрительного до дружеского. Ключевым фактором тут были отношения (и степень знакомства) между хозяевами и главами цыганских семей. Приведем два примера, записанных в кусте деревень Пяля (верхнее течение реки Паша). Около д. Макарьино есть взгорок, который называется *Цыганская Горка*. Цыган не пускали в деревню и им разрешали только здесь «сидеть на этой горке», поэтому место и было так названо. Деревенские жители боялись цыган, думали «что детей уворуют» (В. М. Вильховецкая, русская, 1954 г. р.). В той же д. Макарьино рассказывали следующее. У отца моей собеседницы были друзья-цыгане – Ваня и Федя Пискуны. «Да, они к нему... к нам всё и приставали. А изба была небольшая – цыганят, да нас семья. Набросают на пол... цыганята и мы – вместе спали; под одним одеялом, на полу». Цыгане не пакостили – «ведь, друзья, ничего плохого не замечали» (Иванова Е. И., русская, 1930 г. р.). Основное ремесло цыганок – просьба подаяния и гадание вызывали некоторую настороженность. «Не даёшь им, там просят, могут спортить... Да выманят как-то, говорят, и что-то. Обдурят» (Иванова Е. И., русская, 1930 г. р.). И вместе с тем: «Цыгане в деревне, где жили, ничего не трогали, не воровали. Даже и сейчас (в отличие от деревенских) цыгане со всеми поздороваются, о здоровье родных справятся – „всё расспросят“» (Коротков Н. П. русский, 1926 г. р.; Короткова А. Д., русская, 1931 г. р.).

Цыганская помощь. Особый статус цыган – людей дорожных и знающих – находил выражение в помощи хозяевам избы, приютивших кочевую семью. «Были цыгане. Я помню, в старом доме... К нам приходили цыгане. Ещё было очень много клопов. <...> Цыган всунул какой-то пучок травы вот куда-то под матицу и все клопы исчезли» (Горская М. В., вепс, 1940 г. р.). Помощь оказывалась и по хозяйству – например, в использовании лошадей⁸. «Один раз цыгане ночевали в доме. А было сено накошено в Новой Деревне [урочище в лесу – место бывшей деревни]. В колхозе для его вывоза лошади не дали. Хозяин пустил цыган на постой и на их лошади вывез это сено» (Доркичева М. Г., вепс, 1930 г. р.).

Гуляние молодежи. При очередном появлении цыган деревенская молодежь шла на знакомое место остановки табора. Во время гулянья происходило знакомство с песенными и музыкальными «новинками». «И вот эти таборы цыганские все люди ждут, что вот табор цыганский прейдёт, так это веселье, это праздник какой-то был! <...> Вот они свои пляски покажут, а теперь вот наши кадрили пляшут: они же с гармонью пришли, наши-то ребята. Кадриль... А те – под гитару, обычно, те под гитару» (Кипко З. В., русская, 1936 г. р.). Таким образом, можно предположить, что подобные гулянья являются одним из механизмов проникновения «новой» (городской) лирики в деревню в конце XIX – первой пол. XX в.

В такой ситуации общего веселья между молодыми людьми могли возникнуть особые отношения. «Мы бегали на костёр, да они песни пели, плясали для нас. Однажды местный парень Ваня Платонов влюбился в цыганку. Тогда табор с неделю стоял в поле. <...> Ваня с гармошкой туда пойдёт, а мы пойдём все слушать, ребяташки... Так он не уехал с ними, и она не осталась в деревне» (Калинина А. В., вепс, 1939 г. р.).

Маркеры инога. В рассказах о цыганах, как людях «чужих», на первый план выходят устойчивые признаки инаковости и непохожести на деревенских жителей. Это выражается в их внешнем виде: цыгане „черные“⁹. Особо запомнилась другая одежда. «У женщин были длинные широкие со складками юбки; цветные, цветы яркие. Платки у них красивые были. Потом что-то... каки-то висюльки то ли на руках, то ли где ещё были. В ушах – серьги были: таки длинные. Цыганки были одеты ярко» (Горская М. В., вепс, 1940 г. р.). Атрибут цыгана – кнут, с которым связан анекдот о выпрашивании сена. Общее место в нарративе – подчеркивание многодетности семей. «Ребятишек куча в кресле [в перине]... голые, всякие – без штанов. Бывало, когда цыганята зимой выбегали из кибитки босяком и обратно под перину нырк, как мышки» (Бойцева А. Н., русская, 1933 г. р.). Привлекали внимание и особенности кочевого хозяйства, например, устройство кибитки или расставляемых летом палаток.

⁸ Использование колхозных лошадей в крестьянском хозяйстве было ограничено, а иногда вообще невозможно.

⁹ Вспомним, что святочные «цыгане» тоже все черные – вымазанные сажей.

Другие цыгане. Устойчивый уклад жизни, в который входило периодическое появление в деревне цыган, изменился в конце 1950-х гг. Где-то с 1990-х гг. в деревню начали приходить представители других цыганских групп (например, *цыгане-кэлдэрары*). Именно тогда оказалась крайне важной разница между «своими» и «чужими» цыганами. Например: «Ну, цыганы-то тоже разные были: одные чёрные были... – Ну, смуглые так и не очень. Теперь цыгане-то есть молдаванские и всяки... Молдаване приедут или что – как цыгане тожё, да» (Калинин А. П., вепс, 1930-х гг. р.; Калинина А. В., вепс, 1939 г. р.).

Итак, опыт восприятия оседлым населением цыган дает возможность оценить механизмы освоения «чужого» отдельными локальными группами населения Северо-Запада России. Это была крайне динамичная система, в которой через постоянные личностные контакты представителей разных этносов пришельцы включались в пространство сельского сообщества; становились частью этого – «своего» – мира.



ИСТОРИЯ ДЕРЕВЕНЬ КИЖСКОЙ ВОЛОСТИ В КРЕСТЬЯНСКИХ РОДОСЛОВИЯХ

Кижская волость¹ Петрозаводского уезда Олонецкой губ. является районом, где сохранились высочайшие образцы народного искусства – первоклассные памятники деревянного зодчества, классическая традиция былинного сказительства. Крестьянская память сберегала и передавала из поколения в поколение те знания, которые им достались от предков. В народном искусстве, особенностях семейного уклада находят свое отражение все этапы истории крестьянства, особенности его этнической принадлежности. Семейная традиция является основой формирования всего комплекса народной культуры. Восстановление семейной истории не отдельной фамилии, а родов целой деревни на протяжении нескольких веков позволит, на наш взгляд, раскрыть некоторые особенности формирования культурной традиции выделенной локальной территории².

Для понимания механизмов бытования и сохранения традиционной культуры определенного региона важно получить представление, насколько стабильным было население, как велик был приток жителей и из каких мест он происходил, каков процент семей, ведущих свои родословия от первых поселенцев, упомянутых в исторических документах, а также особенности миграции населения и направленности брачных связей.

Основой данного исследования являются родословные схемы крестьянских семей из 47 деревень окрестностей о. Кизи, составлявших когда-то центр Спасо-Кижского погоста-округа; схемы составлены на основании материалов писцового дела XVI–XVII вв.³ и данных ревизий XVIII–XIX вв.⁴ Помимо этого использовались опубликованные материалы писцового дела⁵.

В Олонецкой губ. фамилии у крестьян отсутствовали до середины XIX в. Поэтому в случаях именованного того или иного персонажа в документах XVI–XVII вв. наиболее распространенным отчеством (например «Иванов»), данные не рассматривались как недоказуемые, или брался во внимание комплекс косвенных доказательств. Сомнительные случаи многократно проверялись. Этот же принцип использовался для определения перехода крестьян из деревни в деревню.

Система расселения в окрестностях о. Кизи впервые обозначена в писцовой книге 1563 г.⁶ С небольшими изменениями она просуществовала до XX в. В XVI в. деревни располагались на о. Кизи, по северо-западному берегу Большого Клименецкого острова (Пахинский берег), по берегу Заонежского полуострова (материковая часть, Мандера) и на островах Волкостров, Еглов и Рогачев. Время возникновения большинства поселений установить невозможно, но, несомненно, что к 1563 г. освоение этих мест уже продолжалось на протяжении нескольких столетий. Вторая половина XIII–XIV вв. – это время освоения данных земель новгородцами, начальный этап формирования поселенческой структуры в центре Кижского погоста, а «окончательно система расселения в том виде, как она зафиксирована в Писцовой книге 1563–1566 гг., сложилась лишь на протяжении XV – первой половины XVI вв.»⁷.

© С. В. Воробьева, 2011

¹ Кижская волость на протяжении своего существования неоднократно меняла свои границы. В настоящем исследовании под Кижской волостью понимается часть деревень, которые в XVIII–XIX вв. составляли Спасо-Кижский приход.

² Подобная работа в свое время была выполнена И. А. Черняковой в рамках комплексных исследований по деревням Суйсарь, Юккогуба. См.: Село Суйсарь. История, быт, культура / Отв. ред. Т. В. Краснопольская, В. П. Орфинский. Петрозаводск, 1997; Деревня Юккогуба и ее окрестности / [Отв. ред. В. П. Орфинский]. Петрозаводск, 2001.

³ Национальный архив Республики Карелия (далее – НА РК), ф. 1209, оп. 1, кн. 8554 (Писцовая книга Заонежских погостов Обонежской пятины П. Воейкова и дьяка И. Льговского 1616–1619 гг. («дворцовые земли»). Кижский погост; ф. 1209, оп. 1, кн. 308 (Писцовая книга Заонежских погостов Обонежской пятины Н. Ф. Панина и подьячего С. Копылова 1628–1631 гг. Кижский погост; ф. 1209, оп. 1, кн. 980 (Переписная книга Заонежских погостов И. П. Писемского, Л. Г. Сумлина и подьячего Я. Еуфимова 1646 г. Кижский погост); ф. 1209, оп. 1, кн. 8579 (Переписная книга Оштинской половины Олонецкого уезда М. Л. Мордвинова 1707 г.); ф. 350, оп. 2, д. 2371. 1726 г. (Книга переписная дворцовых крестьян приписных к Олонецким заводам Сенногубской, Кижской, Великогубской третей Олонецкой губернии); ф. 350, оп. 2, д. 2378. 1748 г. (Книга переписная государственных, черносошных крестьян, приписанных к Петровским заводам... Кижской, Великогубской, Корельской третей).

⁴ НА РК, ф. 4, оп. 18, д. 2/7. 1782 г. (Ревизская сказка Кижской вотчины Кижской трети 4-й ревизии); ф. 4, оп. 18, д. 23/227. 1834 г. (Ревизские сказки Кижской трети 8-й ревизии); ф. 4, оп. 18, д. 12/109. 1795 г. (Ревизские сказки Кижской вотчины Кижской трети 5-й ревизии); ф. 4, оп. 18, д. 77/761. 1858 г. (Ревизские сказки Кижской волости, Кижского мирского общества); ф. 4, оп. 19, д. 9/92. 1816 г. (Ревизские сказки Кижской волости Великогубской трети 7-й ревизии); ф. 4, оп. 19, д. 10/95. 1816 г. (Ревизские сказки Кижской трети Кижской волости 7-й ревизии); ф. 4, оп. 19, д. 25/210. 1850 г. (Ревизские сказки Кижской волости, Кижского мирского общества).

⁵ История Карелии XVI–XVII вв. в документах. Петрозаводск; Йоэнсуу, 1993. Т. 3; Карелия в XVII веке. Сборник документов / Сост. Р. Б. Мюллер. Петрозаводск, 1948; Писцовые книги Обонежской пятины 1496 и 1563 гг. Л., 1930.

⁶ В источнике отсутствует начало описания погоста и часть деревень не упомянуты.

⁷ Спиридонов А. М. Археологические памятники острова Кизи и его окрестностей о колонизации Южного Заонежья в эпоху Средневековья // Актуальные проблемы развития музеев-заповедников: Тез. докл. Всерос. науч.-практ. конф. Петрозаводск, 2006. С. 187.

В первое описание данной территории было внесено 47 живущих деревень и два починка⁸. На рубеже XVII и XVIII вв. несколько поселений Кижской волости переехали с небольших островов на материк. Так, с о. Кизи перебрались деревни Леоновская (Оятевщина) и Вавуловская, которые уже в XIX в. «по смежности угодий» были объединены в одно поселение, а также деревня Марковская (Жарниково). С о. Мальковец переехали две деревни (Вик-остров и Виж-остров), получившие в XIX в. название Мальково и Клиново. С о. Керкостров перебралась д. Грузиловская (Телятниково). Переезжая на материк с его достаточно скудной землей, крестьяне оставляли за собой земли более плодородных маленьких островов⁹. Переселение деревень с островов, возможно, говорит о том, что в тот момент заселение свободных земель шло не за счет пришлого населения.

В 1563 г. в соседних дворах в 10 из 49 деревень жили кровные родственники – отец и сыновья или братья, еще в пяти случаях крестьяне соседних между собой деревень состояли в ближайшем родстве.

Жители кижских деревень вместе со страной пережили несколько сложных этапов истории. Первый пришелся на последнюю треть XVI в., когда в Кижской волости сказался общегосударственный экономический кризис, связанный с тяжестью налогов, голодом, Ливонской войной и опричниной. В переписи 1582 г. отмечено значительное запустение деревенских дворов¹⁰. Тем не менее, судя по этому же описанию, в 70-х гг. XVI в. происходил рост числа крестьянских дворов в деревнях. Этот процесс историки связывают с притоком населения извне¹¹. Сравнение списков крестьян писцовых книг 1563 и 1582 гг. показало, что только в 4 деревнях полностью сменилось население, жители остальных деревень в основном являются потомками первых упомянутых поселенцев. Следует отметить, что при неполноте данных писцового описания (внесены только хозяева дворов), трудно определить, откуда пришли новые жители. Часть деревень увеличила свои размеры в связи с разделом больших семей. Так, д. Кургеницы значительно расширилась за счет того, что 4 сына единственного дворохозяина 1563 г. к 1582 г. стали жить самостоятельно. В 1582 г. к ним из соседней деревни пришел брат одного из ее жителей.

Несмотря на запустение в Смутное время еще семи деревень, к 1616 г. три поселения кижской округи возродились из старых пустошей, а также появилось одно новое. В эти годы несколько увеличилось число дворов в деревнях, по большей части в связи с разделом семей, а также за счет прихода новых жителей. К сожалению, писцовые книги, как правило, не отмечают переходов крестьян даже из отдаленных мест, об этом факте говорит только прозвище нового жителя – «пришлая», «пришлый», «новоприходец», но даже таких упоминаний в 1616 г. всего три¹² во всем Кижском погосте. В начале XVII в. в 9 из 45 кижских деревень вновь полностью сменились жители; в остальных поселениях крестьянские роды продолжились. Следует отметить, что семьи, пришедшие в деревню, зачастую существовали недолго, например, отмечались только в одном или двух описаниях.

В писцовой книге 1628–1631 гг. впервые встречаются отметки о переходе крестьян из деревни в деревню, но только в пределах волости.

Историки отмечают, что с 1646 по 1678 г. численность жителей в Заонежских погостах значительно возросла. Одни объясняют это активным притоком населения, связанным со стремлением правительства расширить черные и дворцовые волости¹³, другие, не отрицая возможности появления новых жителей в Заонежье, подчеркивают неполноту сведений переписной книги 1646 г.¹⁴ Некоторые исследователи связывают процесс увеличения численности населения с миграцией «корельских выходцев» из-за шведского рубежа. Тем не менее, И. А. Черняковой¹⁵ было доказано, что прибывшее из-за шведского рубежа население в основном осело в Олонецком погосте (290 семейных и одиноких), а в Заонежье оно отмечено только в Кижском погосте (9 семей). Причем в последнем, по нашим данным, крестьяне остались на жительство в «Корельской трети», то есть в деревнях современного расселения карелов-людииков.

⁸ Новые поселения, возникшие перед переписью.

⁹ Из 470 участков на о. Кизи в 1882 г. 116 принадлежали д. Оятевщина, 37 – д. Жарниково. Из остальных деревень, не расположенных на о. Кизи, на острове имели угодья д. Шлямино (Волкостров) – 13 участков (рядом с Кяжово), 11 участков имела д. Глебово, 26 участков – д. Кургеницы, 20 участков – д. Гивеснаволок с Б. Клименецкого острова, 16 участков принадлежали д. Пустого Берега на материке. И только 231 участок земли принадлежал собственно жителям деревень о. Кизи (НА РК, ф. 33, оп. 50, д. 12/107, л. 52).

¹⁰ К 1582 г. в волости запустело 13 деревень и 54 крестьянских двора.

¹¹ Аграрная история Северо-Запада России XVI века: Новгородские пятины. Л., 1974. С. 247.

¹² НА РК, ф. 1209, оп. 2, д. 8554, 1616 г.: «дер. В Типиницах жа Окуловская... (в) Ондрейка Пришлой», л. 192; «дер. В Типиницах Большой Двор Екушка Семенова в Тамбицах, а в ней после казачья разорения крестьяне на старых своих местах селяца ново Семейка Васильев, Нов[и]чко да Коротко Михеевы, Ивашко Кириянов Новоприходец», л. 194; «Деревня на Сенной же Губе Сергеевская а в ней крестьян: (в) бобылиха вдова Дашка Пришлая», л. 179.

¹³ Воробьев В. М., Дегтярев А. Я. Русское феодальное землевладение от «Смутного времени» до кануна Петровских реформ. Л., 1986. С. 111.

¹⁴ Чернякова И. А. Карелия на переломе эпох. Очерки социальной и аграрной истории XVII века. Петрозаводск, 1998. С. 106.

¹⁵ Чернякова И. А. К вопросу о судьбах «корельских выходцев» в XVII веке (опыт анализа нового источника). Петрозаводск, 1989. С. 13.

В переписной книге 1678 г. есть только две записи о приходе в волость крестьян из других земель: в 1650 г. в д. Зубово обосновался Васка родом из «полских людей»¹⁶, а родина второго переселенца неизвестна¹⁷. В то же время из кижских деревень крестьяне ушли в Каргополь¹⁸, Андомский погост, Ошту¹⁹, Новгород²⁰, Олонец²¹, Ладвинскую волость Остречинского погоста²², а также в Пудожский погост. Как правило, крестьяне покидали родные места «из-за хлебной скудости».

Поскольку писцы отметили прибывших в волость только из-за пределов погоста или ушедших со своих мест в другие погосты, можно предположить, что появление в поселениях большинства новых семей произошло как за счет перехода жителей из деревни в деревню внутри волости, так и в силу миграции населения внутри Кижского погоста, включая Великогубскую, Сенногубскую волости и Корельскую трети.

Косвенно это может быть подтверждено брачными связями кижских крестьян²³ в XVIII–XIX вв., направленными в основном в деревни Великой Губы, Сенной Губы и Уницкой губы Онежского озера.

Для историков необъясним факт запустения большого числа крестьянских дворов во всех Заонежских погостах, которое отмечено в переписной книге 1700 г. Создается впечатление, что многие кижские деревни даже перестали существовать. Тем не менее, материалы первой ревизии 1723–1726 гг. в значительной степени корректируют эти данные. В этом документе во всех деревенских списках встречаются представители большинства родов, считавшихся вымершими по данным переписи рубежа веков.

Количество дворов в деревнях Кижской волости в XVI–XVII вв.

Кол-во дворов в деревне	Количество деревень в Кижской волости (приходе)								
	1563	1582	1616–1619	1628–1631	1646	1678	1696	1707	1723–1726
1 дв.	18	15	8	5	1	8	7	17	14
2 дв.	24	23	18	12	12	5	8	9	4
3 дв.	4	4	7	7	10	9	7	9	6
4 дв.	3	1	1	5	5	6	6	7	8
5 дв.		1	4	2	3	6	4	1	1
6 дв.		1	2	1	4	4	5	2	3
7 дв.		1		3	1	4	3	1	2
8 дв.				2	1	2	2		3
9 дв.			1		1		2		1
10 дв.					1	1	2		
11 дв.						1			
12 дв.				2				1	1
13 дв.				1		1			
14 дв.						1			
15 дв.							1		
16 дв.									
17 дв.							1		
18 дв.									
19 дв.						1			19
Пустых дворов		54	8	1		6	5	92 – пустых новых ²⁴ , 22 пустых с 1678 г.	
Динамика роста поселений									
Пустоши		13	7			1 ²⁵	1		
из пустош.			3			4	2		
Новые	2		1			2			

В значительной части кижских деревень состав населения на протяжении от XVI до XX в. оставался в основном постоянным, т. е. увеличение числа дворов происходило в первую очередь за счет раздела семей одного или двух изначальных, доминирующих родов. К этим поселениям относятся деревни Ямка, Бачурино, Жарниково, Подбельники, Мальково, Сычи, Боярщина, Зубово и практически все деревни о. Волкостров. В этих поселениях число новых жителей невелико или совсем отсутствует, а существование пришлых семей,

¹⁶ Российский государственный архив древних актов, ф. 1209, оп. 2, д. 1137, 1678 г., л. 333 об. (далее – РГАДА).

¹⁷ Деревня Мечаковская: «(в)... захребетники Васка Андреев, Коземка Ортемьев... а живет он Васка в Кижском погосте со 1660 года» (РГАДА, ф. 1209, оп. 2, д. 1137, 1678 г., л. 338 об.).

¹⁸ РГАДА, ф. 1209, оп. 2, д. 1137, 1678 г., л. 331 об.

¹⁹ Там же. л. 338 об.

²⁰ Там же. л. 343 об.

²¹ Там же. л. 348 об.

²² Там же. л. 355 об.

²³ Воробьева С. В. Родословия русских сказителей Заонежья XVIII–XIX веков (Кижь-Сенная Губа): по материалам архивных источников. Петрозаводск, 2006. С. 121.

²⁴ Из них в следующем описании 1722–1726 гг. вновь появляются в деревне крестьяне из 43 ранее пустых дворов.

²⁵ Крестьяне перешли в соседние деревни.

как правило, ограничивается несколькими десятилетиями между двумя или тремя переписями. В то же время состав других деревень в определенные периоды существенно менялся. Первый период охватывает время между 1582 и 1616 гг. и второй между 1646 и 1678 гг. Довольно пеструю картину представляют родословные схемы таких поселений, как д. Окуловская (Наволоок), в которой, по мнению археологов, находилась кижская земская изба²⁶. Особый статус этой деревни подтверждается тем, что в 1631 г. в ней «двор а на нем сидят из (?) Нова города верные целовальники», а среди жителей отмечен серебряных дел мастер²⁷. В д. Окуловская (Наволоок) с 1563 по 1858 г. среди деревенских жителей преобладали представители двух крестьянских родов, но на протяжении всего XVII в. в поселение происходил постоянный приток новых семей, правда, зачастую их присутствие было недолгим.

В течение XVIII и XIX вв. процесс миграции крестьян кижских деревень происходил за редким исключением только внутри волости (прихода). Среди сохранившихся к XX в. родов большинство происходит от крестьян XVI и первой половины XVII в.

Несмотря на неполноту сведений и незавершенность исследования, можно сделать несколько предварительных выводов. Структура и число деревень Кижской волости с XVI по XX в. оставались практически неизменными, а состав населения в большинстве поселений менялся незначительно, начиная с первых десятилетий XVII в.

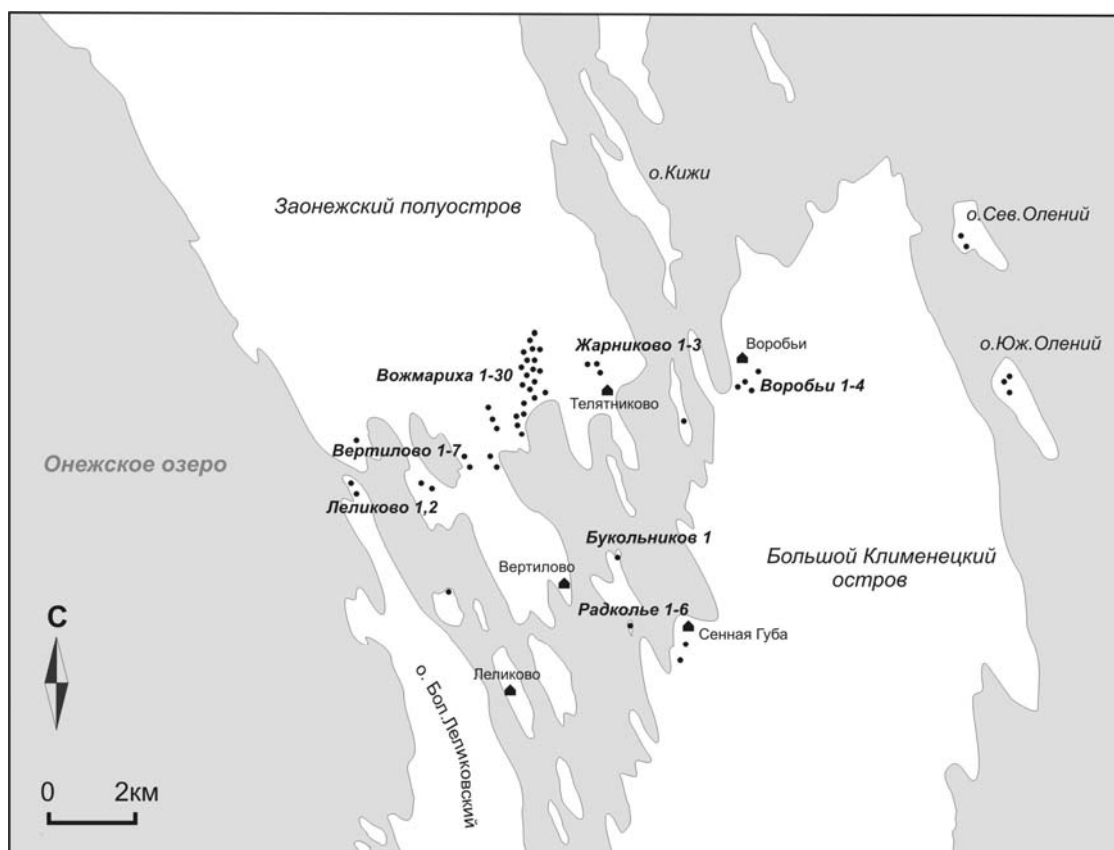


²⁶ Герман К. Э., Манюхин И. С., Мельников И. В., Спиридонов А. М. К истории заселения о. Кизи в Средневековье и Новое время (по материалам раскопок селища Наволоок) // Кижский вестник. Петрозаводск, 2003. № 8. С. 243–260.

²⁷ РГАДА, ф. 1209, оп. 2, д. 308, л. 386.

НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ ИЗУЧЕНИЯ ПАМЯТНИКОВ АРХЕОЛОГИИ ЭПОХИ КАМНЯ – РАННЕГО МЕТАЛЛА В ОКРЕСТНОСТЯХ ОСТРОВА КИЖИ

До недавнего времени территория южной части Заонежского полуострова и район Кижских шхер были известны в археологии благодаря открытию и раскопкам Оленеостровского могильника¹, расположенного на Южном Оленьем острове Онежского озера, а также двум поселениям и несколькими местонахождениями каменного века. С 1995 г. экспедицией музея-заповедника «Кижь» ведутся систематические работы по обследованию окрестностей о. Кижь. В ходе исследований было открыто 60 древних поселений мезолита, неолита и энеолита. Материалы исследований частично опубликованы, в основном в статьях авторов на страницах сборников «Кижский вестник». По особенностям расположения памятники можно разделить на две группы: расположенные в южной части Заонежского полуострова и на островах Кижских шхер (рис.).



Памятники археологии эпохи камня – раннего металла южного Заонежья

Большая часть поселений на материке образует Вожмарихинский археологический комплекс. Всего он насчитывает 27 памятников, которые располагаются компактной группой к северу от современной береговой линии залива Вожмариха на участке размером около $2 \times 0,3$ км. Все стоянки занимают поросшие лесом песчаные террасы, фиксирующие древнюю береговую линию Онежского озера. Их высота над уровнем воды в Онежском озере от 2–3 до 10–11 м. Современная удаленность от берега составляет от 30 до 1500 м. В период бытования все они были приурочены к побережью залива Вожмариха, который, судя по имеющимся палеогеографическим данным, в атлантический и суббореальный периоды голоцена имел иные очертания, глубоко вдавался в береговую линию и соединялся с озером узким проливом, закрытым от ветра островами². Сейчас

© К. Э. Герман, И. В. Мельников, 2011

¹ Гурина Н. Н. Оленеостровский могильник. М.; Л., 1956.

² Демидов И. Н., Лаврова Н. Б., Колканен А. М. и др. Палеоэкологические условия голоцена и освоение древним человеком побережья залива Вожмариха на юге Заонежского полуострова // Кижский вестник. Петрозаводск, 2001. Вып. 6. С. 221–241.

этот участок залива заболочен. Тринадцать памятников изучены раскопами площадью от 40 до 400 кв. м, остальные разведочными шурфами. Получены материалы периода мезолита, неолита и энеолита.

Примерно в 1 км западнее основной части Вожмарихинского комплекса находятся поселения Вожмариха 28–30. Они занимают озерные террасы высотой 5–7 м над современным урезом воды. Размеры памятников составляют 1500–2000 кв. м. Юго-западнее от них проходит граница заболоченного пойменного участка, маркирующего древнюю береговую линию, по которому протекает река Вожмариха. На поселениях заложены разведочные шурфы, выявившие комплексы мезолита и раннего неолита.

Примерно в одном километре восточнее Вожмарихинского археологического комплекса находятся поселения Жарниково 1–4. Они занимают озерную террасу высотой 6–7 м над современным урезом воды. Размеры памятников составляют 1500–2000 кв. м. Располагаются по берегам древнего залива Онежского озера, в месте впадения в него древней реки, от которой в настоящее время остался пересыхающий в летнее время ручей. На поселениях заложены разведочные шурфы, выявившие комплексы эпохи мезолита.

В 2–3 километрах к юго-западу от Вожмарихинского комплекса в районе лесного озера Копанец, бывшего в древности заливом Онежского озера, располагаются поселения Вертилово 1–7, содержащие комплексы мезолита, неолита и энеолита. На поселениях Вертилово 3, 7 проводились раскопки, на остальных закладывались разведочные шурфы.

Проведенные полевые исследования позволяют сформулировать выводы, касающиеся культурно-хронологической атрибуции памятников.

Эпоха мезолита (вторая четверть 7 – середина 5 тыс. до н. э.). Всего на территории Вожмарихинского комплекса зафиксировано 16 поселений эпохи мезолита, что составляет большинство открытых памятников. На семи из них к настоящему времени проведены раскопки. На поселении Вожмариха 2 были прослежены остатки жилища-полуземлянки с очагом и наружной пристенной конструкцией, южнее которой находились остатки кострища с заслоном из камней³. На поселении Вожмариха 3 были исследованы остатки жилища-полуземлянки, основание которой было введено в неглубокий (около 0,3–0,4 м) котлован размером около 7 x 4 м, ориентированный вдоль берега озера⁴.

Поселения эпохи мезолита Вожмарихинского комплекса входят в состав Обонежской мезолитической культуры. Согласно периодизации В. Ф. Филатовой, время ее существования определяется в интервале от второй четверти 7 до середины 5 тыс. до н. э. (8700–6800 лет назад)⁵.

К первому этапу Обонежской мезолитической культуры (8700–8500 л. н.), возможно, относятся еще не исследованные раскопками поселения Вожмариха 14 и 17. Высотные отметки, которые имеют данные памятники, уводят их в период бореала, концом которого датируются наиболее ранние мезолитические поселения.

Ко второму этапу можно отнести поселения Вожмариха 2, 3, 5, 8, 11 и 23. Это подтверждается наличием полуземляночных жилищ на поселениях Вожмариха 2 и 3, высотными отметками и характером каменного инвентаря. На поселениях Вожмариха 3, 5, 23 найдены кремневые ножевидные пластинки и их сечения, а также микролитовидный сланцевый инвентарь. Не противоречат данному выводу особенности исследованного полуземляночного жилища на поселении Вожмариха 3, а также размеры поселения. Судя по имеющимся данным, подобные поселения бытовали в Обонежье в эпоху развитого мезолита в период второй половины 7–6 тыс. до н. э. (8500–7200 л. н.)⁶.

К третьему периоду, непосредственно предшествующему неолитическому, можно отнести поселения Вожмариха 10 и 22. Материалы, полученные в ходе исследований данных памятников, малоинформативны, но все же позволяют сформулировать некоторые выводы по поводу их характера. На основании известных аналогов, они могут быть определены как сезонные летние поселения и датированы поздним мезолитом – первой половиной 5 тыс. до н. э. (7200–6800 л. н.).

Поселения эпохи неолита относятся к трем известным в Обонежье археологическим культурам: сперрингс, ямочно-гребенчатой керамики и гребенчато-ямочной керамики.

Поселения культуры сперрингс (середина 5 – вторая четверть 4 тыс. до н. э.) представлены пятью памятниками, на трех из которых к настоящему времени проведены раскопки: Вожмариха 26, Вертилово 3 и 7; заложены шурфы на стоянках Вожмариха 25, 28⁷.

Ранний этап (середина – конец 5 тыс. до н. э.) представлен поселением Вожмариха 26. Памятник располагается на высоте 6–7 м над современным уровнем Онежского озера. Для поселения характерно небольшое

³ Мельников И. В. Новые археологические памятники южного Заонежья // Кижский вестник. Петрозаводск, 2001. Вып. 6. С. 203–207.

⁴ Герман И. В., Мельников И. В. Исследования мезолитических поселений в южном Заонежье // Кижский вестник. Петрозаводск, 2003. Вып. 8. С. 224–233.

⁵ Филатова В. Ф. Мезолит бассейна Онежского озера. Петрозаводск, 2004. С. 75.

⁶ Филатова В. Ф. Хронология и периодизация мезолита Карелии // Хронология и периодизация археологических памятников Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 25–32.

⁷ Герман К. Э. Поселения с керамикой сперрингс южного Заонежья // Кижский вестник. Петрозаводск, 2005. Вып. 10. С. 249–260.

количество глиняной посуды с преобладанием позвонковой орнаментации. Ассортимент каменных орудий невелик и включает орудия деревообработки (сланцевые кирки, тесла и долота) и единичные скребуще-колюще-режущие инструменты (скребки и долотовидные орудия из кварца).

Развитой этап (конец 5 – первая четверть 4 тыс. до н. э.) представлен поселением Вертилово 7. Оно находится на высоте 4–5 м над современным уровнем Онежского озера. Для памятника характерно достаточно большое количество глиняной посуды, с преобладанием отступающе-прочерченной орнаментации. Ассортимент каменных орудий имеет полный набор и включает орудия деревообработки и единичные скребуще-колюще-режущие инструменты. Появляются новые орудия: наконечник копья из кварцита, комбинированные орудия из кремня.

Поздний этап (первая – вторая четверть 4 тыс. до н. э.) представлен поселением Вертилово 3. Оно так же как и поселение Вертилово 7, находится на высоте 4–5 м над современным уровнем Онежского озера, однако располагается намного ближе к современному урезу воды.

Для памятника характерно достаточно большое количество глиняной посуды. В ее декоре наблюдается превосходство отступающе-прочерченной орнаментации. Появляются подовальные (подромбические) ямки. Ассортимент каменных орудий имеет полный набор и включает орудия деревообработки и единичные скребуще-колюще-режущие инструменты. Появляются новые орудия: клиновидные и остря.

Поселения культуры ямочно-гребенчатой керамики (первая половина – конец 4 тыс. до н. э.) представлены материалами поселений Вожмариха 4 (раскоп 1)⁸ и Вожмариха 15. Памятники расположены на древней береговой террасе Онежского озера атлантического времени высотой 6–8 м. В раскопе № 1 на поселении Вожмариха 4 был получен комплекс из 11 ямочно-гребенчатых сосудов, которые по особенностям орнаментации можно отнести к фазе 1 бытования ямочно-гребенчатой керамики; прослежены также следы углубленной в землю постройки.

На основании периодизации и хронологии Н. В. Лобановой можно сделать вывод о некоторой противоречивости в характере их комплексов⁹. С одной стороны, отмечается близость к первой фазе существования культуры ямочно-гребенчатой керамики. На это указывает подавляющее преобладание в орнаментации керамики горизонтально-зональных орнаментов из ямок и оттисков торца палочки и отсутствие влияния керамики сперрингс и каргопольской (за исключением одного сосуда). Также с культурного слоя Вожмарихи 4 (1 раскоп) получено радиоуглеродное определение 5560 ± 45 (JE-6604). С другой стороны, наличие углубленного в грунт сооружения и отсутствие в каменном материале мезолитических черт позволяет отнести данные поселения к развитой фазе ямочно-гребенчатой культуры. В ходе проведенного рассмотрения немногочисленной коллекции ямочно-гребенчатой керамики и каменного инвентаря с поселений южного Заонежья можно констатировать большое ее сходство с материалами других памятников культуры ямочно-гребенчатой керамики и отсутствие серьезных локальных особенностей.

Поселения культуры гребенчато-ямочной керамики (конец 4 – середина 3 тыс. до н. э.) представлены памятниками: Вожмариха 1, 4 (раскоп 2), а также разведанными памятниками Вожмариха 7, 21, 27. На поселении Вожмариха 1 исследованы остатки жилища-полуземлянки размером 20 × 4,5 м, в котором найдены фрагменты от семи сосудов позднего неолита, а также многочисленный каменный материал¹⁰. В раскопе 2 на поселении Вожмариха 4 были прослежены контуры наземного сооружения размером около 7,7 × 4,2 м со следами кострища в северной части¹¹.

Относительная хронология памятников с гребенчато-ямочной керамикой может быть определена следующим образом. Наиболее древним является поселение Вожмариха 1, занимающее террасу на высоте 10,6 м над современным уровнем воды в Онежском озере и датируемое радиоуглеродным методом началом 3 тыс. до н. э. (4900 ± 130 (JE-6798)). Дальнейшее понижение уровня водоема позволило древнему населению освоить более низкую (8,6 м) террасу и сформировать культурный слой поселения Вожмариха 4 (раскоп 2). Дальнейшее изменение ландшафтной ситуации в районе, связанное с постепенным заболачиванием залива, привело к перемещению поселения в южную часть комплекса, ближе к современному берегу озера и формированию культурного слоя поселения Вожмариха 21, где наряду с гребенчато-ямочной представлена ромбо-ямочная керамика.

Поселения эпохи неолита представлены памятниками культуры **асбестовой керамики (середина 3 – вторая половина 2 тыс. до н. э.)**. Раскопочные работы на них проводились только на поселении Вожмариха 19, где найдены фрагменты от 44 сосудов. Среди каменного инвентаря следует отметить обломки пяти сланцевых тесел, а также 8 кварцевых и 13 кремневых скребков, 8 кварцевых резцов, 3 ножа (2 – кремень,

⁸ Мельников И. В. Неолитическое поселение Вожмариха 4 в южном Заонежье // Кижский вестник. Петрозаводск, 2005. Вып. 10. С. 217–230.

⁹ Лобанова Н. В. Культура ямочно-гребенчатой керамики // Археология Карелии. Петрозаводск, 1996. С. 103.

¹⁰ Мельников И. В. Исследование поселения позднего неолита Вожмариха 1 в южном Заонежье // Кижский вестник. Петрозаводск, 2011. Вып. 13 (в печати).

¹¹ Мельников И. В. Неолитическое поселение Вожмариха 4... С. 230–248.

1 – сланец)¹². Состав инвентарного комплекса позволяет датировать памятник временем около 2300–2000 гг. до н. э. и отнести его к числу летних поселений, функционировавших в теплое время года.

Особый интерес представляет энеолитический могильник Букольников 1, который располагается на одноименном острове в Кижских шхерах. В раскопе были прослежены два погребения с костными останками умерших, завернутых в бересту, а также собран сопровождающий инвентарь, включающий украшения из янтаря и сланца и предметов охотничьего вооружения. Погребения были сделаны в энеолите и связаны с носителями асбестовой керамики. В пользу этого говорит состав инвентаря – наличие в могилах янтарных украшений, что в Карелии находит аналоги на энеолитических памятниках Залавруга 2 и Путкинская 1.

Вторую группу древних поселений составляют памятники, расположенные на скальных выступах и площадках островов Кижского архипелага. К ней относятся поселения Леликово 1–2, расположенные на Большом Леликовском острове, Радколье 1–7 на о. Радколье, Керкостров 3 на о. Керкостров, Воробьи 1–3 и Сенная Губа 1–2 на Большом Клименецком острове. Высотные закономерности не играют здесь большого значения, так как использовались места, которые были удобны для кратковременной остановки в весенне-летне-осенний период, во время хозяйственно-промысловых миграций. Долговременных жилищ в данных местах делать было нельзя из-за малой мощности почвенного слоя и продуваемости ветрами. Соответственно варьируется и высота памятников над уровнем Онежского озера: от 9 м на о. Радколье, 7 м на Большом Клименецком острове до 1–2 м на о. Керкостров. На поселении Леликово 1 был заложен раскоп, в котором получен смешанный комплекс инвентаря неолита – энеолита. На остальных поселениях заложены разведочные шурфы, также выявившие комплексы неолита – энеолита.

В целом, результаты проведенных исследований позволяют констатировать большую насыщенность данного микрорегиона археологическими древностями эпохи камня – раннего металла, что, очевидно, отражает высокую степень освоения территории в древности. Здесь представлены все известные в Обонежье археологические культуры мезолита – энеолита. Можно полагать, что развитие района о. Кижы в древности протекало в соответствии с общими закономерностями трансформации древних культур Обонежья.



¹² Мельников И. В. Материалы раскопок энеолитического поселения Вожмариха 19 в южном Заонежье // Кижский вестник. Петрозаводск, 2009. Вып. 12. С. 276–300.

ИНФОРМАЦИОННАЯ МОДЕЛЬ ИСТОРИЧЕСКОЙ ДЕРЕВНИ: НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ИЗУЧЕНИЯ И СОХРАНЕНИЯ АРХИТЕКТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

К настоящему времени в Карелии выявлено более 150 деревень и сел, получивших статус исторических поселений, – комплексных памятников архитектуры. Многие из них обладают относительно хорошей сохранностью своих элементов – культурных ландшафтов, планировки, отдельных жилых и хозяйственных построек, храмовых и некропольных центров. Уникальность каждого поселения создается неповторимой природной ситуацией, типом планировочной структуры и обликом построек, взаимодействием объемов и пространств, масштабом и ритмом застройки, ее видовыми раскрытиями и связью с элементами окружающего и внутридеревенского ландшафта. Фиксация этих характеристик позволяет очертить зоны охраны отдельных построек – объектов культурного наследия, определить зоны охраняемого ландшафта в поселении и его окружении, регламентировать неизбежное для живого поселения включение новых построек в историческую среду.

Для возможности сконцентрировать и сделать оперативно доступными все необходимые сведения, материалы и документацию, необходимые для изучения исторических поселений, а также для обеспечения их сохранения как объектов культурного наследия, авторами предпринято создание информационной системы «Историческое поселение», в настоящее время находящейся в стадии разработки¹.

В качестве базовых для информационной системы выбраны две эталонные исторические деревни – Кинерма (Пряжинский район Республики Карелия) и Хайколя (Калевальский район Республики Карелия). Обе они в прошлом неоднократно обследовались, что позволяет проследить изменения в их облике, по крайней мере, на протяжении более чем тридцати лет. В последние годы обе деревни активно возрождаются, в них проводятся регулярные исследования, реставрация, воссоздание построек и новое строительство с сохранением локальных архитектурных традиций.

Информационная система «Историческое поселение» разрабатывается как информационно-методический и аналитический комплекс, обеспечивающий процессы изучения, учета и мониторинга текущего состояния исторических поселений как объектов культурного наследия. В составе комплекса предусматривается геоинформационный модуль, обеспечивающий новые способы обработки и представления данных, фиксирующих существующее состояние рассматриваемых поселений, позволяющих моделировать историю их становления и развития.

В основу проекта информационной системы заложена концепция взаимосвязи трех функциональных подсистем с тремя территориально-информационными уровнями. Последние отражают особенности объектов разного масштаба: территория (от Республики Карелия в целом до ближайшей округи исторического поселения); историческое поселение как объемно-пространственная структура; постройки (сооружения) как объемный элемент поселения, определяющий в совокупности с другими постройками качественные и количественные характеристики архитектурных пространств поселения. Три подсистемы ИС «Историческое поселение» различаются по своему функциональному назначению.

Подсистема «Историко-архитектурная» обеспечивает информационное сопровождение обработки и представление исторических сведений, материалов натурной фиксации исторического поселения и входящих в него построек. Представляя архитектурные реалии и историю их становления, подсистема служит основой для формирования ресурсов двух других подсистем.

Основной уровень работы историко-архитектурной подсистемы – поселение. Информационное содержание этого уровня включает детальный план поселения с экспликацией, ситуационный план, иконографию общих видов архитектурно-ландшафтной среды поселения, материалы зрительного восприятия архитектурно-ландшафтной среды поселения (видовые кадры, план видовых точек, анализ видовых кадров). Материалы приводятся по результатам последней фиксации, каждый вид материала имеет архив предшествующих фиксаций, позволяющий проследить изменение состояния поселения во времени. Фото- и графические материалы дополняются анализом исторических этапов формирования планировки и застройки и детальным описанием поселения как историко-архитектурного объекта. Аналогичные сведения – планы, иконография, строительная история и типологическое описание – приводятся на уровне постройки. На уровне Карелии в целом подсистема представлена общими сведениями по историко-архитектурным исследованиям, проведенным на территории республики, и данными по границам и характеристикам достопримечательных историко-культурных территорий.

Подсистема «Культуроохранная» обеспечивает информационное и методическое сопровождение разработки проектов зон охраны объектов культурного наследия в исторических поселениях и мониторинга их состояния, который призван предотвращать искажение облика поселения. Блок предполагается обеспечить

¹ Исследование выполняется при финансовой поддержке РГНФ, грант № 10-04-12119в (рук. В. П. Орфинский).

справочным разделом, в который включаются ссылки на нормативно-правовые и методические документы, регламентирующие культуроохранные функции применительно к историческим поселениям. Ожидаемые законодательные решения на государственном уровне по статусу исторического поселения в целом как объекта культурного наследия в РФ в 2010 г. не последовали, поэтому учитываемые в системе данные о поселении являются предложениями разработчиков.

Подсистема «Проектно-исследовательская» рассчитана на информационное, методическое и программное сопровождение фундаментальных и проектно-прикладных этноархитектурных исследований, проводимых на базе исторических поселений, разработок по проектированию историко-архитектурных опорных планов и зон охраны объектов культурного наследия в исторических поселениях. Планируется разработать и реализовать алгоритм совместного анализа фиксации зрительного восприятия, плана и ситуационного плана поселения для обоснования границ зон охраны. В этой же подсистеме представляются систематизированные аналоги, которые могут использоваться при разработке проектов компенсационного строительства в зонах регулирования застройки. Для проведения научных и проектных разработок создается геоинформационная проектно-исследовательская модель поселения.

Особым видом исследования является своего рода «квалиметрический» анализ, который позволяет приблизиться к обоснованию различий в облике разных, но типологически сходных поселений. Такие различия описываются с помощью разрабатываемых этноархитектурной научной школой Петрозаводского государственного университета методик определения регулярности, замкнутости и сложности силуэта застройки, степени влияния природных факторов при формировании поселения – характеристик, поддающихся количественному анализу и имеющих этническую окраску. Автоматизированные методики для анализа объемно-планировочной структуры поселения представлены в виде автономных программных модулей, подключаемых к информационной системе. Последним по времени примером компьютеризации подобных исследований может служить автоматизированная методика определения степени влияния инсоляции на особенности планировочной структуры поселения². В полной мере анализ объемно-планировочной структуры поселения будет реализован на последующих этапах развития системы, в настоящем проекте он разрабатывается в объеме принципов подключения программных модулей и использования для анализа данных из историко-архитектурной подсистемы.

На уровне Карелии подсистема представляет карты, необходимые для интерпретации результатов этноархитектурных исследований; на уровне постройки – описание и графическое отображение архитектурных параметров существующих в поселении исторических зданий для формулирования градостроительных регламентов в охранных зонах.

Информационное содержание и функциональные возможности подсистем формируются в зависимости от того, с каким территориально-информационным уровнем они работают. Основой каждого уровня является двумерная модель – векторная карта, план, чертеж, сопровождаемые текстовой, иконографической и иной атрибутивной информацией. К общим правилам функционирования относятся: формирование выборок обобщающей информации из подсистемы низшего уровня для представления ее в подсистеме высшего уровня; переход к объекту подсистемы низшего уровня с карты (плана) и/или списка подсистемы высшего уровня.

Картографические материалы подготовлены для использования в системе в векторном и растровом форматах и представляют собой базовую векторную карту Республики Карелия М 1 : 1000 000 для отображения информации, относящейся к Карелии в целом, и фрагменты исторических карт разного времени, показывающих положение поселений (в нашем случае – деревень Кинерма и Хайколя) в системе расселения. На основе базовой векторной карты может быть подготовлен ряд тематических карт по Карелии в целом, предполагаемых для включения в состав проектно-исследовательского блока.

Перспективное развитие системы связано с включением в нее материалов по другим историческим деревням и селам Карелии, с углублением детальности натурных исследований. Дополнение системы трехмерными моделями (трехмерными тематическими картами) позволит более наглядно представлять различную информацию, учитываемую при мониторинге состояния исторического поселения.

Информационная система «Историческое поселение» предназначена для проектно-исследовательской работы специалистов и студентов ПетрГУ, она также будет предложена для практической деятельности государственных органов охраны культурного наследия Карелии. Создаваемая информационная система позволит представлять открытую информацию по историческим поселениям региона в Интернет с возможным использованием методов интерактивной картографии.



² Борисов А. Ю., Шлей М. Д. Информационная система комплексного историко-архитектурного анализа объемно-планировочной структуры традиционных сельских поселений Русского Севера // Университеты в образовательном пространстве региона: опыт, традиции и инновации. Материалы науч.-метод. конф. (16–17 февраля 2010 г.). Петрозаводск, 2010. Ч. 2. С. 312–316.

КИЖСКИЙ АРХИТЕКТУРНЫЙ АНСАМБЛЬ ДО И ПОСЛЕ РЕСТАВРАЦИИ 1949–1959 гг.

Знаменитые кижские церкви и колокольня явились миру в традиционном виде с открытыми бревенчатыми срубами и золотистыми от свежего осинового лемеха куполами. Известно, что бревенчатый сруб – воплощение идеалов народного зодчества: его пластика живописна, красив ритм венцов, разнообразны цветовой колорит и оттенки светотени. Простой, открытый сруб – воплощение древних традиций, эстетический идеал – со временем становится «архаичным, по-деревенски грубым». К жизни вызваны новые средства художественной выразительности, созвучные вкусам и модам своего времени.

В Кижях модные веяния приобрели своеобразное решение: древние деревянные церкви, перешагнув свой столетний возраст, со всеми накопленными болезненными проблемами, вполне естественными в такой долгой жизни, были обшиты тесом снаружи и внутри; купола обиты «немецким железом», заменив собой традиционный осиновый лемех. Стены подверглись штукатурке с раскраской панелей «под мрамор»; на углах появились ампирные пилястры с «тосканскими» капителями; массивные плахи пола скрылись под настилом из узких шпунтовых досок, окрашенных красно-коричневой краской «под паркет». Началась новая жизнь древних строений: померкли мерцающие отсветы осинового лемеха – их заменило луженое железо, раскрашиваемое в ярко-зеленый, голубой или желтый цвета. Досчатый футляр менял цвета от белого до раскраса в разные тона желтого, зеленого, кирпично-бордового. Купола на церкви Покрова Богоматери, сохранившие свой традиционный осиновый наряд, красились «чернью» (цвет темно-красной охры) и «медянкой» (пигмент голубовато-зеленого цвета). Железная кровля восьмерика окрашивалась в черный цвет.

В связи с новыми модными веяниями знаменитый русский художник И. Я. Билибин в 1904 г. призвал беречь от «варварских ремонтов и вандалского уничтожения» древние деревянные церкви, убеждая сохранять их «как этнографические реликвии от прошлого времени»¹. С огорчением он писал: «К сожалению, у старшей (церкви Преображения Господня) все купола обиты железом и окрашены в яркий светло-зеленый цвет, а сама она кажется белее снега...»².

Позднее, в 1916 г., архитектор М. В. Красовский также отмечал: «В настоящее время храм обшит досками, а главы, шеи и бочки покрыты железом. В прежнее время, когда были видны бревна срубов и бочки, когда всюду вместо железа играл переливами лемех, храм должен был производить впечатление воплощенной сказки, хорошо всем с детства знакомой, но каждый раз слушаемой с восторгом и вечно новым интересом»³.

Увидеть церкви в первородном виде людям представилась возможность лишь через полвека – после реставрации Кижского архитектурного ансамбля в 1949–1959 гг. под руководством московского архитектора А. В. Ополовникова.

Тесовая обшивка и штукатурка, нанесенные на древние срубы, скрыли болезненные язвы древесины, но не замедлили их дальнейшее развитие. Об этом свидетельствует состояние бревен, обнаруженное после пробного раскрытия обшивки. Реставраторы убедились в пагубности ее существования: между нею и срубом накопилось много мусора, что превратило части бревен в сыпучую массу.

А. В. Ополовников, автор проекта реставрации Преображенской церкви, отмечал: «После первых пробных раскрытий сруба, сделанных по необходимости – для удобства замены гнилых бревен, – бревна в отдельных местах прогнили насквозь, на всю толщину стены, хотя внешне они казались вполне здоровыми и крепкими, так как под тонкой оболочкой оболони (в 2–3 см)⁴, сохранявшей форму бревна, древесина самого ядра превратилась в сыпучую аморфную массу, а весь угол галереи держался больше на обрешетке под тесовую обшивку, как инвалид на костылях, и мог рухнуть в любую минуту. Внешних признаков этого катастрофического повреждения не было заметно, потому, что насквозь сопревшие части бревен не осыпались и не вываливались из стены только благодаря тонкой оболони, еще сохранявшей некоторую прочность»⁵.

Именно поэтому в своей «Объяснительной записке к проекту реставрации» А. В. Ополовников предлагал: «... а) снять существующую щитовидную обшивку без повреждения на высоте от 0 до 5 м на площади 100 м², с маркировкой и укладкой в штабель с относительной до 15 м...

... г) Установить на место снятую обшивку»⁶.

© В. А. Гущина, 2011

¹ Билибин И. Я. Народное творчество Севера // Мир искусства. 1904. № 11. С. 38.

² Там же.

³ Красовский М. В. Курс русской архитектуры. Ч. 1. Деревянное зодчество. СПб., 2002. С. 281.

⁴ Оболонь или подкорье – наружный слой древесины ствола. Отличается от внутренней части – ядра – меньшей механической прочностью; менее стойка к повреждениям грибами и насекомыми, чем ядро.

⁵ Ополовников А. В. Реставрация памятников народного зодчества. М., 1974. С. 233–234.

⁶ Ополовников А. В. Объяснительная записка к проекту реставрации Преображенской, Покровской церквей и колокольни на Кижском погосте Карело-Финской ССР. М., 1949 г. (Научный архив музея «Кижжи». № 1429. С. 33).

Но после прояснения ситуации об опасном состоянии бревенчатых конструкций А. В. Ополовников отмечал: «Разрушительное воздействие тесовой обшивки...можно обнаружить, лишь заглянув под обшивку и „простукать“ их стены. Под успокаивающим покровом облицовки возникают скрытые и зловердные разрушения, грозящие катастрофой в будущем. Никакие подпорки срубу уже не помогут: организм уже израсходовал все свои ресурсы»⁷.

Согласно народному опыту, обшивать тесом дом или церковь через 50–100 лет нельзя (говорили: «гнилой дом или церковь обшивкой покрывать – грехи скрывать, да и только»). И, наоборот, обшивка дома тесом через 5 лет полезна для сруба («воздух ходит, а влага не попадает»). А. В. Ополовников писал: «При условии, если памятник как целостный архитектурно-конструктивный организм, уже израсходовал почти все ресурсы своего долголетия, данные ему природой, то тесовая обшивка ему не поможет, как и латы на раненном рыцаре или костыли у дряхлого старца»⁸. Концепция о вредном воздействии позднейшей обшивки встретила полное одобрение архитектурно-реставрационной общественности: на древних произведениях народного зодчества она скорее иллюзия защиты, чем сама защита, своеобразная «облицовка – декорация»⁹.

В случае с Преображенской церковью состояние сруба под облицовкой грозило неминуемым обрушением. Таким образом, несмотря на многие положительные достоинства даже качественно выполненной обшивки, при неблагоприятных условиях она может стать угрозой для памятника. В тесовой обшивке Преображенская церковь простояла свыше 140 лет (1818–1959 г.). Обшивка стала для нее своеобразной архитектурно-художественной декорацией. Оставлять такую обшивку было нельзя. «Идеальным решением вопроса после снятия обшивки, – по убеждению архитектора А. В. Ополовникова, – стало бы такое, когда вслед за ее удалением был бы проведен цикл мероприятий по химической обработке сруба, ...предотвратившие гниение древесины»¹⁰.

В то время в связи с кижским «бумом» проблеме химической пропитки стало уделяться много внимания. Химическая консервация выдвинулась на передний план реставрационной практики: «... упование на искусственное торможение естественного процесса старения», к сожалению, не выдержало проверки временем¹¹.

По мнению большинства исследователей, тесовая обшивка расценивалась чуждой для народного деревянного зодчества – как и обивка куполов железом, окраска масляной краской срубов и полов, нанесение штукатурки на стены, оклейка их обоями, обивка панелями и прочие поздние «благолепия».

После снятия штукатурки со стен Покровской церкви, нанесенной в 1903 г., обнаружили следы сильного поражения древесины, а на стенах остались, по всей видимости, вечные белые клетки, не смываемые никакими химикатами. Кижские строения вновь обрели первородный образ, подтвердив прежнюю высокую оценку своего статуса – шедевра мирового значения. Восторжествовала красота открытого бревенчатого сруба и естественная, натуральная фактура древесины.

Образ кижской колокольни вобрал в себя совершенно иные особенности. Судьба самой молодой по возрасту в сравнении с древними церквями колокольни слилась воедино с новыми, модными городскими веяниями. Ее традиционная срубная основа сроднилась с чужеродными элементами одновременно со временем строительства. Обшивка тесом с пилястрами по углам, полукруглые «итальянские» окна, филенчатые порталы входных дверей – такой декоративный наряд соответствовал обновленным церквям, также обшитым досками, и обитым железом куполам. После освобождения церквей от «благолепного поновления» во время реставрации 1949–1959 г. и обретения ими первоначального образа колокольня вошла в резкий контраст с их открытыми бревенчатыми срубами. Произошло небывалое в истории формирования Кижского погоста: на примере колокольни «чужое» декоративное украшение стало «своим» (родным) и навсегда утвердилось в составе знаменитого архитектурного комплекса. Все три строения, несмотря на свои архитектурно-конструктивные особенности, неразделимы и незаменимы никакими другими, что и создает гармоничный ансамбль.

Ограда Кижского погоста представляет новодел – совершенно «чужое» явление для формирования Кижского архитектурного ансамбля. Она воссоздана архитектором А. В. Ополовниковым в 1959 г. на месте прежней полуразвалившейся каменной ограды, возведенной в 1700 г., которая послужила для нее фундаментом. Данная информация о каменной ограде, к сожалению, автору проекта новодела ранее не была известна. Аналогом для деревянной ограды послужили традиционные ограды двух северных погостов: Водлозерско-Ильинского (Карелия) и Почезерского (Архангельская область). Таким образом, настоящая ограда представляет сочетание, созданное из трех оград: «своей» (родной) в виде каменного фундамента и бревенчатой

⁷ Ополовников А. В. Реставрация памятников... С. 235.

⁸ Там же. С. 243.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 244.

надстройки («чужой») – вариант, вобравший в себя образы двух северных ограждений. И, тем не менее, ограда – новодел – органично вошла в ткань погостских строений и придает ансамблю полнозвучное, законченное решение.

Всесильное время объединило все четыре строения Кижского погоста и утвердило каждое из них, в том числе: уникальность церкви Преображения Господня; явные архитектурно-конструктивные просчеты церкви Покрова Богородицы, вызванные необходимостью создания гармоничного единства двух многоглавых церквей; декоративные излишества городского влияния (колокольня); и явный новодел – конгломерат из трех разных сооружений (ограда).

Создатели ансамбля – зодчие разных поколений – обладали удивительным тактом, врожденным природным чутьем и поистине народной мудростью; они проявили смелость и дерзость, объединив столь противоречивые, на первый взгляд, сооружения. Кижский архитектурный ансамбль создавался на протяжении четырех столетий (с конца XVII в. по вторую половину XX в.), что, естественно, нашло отражение на образах, составляющих его зданий.

Идея конференции «„Свое“ и „чужое“ в культурных традициях Русского Севера: проблемы самоидентификации и сохранения культурного наследия» на примере истории формирования Кижского архитектурного ансамбля нашла яркое отражение. Творческое отношение и чуткое улавливание в новизне пульсации времени сроднило чужеродные влияния с традиционными («родными») и обеспечило всем зданиям гармоничное ансамблевое звучание.



КУЛЬТУРА ПОВСЕДНЕВНОСТИ КАРЕЛОВ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА (по материалам краеведческих изданий)

Карельский этнос издавна привлекал исследователей своей самобытностью и особой культурой, своими традициями и особенностями. Их изучением занимались как отдельные ученые, так и целые научные объединения. Среди организаций, изучавших малые народности нашей страны, можно назвать Архангельское общество изучения Русского Севера (далее – АОИРС).

АОИРС было учреждено 14 декабря 1908 г. по инициативе архангельских губернатора Ивана Васильевича Сосновского и вице-губернатора Александра Федоровича Шидловского. Целью создания данной организации было изучение истории, природных условий, экономики, культуры и быта населения Русского Севера¹. Данное Общество стало первой краеведческой организацией, возникшей в начале XX в. на Европейском Севере России, и хотя в советской историографии традиционно бытовало мнение о том, что подобные краеведческие организации были оплотом буржуазного дворянства, что само по себе исключало возможность использования их вклада в развитие науки и региона в целом², нельзя недооценить тот вклад, который был сделан членами АОИРС в изучении края.

Основные результаты исследовательской деятельности Общества печатались в специальном издании – журнале «Известия АОИРС». Создатели «Известий АОИРС» хотели показать уникальность Русского Севера и тем самым привлечь внимание правительства к проблемам данного региона. С этой целью многие авторы пытались исследовать традиции и особенности культуры отдельных народностей, а затем ознакомить с материалами своих исследований читателей журнала. На страницах «Известий АОИРС» можно встретить материалы и о карелах – главным образом, это исследования жизни и быта группы северных карелов, проживавших в Кемском уезде Архангельской губ. Следует отметить, что указанная территория была местом исконного проживания еще одной этнической группы – поморов, которым также на страницах «Известий АОИРС» уделялось особое внимание.

И карелы, и поморы населяли Кемский уезд Архангельской губ. Следовательно, по причине одинаковых условий проживания, они имели много общего в быте, хозяйственном укладе, определенных культурных традициях. Исторически сложилось так, что оба этих этноса проживали в суровых климатических условиях, что определило характер их хозяйственной деятельности. Отсутствие возможности полноценного ведения сельского хозяйства заставляло представителей этих народностей искать альтернативные источники существования. Такими источниками стали всевозможные промыслы – прежде всего, отхожие. И карелы, и поморы были вынуждены на несколько месяцев покидать свою родину для того, чтобы прокормить семью. Подробное описание быта на страницах «Известий АОИРС» позволяет выявить некоторые особенности, присущие карелам и поморам.

Проблемами Карельского Поморья занимались, главным образом, одни и те же авторы – члены Поморского отдела АОИРС, созданного в Сумском Посаде. Среди них можно выделить А. Каменева, Е. Остроумова, Г. Цейтлина, П. Романова и др. В основном они рассматривали вопросы, связанные с состоянием и проблемами рыбных промыслов. Собственно о быте карелов и их национальных особенностях в «Известиях АОИРС» содержится гораздо меньшее количество статей, чем, к примеру, об их соседях – поморах. К таким материалам можно отнести статьи «Из воспоминаний о посещении карельской деревни» А. Каменева³, «Карельские сюжеты» В. Мелетиева⁴, «Из жизни карел» А. Попова⁵, «Личность карела» Н. Руотси⁶, «Быт карела» М. Богданкова⁷, «Сношения архангельских карел с Финляндией»⁸ и др.

Анализ вышеперечисленных статей позволяет выявить особенности культуры повседневности карелов, сопоставляя их с характеристикой быта и традиций их ближайших соседей – поморов. Как отмечают практически все авторы «Известий АОИРС», суровый северный климат в полной мере отразился на быте, традициях и занятиях населения данной территории. В частности, подчеркивалось, что «земля у карел плохая, и для того, чтобы получать за труды мало-мальски какой-нибудь урожай, нужно возить немало удобре-

© К. А. Дианова, 2011

¹ Хрушкая Л. Н. Архангельское общество изучения Русского Севера // Поморская энциклопедия / гл. ред. В. Н. Булатов. Архангельск, 2001. Т. 1. История Архангельского Севера. С. 60.

² Яцунский В. К. Специальные исторические дисциплины // Очерки истории исторической науки в СССР. М., 1963. Т. 3. С. 610.

³ Известия АОИРС. 1910. № 5. С. 14–18.

⁴ Там же. № 13. С. 14–25.

⁵ Там же. № 24. С. 40.

⁶ Известия АОИРС. 1913. № 3. С. 103–106.

⁷ Там же. С. 107–111.

⁸ Известия АОИРС. 1911. № 7. С. 561–564.

ний и положить немало тяжелого, упорного труда»⁹. Это вынуждало карел искать альтернативные источники к существованию: часть карел уходила на рыбные промыслы либо нанималась работниками в поморские деревни на лето во время сенокоса жатвы, когда все поморские мужчины также в свою очередь уходили на промыслы¹⁰.

Другая часть карелов уходила на заработки в Финляндию. Примечательно, что в таком отхожем «промысле» участвовали практически все категории населения: «... уходят молодые и старые, мужчины и женщины, подростки и дети. Мужчины более идут для разносной торговли, но многие нанимаются на фабрики, рудники, в мастерские, на вырубку и сплав леса; нанимаются на сельскохозяйственные работы и т. д. Женщины, а более девушки, идут в услужение, в швейные мастерские и в другие заведения, допускающие женский труд. Мальчики, лет от десяти и старше, идут со своими отцами и братьями, которые берут их для приучения к разносной торговле, а иные просто для того, чтобы не есть дома зиму хлеб, а прокормиться на стороне работой или просто попрошайничеством. Остаются дома наиболее зажиточные, у которых есть на месте или торговое дело, или порядочное хозяйство, которое дает средства к жизни. Также остаются много-семейные, у которых несколько членов семьи уходит, а некоторые остаются дома для домашних работ зимой. Зимой домашних работ мало, а летом много, и потому карелы лето живут дома, а на зиму идут в Финляндию»¹¹.

В отношении традиций и культуры карелы проявляли большую мобильность по сравнению с поморами. По мнению исследователя Н. Руотси, карелы легко подвергались влиянию и так же легко воспринимали как финскую, так и русскую культуру, что вело к «финизации» или «обрусению» некоторых карелов. Поэтому он же утверждал, что «карелу одинаково присущи черты как финские, так чисто русские»¹². Говоря о психологических особенностях карелов, Н. Руотси выделял честность, выносливость, энергичность, гостеприимство, веселый и легкий нрав. На его взгляд, карелы очень «поэтический» народ, любящий пошутить, попеть, поиграть и поплясать.

Карелы во время своего пребывания в Финляндии учились финской грамоте. Благодаря этому случилось так, что некоторые карелы получали высшее образование и занимали хорошее положение. Сами финны шли навстречу к своим братьям-карелам в деле поднятия у них культуры. В то время в Финляндии издавались газеты и журналы, исключительно посвященные карельскому вопросу. Очень многие карелы их выписывали и читали. Существовали также общества, ставившие своей целью просвещение карелов. В то время в России не было карельской письменности, в Финляндии же было издано несколько азбук и букварей для карельских детей, а также учреждались финские школы в Карелии, которые вскоре были закрыты. Сами же финны ходили в Карелию мало и редко.

В Финляндию ходили карелы-коробейники за товарами для разносной и мелочной торговли (свечи, мыло, швейные иголки, мука, крупы, кофе и т. п.). Но как считал Н. Руотси, главное, что приносилось из Финляндии, это было «вежливое обращение, гостеприимство, трудолюбие, любовь к чтению, знаниям, к здоровым и нормальным увеселениям». Между Карелией и Финляндией было установлено почтовое сообщение, поскольку велась активная переписка между ушедшими туда на заработки карелами и их домочадцами, причем переписка велась на финском языке. Это объяснялось тем, что «так как большинство карел бывают в Финляндии, то почти все карелы умеют говорить по-фински»¹³.

Контакты с Финляндией отражались и на хозяйственной деятельности карелов. Как отмечали авторы, так называемые «финские карелы» были более успешными в этом отношении, нежели карелы, не имевшие контактов с Финляндией: «... финские карелы ведут свое хозяйство, успешно обрабатывают поля, осушают и засеивают болота, развивают скотоводство, прибегая при этом к различного рода корпорациям, обществам и т. п. Много помогает благосостоянию финских карел, конечно, и правильно поставленное лесоводство, а также хуторная система землевладения, представляющая несомненные преимущества перед системой общинной, каковая еще существует у русских»¹⁴. Работая на разных заводах и мастерских, карелы приучались к разным ремеслам, обращению с машинами, применению машин на производстве. Однако, как отмечалось в печати, карелы, выучившие какое-нибудь ремесло или пристроившиеся к какому-нибудь делу, к сожалению, в Карелию возвращались мало, а оставались в Финляндии или уходили еще дальше – в Швецию, Норвегию и Америку.

Финское влияние нашло свое отражение и в архитектуре: «Влияние это прежде всего заметно в застройке домов. Новые дома всегда строятся по финскому образцу: дом, в котором живут сами хозяева, строится отдельно от скотного двора и окрашивается всегда в темно-красный цвет... В зажиточном доме делается

⁹ Из дневника карельской учительницы // Известия АОИРС. 1911. № 7. С. 561.

¹⁰ Остроумов Е. Летом в Поморье // Известия АОИРС. 1910. № 12. С. 19–21.

¹¹ Сношения архангельских карел с Финляндией // Известия АОИРС. 1911. № 7. С. 561.

¹² Руотси Н. Личность карела // Там же. 1913. № 3. С. 106.

¹³ Сношения архангельских карел с Финляндией // Там же. 1911. № 7. С. 563–564.

¹⁴ Руотси Н. Личность карела // Известия АОИРС. 1913. № 3. С. 105.

две комнаты: кухня и горница, в которой принимают гостей». Несмотря на это, авторы отмечали, что «снаружи дома бывают довольно красивы, внутри же грязны и зимой очень холодны»¹⁵.

Карельский костюм был также подвержен влиянию соседей: «... одеждой для мужчин служит рубашка, на которую надевается жилет, а на последний – пиджак. Необходимым украшением считается финский нож в светлой оправе, который на цепочке прикрепляется спереди к брюкам. На голову летом надевается шляпа, а зимой шапка. Женщины одеваются в такие же сарафаны, как и русские...»¹⁶.

Дореволюционных авторов поражали особенности национальной карельской кухни. В частности, Н. Руотси отмечал, что «вкус у кареляков немного странный: они, например, предпочитают свежей рыбе немного протухшую рыбу. С такой рыбой стоят целые ушаты, издающие сильный запах и сверху совсем покрывшиеся плесенью. Рыбу эту нарочно держат так, чтобы придать ей нужный запах. На продажу иногда привозят сиги, сплошь покрытые червями – несмотря на это, они охотно разбираются»¹⁷.

В целом, дореволюционные краеведы с симпатией относились к карельскому этносу: «В общем, карел, как богато одаренная от природы натура, воплощает в себе все симпатичные черты, присущие только истинно культурному человеку. Пусть смоем он с себя сажу, насевшую на него при обжигании леса под пашню, дайте ему потоньше одежду, выведите его из своей „медвежьей берлоги“ на свет – и вы увидите пред собою настоящего интеллигента-европейца»¹⁸. Кроме того, можно сделать вывод, что собранные членами АОИРС этнографические материалы помогают в достаточной мере сформировать представление об особенностях культуры повседневности карелов в начале XX в.



¹⁵ Богданков М. Быт карела // Там же. С. 107.

¹⁶ Известия АОИРС. 1913. № 3. С. 108.

¹⁷ Там же. С. 109.

¹⁸ Руотси Н. Личность карела // Известия АОИРС. 1913. № 3. С. 106.

ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА И ДОСУГ ЖИТЕЛЕЙ ПЕТРОЗАВОДСКА В НАЧАЛЕ XX В. ПО ВОСПОМИНАНИЯМ И. М. НИКИТИНА: «СВОЕ» И «ЧУЖОЕ»*

Интересным источником по избранной теме, несомненно, являются воспоминания петрозаводчанина Ивана Михайловича Никитина (1881–1965), в течение двадцати лет проработавшего в Олонецкой духовной консистории. Воспоминания включают как записи, подготовленные автором для Карельского государственного краеведческого музея, так и «зарисовки», сделанные «для себя» и ныне хранящиеся у родственников И. М. Никитина.

Карел по происхождению, выросший в Петрозаводске сын рабочего Александровского пушечного завода, Никитин пришел на службу в штат канцелярских служащих Олонецкой консистории после окончания петрозаводского городского училища.

Судьбу свою автор воспоминаний считает не типичной для выходцев из его круга: «В то время губернских и уездных учреждений в Петрозаводске было не много, с небольшим числом служащих. Чтобы поступить в них, требовалась солидная рекомендация от большого чиновника, чего у меня, к сожалению, не было, – пишет Иван Михайлович, – К тому же по национальности мы принадлежали к карелам, а таких и лиц податного сословия – «кухаркиных детей» на государственную службу принимали неохотно»¹.

Он обстоятельно перечисляет этапы своего продвижения в течение двадцати лет по служебной лестнице от писца, работавшего в метрическом, судном и бракоразводном столе, до начальника 1-го распределительного стола, каковую должность автор воспоминаний занимал к 1917 г. Записи изобилуют конкретными деталями трудовой обстановки и быта канцелярских служащих, перечислением персоналий, характеристиками лиц духовного звания, возглавлявших консисторию.

Если проблемы истории государственных учреждений и отдельных ведомств, работавших в Олонецкой губ. в конце XIX – начале XX вв., получили то или иное освещение в мемуарной литературе и трудах исследователей, то вопросам деятельности духовной консистории, которая, с точки зрения советской историографии, явно принадлежала к сфере «чужого», в этом отношении «повезло» гораздо меньше.

Сюжеты, связанные с церковным управлением в начале XX столетия и делопроизводством, обычно рассматривались в отечественной исторической литературе в контексте явлений «кризиса государственной церкви»². Введение в научный оборот источников о работе губернских консисторий – подчиненного архиерею коллегиального епархиального органа с церковно-административными и церковно-судебными функциями – позволяет изучить не только организацию повседневной деятельности духовных учреждений на местах, но и увидеть, какими были штат служащих этого ведомства, их положение и устроения.

В отечественной историографии распространена точка зрения, согласно которой чиновники, офицеры и служители культа составляли особые группы интеллигенции. Признав вопрос спорным, О. Н. Знаменский подчеркнул необходимость специальных работ, освещающих позицию представителей этих профессий³. По наблюдениям исследователя, верхний слой интеллигенции образовывался за счет буржуазной, как правило, самой квалифицированной и высокооплачиваемой элиты. К ней относились деятели науки, литературы и искусства, немало адвокатов, некоторые инженеры, врачи, агрономы, занимавшие привилегированное положение в обществе. Многие из этих людей располагали широкими связями, пользовались известностью и влиянием, значительное большинство из них жило в крупных городах, предпочитая российскую столицу Петербург и Москву.

Губернский центр Олонецкого края Петрозаводск, насчитывавший ко времени Первой мировой войны всего лишь порядка 12 тыс. жителей, никак не мог называться крупным городом. Между тем в воспоминаниях И. М. Никитина встречается упоминание о том, что Петрозаводское благотворительное общество, состоявшее «исключительно из крупной интеллигенции», в своем клубе устраивало маскарады, вход на которые был свободным: «в масках и без масок». Спектакли и концерты, дававшиеся большей частью с благотворительной

© Е. Ю. Дубровская, 2011

* Работа подготовлена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

¹ Приношу благодарность внуку и правнучке И. М. Никитина – М. В. Никитину, осуществившему как обработку личного архива семьи, так и составление основного корпуса текстов мемуарного характера, и выпускнице филологического факультета КГПА Е. П. Михалевой за предоставленную возможность ознакомиться с воспоминаниями.

² См., например: *Никольский И. М.* История русской церкви. М., 1985. С. 404–435.

³ *Знаменский О. Н.* Интеллигенция накануне Великого Октября. Л., 1988. С. 8–10.

целью, посещала «преимущественно городская интеллигенция», а рабочие и мелкие служащие появлялись в качестве зрителей лишь как исключение⁴.

Учитывая социальное происхождение автора и время написания воспоминаний в 1960-х гг., можно объяснить появление на страницах его мемуаров упоминаний о «крупной интеллигенции» города уже сложившейся «традицией памяти». Ею определялось, как и что в годы советской власти было принято вспоминать о «чужом» периоде, предшествовавшем российской революции 1917 г.⁵, и о «своем» – переломном в истории России новом «революционном времени», в частности, о праздничной культуре и досуге горожан⁶.

Многолетний навык работы в делопроизводстве, практический опыт замещения классовых должностей в учреждениях губернского уровня и армейской службы в годы Первой мировой войны в качестве писаря одной из тыловых частей в Старой Руссе оказались востребованы при создании новых органов местной власти в Петрозаводске летом 1917 г. 37-летний И. М. Никитин переходит в Олонецкую губернскую земскую управу, баллотируется кандидатом в члены Петрозаводской городской думы от служащих губернского земства⁷, принимает приглашение занять должность в канцелярии губернского комиссара Временного правительства А. Ф. Кожевникова.

После организации в Петрозаводске в 1918 г. Отдела советского управления Губернского исполкома автор воспоминаний был назначен заведующим Отделом с подотделом милиции, а с 1919 г. – заведующим петрозаводским отделом Актов гражданского состояния. С этим учреждением вплоть до времени выхода И. М. Никитина на пенсию была связана вся его дальнейшая деятельность⁸.

Рассказав о различных категориях населения старого Петрозаводска – предпринимателях, купечестве, ремесленниках – Никитин вспоминает и о представителях городской интеллигенции: учителях начальных школ и Александровской мужской гимназии, перечисляет лиц из круга чиновников, многие из которых были сосланы в Олонецкий край в административном порядке за должностные преступления и оставлены на жительство в губернском центре. Навыки последних часто оказывались востребованы губернскими и уездными учреждениями, испытывавшими острую нехватку в квалифицированных специалистах-управленцах.

Среди обычных форм проведения досуга жителей Петрозаводска И. М. Никитин прежде всего отмечает посещение в летнее время городской пристани. «Первое удовольствие было как у пожилых, так и у молодых, проводить отходящий в Петербург пассажирский пароход». (До 1916 г. железнодорожной связи с российской столицей не было). «Пароход отчалил и ушел, провожатые направляются: пожилые либо в церковь к вечерней службе, либо в Братский дом на религиозно-нравственные чтения. Молодежь в Летний сад, теперь городской парк культуры и отдыха». Бывали прогулки и на лодках по Онежскому озеру. «Зимой у пожилых одно – церковь и братский дом. У молодых церковь как пункт «места свидания». Молодежь гуляет около Гостиного двора и по Мариинке, у лавок Гостиного двора были скамеечки для сидения, а торговля производилась до 1904 года до десяти часов вечера»⁹.

Работавшие в губернском городе чиновники, как правило, заслуживали положительной оценки мемуариста в том случае, если были политическими ссыльными, однако, встречаются и исключения. Большинство из ссыльных, оставленных в городе на жительство, оказались здесь по приговору за должностные преступления и «неблаговидные поступки в административном порядке». Среди них упоминается на страницах воспоминаний Александр Николаевич Занковский, «принимавший участие своими средствами в обустройстве Левашовского бульвара на ул. Широкой «В Рождественские святки дверь его квартиры была всегда открыта. Принимал маскированных. Танцевали в зале, а в столовой было поставлено угощение»¹⁰.

По воспоминаниям И. М. Никитина, относящимся к 1899 г., по эскизам самого Занковского, устроившего слесарную мастерскую и пригласившего на работу слесаря П. Морозова, изготавливались большие фонари из толстого кровельного железа, с резервуарами для керосина. «На масляной неделе, когда перед окнами дома Маликовых устраивалась традиционная горка, вечерами ставились эти фонари и зажигались, освещая

⁴ Научный архив Карельского Гос. краеведческого музея, д. 771, л. 45 (Никитин И. М. Воспоминания о старом дореволюционном Петрозаводске) (далее – НА КГКМ).

⁵ Подробнее см.: Зелов Д. Д. Официальные светские праздники как явление русской культуры конца XVII – первой половины XVIII века. История триумфов и фейерверков от Петра Великого до его дочери Елизаветы. М., 2002; Келлер Е. Э. Праздничная культура Петербурга: очерки истории. СПб., 2001 и др.

⁶ Дубровская Е. Ю. Население Карелии в революционном 1917-м: общественно-политические перемены и историческая память // Проблемы российской истории. Вып. VIII. М.; Магнитогорск, 2007. С. 270–294; Терещенков Л. Е. Работа карельского Истпарта по формированию исторической памяти о революции и гражданской войне в Карело-Мурманском регионе // Учен. зап. Петрозаводского гос. ун-та. Петрозаводск, 2010. № 7 (112). С. 23–28.

⁷ НАРК Ф. 62, оп. 2, д. 8/146. С. 172 об.

⁸ Дубровская Е. Ю. Воспоминания И. М. Никитина „О первых шагах карельской милиции“ из архива Карельского государственного краеведческого музея // Материалы II Межрег. науч.-практ. конф., посвященной 85-летию образования МВД по Республике Карелия. Петрозаводск, 2008 С. 11–16.

⁹ Там же. Л. 45

¹⁰ НА КГКМ, д. 771, л. 13 (Никитин И. М. Воспоминания...).

горку, что привлекало молодежь со всех концов города для катания на саночках». «На месте теперешнего парка Онежского завода» Занковский устроил каток, соорудив железный резервуар возле здания почты на Мариинской ул. и подведя к катку трубы. Правда, каток просуществовал только один сезон¹¹.

Усилиями «своих»–«чужих» чиновников предпринимались попытки организовать досуг горожан, в частности, во время празднования общегосударственных «царских дней», связанных с датами в жизни той или иной августейшей особы. В такие дни в окнах домов на Мариинской – главной улице Петрозаводска, где находились здания губернских учреждений – зажигали «стеариновые свечи, а против дома губернатора и присутственных мест – плошки, около панелей горела пакля в животном сале», следить за огнем должны были городские ребяташки. Во время празднования дней коронации Николая II городскому самоуправлению предписывалось проводить народные гуляния, «дать народу какое-то развлечение», что, по словам автора воспоминаний, далеко не всегда было удачно организовано¹².

В повседневной жизни городского и сельского населения Карелии наиболее заметные перемены, принесенные российской революцией 1917 г., коснулись жителей губернского центра Петрозаводска. В соответствии с традициями городской политической культуры обитатели рабочих окраин стремились проводить митинги, демонстрации и шествия в центральной части Петрозаводска, там, где прежде располагались губернские учреждения, жили высокопоставленные чиновники и состоятельные купцы. Эта территория воспринималась рабочими как место нахождения «социального противника», которое необходимо завоевать, освоить, сделать «своим»¹³. Среди тех же объектов городской среды, но уже воспринимавшихся «по-новому», разворачиваются события, связанные с «перекодировкой» пространства в новое «революционное» время.



¹¹ Там же. См. об этом: *Капусти Л. И.* Праздники старого Петрозаводска // Север. 1993. № 6. С. 132–135.

¹² НА КГКМ, д. 771, л. 44 (Никитин И. М. Воспоминания...).

¹³ *Дубровская Е. Ю.* «Новый» человек в «новом» обществе: революционные символы преобразования действительности и праздничная культура Карелии 1917–1920-х гг. // Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий: исследования, источники, историография. Петрозаводск, 2010. С. 64–74.

КРЕСТЬЯНЕ ПОМОРЬЯ – ИСТОЧНИК ЗАСЕЛЕНИЯ БУДУЩЕГО КУНГУРСКОГО УЕЗДА

История возникновения города Кунгура связана неразрывно с колонизацией Урала. Во второй половине XVI в. земли Перми Великой начинают интенсивно заселяться. Территория будущего Кунгурского уезда (Сылвенско-Иренского поречья) занимала выгодное географическое положение, имела сравнительно хорошие пути продвижения, плодородные почвы и различные неземледельческие угодья. Колонизационный фон был весьма значительным, что благоприятствовало продвижению сюда русского населения. Коренное население (ханты, манси) было немногочисленным. Оно занималось, прежде всего, неземледельческими промыслами (охотой, рыбной ловлей, бортничеством) и вело полукочевой образ жизни. Хлебопашество имело подсобный характер и было развито слабо. Торговля с русскими играла важную роль в экономике Сылвенско-Иренского поречья. Торговые операции на Сылве и Ирени привлекали торговых людей из Поморья, Уфимского и Казанского уездов. Прикамье стало плацдармом для продвижения русского населения в Сибирь, сыграло важную роль в освоении Сибири.

По решению правительства Пермь Великая и Вятская земля вместе с другими уездами Поморья были обложены тяжелой повинностью по снабжению первых русских поселений в Сибири, получившей название «Сибирские отпуска». Она состояла из трех частей: сбор хлеба, перевозка его в Зауралье, поставка плотников для строительства судов. Основная тяжесть этих повинностей легла на черносошенное крестьянство и посадских Перми Великой¹. Правительство призывало на новые земли только черносошенных крестьян «неписанных и нетяглых». Крестьянские «миры» ранее освоенных уездов Поморья несли расходы на их «подмогу». Так, в 1590 г. переселенцы из Сольвычегодского уезда должны были иметь каждый для ведения хозяйства «по три мерина добрых, да по три коровы, да на год хлеба, да соха со всем для пашни, да телега. Да сани и на подмогу им велено дать по двадцати пяти рублём человеку»². В XVI в. крупные сельские поселения назывались погостами. Они были и центрами общинного самоуправления, и религиозными центрами. В них рано появляется беспашенное население, занимавшееся ремеслом и промыслами. Вокруг них сосредотачивались небольшие деревни и однодворные починки. Это обычный для северного Поморья складнический тип поселения, когда несколько крестьян объединяют свои доли, паи в одном хозяйстве.

В 1613 г. земли, на которых впоследствии был основан г. Кунгур, по писцовым книгам принадлежали иренским татарам и утверждались за ними в царствование Государя Царя и Великого Князя Михаила Федоровича. До 1618 г. там не было ни одного русского селения. По переписи 1623–1624 гг. на реках Сылве и Ирени было зарегистрировано 86 человек мужского пола³.

Многие плодородные земли, незанятые местным населением, пустовали. Организованное заселение края началось в середине XVII в. В этот период нарастание темпов переселения на Урал крестьян из северных уездов Поморья было связано с усилением социального расслоения крестьянства, с распространением в этих районах крепостничества. Так, в 1647 г. «из поморских городов... с посадов ... сошли в Сибирь посадские люди с тяглых своих жеребьев: от хлебного нероду и от бедности, с женами и с детьми»⁴. В 1648 г. по царскому указу на р. Кунгурке возник острог – Кунгур, ставший одним из ключевых пунктов на пути из центра в Сибирь.

В 1648 г. из вотчин Строгановых, Пыскорского и Соликамского Вознесенского монастырей, Новоникольской слободы, Чердынского, Соликамского, Кайгородского уездов, а также из Сольвычегодского, Устюжского и Вятского уездов Поморья и владений соликамских посадских людей Елисеевых и Суровцевых на реку Сылву были выведены государственные крестьяне, которые стали называться «посадскими». Первыми жителями г. Кунгура стали переселенцы из разных мест. На это указывают первые слова писцовых книг: «... лета 1648 г. по государеву и Великого князя Алексея Михайловича Всея Руси и по грамотам за приписью дяков Алмаза Иванова до Микифора Демидова воевода Прокофий Кузмич Елтуфьев велел соликамскому посадскому человеку Ивану Суровцеву да съезжей избы подъячому Антипу Вахутину государевых прихожан крестьян вятчан, кайгородцев, из Соли Вычегодской, из Устюга Великого и из разных городов и из-за вотчин и монастырей вывесить на государя на Кунгур и на Степаново городище на житье... чтоб им за государем жить и никуда не избегать. В котором числе которого крестьянина вывезут и где поселят на государевых землях и с которого числа и по которые льготы дать, и повелено описать имянно, порозну и по статьям...»⁵.

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

² Там же. С. 157.

³ Преображенский А. А. Очерки колонизации Западного Урала в XVII – начале XVIII в. М., 1956. С. 19.

⁴ Кривошеков И. Я. Словарь Верхотурского уезда Пермской губернии. Пермь, 1919. С. 883.

⁵ Преображенский А. А. Очерки колонизации Западного Урала в XVII – начале XVIII в. С. 46.

Русские крестьяне Пихтовниковы, Бабиковы, Якимовы, Колмаковы, Афанасьевы, Бурковы, Головины, Карповы, Шадрины, Ширяевы и другие выезжали с семьями на новые земли. Каждая семья получала надел в 7,5 десятин земли и освобождалась от уплаты тягла в течение трех лет. С земель, принадлежавших Соликамскому Вознесенскому монастырю, были вывезены «Кайгородского уезда с погоста от Николы прихожий крестьянин Якушко Якимов сын Понамарев..., Степанко Иванов с детьми, с Ярофейкой, с Петрушкой, с Корнилком, с Иванком... Вывезены из-за Спаса Пыскорского монастыря прихожие крестьяне Вятчана Котельничка города Куземка Игнатъев сын Черепанов с детьми со Стафейком, да с Васьюкою и поселены на Кунгуре; земли им дано под дворы и под огороды и под пашню три чети в поле, а вь дву потомужь, да сенных покосов вверх по Ирени от Кунгура на тридцать копень; льготы им дано по государевой грамоте на три года со 156 (1648) апреля с 16 числа да по 159 (1651) год апреля по 16 число; а как льготные года отойдут и Куземке с детьми государево тягло платить по 20 алтын на год; и подушная по ним запись в житье и в государеве тягле взята»⁶. Всего переселенцам было выделено земли под дворы, огороды и пашни 1047 четвертей в поле (четверть – половина десятины, а та равнялась 1 га и 1197,44 кв. м); сенных покосов вверх от Кунгура по р. Ирени по обе стороны – 10470 копен (1 копна равна 0,1 десятины), «а государевых податей со всякими доходами, после льготных лет, велено платить тягла по 132 р. по 9 алтын 2 деньги на год; и подушная по ним запись в житие и в государеве тягле взята»⁷.

По преданиям, собранным известным кунгурским летописцем дьяконом Е. Д. Золотовым, «в первый год русских поселенцев ожидало страшное испытание»: случился неурожай зерновых. В течение зимы весь старый запас издержался, а весной случился настоящий голод. На пашенных полях появились растения, так называемые „пестики“. Тогда бедные новопоселенцы нашли себе естественное пропитание в упомянутых „пестиках“. Они собирали их во множестве, сушили, толкли и с малою частью обыкновенной муки делали из них хлебы. Однако скоро и пестиков не стало, почему русские должны были прибегнуть к разным обыкновенным огородным растениям, каковы: щавель обыкновенный и татарский, дикий чеснок, молочко-трава, потом появились пиканы. Они появлялись в Петров день и составляли впоследствии особый род торговли для кунгурских крестьян, которые собирали их на полях и привозили возами в Кунгур для продажи. Городские жители очень любили вареные пиканы. Поэтому, как можно полагать, и доньше сохранилось за кунгурцами название – „кунгурские пиканники“. Из огородных растений лук тоже способствовал их пропитанию. Между тем во время Петрова поста появилось будто бы такое множество клубники по всем окрестностям их селений, какого потом никогда не бывало...»⁸.

Прибавилось работы у Соликамского воеводы думного дворянина Прокопия Кузмича Елизарова. По его указу подьячие заполняли вывозные и новоселитебные книги, отправляли их в столицу. А для местных нужд оставляли копии, тщательно сверяя их с оригиналами: ошибки не должно быть – документы удостоверяли важные государственные дела. По переписи П. К. Елизарова, в Кунгурский уезд прибыло 386 семей (или 1222 человека). По переписи другого соликамского воеводы стольника Семена Тимофеевича Кондырева, было поселено еще 104 семьи (428 человек)⁹.

В течение XVII в. бегство крестьян из Поморья на Урал неуклонно возрастало. По переписным книгам П. К. Елизарова, уже в 1647 г. Вознесенский монастырь имел в своих вотчинах на Сылве 220 дворов с 754 крестьянами. В вотчинах Пыскорского монастыря на реках Каме, Сылве, Мечке, Шакве и Бабке насчитывалось 365 дворов с 1136 крестьянами¹⁰. Между тем до получения сылвенских земель монастырь имел всего 35 пашенных и непашенных крестьян¹¹.

Можно сделать вывод, что в середине XVII в. немало русского населения было во владениях монастырей и вотчинников в Сылвенско-Иренском поречье. Большое количество беглых «тяглецов» Поморья и Перми Великой, сосредоточенных на землях монастырей и вотчинников Прикамья, могло представить значительный резерв для колонизации новых районов. Этим резервом правительство и воспользовалось в 1648–1651 гг., когда решило создать новый уезд черносошного землевладения – Кунгурский¹². Весть о том, что в Кунгурском уезде идет поселение на льготных условиях (временное освобождение от тягла), быстро распространилась в Поморье. В Кунгурский уезд усилился приток беглых крестьян. В марте 1651 г. воевода С. К. Кондырев продолжил сыск «новоселебных» крестьян. По этому сыску еще 174 семьи (428 чел.) были записаны и обложены тяглом. По данным С. К. Кондырева, в Кунгурском уезде очутились

⁶ Золотов Е. Д. Материалы для первоначальной истории г. Кунгура и его уезда // Труды Пермской ученой архивной комиссии. Пермь, 1892. С. 3.

⁷ Там же. С. 4.

⁸ Там же. С. 5.

⁹ Новоселитебные книги г. Кунгура. Кунгурский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Инвентарная книга 4171к-4357, л. 8–9 (далее – ККМ ИК).

¹⁰ Дмитриев А. Д. Пермская старина. Пермь, 1889. Вып. 2. С. 122–123, 105.

¹¹ Там же. Вып. 4. С. 189.

¹² Преображенский А. А. Очерки колонизации Западного Урала в XVII – начале XVIII в. М., 1956. С. 42.

44 семьи (81 чел.) беглых крестьян, которые «за вотчинниками не живали», а пришли прямо из черносошных уездов Поморья.

Населенные пункты Кунгурского уезда нередко были довольно крупными, и по размерам они существенно отличались от малодворных деревень Поморья. Топонимика Кунгурского уезда очень часто находит объяснение в фамилиях первопоселенцев. Поэтому деревни с одинаковым названием были и в Кунгурском, и Соликамском уездах (Веслянная, Тучнолобова, Жаравлева)¹³.

Кунгурский уезд быстро рос, что внушало опасения башкир за свои владения. В 1662 г. во время башкирского феодального восстания г. Кунгур и все деревни были сожжены. Оставшихся жен и детей взяли в плен, весь скот отогнали в свои жилища. Спаслись немногие в лесах и пещерах, окружающих берега рек Сылвы и Ирени. После башкирского «Сиетовского» бунта в 1662 г. в Кунгурский уезд вновь пополнился крестьянами и посадскими людьми из Поморья, о чем свидетельствуют челобитные тяглых «миров» ряда уездов.

В 1663 г. Великий Государь и Великий князь Алексей Михайлович предписал найти новое и более удобное место для второго основания Кунгура. Новое место выбрали в районе слияния рек Сылвы и Ирени, где раньше располагалось небольшое село Мысовское. Этот район выгоден для защиты от нападения, так как защищен с трех сторон реками. В 1663 г. здесь произошло вторичное основание города. К концу XVII в. по количеству беглых крестьян в Кунгурский уезд поморские уезды и Пермь Великая неизменно шли впереди других районов государства, в целом давая примерно 75% от общего итога. Среди лидеров по количеству новопоселенцев шли Устюжский, Вятский, Чердынской, Кайгородский, Яренский, Холмогорский, Устьянские волости, а также из Кеврола, Пинеги¹⁴. Одним из важнейших источников, указывающих на заселения Сылвенского края крестьянами из Поморья и с Русского Севера, т. е. с территорий современных Архангельской и Вологодской областей, являются фамилии. Многие из них возникли из географических прозвищ, указывающих на населенный пункт или бассейн реки, откуда прибыл человек: Белозерцев, Вологжанин, Вычегжанин, Двинянинов, Поморцев, Кивокурцев, Колмогоров (Холмогоров), Мезенцев, Пинягин, Сухонцев, Умпелев, Шистеров, Устюгов, Важенин, Косьвинцев, Обвинцев, Сысолетин, Собянин, Бородулин, Кокшаров, Кичигин, Шарин, Вакорин, Батуев, Чупин, Мисюрев, Шабуни¹⁵. Складывающиеся пермские говоры были тесно связаны с материнскими северорусскими говорами, что хорошо просматривается на материале прозвищ, давших фамилии. Анализ лексики, которая легла в основу прозвищ, обнаруживает множество слов, бытовавших в вологодских, архангельских, ярославских, тверских, нижегородских говорах¹⁶.



¹³ Преображенский А. А. Очерки колонизации Западного Урала в XVII – начале XVIII в. М., 1956. С. 51.

¹⁴ Там же. С. 86.

¹⁵ Полякова Е. Н. К истокам пермских фамилий. Пермь, 1997. С. 6.

¹⁶ Там же. С. 7.

ПО СЛЕДАМ СТАРООБРЯДЦЕВ УФТЮГИ

В июне 2010 г. состоялась фольклорно-этнографическая экспедиция¹ в Красноборский р-н Архангельской обл. (рук. к. и. н. Н. В. Ушаков). Целью экспедиции был комплексный сбор полевого этнографического материала (аудио-, фото-, видеofиксация, а также работа с семейными фотоархивами), отражающего повседневную жизнь современной деревни, включая социальные и экономические вопросы. Помимо работы над основной программой экспедиции, перед каждым из участников была поставлена задача сбора материала по самым разнообразным тематикам: традиционная и современная кухня, обряды жизненного цикла, сохранение фольклорной традиции и т. д. В качестве опорных пунктов были выбраны села Красноборск и Верхняя Уфтюга. В ходе полевой работы удалось выяснить, что в с. Верхняя Уфтюга и в ряде близлежащих деревень (д. Топса, Кривцовская и др.) проживают потомки старообрядческого населения. Очевидно, что староверы Верхней Уфтюги являлись частью когда-то мощного и влиятельного беспоповского центра «ревнителей древнего благочестия», долгое время существовавшего в верховьях Северной Двины и по ее притокам².

Тема старообрядчества – особая для отечественной науки: вот уже несколько поколений исследователей занимается самым широким кругом вопросов и проблем, связанных с этим уникальным историческим и социальным феноменом³. Историки и этнографы, филологи и фольклористы изучают старообрядческие литературные и художественные памятники, быт и традиции, пытаются постичь все их богатство, глубину и своеобразие.

В данном исследовании, не претендующем на полноту и глубину, старообрядчество рассматривается в несколько ином ракурсе: автором делается попытка обобщить воспоминания и переживания людей, утративших то, что веками бережно сохраняли их предки – Старую Веру. В их домах и сейчас хранятся предметы культа: иконы-складни медного литья, старопечатные книги, лестовки и подрушники домашнего производства – все то, без чего нельзя было представить в прошлом даже самую бедную крестьянскую избу. Определенный интерес представляют рассказы местных жителей об общении староверов с *мирскими*, о соблюдении религиозных предписаний (запрет на *миришение*) в условиях непосредственного соседства. Полученные материалы иллюстрируют различные аспекты и этапы существования особо почитаемой на Русском Севере старообрядческой традиции в верховьях р. Уфтюги.

Как удалось выяснить из рассказов информантов, старожилы Верхней Уфтюги собирались для совместной молитвы вплоть до середины 1980-х гг. В последнее время это были в основном пожилые женщины. В д. Топса сохранилась изба *тетоньки* Е. Ф. Болотовой, куда приходили люди для совершения совместных богослужений. Примечательна и сама полулегендарная фигура Екатерины Филипповны Болотовой – *самой главной и первой из староверов*⁴, как характеризовали ее местные жители. Е. Ф. Болотова не выходила замуж; когда к ней сватались, намеренно старалась не понравиться женихам. Даты рождения и смерти тетоньки не знает никто из местных жителей, помнят только, что она была доброй и отзывчивой и до последних дней своей жизни нянчилась с соседскими детьми, учила их писать и читать по старопечатным книгам. Маленькая, аккуратненькая, симпатичная старушка – так вспоминают сейчас о ней жители д. Топса. Вместе с тем Е. Ф. Болотова строго соблюдала запрет на миршение – имела отдельную посуду и воздерживалась от употребления воды и пищи с новообрядцами и замирированными староверами. Наши информанты вспоминают, что в детстве (ориентировочно в 1930–1940-е гг.) они ходили в избушку к тетоньке, где та им читала книги и показывала лубочные картинки с изображением грехов. Е. Ф. Болотова держала пчел и угощала домашним медом соседских ребятишек.

После смерти Е. Ф. Болотовой хранительницей затухающего огня староверия на Верхней Уфтюге стала Матрена Николаевна Болотова (1890–1980). Она также жила в д. Топса, и вокруг нее собралась группа из 10–12 старушек, которые общими усилиями продолжали вести скромную приходскую жизнь. Матрена Николаевна

© Д. С. Ермолин, 2011

¹ Экспедиция была организована Лабораторией аудиовизуальной антропологии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; в составе экспедиции, помимо автора, работали сотрудники Лаборатории Н. В. Ушаков, С. Б. Шапиро, Е. Б. Толмачева, Я. Ю. Шувалова, а также выпускница Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова Е. С. Киселёва. Автор выражает глубокую признательность всем участникам экспедиции за интересную и плодотворную работу и помощь в сборе материала по теме данного исследования. Отдельная благодарность нашим гостеприимным информантам В. А. Копыловой, Н. М. Михайловой, Н. М. Кичагиной и всем тем, кто нам помогал в этой экспедиционной поездке.

² Гагарин Ю. В. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973; Савельев Ю. В. Старообрядчество в Сольвычегодском уезде Вологодской губернии (по материалам отчетов миссионеров) // Сольвычегодская старина. Сыктывкар, 1994. С. 36–48; Щипин В. И. Старообрядчество в верхнем течении Северной Двины. М., 2003 и мн. др.

³ Пругавин А. С. Раскол-сектанство: Материалы для изучения религиозно-бытовых течений русского народа. Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887. Вып. 1; Фишман О. М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003. С. 5–6.

⁴ Личный архив автора (Ермолин Д. С. Экспедиция в Красноборский р-н Архангельской обл. Июнь 2010 г. Полевая тетрадь, л. 12).

была замужем за Яковом Филипповичем Болотовым, родным братом тетоньки. Этот факт говорит о том, что в первой четверти XX в. в исследуемом регионе сохранялась эндогамия браков в старообрядческой среде. После смерти мужа М. Н. Болотова стала жить одна, поскольку детей в браке не было. У нее в доме собирались верующие. В 1968 г. в д. Топса случился пожар, в котором сгорела изба *Матренки*. С этого времени богомольная старушка переходит жить в семью Михайловых, своих дальних родственников из мирских. Нина Михайловна Михайлова (1939 г. р., с. В. Уфтюга) рассказывает, что Матренка помогала ей по дому и в воспитании детей, но при этом *хранила посуду* (т. е. ела из отдельной посуды) и ежедневно выполняла суточный круг богослужений. Сама Н. М. Михайлова также была крещена по старому обряду: ориентировочно в середине 1940-х гг. ее крестили в д. Топса в избе какого-то старичка, а вместо купели использовали обычную бочку. На кладбище с. Верхняя Уфтюга нам удалось найти могилы Е. Ф. и М. Н. Болотовых, за которыми ухаживает Н. М. Михайлова.

Имена сестер Прасковьи Осиповны и Анны Осиповны Болотовых (девичья фамилия; умерли в 1991 и 1987 гг. соответственно) также связаны с новейшей историей старообрядчества на Верхней Уфтюге. Прасковья Осиповна в сорок лет овдовела и стала молиться. Местные жители вспоминают, она была женщина молчаливая и не скандальная. Анна Осиповна до последних лет жизни отличалась светлым умом и добродушием. Обе сестры дома молились по лестовкам и старообрядческим книгам, но нарушали запрет на миршение и иногда посещали службы в официально православных храмах (д. Туровецкая, г. Котлас). Дочь Анны Осиповны, наш информант Валентина Александровна Копылова (1939 г. р., д. Топса), считает, что после смерти тетоньки староверов на Топсе не осталось, а свою мать и тетку называет православными, хотя говорит, что последние из молящихся старушек собирались в избе Прасковьи Осиповны.

Хотя современные потомки уфтюжских старообрядцев ходят в никонианские храмы, они с трепетным уважением и гордостью рассказывали автору о том, как жили и молились их бабушки и мамы. По мнению наших информантов, отличительными чертами настоящих старообрядцев было безбрачие⁵ (или раннее вдовство) и поддержание духовной чистоты (немиршение).

В силу того, что сроки экспедиции и тематика полевой работы были ограничены, автору не удалось обследовать другие населенные пункты, в которых проживают потомки старообрядческого населения. Известно, однако, что в соседнем с В. Уфтюгой с. Белая Слуда некогда была община староверов-*дырников*⁶. Отдельные общины старообрядцев существовали на территории нынешних сельсоветов Куликово, Комарово, Слобода, а близ д. Андрушинская расположено старообрядческое кладбище⁷.

Нет сомнений в том, что староверы Верхней Уфтюги относились к безпоповскому толку древлеправославия, однако остается открытым вопрос, к какому согласию принадлежало население исследуемого района. Известно, что в верховьях Северной Двины в разное время безпоповщина была представлена четырьмя согласиями – филипповцами, федосеевцами, даниловцами и аароновцами, а на Верхней Уфтюге наиболее многочисленными были даниловцы (новопоморцы, брачники)⁸. Обращает на себя внимание факт принципиального отрицания брака Е. Ф. Болотовой – это может говорить либо о духовной и идеологической связи жителей д. Топса с безбрачными безпоповцами (филипповцами, федосеевцами), либо о личных представлениях тетоньки о праведной христианской жизни. Косвенным подтверждением связи и/или отношения старообрядцев д. Топса к федосеевскому толку является хранящийся у В. А. Копыловой крест медного литья с титлом ИИЦИ⁹. Сейчас трудно сказать что-либо определенное о внешних контактах уфтюжских староверов с представителями других общин, однако известно, что в то время, когда старушки собирались в избе у Матрены Николаевны (1950–1960 гг.), к ней приезжал наставник из Москвы и привозил богослужебные книги, иконы, православные календари и все необходимое для поддержания духовной жизни.

Итак, постепенное угасание старообрядческой традиции в с. Верхняя Уфтюга и в близлежащих деревнях протекало на протяжении всего XX в., и в настоящее время практически невозможным представляется ее возобновление: с уходом последних старушек-наставниц оборвалась в этих краях тонкая нить истории, связывавшая поколения и тянувшаяся из древней, дораскольной Руси.



⁵ Тетонька замуж не вышла и решила староверить – так одна из старожилок с. В. Уфтюга объяснила нам причину, по которой Е. Ф. Болотова решила посвятить свою жизнь служению Богу (Личный архив автора. *Ермолин Д. С.* Полевая тетрадь, л. 8).

⁶ О малочисленном согласии дырников см.: *Пругавин А. С.* Раскол-сектанство... С. 468–469.

⁷ *Трапезникова А.* Семейные реликвии / Архангельск. 2005. 28 мая, № 94.

⁸ *Щитин В. И.* Старообрядчество в верхнем течении Северной Двины. М., 2003. С. 8–11.

⁹ Это титло из безпоповцев принимается только федосеевцами, поморцы же считают единственно правильной надпись «ИС ХС Царь Славы». См.: *Кожурин К. Я.* Духовные учителя сокровенной Руси. СПб., 2007. С. 212–213.

СОПЕРНИЧЕСТВО И ВЗАИМОПРОНИКНОВЕНИЕ «СВОЕГО» И «ЧУЖОГО» В НОМИНАЦИИ АДМИНИСТРАТИВНОГО УСТРОЙСТВА КАРЕЛИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ОБЛАСТЕЙ В XV–XVII ВВ.

Административное устройство Карелии московского периода истории (с 1478 г. по конец XVII в.) в целом не вызывает особых вопросов. Поначалу, сразу по присоединении Великого Новгорода к Московской державе, Иван III Васильевич объединил его центральную Новгородскую землю с окраинными Корельской, Ижорской и Водской землями и землями вокруг Онежского озера и в Присвирье в огромный по протяженности Новгородский уезд во главе с великокняжескими наместниками в самом Новгороде. Восточная же и самая северная окраины бывшей вечевого республики – ее Двинская земля – вошли в Двинский уезд. Но в конце XV в. войны со Швецией и Ливонским Орденом заставили монарха по-новому организовать непосредственное наместничье управление в приграничных землях, и в 1499–1500 гг. здесь появились Корельский, Ореховский, Ивангородский, Ямской и Копорский уезды¹.

Как видим, главной единицей административного деления Карелии и сопредельных северных областей выступает *уезд*, который состоял из *погостов*. Казалось бы, «свой», родной для москвичей термин «уезд» должен был поддерживаться всей административной документацией, исходящей из столицы и от московских управленцев Новгорода (включая епархиальные власти). С другой стороны, они усваивали «чужие» для них новгородские понятия *земля* (в реалиях Московской Руси это «княжество») и *погост* (по-московски – *волость*). Местное же население воспринимало «чужие» термины, тем более что северные окраины получали мощную демографическую подпитку переселенцами из коренных московских земель Северо-Восточной Руси. Но в действительности имело место соперничество и взаимопроникновение «своего» и «чужого» в административной практике и властей, и самоуправления.

В самом деле, в 1504 г. в завещании Ивана III, например, значилось: «Да сына же своего Василья благословляю своею отчиною, великим князем Новгородским... Да в Новгородской ж земле даю ему... Корельскую землю всю, Корельской город с волостями, и с погосты, и со всеми пошлинами, со всем с тем, что к Корельской земле потягло, и с Лопью с Лешею, и с Дикою Лопью». Аналогично землю карелов завещал между 1572–1578 гг. царь Иван IV Васильевич Грозный своему старшему сыну и наследнику Ивану: «...даю Корельскую землю всю, город Корелу, с волостями и с путми, и с селы, и с погосты, и со всеми пошлинами, и со всем с тем, что к Корельской земле потягло, и с Лопью Лешею, и с Дикою Лопью»². В важнейших юридических актах государства термины «земля» и «княжение» взаимозаменяемы, при этом современная административная разбивка северной России на уезды игнорируется в пользу «географии» времен удельной раздробленности.

А что еще «потягло» к Корельской земле, кроме Лопских (карельских) погостов Новгородского уезда и Лопских (саамских) погостов Двинского уезда на Кольском полуострове, обозначенных в Завещаниях под своими старинными названиями? Вот слова Жалованной грамоты Ивана IV Николо-Корельскому монастырю от 2 февраля 1540 г.: он пожаловал «игумена Ефрема с братьею, что служит у Николы у чюдотворца в *Корельском уезде* на усть Двины-реки»³. Известный с конца XIV в. Николо-Карельский монастырь стоял недалеко от Холмогор – уездного центра Двинского уезда, но в правительственном документе обитель «попала» в Корельский уезд. Ошибка? Нет. Беломорская область древнекарельского освоения при власти Великого Новгорода как раз и «тянула» к Корельской земле. И в целом, данные московские источники обнаруживают синонимичность понятий «земля» и «уезд».

Так же «вольню» Кремль обращался и с уже безусловно «чужим» административным делением сопредельных государств. Например, в грамоте Ивана IV в Новгород наместнику Д. Ф. Палецкому и дьякам от 8 января 1555 г. царь констатирует, что шведы совершили военный набег и пограбили «наши волости Корельские и Орешковские» (читай: погосты Корельского и Орешковского уездов) и приказывает новгородским властям идти в ответный поход: «с войсками и с корельскими и с ореховскими обидными с порубежными людьми ити на *Выборской уезд*», чей управитель-«державец» не принимает никаких мер по возврату награбленного⁴. «Выборской уезд» здесь – это Выборгский лен Шведского королевства.

© А. Ю. Жуков, 2011

¹ История Карелии с древнейших времен до наших дней. Петрозаводск, 2001. С. 98–103; Жуков А. Ю. Закономерности и принципы формирования административного устройства Карелии (XII–XX вв.) // Карелия на этнокультурной и политической карте России. Материалы науч.-практ. конференции, посвященной 90-летию Республики Карелия (Петрозаводск, 21 мая 2010 г.). Петрозаводск, 2010. С. 16–17.

² Памятники русского права. М., 1955. Вып. 3. С. 269; Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографического комиссия. СПб., 1846. Т. 1. С. 384 (далее – ДАИ).

³ Акты, относящиеся до юридического быта Древней Руси. СПб., 1864. Т. 2. Стб. 550–551.

⁴ Материалы по истории Карелии XII–XVI вв. Петрозаводск, 1941. С. 175–176.

Но и шведы точно так же «одомашнивали» чужие понятия. Так, 27 апреля 1615 г. шведский командующий Эверт Горн доносил королю Густаву-Адольфу из оккупированного Новгорода: у русских под командой князя Б. М. Лыкова собрано до 10 тысяч казаков, которые стоят в Вологодском и Белозерском *лэнах* и в *Agnegha Landh* (т. е. в Онежской земле) и имеют план взять Новгород, затем балтийские крепости (Копорье и др.), и на ладьях через *Кексгольмский лэн* отправиться в Финляндию «грабить, опустошать и жечь», но Москва пока запрещает им этот поход⁵. Вологодский и Белозерский уезды названы по-шведски ленами, завоеванный Корельский уезд получил название Кексгольмского лена (Кексгольм = город Корела), а область Заонежских погостов, в котором города не было, обобщенно зовется Онежской землей.

Территориальное единство восточной половины Карелии отразили и русские источники, в том числе и с помощью понятия *уезд*. В октябре 1619 г. новгородский митрополит Макарий дал подробный постатейный наказ своим десятинникам Миките Ракову и Ждану Васильеву по сбору епархиальных податей с приходов церковных округов–десятин. Они посылались в «Заонежскую десятину, в Лопские погосты и в Поморье», а в статье о челобитчиках сказано: «... в Заонежской десятине и в Лопских погостех и в Поморье и во всем *Заонежском уезде*»⁶. Заонежский уезд здесь – это просто управляемая территория, большую часть которой занимали Заонежские погосты.

Неудивительно, что и население Заонежских погостов воспринимало понятие *уезд* как «управляемая территория». Иногда уездом мог называться даже *погост* под властью самоуправления. Напомним, что в 1611 г. шведы оккупировали Новгород, и новгородские власти заключили неравноправный договор со шведской короной о включении Новгородского уезда в состав королевства в качестве автономной области. Крестьяне Заонежских и Лопских погостов не признали над собой власть короля и всячески боролись со шведами. Когда в 1613 г. новый русский царь Михаил Романов занял Тихвин, его воеводы стали брать под контроль эти северные «шведские» земли. Например, 11 ноября 1613 г. самоуправление и «все крестьяне» Пудожского погоста послали в Каргополь известие, полученное ими от воевод Тихвина С. В. Прозоровского и Л. А. Вельяминова с вестями о действиях оккупантов. В самом источнике свой погост пудожане называют *Пудожским уездом*⁷.

Уезд – понятие достаточно абстрактное, поэтому само по себе оно могло восприниматься жителями как нечто «чужое», не воплощавшееся физически в повседневной жизни. Иное дело – уездный центр *город*. Возьмем для примера Олонецкий уезд, образованный в 1649 г., т. е. через 170 лет после «новгородского взятия» и создания первого Новгородского уезда. В 1665 г., не позднее 25 августа, крестьяне «Олонецкого города Оштинского погоста» жаловались государю на соседей – на крестьян Веницкого погоста по поводу землеустройства между этими погостами. А в 1684 г., не позднее 16 января, царю жаловался «сирота ваш Олонецкого города Веницкого погоста»⁸. *Олонецкий город* обоих источников – это собственно Олонецкий уезд, в состав которого входили Оштинский и Веницкий погосты; иначе говоря, здесь город = уезду.

Итак, источники XV–XVII вв. фиксируют синонимичность терминов, обозначавших ключевые понятия административного деления: земля, уезд и погост. Они наследовались московской эпохой из новгородской, наполняясь новым содержанием или скрываясь за другими терминами, такими, как русский «город» или шведский «лен» (и наоборот). За взаимосвязанностью этих понятий стояла сложная, неоднозначная картина восприятия и властями, и населением «своего» и «чужого». Поэтому даже в пределах конкретного текста одно понятие могли выражать разные термины, или один термин мог обозначать в тексте два разных понятия, или же его автор использовал в одном случае «свой» термин, а совсем рядом – «чужой», заимствованный.



⁵ Арсеньевские шведские бумаги, I. 1611–1615 гг. // Сборник Новгородского общества любителей древности. Новгород, 1911. Вып. 5. С. 54–55.

⁶ Русская историческая библиотека. СПб., 1875. Т. 2. С. 365–370.

⁷ ДАИ. СПб., 1847. Т. 2. С. 23.

⁸ Карелия в XVII в. Сборник документов и материалов. Петрозаводск, 1948. С. 180, 271–272.

ПЕТРОГЛИФЫ БЕЛОГО МОРЯ И ОНЕЖСКОГО ОЗЕРА: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

Петроглифы Белого моря и Онежского озера входят в число крупнейших на территории Фенноскандии очагов первобытного наскального творчества, наряду с Альтой в Северной Норвегии, Вингеном в южной части Норвегии, Немфорсеном в Северной Швеции, Канозером в Мурманской области, писаницами южной части Финляндии.

В 60–70-е гг. XX в. в отечественной археологической литературе развернулась довольно оживленная дискуссия по поводу интерпретации и методики изучения черт сходства и различий в древнем наскальном искусстве лесной полосы Евразии¹. Участники данной дискуссии, расходясь во взглядах на пространственные масштабы привлекаемых аналогий, отмечали, что изучение общего и особенного в первобытном наскальном творчестве позволяет решать проблемы хронологии и периодизации скоплений петроглифов, рассматривать вопросы о тенденциях развития и генезиса наскальных изображений, об их принадлежности к определенным археологическим культурам или общностям.

По мнению Л. Н. Коряковой и В. И. Молодина, первобытные наскальные изображения, как и орнамент на керамике, обладают высокой степенью вариативности и адаптационно относительно нейтральны², что дает основание для использования их в изучении процессов социальной и культурной стратификации древнего населения. Различия и сходства, фиксируемые в искусстве, как полагает К. Хельског, отражают не только разнообразие ритуалов, но и связаны с идентичностью групп древнего населения, с самоосознанием их в качестве социальных единиц, в том числе довольно крупного масштаба (племена-?)³.

В данной работе нео-энеолитические Беломорские и Онежские петроглифы впервые рассматриваются в качестве источника по изучению процессов межкультурного взаимодействия первобытного населения Северной Европы.

Изучение общих и особенных черт Беломорских и Онежских петроглифов (стиль⁴ и морфология фигур, композиции) на фоне других скоплений наскальных изображений Фенноскандии, Урала и Зауралья позволило выделить четыре основных группы сходных признаков, отличающихся друг от друга территориальными масштабами и направленностью распространения. Эти данные были сопоставлены с размещением типов нео-энеолитической керамики бассейна Белого моря и восточной части бассейна Балтийского моря.

Главной особенностью первой группы сходных признаков является узкий пространственный диапазон их распространения (с максимальной удаленностью до 250 км между крайними точками проявления того или иного признака). Это особенно хорошо видно по тем регионам, где группы наскальных изображений имеют довольно высокую плотность распространения (Южная Финляндия, Норвегия, Северная Швеция). Специфические признаки, относящиеся к первой группе, могут проявляться в морфологии фигур, в композициях из них и лишь изредка в стиле изображений. Особенности скоплений наскальных изображений были выявлены как на уровне качественных, так и количественных показателей. Подавляющая часть рассматриваемой группы признаков, определяющих локальные особенности скоплений наскальных изображений, не связана с природными условиями, в которых они расположены.

Для петроглифов Онежского озера характерны следующие специфические виды изображений: фигуры в виде «жезла»; фигуры лебедей с гипертрофированной шеей; фигуры водоплавающих птиц с туловищем в виде дугообразных линий; редуцированные изображения птиц; абстрактные фигуры в виде полумесяца, круга, полукруга с лучами или петлями; антропоморфные или зооморфные фигуры, ассоциированные с абстрактными фигурами в виде круга или полумесяца; фигуры «человеколось» и т. д. Имеются и другие отличия Онежских петроглифов от других скоплений наскальных изображений Северной Европы. Так, более одной трети видов образов на Онежском озере составляют фигуры лебедя. На петроглифах Онежского озера не

© А. М. Жульников, 2011

¹ Мартынов А. И. Петроглифы Сибири: анализ конкретных источников и «всемирно-исторический масштаб» // Известия Сибирского отделения Академии наук СССР. 1971. № 11. Вып. 3. Серия общественных наук. С. 103–118; Савватеев Ю. А. Петроглифы Карелии и наскальное искусство лесной полосы Евразии // Советская этнография. 1969. № 1. С. 87–104; Формозов А. А. Всемирно-исторический масштаб или анализ конкретных источников? // Советская этнография. 1969. № 4. С. 99–106; Чернецов В. Н. О приемах сопоставления наскальных изображений // Советская этнография. 1969. № 4. С. 107–113.

² Корякова Л. Н., Молодин В. И. Культурная вариативность: старая проблема в новое время // III Северный археологический конгресс. Доклады. Екатеринбург, 2010. С. 118.

³ Хельског К. Наскальное искусство и идентичность. Масштабная разница в наскальном искусстве северо-европейских популяций охотников-рыболовов-собираателей с 4500 по 2000 гг. до н. э. // Петроглифы Канозера. Наскальная летопись Канозера: 50 веков создания, 10 лет со дня открытия. Доклады Междунар. конф. по наскальному искусству 3–7 сентября 2007 г. Кировск, 2008. С. 44–45.

⁴ Термин «стиль» в данной статье используется в узком значении – как способ изображения тела животного, антропоморфа или корпуса лодки.

встречены изображения лука. В данном петроглифическом скоплении отсутствуют сцены охоты на лося. Медведь в сценах охоты на скалах Онего всегда показан пораженным копьем в шею. Довольно много на Онежском озере фигур в виде сдвоенной птицы⁵.

Беломорские петроглифы выделяются наличием целого ряда уникальных для нео-энеолитического искусства Северной Европы изображений и композиций: фигуры антропоморфов, пораженных стрелами; сцены военных столкновений или противоборства; шествия-процессии антропоморфных персонажей (стоящих на лыжах или с жезлами-посохами); фигуры «беса», изображенного в профиль; фигуры водоплавающих птиц, пораженных стрелами; композиции в виде изображения дерева, с сидящей на нем птицей, в том числе пораженной стрелой; сцены охоты на водоплавающих птиц; абстрактные фигуры в виде прямого креста или многолучевой фигуры; композиции из фигур белух, размещенных перпендикулярно краю берега⁶. На петроглифах Белого моря доминируют профильные антропоморфные изображения, что не наблюдается в других скоплениях наскальных изображений севера Европы.

Только на петроглифах Канозера зафиксированы фигуры женского пола с вульвой в виде кольца/овала с точкой в центре; фигуры в виде «колеса» с несимметрично расположенными спицами; фигуры «беса», изображенного анфас, часто в сочетании с женской фигурой; антропоморфные персонажи с фаллосом (?) в виде длинной извивающейся линии; композиции из лодок, соединенных линиями (линиями-?) с сухопутными животными (лось, медведь)⁷.

Другие крупные скопления наскальных изображений Фенноскандии также обладают наборами оригинальных фигур и композиций из них.

Область распространения первой группы сходных признаков кратно меньше той площади, которую охватывает любой тип керамики, известный в неолите и энеолите на Севере Европы. В первобытную эпоху территория распространения типа керамики, по-видимому, отражает круг брачных связей определенной этнической группы населения. Области распространения специфических признаков на наскальных изображениях также, видимо, отражают существование объединений древних людей, состоящих из взаимодействующих друг с другом небольших по численности групп населения (родов-?). Однако эти группировки обладали различиями между собой не столько в языке, сколько в ритуальной практике, в мифологических представлениях, в изобразительной традиции. Наскальные изображения, выступая в качестве составной части мужской субкультуры, являясь одним из способов коммуникации в первобытную эпоху, видимо, способствовали самоидентификации ряда локальных групп населения Северной Европы.

Сходство групп наскальных изображений по признакам, отнесенным ко второй группе, имеет избирательный характер, распространяясь в основном на территориально наиболее близкие друг к другу скопления (рис. 1). Сходство прослеживается как по качественным, так и количественным признакам (виды фигур и их морфология, композиции). Эта группа признаков дает нам определенное представление о прямых контактах групп древнего населения обширного региона Северной Европы, а в некоторых случаях и о направлении миграции. Так, сходство по ряду признаков между Онежскими и Беломорскими петроглифами (фигуры птиц в линейном стиле, фигуры птиц с телом в виде полукруга, изображения сдвоенных птиц, пары крупных фигур лебедей, цепочки из плывущих птиц, изображения лодок, выполненных в линейном стиле), при малочисленности данных сходных фигур и композиций на Белом море, указывает на культурный импульс, который, скорее всего, был связан с переселением на Белое море какой-то группы населения с побережья Онежского озера. Хронологические рамки данной локальной миграции определяются периодом среднего неолита, что совпадает со временем распространения в юго-западной части Прибеломорья ямочно-гребенчатой керамики льяловского облика. В ряде случаев характер распространения признаков второй группы (см. рис. 1) позволяет наметить устойчивые векторы в контактах древнего населения Севера Европы. Одна из таких линий контактов имеет меридиональную направленность, связывая бассейн Онежского озера, Западное Прибеломорье и территорию современного Финнмарка (см. рис. 1).

Третья группа сходных признаков охватывает довольно обширные области северо-западной части Европы. Наблюдаемое сходство касается в основном стиля и морфологии фигур. Перечень сходных признаков, относящихся к третьей группе, достаточно обширен. Например, для скоплений петроглифов бассейна Белого моря (низовье реки Выг, Канозеро, Чалмн-Варрэ на реке Поной) характерны преимущественно силуэтно-линейные изображения копытных животных. На скалах Онего имеются как силуэтные, так и контурные фигуры лося. На территории западной и центральной части Фенноскандии наряду с силуэтными и контурными фигурами встречаются изображения копытных, выполненных в рентгеновском стиле (рис. 2). На петроглифах бассейна Белого моря и Онежского озера выбиты изображения морских животных преимущественно в проекции «вид сверху», тогда как в западной части Фенноскандии выявлены только профильные фигуры морского зверя.

⁵ Жильников А. М. Петроглифы Карелии: Образ мира и миры образов. Петрозаводск, 2006. С. 13–117.

⁶ Там же. С. 118–193.

⁷ Котаков Е. М. Типологический анализ (по состоянию на 2005 г.) // Кольский сборник. СПб., 2007. С. 155–183.

В западной и отчасти центральной части Фенноскандии представлены изображения лодок с форштевнем в виде головы птицы, а в восточных частях данного региона получили распространение изображения лодок с форштевнем в виде головы лося/олени (рис. 3).

Пространственная динамика сходных признаков, отнесенных к третьей группе, свидетельствует о наличии на территории Северной Европы довольно обширных по площади областей, жители которых осуществляли между собой достаточно активное взаимодействие в социальной и иных сферах. Очевидна территориальная связь в распространении рассматриваемой группы сходных признаков с морскими бассейнами, что подчеркивает роль водных коммуникаций в процессах межкультурного взаимодействия. Имеются области, где территории распространения однородных признаков, относящихся к третьей группе, накладываются друг на друга (см. рис. 3). Такие локальные территории могут быть определены как контактные зоны, где происходило смешение изобразительных традиций и осуществлялось взаимодействие, возможно, неодинаковых в этническом отношении групп древнего населения Северной Европы.

Четвертая группа близких по стилю, морфологии и композиционному размещению наскальных изображений зачастую имеет евразийский охват (антропоморфы с многолучевыми головными (?) уборами; трехпалые антропоморфы, «рогатые» антропоморфы; фигуры в рентгеновском стиле; изображения лыжников; лодки с форштевнем в виде головы животного; сдвоенные изображения животных и антропоморфных персонажей; образ «беса»; «эротические» композиции и т. д.). Широкие пространственные и хронологические рамки данной группы признаков свидетельствуют, что мы имеем дело в основном с проявлениями универсалий культуры, в которых отразились мифологические представления древних людей. Кроме

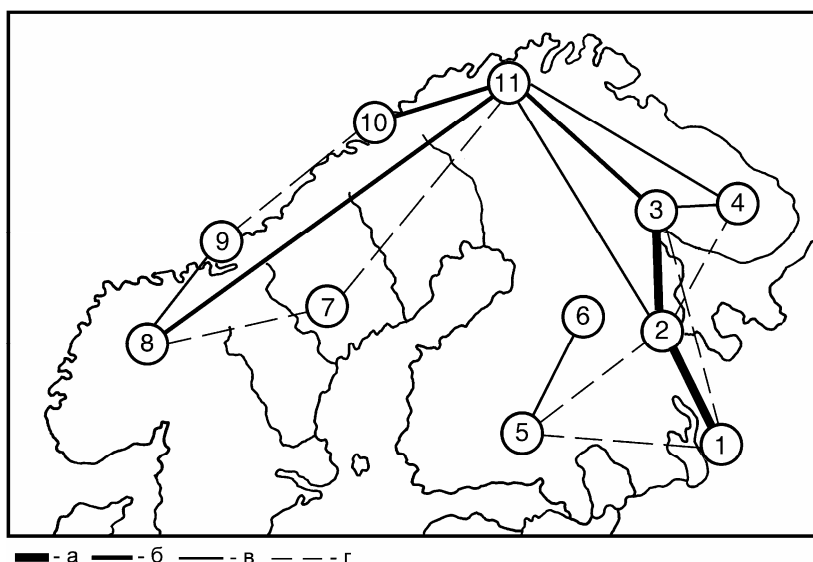


Рис. 1. Карта-граф степени сходства по качественным признакам (вторая группа) нео-энеолитических скоплений наскальных изображений Фенноскандии:

а – сходство по 6–7 признакам, б – сходство по 3–4 признакам, в – сходство по 2 признакам, г – сходство по 1 признаку.

1 – петроглифы Онежского озера, 2 – петроглифы Белого моря, 3 – петроглифы Канозера, 4 – петроглифы Чалми-Варрэ, 5 – писаницы юго-восточной части Финляндии, 6 – писаницы Вьярикаллио, 7 – петроглифы Немфорсена, 8 – петроглифы южной части Норвегии, 9 – петроглифы центральной части Норвегии, 10 – петроглифы Нордланда и Тромса, 11 – петроглифы Финнмарка

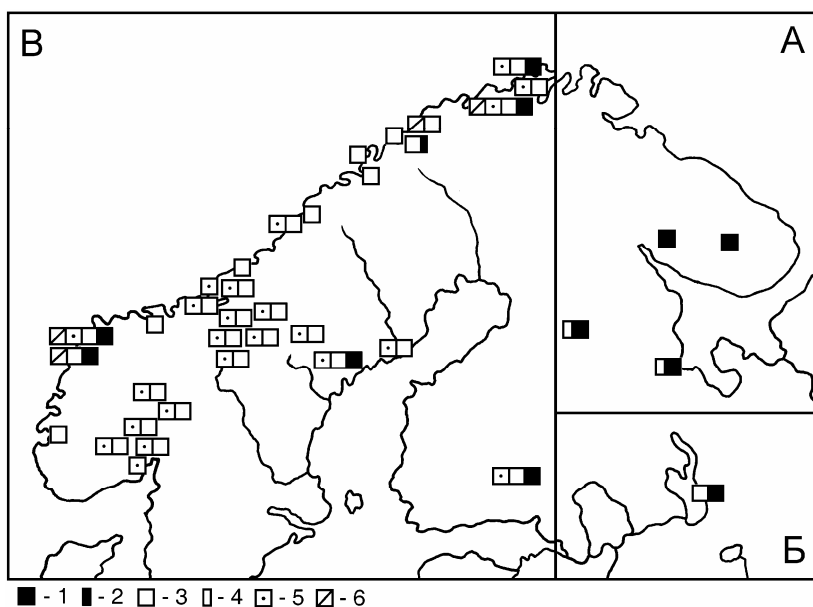


Рис. 2. Распространение способов изображения туловища копытных животных на территории Фенноскандии:

А – территория, где доминируют изображения силуэтно-линейного стиля, Б – территория, для которой характерно сочетание изображений контурного и контурно-силуэтного стиля, В – территория, где наряду с контурными и силуэтно-линейными изображениями встречаются фигуры, выполненные в «рентгеновском стиле».

1 – силуэтно-линейные изображения, 2 – единичные силуэтно-линейные изображения, 3 – контурные изображения, 4 – единичные контурные изображения, 5 – фигуры в «рентгеновском стиле», 6 – орнаментированные изображения

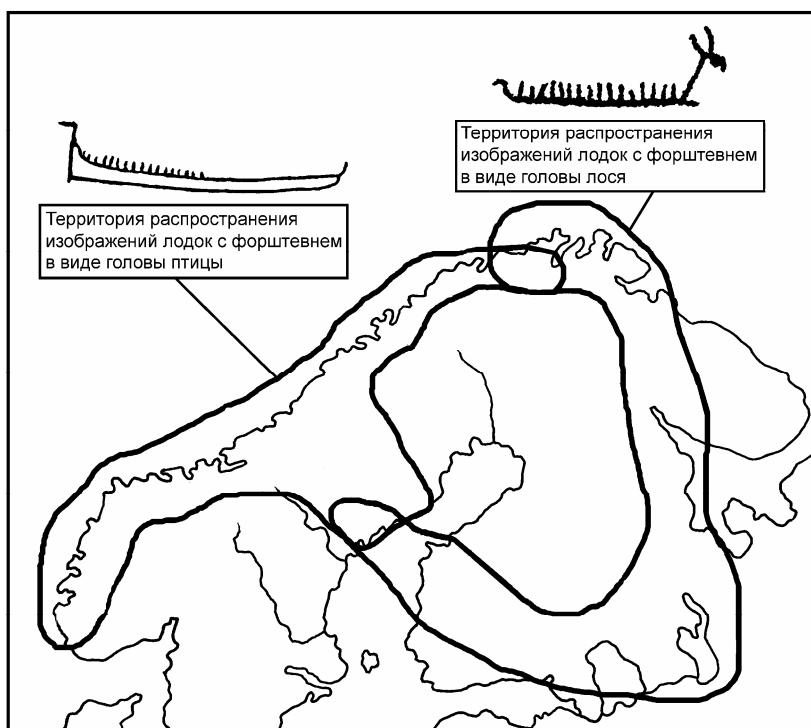


Рис. 3. Распространение на территории Северной Европы нео-энеолитических изображений лодок с форштевнем в виде головы лося/олени или птицы

того, некоторые сходные черты в первобытном искусстве жителей севера Евразии были обусловлены принадлежностью создателей наскальных полотен к одному хозяйственно-культурному типу охотников-рыболовов или близостью экологических условий тех регионов, в которых располагаются петроглифы или писаницы. Возникновение подобных сходных черт в различных скоплениях наскальных изображений Евразии с большой долей вероятности имело конвергентный характер.

В целом, изучение общих и особенных черт наскальных изображений Фенноскандии показывает, что контакты древнего населения бассейна Онежского озера и юго-восточной части Прибеломорья происходили весьма интенсивно на протяжении довольно продолжительного периода (IV–III тыс. до н. э.). Напротив, сходные признаки между петроглифами Онежского озера и писаницами Финляндии единичны, что позволяет оценить как весьма сла-

бую степень межкультурного взаимодействия нео-энеолитического населения данных регионов. Некоторые общие черты, наблюдаемые между скоплениями наскальных изображений бассейна Белого моря, свидетельствуют о сложении в данном регионе локальных изобразительных традиций, а также представлений об облике некоторых мифических персонажей. Эти особенности культуры, проявившиеся в изобразительном творчестве, могли являться одним из способов маркирования групповой идентичности нео-энеолитических популяций, проживавших в западной части Прибеломорья.



ТАПИОЛА И ХИЙТОЛА: ДВА ЛЕСНЫХ ЦАРСТВА КАРЕЛЬСКОЙ МИФОЛОГИИ

Основными божествами леса у карелов являются Тапио (Тапио) и Hiisi (Хийси). Особенно часто эти персонажи встречаются в эпических песнях и заговорах. М. Агрикола называл первого богом хяме, второго – карелов; он писал:

... *Tapio Metzest Pydhyxet soi...* ...*Тапио в лес зверье принес...*
... *Hiisi Metzlest soi woiton...* ...*Хийси лесу силу дал...*¹

Страну, в которой живет Тапио, называют в рунах и заклинаниях Tapiola (Тапиола), или Metsola (Метсола), а где обитает Хийси – Hiitoila (Хийтола). Таинственное «лесное царство» само по себе является «иным миром» для человека, но его деление на две страны подчеркивает оппозицию «свой–чужой», «близкий–дальний», «верхний–нижний», «добрый–злой». Данные локусы описываются и воспринимаются совершенно по-разному. При описании Тапиолы создается очень светлый, теплый образ, это некое родное, безопасное место. Хийтола чаще всего – это олицетворение темного, злого, чуждого мира; его синонимами являются Похъела и Манала. Чаще всего названия этих стран противопоставляются друг другу, хотя в некоторых случаях они синонимичны. Так, руна о певце Вайнямейнене рассказывает, как «мудрый старец Тапиола» выходит из медной горы на золотой холм, чтобы послушать чудесное пение². А в севернокарельском заклинании от болезней создается совершенно противоположный образ «иночного мира»: герой отправляется на «лыжах Хийси», с «ольховыми палками Лемпо» в «темную Похъелу, скупую Тапиолу», где его ждет «мясо без костей и рыба без голов»³. Этот образ гораздо больше похож на описание мрачной Хийтолы.

Изначально слова «tapio» и «hiisi» употреблялись просто в значении «лес». Говорили: tammitapio (дубовый лес), tapiossa taulat tehdan (доски заготовлены в лесу); медведя называли «золотой король в подмышке леса»⁴. В рунах обожествлялся сам лес-тапио, он воспринимался как живое существо и сам был объектом поклонения. Синонимами к слову tapio были korpi (чаща), metsä (лес).

Постепенно tapio стал восприниматься как некое существо, дух леса, наделенный только положительными чертами: «Золотой король леса, красивый лесной Тапио» (SKVR. VII. 5. 3222)⁵. У него «шапка из хвои, борода из лишайников» (SKVR. VII. 5. 3301). У господина огромного леса и «пастуха острова» «шелковые завязки на чулках» и «серебряные подвязки на штанах». У мудрого «лесного старика» белая или седая борода, голова сверкает золотом, шапка из хвои или перьев, кафтан из тины или мха, серебряный пояс (SKVR. VII. 5. 3233, 3246, 3305).

В его руках золотой топор, медный молоток, золотые ключи от «лесных кладовых, шерстяных (т. е. богатых) подвалов». Карелы говорили: в старину охотнику «не надо было бояться, что оскудеют леса, так были обильны стада Тапио». К. Ганандер видел истоки изобилия зверья и дичи в лесу в мистическом союзе могущественного Тапио и рачительной Тапиотар, великой матери и прародительницы всего лесного богатства. От Тапио зависит удача в охоте. Он может привести добычу даже с чужих земель (SKVR. VII. 5. 3230). Охотники, идя на охоту, всегда обращались за покровительством к хозяевам леса, приносили подарки и читали заговоры. Например, когда шли за тетеревами, необходимо было трижды (два раза по солнцу и один против) обойти стаю, оставить в качестве жертвы ртуть и произнести трижды слова заговора, в котором просили «сильного правителя леса» связать крылья птицам (SKVR. II. 969).

Важно было, чтобы Тапио принял и собак, с которыми идут охотиться. Для этого требовалось плюнуть через левое плечо, пропустить собаку через три больших еловых ветви и произнести заклинание, в котором просили «лесного короля» сделать собаку своей и дать ей много сил (SKVR. II. 955). Самым сильным охотникам, владеющим тайными знаниями, достаточно было констатации факта: «Собака уже лает, мужик уже стреляет», и хозяин леса открывал свои кладовые и отдавал животных во власть охотника⁶.

Вообще охотничьи заговоры наиболее ярко отразили трансформацию ритуала почитания хозяев леса. В наиболее архаичных вариантах могут обращаться за помощью и к самому лесу («koston korbi» – «встань, лес глухой»); к зверям, которых считают подобными человеку (так мать-белка может оплакивать убитую дочь и просить Бога возродить ее)⁷. В самых поздних заговорах фигурируют образы Верховного Бога-Творца и Девы

© Л. И. Иванова, 2011

¹ Hautala J. Suomalainen kansanrunouden tutkimus. Helsinki, 1954. S. 27–30.

² Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. М., 2003. С. 86.

³ Virtaranta P. Vienan kansa muistele. Porvoo; Helsinki, 1958. S. 113.

⁴ Harva U. Suomalaisen muinaisuskon. Porvoo; Helsinki, 1948. S. 349.

⁵ Suomen kansan vahvat runot. Римская цифра обозначает номер тома (если есть арабская – номер части в нем); затем номер текста и стиха.

⁶ Haavio M. Suomalainen mytologi. Porvoo; Helsinki, 1967. S. 70–77.

⁷ Карело-финский народный эпос / Сост. В. Я. Евсеев. М., 1994. Т. 2. С. 111.

Марии (SKVR. II. 946). Но основная часть текстов обращена к «золотому лесному королю», его дочери Анникке и ко всему его семейству, при этом основным эпитетом является «золотой» (SKVR. II. 961). Зверей и птиц лесных, которыми полны «лесные амбары», тоже часто называют «золотом–серебром».

Для особого ритуала поклонения хозяину леса карелы использовали своеобразный алтарь, «стол Тапио». Для него выбирали молодую низкорослую раскидистую елочку или можжевельник, ветви которых на уровне стола росли в стороны, параллельно земле. Иногда это была сосна с обрезанной верхушкой, разрастающаяся в стороны. В Беломорской Карелии «стол Тапио» мог находиться и прямо на выступающих корнях дерева⁸. В качестве алтаря для жертвы, для разговора с хозяином леса мог быть и муравейник или перекресток – места, которые также являются, по народным верованиям, домом лесных духов⁹.

В Северной Карелии для того, чтобы охота была удачной, первую подстреленную птицу варили прямо с перьями. Затем ее относили на стол Тапио, ели сами, остатки оставляли на трое суток, а потом выливали под корень. В финской провинции Хяме во время первого выхода в лес надо было подстрелить сойку, найти пышную елочку, на ветки положить мох, а сверху – птицу. Это была жертва хозяину леса. В Южной Финляндии на «ладонь Тапио» (карелы и сейчас называют стол «Jumalan kämmen»), «Божья ладонь») клали мясо первого зайца и наливали немного вина. Маленькая, разросшаяся в стороны елочка, дом metsän emä (матери леса) была местом жертвы и для пастухов. Перед первым и последним выгоном скота они укладывали на верхние широкие ветки листья, затем различную еду, а сверху закрывали лапником¹⁰.

У хозяина Тапиолы есть жена, дочь и сын и множество родственников, особенно женского пола (лесных дев). Образы Тапио и различных дев-хозяек леса хорошо сохранились в карельских заговорах и эпических песнях. Хозяйка дома Тапио вся в золоте и серебре (SKVR. VII. 5. 3308). Иногда она в синих «прекрасных модных» одеждах. Красавицей изображается и дочь Тапио Анникка. У нее «медовый рот», синие или красные чулки, желтые каблучки. Ее часто называют «хозяйкой болот». Именно она очень часто открывает лесные кладовые отца, расположенные на горе. Она гремит золотыми ключами, звенит кольцами и «расписной крышкой» Сампо (SKVR. VII. 5. 3308, 3246, 3233). Живут в Тапиоле и Тууликки, дочь Тапио, и сын Нююркики, «чистый парень краснокудрый» (SKVR. VII. 5. 3246), Мииритар «лесная невестка» (SKVR. VII. 5. 3273), Миелотар «маленькая лесная дева» (SKVR. VII. 5. 3269). Лесное царство населено девами-покровительницами священных деревьев, сосен и можжевельника: «Хонготар, хозяйка добрая, Катаятар, славная красotka»¹¹.

М. Хаавио пишет, что в Беломорской Карелии самым распространенным именем девы леса было Миелликки. Основные эпитеты, которыми она характеризуется: kaunis neito (красивая дева), tarkka tyttö (рачительная девушка), kätöä neitti (кудрявая дева). Живет она в темном бору, на синем острове; она не только бегаёт по лесу, но может и белочкой по ветвям скакать, и птицей летать¹².

К. Ганандер на основе народных песен попытался представить топографию Тапиолы. По его мнению, Тапиола – это глубокая чаща лиственного леса. Ее противоположностью (лишь в этой детали) является Метсола, которая находится в хвойном лесу. При описании Тапиолы (Метсолы), являющейся владениями Тапио, и ее обитателей тоже используются самые яркие краски. Иногда Тапио называют «хозяином острова» (SKVR. VII. 5. 3219), на котором «позолочены елки..., а все ветви в медных кольцах»¹³.

Болота, горы, острова – это все элементы мифологической топографии, локусы «лесного царства». Они являются признаками и подземного мира первопредков, в который ведет «мифическая» река. Лай собак, который часто слышат в Тапиоле, – также признак «другого измерения». В некоторых сюжетах владелец лесных кладовых мыслится именно как первопредок, и тогда в описании локального пространства появляется элемент порога, который выступает одной из границ оппозиции свой–чужой, внешний–внутренний, нижний–верхний, живой–мертвый¹⁴: «Много в лесу порогов: Один деревянный, другой костяной, Там даритель живет Под елью с цветущей верхушкой Сверху маленькой сосны» (SKVR. VII. 5. 3226).

Таким образом, в фольклоре создается образ светлой и богатой Тапиолы, населенной большим семейством мудрого правителя Тапио. Основными цветами при описании являются голубой–синий, цвета небесного, верхнего мира, и красный, цвет жизненной силы. Очень часто встречается упоминание золотых красок. Согласно В. Я. Проппу, золотая окраска – это печать иного царства. К примеру, в Греции золото постепенно из атрибута мертвых становилось достоянием праведных¹⁵. Это же можно сказать и о голубом цвете. В карельских рунах и заговорах и сами кладовые золотые, и ключи золотые, а амбары полны золота, т. е. зверей. Т. А. Новичкова пишет, что «желание иметь золото объясняется стремлением к обладанию атрибутами –

⁸ Haavio M. Suomalainen mytologia. Porvoo; Helsinki, 1967. S. 64–65.

⁹ Harva U. Suomalaisen muinaisusko. Porvoo; Helsinki, 1948. S. 357.

¹⁰ Ibid. S. 356.

¹¹ Карело-финский народный эпос / Сост. В. Я. Евсеев. М., 1994. Т. 2. С. 116.

¹² Haavio M. Suomalaisen mytologia. Helsinki; Porvoo, 1967. S. 62.

¹³ Карело-финский народный эпос / Сост. В. Я. Евсеев. М., 1994. Т. 2. С. 116.

¹⁴ Лавонен Н. А. Функциональная роль порога в фольклоре и верованиях карел // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 171–179.

¹⁵ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 284–285.

посредниками между людьми и священным миром, что обеспечивает долголетие, бессмертие ... золотые предметы в фольклоре сакральны ... священность золота генетически восходит к греческому культу солнца»¹⁶. Причем открываются лесные кладовые и достаются «золото-звери» далеко не всем. Надо строго соблюдать все правила ритуала. Золото «получает только избранный, оно рассыпается в прах у тех, кто не соблюдает „правила игры“ с сакральным миром... в русской мифологической прозе золото – живое существо»¹⁷.

В карельских фольклорных жанрах, созданных на основе калевальской метрики, часто встречается имя и еще одного покровителя лесного царства – Хийси. В чем-то он похож на Тапио (у М. Агриколы это боги разных народов, но по сути своей они идентичны), но постепенно его образ эволюционировал до отрицательного персонажа. Изначально в финском языке «хийси» так же, как и «tapio», означало «лес»¹⁸. В. Я. Петрухин пишет, что имя Хийси «восходит к названию священной рощи, где запрещалось ломать ветки и рубить деревья и где в древности хоронили умерших»¹⁹. Отсюда и параллельное название загробного мира Маналы и северной страны Похьелы – Хийтола. Позже «хийси» стало означать святого духа – покровителя святых мест²⁰. Отголоском этого почитания можно считать также такие образы, часто встречающиеся в рунах, как огромный «лось Хийси», сторогий бык, пчелка – «птичка Хийси», приносящая мазь от ожогов. В некоторых рунах есть отголоски былого почитания Хийси, например, встречается упоминание о церквях, стоящих в Хийтоле; подчеркивается, что «много мудрости у Хийси»²¹. В эстонской мифологии производные от этого имени выступают в значении «леший, лесной великан» (hiidlaine, hiius, hiid, Hiisi); этимологически эти слова тождественны саамскому seida, сакральным камням, вместилищам духов. Эстонцы груды камней называют садами Хийси: по преданиям, они возникли из-за того, что великаны Хийси забрасывали друг друга камнями²². Но в результате трансформации образ Хийси все больше приобретал негативную окраску, пока не превратился в некое «плохое» существо, злой дух, близкий kagu (черту). Пособниками Хийси в рунах и заговорах являются вредоносные насекомые: шершень – «пташка Хийси», паучиха – «шлюха из рода Хийси». «Стрелы Хийси» несут людям болезни. В Хийтоле же живет огромная щука Хийси, рыба, «евшая мужчин»²³. Согласно этимологическому словарю hiisi – это «место языческих жертвоприношений, глухое страшное место, хозяин леса и т. д.»²⁴.

Царство Хийси в карельских рунах носит название Хийтолы. Рисуеться оно достаточно мрачными красками; поэтическим параллелизмом к нему, как уже говорилось выше, является Похьела (семантику этого слова можно вести от двух основных понятий: «север» и «дно» – оба характеризуют локусы нечистых духов). Когда Илмоллине собирается свататься «к дочери хийтольского Хийси, к внучке духа гор», его предупреждают, что «На дворе хийтольского Хийси Сто столбов; – Сто голов на столбах; Один столб без головы» (SKVR. II. 90). Стоит Хийтола в ельнике, а охраняет ее собака – все это маркировки царства мертвых (SKVR. II. 96). Путь в Хийтолу нелегок, опасно и пребывание там. Об этом свидетельствует и повторяющееся число три (дается три задания, три дня длится дорога и т. д.). А как пишут исследователи, число три не только представляет собой идеальную структуру с выделенным началом, серединой и концом, но также «на первых порах троичность воспринимается просто как символ множественности»²⁵. Таким образом, путь в Хийтолу до бесконечности сложен и долог.

В одном из вариантов сюжета о сватовстве в Хийтоле невесту называют «дочь ночи, дева сумерек» (SKVR. VII.1.428), т. е. временное пространство сродни локальному и ассоциируется с темнотой, в нем сконцентрировано зло. Пространственно-временной локус Хийтолы чужд не только положительным героям рун, но и всему человеческому миру.

Чтобы приманить лесную удачу, существовал ритуал, в котором охотник отдавал себя во власть Хийси, который мыслится не кем иным, как дьяволом. Необходимо было написать кровью безымянного пальца: «Возьми теперь, Хийси, в сыновья, Лемпо – в дети. Нет в Боге дающего, В Творце обещающего» (SKVR. VII. 5. 3209).

Одна из карельских рун, в которой ярко отразился процесс христианизации карелов, рассказывает о том, как Хийси превратился в сатану. Творец (Luoja) спасается на лыжах от преследований язычников, которые все-таки настигают его на святой горе, сажают в глубокую яму и заваливают камнями. Но злой кузнец Хийси требует, чтобы Творца заковали в цепь, которую он изготовил. Тем временем Luoja молит солнце,

¹⁶ Новичкова Т. А. Эпос и миф. СПб., 2001. С. 181, 185.

¹⁷ Там же. С. 183.

¹⁸ Harva U. Suomalaisten muinasusko. Porvoo; Helsinki, 1948. S. 350.

¹⁹ Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. М., 2003. С. 83.

²⁰ Naavio M. Suomalaisen muinas runouden mailma. 1935. S. 341.

²¹ Карело-финский народный эпос / Сост. В. Я. Евсеев. М., 1994. Т. 2. С. 157, 176, 229.

²² Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 592.

²³ Карело-финский народный эпос / Сост. В. Я. Евсеев. М., 1994. Т. 2. С. 159.

²⁴ Suomen kansan etymologinen sanakirja. Helsinki, 1985. S. 74.

²⁵ Нейгебауер О. Лекции по истории античных математических наук. М.; Л., 1937. Т. 1. С. 100.

чтобы оно выпустило его на свободу. Солнце растопило камни и советует Творцу отправиться к кузнецу Хийси. Кузнец не узнает Луоја и, поддавшись его советам, испытывает на себе прочность цепи. Тут-то Творец и заговаривает цепь на шее у сатаны, чтобы тот не смог вырваться. Здесь возникают ассоциации с греческими мифами. Вспомним образ Гефеста, бога огня и кузнечного дела, сына Геры и Зевса. Он – небожитель, живет на Олимпе, и в то же время он будет низвержен с горы. А его хромота – тоже признак «нечистости». А. Ф. Лосев пишет, что Гефест – «и Олимп, и преисподняя, и высшее творчество, и стихийный демонизм»²⁶. Напоминает карельская руна и о библейском сюжете, когда Люцифер, любимый Божий ангел, будет сброшен за непослушание с небес на землю и превратится в Сатану, борющегося с Богом за людские души.

В Приладожской Карелии считали, что именно «лесной хийси» прячет и не выпускает людей из леса. Случалось это, во-первых, если кто-то проклинал человека, а во-вторых, человек мог случайно попасть на «плохую» тропу, т. е. следы Хийси. Если человек очутится на такой тропе, он теряет ориентацию и представление о действительности; он больше не знает, где дом и в каком направлении следует двигаться. Он, как зачарованный, оказывается в совершенно незнакомом месте, в «ином мире», в «ином измерении», где и время и пространство движется совершенно иначе, чем в мире человеческом. М. Хаавио пишет, что «потустороннюю землю отделяет от этой некая мистическая завеса, которая так непроницаема, что „оказавшись за ней, даже в дождь не промокнешь“»²⁷. Человек может видеть хозяев леса, находиться в их власти, а может просто блуждать по совершенно незнакомым местам. Спасает от происков Хийси обращение родственников к знахарю, который своими методами «поворачивает» время и пространство в нужное направление. И тогда хозяева в образе мужиков или сами приносят человека на знакомую ему тропинку; или, к примеру, маленькая птичка, прыгая с кочки на кочку, показывает ему дорогу и исчезает, когда начинает слышаться звон колоколов (боязнь колокольного звона – это также признак нечистой силы), всегда ассоциировавшийся с теплым и светлым локусом родины.

М. Хаавио пишет, что лесной хийси (*metsän hiisi*), которого могли называть и черт (*kagu, piru*), иногда представал в виде маленького ребенка лешего, черного мужика, черной птицы, ворона, лесного животного²⁸.

Таким образом, два «лесных царства» карелов – Тапиола и Хийтола – являются яркой иллюстрацией к оппозициям «свой–чужой», «светлый–темный», «добрый–злой».



²⁶ Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. Т. 1. С. 299.

²⁷ *Haavio M. Suomalaisen muinaisrunouden maailma*. 1935. S. 341.

²⁸ *Ibid.*

ОБРАЗ РУССКОГО СЕВЕРА В СВЕТЕ ТЕОРИИ ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ДЕТЕРМИНИЗМА: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Осознание человеком своей самости всегда происходило в его связи с окружающим миром. Мифологическая картина мира, общая в своих фундаментальных построениях (центр мира, как правило, связанный с образом мирового древа, и детерминированные им пространственные ориентиры), исходит из семантики *севера* по отношению к ситуации героя *здесь и сейчас* (известное пушкинское «Но вреден север для меня...»). Таким образом, формирующим личность фактором становится *среда* (по И. Тэну) или *ландшафт* (по Г. Боклю). Согласно И. Тэну, любое произведение искусства есть отражение автора, его «среды» и «момента». Г. Бокль в своих рассуждениях экстраполировал историко-культурную схему Тэна на более абстрактный уровень и в своей «Истории английской цивилизации» показал обусловленность национального характера от климата и природного ландшафта страны. В качестве предварительного теоретического постулата необходимо упомянуть и разделение Европы и России как стран, живущих и мыслящих в основном – соответственно – временными и пространственными категориями. Понятие *загадочной русской души* в свете означенной теории легко объясняется особенностями русского ландшафта: широта просторов естественно проявляется в широте души; многообразии климатических поясов как бы мотивирует ее неоднозначность, а объединение российского и азиатского начал в пределах одной страны – сложность и противоречивость русской души, с одной стороны, и способность вместить в себя самые «полярные» начала – с другой. В этой связи особый интерес представляют земли, обладающие изначально амбивалентными характеристиками, каким является, например, Русский Север.

Север в культурном сознании представляет особый интерес в силу различия его символических и мифологических трактовок. В мифологической картине север – это «край» земли, т. е. во многом граница между мирами. Символика Севера включает в себя семантику героики и смерти. Русский Север издавна ассоциировался не только с общими доминантами, но и включал в свое семантическое поле особую составляющую – свободу, понимаемую также двояко (место, куда бежали и куда ссылали). В результате к общему мифологическому и символическому образу в русском мышлении добавляется особое – культурологическое – значение Севера, усложняющее «северную» мифологию и помогающее глубже понять русский национальный тип.

Предлагаемая проблема имеет много аспектов, необходимых для прояснения как особого феномена «Русского Севера», так и для понимания национального менталитета. В данной работе территориально ограничусь в основном Соловками, а культурологически – научным творчеством Д. С. Лихачева и «андеграундовым» искусством – лагерным театром.

Двойственность Севера как места, обживаемого особым типом людей, осознавалась интеллигентными ссыльными, оставившими воспоминания о пребывании в местах, которые изначально ассоциировалось с «чужим» пространством – и не только потому, что в него помещали насильственно, вырывая человека из «своего» мира, но и потому, что исторически, по крайней мере со времен протопопы Аввакума, Север существует как «чужой» в культурной памяти русского интеллигента.

Особый интерес представляют «Соловецкие записи. 1928–1939» и «Соловки. Записки» Д. Лихачева, который был арестован ОГПУ 8 февраля 1928 г. как член кружка «Хельфернак» («Художественно-литературно-философско-религиозно-научная академия») и «Космической Академии наук». Значимо первое впечатление будущего ученого от Русского Севера: «Поразил ландшафт: огромный, огромное серое небо, свинцовые тучи, ветер, холод.

Казалось: природа неизмеримо сильнее человека.

Мистика, аскетизм. Глядя на такое небо, хотелось сгореть, как старообрядцы („антихрист“ [овладел миром])»¹. Итак, выделим доминантные понятия – несоизмеримость природы и человека, отсюда настроения «мистического аскетизма», понимаемого в данном случае как ситуация «один перед вечностью».

Ощущение «последних времен» поддерживаются скрытыми библейскими параллелями: например, когда кричат одновременно 200 человек, то, как считает охранник, «стены рушиться должны» (с. 19). Ассоциации с падением Иерихона тем более ироничны, что конвоир, т. е. «свой» в этом мире, предлагает приветствовать новую землю разрушительным криком, что невольно вызывает предположение о том, что и для «своего» этот мир «чужой».

Следующее описание особой красоты Севера приближает повествователя к Богу: пережив «антихриста» и мыслимое падение иерихонских стен, повествователь переживает состояние, близкое к прозрению:

¹ Лихачев Д. Соловецкие записи. 1928–1930 // Дмитрий Лихачев. Статьи ранних лет. Тверь, 1993. С. 17. Далее цитаты приводятся по данному изданию с указанием страниц в скобках.

«Север-восток ближе к космосу. Там, в этом углу Европы-Азии, рождается погода, [находятся] метеорологические станции, [происходят] подвижки льда. Космический холод – форпост человечества. Звезды кажутся ближе, и завесы северных сияний чуть приоткрываются над тайной Создания, чтобы вселить в души людей смертельный холод, пустоту и ужас перед громадностью мироздания. <...> Мороз становился крепче, талый снег обледенел, все быстрее ходил часовой, все быстрее шла таинственная машина – только звезды над головой. Путеводные?» (с. 21).

Итак, Север – это, по сути, космос, мир вокруг, как в момент творения, и создание Творца вызывает не восторг, а ужас – принятие Бога повествователю еще предстоит, в настоящий момент он надеется только на «звезды над головой» – кантовский императив, даже в такой усеченной форме, ассоциируется с выбором человека в предельной ситуации – неслучайно заключающий размышления вопрос не только выделен в отдельное предложение, но и написан с красной строки. Таким образом, всем «заброшенным» в этот «чужой» мир он дан, но каждый решает, остаться ли в нем «посторонним» или сделать его «своим»; принять «чужой» мир как Божий, созданный по его воле и для некоей цели, постичь которую и предстоит «посланному» именно «здесь» и «сейчас», или остаться во власти «антихриста». В тексте есть знаки продвижения по дороге, указанной «путеводной звездой». Отправная точка – осквернение святого места: в Троицком соборе «уборная находилась в алтаре – нарочно» (с. 24). Отмеченное стремление осквернить святое место соответствует древним обрядам, получившим в средневековой Европе названия «праздника св. Стефана» или праздника дураков: именно в этот день происходит мена социальных ролей и семантически означенных локусов – только в этот «карнавальный» день в церквях происходили похожие непотребства, но это происходило в рамках ритуального сквернословия и богохульства.

Первое свидание с Соловецким монастырем происходит сразу после бани, где была сначала только холодная вода, и в контексте этот эпизод воспринимается как своего рода крещение: «Когда оделись, нас повели к Никольским воротам. В воротах я снял студенческую фуражку, с которой не расставался, перекрестился. До того я никогда не видел настоящего русского монастыря.

Я воспринял Соловки, кремль не как новую тюрьму, а как святое место» (с. 36) – так визуализируется двойственность Соловков, представших в образе не только *locus mysticus*, но и в локусе «священного ада». Но самый щедрый дар ссылки – это совершенно новое *мировидение*, и в данном случае здесь важны оба корня – и мир, и его видение, подготовленное всем произошедшим с повествователем в этом «страшно прекрасном» мире: «Я понял следующее: каждый день – подарок Бога. Мне нужно жить насыщенным днем, быть довольным тем, что я живу еще лишний день. И быть благодарным за каждый день. Поэтому не надо бояться ничего на свете» (с. 43). Так, место смерти становится местом возрождения личности, воспринявшей «благую весть».

Лихачев этот выбор дополняет: есть еще одна позиция – стать исследователем этого «экзотического» мира, анализ которого, как любого незнакомого мира, он начинает с языка. Итак, с одной стороны, «латинствующая, французская и английствующая квадрига» (с. 29), с другой – язык уголовников, изучением которого филолог отчуждает себя как страдающего человека, преобразуя мир в предмет исследования, а себя, заключенного, в ученого, бесстрастно работающего с новым материалом. Помимо воспоминаний о соловецких годах, Д. С. Лихачев написал такие неожиданные для академической науки работы, как «Картежные игры уголовников (из работ криминологического кабинета)», «Черты первобытного примитивизма воровской речи. 1933» и «Арготические слова профессиональной речи». Научный интерес представляют все статьи, но в данном контексте особое значение имеет типологическая характеристика воровского языка. Тот факт, что язык оформляется в специфической обстановке – изоляция от «большого» мира, сохранение тайны своей деятельности, сообщество «отверженных» – во многом определяет и мышление воров, и их образ жизни, и тип языка. Основная особенность слова – это его жесткая функциональность: воровское слово – это слово-орудие, слово-сигнал. Не менее, а может, более важное его свойство – магичность, связанная с особенностями жизни воров, зависящей от многих случайностей. Если добавить к этому повышенную экспрессивность, то мы получим любопытную характеристику языка, знакомую по описаниям примитивных языков, например, у Леви-Брюля: «... воровская речь представляет собой приближение к магической речи первобытного человека, выражающееся в развитии эмоционально-экспрессивной стороны слова (отождествления отношения к предмету или явлению со свойствами слова), разложение семантики, возвращение к нестабилизированной семантике, полисемантической и даже ... асемантической слова» (с. 77–78). Таким образом, мы имеем двойственную, даже противоречивую языковую картину Соловков, состоящую из «полярных» лингвистических начал – предельно примитивного языка «урок» и высоколитературного языка и богатого словаря русского интеллигента, живущего волею судьбы бок о бок с уголовниками.

Культура Севера стала предметом науки – помимо научных работ Д. С. Лихачева, нельзя не упомянуть Соловецкое общество краеведения (СОК), – но и была обогащена созданными там театрами. О Соловецком театре писал в своих записках и Д. С. Лихачев: «Был театр с фойе, служившим также лекционным залом. Но самое главное – в кремле существовал музей. В музее было даже уютно, а в театре ставились

замечательные постановки, играли прекрасные актеры, но попасть в него было труднее, чем сейчас в Большой театр» (с. 33).

Первое упоминание о театре относится к 1924 г., когда был организован ХЛАМ («Художники, литераторы, артисты, музыканты»), спектакли которого имели шумный успех – и не только театральный. Так, вечер открывался инсценировкой популярной тогда песни «Шумит ночной Марсель», которая имела шумный успех прежде всего у уголовников: «Дешевая романтика темы была легко воспринята залом, и шпана дружно зааплодировала своему „героическому“ западному собрату при первом же его появлении»². Так, благодаря театру была преодолена враждебность между «политическими» и уголовниками. Не менее важно изменение атмосферы между заключенными и охраной: в этой инсценировке партнершей апаша, как вспоминает один из участников того вечера, была «свояченица командира охранявшего нас Соловецкого особого полка»³.

Но заключенные артисты, вдохновленные забытым ощущением свободы, пусть даже и «на час», позволяли себе и сатиру, направленную против лагерных порядков. Особенно выразительными были куплеты, подготовленные к вечеру, посвященному приезду начальника всех лагерей Глеба Бокия:

*Шептали все... Но кто мог верить?
Казалось всем, тот слух нелеп:
Нас разгрузят сюда приедет
На «Глебе Боком» – Бокий Глеб.
Всех, кто наградил нас Соловками,
Просим: приезжайте сюда сами,
Проживите здесь годочков три иль пять, –
Будете с восторгом вспоминать!»⁴*

Несмотря на прозрачность прототипов в сатирических выступлениях ХЛАМа, а иногда и благодаря им, изменялась – хотя бы на время – психологическая ситуация, смягчая нравы, а иногда и статьи: «... были освобождены двадцать-тридцать человек уголовников и хозяйственников, а двум-трем сотням уменьшены сроки»⁵.

Мотив иронической любезности приглашений в «места не столь отдаленные» (в данном случае – весьма удаленные), высокочастотный для лагерных театрализованных выступлений – такова переделка известной утесовской песни с измененным финалом: «Вот посмотрим тогда, что тогда запоете, / Дорогие мои москвичи!»⁶. И уж совсем вызывающе звучала со сцены известная в то время песня «Приезжай, товарищ Сталин, приезжай, отец родной», исполняемая хором «доходяг в лагерной одежде» – с приглашением «приезжать, полюбоваться, как мы славно здесь живем»⁷. В этих же воспоминаниях проясняется и просветительская функция лагерного театра: казус с объявлением спектакля «Женитьба Гоголя, сочинение Островского» произошел в Каргапольлаге, где начальник КВЧ именно таким замысловатым образом объединил двух великих драматургов в иллюзорном союзе.

Лагерный театр – явление сложное и неоднозначное, даже в случае так называемых смешанных театров, где «играли и эски, и вольняшки»⁸. Вацлав Дворжецкий, дважды сидевший, с удовольствием вспоминает лагерного зрителя: «Хороший был зритель, непосредственный. Надо было видеть это „вавилонское столпотворение“. Многие вообще впервые в театре. Зал бурно реагирует. С невероятным энтузиазмом поддерживает Глумова! Свист, хохот, взрывы хохота. Чудесный зритель!»⁹. Но он же замечает: «Театр наш еще был как бы придворным. Очень часто приезжали зрители – начальство из ГУЛага, правительство, комиссии разные, корреспонденты, и даже иностранные бывали. Начальство ББК демонстрировало все „достопримечательности“, в том числе и главную – *театр*»¹⁰. Очевидна двойственность этого эстетического лагерного феномена: для организаторов лагерей спектакли – это своего рода «обслуживание», зачастую высокопрофессиональное; для актеров – глоток свободы, эхо старой жизни, казавшейся «потерянным раем».

Главным же было, на мой взгляд, стремление выжить не только физически, но и личностно – высокая задача в невероятно трудных условиях, но многим это удалось: холод природный вызывал потребность в тепле душевном, и эта оппозиция, по сути, была мнимой, так как оказавшись перед лицом природного космоса, человек, оправившись от первоначального «ужаса», попытался стать достойным величия окружающего ландшафта.

² Ширяев Б. Хлам // Театр Гулага. М., 1995. С. 11.

³ Там же. С. 12.

⁴ Там же. С. 15.

⁵ Там же. С. 15.

⁶ Фрид В. Женитьба Гоголя. Сочинение Островского // Театр Гулага. С. 105.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 106.

⁹ Дворжецкий В. Пути больших этапов // Театр Гулага. С. 21.

¹⁰ Там же.

шафта, сочетающего природную красоту с красотой «рукотворной» – монастырями и церквями, т. е. он поставил задачу сотворить духовный космос, и во многом ему это удалось.

Но этот культурный слой возникал на более глубоком уровне – мифологическом. Жизнь заключенного, сознавал он это или нет, была мифологически окрашена, что в определенном смысле было обусловлено самим образом жизни, чему пример и доказательство рассказ Д. С. Лихачева о новых словах: «Возили мы и свиной навоз. <...> Командовал нами заведующий сельхоздвором. Мы все, „вридлы“ (временно исполняющий должность лошади), в упряжке разговаривали на разные темы. Лингвист Игорь Евгеньевич Аничков, воспитывавшийся в свое время в лицее Парижа, в Швейцарии и Англии, в Итоне, рассуждал о том, как склонять это новое слово „завдвором“ и как быть, если „завдвором“ окажется женщина: будет ли она „завдвором“ или как-то иначе?» (с. 38). Единство всего живого, признак мифологического мышления, предстает здесь в гротескном образе кентавра – лагерного образца.

Но мифологизм, пронизывающий жизнь северян, что называется «показан» им самим местом обитания. Развернутая система бинарных оппозиций – верх/низ, небо/земля, вода/суша, жизнь/смерть, север/юг – накладывается на Север вообще, на Соловки, в частности, преобразованием своих членов. Так, верх (небо) подчас сливается с низом (морем) своим цветом, придавая небу амбивалентность воды; если мифологема севера соотносима с хтоническим началом, то холод (в своем прямом значении) севера ассоциируется со смертью – так создается особая семантическая связь севера и смерти. Таким образом, космогоническое начало, так остро воспринятое Д. С. Лихачевым, одновременно содержит в себе и эсхатологическое. Обманчивый космос «священного ада», по сути, является хаосом, который для поддержания мнимого порядка требует жертвоприношений. Человек, попадая в мифологический «низ», оказывается в ситуации выбора: духовное восхождение к истине творения помогает не только сохраниться физически, но и возрасти нравственно самому, принять мир, повлиять на его «порядок». Архаическая функция культурного героя-первопредка претворяется в культурную миссию, выполняемую обреченными на жертвоприношение. Так, природная красота севера, «звезды» над человеком, нравственный закон в душе, научно осмысленная языковая картина мира и претворение страдания в радость через театральное перевоплощение формируют особый – на пересечении мифологического мышления и создания «андеграундовых» культурных ценностей – образ Севера.



«ОБУЧАТЬ СЫНА СВОЕГО ГРАЖДАНСКОЙ ГРАМОТЕ НЕ ЖЕЛАЮ...» (Крестьянство и школа в I половине XIX в.)

Вопрос об отношении крестьян к школе на протяжении многих десятилетий был одной из главных проблем развития системы народного образования. Желание или нежелание жителей села обучать своих детей грамоте или содействовать открытию сельских начальных училищ волновало не только учебное начальство на всех его уровнях, но и общественность. Вопрос о том, как повлиять на отношение крестьян к обучению детей грамоте, вызывал споры между различными общественными направлениями и не сходил со страниц газет и педагогических журналов. Пробуждение в народе тяги к знанию – процесс постепенный, который занял почти столетие, если считать с момента начала школьной реформы при Александре I.

С начала 30-х гг. XIX столетия в селениях, где жили государственные крестьяне, Департаментом государственных имуществ была предпринята попытка подготовки специалистов для учреждений, которые управляли крестьянами. Власти предполагали, что самым оптимальным вариантом явилось бы назначение на должность волостных писарей или счетных работников лиц из числа жителей сел и деревень. Для обучения грамоте и основам делопроизводства было решено отправить крестьянских детей в уездные города для приготовления волостных писарей. Их содержание возлагалось на счет частных земских повинностей казенных поселян.

Однако в Олонецкой губ. организация такого обучения натолкнулась на ряд серьезных проблем. Одной из них явилось нежелание крестьян отправлять своих детей на обучение в уездные центры. В решениях всех сельских сходов, проходивших в мае – июне 1833 г., отмечалось: отправить детей учиться грамоте среди крестьян «желающих не оказалось». Только Тихманское общество Вытегорского уезда отметило: «желающих нет, но желают, чтобы открыли в волости приходское училище для обучения малолетних детей Закону Божьему и положениям Иисуса»¹. В ответ на это из Петербурга в Олонецкую губернскую палату последовало строгое предписание: внушить крестьянам сельских обществ о выборе для обучения крестьянских мальчиков «ибо сие делается для собственной их пользы»². Но в 1834 г. крестьяне вновь не согласились отправить детей в уездные города для обучения. Тогда волостным правлениям предложили отправить в школы детей-сирот, «преимущественно не имеющих собственного достояния» или оставшихся без попечения родителей, надзор за которыми возлагался на уездных чиновников – «лесных, винных приставов или уездных казначеев»³. На это предписание все сельские общины отправили единодушные решения: «... известного рода сирот между нами не имеется, а детей своих в означенную науку отдавать никто не согласен»⁴.

Олонецкое губернское казенное ведомство проявило особое упорство в вопросе по организации обучения сельских детей. В марте 1835 г. всем волостным управляющим было строжайше приказано составить списки детей-сирот (по два мальчика от каждой волости) и отправить данные в губернскую палату. При этом строго предупредили, что лица, нарушившие предписание, будут отстраняться от должности и предаваться суду. В итоге к июню 1835 г. по донесениям волостных старшин были определены кандидаты в число учеников городских приходских училищ: 76 крестьянских детей (по числу жителей губернии – на каждую тысячу по одному человеку). Все претенденты на обучение были незаконнорожденные или сироты – «подкидыши в семействе крестьян»⁵. Например, в Олонецкое приходское училище поступило 13 детей от 10 до 14 лет и только 4 из них имели по одному родителю, остальные 9 были круглыми сиротами.

Заметим, что теперь во всех приговорах, составленных крестьянами на сельских сходах, выражалось полное согласие на содержание детей в училищах. «Сумму утвердили, собрать обязуемся беспрекословно»⁶, – писали они в решениях сельских сходов. Но несмотря на общее соглашение по данному вопросу, среди крестьянского населения были те, кто имел противоположное мнение. Свое несогласие с организацией обучения они выражали в письмах в вышестоящие инстанции, где отказывались от обучения, жаловались на «самое беднейшее» положение их семейств, призывали начальство не забирать детей-помощников из семей в школы. «Без их помощи не в силах владеть всем крестьянским достоянием»⁷, – писала императору вдова Авдотья Минина из Ведлозерской волости в 1835 г. «Обучать сына своего гражданской грамоте не желаю, <...> ему 13 лет от роду и приучен он к крестьянской работе <...>. Прошу защиту и покровительство», – жаловалась

© Е. А. Калинина, 2011

¹ Национальный архив Республики Карелия (далее НА РК), ф. 33, оп. 5, д. 6/23, л. 31.

² НА РК, ф. 33, оп. 5, д. 6/23, л. 55 об.

³ Там же, л. 107.

⁴ Там же, л. 94.

⁵ НА РК, ф. 335, оп. 2, д. 1/1, л. 8.

⁶ НА РК, ф. 33, оп. 5, д. 6/23, л. 467 об.

⁷ Там же, л. 129 об.

М. Васильева из Пудожского уезда в 1837 г. На все такие прошения власти отвечали отказом, объясняя крестьянам, что списки уже составлены, утверждены, и отменить постановления палаты нельзя.

Энергичную деятельность «по предмету образования крестьянских мальчиков в должности волостных писарей» проявил Олонецкий гражданский губернатор А. Дашков. В 1837 г. он вел активную переписку с директором народных училищ М. И. Троицким о возможном устройстве детей в уездные училища и финансовых потребностях, необходимых на их содержание⁸, об организации надзора за учащимися со стороны казенного ведомства, а также об обустройстве проживания детей в уездных городах. Губернатор лично утверждал сметы по содержанию и обучению учеников, определял наставников из числа чиновников губернской и уездных администраций, производил расчеты по расходам и делал некоторые замечания по их сокращению. Так, в письме от 20 мая 1837 г. в палату он предложил сократить смету по содержанию крестьянских детей в домах для проживания, полагая лишним приобретение тюфяков, кроватей и одеял. Вместо этих «излишеств» губернатор настаивал внести в число расходов «войлок, обтянутый посконным холстом, и подушку, ибо неудобно размещать кровати на наемных квартирах, покрываться во время сна могут суконным своим кафтаном»⁹. Заметим, что казенная палата с мнением А. Дашкова согласилась. В июле 1837 г. губернатором была утверждена окончательная смета. По ней сельским обществам на обучение одного ученика в течение пяти лет (два года в приходском и три – в уездном училищах) необходимо было внести по 1015 руб. 70 коп.: 1 год учения – 218 руб. 40 коп.; 2 год – 192 руб. 75 коп.; 3 год – 201 руб. 40 коп.; 4 год – 200 руб. 75 коп.; 5 год – 201 руб. 90 коп.¹⁰

Однако обучение крестьянских детей в уездных городах также не привлекло внимания населения к просвещению. Да и результаты такой организации учебного дела были неутешительными: в 1838 г. из 76 учащихся первый год учения в приходских школах смогли окончить только 12 человек. Отметим, что неудовлетворительная успеваемость учеников сохранялась и в дальнейшие годы обучения. Крестьяне негативно отнеслись к нововведениям и продолжали отказываться отправлять своих детей в город. Обучение в дальних уездных городах обрекало сельские общины на дополнительные расходы по содержанию учеников, а именно: наем жилья, организация питания, приобретение одежды и обуви. И самое главное, крестьянские семьи на длительное время лишались даровых работников в домашнем хозяйстве, так как дети уже с раннего возраста привлекались к домашнему труду.

В начале XIX в. еще одной попыткой по развитию школьного дела явилось открытие начальных школ в сельской местности. Правительство предполагало «назначение сумм на содержание приходских училищ <...> учинить впредь, по соображению местных обстоятельств и удобств»¹¹. Так с первых дней своего существования начальные школы оказались в сфере интересов сельского общества. Рост расходов на нужды просвещения, в значительной части перекладываемых на крестьян, не вызывал у них поддержки. В своем большинстве крестьяне, по мнению А. С. Воронова, не чувствовали «особенной потребности к учению и неохотно соглашались на заведение училищ»¹².

Чтобы привлечь внимание крестьян к начальной школе, предполагалось вести разъяснительную работу среди населения. Необходимо было убеждать крестьян в пользе обучения детей грамоте. Миссия таких просветителей-пропагандистов возлагалась на визитаторов, ревизующих учебные округа (в этой роли обычно выступали преподаватели университетов), директоров народных училищ, открывающих в деревнях новые школы, а также местных священников – учителей приходских школ. Представителям учебного начальства и духовным лицам на собрании сельского схода в деревне и в личных беседах с крестьянами предлагалось рассказывать сельским жителям о пользе учения и о важности грамоты. Так постепенно в народе формировалось и утверждалось общественное мнение, что без помощи самого общества и родителей правильно поставить школу нельзя. Как правило, крестьяне внимательно слушали рассказы о пользе образования, соглашались с ораторами в том, что нужно учить детей, но от решения принять на себя расходы по содержанию училища уклонялись. Они отказывались выделять средства на устройство и содержание училищ, ссылаясь на недород хлеба, дороговизну жизни, бедственное и нищенское состояние.

Первые сведения о добровольном желании крестьян Олонецкой губернии отдавать детей в школы появляются в 1821 г. В отчете смотрителя народных училищ М. А. Копосова директору народных училищ С. А. Башинскому за 1821 г. отмечалось, что в селении Остречины активную деятельность по открытию народной школы развили местные крестьяне С. Панфилов и К. Артемьев. С. Панфилов сам изъявил желание работать учителем в Остречинской приходской школе, а К. Артемьев предложил передать для нужд училища в безвозмездное пользование собственный дом. Просьбы крестьян утвердили, «назначив начальником

⁸ НА РК, ф. 17, оп. 5, д. 7/14, л. 97.

⁹ НА РК, ф. 33, оп. 5, д. 6/23, л. 440 об.

¹⁰ Там же, л. 456.

¹¹ Предварительные правила народного просвещения 1803 г. // Сборник постановлений и инструкций по Министерству народного просвещения. СПб., 1864. Ст. 20.

¹² Воронов А. С. Историческое обозрение учебных заведений Санкт-Петербургского учебного округа с 1715–1828 гг. СПб., 1849. С. 146.

учителя С. Панфилова, а учителем Остречинской народной школы местного дьяка А. Тимофеева»¹³. Хотя смотритель училищ в то время и указывал в своем отчете, что «крестьяне желают отдавать в училища своих детей»¹⁴, но это «желание» выразили только трое из жителей с. Остречины. Когда на сельском сходе в 1822 г. М. А. Копосов поставил вопрос о материальной помощи сельского общества в ремонте ветхого школьного здания, остречинские крестьяне не отказались от помощи, но перенесли ремонт школы на неопределенный срок, обещая «поправить оное училище с начала 1823 г. и покончить оную поправку в течение 3-х лет»¹⁵. В конечном итоге обещанный ремонт так и не состоялся. Таким образом, крестьяне безвозмездно помогать школе отказывались или ограничивались обещаниями.

Итак, отношение крестьянского населения Олонецкой губ. к школе в первой половине XIX в. выразилось только в согласии некоторых крестьян отдавать детей на обучение в школу. От какой-либо материальной поддержки сельские общества отказывались, и в связи с этим все сельские приходские училища в скором времени прекращали свою деятельность. Проблема же финансовой помощи школе оставалась не решенной. Надежды правительства на помощь сельских обществ в содержании народных школ не оправдались. Крестьяне не одобряли школу, видели в сборах на содержание школ новую повинность, дополнительные тяготы, усугубляющие их бедственное положение. В «Ведомости о времени основания учебных заведений в Олонецкой губ. с 1803 по 1826 год» указывалось, что во всех приходских училищах «за неотпуском от мирских обществ» финансирование училищ и обучение детей временно приостановилось¹⁶.

Все это легло в основу длительной пробуксовки по распространению народной грамотности. Прогрессивные идеи правительства натолкнулись на сопротивление сельских общин с властью и привели к несогласованности действий и бесполезности предпринятых мер. Власти изыскивали различные способы обучения детей, а крестьяне в свою очередь придумывали причины для отказа от обучения. Власти устраивали учебные заведения, беспокоились о месте проживания учеников, а крестьяне отправляли учиться больных и необучаемых детей. Власти требовали выделения средств на содержание детей, а крестьяне жаловались во все инстанции о своей финансовой несостоятельности, нищете и всяческими способами оттягивали решение простых вопросов на неопределенное время. Тем не менее, опыт по организации обучения крестьянских мальчиков в начале XIX в. лег в основу будущих волостных училищ, но уже организованных Министерством государственных имуществ, созданным в 1837 г. Так постепенно решалась проблема создания широкой сети общественных и государственных школ в сельской местности Российской империи.



¹³ НА РК, ф. 17, оп. 2, д. 1/2, л. 272.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ НА РК, ф. 17, оп. 2, д. 1/5, л. 620.

ОБ АТЛАСЕ «М. В. ЛОМОНОСОВ»

В 2011 г. исполняется 300 лет со дня рождения Михаила Васильевича Ломоносова. Его жизни и творчеству посвящены исследования разных жанровых форм; среди них *мемуары*, связанные с деятельностью великого ученого, *публицистические статьи*, *научные статьи* и *монографии*, *справочники*, *картографические произведения*, изображающие места его рождения и деятельности. *Атлас* среди форм мемориальных произведений, посвященных Ломоносову, представляет собой **новую форму**. Известно, что Ломоносов как географ возглавлял Географический департамент, а форма атласа – органичная для географии форма представления материала.

Историко-биографические атласы – не новое слово в картографии. Примеров таких атласов можно привести немного: в фондах Российской государственной библиотеки их только три – посвященных В. И. Ленину, Хосе Марти, Д. Вашингтону. Атласы изданы в разных странах, но еще в то время, когда атласы создавались по классическим технологиям, с ограниченными возможностями полиграфии, с небольшим объемом дополнительного текстового и фотографического материала. Более современное издание историко-биографического направления, включающее уникальные произведения живописи, фотографии, карты и другие иллюстративные материалы из российских и зарубежных архивов, музеев и частных коллекций, посвящено имаму Шамилю, но оно не носит названия картографического произведения. Атлас, посвященный М. В. Ломоносову, видится именно таким – современным, хорошо иллюстрированным, включающим как исторические карты, так и современные, оформленным по последнему слову полиграфии.

Постановка задачи влечет за собой возникновение методологических проблем, связанных с вопросами, которые он должен освещать: изображение жизненного пути великого человека; его научное и художественное творчество; его влияние на современное культурное пространство страны и мира. Тем самым формальная новизна разработки атласа М. В. Ломоносова «превращается» и в содержательную новизну.

Методологические подходы и принципы разработки атласа. Сущность **территориального подхода** заключается в выявлении и картографировании основных территорий рассматриваемой личности – территории рождения и становления, территории образования, территории творчества. При этом территории творчества могут быть представлены через отдельные проекты, которые разрабатывал человек, особенно, если эти проекты обладают территориальным измерением, могут быть локализованы. Наряду с авторскими картами, изображающими территории рождения, жизни и творчества выдающегося лица, атлас должен содержать и уже созданные карты. Карты-современники жизни личности позволяют почувствовать «дух времени», лучше понять ушедшую историческую атмосферу.

Территориальный подход «роднит» данную разработку с традиционными географическими атласами. Однако территориального подхода при разработке географического атласа человека, личности не достаточно. **Пространственный подход** разработки атласа рассматриваемого типа проявляется в исследовании пространства мышления и творчества, пространства воображения человека.

Другой аспект реализации пространственного подхода заключается в исследовании изменения культурного пространства мира, страны и ее отдельных регионов под влиянием масштабной личности. Эти изменения проявляются в топонимии, в названиях природных и культурных объектов, организаций и учреждений, в создании памятников и бюстов, организации музеев, связанных с жизнью и деятельностью великого человека. Широкое распространение и плотность памятных знаков в пространстве страны свидетельствуют о масштабе личности и ее вкладе в национальную культуру.

Подчеркнем также, что многие грани творчества гения могут быть открыты и поняты только с помощью пространственного анализа, при чтении и соотнесении карт атласа. Тем самым атлас представляет собой не только средство анализа жизненного пути, пространственного мышления и восприятия великим человеком окружающего мира, но и **новый способ видения** научного и художественного **ломоносовского наследия**.

Принцип визуальной репрезентации данного типа атласа заключается в активном использовании визуальных изображений, как самой исторической личности, так и связанных с ней лиц – родственников, современников, последователей. В качестве исходного материала могут быть использованы портреты, скульптуры, гравюры. Важное место в визуальном ряду занимают изображения мест, связанных с рождением, творчеством и смертью гения. К ним относятся пейзажи на картинах, старых и современных photographиях.

Система мест, связанных с жизнью и творчеством гения, образует **культурный ландшафт**, т. е. определенную природно-культурную среду, с которой «гений места» был связан и которая повлияла на формирование его личности. Применительно к нашему герою можно выделять Куростровский (и шире Холмогорский) ломоносовский ландшафт и Петербургский ломоносовский ландшафт.

Принцип текстовой репрезентации занимает особое место в создании географических атласов великих личностей. Текст не сводится к комментированию карт, как это нередко случается при создании традиционных географических атласов; он играет важную и такую же самостоятельную роль в построении всего массива атласа, как картографические изображения и визуальные репрезентации. Систему карт и визуальных изображений следует рассматривать как значимый **контекст** тестовой системы.

Корпус текстов атласа состоит из четырех типов текстов: авторского текста, раскрывающего основные моменты конкретного раздела атласа; текста-комментария, связанного с картографическими и другими визуальными изображениями (портретами, картинами, фотографиями); текстов исследователей творчества гения; и текстов самого М. В. Ломоносова.

Данный атлас, как и любая разработка, приуроченная к памятной дате, неизбежно несет на себе **мемориальную функцию**, связанную с почитанием, преклонением, уважением к таланту М. В. Ломоносова, что накладывает на него дополнительные требования. В частности, специфический момент первого атласа М. В. Ломоносова заключается в детальном рассмотрении тематики, связанной с родиной великого помора.

Содержание атласа. Атлас состоит из шести разделов.

Первый раздел называется «**Родина Ломоносова на географических картах и в описаниях исследователей**». За 250 лет, прошедших после смерти Ломоносова, сложилась традиция посещения его родных мест, особенно в годы юбилейных дат; сформировался и широко бытует среди исследователей ломоносовского творчества термин «Родина Ломоносова».

Картографические изображения Родины Ломоносова, выполненные исследователями-предшественниками (И. И. Лепехиным, А. Г. Тышинским, П. Л. Маштаковым, А. Н. Грандильевским), составляют важную часть первого раздела атласа.

Важное место в разделе занимает карта современного ломоносовского наследия с. Ломоносово и его окрестностей. Наряду с материальными объектами наследия современное ломоносовское наследие включает и нематериальные объекты – топонимию края, живой фольклор (мифы, легенды, предания места), этнические традиции и т. д.

Во втором разделе «**Личная география Ломоносова: маршруты и путешествия**» представлены карты и описания достоверно известных и предполагаемых поездок великого помора. В формировании его географического мировоззрения огромную роль сыграли промысловые плаванья отца Василия Дорофеевича и их совместные поездки в 1720-е гг. После ухода из дома путешествия Ломоносова по России и за рубежом носят целевой – образовательный – характер. Во-первых, путь из Холмогор в Москву в Московскую славяно-греко-латинскую академию для получения первичного образования, во-вторых, маршрут из Москвы в Киев с целью углубления образования, в-третьих, поездка в Петербург и, наконец, венец формального ломоносовского образования – многолетняя командировка в Германию, где он слушает лекции, участвует в практикумах, встречается с крупными европейскими учеными.

По возвращении из Германии в Россию в 1741 г. и до самой смерти в 1765 г. личная география Михаила Васильевича связана только с Петербургом и его окрестностями. Наряду с картами поездок по России и Европе в атласе приводится карта мест Санкт-Петербурга, связанных с М. В. Ломоносовым.

В третьем разделе рассматриваются **проекты пространственного развития России, инициированные М. В. Ломоносовым**. Среди проектов, инициированных М. В. Ломоносовым, выделяется проект создания российского атласа. При реализации этого проекта Михаилу Васильевичу пришлось решать целый ряд организационных, собственно научных, технических и образовательных задач. В создаваемом атласе приводятся карты планов экспедиций, составленные М. В. Ломоносовым, а также экспедиций, реально осуществленных.

У инициированного М. В. Ломоносовым проекта Северного морского пути хорошо просматриваются поморские корни. Без опыта плаванья по Белому и Баренцеву морям, без личных наблюдений за полярной природой – ветрами, течениями, льдами – он был бы невозможен. Таким образом, жизненный опыт в сочетании с глубокими научными знаниями привели М. В. Ломоносова к глубокому убеждению значимости Севера в развитии страны и уверенности, что, несмотря на огромные трудности, Север будет освоен:

*Колумбы Росские, презрев угрюмы рок,
Меж льдами новый путь отворят на восток¹.*

Такое понимание роли Севера и привело его к идее Северного морского пути, идее, которой он придал глубокое геополитическое и естественнонаучное обоснование и многое сделал для ее практической реализации, подготовив две северных морских экспедиции.

В атласе приводятся карты ломоносовских экспедиций, других исторических плаваний по Северу, современного Северного морского пути и перспектив его развития.

¹ Ломоносов М. В. Петр Великий // Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. М.; Л., 1959. Т. 8. С. 703.

Четвертый раздел – «**Образы России и мира в поэтическом творчестве М. В. Ломоносова**». Прекрасное знание мировой и отечественной географии играло немаловажную роль в его литературном творчестве². Так, в Похвальном слове Петру I активно используются образы морей и рек, подчеркивая не только неукротимую энергию царя, но и его роль в создании русского флота и развитии торговли: «Что же Его (Петра I – В. К., Н. А.) путешествия или, лучше, быстропарящие летания? Едва услышало глас повеления Его Белое море, уже чувствует Балтийское море. Едва путь кораблей Его скрылся на водах Азовских, уже шумят уступающие ему Каспийские волны. И вы, великие реки, Южная Двина и Полночная, Днепр, Дон, Волга, Буг, Висла, Одра, Алба (Эльба – В. К., Н. А.), Дунай, Секвана (Сена – В. К., Н. А.), Тамиза, Рен и прочая, скажите, сколь много крат вы удостоились изображать вид Великого Петра в струях ваших?»³.

В этом разделе атласа представлены анаморфированные карты: «Образ мира в поэзии Ломоносова», «Образ России в поэзии Ломоносова» и другие.

Пятый раздел «**Ломоносов в культурном пространстве России и зарубежья**» представляет географию материального и нематериального наследия великого помора в мире и России. В разделе представлены карта «Музеи, памятники и мемориальные знаки Ломоносова», включая фотографии наиболее значительных скульптурных изображений, карта «Природные объекты, носящие имя Ломоносова», карта «Города России, имеющие улицу Ломоносова» и другие.

Последний раздел посвящен Московскому университету и называется «**Московский университет – главный образовательный проект М. В. Ломоносова: пространственное развитие университета с XVIII по XXI век**». В разделе рассматриваются структурные изменения и территориальная динамика университета с момента его создания до нашего времени. Предполагаются карты, характеризующие следующие разные временные состояния Московского университета – от первых лет своего существования до XXI в. Тем самым последний раздел мемориального атласа демонстрирует жизненность и глубину идеи М. В. Ломоносова о создании первого российского университета в Москве, организационные и педагогические грани его многогранного таланта.



² Лавренова О. А. Географическое пространство в русской поэзии XVIII – начала XX века (геокультурный аспект). М., 1998.

³ Ломоносов М. В. Слово похвальное блаженной памяти государю императору Петру Великому, говоренное апреля 26 дня 1755 года. 1754 г. – 14 апреля 1755 г. // Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. М.; Л., 1959. Т. 8. С. 610.

О ГЕОКОНЦЕПТЕ РУССКОГО СЕВЕРА

Под геоконцептом понимается территория, к которой выражено отношение со стороны человеческого сообщества. В этом первичном определении уже заложен парадокс. Поскольку территория, к которой выражено человеческое отношение, т. е. осмысленная, одухотворенная территория, «территория с человеческим измерением» перестает быть только территорией. Это новое образование с новыми качествами. В философии процесс утраты объективных территориальных качеств называется детерриторизацией¹.

Теоретические представления о геоконцепте

С одной стороны, **геоконцепт представляет собой результат концептуирования территории.** При этом под геоконцептуированием понимается процесс естественного, то есть исторического освоения территории (преобразования, осмысления, мифологизации) в культуре народа. Эти геоконцепты затем транслируются через системы образования и воспитания. В процессе концептуирования одно или несколько качеств, характеристик территории абсолютизируется, становится доминантным². Но есть и внутренние – культурные – барьеры. Одни территории легко концептуируются, другие – с большими трудностями. Во многом эти свойства связаны с тем местом, которое территория занимает в культурном пространстве данного человеческого сообщества. Иначе, территории, обладающие мощным культурно-информационным полем, легче поддаются концептуированию³. К таким, например, относятся территории, где произошло важное историческое событие или с которыми связана жизнь и деятельность значимой исторической личности.

С другой стороны, **геоконцепт представляет собой продукт концептуализации территории.** Под концептуализацией территории понимается процесс сознательного, конструктивного выстраивания новых смыслов и географических образов. В данном контексте геоконцепты современного общества формируются под активным воздействием политики, СМИ, науки, искусства.

«Урал – опорный край державы», – эта строка Твардовского отражает не столько геополитическое положение Урала (в середине XX в. Урал давно уже перестал быть окраиной), сколько его индустриальную мощь и его роль в победе в Великой Отечественной войне. Таким образом, Урал для Твардовского – это промышленное сердце России. Пример демонстрирует большую роль искусства в создании и переосмыслении геоконцептов.

Выделяются три уровня концептуализации территории – физический, ономастический и ментальный.

«Физическая» геоконцептуализация связана с физическим освоением территории с последующим закреплением факта освоения в культурном пространстве. Один из самых ярких примеров такого рода – создание Санкт-Петербурга. Само строительство русского города в зоне влияния мощной Швеции на «чуждом» этническом субстрате было осмыслено как важный идеологический прорыв («окно в Европу»), хотя первым «окном в Европу» для России был Архангельск.

На ономастическом уровне геоконцептуализация осуществляется в форме номинации или реноминации территории. Вероятно, одним из первых идеологов номинации был Александр Македонский, который десятками Александрий размечал свою гигантскую империю. В советское время для усиления идеологического воздействия и реконцептуализации территорий активно и эффективно пользовались реноминацией городов и регионов.

Сохранение «физики» места и имени места часто оказывается недостаточным для сохранения прежнего геоконцепта. Это хорошо осознавали, к примеру, христианские миссионеры, которые в борьбе с индейским язычеством перекрещивали языческие святые места⁴. В другой стране и в другое время подобным приемом пользовались уже в борьбе с христианскими святынями. Тем самым, сакрализация места представляет собой важный механизм его концептуализации.

Таким образом, любой геоконцепт формируется под воздействием двух основных процессов – естественного (концептуирования) и искусственного (концептуализации).

В структурном плане геоконцепт состоит из 3-х слоев – информационно-смыслового, ономастического (назывного) и территориальной основы, а **словесная формула геоконцепта** может быть выражена следующим образом: **смысл + топоним + территория.**

В культурной географии особое значение приобретает территориальное измерение геоконцепта, его отнесенность с конкретной территорией. Однако во всех культурах мира существуют экстерриториальные геоконцепты – Атлантида, Беловодье, страна пресвитера Иоанна, Земля Санникова, Тартария⁵. Некоторые из них в процессе развития географии и картографии получили свои территории, были локализованы (например,

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.; СПб., 1998.

² Митин И. И. Комплексные географические характеристики. Множественные реальности мест и семиозис пространственных мифов. Смоленск, 2004.

³ Веденин Ю. А. Информационная парадигма культурного ландшафта // Культурный ландшафт как объект наследия. М.; СПб., 2004. С. 68–81.

⁴ Голд Дж. Психология и география: Основы поведенческой географии. М., 1990.

⁵ Мурзаев Э. М. Слово на карте. М., 2001.

Китеж, Куньлунь), другие – нет. Однако все они до сих пор не утратили своего мощного культурного потенциала – потенциала географического воображения. В таком контексте экстерриториальные геоконцепты являются потенциально территориальными.

В геоконцепте территория не задается исходно, а «появляется» в процессе локализации топонима. Интересно, что даже значимые в национальном культурном пространстве концепты (например, Сибирь, Русский Север) неоднократно меняли культурный статус и территориальное прикрепление. Так, Русский Север в течение последнего столетия сделал это дважды. Тем самым, ретерриториализация геоконцепта может рассматриваться как механизм его новой концептуализации.

Геоконцепт Русского Севера

За тысячелетнюю историю концепт Русского Севера испытал значительные изменения в культурном пространстве России – от «земли незнаемой» и «чуждой» периферии в VIII–XV вв. до одной из самых значимых провинций Русского культурного мира в XVI–XIX вв. При этом последовательно, отражая смену культурного статуса, менялось его название: *Заволочье – Поморье – Русский Север*⁶.

Если на предыдущих этапах «движение» геоконцептов *Заволочье* и *Поморье* в культурном пространстве страны определялось преимущественно естественно-культурными факторами (хозяйственное освоение, «колонизация» территории, культурные сдвиги, смена региональной идентичности, формирование новой региональной картины мира), то в формировании концепта *Русского Севера* в XX в. большую роль сыграли политика, общественное движение и гуманитарные науки.

Наиболее вероятным автором топонима *Русский Север* является архангельский губернатор А. П. Энгельгардт, который в конце XIX в. после двухлетнего путешествия по вверенной губернии издает в Санкт-Петербурге прекрасно иллюстрированную книгу «Русский Север. Путевые заметки». В самом тексте книги А. П. Энгельгардт использует нетопонимическую форму словосочетания – *русский Север* (русский – со строчной буквы), но уже в заголовке книги географическое название приобретает форму топонима⁷. Так появляется, вероятно, первое упоминание о *Русском Севере*. Вопрос границ Русского Севера для губернатора не возникал: они совпадали с границами Архангельской губ. (рис.).

Важным моментом в концептуализации и продвижении нового топонима стало создание в 1909 г. Архангельского общества изучения *Русского Севера*. Общество объединило в своих рядах сотни северян – представителей власти, священников, инженеров, учителей, а его филиалы были созданы во всех уездах огромной губернии. Примечательно, что первым председателем общества был избран вице-губернатор. За короткий дореволюционный период оно сумело организовать исследовательскую и просветительскую деятельность по основным направлениям жизни и развития края – *Русского Севера*; активная часть регионального сообщества не только восприняла новое имя края как органичное, но и приняла живейшее участие в его региональном продвижении.

Одним из первых исследователей, использовавших нетопонимическую форму *русский Север*, был известный историк и правовед М. М. Богословский; в качестве синонимов он употребляет топонимы *Поморье* и *Поморский край*⁸. К первым научным работам, в которых словосочетание *Русский Север* используется в топонимической форме, относятся исторические исследования А. А. Кизеветтера и С. Ф. Платонова⁹.

В послевоенное время регион становится объектом научного паломничества со стороны представителей гуманитарных наук (этнографии, фольклористики, диалектологии, искусствоведения). В процессе этих работ сформировались многие крупные исследователи, были созданы целые научные школы. Геоконцепт *Русский Север* стал активно использоваться в гуманитарных исследованиях. Полученные научные результаты позволили глубже понять культурно-географические особенности региона, своеобразие его локальных культурных традиций¹⁰.

Как следствие, к 1970-м гг. сам геоконцепт приобрел новое – этнокультурное – содержание («Русский Север – 2»), а границы региона существенно расширились. Его ядром выступают Архангельская и Вологодская области, а также части Карелии, Ленинградской, Новгородской, Ярославской, Костромской и Кировской областей (см. рис.). На основании результатов многочисленных научных исследований границы «Русского Севера – 2» как моноэтнического региона соотносятся с ареалами севернорусского диалекта, севернорусского жилищного комплекса и ареалом расселения русских.

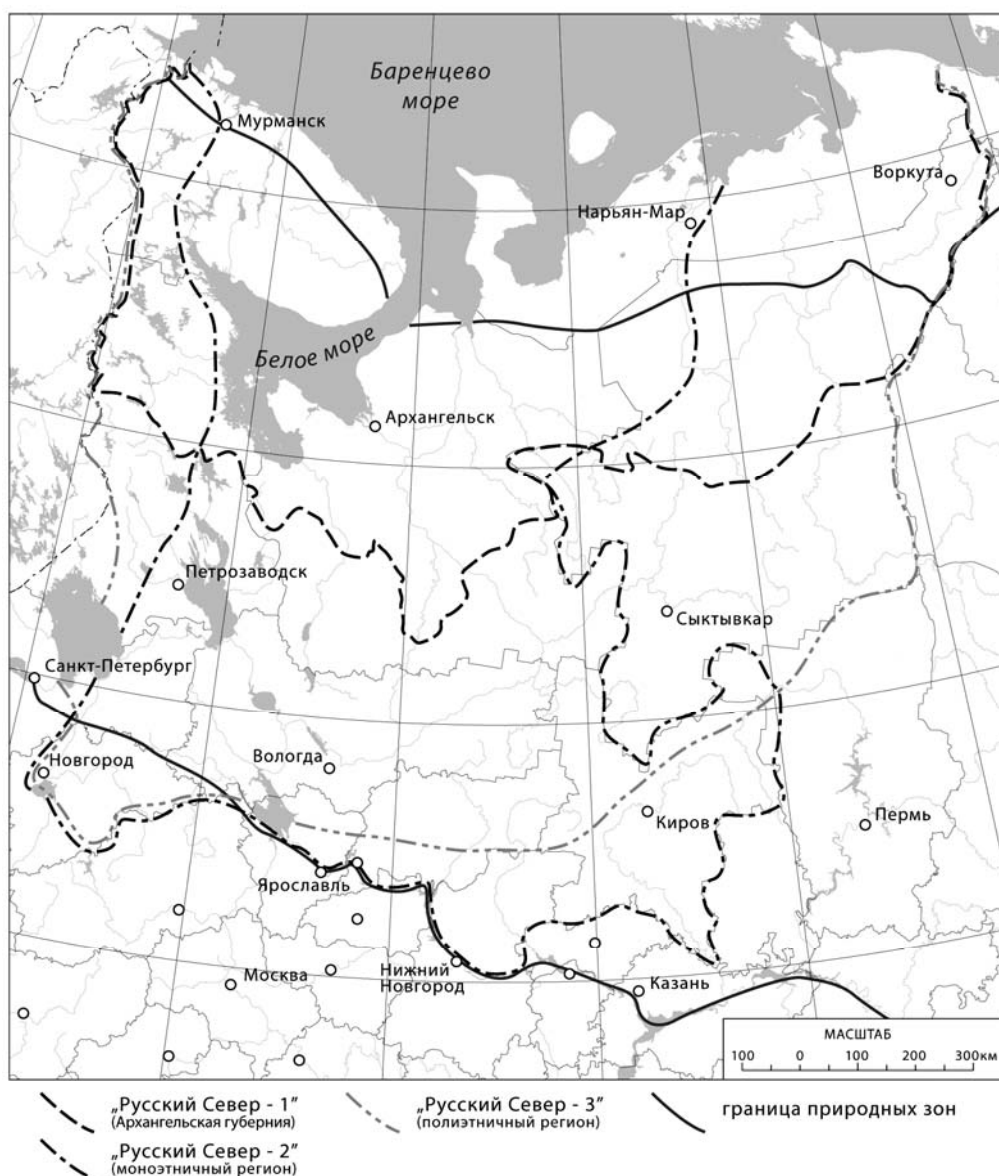
⁶ Калуцков В. Н. Ландшафт в культурной географии. М., 2008.

⁷ Энгельгардт А. П. Русский Север. Путевые заметки. СПб., 1896.

⁸ Богословский М. М. Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. М., 1909. Т. 1.

⁹ Платонов С. Ф. Прошлое Русского Севера. Очерки по истории колонизации Поморья. Пг., 1923.

¹⁰ Березович Е. Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000; Веденин Ю. А., Гудима Т. М., Шульгин П. М. Концептуальные положения формирования государственной целевой программы «Культура Русского Севера» // Наследие и современность. Информационный сборник. М., 2004. Вып. 12. С. 22–40; Калуцков В. Н., Иванова А. А., Давыдова Ю. А. и др. Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. М., 1998; Каргин А. С., Соловьева А. Н. Русский Север и современные процессы трансформации традиционной культуры // Традиционная культура. 2005. № 2. С. 79–89; Колесников П. А. Русская деревня в XV – первой половине XIX века. Вологда, 1976; Макаров Н. А. Русский Север: таинственное средневековье. М., 1993; Матвеев А. К. Субстратная топонимика Русского Севера. Екатеринбург, 2001. Ч. 1; Ополовников А. В. Русский Север. М., 1977; Русский Север: ареалы и культурные традиции. СПб., 1992; Русский Север: к проблеме локальных групп. СПб., 1995; Русский Север: этническая история и народная культура XII–XX века. М., 2001 и др.



Геоконцепт Русского Севера: территориальная динамика в XX в.

В наше время происходит новая трансформация геоконцепта; *Русский Север* переосмысливается в качестве цивилизационного региона, объединяющего не только русские, но и финно-угорские земли, имеющие давние традиции взаимодействия с севернорусскими землями и общие культурные ценности – Карелию, Коми и другие. Тем самым, «Русский Север – 3» охватывает северную половину Европейской России (см. рис.).

Отметим две значимые перспективы дальнейшей концептуализации «Русского Севера – 3». Во-первых, Вологда инициировала разработку нового бренда «Вологда – столица Русского Севера», который, с одной стороны, повышает статус Вологды, но, с другой, будет способствовать формированию нового понимания Русского Севера как цивилизационного региона, его институализации и новой регионализации. Во-вторых, в связи с новыми арктическими инициативами России становится актуальной проблематика арктической границы Русского Севера, при разработке которой необходимо учитывать не только природные и политические, но и культурно-исторические реалии.



ПРОБЛЕМЫ ДАТИРОВКИ НЕКОТОРЫХ ЧАСОВЕН МУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА «КИЖИ»

В 2009 г. авторами настоящей статьи при финансовой поддержке музея-заповедника «Кижки» проведена комплексная хронологическая атрибуция трех его часовен: Спаса Нерукотворного из д. Вигово, Знамени Богородицы в д. Корба и Параскевы Пятницы и Варлаама Хутынского в д. Подбельники. Целью работы являлось уточнение времени строительства и последующих реконструкций памятников, дополнение их научных паспортов.

Комплексный подход к хронологической атрибуции массовых типов традиционных деревянных построек, в том числе и часовен, может считаться оптимальным, так как ни одна отдельно взятая методика датирования таких объектов, как правило, не дает абсолютно корректных результатов. Опыт карельских исследователей деревянного зодчества показывает, что наилучшие результаты дает датирование с использованием архитектурно-археологической шкалы и дендрохронологического анализа древесины с учетом относительных датировочных данных и сведений из письменных источников¹.

Говоря о дендрохронологическом методе датировки памятников архитектуры, следует отметить, что в последние десятилетия метод дендрохронологии (древесно-кольцевой анализ) получил широкое распространение в изучении памятников деревянного зодчества как наиболее объективный метод, позволяющий с точностью до года, а иногда и до сезона определить время рубки дерева для строительства. К сожалению, до последнего времени этот метод практически не применялся на историко-архитектурных объектах Республики Карелия, за исключением нескольких эпизодических исследований².

В то же время, при всех достоинствах метода дендрохронологии, использование только его результатов при восстановлении истории памятника может привести к ошибочным выводам. Особенно это касается сельских часовен, замена отдельных элементов и перестройки которых были делом обычным, обусловленным как разрушением материала, так и потребностями в перепланировке и увеличении вместимости храмов.

Основным лимитирующим фактором при применении метода дендрохронологии для датирования часовен является невозможность отбора представительных образцов. Вызвано это использованием при строительстве древесины среднего диаметра и возраста, стесыванием поверхности, последствиями реконструкций. Кроме того, отсутствие локальных дендрошкал зачастую вносит существенную ошибку в результаты датировки. В связи с этим существует необходимость в использовании методов датировки, не зависящих от состояния древесины храма.

На основании многолетних обследований народной архитектуры Карелии В. П. Орфинским была сконструирована архитектурно-археологическая шкала для датировки часовен Карелии³, позже дополненная А. Т. Яскеляйненом⁴. Шкала позволяет путем сопоставления с ней обследуемых объектов фиксировать весь возможный диапазон их датировок и определять по совокупности признаков наиболее вероятное время строительства. Датировка с использованием архитектурно-археологической шкалы по своему характеру является вероятностной, чем невыгодно отличается от дендрохронологических исследований, в свою очередь уступающих ей в оперативности и экономичности.

Попытки сочетания вышеописанных подходов к датированию памятников предпринимались с начала 1990-х гг.⁵ Важно, что в процессе этих работ на основе специального отбора старых деревьев в районах Южной Карелии была построена основная рабочая шкала для дендрохронологического анализа, охватывающая период с 1550 г. Критерием отбора растущих деревьев служило минимально возможное антропогенное

© В. А. Козлов, А. В. Орлов, М. В. Кистерная, 2011

¹ Яскеляйнен А. Т. К вопросу датировки и эволюции часовни Петра и Павла на Волкострове // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Российского Севера. Петрозаводск, 1991. С. 124–131; Яскеляйнен А. Т. Оптимизация хронологической атрибуции сооружений деревянного зодчества: Автореф. дис. ... канд. архитектуры. Петрозаводск, 1998; Орфинский В. П., Яскеляйнен А. Т. Хронологическая атрибуция сооружений деревянного культового зодчества Карелии // Народное зодчество. Петрозаводск, 1999. С. 147–160; Орфинский В. П., Яскеляйнен А. Т. Хронологическая атрибуция сооружений народного деревянного культового зодчества // Орфинский В. П., Гришина И. Е. Типология деревянного культового зодчества Русского Севера. Петрозаводск, 2004. С. 220–230.

² Битвинская Т. Дендроклиматические исследования. Л., 1974; Zetterberg P. Applications of tree-ring dating in architectural history and archaeology in Karelia // Congressus Septimus Internationalis Fenno-Ugristarum, Debrecen 27. 8. –2. 9. 1990. Sessiones sectionum dissertationes: historica, archaeologica et anthropologica. Debrecen, 1990. P. 326–330.

³ Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии (Генезис, эволюция, национальные особенности): Дис. ... докт. архитектуры. М., 1975. Т. 1. Рукопись.

⁴ Орфинский В. П., Яскеляйнен А. Т. Хронологическая атрибуция...

⁵ Яскеляйнен А. Т. К вопросу датировки и эволюции часовни.; Яскеляйнен А. Т. Оптимизация хронологической атрибуции.; Орфинский В. П., Яскеляйнен А. Т. Хронологическая атрибуция... С. 147–160.

воздействие, поэтому предпочтение было отдано районам, удаленным от населенных пунктов⁶. Было выявлено, что дендроряды деревьев, растущих вблизи Онежского озера, где, вероятнее всего, велась заготовка древесины для основных объектов Кижского музея, имеют особый характер.

Возвращаясь к комплексной хронологической атрибуции исследованных авторами часовен музея-заповедника «Кижь», прежде всего хотелось бы отметить, что состояние древесины на объектах (стесывание слоев в интерьере, частичная деструкция древесины наружных стен) не позволяло отбирать сколь угодно количество древесных проб с памятника. Поэтому места отбора кернов определялись в результате анализа храмов с использованием архитектурно-археологической шкалы. Как показало изучение часовен, все они имели в своем развитии ряд этапов, вопросы к отдельным из которых не смогли снять и комплексные хронологические исследования.

Часовня Параскевы Пятницы и Варлаама Хутынского в д. Подъельники в настоящее время представляет собой Г-образную в плане равновысокую клетскую постройку, состоящую из состыкованных по меридиональной оси продольно-прямоугольных срубов кафоликона и притвора. Над западной частью последнего, слегка уширенного и значительно укороченного по отношению к первому, надстроена шестигранная колокольня. Судя по зафиксированным следам, можно утверждать, что в основе молитвенного помещения храма лежит береговой амбар. Бревна для его строительства были срублены не позднее 1795 г.

По результатам дендрохронологического анализа бревна шестерика колокольни и притвора заготавливались с интервалом более 10 лет. Если для колокольни наиболее вероятный период заготовки 1838–1845 гг., то для притвора бревна были срублены в 1858–1862 гг. Возможно, при возведении колокольни был повторно использован материал из другой постройки.

Данные датирования храма по архитектурно-археологической шкале весьма вариативны, поэтому, принимая во внимание результаты дендрохронологического исследования, с высокой долей вероятности можно утверждать, что береговой амбар, срубленный в конце XVIII в., в середине XIX в. был перестроен в двухчастную часовню с шестериковой колокольней.

Часовня Спаса Нерукотворного из д. Вигово, в настоящее время стоящая на Нарыной горе о. Кижь, представляет собой трехкамерную равновысокую клетскую постройку с надстроенной колокольней. Состоит из квадратного в плане кафоликона, поперечно-прямоугольного притвора и сеней, являющихся нижней частью основания колокольни. Анализ документов и визуальный осмотр памятника позволили выявить два строительных периода в его истории: возведение двухкамерной часовни в первый период и пристройку колокольни – во второй. По данным дендрохронологического анализа наиболее старые части часовни с достаточно высокой степенью достоверности датируются 1713 ± 2 г., что в совокупности с анализом архитектурных признаков позволяет датировать храм 1710-ми гг.

Если время строительства храма не вызывает сомнения, то вопрос о разновременности или одновременности пристройки сеней и надстройки над ними колокольни остается открытым. Судя по архитектурным признакам, реконструкция была произведена во второй половине XVIII в. Дендрохронологический анализ определяет время заготовки древесины для сеней 1748 ± 2 г., а для восьмерика – 1760 ± 2 г., и это может свидетельствовать о разновременности сеней и колокольни. В то же время не исключен вариант возведения сеней и колокольни в 1760-е гг. с применением вторичной древесины (визуально выявлены следы использования бревен в другой конструкции) не только середины XVIII в., но и начала XVIII в., которым датируется ряд кернов сеней и восьмерика колокольни. С учетом всех данных реконструкцию можно отнести к 1740–1760-м гг.⁷

Представляют интерес и данные исследований часовни Знамения Богородицы в д. Корба. Она представляет собой трехкамерную равновысокую клетскую постройку с пристроенной колокольней. Состоит из квадратного в плане кафоликона, поперечно-прямоугольного притвора и сеней, являющихся нижней частью основания колокольни. Данные анализа при помощи архитектурно-археологической шкалы двояки. С одной стороны, они допускают существование двух строительных периодов. В первый, датируемый первой половиной XVIII в., часовня представляла собой двухкамерный равноширокий и равновысокий храм (судя по следам примыкания более низкой крыши на западной стене кафоликона). Во второй период, относящийся ко второй половине XVIII в., на месте разобранного крыльца была возведена колокольня. С другой стороны, архитектурно-археологический анализ не исключает и одновременность возведения всего храма.

Дендрохронологический анализ древесины храма был весьма сложен, так как для строительства часовни использовалась широколистная древесина (ширина годичного кольца 1,5–3 мм) с малым количеством годичных колец (40–70). Именно поэтому в предполагаемом временном диапазоне постройки часовни

⁶ Kozlov V., Kisternaya M. Architectural wooden monuments as a source of information for past environmental changes in North Russia // *Paleogeography, paleoclimatology, paleoecology*. 2004. N 209. P. 103–111.

⁷ Орлов А. В., Кистерная М. В., Козлов В. А. Комплексная хронологическая атрибуция часовни Спаса Нерукотворного из Заонежской деревни Вигово // Учен. зап. Петрозаводского гос. ун-та. Серия: Естественные и технические науки. 2010. № 8 (113). С. 64–70 (в статье допущена опечатка: на с. 69 вместо «...–1780-х...» следует читать «...–1760-х...»).

Знамения Богородицы достаточно равновероятно можно говорить о двух возможных датах заготовки бревен для рубки – в 1765 г. или в 1824 г.

Принимая во внимание архитектурные особенности храма, за его датировку можно принять 1765 г., но, учитывая вероятностный характер данных дендрохронологического анализа, целесообразно провести дополнительные исследования для решения вопроса о разновременном или единовременном строительстве храма.

В результате проведенных исследований удалось существенно уточнить называемые ранее датировки ряда храмов музея-заповедника «Кижы» и их реконструкций. При этом дендрохронологический анализ показал, что для постройки часовен использовалась древесина деревьев возрастом 90–120 лет. Вероятно, главным для плотников тех времен была геометрическая форма ствола, а не такой показатель качества древесины, как узкослойность. Из анализа формы дендрорядов по отдельным кернам следует, что заготовка велась в прилегающих лесах, где и ранее проводились рубки. При датировке древесины с малым количеством годичных колец повышается вероятность ошибки в определении времени рубки деревьев, что в свою очередь приводит к ошибкам при определении времени возведения построек.

Подводя итог, еще раз подчеркнем, что датирование памятников деревянной архитектуры должно осуществляться с использованием различных методов:

- детального анализа архивных материалов;
- определения времени рубки древесины для строительства методом дендрохронологического анализа;
- определения временного интервала строительства с использованием архитектурно-археологической шкалы.



ПРОБЛЕМЫ ИНОРОДЧЕСКОЙ ШКОЛЫ В КАРЕЛИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

Учителя в дореволюционной Карелии приобщали местное население к русской культуре, занимались изучением истории и культуры карелов и вепсов, использовали новые методики обучения русскому языку. В Кемском уезде Архангельской губ. и в Олонецкой губ. русский язык был единственным языком преподавания. В Северном Приладожье русский язык постепенно терял свои позиции.

В 1786 г. была открыта нормальная начальная школа в Сердоболе – обучение велось на русском, финском и немецком языках¹. В 1810 г. была открыта школа грамоты для подготовки к поступлению в уездное училище – обучение велось на русском языке, финский и немецкий преподавались как предметы². В 1840-е гг. русские лесопромышленники Громы содержат русские школы в Салми, Суоярви, Суйстамо, Корписельке и Киделе³. Тогда же в Сердоболе петербургским купцом Елисеевым открыто русское училище с расширенной программой обучения для подготовки учителей для карельских школ в Восточной Финляндии⁴. В связи с реформами финляндской школы 1860–1890-х гг., школы, в том числе и в Северном Приладожье, перешли к преподаванию на финском языке. Фенноманы в Великом княжестве Финляндском стремились с помощью финноязычной школы распространить на финноугорское население Олонецкой и Архангельской губ. влияние лютеранской церкви, а население финнизировать. Показательна деятельность Сердобольской учительской семинарии. Министерство просвещения России и Святейший Синод настаивали на том, чтобы преподавание в семинарии велось на русском языке, однако было решено «открыть в г. Сердоболе полную учительскую семинарию с финским языком преподавания»⁵. Выпускники Сердобольской семинарии прилагали значительные усилия для распространения финноязычной школы. Любопытен состав учащихся семинарии к концу XIX – началу XX вв.: «... в 1897–1898 гг., православных учащихся в семинарии 16, а всего 271; в 1900–1901, православных 24, а всего 294; в 1902–1903 – 21, а всего 311»⁶. Деятельность Сердобольской семинарии и народных училищ Северного Приладожья мы лишь отмечаем как один из факторов, способствовавших улучшению качества преподавания русского языка на сопредельных территориях. В частности, она способствовала активизации с 1870-х гг. открытия «инородческих» школ на территории Кемского уезда. И. З. Сковородкина отметила: «По двум уездам, Кемскому и Александровскому, было организовано двенадцать инородческих и смешанных школ, из которых 8 церковноприходских (одноклассных), 4 миссионерских (все в Кемском уезде). Всего в этих школах на 1900 г. обучалось 322 ученика, среди них 189 мальчиков и 133 девочки. В восьми церковноприходских школах Кемского уезда обучалось всего 253 ученика, среди них также преобладали мальчики – 147 и девочек 106. В 4 миссионерских школах обучались 69 человек, из них мальчиков – 42, девочек – 27. По национальному составу преобладали карелы»⁷.

Задача «инородческой» школы состояла в скорейшем обучении детей русскому языку. Ее теоретические основы заложил известный русский педагог Н. И. Ильминский. В соответствии с системой Н. И. Ильминского учебные книги печатались кириллицей на народном разговорном языке, со второго-третьего года обучение велось на русском языке. Н. И. Ильминский указывал: «...образовательные книги для инородцев должны быть изложены и преподаны на их родном языке в подлинном, чистом его виде»⁸.

Систему Н. И. Ильминского поддержал министр просвещения России Д. А. Толстой. В 1870 г. приняты Правила о мерах к образованию «инородцев». В 1877 г. Д. А. Толстой посетил Олонецкую губ. и настоятельно рекомендовал улучшить преподавание русского языка для «инородцев». Однако эта система была не вполне применима в местных условиях из-за отсутствия книг на карельском или вепском языках.

Учитель Михаил Дмитриевич Георгиевский, член Олонецкого губернского статистического комитета, известный краевед, задался целью создания русско-карельского словаря на основе людиковского диалекта. Выпускник духовной семинарии, М. Д. Георгиевский с 1883 г. работал учителем в Святозерском одноклассном училище. В 1908 г. он писал в «Олонецких губернских ведомостях»: «Никто не позаботился составить что-нибудь вроде словаря. Между тем, огромное число взрослых карел и поголовно все дети не знали русского

© В. Г. Кондратьев, 2011

¹ Иванов П. В. Из истории русской школы в Карелии // Учен. зап. Карел. пед. ин-та. 1960. Т. 10. С. 105.

² Там же. С. 106.

³ Там же. С. 106.

⁴ Православная Карелия. СПб., 1914. С. 37.

⁵ Записка финляндского генерал-губернатора о положении местных школ в Финляндии. СПб., 1910. С. 57.

⁶ Там же. С. 49.

⁷ Сковородкина И. З. Теория и практика национального образования на Архангельском Севере в последней четверти XIX – 90-х гг. XX в.: Дис. ... докт. пед. наук. Архангельск, 2001. С. 121. Рукопись.

⁸ Антология педагогической мысли России второй половины XIX – начала XX в. М., 1990. С. 163.

языка»⁹. Используя русский алфавит, он записывал карельские слова, составляя личный рабочий словарь. После женитьбы на учительнице-карелке дело пошло быстрее. В 1908 г. в Санкт-Петербурге им был издан «Русско-карельский словарь» под редакцией и с предисловием Ф. Ф. Фортунатова. Словарь рассылался в начальные школы Олонецкой губ. «Русско-карельский словарь» М. Д. Георгиевского помогал более успешному общению учителей с учениками и освоению детьми русского языка. На долгие годы он остался единственным пособием, содержащим лексику людиковского диалекта.

Павел Константинович Успенский (1882–1941), уроженец с. Рыбрека, окончив Гатчинскую учительскую семинарию, с 1901 г. работал в сельских школах Олонецкого уезда Олонецкой губ. Он начал работу в одном из самых больших по числу учащихся двухклассном Важинском училище помощником учителя; в 1908 г. П. К. Успенский из Важин был переведен в отдаленную карельскую д. Варлоев Лес. С ноября 1911 по 1918 г. он работает учителем в д. Туломозеро Олонецкого уезда. В 1913 г. в Санкт-Петербурге, в типографии В. Д. Смирнова, издается один из главных трудов его жизни, задуманный еще в 1908 г. – «Русско-чудский словарь с некоторыми грамматическими указаниями»¹⁰. Словарь небольшой, карманного формата (46 страниц), содержит 320 слов в распределении по 25 темам. При составлении словаря был использован русский алфавит. Словарь содержит наиболее употребительные части речи, склонения, спряжения, а также в него включены три рассказа и два стихотворения. Это был первый и единственный словарь вепсского языка с употреблением кириллицы.

После революции П. К. Успенский продолжил свою педагогическую деятельность. Его отличали прекрасное владение методикой, глубокое знание курса. В декабре 1936 г. он первым в республике получил звание заслуженного учителя. В мае 1939 г. он был награжден орденом «Знак Почета».

Свою лепту в обучение карельских детей русскому языку внес известный карельский педагог Кузьма Иванович Дмитриев (1863–1913). В 1882 г. он окончил Вытегорскую учительскую семинарию и был направлен в с. Вохтозеро Спасопреображенской волости Петрозаводского уезда, где 20 лет проработал учителем. Увлеченный передовыми педагогическими идеями, он выступал за осознанное, а не механическое усвоение материала, проводил принципы наглядности в обучении, разработал оригинальную методику преподавания русского языка с использованием наглядных пособий. К. И. Дмитриев выбрал краеведческий принцип для ознакомления детей с русской грамотой. Во время прогулок, экскурсий, игр и совместного труда происходило взаимоизучение языков. Учитель овладевал карельской речью, дети – русской. В 1892 г. его «Курс начального обучения русского языка в карельских училищах по предметам и картинкам» был представлен на I съезде учителей сельских школ Олонецкой губ. При Вохтозерском училище он создал первый в Олонецкой губ. школьный краеведческий музей наглядных пособий, иллюстрирующих материальную культуру карелов и природные богатства края. Каждый экспонат музея был снабжен этикеткой на русском языке, и дети, рассматривая экспонаты, усваивали русские названия знакомых предметов. Музей принес К. И. Дмитриеву всероссийскую известность: был удостоен малой серебряной медали Всероссийской сельскохозяйственной выставки (1895) и диплома I-й степени 16-й Нижегородской Всероссийской промышленной и художественной выставки (1896). На выпускных испытаниях учащиеся Вохтозерского училища показывали знания по русскому языку лучшие, чем ученики школ с русским составом учащихся.

Новые методики преподавания русского языка использовал и учитель Кимасозерского училища Кемского уезда Иван Васильевич Оленев. И. В. Оленев (1870–1920) родился в крестьянской семье. В 1890 г. окончил Тотемскую (Вологодской губ.) учительскую семинарию. В 1891–1899 гг. заведовал образцовым сельским училищем в д. Кимасозеро Кемского уезда Архангельской губ. Он ввел обучение карельских крестьянских детей русскому языку по методу М. И. Вольпера¹¹, добился увеличения срока обучения до четырех лет. И. В. Оленев дважды (1896, 1897) получал благодарность от Санкт-Петербургского учебного округа, был награжден бронзовой медалью «За труды по I всеобщей переписи населений 1897 года». Иван Васильевич вел метеорологические наблюдения и посылал свои записи в Санкт-Петербург в Главную физическую обсерваторию. В 1899 г. он был утвержден ее корреспондентом. Много публиковался в центральных российских журналах. В 1899–1902 гг. – учитель Холмогорского приходского училища. В последние годы жизни его деятельность не связана с народным образованием.

И. В. Оленев извездил всю Беломорскую Карелию. В его книге «Карельский край и его будущее в связи с постройкою Мурманской железной дороги» даны прекрасные зарисовки быта крестьян-карелов, их жилищ, праздников, религии, морали. Характеризуя местное население, И. В. Оленев называет карелов трудолюбивым и честным народом. Его книга была замечена, удостоена нескольких рецензий. С большой симпатией писал о книге известный русский художник И. Е. Репин. И. В. Оленев считал, что первые

⁹ Инно Х. О. Забытые имена // Олонецкая правда. 1991. 17 мая.

¹⁰ Чудью, чудинами в этот период называли вепсов.

¹¹ Михаил Иоакимович Вольпер – русский педагог, разработчик оригинальной методики преподавания русского языка для «инородцев», его книга «Русская речь» выдержала десятки изданий.

6–8 недель надо отводить обучению детей, поступивших в училище, русскому языку. Иван Васильевич полагал, что большую помощь учителю в обучении младших учащихся могут оказать старшие, которые уже достаточно овладели русским языком. Он считал недопустимым наказание детей, в том числе и отчисление из школы за их желание общаться между собой на родном языке. Из Кимасозерского училища практически не было отсева, в то время как в ряде школ большое число детей отсеивалось уже после первого года обучения.

Особое место в ряду карельских педагогов занимает Николай Феофилактович Лесков (1871–1915) – педагог, краевед-этнограф, писатель. Уроженец с. Святозеро Петрозаводского уезда, из семьи псаломщика-карела, он окончил Олонецкую духовную семинарию и Санкт-Петербургскую духовную академию. После окончания академии в 1896 г. он поступил на должность помощника инспектора Олонецкой духовной семинарии. В 1897 г. Н. Ф. Лесков был вынужден перевестись преподавателем латинского языка в Каргопольское духовное училище. С 1908 г. и до конца жизни он работал в Петрозаводском духовном училище. Н. Ф. Лесков внес значительный вклад в изучение культуры и быта родного народа. В 1892–1893 гг., в период учебы в Петербургской духовной академии, по заданию Русского географического общества он совершил ряд экспедиций по карельским селениям Петрозаводского и Олонецкого уездов, а также Сердобольского уезда Великого княжества Финляндского, в ходе которых собрал богатый этнографический и фольклорный материал. В 1894 г. он проводил полевые наблюдения в вепсских деревнях Лодейнопольского уезда. По итогам экспедиций Н. Ф. Лесков подготовил обстоятельные научные отчеты. В 1893 г. за исследования среди карелов Олонецкой губ. был награжден серебряной медалью Русского географического общества «За полезные труды». В 1892–1895 Н. Ф. Лесков опубликовал 16 статей о материальной и духовной культуре карелов в ведущем этнографическом журнале России «Живая старина». А. М. Пашков отметил: «Научная деятельность Н. Ф. Лескова базировалась на горячем сочувствии тяжёлому положению карел»¹². Позднее, работая учителем, собрал значительный материал по истории Каргопольского края и его церковных древностей, а также по истории Петрозаводского духовного училища. Н. Ф. Лесков был незаурядным беллетристом (в середине 1890-х гг. – публикация рассказов о жизни карельской деревни в столичном журнале «Исторический вестник»). Произведения с большим интересом были встречены общероссийским читателем. Рассказ «В вагоне» был напечатан в 1917 г. в журнале «Известия общества изучения Олонецкой губернии» (посмертно).

Н. Ф. Лесков был известен и как общественный деятель: избирался почетным мировым судьей по Каргопольскому уезду; в 1907 г. – выборщиком от г. Каргополь по выборам депутатов во 2-ю Государственную Думу. В некрологе по случаю смерти отмечались его научные заслуги, дана оценка как педагога, в частности, сказано: «Всегдашнее деликатное отношение его к учащимся было строго продуманное. Оно происходило из его глубокого убеждения в необходимости именно такого отношения, как имеющего значение и для учащихся, и для окружающей жизни, и для светлого будущего нашей родины»¹³.

В своем докладе я остановился лишь на нескольких наиболее ярких фигурах учителей-просветителей, учителей-исследователей, которые каждый на своем месте способствовали приобщению местного населения к высокой русской культуре и в то же время с глубоким пониманием и интересом относились к культуре, обычаям, быту, религиозным верованиям местного населения. Каждый из них оставил свой заметный след в истории народного образования края.



¹² Пашков А. М. Карельские просветители и краеведы XIX – начала XX в. Петрозаводск, 2010. С. 344.

¹³ Крылов В. Николай Феофилактович Лесков (1871–1915 гг.) // Известия Общества изучения Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1915. № 5/8. С. 122.

ПРОВОДЫ ДУШИ В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ СЕВЕРНОГО ПРИКАМЬЯ (на материале полевых исследований)*

Восточнославянский обряд «проводы души» известен этнографам и фольклористам по множеству региональных вариантов¹. В то же время, по-видимому, этот элемент похоронно-поминального обрядового комплекса нельзя считать универсальным для всех локальных традиций. Очевидно и то, что сегодня обряд проводы души, бытующий в различных регионах, имеет разную степень актуальности и сохранности.

На территории Пермского края *проводы души* играют важную роль в традиционной культуре коми-пермяков; в селах и деревнях Коми-Пермяцкого округа, в отличие от русских районов края, этот обряд распространен достаточно широко (хотя и не повсеместно) вплоть до настоящего времени. Материалом настоящего исследования послужили полевые записи, сделанные автором в 1999–2005 гг. в составе экспедиций Лаборатории культурной и визуальной антропологии Пермского государственного университета (рук. Е. М. Четина). Они отражают состояние традиции на юге округа (Кудымкарский и Юсьвинский районы) и в северной его части (Кочёвский, Косинский районы). Известны проводы души и в центральном Юрлинском районе, заселенном русскими². Свою задачу мы видим в том, чтобы дать подробное описание обряда и религиозно-мифологический контекст его бытования, а также выявить некоторые структурные особенности, сопоставив с другими известными нам региональными вариантами. Опираясь на работы исследователей традиционной культуры Северного Прикамья (В. Н. Белицер, Е. М. Четиной, И. Ю. Роготнева, И. А. Подюкова), мы постараемся уточнить путь заимствования этого обряда у русского населения края.

Исследуемый нами феномен имеет прямое отношение к межкультурным контактам восточных славян с «финно-угорским миром». Территория современного Пермского края, заселенная автохтонными племенами, начала активно осваиваться пришлым русским населением в XV–XVI вв. Сложившийся здесь уклад и мировоззрение этнографы обычно определяют как *вариант севернорусской культуры*, сохранивший традиции поморов, но существующий в условиях, «близких к Сибири»³. Вплоть до начала XX в. быт и верования местного русского крестьянства носили осязаемое влияние старообрядчества (массовое переселение староверов на эти земли произошло в XVII–XVIII вв.). Волна раскольников-переселенцев докатилась и до территории современного Коми-Пермяцкого округа, особенно повлияв на население северных районов: Гайнского, Косинского и Кочёвского. По свидетельству В. Н. Белицер, «старообрядчество наложило известный отпечаток на культуру (коми-пермяков. – С. К.) и способствовало консервации их быта», сохраняя авторитетность вплоть до 1940–1950-х гг.⁴ Еще определеннее говорит об этом Е. М. Четина: она полагает, что «народное православие коми-пермяков... возникло при непосредственном участии беглых раскольников»; от них, в частности, была заимствована и похоронно-поминальная ритуалистика⁵. Высказанная точка зрения представляется нам во многом верной. Между тем она вступает в противоречие с подходом, сложившимся в работах некоторых коми исследователей: длительные связи коми-пермяцкого этноса с русским крестьянством ими практически не учитываются, а «в качестве технологии продуцирования культурной уникальности и исторической самобытности» выступает концепт «финно-угорский мир»⁶. С коми язычеством, в частности, ошибочно связывается иногда и обряд проводы души, зафиксированный у пермяков и зырян⁷.

Коми-пермяцкий вариант проводы души представляет собой поминальную трапезу, которая устраивается для облегчения участи покойного, пока его душа еще находится «в этом мире». Как и у русских, первый поминальный обед принято устраивать в день похорон (т. е. на 3-й день после смерти); он начинается на кладбище и продолжается в доме умершего. Затем коллективные поминальные трапезы проводятся на 9-й, иногда – на 20-й и обязательно на 40-й день. Насколько мы можем судить, в севернорусской традиции именно эта ритуальная трапеза (именуемая также «сорочины») называется «проводами души»⁸. Аналогичным образом обстоят дела и в русских селах Республики Башкортостан, где зафиксирован южноуральский вариант этого

© С. Ю. Королёва, 2011

* Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ и Министерства промышленности, науки и инноваций Пермского края, проект № 10-04-82418а/У.

¹ Толстая С. М. Душа // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2. С. 167.

² Кремлева И. А. Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской области // Полевые исследования Института этнографии им. Миклухо-Маклая. 1978 год. М., 1980. С. 28.

³ Там же. С. 5.

⁴ Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми // Труды Института этнографии им. Миклухо-Маклая. Л., 1958. № 45. С. 316–317.

⁵ Четина Е. М., Роготнев И. Ю. Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь, 2010. С. 35.

⁶ Четина Е. М., Роготнев И. Ю. Там же. С. 31.

⁷ Бобкова Ю. Помоги себе сам [Интервью с доцентом СыктГУ Ю. Филипповой] // Аргументы недели. 2010. 25 авг. [Интернет-ресурсы] URL: <http://www.argumenti.ru/society/n252/73857/>.

⁸ Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2001. С. 68.

обряд⁹. Особенностью коми-пермяцких проводов души можно считать то, что этот обряд повсеместно проводится на 42-й день после смерти (не случайно другое его название – *«шесть недель»*). «Проводы души» не смешиваются с «сорочинами» даже в Кочёвском р-не, где на 40-й день происходит сложное ритуализированное действие (также заимствованное у русских крестьян) – сбор «котомы».

В ритуально-мифологическом плане «девятины», «сорочины» и «шесть недель» представляют собой серию предварительных прощаний и «обедов», которым «кормят» душу, пока она остается в доме: *«До сорока дней душа везде ходит – это мытарство называется. Говорят, ей надо 20 мытарств посмотреть за ее грехи. А к вечеру она домой приходит»* (с. Кочёво, 2000). Вплоть до 42-го дня в доме всегда должен стоять стакан со свежей водой и куском хлеба, а где-то «на видном месте» (иногда прямо в красном углу) висит одежда умершего (ее убирает кто-то из домашних, пока остальные ходят «проводить душу»). Проводы устраивают близкие родственники умершего; иногда они приглашают соседей или друзей, но в целом это коллективная трапеза «для своих». По рассказам старожилов, хозяева с утра готовят поминальную еду (свежий хлеб, выпечку); к назначенному времени приходят приглашенные соседи, в красный угол или на стол ставят зажженную свечу (воткнутую в кусок хлеба), встают вокруг стола, читают молитвы и садятся «помянуть».

В 2002 г. несколькими сотрудниками Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПермГУ довелось побывать на таких поминках в с. Москвино Кудымкарского р-на. Их наблюдения содержат ряд примечательных, на наш взгляд, деталей, дающих более полное представление о ходе обряда. Молодая семья «проводила душу» дальней родственницы, почетной колхозницы, известной в прошлом трактористки. Участники обряда, люди «нецерковные», совершали подобный ритуал впервые, но считали его необходимым, потому что «так повелось». Хозяйка очень волновалась и постоянно советовалась с более опытной женщиной; ее муж, бригадир, никак не вмешивался в проведение обряда. Когда гости сели за стол, хозяйка дома затушила свечу и обвела ею вокруг поминальной еды 3 раза. Блюда были традиционными для коми-пермяцких поминок: чериньян (открытый рыбный пирог) и другая выпечка, сусло, квас, пиво. Во время ритуальной трапезы по кругу передавалась сначала кружка с квасом, потом – со спиртным. «Поминание» проходило в молчании. По окончании трапезы хозяйка собрала мешочек, в который сложила одежду умершей, кружку, ложку, чашку и остатки еды. Все вышли из дома и дошли до перекрестка, до которого во время похорон гроб несли на руках. Здесь остановились, вновь помянули усопшую и отдали мешок с вещами и остатками поминальной трапезы первому встречному¹⁰.

Описанный вариант соответствует рассказам о проводах души, записанным нами в других районах Коми-Пермяцкого округа: *«Табурет берут, скатёрочку, пирог рыбный, шанежку там, идут до заречки, там все на табуреточку положат. Сами поедят – и душа с ними поест. Потом домой идут»* (д. Анисимово Юсьвинского р-на, 1999). Если кладбище расположено близко, провожают до него, но чаще границей служит река, околица, перекресток, а также «первая встреча» (этот человек должен присоединиться к трапезе). *«Потом помахнут платочком [в сторону кладбища]: „Ты к нам не ходи, а мы к тебе придем“»* (д. Большие Они Юсьвинского р-на, 2005).

Носители традиции отмечают, что очень важно проводить душу «вовремя», хотя само время существенно варьируется (в 5 утра; в 8–9 утра; до 12 часов, «пока день растёт»). В противном случае покойник может присниться и сообщить о своей обиде: *«Один раз соседка прозевала. Я с 3-х часов ждала, а они всё свет не жгут. Ну, разбудила их, дак они все равно ничего не успели. Время подходит, вот уже 5 часов. И дверь вдруг – журк! – открылась. Он уже вперед пошел, а они с едой за ним. А надо, чтоб они вышли, а он за ними пошел и там с ними покушал. А так он голодный уходит. Некоторые, говорят, квашню ставят, а хлеб испечь не успевают. Дак он потом снится: я только с пальца-де квашню ващу полизал, хлеб ваш непечёный. А вы проспали»* (с. Кочёво, 2000). Уходя, душа обычно «подаёт знак»: «что-то в доме стукнет», «вилочка звякнет», «занавеска шевельнется» и т. п. Иногда душа может показаться любимому родственнику: *«Вот мы уже обед бабушке сделали. А в углу у нас висело полотенце. Я сижу, что-то глаза закрыла, вроде сплю, а вроде нет. Вижу – на кровати бабушка лежит. И стала она уменьшаться, уменьшаться, потом полотенце колыхнулось. „Бабушка уходит!“ – говорю. И пошли ее провожать»* (с. Кочёво, 2000).

В отличие от некоторых локальных традиций Русского Севера – к примеру, череповецкой, – накануне поминальных дней (9-го, 20-го и 40-го) у коми-пермяков не принято ходить на кладбище и «звать» умерших на «собрание», «встречать» их у ворот с пирогом и устраивать вечерние домашние молебны. После поминок на 9-й и 20-й дни не принято выходить на улицу «проводить» душу. После окончательных «проводов души» коми-пермяки не ходят вечером на кладбище или за околицу, чтобы раскрошить остатки поминальных

⁹ Моисеева С. А. Региональный похоронный обряд: архаика и современность // Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале: Сборник материалов фольклорных экспедиций МаГУ. Магнитогорск, 2008. С. 13.

¹⁰ Аминова О. Р. Обряд «проводы души» в народной поминальной традиции [Интернет-ресурсы] URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/aminova1.htm>.

пирогов птицам. Наконец, ни подготовка к обряду проводов души, ни сам он (в отличие от «сборов котомы» на 40-й день) не сопровождаются у коми-пермяков исполнением поминальных причитаний¹¹.

Описанный нами вариант обряда в большей степени сближается с южноуральским, бытующим в нескольких русских селах Башкортостана. В обоих случаях обряд проводится рано утром; основу его составляет последнее «поминанье» едой на улице, для которого с собой несут стол, стул или табурет с небольшой скатертью. Но есть и различия: так, у коми-пермяков не принято после похорон «сторожить» душу на кладбище, чтобы она «не боялась» и не приходила домой (напротив, предполагается, что до проводов она как раз находится дома). На провода души не приглашается «читальщица», число «провожающих» невелико (от 1 до 4–5 человек). Отсутствует в прикамском варианте и обязательная заключительная формула прощания, предполагающая просьбу о прощении и благословении со стороны умершего¹².

Жители Коми-Пермяцкого округа считают «провода души» своей особенностью и отмечают, что «у русских так не делают». Их мнение разделяют и жители русской части Юсьвинского р-на, присоединенной к округу в 1950-х гг.: «*Это я против, что так делают, неправильно это. И батюшка пожжевской тоже говорит: „А вы ее видите, душу эту? Вы кого тогда провожаете?“ Это у пермяков больше так делают*» (п. Майкор, 2005). Таким образом, обряд проводов души и отношение к нему составляют своеобразную «границу идентичностей» для коми-пермяков и жителей пограничных русских районов. Однако такой видится ситуация *изнутри* народной культуры. Для исследователей же русское происхождение «проводов души» остается очевидным.

Процесс заимствования этого обряда коми-пермяцким населением у русских старообрядцев может быть конкретизирован. Исследования, проведенные в 2010 г. в Кочёвском р-не, позволили Е. М. Четиной и И. Ю. Роготневу выявить особый ареал с наиболее сильным влиянием старообрядческой традиции. Его образуют с. Кочёво и деревни Ташка, Кукушка, Кышка, Пельым, Отопков (мы бы также отнесли к их числу д. Пользайку, ныне заброшенную). Вероятно, Ташка и Кукушка, расположенные на границе с русским Юрлинским р-ном, могли служить «перевалочным» пунктом распространения среди северных коми-пермяков русской старообрядческой лирики¹³ и других традиций. В нашем архиве содержатся материалы, подтверждающие эту гипотезу: от старожилов д. Кукушка было записано воспоминание о старообрядческой части деревни, где жили «староверы» («русские всё, с Карагая они были»).

По всей видимости, одним из путей заимствования обряда проводов души были именно контакты с русскими переселенцами из Карагайского р-на (граничащего с Коми-Пермяцким округом на юге). В пользу такого предположения говорит и тот факт, что в 1990–2000-х гг. в с. Нердва и нескольких деревнях Карагайского р-на были записаны воспоминания старожилов о «проводах души», которые устраивались раньше на 42-й день¹⁴. Детали обряда практически полностью совпадают с коми-пермяцким вариантом.



¹¹ Праздники и обряды Череповецкого района в записях 1999 года: Календарные праздники и обряды. Похоронно-поминальные обряды / Сост. А. В. Кулев, С. Р. Балакшина. Вологда, 2000. [Интернет-ресурсы] URL: http://www.cultinfo.ru/arts/folk/demo/books/cerep_99/therep99_pohoron2.htm.

¹² Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале... С. 13, 33–36, 95–96 и др.

¹³ Четина Е. М., Роготнев И. Ю. Символические реальности Пармы... С. 217.

¹⁴ Карагайская сторона: Народная традиция в обрядности, фольклоре и языке / Авт.-сост. И. А. Подюков. Кудымкар, 2004. С. 186.

ПРЯЛКИ ВОСТОЧНЫХ РАЙОНОВ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ КАК ПРЕДМЕТНЫЙ СИМВОЛ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ И ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ГРАНИЦ

Орудия прядения, являющиеся одним из наиболее ярких вещественных символов традиционной культуры, в последнее десятилетие неоднократно становились предметом изучения российских этнографов, искусствоведов и культурологов¹. Интерес исследователей к прялкам вполне понятен, так как информативность данного источника еще далеко не исчерпана, а комплексного обобщающего исследования этой категории памятников (даже по прибалтийско-финским народам) до сего дня не существует. Причиной такой ситуации являются многочисленные территориальные лакуны и незначительное число опубликованных источников. Так, например, по Северо-Западу России в научный оборот введены только сведения по прялкам, бытовавшим на территории Карелии.

Учитывая актуальность решения вышеназванной проблемы, автором статьи с 1995 г. была начата работа по выявлению и изучению прялок XIX – первой трети XX в., типичных для территории Ленинградской области. В качестве источников были использованы музейные коллекции Российского этнографического музея (ингерманландские финны, ижора, вепсы, тихвинские карелы, русские), коллекции областных и школьных музеев, частные собрания, публикации, а также полевые материалы, собранные во время экспедиций в Ленинградскую область (1995–2010 гг.). В данной статье будет представлен материал, полученный в результате изучения прялок, изготавливавшихся на территории восточных районов современной Ленинградской области. Выбор территории обусловлен наибольшей изученностью и сохранностью вещественных источников в этом регионе. Формат данной публикации не позволяет представить весь материал исследований, поэтому автор ограничился лишь материалами, свидетельствующими о том, что прялка, будучи предметом «высокого семиотического статуса», является идеальным маркером для определения этнокультурных и этноконфессиональных границ.

Прялка – это особый артефакт. Среди предметов народной материальной культуры XIX – первой трети XX в. она обладала наибольшей вариативностью форм, что обусловлено, с одной стороны, существованием в крестьянском обществе запретов на использование тех или иных предметов (форм) – деление их на «свои» и «чужие», – а с другой, различным эстетическим восприятием «красоты»². Символизируя «свое» и «чужое» в социуме, прялка маркировала пространство того общества, в котором она производилась и бытовала. Следовательно, с помощью картографирования этого источника можно определять различные «культурные ареалы», «границы», за которыми скрываются исторические реалии прошлого.

Известно, что прялка является «женским символом»: с этим предметом женщина не расставалась всю свою жизнь. Поэтому пространственное распространение этого артефакта в большинстве случаев было связано с изменением места жительства владелицы вещи. Для рассматриваемого хронологического периода почти единственным поводом для переселения было замужество и переход молодой в дом мужа. Исходя из этого, можно констатировать, что ареал «распространения» различных вариантов прялок всегда будет соответствовать «зоне родства» и будет отличаться от ареала, в котором эти вещи изготавливались.

Известно, что на формирование границ культурных ареалов, их стабильность или подвижность оказывают влияние различные факторы: географический, экономический, этнический и этноконфессиональный и пр. Для ответа на вопрос, что же скрывается за вариативностью прялок рассматриваемого региона, автору потребовалось картографировать на топографической карте (М 1 : 100 000) все имеющиеся варианты прялок (вепсские, русские, прялки тихвинских карелов) и сравнить результат картографирования с известными административными границами – границами губерний, уездов, волостей, сельских обществ, этническими границами и границами диалектных зон.

Картографирование прялок показало, что различные по форме орудия прядения локализируются на небольших территориях – «ареалах». Причем, в одном и том же ареале, в одни и те же годы могли существовать несколько видов прялок – «группа», отличная от соседней «группы». Сравнение прялок третьей четверти XX в. с прялками, изготавливавшимися в первой трети XX в. в одних и тех же ареалах, привело к выводу, что форма прялок варьируется во времени. При этом каждая новая форма прялки значительно или полностью отличается от более ранних форм, типичных для того или иного локального ареала.

© Л. В. Королькова, 2011

¹ С 2001 по 2009 г. были опубликованы работы И. М. Денисовой, О. А. Набоковой, Л. Ю. Слепыниной, Ю. В. Лашкиной.

² По информации О. М. Фишман, русское население, проживавшее рядом с тихвинскими карелами, называло их прялки «страшными», так как они были массивными и имели минимум декора.

Так, в районе расселения «южных» вепсов (Тихвинский уезд) были выделены несколько локальных ареалов различных групп прялок. Любопытно, что наибольшая вариативность форм прялок была зафиксирована на самой удаленной территории – в Нойдольском сельском обществе (Лукинская волость) (рис. 1: 1–8). В это общество входило всего четыре деревни: Нойдола, Ребов Конец, Чидово и Пертозеро. Они компактно располагались в районе Леринское озеро – оз. Алозеро – оз. Пертозеро. Одним из ближайших соседей Нойдольского общества было Корвальское сельское общество. Однако вариативность прялок на этой территории была небольшой (рис. 1: 9). В начале XX в. учитель Корвальской школы А. А. Киселев, описывавший быт вепсов и их орудия труда, отметил, что у крестьян прялки «самого простого устройства» и привел рисунок³, в котором можно видеть еще один вариант формы прялки, похожий на прялку, изображенную на рис. 1: 9. Сравнение прялок из двух этих обществ показывает, что в Нойдольском обществе из всего разнообразия вариантов прялок только один артефакт рис. 1: 5 по форме близок корвальским прялкам.

Южнее Корвалы, в кусте деревень, входящем в Шигольское сельское общество (Борисовщинская волость), состоящем из трех деревень (Шигола, Шейкино, Вялгозеро), в первые два десятилетия XX в. также бытовало несколько вариантов форм прялок (рис. 1: 10–12) и другие производные от них формы, имеющие незначительные вариации. Эта группа прялок отличалась от всех других «групп». К юго-востоку от Корвалы фиксируется еще один ареал бытования прялок, который находился на территории Сидоровского сельского общества (рис. 1: 13–14). Однако отдельные варианты форм прялок этой территории близки вепским прялкам Чайгинского, Пожаришенского, Боброзерского и Радогощинского вепских сельских обществ (рис. 2: 1–4), которые составляют еще один ареал, но более значительный по площади. Южной границей этого ареала является д. Чудская.

Рассмотрение прялок, изготавливавшихся в районе расселения «южных» вепсов, показало, что в одной этнической среде четко фиксируются локальные ареалы бытования орудий прядения. Одни «закрыты» для инокультурных влияний, другие включают некоторые заимствования. По этому признаку между локальными ареалами бытования прялок была проведена граница на карте. Сопоставление этой границы с известным административным делением района проживания южных вепсов на две волости показало, что «культурная» граница, определенная с помощью артефакта материальной культуры, соответствует границе между Сидоровской и Радогощинской волостями. Здесь следует отметить, что сами вепсы четко отделяют северную часть района расселения южных вепсов от южной части. «Настоящими вепсами» – т. е. вепсами, говорящими на «чистом вепском языке», по мнению местных жителей, являются только те, которые проживают в Сидоровской волости.

Прялки «капшинских» вепсов, проживавших в верховьях водной системы р. Капши, так же как и прялки, изготавливавшиеся в деревнях Сидоровской волости, имеют свои небольшие ареалы бытования. Но по сравнению с южновепскими орудиями прядения они представлены меньшим числом вариантов. Примером этому могут служить прялки из Харагинского сельского общества (рис. 2: 5, 6).

У ближайших соседей вепсов – русского населения юго-восточного Шугозерья – наблюдается схожая ситуация с распространением различных вариантов прялок. На этой территории также фиксируются определенные группы, состоящие из различных форм орудий прядения, имеющих локальную территориальную привязку. Одна группа фиксируется в верховьях р. Явосьмы (рис. 2: 7–9), другая от Шугозера до р. Большая Пяльля (рис. 2: 10–12). На этих территориях ареалы бытования «групп» прялок также включают несколько деревень, которые соответствуют определенным сельским обществам. По форме местные прялки отличаются от прялок соседних территорий.

Подобная картина наблюдается на р. Ояти. Но здесь у выделенных «ареалов» бытования прялок есть своя специфика, обусловленная, с одной стороны, более интенсивными этнокультурными контактами (нижнее и среднее течение р. Ояти), а с другой, отдаленностью и малодоступностью территории, расположенной в верховьях Ояти. Самым большим в верхнем течении р. Ояти является ареал распространения вепских прялок, изготавливавшихся в деревнях Лавровского, Бахарева, Пелдушского, Озерского, Мягозерского, Вонозерского сельских обществ и в вепских деревнях, расположенных в Ярославичском приходе (правый берег р. Ояти). Отличительной особенностью этого ареала является единая форма прялки с небольшими вариациями в пропорциях (рис. 3: 1–5). Эту форму можно считать «классической» вепской, поскольку аналогии ей известны только на восточной границе расселения вепсов – в Куйском приходе (рис. 3: 14, 15). В 1920-е гг. на смену этим оятским прялкам пришли орудия прядения новой формы, которые не имели ничего общего с более ранними вариантами (рис. 3: 6, 7). Следует заметить, что северной границей ареала прялок с «витой» резной ножкой была р. Оять, а южной – Харагинское общество (вепсы) и р. Капша. Распространение этих прялок четко ложится на сельские общества, соединяемые дорогой: Лаврово – Бахарево – Мининская – Нюрговичи – Берг – Харагеничи – Усть-Капша. Далее по р. Капша эти прялки распространялись до Ребовичского погоста (эта территория входила в зону родства капшинских вепсов).

³ Архив Российского этнографического музея, ф. 2, оп. 2, д. 37, л. 27 (Киселев А. А. Техника в чухарском быту 1905 г.).

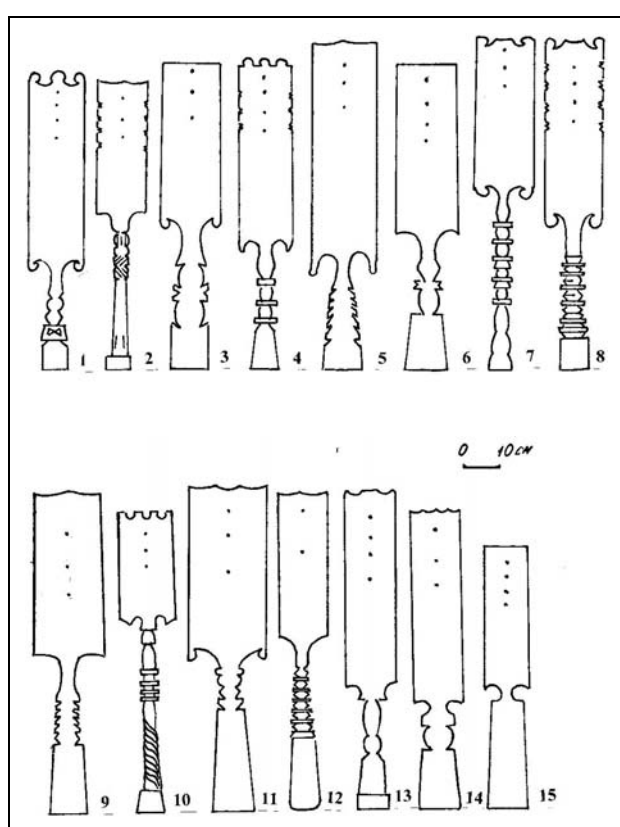


Рис. 1. Вепские прялки. 1880–1930 гг.

1. Нойдала; 2. Ребов Конец; 3. Нойдола; 4. Нойдола; 5. Нойдола; 6. Чидово; 7. Ребов Конец; 8. Корвала; 9. Нойдола; 10. Шигола; 11. Саньков Бор; 12. Вялгозеро; 13. Сидорово; 14. Сидорово

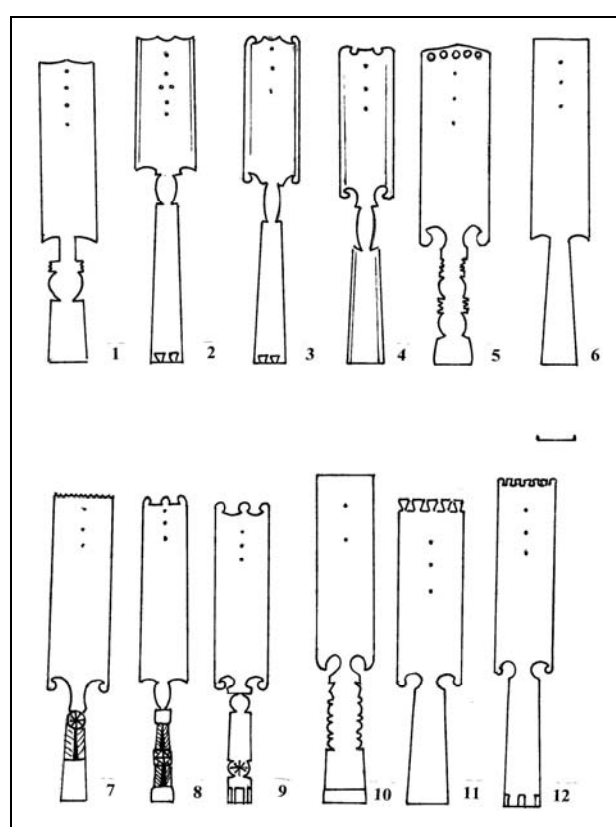


Рис. 2. Вепские и русские прялки. 1880–1930 гг.

1. Боброзеро; 2. Чайгино; 3. Пожарище; 4. Лахта; 5. Харагеничи; 6. Харагеничи; 7. Верховье (р. Тутока); 8. Верховье (р. Тутока); 9. Верховье; 10. Шугозеро; 11. Шугозерье; 12. Шугозерье

Следующая «группа» прялок фиксируется в вепских деревнях, расположенных на правом берегу Ояти от д. Погост (Ярославичи) до д. Надпорожье (рис. 3: 8–11). Здесь еще сохраняется подпрямоугольная форма лопасти прялки. Но наряду с ней встречается форма, переходная к «стреловидной» (рис. 3: 12, 13). Прялки с округлыми боковыми сторонами лопасти изготавливались в русских деревнях от Алеховщины до Лодейного Поля. Начиная с западной русско-вепской границы – Сотского погоста – прялки по форме все больше приближались к «лодейнопольским» русским прялкам. Но и они имели свои отличия и сформировали своеобразный «ареал» на участке р. Ояти от д. Верхнее Подборье до современной Алеховщины (рис. 4: 1–6). Та местность, где они бытовали, полностью совпадала с территорией бывшего Гедевического прихода. Ниже по течению Ояти – в Имоченицком и Яровщинском приходах – в начале XX в. локализуется еще один вариант русских прялок, типичных только для деревень указанных приходов (рис. 4: 7, 8). Эти прялки не имеют аналогий на других рассмотренных территориях. В верхнем течении р. Ояти, в зоне русско-вепских контактов, также можно выделить своеобразную локальную «группу» прялок (рис. 4: 9–11). Эти формы орудий прядения были типичны для Винницкого и Кривозерского приходов. От всех рассмотренных выше прялок местные изделия отличались формой лопасти прялок – нижняя часть лопасти плавно суживалась к перехвату.

Особый интерес представляют прялки «тихвинских» карелов – старообрядцев, проживавших в Тарантавской волости (совр. Усадищенская и Климовская волости). В ходе изучения местных орудий прядения было выявлено, что в карельских деревнях в конце XIX – начале XX в. изготавливался один вид прялки, варьирующий в размерах и пропорциональных соотношениях ножки и лопасти (рис. 4: 12–14). Форма карельских прялок заметно отличалась от русских прялок соседних территорий. Картографирование этих предметов показало, что прялки точно маркируют границы старообрядческой территории. От всех рассмотренных в статье прялок карельские изделия отличались формой ножки – она расширялась к перехвату (у остальных групп прялок ножка сужалась к перехвату). Подобное отличие, вероятно, было необходимо для того, чтобы отделить себя от «мирских» и сохранить свою этническую идентичность.

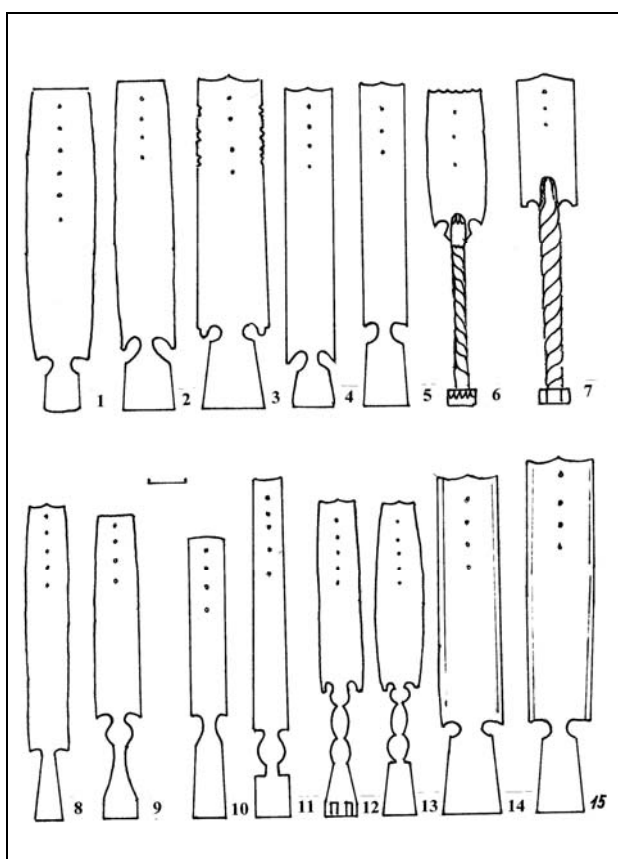


Рис. 3. Вепские прялки (оятские и куйско-пондальские вепсы) 1880–1930 гг.

1. Лаврово; 2. Вонозеро; 3. Пелдуши; 4. Норгино; 5. Погост (Ярославичи); 6. Ярославичи, Лаврово, Средняя; 7. Бахарево; 8. Надпорожье; 9. Надпорожье; 10. Вонозеро; 11. Анфимовская (р. Шапша); 12. Нижнеконная; 13. Нижнеконная; 14. Туржино (Куйский приход), 15. Киндаево (Куйский приход)

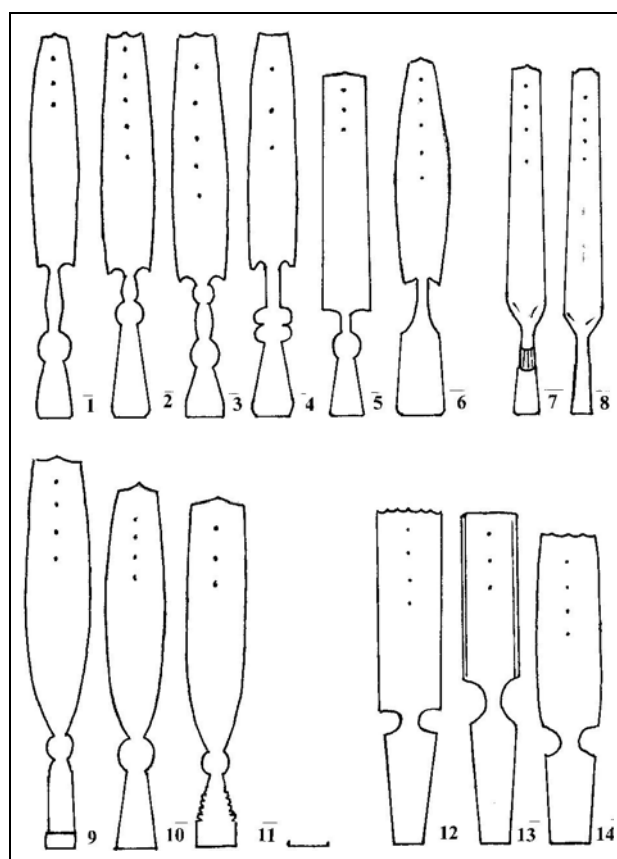


Рис. 4. Русские (оятские), вепские (Винницкий, Кривозерский приходы) прялки и прялки «тихвинских» карелов

1. Алеховщина; 2. Алеховщина; 3. Нюбиничи; 4. Стрелка, Нюбиничи; 5. Алеховщина; 6. Верхнее Подборье; 7. Акулова Гора; 8. Мергино; 9. Кривозеро; 10. Грибановская (Винницкий приход); 11. Кобылий Наволок; 12. Коргорка; 13. Забелино; 14. Забелино

Изложенный выше материал показывает, что прялки до настоящего времени остаются ценным источником этнокультурной информации. Они относятся к той категории вещей, которые могут определять локальные социокультурные, этнокультурные и этноконфессиональные границы. Маркером этих границ могут служить только «группы» из разнообразных форм прялок.



К ВОПРОСУ О СИСТЕМАТИЗАЦИИ САМЦОВО-СЛЕГОВЫХ ПОКРЫТИЙ В ЖИЛИЩЕ КАРЕЛИИ

Традиционным покрытием в деревянных сооружениях на Русском Севере издавна считается самцово-слеговая крыша. В своем классическом виде она представляет собой срубную конструкцию, состоящую из симметрично убывающих кверху поперечных бревен (самцов) и врубленных в них с равными интервалами продольных бревен-прогонов (слег). Такое покрытие представляется весьма закономерным конструктивным решением для срубных построек и вместе с венчатыми стенами создает целостное восприятие сооружения.

Долгое время исследователи народной архитектуры не обращали должного внимания на особенности самцово-слеговых покрытий, видимо, считая эту конструкцию относительно унифицированной, а свой интерес при изучении традиционных крыш, как правило, проявляли к верхнему слою покрытия – к устройству кровли. Впервые нюансы особенности самцово-слеговых покрытий рассмотрел В. П. Орфинский¹. Сравнивая расположение слег относительно друг друга, он выявил характерные варианты покрытия и наметил тенденцию облегчения конструкции покрытия в направлении сверху вниз за счет увеличения интервалов между слегами и уменьшения количества последних.

Предпринятое автором настоящей статьи изучение самцово-слеговых покрытий базируется на материалах натурных исследований, фактически приближенных к сплошным. К ним относятся материалы Комплексной экспедиции Министерства культуры Карелии 1979–1980-х гг. и экспедиции Научно-исследовательского института народного зодчества Петрозаводского государственного университета (в том числе с участием автора в 2002–2009 гг.), позволяющие составить достаточно объективную картину распространения самцово-слеговых покрытий на территории Карелии и сопредельных территориях, входивших ранее, в конце XIX – начале XX вв., в состав Олонецкой губ. Отметим, что в анализ включены только главные фасады жилой части домов-комплексов. Большая часть материала собрана при внешнем осмотре построек, поэтому внутренние конструкции покрытия остались неизвестными. Это замечание является особенно важным для покрытий с редкими слегами, где могут применяться внутренние стропильные быки, переводящие классическое самцово-слеговое покрытие в разряд самцово-стропильно-слеговых крыш.

В ходе работы по сбору и анализу материала, предваряющих картографирование, наметилось огромное разнообразие вариантов расположения слег на скатах шипца, которое требовало систематизации.

Учитывая, что основное отличие самцово-слеговых шипцов состоит в разных интервалах между слегами, систематизирующим признаком может быть либо количество самцов между соседними слегами, либо количество швов между самцами в интервале между соседними слегами. Поскольку в большинстве случаев слегги врубаются в швы между двумя соседними самцами, то второй признак более удобен для систематизации. Такой признак достаточен только для шипцов с равномерным расположением слег. Большое число вариантов с неравномерно расположенными слегами потребовало их объединения в группы.

Не описывая каждый отдельный вариант, отметим, что принадлежность к группе определяется по большему количеству равных интервалов между слегами, а определителем группы выступают шипцы с равномерным распределением слег. Шипцы с равными количествами определяющих группу интервалов, например 2-1-2-1 или 2-2-1-1-0 (цифры определяют количество швов в интервалах между слегами) были отнесены в отдельные группы. Особый вариант шипцов – с одной слегой на скат. Для него не ведется подсчет швов, а лишь отмечается срединное или смещенное положение слеги.

В результате распространенные в конце XIX – начале XX вв. самцово-слеговые шипцы в жилых частях домов на территории Карелии сформировали восемь групп: 1) с преобладанием интервалов между слегами в один шов, 2) с преобладанием равного количества интервалов между слегами в один и два шва, 3) с преобладанием интервалов между слегами в два шва, 4) с преобладанием интервалов между слегами в три шва, 5) с преобладанием интервалов между слегами в четыре шва, 6) все интервалы между слегами разные, 7) с одной слегой на скат.

На основании предложенной систематизации автором была сформирована база данных самцово-слеговых шипцов в традиционном жилище Карелии, позволяющая проводить статистические исследования и картографирование.

Проведя статистическую обработку базы данных, можно констатировать, что действительно преобладающим, но не единственным, направлением тенденции облегчения самцово-слеговых покрытий является направление сверху вниз, т. е. увеличение интервала сначала до коньковой слеги, затем до последующих слег и

¹ Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии. Генезис, эволюция, национальные особенности: Дис. ...докт. архитектуры. М.: ЦНИИТИА, 1975. Т. 1. С. 225.

так далее. Удалось выявить и другие приемы разрежения слег (облегчения покрытия). К ним относятся увеличение интервалов между слегами в направлении снизу вверх и в средней части ската.

В результате исследования были выявлены три наиболее распространенные на территории Карелии группы щипцов. Самым массовым приемом являются щипцы с преобладающим интервалом между слегами в два межсамцовых шва (группа 3), а самым часто встречаемым их вариантом – щипцы с равномерной постановкой слег. Ареал таких щипцов сосредоточен в Пудожском районе и в юго-западном Прионежье (в ареале прионежских вепсов). На втором месте – щипцы с одной слегой на скат (группа 7) с преобладанием ее расположения посередине ската. Их ареал сосредоточен преимущественно в Калевальском районе. На третьем месте – щипцы с преобладанием интервала в один шов (группа 1), самый распространенный вариант с равномерной постановкой слег. Они встречаются только в Пудожском районе. На всей остальной территории Карелии рассматриваемые самцово-слеговые щипцы встречаются редко.

Таким образом, можно заключить, что щипцы с часто врубленными слегами распространены в традиционном жилище юго-востока Карелии, а на северо-западе края преобладают щипцы с редкой постановкой слег. Следует также отметить явную тенденцию к симметричному и равномерному расположению слег по скатам, выпуски которых, создавая свой ритм, в большинстве случаев читаются на главных фасадах. Подтверждают такую тенденцию и примеры, когда количество межсамцовых швов между слегами отличается, но бревна для самцов подобраны таким образом, что визуально интервалы между слегами оказываются равными (примеры известны не только в Карелии, но также в Архангельской области).

В заключение отметим, что проведенное исследование классических самцово-слеговых покрытий на территории Карелии позволило выявить их многообразие и наиболее распространенные варианты. Однако кроме классических самцово-слеговых покрытий на территории Карелии распространены и другие приемы устройства крыш (например, самцово-слеговые с перерубами на щипцах и др.), исследование которых еще предстоит, в связи с чем тема покрытий представляется перспективной для дальнейшей работы.



СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД КИЖСКОЙ ВОЛОСТИ

Исторически Кижской волостью принято называть территорию Кижского и Сенногубского сельских обществ, располагавшихся на островах и материковой части южного Заонежья. В XIX в. в этой местности насчитывалось более 40 деревень. Первые записи обрядового фольклора, входившего в состав традиционной свадьбы Кижской волости, были сделаны П. Н. Рыбниковым в начале 1860-х гг. В письмах к П. А. Бессонову в апреле 1861 г. он писал, что в свои первые две поездки он среди прочего материала записал заплачки и свадебные песни и обещал прислать описание петрозаводских свадеб¹. Имелся в виду, конечно же, не г. Петрозаводск, а Петрозаводский уезд, к которому относилась и Кижская волость. Записанный материал по свадьбе опубликован в третьем томе последнего издания «Песни, собранные П. Н. Рыбниковым»², это шесть причитаний, относящиеся к просватовству, к дню свадьбы (утренние обряды, застолье – угощение жениха чаркой и расплетение косы). Из свадебных песен П. Н. Рыбников записал в Кижской волости «Как ездил млад отецкой сын» – редкий текст, не имеющий вариантов, и известную по многочисленным записям песню «Сборы, сборы широкие».

В 1916 г. вышла книга В. Д. Лысанова, в которой представлен в виде сценария свадебный обряд Сенной Губы и отчасти Кижей³. В книге опубликованы свадебные причитания и песни, исполнявшиеся в период от сватовства до дня свадьбы включительно. В 1926 г. в кижских деревнях работала экспедиция «По следам Рыбникова и Гильфердинга», одной из задач которой была запись приговоров дружек. Был собран очень интересный материал, который совсем недавно опубликован во втором томе неизданных записей экспедиции, подготовленном В. А. Бахтиной⁴. Участники экспедиции нашли в Кижской волости замечательных исполнителей приговоров дружки – правнука Трофима Рябинина М. К. Рябинина из д. Потаневщина (Середка), Н. И. Панова из д. Войнаволоок, И. В. Егорова из д. Речка и М. С. Зиновьева из д. Зиновьево. В издание вошли также материалы Е. В. Ржановской, значительная часть которых (свадебные причитания и песни) была записана в районе Кижей и записи свадебной поэзии из тетрадей участников экспедиции. В 1938 г. М. К. Рябинин написал пьесу «Заонежская свадьба»⁵. В записке, приложенной к пьесе, он привел некоторые сведения о старинных заонежских обычаях. Действие пьесы включает сцены сватовства, рукобитья, свадьбы. Отсутствуют картины гощения невесты у родственников, девичьей обрядовой бани. В сценарий включены причитания, приговоры дружки, свадебные песни⁶. Разнообразный материал был собран студенческой экспедицией Ленинградского университета, проходившей в исследуемой местности в 1931 г.⁷ Записывались фрагменты свадебного обряда, свадебные причитания, песни, сведения о брачных обычаях и живые рассказы на тему свадьбы. В 1956 г. студенты МГУ под руководством Э. В. Померанцевой обследовали южное Заонежье и записали свадебные причитания, песни, приговоры дружки. Участниками экспедиции был записан цикл свадебных причитаний от талантливой исполнительницы М. П. Рогозиной⁸. В 1982 г. окрестности Кижей обследовались студентами Петрозаводского госуниверситета под руководством Т. И. Сенькиной. Во время экспедиции фиксировались разные жанры, в том числе репертуар свадебных песен, были записаны также и в небольшом количестве свадебные причитания⁹. Автором совместно с Р. Б. Калашниковой в 1990 г. были собраны материалы по свадьбе в деревнях Потаневщина и Воробы¹⁰. Наиболее полными по Кижской волости надо признать материалы В. Д. Лысанова. Они дают представление о структуре всего свадебного обряда, о репертуаре свадебных песен, о месте причитаний в обрядовом действии. Тексты причитаний отражают все этапы обряда, представлены причитания не только невесты, но и других лиц – подруг, родственников. В сценарий были включены далеко не все записи, а только «избранные и необходимые» по выражению автора¹¹. Действительно, опубликованные тексты представляют собой скорее образцы, содержащие самые необходимые мотивы, то же самое касается и приговоров дружки. Возможно, причитания были записаны от известной вопленицы А. П. Водениковой, фотография которой приводится В. Д. Лысановым. Часть собранных разными экспедициями в Кижской волости материалов была опубликована в книге «Русская свадьба Заонежья»¹². В этом издании приводится полный сценарий обрядового действия заонежской свадьбы с причитаниями, песнями, приговорами дружки.

Каких-либо значительных отличий в общем комплексе обряда свадьбы в деревнях Кижской волости не отмечено. Тем не менее, имеются некоторые особенности в порядке следования обрядовых действий, а также в свадебном обрядовом фольклоре.

© В. П. Кузнецова, 2011

¹ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым / Изд. подгот. А. П. Разумова, И. А. Разумова, Т. С. Курец. Петрозаводск, 1991. Т. 3. С. 238, 241.

² Там же. № 14, 15, 22, 35, 37, 38, 45, 48.

³ Лысанов В. Д. Досюльная свадьба, песни, игры и танцы в Заонежье, Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1916.

⁴ Неизданные материалы экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых: 1926–1928. В двух томах / Изд. подгот. В. А. Бахтина. Т. 2. М., 2011.

⁵ В пьесе использованы тексты из «Досюльной свадьбы...» В. Д. Лысанова.

⁶ Научный архив КарНЦ РАН (далее: АКНЦ), ф. 1, оп. 1, коллекция 71, ед. хр. 15.

⁷ АКНЦ, разряд VI, оп. 1, д. 61, 64, 65, 72, 76, 78, 89, 90, 91, 94 и др.

⁸ АКНЦ, ф. 1, оп. 1, коллекция 79, ед. хр. 34–49.

⁹ Там же. Коллекция 155.

¹⁰ Фонограммархив ИЯЛИ КарНЦ РАН, касс. 3192, 3220.

¹¹ Лысанов В. Д. Досюльная свадьба... С. 48.

¹² Кузнецова В. П., Логинов К. К. Русская свадьба Заонежья (конец XIX – начало XX в.) / Науч. ред. К. В. Чистов. Петрозаводск, 2001.

Практически все свадьбы здесь играли в Великое межговеье, и причина не только в том, что крестьяне в это время были свободны от сельскохозяйственных работ, но и в том, что еще в середине XIX в. питерские «бурлаки» – заонежане, уезжавшие на заработки в Петербург, приезжали в родные края исключительно зимой. Как правило, они выбирали себе невест в Заонежье.

Общая схема свадебного обряда Кижской волости следующая: сватовство, просватовство (богомолье, рукобитье); предсвадебная неделя, во время которой завершалась подготовка приданого, невеста и жених «гуляли» с холостой молодежью, проводилась предсвадебная вечеринка, девушка-сирота ездила на родительскую могилу; в канун или в день свадьбы – девичья баня; потом сама свадьба (встреча свадебного поезда с вершниками-дружками, застолье, расставание невесты с «волей»), в тот же день венчание и после него «стол» в доме молодого. Обычно эту часть обряда в Заонежье называли «хваленье», поскольку наиболее ярким моментом во время застолья в доме молодого являлось прославление молодых и каждого гостя. На второй день – баня для молодых и «красный стол». Через несколько дней проводили хлебны в доме родителей молодой. Весь корпус причитаний, цикл прощальных «невестиных» и свадебных песен, преобладающая часть приговоров дружки исполнялись в первой части обряда, предшествовавшей венчанию.

Можно выделить некоторые локальные особенности, характеризующие свадьбу Кижской волости. В имеющихся описаниях сватовства делается акцент на чрезвычайно важное значение суммы денег, которая выряжалась родителями невесты в результате торга со сватами. Если рассматривать просватовство, то можно отметить такую местную деталь, как исполнение «припевальных» песен не за столом, а перед самым отъездом жениха. Это песни «Не яхонтик по горнице катался» и «Ты почто, мати, хорошу родила?».

В конце XIX в. на предсвадебной неделе жених и невеста вместе с парнями и девушками катались на лошадях по волости с песнями. Обычно собиралось 10–20 упряжек, к дугам привязывали ленты и колокольчики. На богатых свадьбах запрягали пару лошадей цугом, на переднюю лошадь сажали мальчика, украшенного бантами¹³. По-видимому, эту деталь «гулянья» можно считать локальной традицией, так как о ней нет упоминаний в многочисленных описаниях свадебного обряда других локальных традиций Заонежья. Местный колорит придавало летнему «гулянью» невесты перемещение из деревни в деревню в лодках, поскольку практически все деревни Кижской волости располагались на прибрежной части полуострова и близлежащих островов. Девушки вместе с невестой переезжали из деревни в деревню с песнями, что заставляло жителей выходить на берег, чтобы их послушать¹⁴.

Вплоть до начала XX в. в кижской традиции сохранялся обычай причитывания невесты утром в день свадьбы, когда ее будили причитанием, а она рассказывала вещий сон, якобы приснившийся ей в последнюю ночь перед замужеством. В причитании в иносказательной форме говорилось о ней самой и о женихе как об уточке и селезне, плывущих по реке, которая символизировала слезы молодой замужней женщины; члены семьи мужа изображались как деревья с деструктивными формами. Данное причитание встречается в Заонежье довольно редко, наиболее полный текст был записан от И. А. Федосовой¹⁵.

В. Д. Лысанов выделяет как одно из местных отличий обряд расставания невесты с девичьей «волей», приуроченный к девичьей бане. «Детали свадебных обрядностей совершаются в каждой отдельной местности различно и не в одном порядке; так, например, в некоторых селениях волю отдает невеста накануне свадьбы в избе перед уходом в баню, или по приходе из нее, в некоторых у бани, перед заходом в нее, а в некоторых в день свадьбы перед приездом жениха¹⁶. Утрата невестой девичьей «воли» в связи с посещением обрядовой бани закреплена в мотивах причитаний:

*Мой поклон был понизешенек
Тебе, тепла парна баенка,
Добела я не намылася,
Только с волей разлучилася.*

Невеста по приходе из бани, на крыльце (ко встречающим родителям):

*Поглядите-тко, желанные родители,
На меня, на красну девушку,
Такова ль была отпущена,
Во теплу баню снаряжена?
Я до бела не намылася,
Только с волей разлучилася...¹⁷*

¹³ Лысанов В. Д. Досюльная свадьба... С. 41.

¹⁴ Фольклорный архив музея «Кижки», ФНП-152/1. (Елизарова А. К., Елизарова К. К. Полевая запись В. П. Кузнецовой, Р. Б. Калашниковой, А. А. Лапина в д. Потаневщина Медвежьегогорского р-на, 1990 г.).

¹⁵ Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым / Изд. подгот. Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997. Т. 2. С. 430–432.

¹⁶ Лысанов В. Д. Досюльная свадьба... С. 94.

¹⁷ Там же. С. 65.

Как и повсюду в Заонежье, в кижско-сенногубской традиции предполагалось участие в свадьбе подголосницы. Ее роль не ограничивалась только исполнением причитаний от лица невесты. Она выступала как представитель рода девушки, имеющий полномочия вести переговоры с партией жениха. Подголосница решала, когда следует пропустить поезжан в дом, когда необходимо вывести невесту к столу, она руководила церемонией вручения подарков, сбора денежной помощи и т. д. Роль подголосницы как «правительницы свадьбы», в Кижской волости очень заметна, как, впрочем, и в Шуньге¹⁸ – по наблюдению П. Н. Рыбникова, и в Кузаранде – по материалам, записанным от И. А. Федосовой¹⁹. В описаниях действий подголосницы В. Д. Лысанова и О. Х. Агреновой-Славянской²⁰ наблюдается большое сходство.

Значительную роль играли в кижско-сенногубской свадьбе дружки. Традиция участия этого персонажа в заонежской свадьбе была хорошо развита. Кижская волость особенно выделяется приговорами дружки на фоне всего Заонежья. Вплоть до начала XX в. в публикациях можно было найти не так много сведений об этих обрядовых произведениях. В значительной степени пробел был восполнен экспедицией «По следам П. Н. Рыбникова и А. Ф. Гильфердинга» под руководством Б. М. и Ю. М. Соколовых 1926–1928 гг. Участниками были найдены великолепные исполнители приговоров дружки в самом центре очага былинной традиции – в Кижской волости. Самым знаменитым дружкой здесь был представитель рода Рябининых – Михаил Кирикович Рябинин. Его знала вся волость, его чаще других приглашали на свадьбы в качестве дружки, поскольку в знании традиционных формул, которыми пользовались дружки, в умении сочинять на ходу, складно пошутить и вставить меткое слово ему не было равных. Экспедицией Соколовых от него было записано 1009 стихов²¹. В Кижской волости наряду с термином «дружка» употреблялся термин «вершник», как и в целом на территории Заонежья. Существовал также и термин «шафер», проникший сюда, по-видимому, позднее. Сначала вершник выполнял роль распорядителя в доме жениха перед отправлением поезжан в дом невесты: руководил сбором денежной «подмоги», отдавал команду родственникам отправляться в путь. Он первым прибывал к дому невесты и вел переговоры с представителем партии невесты «поставным старостой», чтобы организовать встречу свадебного поезда²². В Кижской волости сохранилось традиционное правило троекратного приезда вершников к дому невесты. Первый приезд здесь назывался «первое крыльцо», соответственно следующие – «второе крыльцо» и «третье крыльцо». Когда невеста расставалась с девичьей «волей» и причитания заканчивались, роль распорядителя свадьбы переходила от подголосницы к вершнику. В Заонежье дружки могли выполнять магические функции, о чем упоминает П. Н. Рыбников: их выбирали из «вежливых» людей. Обычно так называли тех, кто обладал особыми знаниями, был сведущ в колдовских делах. Действительно, заонежские дружки подчас «отпускали» свадьбы или избавляли свадебный поезд от колдовских чар – например, от внезапной остановки в пути. Материалы по Кижской волости рисуют нам дружку-вершника скорее не как колдуна, а как мастера поэтического слова, балагура, умеющего развлечь публику своими приговорками. Магические функции в кижской свадьбе играл специально приглашенный человек, он производил «отпуск» свадебного поезда, отправлявшегося за невестой, зорко наблюдал во время свадьбы, чтобы кто-нибудь, обладавший более могущественной силой, не навредил молодым своими колдовскими чарами.

Как местную деталь свадебного обряда следует отметить момент свадьбы, когда невеста и жених должны были назвать по имени и отчеству друг друга, для чего перед каждым из них по очереди ставили зеркало так, чтобы видели один другого и спрашивали, кого они видят?

После того, как невеста была готова к отъезду, свадебный поезд направлялся в церковь. Жителей Кижской волости всегда венчали в Преображенской (летней) церкви, даже зимой²³.

Репертуар свадебных песен в Кижской волости составляли те же самые песни, что и в южном Заонежье, среди них – «С терема на терем», «Пивна ягода по сахару плыла», «Кто у нас хороший», «Сборы» и другие, в том числе и более редко встречающаяся песня «Жарко, жарко свеча горит», под которую в Кижках и Сенной Губе расплетали невестину косу.

Свадебному обряду Кижской волости были присущи все характерные черты заонежской свадьбы. В то же время в нем сохранились интересные местные детали, он был наполнен богатым обрядовым фольклором: классическими по форме и содержанию причитаниями, развитыми приговорами дружки, большим репертуаром свадебных песен.



¹⁸ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1. С. 49.

¹⁹ Причитанья Северного края... Т. 2.

²⁰ См.: Лысанов В. Д. Досюльная свадьба.; Агренова-Славянская О. Х. Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями: голосильными, причитальными и завывальными. В трех частях. Ч. 1. Описание всех обрядов со дня сватовства и до дня свадьбы. Тверь, 1887.

²¹ Бахтина В. А. М. К. Рябинин – свадебный дружка (из архивных материалов) // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. Петрозаводск, 2003. С. 3.

²² Кузнецова В. П. Дружка и его роль в русской свадьбе Заонежья // Кижский вестник. Вып. 5. Петрозаводск, 2000. С. 95–104.

²³ Фольклорный архив музея «Кижжи», ФНП-152/1. (Елизарова А. К., Елизарова К. К. Полевая запись В. П. Кузнецовой, Р. Б. Калашниковой, А. А. Лапина в д. Потаневщина Медвежьегорского р-на, 1990 г.).

ТРАДИЦИЯ СТРОИТЕЛЬНЫХ «ПРИКЛАДОВ» В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ И СИБИРИ (Средневековье и Новое время)

Введение. Традиция строительных прикладов хорошо известна по русским этнографическим материалам. Обряды, связанные со строительством дома, еще в XIX – начале XX в. обычно сопровождались магическими действиями с использованием вещевых «прикладов». У восточных славян в качестве «строительной жертвы» фигурировали конь, петух и курица, а, возможно, и крупный рогатый скот. Принесение в жертву петуха (курицы) было общим явлением в XIX в., а жертвование коров (быков) и лошадей отмечено только на Украине. По русским поверьям дом всегда строился «на чью-нибудь голову», поэтому «при переходе в новый дом отрубали на пороге избы голову у курицы, которую после в пищу не употребляли. Иные же, для предотвращения мнимого несчастья при закладке домов, закапывали куриную голову под главным углом». Предполагается параллельное существование двух линий жертв – живой и бескровной¹. Вторая форма преобладала в северных уездах – в Вологодской и Архангельской губерниях, где при закладке избы клали «под угол деньги – для богатства, шерсть – для тепла, ладан – для святости»².

Археологические материалы. Два варианта закладных жертв в археологии древнерусского города впервые отметил В. В. Седов в Новгороде. В 1953 г. в самых нижних горизонтах культурного слоя (середина X в.) были найдены остатки древнерусской языческой братчины – жертвоприношение 9 дворохозяев, первых поселенцев этого района древнего города³. Эти сведения дополнила В. Г. Миронова, описывая одну из древнейших ям (XI в.) на Ильинском раскопе, в котором лежал скелет коня в анатомическом порядке, но череп отдельно от него. Другим жертвоприношением она считала находку в материковой яме середины X в. двух бычьих черепов с рогами, поставленных на шейные основания, и перевернутого вверх дном деревянного ковш⁴. Именно эта форма жертвоприношений в городе, связываемая с началом освоения территории, а не с постройкой отдельных домов, закрепились в отечественной историографии. В последние годы его поддержала Н. Н. Фараджева⁵.

Но жертвоприношения первых поселенцев не являются показательным обрядом ни с точки зрения географии, поскольку они найдены только в Новгороде и Смоленске, ни с точки зрения длительности сохранения традиции «строительных прикладов». В Новгороде в 1955 г. были найдены иные «строительные жертвы». В. В. Седов описал случаи установки черепа лошади в основании жилых и хозяйственных построек, непосредственно под закладным венцом. По наблюдениям, жертвы в X–XI вв. закапывали глубже, чем в XII–XIV вв. Всего на Неревском раскопе В. В. Седов отметил около 40 «закладных» конских черепов. По его замечанию, до 1955 г. такие «жертвы» не были осознаны и не привлекали внимания⁶.

Кроме Новгорода, строительные жертвы в 1950–1970-е гг. были найдены в Старой Руссе, в Великих Булгарах, в Городке на Ловати под Великими Луками⁷. В Латвии «приклады», бытовые предметы и черепа животных встречены под фундаментами деревянных построек XII–XIII вв. в Риге, а также на Даугмальском и Талсинском городищах и на поселении ливов в низовьях Даугавы. В Риге выделены 4 вида жертв: 1) бытовые предметы; 2) черепа домашних животных и их части; 3) животные целиком или большая часть их туш; 4) человеческие жертвы⁸.

Нахождение в раскопах 1950–1970-х гг. «закладных» жертв в разных городах Восточной Европы контрастирует с относительно редкими находками такого рода в древнерусских городах в 1980–1990-е гг., учитывая возросшие масштабы городских раскопок. Одним из городов, где в последние десятилетия были зафиксированы около 10 примеров строительной жертвы, был г. Суздаль. Здесь конские черепа найдены под внутривальными

© А. В. Курбатов, 2011

¹ Байбурина А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 62–63.

² Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 314–315; Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993. С. 82.

³ Седов В. В. Языческая братчина в древнем Новгороде // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. 1956. Вып. 65. С. 138–141.

⁴ Миронова В. Г. Языческое жертвоприношение в Новгороде // Сов. археология. 1967. № 1. С. 215–222.

⁵ Фараджева Н. Н. Древнейшие постройки Троицкого XI раскопа // Новгород и Новгородская земля. История и археология (далее – ННЗИА). 1999. Вып. 13. С. 90.

⁶ Седов В. В. К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. 1957. Вып. 68. С. 22–26.

⁷ Медведев А. Ф. Усадьбы ростовщика и ювелира в Старой Руссе // Археологические открытия 1977 г. М., 1978. С. 23; Смирнов А. П. Волжские булгары. М., 1951. С. 203–204; Горюнова В. М. Об изменениях в домостроительстве Городка на Ловати в X–XII вв.

// Проблемы изучения древнего домостроительства в VIII–XIV вв. в северо-западной части СССР. Труды Межреспубликанского симпозиума. Рига, 1983. С. 9–10.

⁸ Цауне А. В. Язычество древней Риги // Славянская археология. 1990. Этногенез, расселение и духовная культура славян. Материалы по археологии России. Вып. 1. М., 1993. С. 205–211.

срубами и жилыми постройками XI–XII в.⁹ Строительной жертвой археологи назвали и скелет коровы, лежавший в анатомическом порядке у подножия Рюрикова Городища. Здесь же были открыты несколько строений конца IX–X в., с хлебными печами во дворах. С ними связывают 9 конских черепов, лежавших полукругом. По мнению С. А. Семенова, конские черепа изначально были развешены на столбах или шестах вокруг построек или ограждения печей¹⁰. Еще один конский череп был отмечен в заполнении подвала наземной постройки (полуземлянки?) XII–XIII в. в Ярополче Залесском¹¹. В 2000 г. на Борисоглебском раскопе в Старой Руссе, в центре сруба и под западной стенкой, найдены 3 черепа лошадей¹². На селище Ближнее Константиново-1 под Нижним Новгородом найдены 9 «ритуальных комплексов» костных остатков в подпольях жилых построек и погребах XIV в.¹³ В Старой Ладоге, в раскопе 4 на Земляном городище в 2010 г. был встречен череп животного под нижним венцом сруба (рис. 1). На том же раскопе в 2008 г. был найден целый череп лошади под углом «большого дома», построенного в первые десятилетия X в. В 1981 г., при исследовании северной части другого «большого дома», сооруженного в 881 г., отмечен череп коровы под углом сруба. Другим вариантом «приклада» названа заготовка деревянного ковша, лежавшая под камнем-наковальней в кузнице¹⁴.



Рис. 1. Старая Ладога. Череп животного в основании постройки. Фото автора 2010 г.

В целом же, можно заметить, что в городах редко отмечались «приклады», а прежние находки не комментировались в обобщающих работах. Так, строительные жертвы на Ильинском раскопе в Новгороде не упомянуты в статье по стратиграфии и хронологии раскопа¹⁵. «Закладные жертвы» отсутствуют в общем обзоре за 50 лет результатов работы Новгородской археологической экспедиции Московского государственного университета¹⁶. Они не упомянуты и в фундаментальной работе по археологии Древней Руси¹⁷.

⁹ Седова М. В. Суздаль в X–XV веках. М., 1997. С. 207–209.

¹⁰ Семенов С. А. Некоторые дополнения о культовом и хозяйственном назначении хлебных печей конца IX–X вв. на Рюриковом городище // Древности Поволжья. СПб., 1997. С. 180–185.

¹¹ Седова М. В. Ярополч Залесский. М., 1978. С. 25.

¹² Торопова Е. В., Антропова Я. В., Журинов И. Г., Торопов С. Е. Старая Русса: археологические исследования на Борисоглебском раскопе в 2000 г. (результаты и перспективы) // ННЗИА. 2001. Вып. 15. С. 17.

¹³ Антипина Е. Е. Археозоологическая информация к изучению хозяйства жителей средневекового села Ближнее Константиново-1 под Нижним Новгородом // Аналитические исследования лаборатории естественнонаучных методов. М., 2009. Вып. 1. С. 188.

¹⁴ Рябинин Е. А. Новые открытия в Старой Ладоге (итоги раскопок на Земляном городище 1973–1975 гг.) // Средневековая Ладога. Новые археологические открытия и исследования. Л., 1985. С. 39, 46; Рябинин Е. А. У истоков ремесленного производства в Ладоге (к истории общевосточных связей в предвикингскую эпоху) // Новые источники по археологии Северо-Запада. СПб., 1994. С. 19.

¹⁵ Колчин Б. А., Черных Н. Б. Ильинский раскоп (стратиграфия и хронология) // Археологическое изучение Новгорода. М., 1978. С. 57–116.

¹⁶ Колчин Б. А., Янин В. Л. Археология Новгорода 50 лет // Новгородский сборник. 50 лет раскопок Новгорода. М., 1982. С. 71–73.

¹⁷ Раппопорт П. А., Колчин Б. А., Борисевич Г. В. Жилище // Древняя Русь: Город, замок, село (Археология СССР). М., 1985. С. 136–154.

Заметная малочисленность строительных прикладов в раскопках последнего времени может означать, что ранние наблюдения В. В. Седова и других археологов не поддержаны большинством отечественных специалистов. Стационарные раскопки многих древнерусских городов вообще не дают находок такого рода. Это положение трудно объяснить, учитывая сохраняющиеся до XX в. обряды и поверья. Тем более что раскопки городов дают далеко не единичные находки черепов крупных домашних животных. Так, в Новгороде на Никитинском раскопе (2003 г.) в слоях второй половины XIV в. найдены более 30 конских, коровьих, собачьих черепов¹⁸.

Новый импульс теме придают факты, подтверждающие сохранение традиции закладных жертв у русского населения Сибири в XVII–XVIII вв. и позднее. На севере Западной Сибири, в Ляпинском остроге, в 1960-х гг. рядом с острожной стеной были найдены 2 закопанных черепа собак¹⁹. В последние годы много «прикладов» найдено в Мангазее, где исследователи обращают особое внимание на положение вещей относительно элементов построек (дверей, пола, печи). Всего зафиксированы 19 «прикладов», залежавших в местах, исключающих вероятность их случайного попадания²⁰. Встречены и единичные вещи, и сгруппированные в 1–2 «магических круга». Известны черепа животных и полные скелеты под постройками (рис. 2). Встречены как целые, так и намеренно сломанные изделия²¹. Все «приклады» делятся на 4 группы по положению: под полом постройки, под завалинкой, окладным венцом или основанием печи. Количество вещей от 1-й до 31-й. Преобладают обыденные бытовые предметы – орудия труда, предметы вооружения, детали костюма, бытовые принадлежности, посуда, деньги. В целом специально приготовленных для жертвы предметов немного. К ним относятся, в частности, стилизованные деревянные фигурки коней (рис. 3). Аналогичные «коники» как детские игрушки известны в древнем Новгороде. Эти предметы можно рассматривать как атрибуты строительных обрядов. Деревянные «коники», как и кости животных (зайца, петуха, собаки), положенные в основание построек, согласуются с русской традицией приносить жертву домовому. Археологически прослежено положение головы петуха в основании сибирских построек XVII–XVIII в.²² Интерпретацию находок в Мангазее усиливают результаты раскопок 2007–2008 гг. в поселке Березово. Так, в остроге и на посаде Березова приклады найдены в постройках конца XVI–XVIII вв. (рис. 4).



Рис. 2. Мангазея. Скелет собаки в основании дома

¹⁸ Дубровин Г. Е. Археологические исследования на Никитинском раскопе в 2003 г. // ННЗИА. 2004. Вып. 18. С. 16.

¹⁹ Пархимович С. Г. Языческая символика в обрядовой практике Мангазеи и Березова XVII века (по материалам археологических исследований 2001–2008 гг.) // Новгородская земля – Урал – Западная Сибирь в историко-культурном и духовном наследии. Екатеринбург, 2009. Ч. 2. С. 365.

²⁰ Визгалов Г. П., Пархимович С. Г. Мангазея: новые археологические исследования (материалы 2001–2004 гг.). Екатеринбург; Нефтеюганск, 2008. С. 125.

²¹ Визгалов Г. П., Курбатов А. В., Пархимович С. Г. Строительные «приклады» в Восточной Европе и Западной Сибири (по данным археологии и этнографии) // HOMO EURASIUS. У врат искусства. Сборник трудов междунар. конф. СПб., 2009. С. 432–433.

²² Артемьев А. Р. О типологии и хронологии некоторых бытовых предметов XVII–XVIII вв. // Культура русских в археологических исследованиях. Омск, 2005. С. 259.

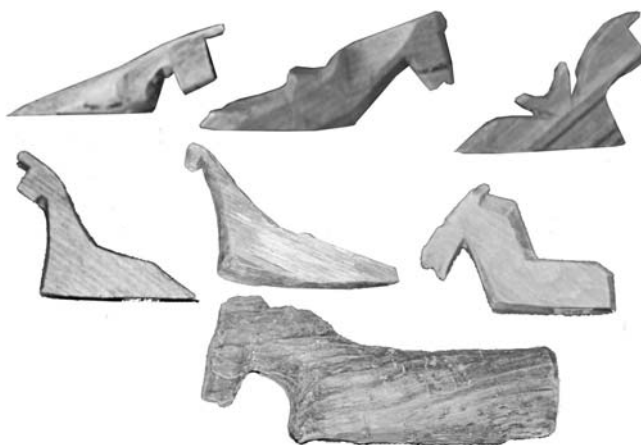


Рис. 3. Мангазея. Деревянные фигурки коней



Рис. 4. Березовский посад, 2008. Раскоп № 2. Череп коровы под дворовой вымосткой

Кроме отмеченных «магических» предметов найдены и другие. Под полом двух изб на Мангазейском городище лежали елочки с корнями. Обряд постановки деревца внутри строящегося дома известен в этнографии Русского Севера²³. Найдены также деревянные и костяные фаллические фигурки на Мангазее и в Березове, что перекликается с находками в Новгороде на Троицком XI и в Никитинском раскопах²⁴. Б. А. Рыбаков приводил письменные и археологические данные о свадебном фаллическом культе у славян²⁵.

Отмеченные находки дополняет и уникальный случай положения шведского медного талера 1649 г. в основание деревянной Стрелицкой церкви в Тотемском уезде – как жертвы в память об удачной торговой операции тотемского купца в Швеции²⁶.

²³ Криничная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. М., 2004. С. 130–131.

²⁴ Янин В. Л., Рыбина Е. А., Хорошеев А. С. и др. Работы Новгородской археологической экспедиции на Троицком раскопе в 1998 г. // ННЗИА. 1999. Вып. 13. С. 7; Дубровин Г. Е., Козлова А. В., Федорук Н. С. Работы на Никитинском раскопе в 2004 г. // ННЗИА. 2005. Вып. 19. С. 26.

²⁵ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. 2-е изд. М., 1994. С. 36, 39, 41.

²⁶ Быков А. В. Медные шведские монеты на территории Русского Севера в XVII в. // Культура Русского Севера. Вологда, 1994. С. 76.

Выводы. Археологические раскопки последних лет в городах Восточной Европы и в первых русских городах в Западной Сибири подтверждают, что традиция помещения строительных жертв-«прикладов» в основания строящихся домов широко бытовала в средневековой Руси и сохранялась в русской традиции до XVIII в. и даже позднее. Более того, можно говорить, что строительные приклады в Восточной Европе являются едва ли не единственной строительной традицией, сохраняющейся в славянской среде на протяжении тысячи лет.

Надо отметить географическую ограниченность археологически прослеженного обряда строительной жертвы в ареале Балтийского моря, по его южному берегу, включая территории современных государств Германии, Польши, Латвии, Эстонии и России. На территории Руси эта традиция преимущественно фиксируется на северо-западе, т. е. в Новгородской земле. Поэтому нельзя считать случайным проявление обряда строительной жертвы в первых русских городах Западной Сибири. В составе воинских команд, строителей и первых поселенцев этих городов было много выходцев с Русского Севера, ранее входившего в области, управляемые Великим Новгородом. Кроме того, нахождение отдельных черепов в Суздале и Ярополче Залесском можно рассматривать как распространение северо-западной строительной практики путем переселения в Северо-Восточную Русь групп новгородцев.



РУССКИЙ СЕВЕР: ВОСПРИЯТИЕ, ТРАНСФОРМАЦИЯ И СИНТЕЗ ИНОЗЕМНЫХ ВЛИЯНИЙ

1. Исключительная особенность Русского Севера – его своеобразная *вселенскость*, открытость всей Ойкумене. Понятие *всемирной отзывчивости* Ф. М. Достоевский применил конкретно к А. С. Пушкину. Но мы вправе перенести его на наш регион. Волей судеб он стал перекрестком и средоточьем самых разных культурных влияний. Наложим их на страны света:

– с Юга на Север – по оси, задаваемой путем *из варяг в греки*, – поднимались индоиранские, грекоиндийские, тюркоарабские реалии; срабатывал своего рода капиллярный эффект: Север втягивал в себя накопления нижележащих широт – усваивал и претворял их; великие реки – Днепр, Дон, Волга – содействовали этому;

– с Востока в направлении Беломорья и Обонежья двигались финноугорские племена; одни ассимилировались – другие сохранились; так или иначе, но именно им Русский Север обязан своей подпочвой, успешней задолго до прихода ушкуйников напитаться архетипами и мифологемами; топонимика хранит этот след;

– обратив лицо на Запад, мы увидим, как к славянам от викингов идут мощные пассионарные импульсы, несущие наряду с энергией еще и бесценную информацию; тут имела место своеобразная передача момента движения – только угол изменился с южного на северо-восточный: новгородцы, много чего получившие от Европы, устремили свою цивилизаторскую экспансию на туземные чудские земли.

2. Можно сказать так: эти потоки пересеклись в крестьянской избе – осели в ней многослойным культурным осадком. Планетарность своего отчего дома остро ощутил Н. А. Клюев.

*Об Индии в русской светёлке,
Где все разноверья и толки,
Поёт, как струна, карандаш.*

Характерен заявленный здесь максимализм: избе присуще всевмещение – она готова принять сколь угодно экзотических гостей.

*Бедуинам и жёлтым корейцам
Не будет запретным наш храм.*

Перебирая духовные накопления, которые Русский Север надежно спрятал в тайник своего консерватизма и своей труднодоступности, мы можем разложить и сгруппировать их по трем признакам: 1) несомненные *заимствования*, воспринятые однако не механически, а органически, с элементами творческой переработки; 2) как бы *гибриды* автохтонного и пришлого; 3) чистые *конвергенции*.

Порой мы не различаем эти разновидности. Думается, что особый приоритет в наших глазах имеет установление генетических корреляций – это давление классической парадигмы с ее установкой на линейный детерминизм. *Странствующие сюжеты, бродячие мотивы*: эти феномены реальны – однако сходство далеко не всегда указывает на общий источник. Точнее говоря, этот источник иногда следует искать не в географическом пространстве, а скорее в мире идей, чьи воплощения – абсолютно независимые, не связанные друг с другом акции. В этих случаях мы имеем дело с явлением *конвергенции*.

Плачи всех народов похожи друг на друга. Этот жанр достиг своего апогея в творчестве Ирины Андреевны Федосовой. Она подняла древнюю традицию на небывалую высоту. Где начало? Вот причет Гильгамеша:

*Я об Энкиду, моём друге, плачу,
Словно плакальщица, горько рыдаю.*

А это «Плач по Адонису» Сафо:

*Бейте в перси, взрыдав,
Девы, по нём!
Рвите хитоны!
Умер Адонис.*
(Перевод Вяч. Иванова)

Карл Ясперс назвал смерть *пограничной ситуацией*. Возле этого экстремума сходятся в своих чувствах, попадают в полный унисон люди разных этносов. Вспомним плакальщицу Фёклу Михайловну Исакову (род. в 1890 г.) из д. Сельга Медвежьегорского района. Она причитала и по-русски, и по-карельски. Поразительный феномен! Вот подстрочный перевод одного из плачей Ф. М. Исаковой. Легко понять, почему А. С. Степанова и Т. А. Коски привносят в него сразу узнаваемые стиливые фигуры – они едины для всех языков:

*Дай-ка, несчастная созданная,
Попытаюсь тебя теперь разбудить.
Не проснёшься ли иль не услышишь ли
Мою, жалкой горющицы, жалобы?*

Билингвизм Ф. М. Исаковой заслуживает пристального изучения. Горе универсально. Не суть важно, стенает Ярославна или мать Леминкяйнена: у голошения будет одинаковый интонационный строй. Но вот наша гипотетическая посылка: с ходом исторического времени в причети возрастает экзистенциальное напряжение. Это обусловлено усилением в человеке личностного начала. Тому свидетельство – плачи И. А. Федосовой. Изначальное неприятие смерти – невозможность примириться с ней, утешиться ложным посулом – обретает в них новую экспрессию. Хайдеггеровское *бытие-к-смерти* встречается у И. А. Федосовой сильнейшее сопротивление. Великая вопленица хочет – пусть в условном поэтическом пространстве – всячески обойти пагубу. Упование на чудо выражается с необыкновенной силой. Чаемое видится явным. Вот как плачeya обращается к покойнику:

*Не утай, скажи, красно моё на золоте:
Мне с которой ждать тебя сторонушки?
На кою глядет путь-широку дороженьку?*

Это самовнушение? Ссора с реальностью? Будто нет домовины – и сынок сейчас появится то ли в поле, то ли на пристани, то ли у церкви. Возможны метаморфозы – но кровное дитяtko будет узнано:

*Хоть к крылечку приди добрым молодцом,
Хоть незнамой калекой перехожей,
Хоть купцом приди московским!*

По всем параметрам – и стилистическим, и психологическим – поэзия И. А. Федосовой беспрецедентна. 3. Вернемся к индийским снам Русского Севера. Пусть нас вновь напутствует Н. А. Клюев:

*А в хлевушке, где дух вымян,
За удоем кривая Лукерья
Вьявь прозрела Индийских стран
Самоцветы, парчу и перья.*

В 1835 г. Александр Павлович Брюллов выступил с таким утверждением: «В стиле церковной русской архитектуры ясно видны следы восточного вкуса и большое сближение с индийскою архитектурою»¹. Несколько десятилетий мысль о восточных корнях отечественного зодчества владела умами наших теоретиков. Дело дошло до того, что в 1871 г. Академия художеств планировала соответствующую экспедицию, которую должен был возглавить Лев Владимирович Даль. Замысел этот не был воплощен. Не стало ли его компенсацией посещение Л. В. Далем Кижей в 1876 г.? Его взгляду предстало то, что Н. А. Клюев назовет впоследствии *Белой Индией* – нечто сказочное, фантастическое. Силуэтно Преображенская церковь хорошо накладывается на многоярусные буддийские храмы. Тут можно вспомнить и Пурушапур (I в. до н. э.), и Мамалапурам (VII–VIII вв. н. э.). Инвариантов в наших необычных сравнительных рядах мы найдем не мало. Но сближения будут слишком общи, абстрактны. Сходство носит скорее ассоциативный характер, что весьма существенно в плане эстетического впечатления, однако повода для серьезной постановки вопроса о филетических связях оно все же не дает. Перед нами типично конвергентное подобие. Индийские и русские зодчие воплощают идею подъема, восхождения. Отсюда замечательные системные созвучья. Пытаясь углубить их до уровня генетического родства, мы отдаем дань романтизму – не зря Новалис говорил о том, что дух влечется к своей «индийской отчизне»².

Восточные аллюзии вызывал прежде всего храм Покрова на Рву. Преображенская церковь в Кижах имеет с ним не мало общего. Насколько наивным и анахроничным выглядит сегодня намерение петербургской Академии художеств прощупать индийские истоки национального зодчества? Думается, к романтической идее следует вернуться, изменив при этом цель и направленность поиска. Нельзя русское прямо выводить из индийского. Однако сравнительный анализ может много дать для раскрытия проблем отечественной архитектуры. Назовем две из них: 1) преемственность деревянного и каменного зодчества; 2) происхождение закомары и бочки.

Действительно ли церковь в Коломенском (1532 г.) строилась *на деревянное дело*? В этом вопрошании заложено нечто осевое, ключевое для истории нашего зодчества. Однозначного ответа нет. И вряд ли он будет найден на фактической, документальной, надежно апробированной основе. Останутся аналогии. Индия свиде-

¹ Энциклопедический лексикон Плюшара. СПб., 1835. Т. 3. С. 275.

² Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980. С. 99.

тельствует: дерево первенствует. Читаем у С. И. Тюляева: «Важным фактором для понимания архитектуры при Маурьях и позднее, вплоть до X в., является огромное влияние исконного и наиболее распространенного деревянного зодчества на каменную, в частности скальную, пещерную архитектуру»³. На одном из рельефов большой ступы в Санчи мы видим изображение Кушинагара. Здесь ушел в паринирвану Будда. Это был каменный город. Однако он кажется сколком со своего деревянного предшественника. Объемную реконструкцию Кушинагара сделал П. Браун. Мы видим бочечные покрытия. Больше того: вот стык двух бочек под прямым углом – это кажется заявкой на крещатую бочку. Таковая хорошо знакома нам по храмам Мезени и Пинеги. Сколь же далекая связь! Но какова ее природа – генетическая или конвергентная? Основные элементы деревянного зодчества – включая бочку с килевидным завершением – П. Браун относит к ведийскому периоду. Понятен искус увести туда нить традиции. Но здесь нужна предельная методологическая осторожность.

Абрис наших закомар и бочек мы без труда узнаем в так называемых *солнечных окнах* буддийских храмов. В них становится очевидной пучина – важнейший элемент бочечной структуры. Изумительно *солнечное окно* пещеры № 19 в Аджанте (V в. н. э.). Интересно, что оно сохраняет рудименты деревянных конструкций – продольные ребра, утратившие функциональный смысл, однако обретшие декоративную значимость. В проеме этого окна – на бесконечном удалении – видятся наши Кижы. Игра на бочечных объемах и профилях предопределяет их красоту.



Так называемое солнечное окно в Аджанте (V в. н. э.) – индийский аналог (или прототип?) наших бочечных покрытий

³ Тюляев С. И. Искусство Индии. М., 1988. С. 122.

Конечно, возможны спекулятивные предположения такого типа: внимательный русский путешественник – вроде Афанасия Никитина – привез из Индии архитектурные зарисовки. Они положили начало новым формам на Руси. Такая механическая трансляция не исключена. Но все же маловероятна. Покрытия наших храмов – купольные, бочечные, кубоватые – моделируют пламя. Перед индийскими зодчими могла стоять схожая задача. Отсюда конвергенция.

Криволинейные очертания ярко и утвердительно заявляют себя в севернорусском деревянном зодчестве во второй половине XVII в. Индия гораздо раньше открыла эстетический эффект кривизны. Храм Вайталы в Бхуванешваре (VIII в. н. э.) впечатляет выразительной выгнутостью своих линий. Здесь намечается пучина! Топологически эту форму совсем не трудно преобразовать в куб. Индия и Россия черпали из единого источника идей.

4. Южные влияния, воспринятые русской культурой, процеживала через себя скифская степь. Это принципиально важный момент. Скифы в художественном отношении обнаружили замечательную толерантность: свои причудливые замыслы они доверяли воплощать эллинским мастерам. Взаимодействие культур налицо. Вскоре к нему подключилась и Русь. Скифская змееногая богиня *Апи* – ее первообраз нам дает торевтика. Однако на стенах Георгиевского собора в Юрьеве Польском она предстает в своей белокаменной ипостаси. Поднявшись на Север, Апи занимает важное место в народной вышивке – хотя никто не помнит о ее происхождении. Металл – камень – ткань: переход от материала к материалу – как перевод на новые языки. Полная адекватность здесь невозможна. Да и не нужна. Изначально предрасположенный к метаморфозам, образ Апи несет в себе поразительную текучесть и пластичность. Северная вышивка дает массу его вариаций. Превращений не счесть. Это Древо жизни? Или рожаница в виде лягушки? Одно сквозит в другом – превращается в другое. Скифский мотив получил на Русском Севере небывалое развитие. Назвать это заимствованием? Разве лишь в условном и относительном контексте. Мы имеем дело с типично *гибридным* образом. На *матрице* чужого было создано *свое*.

Схожие трансформации претерпел и образ кентавра. Сколь восхитительны его каргопольские воплощения! Глиняные полканы свободно скачут в пространстве игры. Будем возводить их родословную к повести о Бове-королевиче? К апокрифу о Соломоне и Китоврасе? К античному Хирону? А. Н. Веселовский заглянул еще глубже: начавшись в Иудее, нить его поиска пересекла Иран – и ушла к индийским *гандхарвам*. Но это не предел. Недавно генеалогическое древо Китовраса дало неожиданное ответвление. Оно через Урал потянулось в сторону наших земель.

Эллинский *кентавр* – индийский *гандхарв* – иранский *гундир* – зырянский *гундур*: появление четвертого звена в этой известной цепи ошеломительно. Ведь здесь мы покидаем привычную индоиранскую последовательность, не без робости вторгаясь – под водительством блестящего ученого В. В. Напольских – в финноугорскую общность. Считать *гундура* иранизмом? Это имело место в III тысячелетии до н. э.: индоиранские и финноугорские племена взаимодействовали – языки сохранили память об этом. Но что было раньше? В. В. Напольских реконструирует исходное слово из гипотетического праязыка *GenDarWv*. От него идут несколько отводков – включая и финноугорский. Это ново! Ученый пишет: «Естественно, охарактеризовать общиц мифологических прототипов греческих кентавров и арийских гандхарвов еще труднее, чем определить основные черты и функции последних <...> Тем большее значение приобретает привлечение пермского материала»⁴. Разве иранский Митра не вошел в пантеон манси под именем Мир-сусне-хум? Открывший эту связь В. Н. Топоров соединил казавшееся несоединимым. Взаимоотражения культур подчас настолько нетривиальны, что сознание поначалу сопротивляется, отказываясь принять парадоксальные сопоставления. Но безупречный анализ убеждает в их истинности.

Исследования такой направленности весьма значимы в философском отношении. Они опираются на идею монофилии: культуры вырастают из единого корня. Однако дивергенция является настолько широкой, что позже – на этапе зрелости – возникает основа для разнообразных параллелизмов. Будто перед нами абсолютно независимые линии! Изначальное родство забыто. Линии пересекаются, переплетаются. Рождаются *гибридные* формы. Возникает сложнейший интерференционный узор. Мы теряемся в умопомрачительном лабиринте – мы запямятовали его простую формулу. Но что делает наука? Она находит средство от исторической амнезии – удастся вспомнить источник, основополагающее: вот начало – вот архетип. Русский Север предоставляет исключительные возможности для подобных исследований.

Эвристичны два сопоставления В. В. Напольских: 1) дракон *гундур* сопоставляется со *Змеем Горынычем*; 2) делается попытка угадать образ *гундура* в загадочных *ящерах* на камских сульдах.

Эта мистериальная пластика схожа с вышивками Русского Севера в том отношении, что формы здесь обладают большими степенями свободы, являя нам характерную взаимопретеканность. Мир еще не застыл в жестко заданных границах. Он гибок, податлив. Отсюда безграничность игровых трансформаций. Микса-

⁴ Напольских В. В. Центавр – гандхарва – дракон – медведь: к эволюции одного мифологического образа в Северной Евразии [Интернет-ресурсы] rutheina.ru – фольклор. С. 6.

тропные образы творятся в этот период. Два из них – змееногую богиню и кентавра – мы уже вспомнили. Сульдэ подсказывают нам еще и *человеколося*.

В Египте – *Анубис*, на Крите – *Минотавр*, у саамов – *Мяндаш*: алгоритм формообразования тут одинаковый – задействована фантастическая комбинаторика. Она указывает на тотемное родство животных и людей? Возможны разные подходы. Сегодня эти персонажи напоминают нам о ранней неразделенности человека и природы. Саамский *Мяндаш* – *человекоолень*; он потрясает своей жертвенностью: дает себя подстрелить, дабы сделать удачливой охоту людей. Миф запечатлел разрыв кровных связей, расщепление бытия на свое и чужое. Человек стихийно ощутил: промысел нарушает изначальную гармонию с природой – появляется смутное чувство вины перед нею. Но жизненная необходимость постоянно глушит это чувство. Не отражают ли поля карельских петроглифов все эти противоречия? Мы здесь находим и *человеколосей*, и *человекооленей*. Как их соотнести с камскими сульдэ? И с кольским Мяндашем? На землях Русского Севера все четче начинает просматриваться протосаамский субстрат. Он не мог остаться безразличным для поздних напластований.

5. Миграция идей – их встречи и наложения – подчас весьма прихотливы. Вот начало записи одного из заонежских поверий, сделанной П. Н. Рыбниковым: «По досюльному окян-мюрю плавало два гоголя: один бел гоголь, а другой чёрен гоголь. И тыми двумя гоголями плавали сам господь-вседержитель и сатана»⁵. Сколько традиций стоит за этой контрастной картиной? Сразу включается множество ассоциаций. Вспоминается следующее: дуализм Заратустры; его трансформация в манихейство, увязавшее себя с гностицизмом; внедрение гностических представлений в павликианство; появление катаров и альбигойцев в Западной Европе, богомилов – среди южных славян: дуалистическая космогония вплотную приближается к Руси; ее усваивают калики перехожие? и переносят на Русский Север?; Белобог и Чернобог: это автохтонное представление? или за ним стоит иранская матрица?; водоплавающие птицы, играющие первую роль в сотворении мира: разве это не финноугорский мотив?

От утверждений мы перешли к вопрошаниям. До полных ответов еще далеко. Заонежское предание синтетично. Мы находим в нем сплав разных мифологий. Прихотливо? Но тут есть и цельность, и органичность.

Читая записи П. Н. Рыбникова, ощущаешь неисповедимое единство ноосферы. Внутри нее работает много изолирующих механизмов. Однако проникающая сила взаимодействий берет верх.

Русский Север – и Запад: в их отношениях бывало разное – от вполне дружелюбного призыва варягов до кровопролитных сражений. В ретроспективе мы видим преобладание прочных границ. Но для архетипов они всегда оставались прозрачными.

Объехав Норвегию и Русский Север, В. В. Суслов сделал интересное заключение: «Если мы будем сравнивать прялки, скалки, ящики и т. п. предметы, встречающиеся на нашем Севере, с таковыми же предметами в Стокгольмском северном музее, то в общих формах и в орнаментистике почти не увидим разницы. Между тем, просматривая древние памятники церковной архитектуры той и другой страны, мы едва ли увидим и малейшее сходство»⁶. Эта знаменательная асимметрия находит вполне естественное объяснение. Прялки – и храмы: они находятся на разных стратах культурного развития. Прялки веют архаикой. На их лопасках внятно и четко проявляются архетипы. Это истоки. К ним стягиваются все этносы. Отсюда сходство, если не тождество орнаментов. Памятные стелы с о. Готланд: как их декор похож на наши прялки! Мы констатируем взаимнооднозначные соответствия. Модели Универсума, запечатленные на прялках и стелах, изоморфны друг другу.

Ассоциативные связи нельзя путать с генетическими зависимостями. Вторым всегда отдавали предпочтение перед первыми. Системное мышление уравнивает их в правах. Посмотрим на ранние попытки интерпретации карельских петроглифов. В ассоциативном поле оказались и «Калевала», и «Старшая Эдда» – отзвук обоих эпосов хотели найти на северных скалах. Сами эпосы возводились к общей основе. *Локи* в «Старшей Эдде» – и *Лоухи* в «Калевале»: фонетическое сходство провоцировало далеко идущие выводы. Это наивно. И тем не менее ассоциации рождались не втуне! Изменив угол зрения, мы увидим: и исландский, и карелофинский, и русский эпосы имеют не мало параллелей – в них преломились одни и те же универсальные архетипы. Эта системная связь залегает глубже связи генетической. Русский Север дает возможность высветить ее со всей достоверностью. О нем можно сказать так: это сгущение архетипов – их невероятно насыщенная концентрация. Русский Север сберег всечеловеческую прапамять от энтропийного размыва. В этом его неопределимая заслуга. Подобных ему мест мы не найдем на Земном шаре.



⁵ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1991. Т. 3. С. 181.

⁶ Суслов В. В. Путевые заметки о Севере России и Норвегии. СПб., 1888. С. 9.

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ЖЕНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КАРЕЛЬСКОЙ СЕМЬЕ

(по материалам Олонецкой и Архангельской губерний
второй половины XIX – начала XX вв.)

Исследование гендерной идентичности в историческом ракурсе является важным элементом реконструкции социокультурного пространства прошлого. Поиском ответов на вопросы, в какое время, под влиянием каких факторов происходит категоризация себя с представителями мужского или женского пола, каковы региональные особенности формирования гендерной идентичности, занимаются ряд дисциплин гуманитарного профиля: социология, психология, философия, педагогика, история, этнология.

Формирование личности неотделимо от понятия социализации, в процессе которой происходит усвоение человеком индивидуальной определенной системы знаний, норм и ценностей, позволяющих ему функционировать в качестве полноправного члена общества. Основными понятиями в рамках этой тематики являются «гендерная идентичность» и «гендерная роль»¹. Современные исследователи настаивают на различии понятий половая и гендерная идентичность в силу, прежде всего, различных методологических подходов. Представления о половой идентичности, разрабатываемые в 80-е гг. XX столетия, опирались на биолого-эволюционную парадигму и полоролевой подход, а современные концептуализации гендерной идентичности опираются на социально-конструктивистскую парадигму². Рассмотрение явления женской или, шире, гендерной идентичности, является необходимым аспектом при реконструкции повседневной жизни крестьянского сообщества, поскольку гендерная идентичность является одной из важнейших и, наряду с этнической, наиболее стабильной среди всех форм социальной идентичности человека. В данной статье мы обратимся к анализу некоторых аспектов социализации карельской крестьянки пореформенного периода. Изучение данного феномена осложняется тем, что архивные материалы практически не содержат сведений о процессе формирования идентичности женщины. Ряд исторических источников – прошения или ходатайства – скорее иллюстрирует уже сформировавшиеся стереотипы поведения, закрепленные практикой повседневности. Обращение к источникам и литературе этнографического характера дает нам возможность взглянуть на процесс прививания ребенку социокультурных и поведенческих характеристик, обеспечивающих индивиду личный, социальный и правовой статус мужчины и женщины.

Строго говоря, зачатки гендерной социализации можно увидеть еще до рождения младенца. Так, первый прием пищи беременной женщины носил ритуальный характер с целью повлиять на пол будущего ребенка. Если хотели, чтоб родился сын, помешивали варево иглой для вязки сетей и подавали еду с кончика этой иглы роженице три раза. Если же хотели дочь, вместо иглы пользовались веретеном³. В с. Вегарус близ Суоярви существовало поверье о том, что сыновья «жили» в средней, а девочки в нижней части живота. Объяснялось это позицией дочери и сына в хозяйстве. Женатый сын оставался в хозяйстве (речь идет о неразделенной семье), поэтому занимал место ближе к утробе, а девушка, покидающая дом, располагалась ближе к выходу⁴. О том, что на девочку смотрели как на временного члена семьи, указывает ряд карельских пословиц: «не пожелай своему недругу другого зла, кроме семерых дочерей», «мало от зятя проку, а от дочери – сущее опустошение»⁵.

Базовой характеристикой, на основе которой задавался вектор социализации, являлся пол новорожденного. С момента рождения начиналось «приписывание» его к определенному полу, а, следовательно, – и к определенным жизненным и семейным ролям⁶. Так, для мальчиков пеленки изготавливали из отцовской рубахи, для девочки – из станушки матери. Такое различие делалось с определенной целью: чтобы мальчик не рос трусливым, на него нельзя было одевать ничего женского⁷. Социализация в возрасте до 5–7 лет осуществлялась в основном через игру, фольклор, общение и была направлена на усвоение традиций и норм сельской

© Ю. В. Литвин, 2011

¹ Клецина И. С. Гендерная социализация. СПб., 1998. С. 7. Женская идентичность – категоризация себя как представительницы женской социальной группы и воспроизведение гендерно обусловленных ролей; *гендерные роли* – один из видов социальных ролей, набор ожидаемых образов поведения (или норм) для мужчин и женщин (См.: Словарь гендерных терминов [Электронный ресурс] / под ред. А. А. Денисовой. М., 2002. URL: <http://www.owl.ru/gender/> (дата обращения 10.02.2010).

² Клецина И. С. Гендерная идентичность и права человека: психологический аспект // Права человека и проблемы идентичности в России и в современном мире. СПб., 2005. С. 173.

³ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел (конец XIX – начало XX в.). Л., 1985. С. 37.

⁴ Keinänen L.-M. Creating Bodies: Childbirth Practices in pre-modern Karelia. Stockholm, 2003. P. 115.

⁵ Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.). Л., 1977. С. 42.

⁶ Пушкарева Н. Л. Гендерная асимметрия социализации ребенка в традиционной русской семье // Гендерные стереотипы в прошлом и настоящем. М., 2003. С. 7.

⁷ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел (конец XIX – начало XX в.). С. 35.

общины. Значительная роль в освоении гендерной роли принадлежала игрушкам. Изготовлением игрушек для мальчиков занимались отцы и старшие братья, которые мастерили деревянных лошадок, маленькие ружья, пилы, молоточки и т. д. Для девочек матери или бабушки шили тряпичных кукол – «bobozet»⁸. Однако в «пору забав» происходила скорее имитация жизни взрослых, с 5–6 лет начиналось направленное, осознанное, систематическое обучение «женской» и «мужской» социальным ролям⁹. С этого времени дети становились более ответственными за свое социальное поведение, приучались к трудовой деятельности. Девочку учили хозяйничать, быть послушной и скромной, с тем, чтобы в будущем она могла стать хорошей невесткой. В 7-летнем возрасте карельская девочка умела доить корову, тереть шерсть, она помогала матери или бабушке в ткачестве и приготовлении пищи¹⁰.

Важным этапом для карельской девушки, приближавшим ее к главной цели – замужеству – была возможность участия в молодежных беседах. Обычно начинали «девичничать» в 14–15 лет, однако, если девушка была состоятельная или рослая, то к посиделкам она допускалась и раньше. Переход в новую возрастную категорию символически отражал половую зрелость девушки: согласно обычаям, она одевала более нарядный сарафан, длинный фартук, а волосы заплетались в одну косу (kassa)¹¹. Поведение девушки на беседах должно было соответствовать определенным нормам. Нам представляется, что на посиделках некоторые из них испытывали значительное психологическое давление со стороны более состоятельных и привлекательных сверстниц, которые пользовались популярностью у юношей. С одной стороны, не ходить на посиделки считалось, по меньшей мере, странным; с другой, на самой вечеринке девушки испытывали страх не быть приглашенными на танец или оказаться без пары. И. Благовещенский указывал, что остаться без пары во время беседы для девицы составляет позор и унижение. «Смешно смотреть на девушек, – пишет он, – которые, не находя покоя, изыскивают разные способы, чтобы приласкать, вызвать на беседу своего куражливого жениха, хотя очень часто тот не чувствует взаимной симпатии»¹². Девушка, которую парни наперебой приглашали на все игры, считалась у карел «славутной» (с. к. lemmeäs; люд. lembekäs). Термин связан с понятием «лемби», которое включало в себя не только физическую красоту и сексапильность, но и девичью честь, репутацию. Существовал целый ряд способов «поднятия лемби»¹³. Обратная сторона процесса пробуждения и осознания женственности заключалась в подавлении сексуальности: помимо обычая носить головной убор, девушке не следовало пожимать руку молодому человеку, а при встрече с мужчиной она должна была опускать глаза, что символизировало ее сексуальную «замкнутость» и честность¹⁴.

Интересным с точки зрения приобщения к гендерным ролям является феномен «адиво» (adivo) – обычай праздничной гостьбы девушек у своих родственников. Целью адиво было привлечение потенциальных женихов. Кроме того, как отмечает О. П. Илюха, вовлечение в жизнь другой семьи, со своим бытом и устоями, было своеобразной психологической практикой перед замужеством¹⁵. В период адиво происходило подтверждение образцов поведения, усвоенных в своей семье, и девушка возвращалась домой, убежденная в правильности сложившейся традиции.

Приготовление приданого также являлось важнейшим этапом в передаче женского опыта от матери к дочери и конструировании идентичности девочки. Один только факт того, что в Северной Карелии к 10 годам девочки собирали практически полное приданое, говорит о раннем формировании женского самосознания. А обычай, бытовавший у суоярвских и сегозерских карел, когда парень, намеревавшийся жениться, дарил девушке прялку собственного изготовления, подтверждал «правильный» выбор сферы ее интересов¹⁶.

После свадьбы и перехода в семью супруга процесс освоения женской роли не прекращался. Функция «воспитания» переходила к родителям мужа, прежде всего свекрови, которая чаще всего исполняла еще и роль большухи, старшей в семье хозяйки. Именно она распределяла обязанности между членами семьи и следила за их четким исполнением. Следует отметить, что подобное распределение обязанностей сохранялось в больших неразделенных семьях, в то время как в малой, состоящей из супружеской пары и детей, крестьянка исполняла все работы по дому сама.

⁸ Илюха О. П. Школа и детство в карельской деревне в конце XIX – начале XX в. СПб., 2007. С. 53.

⁹ Пушкарева Н. Л. Гендерная асимметрия социализации ребенка в традиционной русской семье // Гендерные стереотипы в прошлом и настоящем. М., 2003. С. 15.

¹⁰ Илюха О. П. Школа и детство в карельской деревне в конце XIX – начале XX в. С. 79–80.

¹¹ Там же.

¹² Благовещенский И. Посиделки в окрестностях города Олонца [Электронный ресурс] // Олонекские губ. вед. 1878. № 94. С. 1135. URL: <http://ogv.karelia.ru/magpage.shtml?id=4172&page=9> (дата обращения 8. 12. 2009).

¹³ Феномен «лемби» рассматривался как в дореволюционной, так и современной исследовательской литературе. См., напр.: Л. М. Из быта и верований карел Олонекской губернии. Карельская девушка и ее «лемби» // Олонекские губ. вед. 1892. № 95; Лесков Н. Поездка в корелу // Живая старина. 1895. Вып. 3/4. Отд. 1. С. 279–297; Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.). Л., 1977; Макаров Г. Н. Образцы карельской речи: говоры ливвиковского диалекта карельского языка. Л., 1969 и др.

¹⁴ Keinänen L.-M. Creating Bodies: Childbirth Practices in pre-modern Karelia. P. 74.

¹⁵ Илюха О. П. Школа и детство в карельской деревне в конце XIX – начале XX в. С. 67.

¹⁶ Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.). С. 42–43.

При всей устойчивости стереотипов, понимание нормы варьировалось в зависимости от региона. В частности, в районах, где значительную роль играла внеземледельческая деятельность, отношение к женщине отличалось большей мягкостью по сравнению с традиционной русской семьей¹⁷. Или, например, во многих деревнях Карелии не пользовалась популярностью модель многодетной семьи: молодые люди избегали брака с девушками, которые, по их мнению, могли быть слишком «плодовитыми»¹⁸.

За рамками статьи остались вопросы, связанные со следующими важнейшими шагами конструирования женской идентичности – беременностью и рождением детей. Однако основы приемлемого поведения закладывались именно с детства. Мы также не касались огромного пласта духовной составляющей жизни крестьянского мира, во многом основанном на противопоставлении «мужского» и «женского» начал.

Формирование гендерной идентичности является частью социализации индивида, которая позволяет ребенку с детства адаптироваться к многообразию социальных структур, норм поведения и стереотипов. Такие структуры микро- и макроуровня, как семья, окружающее сообщество, школа, церковь, государство, исполняли роль агентов социализации. Карельскую девочку с детства окружали предметы и символы, цель которых состояла в выработке желания выйти замуж, стать достойной матерью и хозяйкой. Однако понятие нормы не было безусловным, оно зависело от природно-климатической специфики региона и подчинялось экономической целесообразности.



¹⁷ Оленев И. В. Карельский край и его будущее в связи с постройкой Мурманской железной дороги. Гельсингфорс, 1917. С. 92; Камкин Н. Архангельские карелы (этнографический очерк) // Древняя и новая Россия. 1880. Т. 16, № 4. С. 665.

¹⁸ Шикалов Ю. Г. Архангельская Карелия: задворки Востока или форпост Запада? Репродуктивное поведение крестьян Архангельской Карелии // Границы и контактные зоны в истории и культуре Карелии и сопредельных регионов. Гуманитарные исследования. Петрозаводск, 2008. Вып. 1. С. 182.

ИКОТА У РУССКИХ И ШЕВА У КОМИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Икота (кликлуша) у русских и шева у коми – мифологические персонажи, а также названия болезней (состояний), которые осмысляются в связи с представлениями о магическом воздействии злого колдуна. Представления и практики, связанные с икотой и шевой, в прошлом бытовали на значительной территории России и в наши дни зафиксированы в Архангельской области, Республике Коми, в западных районах Пермского края и некоторых районах Сибири.

Икота, согласно наблюдениям В. А. Меркуловой, «является самостоятельным образованием на базе специфического местного значения глагола *икать* ‘кричать, звать’¹. Слово шева у коми: происходит от пра-пермского *šoua ‘нечто с голосом, звуком, сообщением’, *šo ‘голос, звук’². И слово «икота», и «шева» семантически связаны со звуком. Икота и шева, попадая в тело человека, наделяются способностью издавать различные звуки или говорить.

Икота обычно имеет облик хтонического животного (лягушки, ящерицы, мыши и т. д.), иногда – икры лягушки, реже – мушки, паука, комара и т. п. Шева также маленькое животное, чаще – ящерица, червячок, бабочка, жук и др. Отличие шевы от икоты в том, что она может быть изготовлена колдуном из предметов, например, из сосновой иглы от метлы для печи или из сора, пепла³.

Икота нередко обладает необычными признаками, например, ящерица – красного цвета, или у нее две головы: «По огороду бежит веретельница (ящерица. – Н. М.), у нее две головы, спереду и сзади. Мамина сестра испугалась, и в горле кабыть колесо встало. Заболела и умерла»⁴.

И икоты, и шевы, как правило, достаются колдуну во время посвящения. И те и другие, с одной стороны, являются его помощниками, с другой стороны, колдун зависим от них: мифологические существа постоянно требуют от него работы, например, вселить их в человека. Икота – мужского рода, а вселяются они исключительно в женщин. Шевы бывают и женского, и мужского рода, вселяются они не только в женщин, но и в мужчин и даже детей.

Икоту и шеву колдуны насылали на определенного человека: называя его имя, она вселялась в человека, если человек чертыхался или упоминал нечистую силу. Мифологические существа икота и шева в теле больного пожирает внутренности больного: «Вот притупит к сердцу что-то вроде окаянного гнуса, острозубой мыши, и так грызет, что хоть в воду кидайся»⁵. «Она (шева. – Н. М.), питается (буквально „грызет“) наиболее вкусными тканями организма. Особенным лакомством для нее считается глазной белок»⁶. Таким образом, икота и шева, вероятно, похищают часть жизненных сил человека: больной «чахнет», «сохнет».

Икота является разновидностью порчи. По традиционным представлениям русских, порча похищает жизненную силу. Так, в сибирском заговоре «От живой порчи» встречается образ порчи – нечистой силы, которая «ломает кости», «сушит сердце», «пьет кровь», «ест тело», т. е. уничтожает целостность организма и забирает жизненные силы больного:

*«...отойди, нечистая сила,
от крестьянского сердца (имярек),
не пей горячую кровь,
не ешь белое тело»⁷.*

В том случае, если колдун не вселил шеву в тело человека, он был вынужден кормить ее собственным телом: «Как и всякое живое существо, шева имеет потребность в пище. Колдун принужден бывает их кормить, часто собственным телом»⁸. Про одну колдунью рассказывали, что она переправлялась через реку, в кустах шиповника снимала с себя одежду и кормила своим молоком шев, которые в виде червяков ползали по

© Н. Е. Мазалова, 2011

¹ Меркулова В. А. Три русских медицинских термина // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1983. М., 1988. С. 311.

² Ильина. Традиционная культура народов Европейского Северо-Востока России. Этнографическая электронная энциклопедия [Интернет-ресурсы] <http://www.comi.com/Folk/komi/292.htm>

³ Сидоров П. Колдовство и порча у народов коми. СПб., 1997. С. 110.

⁴ Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, № 1643, л. 32–33. Архангельская обл., Пинежский р-н (далее – АМАЭ).

⁵ Елеазоровский И. Икота – недуг Архангельской губернии // Архангельские губернские ведомости. 1868. № 77.

⁶ Сидоров П. Колдовство и порча у народов коми. С. 115.

⁷ Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни, заговоры. Новосибирск, 1997. С. 393 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 13).

⁸ Сидоров П. Колдовство и порча у народов коми. С. 111.

ее телу⁹. В другом мифологическом рассказе молодуха-колдунья часто спускалась в хлев, свекровь слышала, как она тяжело вздыхала. Оказалось, что она, раздевшись донага, кормит грудью ползающих по ней червяков. Однажды свекровь сожгла червяков-шев, которые лежали в корзинке в пуху, в печи. Когда они с треском сгорали, прибежала молодуха с поля с криком: «Горю»¹⁰.

У русских подобных представлений об икоте не зафиксировано. Однако существуют косвенные свидетельства о связи тела русского колдуна с икотами: если им причинить вред, его «мают» (он испытывает ощущение жжения). Так, икоту в виде пороза (икры лягушки) следует сжечь в печке: «Как в печь на огонь бросить, они заревут на всякий голос, как человек. Если на улицу выбросить, они в человека войдут»¹¹. Верили, что в этот момент в дом под каким-нибудь предлогом заходил колдун, наставший икоту.

У больной, в которую вселилась икоты или шевы, наличествуют некоторые признаки беременности: у испорченной женщины внутри второе существо, оно растет, движется, как плод: «Шева, попавшая в тело в виде незаметного существа, начинает там расти»; «Через некоторое время она покрывается шерстью и может самостоятельно заговорить»¹².

Плод в утробе матери сравнивается с крысой: например, в русской загадке: «Хлеб на краю избы лежит, а в хлебе крыса сидит». Так же, как беременная, больная (икота) ощущает тяжесть: «О тяжести как признаке нечеловеческого мира свидетельствуют широко распространенные представления об „отягощенности“ животных, имеющих хтоническую природу (например, мышей)»¹³.

Икота (порча) сопоставима с беременностью, потому что она может быть представлена в виде идеи «два в одном» так же, как беременность. Как отмечает Д. А. Баранов, «беременная представляла определенную опасность для окружающих из-за наличия у нее двух душ»¹⁴. По народным представлениям славян, «двоедушие» – признак демонических персонажей. Следует отметить, что у славян вторая душа двоедушника имеет облик мыши, мухи и др. Она покидает тело человека и возвращается назад через рот¹⁵, как шева и икота. У мифологического персонажа (икоты, шевы) и плода разные направления выхода из тела женщины: у икоты и шевы – вверх (через рот), у плода – вниз. По народным представлениям, через рот человека выходит душа. Таким образом, икоту и шеву можно сравнить со второй душой человека. Икота и шева связаны с представлениями о смерти.

Больная извергает из себя мифологическое существо, если лечение оказывается успешным. Шеву вскоре после заболевания можно изгнать, например, напоив больную беленой, костяным дегтем, мочой и т. д., икоту – дегтем. Сам процесс излечения напоминает роды: параллелизм ‘родить – тошнить’.

Интересно отметить, что кликуши и икоты часто называют колдуна «отцом», а колдунью – «матерью». Так, например, чтобы успокоить кликушу, на нее во время приступа надевали хомут, снятый с потной лошади. Когда женщина лежала в хомуте, ее спрашивали: «Кто твой отец?», и на этот вопрос она называла имя колдуна, вселившего в нее беса. Шевы, когда ее спрашивают о хозяине, указывает на какого-либо человека, называя его «маменькой» или «папенькой».

«Посадить икоту» означает «испортить». Значение слова «портить» – приводить в негодность, делать плохим, вредить; «портить», вероятно, восходит к индоевропейскому корню *rog-, reg – однокоренное с «пороть» со значением «разъединять», «нарушать», «просверливать», «пронзать»;¹⁶ праслав. *port – значение «пронзать», «прокалывать», «проход», «ехать»¹⁷.

К этой же семантической группе относятся слова «запорток» – ‘испорченное насиженное яйцо’¹⁸; «выпорток» – ‘маленький ребенок’, ‘незаконнорожденный ребенок’, ‘недоношенный детеныш животного’¹⁹; «выпороть» ‘родить детеныша (о самке животного)’²⁰. Эти слова некоторые исследователи возводят к индоевропейскому значению «высидивать», «носить во чреве», «рождать»: лит. pereti – «высидивать» (яйца), лат. ragio, -ege – «производить на свет»²¹.

Значение слова «портить» ассоциируется с представлениями о вторжении, нарушении целостности и представлениями о рождении, причем порча мыслится как «неправильно рожденное», или иначе, порча – это «животное», рожденное в теле человека²².

⁹ Сидоров П. Колдовство и порча у народов коми.

¹⁰ Там же. С. 110.

¹¹ АМАЭ, № 1644, л. 21. Архангельская обл., Пинежский р-н.

¹² Сидоров П. Колдовство и порча у народов коми. С. 116.

¹³ Баранов Д. А. Беременность // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., 2005. С. 57.

¹⁴ Там же. С. 55.

¹⁵ Левкиевская Е. Е. Двоедушники // Славянская мифология. М., 2002. С. 128.

¹⁶ Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994. Т. 2. С. 58.

¹⁷ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 2008. Т. 3. С. 332.

¹⁸ Словарь русских народных говоров. Л., 1974. Вып. 10. С. 347.

¹⁹ Словарь русских народных говоров. Л., 1970. Вып. 5. С. 331.

²⁰ Там же.

²¹ Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. М., 1959. Т. 2. С. 110.

²² Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994. С. 194.

Вероятно, поэтому вселение икоты и шевы в человека способствует наделению его провидческими способностями. Вхождение икоты в женщину напоминает прохождение обряда инициации колдуна, во время которого он должен проглотить в себя животное, например, лягушку. Вкушение животного в обрядах инициации приводит к получению магического знания. Как уже говорилось, обычно икоты и шевы – хтонические животные, связанные с представлениями о многоплодности, а также мудрости/знании²³. Этимология слова: индоевропейское *gep* – «знать» тождественно *gep* – «рождать (ся)» и происходит из него²⁴. Важным для нас является предложенный В. Н. Топоровым тезис о рождении как одной форм знания²⁵. Таким образом, в представлениях о порче соединяются представления о рождении и вещем знании.

Вероятно, с этими представлениями связаны поверья о том, что икоты наделены способностью узнавать будущее, определять вора, способы, с помощью которых испорчен человек: «Икоты, все сказывали, по Двине. Потеряют деньги, на Двину ездили. Рот откроет (икота. – Н. М.), глаза все выворотятся налево, заорет. И сказывали, кто деньги украл»²⁶; «Татья уехал в Сибирь. Татя не верил в колдовство. Пошел к икоте испытать, что такое. Молодая говорит: „Уходи, она и так устала“. – „Не гони чужеземца, у него большое горе“. Будто бы в ней икота есть, и будто в ней все эта икота скажет. Икота начнет рычать, рычать, и женщина скажет: „Дай ей конфет“. Икота – по-старому нечистая сила»²⁷; «Дядю испортили, он с ума сошел. Отец ходил его на Двине, там какие-то икоты были: „Она, – говорит, испортил его мужик. Вычерпай колодец, коровья лытка набита куделью конопляной“. Велела ее икота сжечь»²⁸. Также и шевы, например, определяли местонахождение пропавших вещей; их способности к ясновидению использовали во время войны для того, чтобы узнать о судьбе воевавших солдат и т. д. Обычно икота-провидица – женщина, как и ясновидящая, в которую вселилась шева. Нам не удалось обнаружить этнографических описаний случаев, когда провидческими способностями наделен испорченный мужчина.

Провидческими способностями наделен и колдун, только он делает это по собственной воле. Отличие колдуна от больного в том, что первый управляет мифологическими персонажами, а больной находится во власти мифологического персонажа в облике животного, которое, в свою очередь, подвластно колдуну.

Икота у севернорусских и шева у коми обнаруживают типологическое сходство. Прежде всего оно проявляется в том, что и шевы, и икоты имеют облик животного; в этом облике они служат колдуну и вселяются в тело человека, эти мифологические персонажи наделены способностью издавать звуки и говорить.

Икота у севернорусских – разновидность болезни, порча, представления о которой распространены на всей территории России. Иногда порча имеет облик животного, чаще – хтонического, хотя чаще она выступает в облике беса. Как правило, помощники колдуна – черти, однако можно предположить, что они заменили существовавших ранее иных мифологических персонажей. Это подтверждают зафиксированные в различных регионах России представления о помощниках колдуна, имеющих вид животного: кошки, собаки, жабы, змеи и т. п.²⁹

Ряд специфических особенностей позволяет утверждать, что на образ икоты у севернорусских, несомненно, некоторое влияние оказали архаические поверья о шеве у коми, которые способствовали сохранению детально разработанного образа икоты (порчи) на северных русских территориях, по сравнению с другими регионами России, и придали ему некоторый иноэтнический колорит; вместе с тем, нет оснований говорить о финно-угорском происхождении икоты³⁰.



²³ Топоров В. Н. Об одной индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской культуры: Заговор. М., 1993. С. 74.

²⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 2008. С. 101.

²⁵ Топоров В. Н. Об одной индоевропейской заговорной традиции. С. 74.

²⁶ АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, № 1561, л. 42. Архангельская обл., Виноградовский р-н.

²⁷ Там же, л. 44.

²⁸ Там же, л. 14.

²⁹ Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах. С. 188.

³⁰ К сходным выводам приходят некоторые исследователи: Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988; Христофорова О. Б. Икота: к вопросу о генезисе мифологического персонажа // Живая старина. 2009. № 4.

СЕВЕРНОРУССКИЕ ТРАДИЦИИ В ГОНЧАРСТВЕ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ АЛТАЯ

Территория Алтая на протяжении трех столетий заселялась переселенцами из различных регионов России. Здесь тесно переплелись культурные традиции восточнославянских, фино-угорских народов, коренного населения. На сегодняшний день русские являются самым многочисленным этносом региона, представляющим различные этнографические группы. Несмотря на влияние межэтнических коммуникаций и адаптацию к природно-климатическим и этнокультурным условиям, некоторые компоненты материальной и духовной культуры русского населения вплоть до 1930-х гг. продолжали устойчиво сохранять традиции мест выхода переселенцев. Такое социо- и этнокультурное состояние Т. К. Щеглова назвала «сибирским салатом», где культурные ингредиенты курянов, кержаков, воронежских, рязанских, вятских и других групп не растворялись, а создавали поликультурное общество¹. В основном длительное бытование этнокультурных признаков было связано с несколькими этнографическими, сословными и конфессиональными группами: старожилами, казаками и старообрядцами. Предки старожилов и старообрядцев переселились в Западную Сибирь в дореформенное время и успели сформироваться как группы «со своими культурно-бытовыми особенностями, сочетающимися принесенные севернорусские традиции с вкраплениями иных областей, окрашенных сибирской спецификой»².

Севернорусские традиции сохранялись во многих сферах их жизни, в том числе и в гончарстве. Наиболее ярко они проявились в таком виде гончарного производства, как женское домашнее гончарство. Наряду с кустарным производством посуды оно просуществовало на Алтае вплоть до середины XX в. В первой половине XX в. под давлением различных хозяйственно-экономических факторов женское домашнее гончарство начало даже приобретать черты ремесленного производства. На Севере России ремесленное и кустарное гончарство было сугубо мужским занятием, хотя в качестве домашнего ремесла оно было распространено во многих поморских деревнях³. Женское домашнее гончарство было зафиксировано у русского населения Каргопольского района Архангельской области, в Пермском крае и у коми-зырян в Республике Коми⁴.

На Алтае женщины занимались изготовлением посуды в теплое время года (весна-лето-осень). Как правило, процесс производства проходил на территории усадьбы, в бане, избе. На Русском Севере гончары также в качестве мастерской могли использовать жилое помещение, но работали они в осенне-зимний период в свободное от сельскохозяйственных работ время. Ассортимент инструментов алтайских и севернорусских гончаров был схож: ручной круг, деревянные ножи для правки стенок сосуда, тряпки для заглаживания поверхностей, нить (леска, струна, проволока) для снятия сосуда с круга. Женщины на Алтае могли лепить посуду, не используя круг. Это является исключительной особенностью алтайского женского гончарства. Для лепки сосуда подходила любая плоская поверхность: стол, доска и т. п. Способы подготовки глины к работе на Алтае и на Русском Севере были практически идентичны. Как правило, глину топтали ногами, добавляя по мере необходимости песок, дресву, воду.

Для женского домашнего гончарства Алтая и Севера России характерны архаичные технико-технологические традиции изготовления посуды. Основным способом формовки сосуда был метод кольцевого (ленточного, жгутового) налепа. Несмотря на свою примитивность, данный способ был распространен на Русском Севере среди гончаров-кустарей вплоть до 1930-х гг.⁵ На подготовленное доньшко выкладывали ярусами глиняные ленты (жгуты), тщательно примазывая их друг к другу. Затем жгуты затирались руками или ножами, трепалами, щепками и заглаживались водой. Например, в Верхнем Уймоне для сосуда высотой около 35 см использовали пять жгутов⁶. На Бухтарме для изготовления кринки или горшка использовали три «каралички», для корчаги – пять. «Караличками» здесь называли круглые длинные куски глины (ленты, жгуты), которые напоминали по форме местное печенье «каралики»⁷. В Вологодской области такие глиняные жгуты

© О. С. Мамонтова, 2011

¹ Щеглова Т. К. Русское население Алтайского края: этнокультурное многообразие и идентичность // Народы Евразии. Этнос, этническое самосознание, этничность: проблемы формирования и трансформации. Новосибирск, 2005. С. 111–124.

² Бардина П. Е. Культурно-бытовые контакты русских старожилов и переселенцев в Западной Сибири // Материалы Межрегионального совещания по проблемам развития культуры малочисленных народов Севера. Томск, 1996. С. 102–115.

³ Волкова Е. В. Соловецкий гончарный промысел [Интернет-ресурсы] <http://www.solovky.ru/reserve/collections/nasledie/volkova/11.html>

⁴ Власова И. В. К изучению этнографических групп русских (юрлинцы) // Полевые исследования Института этнографии. 1980–1981. М., 1984. С. 3–11; Литинская В. А. Гончарство русских женщин Алтайского края // Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980. С. 38–46.

⁵ Лопатенко Н. М. Традиционная керамика Ерги. Вологда, 1993; Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2004.

⁶ Киреев С. М., Кучуганова Р. П. Лепные сосуды русского населения Горного Алтая // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1998. С. 220–222.

назывались «скалы», «скалки»⁸. Интересно, что на Алтае при описании процесса изготовления посуды информаторы говорили, что мастер «скёт» горшок из глиняных лент.

Дальнейшие действия по обработке посуды были идентичны. Вылепленную посуду ставили на несколько дней для просушки на скамейки, полки, полати в доме, сенях, бане, кладовке. Затем производился обжиг. На Алтае в качестве горна использовали русскую печь, «камины», сложенные на территории усадьбы. Для гончаров Русского Севера также было характерно использование русской печи для обжига посуды. На Алтае в качестве топлива старались использовать березовые дрова, так как они позволяли достичь нужной температуры, необходимой для образования плотного черепка⁹. За их неимением использовали любую древесину. Кроме дров в печь иногда закладывали бересту для задымления. На Севере предпочтение отдавали осиновым дровам¹⁰. Способы обжига были различны. Во-первых, посуду могли укладывать на дрова отдельно друг от друга. Во-вторых, закладка производилась уже на угли. Время обжига колебалось от трех часов до одних суток. Когда дрова прогорали, раскаленную докрасна посуду вынимали лопатой, палкой, ухватом и производили защитно-декоративную обработку.

В алтайском женском гончарстве самым распространенным видом защитно-декоративной обработки сосуда являлось обваривание. В результате обваривания посуда приобретала большую прочность, пористость, «звонкость». Обваривание – распространенный у восточнославянских народов прием закаливания посуды. В первой половине XX в. на территории Европейской России обваривание проводилось преимущественно в севернорусских областях. Обычно там обварой служил теплый раствор ржаной муки, реже – овсяной или ячменной. Иногда муку заменяли отрубями. В отдельных областях употребляли отходы от производства льняного масла (головки или жмых), картофельную болтушку¹¹. На Алтае бытовало несколько рецептов обвар. В большинстве своем они имели молочную основу, что было связано с хозяйственной деятельностью населения – животноводством. Это могли быть молочная сыворотка, пахта – жидкость, оставшаяся после взбивания масла, молоко, смесь сыворотки с постным маслом или хлебным квасом¹². В качестве обвары использовали квас или конопляное масло, которое придавало изделиям блеск¹³.

Севернорусские черты проявились в формах некоторых видов посуды. Прежде всего это касается корчага и горшков-рыльников (роговиков). Корчаги на Алтае, как и на Русском Севере, использовались для приготовления напитков и хранения жидкости и сыпучих продуктов. В обоих регионах бытовали два вида корчага: корчаги-дырватки и корчаги с носиком-рыльцем (рис. 1, 2). В горшках-рыльниках топили масло (рис. 3).



Рис. 1. Корчага. Нач. XX в. Чарышский районный краеведческий музей

⁷ Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930.

⁸ Лопатенко Н. М. Традиционная керамика Ерги. Вологда, 1993.

⁹ Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930; Галуза С. Д. Гончарное дело и игрушечные промыслы // В предгорьях Алтая. Очерки истории и культуры. Барнаул, Алтайское, 1998. С. 185–193.

¹⁰ Королькова Л. В. Оятские и явосьминские гончары [Интернет-ресурсы] <http://www.ethnomuseum.ru/section69/27/110/6580.htm>

¹¹ Литинская В. А. Гончарство русских женщин Алтайского края // Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980. С. 38–46; Петрова Л. Л. Ремесла и промыслы крестьян Кирилловского уезда [Интернет-ресурсы] <http://www.kirmuseum.ru/info/structure/section/detail.php>

¹² Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930; Галуза С. Д. Игрушечный и гончарный промыслы в Чарышском районе (по материалам экспедиции 1998 г.) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1998. С. 171–172; Литинская В. А. Гончарство русских женщин Алтайского края // Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980. С. 38–46; Новиков А. В. Традиционное гончарство русского населения лесостепи Западной Сибири в конце XIX – первой половине XX в. (вопросы технологии по этнографическим материалам) // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Новосибирск, 1999. С. 52–76.

¹³ Курсакова А. В. Гончарный промысел в Красногорском районе // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края: Материалы регион. науч.-практ. конф. Барнаул, 2003. Вып. 13. С. 146–152; Полевые материалы М. В. Дубровской. Солонешенский район Алтайского края, 1992 г.

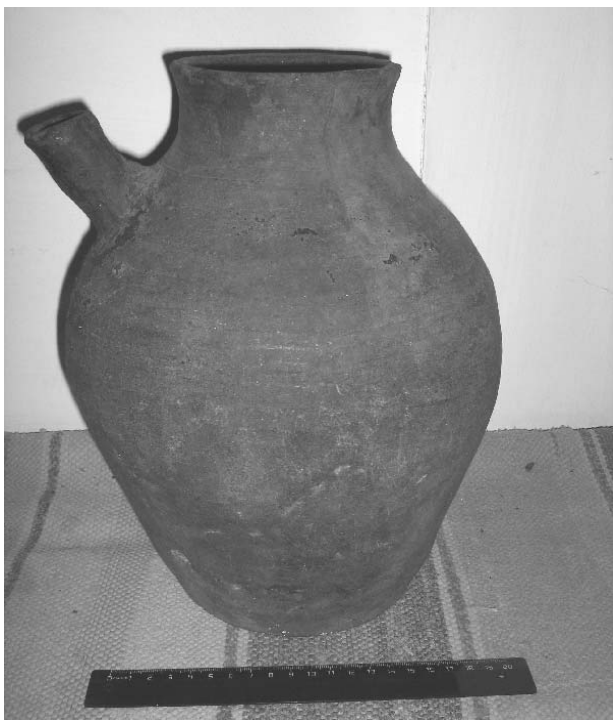


Рис. 2. Корчага. Нач. XX в. Алтайский районный краеведческий музей



Рис. 3. Горшок-рыльник. Конец XIX – начало XX в. Историко-краеведческий музей Алтайской государственной педагогической академии

Сопоставление имеющихся данных показывает наличие севернорусских черт в алтайском женском гончарстве. Это касается технико-технологических процессов (метод кольцевого налепа), защитно-декоративного покрытия изделий (обварка), форм посуды. Под влиянием различных факторов женское гончарство Алтая адаптировалось к новым условиям, трансформируя некоторые свои севернорусские компоненты, например состав обвары. Дальнейшие поиски новых параллелей в гончарстве обоих регионов являются актуальным направлением в исследовании традиционной материальной культуры русских Алтая.



ОБРАЗ ФИННОВ КАК ВОЕННЫХ ПРОТИВНИКОВ В ВОЕННОЙ ПЕЧАТИ КАРЕЛЬСКОГО ФРОНТА

В данной статье на основе изучения материалов дивизионных газет, распространявшихся в годы Великой Отечественной войны в сражавшихся с финнами воинских частях, рассматривается процесс формирования образа врага в военной печати. Особое внимание обращено на трансформацию образа врага в ходе изменения характера боевых действий на Карельском фронте в 1941–1944 гг. Для достижения этой цели поставлены следующие задачи: рассмотреть, во-первых, пропагандистские клише в образе финна на фронте, а именно, его воинские качества и манеру ведения боевых действий, во-вторых, приемы формирования представлений о финнах, оказавшихся в плену, в-третьих, характеристики положения в Финляндии и ее отношений с Германией.

Одним из важнейших направлений пропаганды в годы войны являлось создание образа врага. Поскольку на Карельском фронте основными противниками были финны, постольку образ врага имел здесь свою специфику по сравнению с другими фронтами. Образ финнов на протяжении Великой Отечественной войны значительно менялся. Сначала он был довольно противоречивым и сохранял двойственный характер, на протяжении значительного времени в нем сильно проявлялись черты интернационального подхода.

В газетах финнов в соответствии со сложившейся традицией называли «шюцкоровцами», «белофинскими бандитами», «собаками Маннергейма». В повествованиях корреспондентов они вели себя, как и положено бандитам. Чаще всего численность вражеского подразделения, даже примерная, не указывалась. Оно обычно просто называлось «атакующей бандой» белофиннов, использовавшей тактику диверсий и рейдов вглубь советской территории, а так же засад и снайперов.

В изображении фронтовых корреспондентов обычно белофинн был вооружен автоматом, если только не являлся снайпером «кукушкой». Хотя некоторые статьи называли «кукушками» и автоматчиков в засаде. Другие виды вооружения использовались sporadически: обычно упоминалось использование минометов, иногда пулеметов. При этом белофинны характеризовались как нестойкие противники, избегавшие ближнего боя и пытавшиеся постоянно использовать фактор внезапности. Обычно в статьях показывалось, как внезапная атака срывалась бдительным красноармейцем, который останавливал атакующих кинжальным огнем из пулемета или даже при помощи винтовки и штыка. Показательна в этом отношении заметка красноармейца И. Меркулова: «На красноармейцев Горячева и Лукина неожиданно напали пять белофиннов <...> Вместо ответа оба бойца быстро залегли и открыли огонь из винтовок. Два Белофинна, высунувшиеся из-за дерева, мгновенно упали замертво»¹. Потом в заметке говорилось, что оставшиеся враги попытались подползти к советским бойцам, но те их заметили и, в итоге, потеряв еще одного человека, финны бежали.

Описывая отступления врага, корреспонденты подчеркивали их беспорядочный характер: финны зачастую бросали оружие на поле боя, особенно пресловутые автоматы, которыми потом пользовались рачительные красноармейцы. Злобу от неудач противник вымещал на беззащитных раненых или пленных. В корреспонденциях подчеркивалось, что белофинны действовали с не меньшей жестокостью, чем немцы. Это объяснялось желанием выслужиться перед хозяевами из Берлина.

С другой стороны, пропаганда подчеркивала незаинтересованность финнов в этой войне, в которую их втянуло правительство Рюти-Маннергейма, рабски подчинявшееся Гитлеру и фактически превратившее Финляндию в колонию рейха. «Никакими выкрутасами и цензурными рогатками правительственной клики маннергеймов и таннеров из шайки поганых псов германского фашизма не удастся скрыть от финского народа правду о том, что стоит каждый день войны финским рабочим и крестьянам», – писалось водной из заметок².

Пленные финны лишались всех отрицательных качеств и представлялись просто обманутыми финскими рабочими и крестьянами. Оказавшийся в плену финн, как выяснялось, был обязательно насильно мобилизован в армию, не хотел воевать против СССР и не любил немцев. Как правило, в таких репортажах отмечалось, что пленный признавал, что Финляндия выбрала не ту сторону и обязательно из-за этого потерпит поражение. Особенно интересен рассказ одного из перебежчиков, которого вообще мобилизовали прямо из тюрьмы, в которую бросили как раз за просоветские настроения. «Рядовой Пекканен на фронт попал после двухмесячного тюремного заключения. За отказ воевать против Советского Союза он был осужден на один год и 8 месяцев. Но людские резервы Маннергейма давно иссякли и Пекканена вместе с другими заключенными пригнали на Карельский фронт»³.

© М. Б. Марков, 2011

¹ Меркулов И. Двое против пяти // Страж Севера. 1941. 6 окт., № 99.

² Кельенен А. О потерях Финской армии // За родину. 1941. 12 дек., № 73.

³ Полушин И., Антонов А. О чем рассказывают пленные // На штурм. 1941. 22 дек., № 88.

Чтобы показать слабость противника, в газетах делался также акцент на тяжелом положении в тылу. Убедительность таких утверждений обычно достигалась ссылками на иностранные источники, показания пленных и письма. Особо подчеркивалась тяжелая продовольственная ситуация на фронте и в самой Финляндии. Этот же сюжет являлся одним из основополагающих в описании отношений между финнами и немцами. Пропаганда подчеркивала, что несмотря на тяжелое положение Финляндии, Германия ей продовольственную помощь не оказывает. «Немцы и их финские прислужники широко рекламировали заявление Германии о том, что она поставит Финляндии 75 тысяч килограмм зерна, – писал корреспондент «Красноармейской газеты», – на деле же немцы не только не выполнили обещания, но и вывезли из Финляндии большое количество зерна и другого продовольствия»⁴. В статьях авторами постоянно подчеркивались немецкие и финские противоречия на фронте и в тылу. Чтобы сделать эти положения более доходчивыми, корреспонденты часто использовали образ немца, который живет с женой финского солдата, пока тот умирает от холода, голода и советских пуль. В изображении газет отношения между финнами и немцами на фронте тоже были далеки от идеала: немецкие пленные офицеры и рядовые говорят о ненадежности финнов, а финские о том, что немцы относятся к ним не как к союзникам, а как к лакеям.

На протяжении 1941 г. образ финского солдата был неоднозначен; обычно подчеркивалось, что он не хочет воевать, его силой послали на фронт. Этот мотив оставался значимым еще и в 1942 г. Кроме тяжелого положения с продовольствием подчеркивалось и то, что Финляндия мобилизовала почти все мужское население, и следующий год для противника будет еще тяжелее, так как работать в поле больше никому.

Однако усиливающиеся трудности не привели к социальному взрыву в Финляндии, и направленность пропаганды изменилась. Материалы о тяжелом положении в тылу и публикация допросов пленными почти перестали появляться в газетах. Постепенно мотив классовой солидарности ушел из пропаганды, и если тон заметок о тяжелом положении в Финляндии и комментарии к письмам финских женщин в 1941 – начале 1942 гг. были местами даже сочувственными, с надеждой на революцию в Финляндии, то затем тон таких материалов изменился.

На протяжении 1942 г. постепенно усилилась обличительная направленность публикаций о противнике. Даже статьи о внутреннем положении и мобилизации населения в армию теперь уже подавались без надежды на скорый социальный взрыв. Скорее они приобрели некоторый оттенок сатиры, представляя положение Маннергейма, как последнюю попытку ухватиться за соломинку. Так, например, материал о дополнительной мобилизации в армию мужчин вплоть до 60-летнего возраста сопровождался, помимо вполне серьезного заявления газет нейтральных стран, следующим рисунком: Маннергейм разговаривает с новобранцем-стариком, который не может ходить и опирается на винтовку, как на трость, и использует слуховую трубку для того, чтобы услышать Маннергейма. Карикатура сопровождалась диалогом, в котором новобранец объясняет, что не боится идти на фронт, так как ему все равно умирать со дня на день.

Кроме того, по мере накопления материалов о положении в оккупированной Карелии и об отношении финнов к пленным красноармейцам, прежний образ солдат противника, обманутых и забитых, которые могут повернуть винтовки против своего правительства, исчез из пропаганды. Он уступил место более цельному образу жестокого убийцы «лахтаря» (мясника). Такая трансформация произошла в период позиционных боев, когда особенное значение приобрели диверсионные методы войны, используя которые, финны и проявили соответствующие качества. Только в 1944 г., в период успешных наступательных операций в южной Карелии, в газетах стали появляться новые выдержки из писем финнов и материалы их допросов. Но подавались они уже в другом ключе. О приближающемся социальном взрыве в них уже не упоминалось. Постоянно все более устойчивой темой стала повсеместная усталость финнов от войны, страх перед мощью антигитлеровской коалиции. Таким образом, эти материалы уже не вступали в противоречие с образом шюцкоровца-лахтаря, который понимает только язык силы. «Успешно прорвана их „неприступная“ оборона, с каждым днем растет число населенных пунктов, освобожденных от лахтарей. Финляндия стоит перед катастрофой. Финнов уже ничто не может спасти. Бездна надежды положения Финляндии ясна уже многим финским солдатам», – констатировала статья «Пленные финны и их письма» 11 июля 1944 г.⁵ Тем самым подчеркивалось, что основным фактором, влиявшим на решение финнов сдаваться в плен, являлась не классовая солидарность, а мощь Рабоче-крестьянской Красной Армии.

Интересно проследить, насколько соответствовал реальности образ врага, создававшийся на протяжении войны советской пропагандой. Следует отметить, что статьи о брожении в финской армии и о настроениях пленными в первый период не были так уж оторваны от реальности, как может показаться. Захваченные пленными подтверждали агентурные данные разведки о том, что после тяжелых летних и осенних боев в финской армии усилилась усталость от войны, связанная с большими потерями и экономическими трудностями. Наблюдалось увеличение количества дезертиров и перебежчиков.

⁴ Голодная зима в Финляндии // На штурм. 1941. 28 дек., № 91.

⁵ Тукачев И. Пленные финны и их письма // За Родину. 1944. 11 июля, № 80.

Большинство пленных финнов охотно участвовали в деятельности антифашистских комитетов, за исключением части офицеров – членов щюцкора и других националистических организаций. В среднем около 20 % пленных были настроены однозначно просоветски, от 15 до 20 % однозначно антисоветски. Остальные колебались, но все же подписывались под воззваниями и листовками, которые готовил антифашистский актив при участии красных финнов⁶. Таким образом, пропаганда, хотя значительно и преувеличивала масштабы проблем в Финляндии, но все же основывалась на реальных фактах. С конца 1941 г., после ожесточенных сражений в Карелии и провала попытки взять укрепления на Карельском перешейке, значительно увеличилось количество дезертиров, членовредителей и перебежчиков.

Возможно, если бы финская армия не оставила попыток взять советские укрепления на подступах к Ленинграду или попыталась форсировать Свирь, то брожение в армии после серии таких неудач могло бы вылиться в открытый бунт. Однако непосредственно использовать брожение в финской армии ни советские органы пропаганды и разведки, ни финская компартия не смогли. Поскольку обещанного социального взрыва не происходило, пропаганда изменила направление и приступила к созданию однозначного образа врага, который тоже был достаточно близок к реальности.

Финны действительно активно использовали диверсии, засады и снайперов, что соответствовало специфике театра военных действий. Лесисто-болотистая местность, перемежающаяся скалами, затрудняла ведение боевых действий крупных воинских формирований, танков и авиации. Кроме того, ограниченность ресурсов Финляндии приводила к тому, что финны старались использовать тактику «булавочных уколов». Просто пропаганда давала этим действиям свою оценку, хотя они сами по себе не свидетельствовали об особенной подлости или трусости. Бойцы РККА активно использовали те же самые приемы, и когда они применялись своими, это, естественно, оценивались положительно. Что же касается жесткого обращения финнов с мирным населением и пленными, то пропаганда оперировала реальными фактами, которые не было необходимости преувеличивать.

Единственное, что значительно преувеличила пропаганда, это – укомплектованность финской армии автоматами. В обычных пехотных полках укомплектованность автоматами составляла всего 3 %⁷ от общего числа винтовок; в лыжных батальонах их количество было выше, однако этого явно недостаточно, чтобы представлять чуть ли ни всех финнов, вооруженными автоматами. Возможно, такая любовь к этому оружию в пропагандистских текстах была следствием того, что наибольшее количество непосредственных столкновений на протяжении позиционного периода войны происходило с финскими диверсионными группами и лыжниками, среди которых процент автоматчиков был высок. Кроме того, газетам нужно было противопоставить противника, который палит от страха во все, что движется, красноармейцу, который хладнокровно выбирает цель и стреляет из винтовки.

Таким образом, в тяжелых условиях Карельского фронта, с его труднопроходимой местностью и долгой зимой с сильными морозами и длинными ночами, поддержание боевого духа и высокой боевой готовности было насущной необходимостью, а одной из важнейших составляющих их поддержания являлось именно создание образа врага. На протяжении 1941–1944 гг. он сильно менялся. Первоначальный образ распался на две противоречивые составляющие: жестокий щюцкоровец и рядовой финн, который воевать не хочет, а лучше бы вернулся домой, тем более что его семья грозит голод. В действительности пропаганда сильно преувеличила недовольство финских солдат, якобы желавших покинуть фронт, и их протестный потенциал. Поэтому пропаганда переключилась на создание однозначного образа врага. По мере того как боевые действия затягивались, усиливалась и «щюцкоровская» составляющая образа врага. Начиная со второй половины 1942 г. финн, как военный противник, лишился своей классовой принадлежности, а стал просто «лахтарём» на службе у немцев.



⁶ Галицкий В. П. Финские военнопленные в лагерях НКВД (1939–1953 гг.). М., 1997 [Интернет-ресурсы] Военная литература Электронная библиотека. <http://www.militeralib.ru>

⁷ Исаев А. В. Антисуворов. Десять мифов Второй мировой. М., 2004 [Интернет-ресурсы] Военная литература Электронная библиотека. <http://www.militeralib.ru>

ПОЧИТАНИЕ ПРП. КАССИАНА МУЕЗЕРСКОГО В КАРЕЛЬСКОМ ПОМОРЬЕ

На юго-западе Беломорского района, на озере Муезере, находится труднодоступный о. Троицы. Согласно историческим разысканиям, в конце XVI в. на о. прп. Кассиан Муезерский основал Муезерский мужской монастырь в честь Святой Живоначальной Троицы. В начале XVII в. на острове монахами был возведен еще один храм святителя Николая, затем часовня Спаса Нерукотворного, срубленная над двумя огромными поклонными крестами высотой около четырех метров¹. После успения прп. Кассиана Муезерского над его мощами была возведена часовня-гробница, сохранившаяся до сих пор благодаря стараниям наместников из Кемского мужского Благовещенского монастыря Новомучеников и исповедников Российских и православным паломникам, бережно относящимся к святыням.

Прп. Кассиан Муезерский выделяется из общего числа святых Русского Севера прежде всего своей известностью и загадочностью. Как указывается на сайте Международного дайджест-проекта о Соловках «Соловки – энциклопедия», время и обстоятельства жизни подвижника неизвестны. Неизвестным остается также время и место его канонизации². В разных молитвословниках представлены противоречивые данные, указывается XVI или XVII вв. Прп. Кассиан Муезерский внесен в собор Соловецких³ и Новгородских святых⁴. Священномученик Никодим (Кононов), архиепископ Белгородский, в «Архангельском Патерике» писал: «Кассиан был иноком Соловецкого монастыря, подвизался и скончался на острове Шуе, в Кенском крае...»⁵. «Мощи преподобного Кассиана были перенесены в Антониево-Сийский монастырь пр. Феодосием Сийским в годы его игуменства»⁶. Сейчас мощи святого обреты верующими в ином месте, на о. Троицы⁷.

Несмотря на то, что исторических сведений о прп. Кассиане Муезерском сохранилось мало, все же есть основания говорить о том, что память о святом в народе жива и что его продолжают почитать на Русском Севере. Остров посещают местные жители и паломники из разных городов России. В то же время следует особо подчеркнуть тот факт, что о прп. Кассиане Муезерском знают немногие. Из всех опрошенных нами пятидесяти-шестьдесят человек в Беломорском районе в июле 2009 г. только три информанта смогли рассказать о святом. В зафиксированных нами нарративах о прп. Кассиане Муезерском, а также известных записках паломников, опубликовавших свои воспоминания в официальных православных источниках, наиболее распространенными являются следующие сюжетные коллизии: 1) прп. Кассиан приплыл на Муезеро с Соловков на большой гранитной плите⁸; 2) святой посылает испытания паломникам, идущим к нему на поклон⁹; 3) подвижник охраняет о. Троицы от людей, приносящих вред (курение, распитие спиртных напитков на острове или вблизи него, использование в речи ненормативной лексики, глумление над святынями), и сурово наказывает их за это. По словам местных жителей и паломников, они сходили с ума, умирали, на озере у них выходили из строя лодки, катамараны и т. д.¹⁰

Таким образом, прп. Кассиан Муезерский известен в Поморье прежде всего как защитник о. Троицы, охранитель его духовной чистоты.

Между тем предпринятое нами обследование о. Троицы в июле 2009 г. выявило ранее неизвестные науке факты в истории почитания прп. Кассиана Муезерского¹¹. Цель настоящего сообщения – на основе имеющихся артефактов, обнаруженных нами на о. Троицы или любезно предоставленных местными жителями, а также людьми, посетившими остров (предметы, фотографии), представить духовные практики почитания святого.

© И. Н. Минеева, 2011

¹ Шургин И. Н. Никольская трапезная церковь на Муезере // Реставрация и исследования памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 89–95.

² Святые Соловецкого Архипелага. Поименный Собор соловецких святых до 1917 года [Интернет-ресурсы] http://www.solovki.ca/saints_11/11_08.php

³ Там же.

⁴ Собор Новгородских святых. Официальный православный церковный календарь [Интернет-ресурсы] <http://www.mospat.ru/calendar/sobor1/novg.html>

⁵ Святые Соловецкого Архипелага. Поименный Собор соловецких святых до 1917 года [Интернет-ресурсы] http://www.solovki.ca/saints_11/11_08.php

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Сведения получены от Ильи, 30 лет. Запись сделана И. Н. Минеевой, Н. Березовской, М. Алымовой (г. Беломорск, июль 2009 г.). Эта же история записана паломником на о. Троицы Р. Б. Аркадием (Валерием Карсаковым) в 2002 г. См.: Карсаков В. Паломничество к святому Кассиану Муезерскому, Соловецкому // Православный Санкт-Петербург. 2002. Авг., № 8 (125).

⁹ См.: Карсаков В. Паломничество к святому Кассиану Муезерскому, Соловецкому.

¹⁰ Сведения получены от Ильи, 30 лет. Запись сделана И. Н. Минеевой, Н. Березовской, М. Алымовой (г. Беломорск, июль 2009 г.); Сведения получены от Кошкина Николая Николаевича, 40 лет. Запись сделана И. Н. Минеевой, О. Субцельной, Е. Максименко (г. Беломорск, июль 2009 г.). См. также: Карсаков В. Паломничество к святому Кассиану Муезерскому, Соловецкому.

¹¹ Выражаю свою признательность священнику о. Сергию и сопровождающему Минину Алексею Александровичу за помощь в организации поездки (г. Беломорск, 2009 г.).

Индивидуальные духовные практики почитания св. прп. Кассиана Муезерского.

Сохранившиеся артефакты и их интерпретация:

1. Текст молитвы прп. Кассиану Муезерскому

Во время осмотра часовни-гробницы в июле 2009 г. нам не удалось обнаружить текст молитвы прп. Кассиану Муезерскому, в то время как, по свидетельству Александра Савельева, московского фотографа, побывавшего здесь в 2007 г., эта молитва была, и любой, оказавшийся в часовне, имел возможность прочитать ее, так как лист с текстом молитвы висел при входе в часовню на видном месте, и каждый входящий мог ее увидеть. Лист был «вполне свежий, вряд ли он там висел больше года»¹². Выполненная нами расшифровка любезно предоставленного Александром Савельевым фрагмента текста молитвы позволила сделать предположения о том, в каких случаях молились / молятся прп. Кассиану Муезерскому. Приведем текст молитвы, затем прокомментируем обозначенный круг проблем.

Текст молитвы: «...<нрз.> святая твоя душа со ангельскими воинствы, со безплотными лики, с небесными силами, у престола Вседержителя предстоиши, достойно веселится.

Ведуще убо ты воистину и по смерти жива суща, тебе припадаем и тебе молимся: молися о нас всесильному Богу, о пользе душ наших, и испроси нам время на покаяние, да невозбранно прейдем от земли на небо, от мытарств же горьких, бесов воздушных князей и от вечныя муки да избавимся, и небеснаго царствия наследницы да будем со всеми праведными, от века угодившими Господу нашему Иисусу Христу: ему же подобает честь и поклонение со безначальным его отцем и с пресвятым и благим и животворящим его духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Ублажаем, тя, преподобне отче Кассиане, и чтим святую память твою, наставниче монахов и собеседниче ангелов».

Комментарий к тексту молитвы прп. Кассиану Муезерскому

1) Фрагмент приведенного текста молитвы состоит из двух частей – *собственно молитвы прп. Кассиана и его величания* (последняя строка, следующая после завершающей формулы молитвы «Аминь»). Как удалось установить, само содержание *собственно молитвы* «традиционно» при обращении страдающих бесплодием женщин к святым за помощью. Так, фрагмент приведенной молитвы прп. Кассиану Муезерскому идентичен тексту молитвы прп. Ипатию, целebнику Печерскому (XIV в.), который совершал чудеса, возвращая пропадавшее молоко кормящим матерям, и к молитвенному заступничеству которого прибегали женщины при бесплодии. Схожую молитву читали женщины прп. Роману Антиохийскому (V в.), врачу св. Агапиту Печерскому (XI в.) и др., прося их помочь им даровать детей. В *величании* прп. Кассиана автор использовал формулу «общего» величания данного чина святых – преподобных.

2) Неизвестный автор листка с текстом молитвы, обнаруженного в часовне-гробнице, несомненно, знал о традиции почитания прп. Кассиана Муезерского как покровителя женщин. Это был глубоко верующий, воцерковленный человек, умеющий составлять молитвенный текст, учитывающий при этом главные структурные элементы этого жанра (обращение к святому, его величание), правила чтения (расстановка словесных и логических ударений при чтении) и те трудности, с которыми сталкивается современный человек, не знающий церковнославянского языка, читая такого рода тексты (например, произнесение слов церковнославянского происхождения, согласно акцентологическим нормам).

В составленной по общим канонам молитве прп. Кассиану Муезерскому отразилось значимое символическое событие – рождение / возрождение (?) нового культа почитания святого в наши дни. Таким образом, появляется еще одна идентификационная характеристика прп. Кассиана Муезерского – молитвенника и покровителя бесплодных женщин. К сожалению, узнать что-либо о времени и условиях возникновения данной ипостаси культа прп. Кассиана в настоящее время практически невозможно из-за отсутствия сведений в письменных источниках и устных рассказах местных жителей. Между тем наличие анализируемого артефакта является одним из важнейших и вскрывает еще один круг проблем, связанных с почитанием прп. Кассиана Муезерского, фиксирует в целом динамику развития культа святого на рубеже XX–XXI вв.

2. Рассказ информанта о чуде исцеления от бесплодия и рождении ребенка по молитве прп. Кассиану Муезерскому

Единственный информант из г. Беломорска Наталья рассказала нам о помощи ей прп. Кассиана Муезерского. Как явствует из ее сообщения, долгое время она не могла иметь детей ни в первом, ни во втором браке. Об о. Троицы знала из рассказов других женщин, страдавших недугом бесплодия, но никогда там не была. Однажды со вторым супругом они поехали отдохнуть и порыбачить на озеро Муезеро. Во время рыбалки заехали на остров. В лесу они нашли часовню с ракой прп. Кассиана. В часовне Наталья помолилась святому о даровании им ребенка. Через некоторое время забеременела. Столь радостное событие Наталья связала именно с свершившимся чудом исцеления и помощью св. Кассиана. Родилась дочь. Когда девочка подросла, Наталья стала ездить со всеми домочадцами на остров почти каждый год, чтобы поклониться прп. Кассиану

¹² Из личного архива И. Н. Минеевой. Письмо А. Савельева И. Н. Минеевой от 1 ноября 2010 г.

Муезерскому, помолиться о благополучии и здоровье семьи, навести порядок в часовнях и церкви. Свою единственную дочь она считает ребенком вымоленным¹³.

Как видно, приведенный сюжет о чуде исцеления, деторождения и поклонении святому имеет то же значение и становится еще одним остовом, подтверждающим высказанную выше гипотезу об эволюционной линии почитания прп. Кассиана Муезерского.

Монеты и папиросы у основания гробницы св. прп. Кассиана Муезерского

В момент осмотра часовни в июле 2009 г. у основания гробницы прп. Кассиана Муезерского лежали монеты и папиросы. Согласно сделанным нами наблюдениям, с традицией поминовения св. прп. Кассиана Муезерского связаны обычаи и обряды, имеющие разный генезис. На данный момент можно предположить, что народная память соединила каноны православного христианства (*поклонение святому, молитва, просьба / положение завета, зажжение свечи – символы Воскресшего Господа, бессмертных, вечно живых предков*) и языческого варианта почитания кровных умерших, особенно актуализировавшегося в советское время (*оставление монет и папирос на могиле*)¹⁴. Как известно, обряд класть в могилу во время похорон или оставлять на могиле почившего папиросы и монеты связан с почетом усопшего, созданием благоприятных условий его существования «на том свете», заботой о покойном с целью, чтобы он помогал живым, или снискать у него расположения.

Возможно, все эти архаические по своему происхождению обрядовые действия, которые совершали люди, побывавшие на о. Троицы, были выполнены ими лишь по инерции, и никакого магического смысла они им и не придавали. Описанные ритуальные «жесты» сохранились лишь на уровне их культурной генетической памяти. Между тем подобный сложный синтез разных традиций почитания св. Кассиана Муезерского свидетельствует о двойственном его восприятии паломниками: как святого и как почившего родного или близкого человека, нуждавшегося, по их мнению, в заботе о его пребывании в мире ином и способного оказать помощь живым.

3. «Тряпочки-ленточки» на многовековой ели

На ветках одной из многовековых елей посетители острова стали завязывать «ленточки-тряпочки». Нельзя с точностью определить, каково его значение: связано ли завязывание «тряпочек-ленточек» на ели с культом прп. Кассиана Муезерского, его поминовением? Или традицией поклонения могучей, наполненной силой ели? Завязыванием тряпочки на удачу, на счастье, исполнение желания? и т. д. Никто из опрошенных местных жителей не смог этого объяснить. Между тем данный артефакт важен в контексте реконструкции культа поморского святого. С нашей точки зрения, каждый посетитель острова, совершая ритуальное действие, вкладывал в него свой смысл и обретал веру, утешение, надежду на помощь и исцеление. Таким образом, ель приобретает ту же охранительную, защитную функцию, как и все на этом острове: мощи прп. Кассиана Муезерского, часовня Спаса Нерукотворного, церковь Николая Чудотворца.

Итак, на рубеже XX–XXI вв. в Карельском Поморье прп. Кассиан Муезерский почитается не только как охранитель о. Троицы от нечистоты духовной, но и как целитель женских болезней (бесплодие). В поминовении и поклонении святому прочно закрепились церковные формы (молитва, зажжение свечи), а также ряд архаических языческих черт (обычай оставлять монеты, папиросы, полотенце на гробнице). С другим сакральным объектом на острове – елью – люди связывают те же надежды на помощь и исцеление, как и по отношению к святому.



¹³ Сведения получены от Натальи, 40 лет. Запись сделана И. Н. Минеевой (г. Беломорск, июль 2009 г.).

¹⁴ О формировании традиции поминовения *класть папиросы и монеты в могилу или на могилу* в годы советской власти писал протоиерей Геннадий Фауст. См.: Фауст Г., протоиерей. Небесная лестница. Диалоги. М., 2007.

ОТНОШЕНИЕ К МИГРАНТАМ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ РЕСПУБЛИКИ КОМИ (на примере студентов г. Сыктывкара)

Республика Коми является полиэтничным регионом, на территории которого проживают представители более ста этнических групп. Этнодемографическая ситуация в Республике Коми (автономия республика получила в 1921 г. сначала в форме автономной области, а с 1936 г. – автономной республики, с 1993 г. – Республика Коми) на протяжении XX в. изменялась в зависимости от миграционных потоков, которые определялись социально-экономическим и политическим развитием государства. Республика пережила в XX в. несколько волн миграций, каждая из которых имела свою специфику и влияла не только на изменение демографической, социальной и поселенческой структуры, но и оказывала воздействие на массовое сознание населения, на формирование культурных ориентаций¹. Для понимания того, как происходит формирование духовной культуры молодежи в настоящее время, важны исследования общегражданских и этнокультурных установок, особенно в свете усилившихся проявлений ксенофобии, расизма и этнонационализма.

В Республике Коми проблема отношения населения к мигрантам рассматривается в рамках изучения истории межэтнического взаимодействия в регионе², при оценке конфликтного потенциала в межнациональной сфере³ и при характеристике уровня региональной идентичности⁴.

Основными источниками по данной теме являются данные этносоциологических исследований и мониторингов общественного мнения, проводившихся в Республике Коми за последние десять лет. Наиболее крупными из них являются следующие исследования: 1) республиканский социологический опрос «Я и мой народ – 2004» (выборка по учащейся молодежи составила 429 человек); 2) характер межэтнических отношений на современном этапе позволяют оценить материалы республиканского мониторинга 2008 г., организованного Институтом социально-экономических и энергетических проблем Севера Коми научного центра Уральского отделения РАН по заказу Министерства национальной политики Республики Коми. Некоторые сведения по отношению к мигрантам в молодежной среде содержатся и в полевых материалах автора, которые включают данные этносоциологического опроса студенческой молодежи г. Сыктывкара (выборка 500 человек), а также глубинных интервью со студентами (всего приняли участие 35 человек).

Цель данной работы – выявление содержания основных этнических стереотипов и оценка уровня «мигрантофобии» в молодежной среде Республики Коми.

В целом Республику Коми можно охарактеризовать как спокойный в плане межэтнического взаимодействия регион, где не было сколько-нибудь значимых конфликтов на этнической или религиозной почве. Тем не менее, уровень латентной конфликтности довольно высок. Опросы, проводившиеся в республике в 1990-е гг. и в первой половине текущего десятилетия, неизменно фиксировали высокий уровень «кавказофобии», который не только не снижался, но и имел тенденцию к возрастанию. Данные опроса «Я и мой народ» 2004 г. показали, что ксенофобские настроения стали важной составляющей массового сознания: 40,2 % респондентов заявили, что не доверяют представителям кавказских народов⁵. По данным того же опроса среди молодежи уровень «кавказофобии» выше общереспубликанского на 10 %. На вопрос анкеты 2007 г. об отношении к мигрантам из стран ближнего и дальнего зарубежья, основная масса молодежи ответила «нейтрально», но при этом количество респондентов, выбравших вариант ответа «скорее отрицательно», в два раза превосходит выбравших «скорее положительно». Результаты республиканского мониторинга 2008 г. также показали, что, по мнению жителей Республики Коми, более подвержены нетерпимому отношению к лицам других

© Н. П. Миронова, 2011

¹ Шабает Ю. П. Республика Коми: меняющиеся лики мигрантского сообщества // Этногр. обозрение. 2007. № 5. С. 39.

² См. подробнее: Жеребцов Л. Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982; Жеребцов И. Л. Этнодемографические процессы в Коми крае (XI – начало XX века). Сыктывкар, 2005; Жеребцов Л. Н., Рогачев М. Б. Межнациональные браки в городах Коми АССР в 30–70-е годы XX века (на примере Сыктывкара и Воркуты) // Вопросы этнографии народа коми. Сыктывкар, 1985. С. 51–60. (Труды Ин-та яз., лит. и истории Коми филиала АН СССР; Вып. 32); Фаузер В. В., Рожкин Е. Н., Зайганова Г. В. Республика Коми в XX веке: демография, расселение, миграция. Сыктывкар, 2001; Рожкин Е. Н., Фаузер В. В. Межнациональные факторы социокультурной динамики в XX в. в Республике Коми // Питирим Сорокин в истории, науке и культуре XX века. Материалы международной конференции, посвященной 120-летию со дня рождения П. А. Сорокина. Сыктывкар, 2009. С. 136–143.

³ Шабает Ю. П. Коми // Этническая ситуация и конфликты в странах СНГ и Балтии. Ежегодный доклад Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов, 2006. М., 2007. С. 98; Миронова Н. П. Конфликтный потенциал молодежи Республики Коми // Бюллетень сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Май–июнь. 2009. № 85. С. 45–48.

⁴ Гончаров И. А., Шабает Ю. П. Территориальная и социальная идентификация жителей Республики Коми (по материалам социологических исследований) // Формирование региональной структуры гражданского общества: социально-экономические и социокультурные аспекты: материалы III северного экологического конгресса «Социальные перспективы и экологическая безопасность», 18–20 апр. 2007 г. Сыктывкар: КРАСГУ, 2008. С. 35–45; Шабает Ю. П. Территориальное сообщество и этнические воззрения населения коми // Социс. 2004. № 11. С. 75–82.

⁵ Шабает Ю. П. Коми. С. 98.

национальностей молодежь школьного возраста (34,6 %) и студенчество (40,8 %)⁶. Весьма показательными являются ответы на вопрос о недавних этнических мигрантах, полученные в рамках проекта «Этнокультурная ситуация в Сыктывкаре». Респондентам предлагалось выделить этнические группы населения Республики Коми, которые, по их мнению, возникли недавно. Затем предлагалось определить свое отношение к данным группам. Среди таких групп на первом месте по упоминаемости находятся «кавказцы» (37,0 %), на втором азербайджанцы (27,5 %), на третьем армяне (10,9 %), затем идут китайцы (7,4 %) и вьетнамцы (7,2 %). Последние группы, конечно, являются мифическими, ибо количество и тех и других ничтожно, но в массовом сознании уже прочно сформировано представление об угрозе из Азии – данные группы по упоминаемости обошли реально формирующиеся группы.

Так, например, в одной из статей в молодежной газете «Твоя параллель», которая посвящена проблемам межнациональной розни и призывает к толерантному отношению, проводится аналогия между событиями во Франции 2006 г. и ситуацией с мигрантами в России: «Вызывают интерес также и события, происходившие не так давно во Франции. Это бунт эмигрантов, по преимуществу чернокожих. Есть в России проблема нелегальной миграции? Есть. В нашей республике это проявляется не так часто, но бывали ли вы во Владивостоке, где сплошь и рядом китайцы? Или в Москве, где нелегалов-гастарбайтеров пруд пруди»⁷. В данном случае происходит искажение реальной ситуации и подмен понятий, когда все трудовые мигранты Москвы приравниваются к нелегальным мигрантам, в результате чего значительно гиперболизируется проблема.

О своем положительном отношении к «новым этническим группам» заявили 13,7 % респондентов, о нейтральном – 64,6 %, об отрицательном – 21,7 %⁸. Высокий уровень мигрантофобии подтверждает распределение ответов современной молодежи республики на вопрос анкеты 2007 г. «Как вы относитесь к идее „Россия для русских?“»: 31,4 % – положительно, 34,35 % – отрицательно, 28 % – нейтрально, 6 % – затруднились с ответом. Конечно, важно, в каком контексте задаются вопросы об отношении к тем или иным этническим группам. Тем не менее следует признать, что уровень этнической интолерантности достаточно высок, что доказывают и материалы глубинных интервью со студентами вузов г. Сыктывкара. Так, описывая значение и содержание своей этнической принадлежности, часто встречаются замечания по отношению к мигрантам из кавказского региона: «...я совсем не хотела бы быть кавказской национальностью в Республике Коми, мне кажется, я чувствовала бы себя неуютно...»⁹ или «...могу честно сказать, что испытываю личную неприязнь к лицам кавказской национальности, т. к. они засоряют нашу республику и занимают рабочие места, где могли бы работать местные жители...»¹⁰. Утверждается мнение, что мигранты из Северного Кавказа составляют значительную конкуренцию для местных жителей, хотя на самом деле данная категория мигрантов задействована только в торговле, где доля местных минимальна.

Важным показателем, свидетельствующим о том, что интолерантность есть широко распространенное явление, является тот факт, что большинство респондентов могут назвать случаи проявления интолерантности: большая часть знакома с такими примерами из СМИ (61,2 %). Активно в республиканских печатных изданиях начинает муссироваться тема толерантности, уважения прав личности, противостояния ксенофобии после событий в Кондопоге. Среди национальной элиты сформировался дискурс поддержки карельского партнера по финно-угорскому миру и переложение проблемы на собственный регион. В ходе анализа выпусков молодежной газеты «Твоя параллель» за 2006–2010 гг., интернет-сайтов информационных агентств оказалось, что, с одной стороны, призывы звучали вполне позитивные, даже в названии статей: «Строители свободного мира», «Отчего отводят наши глаза», «Истинная национальность – человек», «Как противостоять экстремизму» и т. д. Но при всем при этом содержание информации и те дискурсы, в которых рассматривалась проблема отношения к мигрантам, сохраняли негативный оттенок. Вот некоторые примеры: «Нужно уважать чувства людей, которые испытывают искреннее негодование при виде беззаконий, совершаемых людьми другой национальности... Как должен реагировать человек на события вроде тех, благодаря которым стала известна карельская Кондопога?»¹¹, «Вспомните, у кого чаще всего работники Госнарконтроля изымают героин? И это касается не только Республики Коми. По статистике, чаще всего продажей и ввозом наркотиков занимаются лица неславянской национальности»¹². Мигранты рассматриваются только как нелегальные, представляющие угрозу для общества, с ними связываются криминальные разборки и распространение наркотиков, конкуренция дешевой иностранной рабочей силы.

⁶ Рожкин Е. Н., Фаузер В. В. Межнациональные факторы социокультурной динамики в XX в. в Республике Коми. С. 136–143.

⁷ Тимошенко В. Национализм и мы // Твоя параллель. 2006. 27 янв. С. 9.

⁸ Шабаяев Ю. П. Этнокультурная ситуация в Сыктывкаре // Российская нация: становление и этнокультурное многообразие. М., 2008. С. 126.

⁹ ПМА: Интервью № 23, г. Емва – колледж экономики и права Сыктывкарского государственного университета.

¹⁰ ПМА: Интервью № 47, п. Троицко-Печорск – колледж экономики и права СыктГУ.

¹¹ Пельмегов И. Истинная национальность – человек // Твоя параллель. 2007. 26 янв. С. 8.

¹² Тимошенко В. Национализм и мы // Твоя параллель. 2006. 27 янв. С. 9.

Но не менее значимы и другие источники информации: интернет (21,4 %), рассказы других людей (25,5%), надписи на заборах и стенах (40,0 %). При этом 14,5 % указали, что сами были свидетелями унижения и оскорбления людей на основании их религиозной или этнической принадлежности, а 3,3 % респондентов сами были либо участниками, либо пострадавшими в подобных инцидентах. Более того, 22,8 % респондентов указали, что знакомы со случаями, когда человека увольняли из-за его принадлежности к определенной этнической группе. При этом 11,9 % согласны с тем, что человеку можно отказать в приеме на работу только на основании его принадлежности к этнической, расовой или религиозной группе, а еще 33,0 % допускают это с оговорками¹³.

Высокая степень поддержки действий, связанных с вытеснением из тех или иных сфер деятельности нежелательных этнических конкурентов, объясняется, с одной стороны, отсутствием в республике продуманной и последовательно реализуемой миграционной политики и стратегии воспитания толерантности у населения, а с другой – поддержкой со стороны властей идеей этнического фаворитизма (здесь наиболее типична долгое время была формула «поддержка коренного народа есть главное направление национальной политики в Республике Коми») и глубоко укоренившейся практикой символического разделения республиканского общества на две качественные социальные страты, выделяемые по этническому признаку: «коренной народ – некоренное население». Такое схематичное противопоставление широко используется крайними националистическими силами в пропаганде своих идей. На сегодняшний день нет четкого понимания, прежде всего со стороны властных структур, проблемы интеграции мигрантов для принимающего сообщества. Хотя отдельные сдвиги в этом направлении могут быть отмечены. На сегодняшний день масштабная трудовая миграция из стран Средней Азии не характерна для республики. И вопрос привлечения иностранной рабочей силы – это дело конкретных предпринимателей и, преимущественно, лежит в экономической плоскости, а не в социокультурной. Гораздо большее значение в анализе мигрантофобии приобретает фактор компактного проживания кавказского населения в городах республики, которое увеличилось с конца 1990-х гг. и преимущественно занято в сфере торговли.

Важно заметить, что опросы с 1990-х годов неизменно фиксировали довольно высокий уровень позитивной оценки характера межэтнического взаимодействия в РК. По данным опроса 2007 г., половина как коми, так и русской молодежи и, что более показательно, 60 % респондентов среди молодых людей других национальных групп оценивают состояние межнациональных отношений как относительно спокойное. Но, с другой стороны, каждый пятый независимо от национальности говорит о напряженном состоянии межнациональных отношений в Республике Коми и лишь каждый десятый респондент называет их благополучными. В такой ситуации характеристика состояния межнациональных отношений как «относительно спокойное» является достаточно противоречивой и при определенных условиях маятник настроений может колебаться от «благополучного» к «напряженному». Снижение уровня позитивной оценки говорит, видимо, не столько о реальных проблемах в межэтническом взаимодействии, сколько о нарастающей тревожности при оценке ситуации в данной социальной сфере. Действительно, если обратиться к конкретным цифрам, то окажется, что «не так страшен черт, как его малюют».

Такая нетерпимость по отношению к «кавказцам», причем, в эту категорию в представлениях населения выделяются не только выходцы из Северного Кавказа, но и молдаване, узбеки, киргизы (все – «черные»), со стороны представителей титульного населения подкрепляется широко распространенной в СМИ и общественном мнении националистической риторикой, которая приводит к конструированию образа «чужого». При этом этничность выступает как демаркационная линия между своими и чужими.

Высокий уровень мигрантофобии среди молодежи и населения республики в целом говорит о проблемах внутри регионального сообщества. На сегодняшний день признается низкий уровень региональной идентичности среди молодежи. Республика не является привлекательным в социально-экономическом и культурном плане регионом для молодежи. Отмечается фрагментированность самого республиканского сообщества, что не позволяет сложиться обществу с едиными целями и тесными территориальными связями и затрудняет процессы интеграции мигрантов.



¹³ Шабает Ю. П. Этнокультурная ситуация в Сыктывкаре... С. 149.

ГАЗЕТЫ СЕВЕРНОЙ ОБЛАСТИ РОССИИ 1917–1920 гг. КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ КРЕСТЬЯНСТВА

Среди письменных памятников культуры, позволяющих реконструировать исторический процесс, объяснить закономерности происходящих исторических событий, выделяется газетная пресса, в которой сосредоточены буквально все виды информации – от сугубо сообщающей до аналитической, убеждающей и внушающей. Тщательно изучать историю отечественной газетной прессы заставляет большое значение современной российской газетной периодики в общественной жизни России. В октябре 1917–1920 гг. газетная периодическая печать была одним из центральных элементов в пропагандистских системах России. Без углубленного и всестороннего изучения периодической печати того периода, ее места и роли в идейно-политической борьбе невозможно понять особенностей той эпохи, историю российского крестьянства Европейского Севера.

Период революции и Гражданской войны в России с октября 1917 по 1920 гг. характеризовался большим количеством газетных изданий. По нашим подсчетам, за это время выходило около 3000 наименований газет. Главная причина появления такого количества газетной прессы объясняется тем, что в условиях жестоко-кровавого обострения социальных противоречий в обществе каждому политическому режиму, каждому мало-мальски значительному общественному объединению для победы необходимо было разворачивать широкомасштабную агитационно-пропагандистскую работу в целях привлечения на свою сторону населения России. От того, каким политическим силам поверит большинство населения страны, зависел, в конечном итоге, успех в борьбе. Именно поэтому все политические и общественные силы стремились, как можно больше развивать газетную прессу, так как она являлась в то время самым массовым средством пропаганды.

В данной публикации будет сделана попытка анализа газетной печати, выходившей в 1918–1920 гг. на территории, подконтрольной существовавшему в Архангельске антибольшевистскому Временному правительству Северной области (ВПСО). Северная область России в целом была бедна газетными изданиями. Практически единственным издательским центром области являлся Архангельск, где, по нашим подсчетам, выпускалось около десятка газет.

Положение газет в идейной борьбе того времени во многом определило типологическую структуру газетной прессы Северной области. Наиболее многочисленными группами газетной периодики являлись издания, которые представляли ведущие политические и социальные силы общества. Среди них главными были: официальные издания, военные газеты, газетные издания российских информационных учреждений, печатные органы политических партий и газеты для крестьян. Издателями газет являлись центральные и региональные органы власти и органы местного самоуправления, агитационно-пропагандистские учреждения, армейские политорганы и др. Одной из самых интересных групп газетных изданий в годы Гражданской войны были крестьянские газеты. Через них властные структуры политических режимов стремились оказывать воздействие на настроения самой многочисленной части населения России – крестьянства – и завоевывать его доверие.

ВПСО в первую очередь материально поддерживало свое официальное издание – газету «Вестник Временного правительства Северной области». Политическая позиция ВПСО позволяла достаточно свободно выпускать на территории области газеты правой, либеральной и социал-реформистской ориентации. На территории Северной области России были закрыты лишь советские газеты и газеты РКП (б). Архангельскую газету «За Родину» издавал Объединенный комитет архангельских общественных организаций. Другие архангельские газеты, «Отечество» и «Русский Север», являлись органами правых, политическими центрами которых были «Союз национального возрождения» и офицеры, группировавшиеся вокруг славяно-британского легиона. Газета «Возрождение Севера» выступала сторонницей демократического центра и популяризировала идею объединения всех демократических сил, которую выдвинуло совещание кооперативных организаций Архангельской губ.

По характеру подачи материала все газеты Северной области можно разделить на две группы: руководящие и популярные издания. Последние создавались для более эффективного ведения пропагандистской работы среди основной массы населения Русского Севера – крестьянства, отличавшегося низким уровнем культуры и образованности. Газеты Северной области должны были стать оружием повсеместного и непрерывного воздействия на общество. Степень этого воздействия зависела в первую очередь от профессионализма сотрудников газетной периодики. В газетной журналистике Северной области принимали участие ее руководители, лидеры и идеологи политических партий и общественных движений. Им это было необходимо для пропаганды своих идеологических платформ и формирования в обществе выгодного для них мифологического

мироощущения. Особенность кадрового состава газет области заключалась в том, что, хотя они испытывали дефицит опытных работников, среди их сотрудников было много интеллигентных, профессионально подготовленных людей. В газетах региона принимали участие известные российские журналисты и литераторы, многие из которых бежали от преследований большевиков в регионы, контролируемые белыми армиями. Они обогащали газетную работу области культурными и профессиональными традициями, которые привозили с собой. В газетах Архангельска в годы Гражданской войны печатался московский поэт и фельетонист А. П. Андреев (псевдоним Шуба). Печатался в архангельских газетах и московский журналист Г. Я. Виллиам. В газете «Возрождение» работал петроградский критик и публицист А. С. Долинин. Наравне с приезжими в газетах белой России активно участвовали местные журналисты и литераторы. Особенность кадрового состава газет Северной области заключалась в том, что во многих случаях в них сотрудничали люди самых разных политических убеждений.

Основную работу по информационному обеспечению газетных изданий Северной области выполняло правительственное Архангельское (Северное) бюро печати. Одним из важнейших источников информирования газет Северной области являлись сообщения Американского бюро печати (АБП). Данное бюро было отделением Комитета общественной информации – официального пропагандистского учреждения правительства США. Комитет был создан 14 апреля 1917 г. На территории Северной области активно действовали сотрудники комитета Г. Инмэн и Р. Левис при поддержке посла США Д. Френсиса. АБП функционировало до 15 марта 1919 г., когда его сотрудники были отозваны из России. Основным печатным изданием АБП была архангельская газета «Американский часовой». Сообщения информационных служб в Северной области являлись мифологемами, лежавшими в основе газетных мифов.

На характер манипулирования общественным мнением накладывала отпечаток цензура Северной области. Газеты области были поставлены под строгий цензурный правительственный контроль, который носил как военный, так и политический характер. Усилению политического контроля над российскими газетами способствовали действия цензуры союзных войск. Командование союзников стремилось установить свой контроль над российскими газетами в области. Причем по мере усиления Гражданской войны и обострения в связи с этим идеологической борьбы политические аспекты военной цензуры усиливались. Но цензурные запреты соблюдались далеко не всегда, и запрещенная информация достаточно часто попадала на страницы газетных изданий области.

Состав материалов газет Северной области включал в себя все жанры газетной публицистики: статьи и заметки, корреспонденции, обзоры, комментарии, газетную информацию, очерки, репортажи, фельетоны, а также произведения беллетристики, в основном рассказы и стихотворения. Представлены были в газетах сообщения собственных и специальных корреспондентов. Значительное преобладание в газетах имели информационные материалы. Через них газеты восполняли информационный голод общества и канализировали политическое поведение людей. Среди основных отделов и рубрик газет выделялись: официальный и неофициальный отделы, а также отдел объявлений.

Анализ содержания газет Северной области показывает, что оно носило мифопроизводящий характер. Газетная пресса в той социальной обстановке служила стимулятором образования мифов, где соединились подлинные чаяния народных масс и эмоционально окрашенное нереальное представление о действительности. Газетные легенды соединяли действительность с вымыслом, что давало возможность более успешно формировать в общественном сознании идеологические установки. При яркой словесно-эмоциональной окраске оглашаемой легенды, при тесном сочетании правды и вымысла, подлинных интересов народа и ожидания политического чуда газетные мифы создавали мироощущение, имевшее стойкость предрассудка. Но, активно занимаясь мифотворчеством, российские газеты выполняли информационную и просветительскую функции, давая объективные знания и анализируя текущие события. Содержание газетной прессы Северной области России охватывало все стороны экономической и социальной жизни крестьянства Европейского Севера. Во всех газетах области помещались материалы о крестьянстве региона.

Газеты Северной области широко показывали решение крестьянского вопроса антисоветскими режимами и крестьянскую политику советской власти. Они подробно анализировали аграрное законодательство антисоветских государственных образований в других регионах бывшей Российской империи. В газетах Северной области зачастую преувеличивались революционные возможности крестьянства и их антисоветские настроения.

В целом газетная пресса Северной области не оправдала возлагавшихся на нее надежд. Борьбу за идеологическое влияние на массы ВПСО проиграло советской власти. Во многом это было связано с тем, что вести агитационную работу в поддержку правительства Северной области было очень трудно, так как оно работало слабо и не выполняло стоявших перед ним задач. Члены северного правительства не смогли найти общего языка с военными и часто конфликтовали с ними. Правительство Северной области было оторвано от нужд общества, в том числе и сельского. Слабая работа ВПСО вела к тому, что оно не встречало поддержки

в обществе. Агитационно-пропагандистская работа газетной периодики была малоэффективна еще и потому, что демократические, либеральные ценности, которые провозглашались правительством Северной области и поддерживались командованием союзников, во многом были чужды крестьянству Северной области. В начале XX в. на Русском Севере, как и по всей России, не было сформировано гражданское общество, не было выработано общественное сознание. В связи с этим объединиться и создать единый антибольшевистский фронт общественность Северной области не смогла. Доминирующим настроением в обществе Северной области была пассивность. В деревне и в среде офицерства преобладали монархические настроения. Переломить эти настроения газетная агитация Северной области не смогла.

Распространение газетной периодики Северной области встречало большие трудности. Практически вся газетная продукция оседала в городах или на железнодорожных станциях. До сел и деревень она доходила плохо. Большие перебои наблюдались с распространением газет на фронте. Это приводило к тому, что правительство Северной области не могло заниматься манипулированием общественного сознания по собственному сценарию. Большие недостатки в распространении газетной прессы среди населения Европейского Севера являлись одной из главных причин, по которой идеологические концепции ВПСО не могли стать основой для формирования общественного сознания населения области.

Несмотря на активную пропаганду, газетной прессе Северной области не удалось внедрить в сознание крестьянства Русского Севера идеологические концепции и взгляды господствующих региональных политических сил. Газетная пресса Европейского Севера не смогла стать основой для формирования общественного сознания и не являлась мифологемами, на основании которых в общественном сознании складывались политические мифы.



«СВОИ» И «ЧУЖИЕ» СВЯТЫЕ: К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ КУЛЬТА СВЯТЫХ

Оппозиция ‘свой-чужой’ не может быть понята однозначно. Границы «чужести» подвижны и зависят не только от характеризуемого объекта, но и от угла зрения. Абсолютно своим может считаться только сам субъект оценки¹. Все остальное будет своим или чужим лишь ситуативно – в зависимости от «системы координат», в которых находится объект. Соответственно, изначально необходимо определить, что в той или иной ситуации воспринимается как ‘я/мы’, а что как ‘не я/мы’ или ‘он/они’. Кроме того, в нашем случае существует два разных варианта понимания этой оппозиции: 1. Релятивное, когда как *свой* понимается как некто, относящийся к тому же социуму, что и субъект оценки (*мой* или *наш*, т. е. ‘тот, который вместе с нами’); 2. Посесивное, когда как *свой* понимается некто или нечто, принадлежащее субъекту оценки или социуму, в который этот субъект входит (‘мне или нам принадлежащий’). В отношении фольклорной интерпретации святых и святости можно отметить оба понимания этой оппозиции. Рассмотрим их последовательно.

По-видимому, однозначный ответ на вопрос о том, понимаются ли святые в фольклорной культуре как свои или как чужие, быть дан не может, однако ситуация несколько прояснится, если рассматривать святость в соотношении с иными персонажами, восприятие которых может быть описано в категориях ‘человеческое – нечеловеческое’, ‘позитивное – негативное’, ‘неопасное – опасное’, ‘нестрашное – страшное’, ‘полезное – вредное’. Соответственно, первый член этих оппозиций скорее воспринимается как свой, а второй – как чужой, но это неоднозначно, особенно если эти признаки выступают в сочетании: например, ‘нестрашный нечеловек’.

Среди персонажей, с которыми святые соотносятся напрямую, на первом месте следует упомянуть Бога: это проявляется как на языковом уровне, так и на уровне обрядов и верований. Широко известно, что наименование *Бог* может в равной мере использоваться и для обозначения иконы (соответственно, красный угол именуется *божницей*, т. е. местом, где находятся *боги* (или *богá*) или святых:

Соб.: Святые – это кто?

Инф.: *Тут всё боженьки и ести. Всё боги.*

(КА², с. Шильда, КИП³).

Святые, как и Бог, участвуют в творении мира, но в ином масштабе. Если Бог выступает как создатель всего мира в целом (земли, воды) или первых объектов, положивших начало многим, наполняющим мир (первые люди)⁴, то святые действуют, так сказать, в локальном масштабе: к их деятельности возводится происхождение отдельных элементов ландшафта, чудес и явлений конкретного микромира, произошедших в масштабах деревенского пространства или с одним/несколькими людьми (святые *открывают* источники, оставляют следы на камнях, проходят лесными тропами, которые после этого остаются незарастающими, помогают заблудившимся людям выйти из леса, предупреждают об опасности и т. п.)⁵.

Соб.: Кто такой Александр Ошевенский?

Инф.: *Не знаю, я только слыхала, на Халуи (одна из деревень, входящих в с. Ошевенск. – А. М.) пришёл святой избушку ставить, а ево не пустили; а он сказал: «Живите на горе без воды!» – река до Халуя доходит и в землю идёт.*

(КА, с. Ошевенск ЛГА).

Подобно Богу, святые покровительствуют и помогают человеку как в целом, так и в конкретных ситуациях (в пути, в случае болезни, неурожая, неблагоприятной погоды и др.): к ним обращены молитвы, однако часто они могут являться человеку и сами, помимо апелляции к ним. Существует, вместе с тем, тенденция к разделению функций между Богом и святыми: в фольклорной традиции в синхронном плане, т. е. вне темы сотворения мира, а в контексте текущих взаимоотношений с людьми, Бог выступает скорее как карающее начало (он насылает непогоду, болезни, неурожай в наказание за грехи, воплощая тем самым идею справедливости, но будучи при этом страшным):

Соб.: Как ребенку объясняли, почему нужно поститься?

Инф.: *Бох, палкой там Божинька тебя стукнёт, икона на тебя упадёт, на голову икона тебе упадёт, да палкой Божинька тебя по голове ударит, стукнёт.*

(КА, с. Тихманьга, АВБ).

¹ И то не всегда, ср.: Я сегодня сам не свой.

² Здесь и далее КА – Каргопольский фольклорный архив Лаборатории фольклора Российского государственного гуманитарного университета. Содержит полевые записи из Каргопольского и Няндомского районов Архангельской области.

³ Данные об информантах раскрываются в конце статьи.

⁴ Белова О. В. «Народная Библия»: восточнославянские этимологические легенды. М., 2004. С. 213–256.

⁵ Мороз А. Б. Народная агиография Каргополя // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2004. Вып. 3. С. 43–62.

В этом примере характерна функциональная идентичность Бога (стукнет) и иконы (на голову упадет).

Святые же, напротив, скорее могут пониматься как начало доброе, в большей степени дающее, а не отрицающее, благосклонное, а не строгое. Правда, это именно тенденция, а не точное распределение ролей: и Бог может быть добрым, и святые в ряде случаев оказываются строгими и даже злыми. Имеются святые страшные по сути, категориально и окказионально. Это прежде всего Илья пророк, в значительной степени дублирующий функции Бога (примечательно, что это единственный ветхозаветный святой, культ которого широко распространен в славянской фольклорной культуре). Илья прежде всего ассоциируется с грозой: громом (на огненной колеснице по небу едет) и молнией (метит в дьявола/грешника), – крайне страшной для народного восприятия, однако в той же функции может выступать и Бог: *Нас пугали, што там Бох рассердился <...> и вот такую грозу послал* (КА, с. Печниково, РЕВ). Как страшный святой воспринимается в восточнославянской культуре и св. Кассиан – *Касьян злой, Касьян немилосливый* и т. п. Он а priori предрасположен к миру людей негативно (*На что Касьян взглянет – всё вянет*) и олицетворяет широко бытующие в восточнославянской традиции представления о високосном годе как о несчастном. Значительный корпус текстов о св. Касьяне собран Н. М. Мендельсоном⁶.

Как страшные могут восприниматься и целые категории святых, в зависимости от типа святости, точнее, от народной интерпретации термина, обозначающего этот тип: считалось, что если ребенок родился в день мученика, то он будет всю жизнь мучиться, если в день преподобного – то он будет удачлив⁷; «В день, когда память мученику, нельзя идти свататься»⁸.

Наконец, святые могут восприниматься как страшные окказионально, в зависимости от поведения человека: «Однажды в недавнее время несли икону преподобномученика Адриана по деревням Соколовской волости, в местности Ухома. Один крестьянин, пахавший в поле, увидев это, заметил вслух: „Вот, Адриан преподобный по миру собирать пошел...“ Тотчас ударил гром, и молния поразила насмерть и мужика, и лошадь, на которой тот пахал»⁹; «Всем, кто Егория не празднует, он беду наносит. Был Валенцев у нас, у него много кладей на току было. В Егорьев день он собрал помочь, хотел клади обмолочь. Покамест обедали, гумно зажгло молнией, а ведь было тихо и ясно. Вот так Егорий Б е д о н о с е ц (разрядка моя. – А. М.) беды наносит»¹⁰.

Амплуа страшного святого может обладать и Иоанн Предтеча. В день Усекновения его главы в восточнославянской традиции существует запрет на срезание или разрезание круглого: буханки хлеба, кочана капусты и проч. В этой связи возникает запрет ходить в огород, а тот, в свою очередь порождает вторичную мотивацию: туда нельзя ходить, так как там Иван Постный сидит и может голову отрезать¹¹.

В ряде проявлений святые соотносятся не только с Богом, но и с мифологическими персонажами, как демонологическими, так и псевдоисторическими. От них, как и от мифологических персонажей, зависит погода, урожай, сохранность скота, структура пространства (местного, а не глобального). Так, в севернорусской традиции существует представление о двух типах *отпуска* обряда, исполняемого пастухами в день первого весеннего выгона скота с целью защитить скот, пасущийся в лесу, от хищников и лешего: *лесном* или *страшном, неблагоприятном и божественном*, или *благословенном*. В первом случае пастух обращается к лешему, во втором – к святым (обычно нескольким одновременно). Вследствие совершения обряда соответствующие персонажи выполняют функции пастухов и сами следят за стадом, пастух же должен лишь строго соблюдать накладываемые отпуском ритуальные запреты¹². Святые здесь полностью изофункциональны лешему.

Кара за нарушение запретов – мотив, типичный не только для легенд о святых, но и для быличек о нечистой силе. Взаимоотношение человека с демонологическими персонажами также складывается в основном вокруг соблюдения/нарушения ритуальных запретов.

Значительное число легенд о святых, в которых к их деятельности возводится происхождение ландшафтных объектов, имеет в качестве параллели предания о первопредках, иноземцах, великанах и т. п., которые тоже создавали горы, холмы, источники, болота и проч. Однако в таких сюжетах можно увидеть и противоположность в восприятии святых и мифологических персонажей: локусы, обязанные своим происхождением или каким-то иным способом связанные с нечистой силой, как правило, воспринимаются как *страшные места*; локусы же, связанные со святыми, – как *святые места*. Эти противоположности, однако, сходятся:

⁶ Мендельсон Н. М. К поверьям о св. Касьяне // Этнографическое обозрение. 1897. № 1. С. 1–21.

⁷ Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001. С. 77.

⁸ Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогжского уезда // Живая старина. 1905. № 1/2. С. 162.

⁹ Балов А. Легенды о чудесах от св. икон // Живая старина. 1893. № 3. С. 428–429.

¹⁰ Шеваренкова Ю. М. Нижегородские христианские легенды. Нижний Новгород, 1998. № 177. С. 47.

¹¹ Каспина М. М. Иоанн Креститель в Каргопольской народной традиции // Святые и святыни севернорусских земель (по материалам VII научной региональной конференции). Каргополь, 2002. С. 83–84.

¹² Мороз А. Б. «Лесной отпуск». Тайное знание севернорусского пастуха и его репрезентация в крестьянской общине // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Материалы IV Междунар. конф. «Рябининские чтения-2003»). Петрозаводск, 2003. С. 206–208.

во-первых, и те и другие противопоставлены нейтральному пространству (своему пространству) как чужое; во-вторых, соотношение святых и страшных мест может быть выражено географической близостью, а то и совпадением. По замечанию Т. Б. Щепанской, святые вообще тяготеют к местам смерти и нередко возникают на кладбищах¹³, таким образом, объединяясь со страшным пространством и нейтрализуя его¹⁴.

Наконец, святые соотносятся с колдунами. Человеческая природа, с одной стороны, и сверхчеловеческие способности, с другой, во многом сближают святых и колдунов, а то и способствуют отождествлению. В фольклорных легендах борьба св. Стефана Пермского с местными колдунами описывается как состязание двух колдунов: «Палаяка <...> произнес заклятия над водой, нырнул в реку и исчез от своих преследователей. Тогда Степан в свою очередь произнес еще более сильнодействующее заклятие над водой, после этого Палаяка <...> стал задыхаться и кое-как доплыл до противоположного берега»¹⁵.

Святые заметно коррелируют и с покойниками – не потому, что они суть умершие люди (такowymi святые как правило не осознаются), а потому, что их почитание и обрядность, с ними связанная, напоминает формы и структуру культа мертвых, главным образом тех, которые умерли неестественной смертью, *заложных* или *забудущих*, которых никто не поминает, «ничьих». Для их культа характерно поминовение в определенные календарные дни, установка крестов вне кладбищ (на дорогах, перекрестках, у источников, в рощах), пожертвования, совершаемые у этих крестов, и т. п. Практика хождения к деревенским святыням в дни почитания святых, к деятельности которых эти святые возводятся, напоминает практику поминовения *забудущих родителей*. Такое почитание может иметь не только типологическое сходство, но и генетическое родство – в случае почитания мощей, о происхождении которых ничего или почти ничего не известно¹⁶. Поминовение покойников предполагает принесение на место поминовения пищи и дальнейшее ее поедание или оставление на могилах/местах смерти для умерших, а также принесение к памятным знакам (крестам, деревьям, курганам) предметов – цветов, одежды, полотенец. Такие действия совершаются и на могилах своих умерших, *предков*, но чужих покойников поминают не столько на могилах, сколько в особых местах. Ту же самую практику можно наблюдать и в обрядах поклонения святым местам, когда к ним приносится пища, которая затем оставляется там или поедается, а также одежда, полотенца, травы и цветы и т. п. Страх, внушаемый святыми, и их способность управлять стихиями также напоминают культ заложных.

Одновременно святые могут наделяться и характеристиками человека: они нередко лукавят, обманывают, ссорятся, им свойственны такие черты, как доброта и сочувствие, или, наоборот, жадность, лень и др., которые проявляются преимущественно в общении между святых собой (ср., напр., легенду о Николе и Касьяне), хотя они могут снисходить и до общения на равных с людьми. Кроме того, святые противопоставлены мифологическим персонажам как чистые нечистым, что не может быть не учтено при попытке рассматривать святость в контексте оппозиции 'свой-чужой'. Если понимать ее как идентичную оппозиции 'чистый-нечистый', святых следовало бы отнести к своим персонажам. Однако они, вместе с тем, несомненно, относятся к иному миру, соответственно, обладают характеристиками потусторонних персонажей.

Понимание святых как силы могущественной и потенциально дружественной, но не всегда и не безусловно дружественной приводит к необходимости «адаптации» святого к социуму, «усвоения» его. Возникает понимание святого как своего, категория своих святых – в отличие от чужих (аналогично – ср. выражение *русский бог*). Пути «усвоения» святых могут быть различными, но во всех случаях святым приписываются свойства защитника и помощника, т. е. сторонника в противостоянии негативному (стороннему) воздействию. Один из способов – интерпретация жития или иконографии в ключе актуальных нужд социума. Так происходит, например, с иконами св. Серафима Саровского в местах, далеких от ареала его почитания, где про него мало что известно, но иконы его встречаются благодаря вновь открывающимся церквам или приезжающим к местным жителям издалека родственникам. Вот пример интерпретации иконы, на которой изображен преп. Серафим, кормящий медведя: *Серафим святой. Жил ф пищёри, мидведя кормил хлебом, пёк... пёк там сам хлеб <...> и кормил мидведя хлебом, чтобы он скотинки ни тронул* (КА, с. Тихманьга, ЛАМ). В этой интерпретации явно просматриваются корреляции с местными скотоводческими обрядами, в частности, с пастушескими *отпусками*.

Еще один способ «усвоения» святых – актуализация понятия о «своем» святом в посессивном значении лексемы *свой*. На отдельных территориях, обычно связанных с жизнью христианских подвижников, их культ имеет специфический характер, они остро ощущаются как собственные. В таких зонах обычно достаточно известно книжное житие святого или его фольклорная версия, и оно буквально накладывается на ландшафт,

¹³ Щепанская Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 132, 164.

¹⁴ Березович Е. Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000. С. 228.

¹⁵ История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Сыктывкар, 1996. С. 107–108; Штырков С. «Святые без житий» и будущие родители: церковная канонизация и народная традиция // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001. С. 130–155.

¹⁶ Штырков С. Там же. С. 130–155.

происхождение или чудесные свойства разного рода объектов приписываются деятельности подвижника¹⁷, он перенимает функции других святых и даже Бога. В окрестностях Александро-Ошевенского монастыря, например, его основателю приписывается изгнание змей из местности (обычно это делает св. Георгий), его имя широко упоминается в заговорах, молитвах, колыбельных; наконец, даже в сказке про беспечальный монастырь¹⁸, записанной в Каргополе от жителя с. Ошевенск, монастырь оказывается вполне конкретным – Александро-Ошевенским¹⁹. При отсутствии такого своего святого *de facto* делаются попытки найти его: легенда о некоем святом может накладываться на ландшафт, описывать персонажа как местного, своего.

Таким образом, святые занимают промежуточное положение между миром людей и потусторонним миром, или, точнее, выступают как представители одновременно того и другого, что делает обрядовую коммуникацию с ними частотной и, по народным представлениям, эффективной, а ритуальные формы культа распространенными и продуктивными.

Информанты

АВБ – Бахметова А. В., 1938 г. р., с. Тихманьга, Каргопольский район.

КИП – Панова К. И., 1921 г. р., с. Шильда, Каргопольский район.

ЛАМ – Лобачева А. М., 1927 г. р., с. Тихманьга, Каргопольский район.

ПКН – Поспелова К. Н., 1923 г. р., с. Моша, Няндомский район.

РЕВ – Раскова Е. В., 1925 г. р., с. Печниково, Каргопольский район.

ТАЕ – Третьяков А. Е., 1934 г. р., с. Ошевенск, Каргопольский район.

ТНП – Третьякова Н. П., 1934 г. р., с. Ошевенск, Каргопольский район.



¹⁷ Мороз А. Б. Народная агиография Каргополя // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2004. Вып. 3. С. 50–54.

¹⁸ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979. № 922.

¹⁹ Архангельские сказки. Из материалов лаборатории фольклора Поморского университета / Сост. Н. В. Дранникова. Архангельск, 2002. С. 124, № 46.

ПРОБЛЕМЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЛОКАЛЬНЫХ И ЭТНИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ ВЕПСКИХ ПРЯЛОК

В данном сообщении представлены некоторые начальные наблюдения, возникшие при изучении прялок прионежских (шелтозерских) вепсов. Работа проводилась в русле общего исследования прялок Карелии и выполнялась по специально разработанной методике. Предварительно была выполнена формализация и систематизация признаков. Это позволило охарактеризовать особенности каждой прялки и создать основу для сравнительного анализа. Анализ же показал, что в южной половине Карелии существовали две области – юго-западная и юго-восточная, – где бытовали два устойчивых типа прялок с полярно противоположными признаками. Юго-западная область в основном совпадала с ареалом ливвиковского диалекта карельского языка; на территории юго-восточной области проживали русские Пудожья. Естественной границей между районами бытования устойчивых типов прялок служило Онежское озеро. На остальной территории Карелии облик прялок отличался изменчивостью, и признаки прялок имели промежуточные значения по отношению к прялкам двух устойчивых типов (рис. 1). Было замечено также, что вариации признаков при движении от одной местности к другой нарастали постепенно, но алгоритмы изменений отдельных признаков не совпадали, что порождало значительное варьирование переходных форм. В целом же, изменения складывались в два широких вектора, уходящих в северных направлениях от ареалов противоположных типов. Наблюдения коррелировались с данными этнической истории Карелии, с современными представлениями о путях этнических миграций карельского, вепского и русского населения края. Это позволило предположить, что в прялочном многообразии отразилось взаимодействие, по крайней мере, двух культурных традиций. Одну из них, сформировавшуюся на юго-западе Карелии, мы соотнесли с традиционной культурой карелов. Другая традиция, обосновавшаяся в юго-восточной Карелии, видимо, сама явилась результатом синтеза славяно-балтских (предположительно, славяно-вепских) культурных взаимовлияний. Эта прялочная традиция, в свою очередь, оказывалась звеном в цепи иных последовательностей, проявляющихся уже за пределами современной Карелии¹. Используя полученные выводы, мы обратились к прялкам вепсов.

В настоящее время в Карелии проживают носители северного диалекта вепского языка. Район их расселения протянулся узкой полосой вдоль юго-западного побережья Онежского озера. Территориально северные (прионежские, шелтозерские) вепсы обособлены от двух других диалектных групп, живущих на смежной территории Вологодской и Ленинградской областей (средние вепсы), а также в Бокситогорском районе Ленинградской области (южные вепсы). Предположительно территория расселения вепсов в прошлом была значительно шире и, занимая пространство между Ладожским, Онежским и Белым озерами (Межозерье),

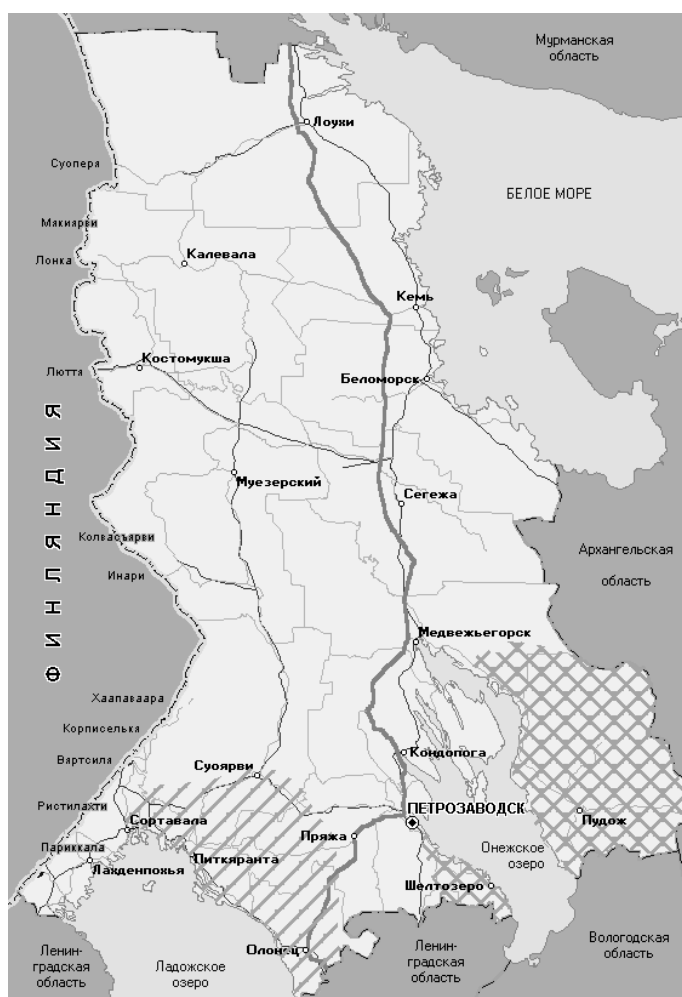


Рис. 1. Карта-схема. Ареалы бытования на территории Карелии двух основных типов прялок

¹ См., например: Набокова О. А. Прялки Карелии: локальные традиции в контексте этнической истории // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск, 2003. С. 209–212.

протягивалась далее в северных и восточных направлениях. Данные исследований разных наук свидетельствовали о существенной роли вепсских компонентов, проявлявшихся, прежде всего, в языковых явлениях, реже, – в явлениях традиционной культуры южных карелов, русских Заонежья и Пудожья. Учитывая это, представлялось полезным определить характер вепсского влияния на облик прялок Карелии и, в частности, на облик прялок ее юго-восточной части. Предполагалось, применяя систему дифференцированных признаков, выявить среди множества локальных вариаций один признак, или сочетание нескольких признаков, которые, хотя бы на уровне гипотезы, можно было бы соотнести с вепсской культурной традицией.

К сожалению, мы не могли опереться на работы других исследователей, поскольку крайне редкие публикации вепсских прялок шли в контексте художественной народной культуры, свойственной местам современного проживания вепсов; а в качестве вепсских рассматривались локальные разновидности прялок². Основную фактологическую базу составили коллекции музея-заповедника «Кижи». Использовались также фонды других музеев Карелии, полевые наблюдения автора и не менее редкие изображения, опубликованные в разных изданиях.

Приступая к анализу, мы учитывали тот факт, что территория проживания прионежских вепсов пролегла между ареалами контрастно противоположных типов прялок. На западе она почти вплотную подходила к области бытования канонически устойчивой формы, с узкой лопаской, немного превышающей половину высоты прялки, с силуэтом либо стреловидным, либо стремящимся к стреловидности. Их разделяла лишь узкая полоса бытования прялок промежуточного типа, еще сохранявших стремление к каноничным формам. На востоке естественную границу создавало Онежское озеро, на противоположном берегу которого уже господствовали широкие, прямолинейных очертаний лопаски, высота которых занимала около четырех пятых от высоты самой прялки. Признаки прялок этого типа допускали небольшие вариации. Географическая ситуация подсказывала, что в облике северо-вепсских прялок, в первую очередь, должно проявиться существенное влияние канона южно-карельских прялок, бытовавших по соседству. Но результаты сравнительного анализа были иными.

При выявлении сходства и различия для нас особенно важными были признаки, определяющие архитектуру прялок и, в конечном итоге, ее образность. К таким признакам относились пропорции прялок, особенности очертаний лопаски, ножки, донца. Сразу отметим, что прялки прионежских вепсов настолько отличались от прялок карел-ливвиков, что вопрос о сходстве – по крайней мере, на данном этапе исследования – потерял актуальность. В то же время северо-вепсские прялки имели значительное сходство с тем устойчивым типом прялок, который бытовал на территории Пудожского района, по другую сторону озера (рис. 2, б). Различия были едва уловимы и касались в основном пропорций. Лопаска вепсских прялок была немного длиннее и уже, чем у прялок Пудожья. Абрис лопаски оставался тем же – округлое основание, прямые линии боковых граней, ровный или округло выпуклый срез вершины. Поскольку ножка занимала только десятую часть высоты стояка прялки, ее оформление было лаконично и часто повторяло приемы, обычные для пудожских прялок (рис. 2, а).

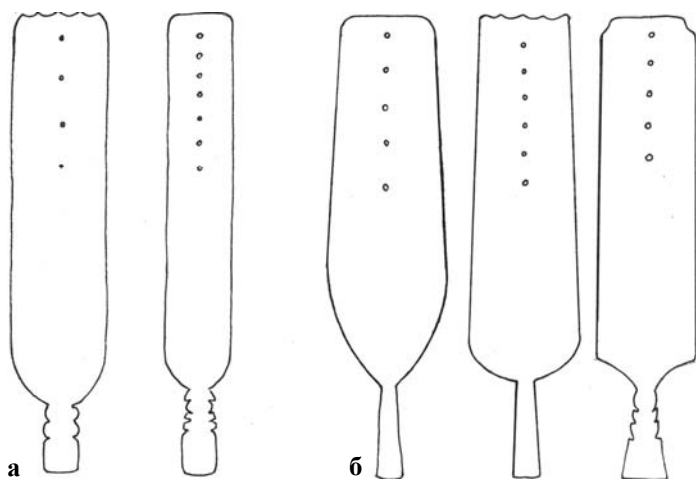


Рис. 2. Прялки юго-западного и восточного берегов Онежского озера:
а) прялки прионежских вепсов;
б) пудожские прялки

Добавим, что среди северо-вепсских прялок выделилась еще одна группа, составляющая не более четверти от числа обследованных экземпляров. Она объединила прялки составной конструкции, собранные из двух или даже трех частей. Сочетание признаков, характеризующих эти прялки, имело неординарный для Карелии характер. В то же время очевидным было их сходство с составными прялками, которые часто встречались на южных берегах Онежского озера – в Вытегорском районе Вологодской области (рис. 3, в). Некая чужеродность облика и отсутствие местных вариаций позволило отнести факт появления подобных прялок в Прионежье ко времени активного движения населения в военные и послевоенные годы XX столетия.

² Косменко А. П. Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984. С. 177, рис. 59; С. 181, рис. 61.

Явное сходство между прялками восточного и юго-западного берегов Онежского озера вело к предположению о тесных контактах населения или даже о преемственной связи традиций. И, напротив, отсутствие сходства в облике прялок смежных районов свидетельствовало о том, что контакты не состоялись. Каковы бы ни были причины наблюдаемой избирательности, результаты сравнительного анализа показывали, что тенденция восточного берега, предпочитающая длинные лопажки, проявилась на юго-западном берегу Онежского озера и оборвалась, не продолжая цепи последовательных изменений в прялках географически близких местностей на юге Карелии.

Обычно распространение прялочных традиций в географическом пространстве происходило по сети установившихся родственных и хозяйственно-экономических связей, где при переходе от прихода к приходу постепенно (и, чаще всего, неизбежно) накапливались вариативные изменения. Вариации позволяли наметить направления и последовательность движения традиции. Интерпретируя полученные результаты, естественно было предположить, что прялочная традиция восточного берега Онежского озера закрепились на его юго-западном берегу, обогнув озеро с юга. Поскольку отличия были невелики, путь передачи традиции, вероятно, был относительно короток и, скорее всего, проходил через Саминский, Андомский, Тудозерский погосты, и далее шел через Мегру и Ошту. Чтобы проверить истинность предположения, мы обратились к прялкам северной части Вытегорского района Вологодской области. Для проведения сравнительного анализа были зафиксированы признаки около сорока прялок, хранящихся в фондах Вытегорского государственного краеведческого музея, в школьных музеях поселков Андома и Ошта и находящихся в домах местных жителей³. Фактологическая база была еще недостаточна для доказательных выводов, но позволяла сформулировать итоги первых наблюдений.

Вытегорские прялки отличались многообразием форм и пропорций, и в одной и той же деревне сосуществовали прялки несхожего облика. Не детализируя, должны отметить, что отдельные черты пудожских прялок (или некоторая совокупность черт) чаще всего обнаруживались в восточной половине намеченного пути, но очевидно было и нарастающее варьирование облика. Например, у многих прялок уже близ Андомы существенно уменьшалась высота лопажки, рождая несколько разновидностей облика всей прялки. У одной из разновидностей лопажка оставалась неизменно широкой, причем лопажки некоторых экземпляров делались без отверстий для кудельной спицы, что свидетельствовало о переходе к иному способу закрепления кудели (рис. 3, а). Эти особенности в полной мере реализовались в широко известном типе прялок на северо-востоке Вологодской области (Тарногский, Нюксинский, Верховажский и другие районы). У другой вариации андомских прялок сокращение высоты лопажки сочеталось с уменьшением и ее ширины. Еще одно изменение касалось абриса лопажки: прямые линии боковых граней смягчались легкой выпуклостью. В целом же, архитектура подобных прялок очень напоминала ту, которая определяла облик прялок на противоположном северном берегу Онежского озера (рис. 3, б). Далее, в направлении к юго-западному Прионежью одинаково часто встречались прялки с разной высотой лопажки. Близ Ошты бытовали прялки с особым принципом формообразования. Разделение лопажки и ножки обеспечивали фигурные вырезы на широком дощатом стояке, при этом образная роль объема становилась минимальной (рис. 3, г). Этот прием не нов, поскольку определял облик некоторых типов прялок на севере Костромской и Ярославской областей, в южных районах Вологодской области, проявлялся в прялках Ленинградской области, изредка обнаруживался в южных районах Карелии (Таржеполь, Ладва).

Прервав перечисление вариаций вытегорских прялок, должны констатировать следующее. Признаки, характеризующие прялки пудожского берега, в своей целостной совокупности не проявлялись даже в смежной с ним северо-восточной части Вытегорского района, но по отдельности или в некоторых сочетаниях могли встретиться на всей его территории. Нам не удалось обнаружить явных свидетельств передачи пудожской традиции по кратчайшему наземному пути от восточного к юго-западному побережью Онежского озера. Таким образом, вопрос о преемственной связи пудожских и северо-вепских прялок остается открытым и, видимо, не имеет простого решения, как это представлялось ранее.

Вариации прялок на южной оконечности Онежского озера имели, скорее, локальный или даже региональный характер. Перед нами же стояла задача найти черты, которые могли привнести в наблюдаемое смешение признаков именно вепские прялки. В своих поисках мы снова взяли за основу предположение, выдвинутое в ходе предыдущих исследований. Везде, где проживали прибалтийско-финские этносы, или отмечалось их присутствие в прошлом, встречались силуэты лопажек, стремящиеся к овальной форме, часто с заостренным верхом⁴. Ослабленный след приверженности к овальным очертаниям можно было усмотреть в выпуклом изгибе боковых граней лопажек. Но у северо-вепских прялок боковые грани были всегда прямыми. Это обстоятельство обескураживало, и мы надеялись приблизиться к ясности с помощью прялок Вытегорского уезда.

Действительно, на обследованных нами прялках легкая выпуклость боковых линий силуэта встречалась довольно часто. Более того, мы обратили внимание на одну из разновидностей прялок, которая в обилии

³ Автор благодарит за возможность ознакомиться с коллекциями прялок Вытегорский краеведческий музей, школьный музей п. Андома, школьный музей п. Ошта.

⁴ Набокова О. А. Прялки Панозерья и прялочные традиции Карелии // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 199–200.

представлена в фондах Вытегорского государственного краеведческого музея и сообщения о которой в последние два десятилетия проскальзывают в различных публикациях (рис. 3, д). Местные жители и исследователи называли подобные прялки «вепскими»⁵. Это составные (двухчастные) прялки, с удлинненными пропорциями широкой лопажки. Лопаска всегда имеет форму вытянутого овала, с заостренной вершиной и таким же основанием, переходящим в короткую точеную ножку. Две круглые выемки отделяют от плоскости лопаски треугольное навершие с большим круглым декоративным отверстием. Пять таких же отверстий просверлены в основании лопаски (четыре расположены в углах ромба, пятое – под ними). Лопаски, как правило, окрашены голубой, синей, темно-зеленой краской, навершие выделено красным цветом, токарная резьба ножек многоцветна. На некоторых прялках встречается роспись с растительными мотивами. При внимательном рассмотрении стала очевидной высокая степень сходства всех обследованных «вепских» прялок. Похожими были силуэты лопасок, способы их декорирования, столярные приемы сборки, и, кроме того, у многих экземпляров были идентичными размеры. Такая повторяемость обычно свойственна тиражированной ремесленной продукции, возможно, изготовленной с применением шаблонов.

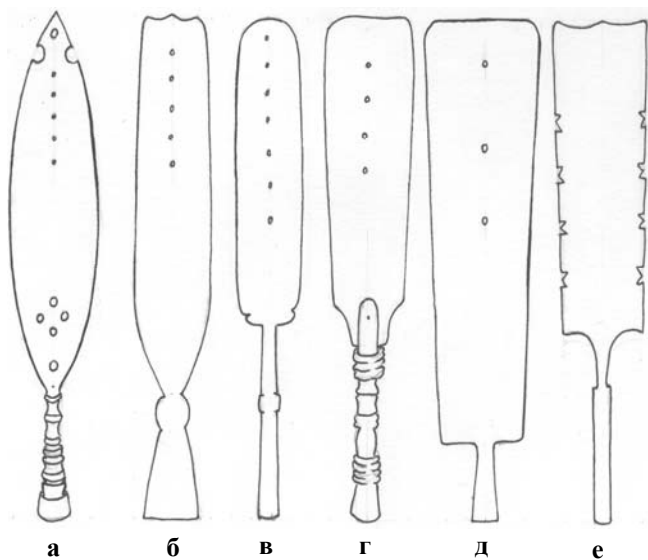


Рис. 3. Прялки южного берега Онежского озера (Вытегорский район Вологодской области)

Изготовление прялок на продажу, в отличие от традиционного изготовления прялок в рамках семьи, заняло определенное место в ремесленных заработках крестьян во второй половине XIX в. Мастера, изготавливая прялки на продажу, опирались на усредненный вкус возможных покупателей из своей же округи, а усредненный вкус обычно основывался на привычной местной традиции. Желая придать своим изделиям больше привлекательности, мастера расцветывали традиционную основу, насколько хватало умения, фантазии и художественного чутья. Удачные варианты создавали своеобразную местную моду, которая могла несколько раздвинуть обычные границы распространения продукции. Есть все основания полагать, что в «вепских» прялках ремесленной работы некие традиционные черты представлены в сплаве с художественной фантазией ремесленников. Но чтобы отделить одно от другого, необходимо было определить особенности вепских прялок, что возвращало нас к начальной цели исследования.

Таким образом, на начальном этапе исследования ни одна из поставленных задач не была решена. Мы не смогли определить, каким образом сформировался облик северо-вепских прялок, поскольку не удалось наметить наземного пути передачи прялочной традиции. Возможность использования водного пути представляется на данном этапе весьма гипотетичной и требует исторических свидетельств. Осталось также невыясненным, являются ли северо-вепские прялки только локальной вариацией региональных тенденций, или же в их облике сохранены хотя бы отдельные черты, общие для всех территориально разобщенных групп вепсов. Решение этих задач требует скрупулезного изучения локальных вариаций прялок не только в ареалах современного проживания вепсов, но и на всей территории, где отмечалось их присутствие в историческом прошлом.



⁵ Денисова И. М. Вологодские прялки // Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2001. С. 815.

ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ АРМЯН ВОЛОГОДЧИНЫ И РЕСПУБЛИКИ МОРДОВИЯ: СПЕЦИФИКА ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ

В фокусе нашего внимания находятся механизмы этнокультурной адаптации, сохранение и репрезентация в инокультурном окружении этнической идентичности молодых армянских общин Вологодчины и Мордовии, активное формирование которых началось в 1990–2000-х гг. Доклад основан на материалах полевых этнографических исследований 2008–2010 гг. Сбор информации осуществлен путем включенного неконтролируемого наблюдения, свободного интервью, анализа выступлений в местной прессе.

Как известно, насчитывающая несколько веков армянская диаспора (*стюрк*) состоит из цепи разбросанных по всему свету общин, подверженных языковому, культурному и социальному влиянию обществ «принимающих» государств. По самым скромным оценкам, она насчитывает свыше 5 млн человек и представлена в Российской Федерации, по разным данным, – от 1,3 млн до 2 млн¹. Для большинства армян именно диаспора была и остается образом жизни. По замечанию Е. Фирсова, интеллектуальная реальность и социальный контекст современной диаспоры «в большей степени определяются историей: ее обаяние пронизывает армянскую культуру, является органической частью жизни армян по всему миру»². *Стюрк* по всему миру насчитывает сотни и тысячи общественных организаций, культурных центров. Диаспора – подвижная, саморазвивающаяся система, иначе говоря, «процесс»³, ее потенциал постоянно меняется, и местным властям нужно уметь этот ресурс использовать.

Что же представляют собой армянские общины Вологодчины и Мордовии? По данным переписи 2002 г., армяне составляют 0,17 % населения (2380 чел.) на Вологодчине – довольно моноэтническом регионе, занимающем лидирующие позиции в РФ по доле русского населения. Невелика и армянская диаспора многонациональной Мордовии: по оценкам лидеров местной армянской общины, в регионе сосредоточено не менее 5 тыс. армян, причем их численность растет⁴; по данным переписи 2002 г., в регионе зарегистрировано лишь 1310 армян, при этом владеют армянским языком лишь 1243 человека⁵. Ни Вологодчина, ни Мордовия не принадлежат к числу российских регионов, где исторически проживала большая армянская община. И в Вологде, и в Мордовии армянские общины начали активное формирование в конце 1990-х гг. Уже второе, а то и первое поколение мигрантов считают соответственные российские регионы своей второй родиной.

Один из лидеров армянской общины Вологодской области, директор ООО «Производственная фирма „Метапласт“», председатель общественной организации «Союз армян Вологодчины» О. Мосикян так рассказывает об этом времени: «Если в 70-е годы число армянских семей в области было не более 10–15, да и то жили они в основном в Вологде, то к концу девяностых в областном центре их было уже более 100. Десятки других семей жили в Череповце, Соколе, Великом Устюге и многих городах и районах. И в большинстве из этих семей уже росли дети, у которых в графе „место рождения“ значилась Вологодская область. Именно тогда, в конце 90-х, по сути, уже сформировалась армянская община. Мы старались поддерживать связи, отмечали вместе национальные праздники, какие-то знаменательные события. Кого-то привели в наш северный край причины сугубо личного характера, кто-то приехал по распределению после окончания вуза, да так и осел. Для многих область стала родным домом после страшного землетрясения в Спитাকে... И все же самое значительное число армян, которые живут сегодня в городах и районах области, поселилось здесь именно в 90-е годы. Они приехали из Азербайджана, Абхазии, республик Средней Азии, да и самой Армении... Не оправившаяся после страшного удара стихии, переживающая войну в Нагорном Карабахе, обуреваемая политическими потрясениями, она не могла в те годы дать людям самого элементарного, что нужно было для жизни – работы, тепла, социальной защиты. И все это мы нашли здесь, в северной Вологодской области, она оказалась для нас теплее самых южных республик, потому что приняла и обогрела нас. Вполне естественно, что вновь приезжающие, узнав о том, что здесь живут и работают их соотечественники, нередко обращались к нам за помощью. И, разумеется, мы старались по мере возможности им помочь – с работой, обустройством на новом месте, решением каких-то проблем»⁶.

© Л. И. Никонова, А. А. Шевцова, 2011

¹ Государство и диаспоры: опыт взаимодействия / Отв. ред. Ю. Е. Фокин. М., 2001. С. 38.

² Фирсов Е. Ю. Российские армяне и их исследователи // Этногр. обозрение. 2006. № 1. С. 74–75.

³ См.: Арутюнов С. А. Диаспора – это процесс // Этногр. обозрение. 2000. № 2. С. 74–79.

⁴ Полевые материалы авторов (далее – ПМА): Айрапетян Самвел Вячеславович, 1975 г. р., г. Рузаевка, запись 2010 г.; Саргсян Левон Гарникович, 1964 г. р., запись 2010 г.

⁵ См.: Никонова Л. И., Шевцова А. А. Народы Закавказья в Республике Мордовия: социокультурный аспект // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2010. № 1(13). С. 134–135.

⁶ См.: Алтаева И. Теплее самых южных стран // Красный север. Вологда, 2009. 9 апр. № 38(26272). С. 10–12.

Исследуя этническое самосознание армян Вологодчины и Мордовии, мы выявили превалирование респондентов с нормальным и, в чуть меньшей степени, этноцентричным типом этнической идентичности, а в смешанных семьях – преобладает нормальный и амбивалентный типы идентичности.

Но если общероссийская гражданская идентичность⁷ в армянской общине Мордовии лишь начала свое формирование (т. е. россиянами себя осознают далеко не все), то на Вологодчине ситуация несколько иная: респонденты чаще называют себя россиянами. Впрочем, в обоих регионах этническая идентичность армянской общины превалирует над гражданской и региональной. Позитивное этническое самосознание армян обоих регионов основано, прежде всего, на осознании общности происхождения и исторических реалий, некоторых психологических особенностей данного этноса. Так, типично представление о самосознании армян, как о народе с древней и богатой историей и культурой, веками жившем во враждебном окружении и сумевшем сохранить себя как народ, свою государственность и культуру благодаря языку, вере и особому «культурологическому иммунитету»⁸ – внутреннему противостоянию «растворению», ассимиляции. Родину (Айастан), вернее, историческую территорию информаторы ассоциируют с Армянским нагорьем, символами которого выступают Арарат, *хачкары* (жертвенные *крест-камни*), армянский алфавит, плодородная Араратская долина с ее абрикосами, гранатами, лозами, армянский коньяк.

Устойчивость к ассимиляции достигается существованием некоего стержня, будь то национальная идея, историческая память, религиозные воззрения или нечто другое, что сплавивает, сохраняет этническую общность и идентичность, не позволяет раствориться в иноэтнической среде. Монофизитский выбор, сделанный Армянской Апостольской церковью в V в., окончательно выделил армян в «этнос-религию»⁹. Для армян XX в. еще одной объединяющей идеей стала борьба за признание геноцида и сохранение исторической памяти о нем.

Традиционно обладающие высоким культурологическим иммунитетом армянские общины двух этих регионов имеют не мало общих черт, выявленных при компаративистском исследовании. Во-первых, сходна позиция лидеров общин в сфере оформления отношений с органами местной власти на основе объединения в общественные организации с легитимным юридическим статусом. Общероссийская общественная организация «Союз армян России» (САР) открыла свое региональное отделение в Мордовии (одно из 63 по России) на учредительном собрании в январе 2008 г. Председателем был избран известный в республике строитель, генеральный директор компании «Ташир-С» Л. Г. Саргсян, его заместителями – Д. Ш. Газарян и С. В. Айрапетян¹⁰. Полгода спустя – в июне 2008 г. – состоялось открытие Вологодского регионального отделения САР, хотя «Союз армян Вологодчины» существовал еще с 2003 г. Правление избрало председателем вологодского регионального отделения САР О. А. Мосикяна, заместителями – К. О. Пашиняна, С. А. Мурадяна¹¹. «САР стремится быть одной большой армянской семьей, членом которой может стать каждый со своими возможностями и своими проблемами. Эта организация создана из нас и для нас, и ее успешное развитие возможно только при нашем заинтересованном участии в ее деятельности, – отмечает президент САР А. А. Абрамян. – Никто больше, чем мы сами не может быть озабочен обеспечением лучшего будущего для нашей страны – России, нашей Родины – Армении и в конечном итоге для нас и наших детей»¹².

Похожи армянские общины Вологодчины и Мордовии своим стремлением к этнокультурному образованию для детей и взрослых на базе армянской воскресной школы, общению и взаимопомощи соотечественников по принципу «почвы» и любви к Айастану, сплочению общины с помощью совместного отмечаемых национальных праздников, памятных дат.

Несмотря на то, что *стюрк* для армян – это стратегическое богатство нации, главной проблемой диаспоры сами армяне считают ассимиляцию: «Второе, третье поколение армян постепенно начинает забывать родной язык, так как использует его большей частью в общине и в семье, а с утерей языка нивелируется и самость, этническая идентичность»¹³. Для большинства российских армян язык, история и культура родины предков – ценность непреходящая. Во многих российских регионах лидеры местных армянских общин прилагают максимум усилий для того, чтобы дети не теряли родной язык, связь с Айастаном.

Существуют разные пути решения этой задачи. Так, в Москве, Санкт-Петербурге, Сочи (т. е. там, где армянские общины имеют давние исторические корни) подобным целям служат общеобразовательные школы, где созданы условия для изучения армянского языка, истории и культуры в системе общего и дополни-

⁷ См.: Степанов В. В., Тишков В. А. Кем себя считают россияне: региональный аспект // Вестник российской нации. 2010. № 3. С. 112–153.

⁸ См.: Мелик-Шахназарян Л. Характер армянского народа. Ереван, 1999. С. 6, 91.

⁹ См.: Государство и диаспоры: опыт взаимодействия. С. 47.

¹⁰ ПМА: Саргсян Левон Гарникович, 1964 г. р., запись 2010 г.; Газарян Дмитрий Шмавович, 1944 г. р., г. Рузаевка, запись 2010 г.

¹¹ Региональное отделение САР открыто в Вологодской области // Ноев Ковчег. 2008. Июль. № 7(130). С. 6.

¹² Общероссийская общественная организация «Союз армян России» [Интернет-ресурсы]. URL: <http://www.sarinfo.org/main.php> (дата обращения 17.11.2010).

¹³ Тевос Нерсисян: Цивилизационный потенциал армян, рассеянных по миру, огромен! // Наири: Альманах. Н. Новгород, 2010. Вып. 5. С. 94.

тельного образования. В других городах, например, в Вологде¹⁴, Армавире¹⁵, Уфе¹⁶ действуют воскресные школы для детей и взрослых при армянских храмах или средних школах, где изучают язык, историю Армении, догматику и обрядность Армянской Апостольской церкви, национальные танцы и пр. Ключевая задача при этом – сохранить язык. В созданной по инициативе преподавателя кафедры физики Вологодского государственного технического университета Шушаник Мелконян воскресной школе детей и молодежь учат армянской грамоте, истории, культуре. Мамаи и бабушки поют в женском хоре, устраивают конкурсы выпечки, помогают в инсценировках армянских сказок. В школе учатся не только армянские дети, но и русские, ассимилянтки, потомки смешанных браков, которых не мало в Вологодчине¹⁷.

Мордовия также пошла по этому пути. Открытие армянской воскресной школы – в ближайших планах Мордовского регионального отделения САР. Договоренность об этом уже достигнута с администрацией Саранска. «Наша задача – не только научить детей правильно говорить и писать по-армянски, привить им любовь к нашей истории и богатейшей культуре, рассказать им о важнейших церковных праздниках, обо всем, что делает армян армянами, – говорит Л. Саргсян. – Так наша молодежь будет в дальнейшем заключать больше браков внутри общины. Это замедлит идущую быстрыми темпами ассимиляцию»¹⁸. По мнению армян, заключивших браки с русскими, мордовками, занятия в Армянской воскресной школе будут также полезны их детям и внукам, а также всем, кто интересуется культурой Армении¹⁹.

Лидеры местных общин признают, что усилий одной школы при этом явно недостаточно. Необходимо рассматривать альтернативные варианты обучения родному языку в разновозрастных секциях и кружках с привлечением современных технологий и методик. Наиболее эффективным оказывается тесное сотрудничество местной общины с Министерством спортука Республики Армения, которое может снабдить учебные группы и воскресные школы необходимой учебной и методической литературой.

Вологжанам запомнилось празднование 1700-летия принятия Арменией христианства как государственной религии, когда в актовом зале «Метапласта» собрались десятки членов общины, а их гостями стали архиепископ Вологодский и Великоустюжский Максимилиан, представители администрации и общественности.

Возглавляемое Л. Г. Саргсяном Мордовское региональное отделение САР ведет широкую благотворительную деятельность, помогая организациям инвалидов, детским спортивным клубам, интернатам для детей-сирот, как в Мордовии, так и на исторической родине²⁰. Важным вкладом в формирование атмосферы толерантности и межнационального согласия в регионе стала организация Мордовским региональным отделением САР «круглого стола» по вопросам национальной политики и межнациональных отношений (май 2010 г.). 1000-летию единения мордовского народа с народами России была посвящена масштабная международная выставка «Связь времен и народов» в Саранске. Готовятся в Саранске к установке изготовленного по спецзаказу в Армении хачкара – «В память всех невинных жертв»²¹. Активно участвует Мордовское региональное отделение САР и в праздновании Дня города, знакомя жителей Саранска с армянской кухней и культурой. Планируется заключить соглашение между районами Еревана и Саранском о культурном и экономическом сотрудничестве.



¹⁴ Алтаева И. Теплее самых южных стран // Красный север. Вологда, 2009. 9 апр., № 38(26272). С. 10–12.

¹⁵ Малумян М. Сергей Карибжаниянц: Без доверия не будет и процветания // Ноев Ковчег. 2010. Август. № 8(155). С. 6.

¹⁶ Мурадян А. Армянский национально-культурный центр «Севан» РБ // Информационный бюллетень «Башкортостан – дом дружбы». 2009. № 2. С. 30.

¹⁷ Алтаева И. Теплее самых южных стран // Красный север. Вологда, 2009. 9 апр., № 38(26272). С. 12.

¹⁸ ПМА: Саргсян Левон Гарникович, 1964 г. р., запись 2010 г.

¹⁹ ПМА: Айрапетян Самвел Вячеславович, 1975 г. р., г. Рузаевка, запись 2010 г.; Газарян Дмитрий Шмавович, 1944 г. р., г. Рузаевка, запись 2010 г.

²⁰ ПМА: Газарян Дмитрий Шмавович, 1944 г. р., г. Рузаевка, запись 2010 г.

²¹ ПМА: Саргсян Левон Гарникович, 1964 г. р., запись 2010 г.

СЕВЕРНАЯ ИКОНА XVII–XVIII вв.: АРХЕТИПЫ И ПАРАМЕТРЫ ИХ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Иконы XVII–XVIII вв. представляют одну из интересных страниц в истории отечественного искусства. Важным звеном в развитии неповторимых черт северной иконописи этого периода стало декоративно-прикладное и народное искусство. Безусловно, эти связи по своей природе представляют более древнюю структуру, чем те, которые возникли позже, во время активных культурных преобразований с участием Европы. Тем не менее они иллюстрируют одну из ветвей стилистических влияний, которые убедительно раскрываются в типологических универсальных схемах или архетипах.

Наиболее заметным уровнем в знаковой системе северных икон выступает конкретное изображение, суть которого состоит во включении отдельно взятых изобразительных приемов в икону. Здесь выделяется несколько наиболее ярких моделей: лепестковый цветок, точечное соцветие, елка, ромб.

Среди перечисленного чаще всего встречаются лепестковый цветок или розетка и точечное соцветие. Практически эти два элемента можно объединить в одну группу, поскольку точечный рисунок в более упрощенном варианте повторяет структуру лепесткового соцветия. Определяя область бытования их в народном изобразительном искусстве, прежде всего, следует назвать роспись и резьбу по дереву. Как отмечают исследователи, лаконичный рисунок в виде лучистых розеток или кругов, обрамленных вытянутыми овальными лепестками, сохраняется в основном в изделиях карельских и вепсских мастеров¹.

Примером тому могут служить многочисленные прялки, в декоре которых наиболее устойчивым элементом узора является розетка. По своему начертанию она близка к цветку. Исполнительская манера напрямую связывается с тем смыслом, который вкладывается в образ. Лишенный каких-либо подробностей, он представляет общечеловеческое понимание о первоначале и выражает самую сущность цветения. Несмотря на то, что исследователями фиксируется множество вариантов розеток², в северных росписях, особенно карельских и вепсских, встречаются одинаковые изображения – это лепестки, «прикрепленные» к сердцевине-кругу или соединяющиеся в центре без него. Лепестки раскрашиваются в два цвета, например, на крышке лубяного короба из Поморья, перемежаются желтые и синие лепестки³. Такой же подход наблюдается в росписи поморской прялки⁴. Часто форма лепестков дополнительно прорисовывается темным контуром или та же форма «закольцовывается» в круг, проходящий по верхним краям лепестков. Мотив розетки встречается и в вышивке, но в отличие от росписей, где трактовка образов приближена к натуре, в вышивке эта форма представляет большую степень обобщения, что обуславливается особенностями техники шитья.

Активное внедрение лепестковой розетки в изобразительную структуру северной иконы происходит в XVII–XVIII вв. В качестве примера возьмем несколько стилистически близких памятников XVII в., ведущих свое происхождение из различных районов Обонежья. В «Житие Святого Николы Можайского», в сцене перенесения мощей святого, розетка появляется на незаполненном никакими деталями фоне клейма⁵. В таких иконах как «Параскева Пятница в житии», «Огненное восхождение Пророка Ильи с житием», «Успение» и т. д., ее можно увидеть в качестве украшения палат. Размещается она либо на стене строения, либо лепестками обрамляются круглые отверстия окон⁶. Ею декорируются также различные предметы. В иконе «Огненное восхождение Пророка Илии с житием» трон Ахава расписан четырехлепестковыми розетками. Близкая по стилистике деталь появляется в иконе «Святой Никола в житии» – это стол в сцене приведения в отчий дом отрока, спасенного Николой⁷. В этой связи обращает на себя внимание престол Спаса в Деисусом чине⁸. В одних случаях используются красный и белые цвета – традиционный колористический тандем в искусстве северной вышивки; в других присутствует полихромная роспись – очевидная ориентация на искусство росписи деревянных предметов. Последнее находит свое подтверждение и в оформлении одежд святых, в частности, у пророка Давида рисунок оплечья далматика состоит из лепестковых цветов, выполненных в свободной кистевой манере⁹. В этот ряд рассуждений вписывается и еще одна трактовка розетки, возможно, не ставшая

© Е. Е. Никулина, 2011

¹ Вишневецкая В. М. Резьба и роспись по дереву мастеров Карелии. Петрозаводск, 1981. С. 49–50.

² Даркевич В. П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // Советская археология. 1960. № 4. С. 57.

³ Короб. XX в. Поморье, Архангельская губерния, Кемский уезд (Музей изобразительных искусств Республики Карелия, инв. № 1182; далее – МИИРК).

⁴ Прялка. XX в. Поморье, Архангельская губерния, Кемский уезд (МИИРК, инв. № 1164/1).

⁵ Святой Никола Можайский с житием. 1667 г. Медвежьегорский р-н, д. Тамбицы (МИИРК, инв. № 480).

⁶ Параскева Пятница в житии. XVII в. Медвежьегорский р-н, д. Тамбицы (МИИРК, инв. № 556); Огненное восхождение Пророка Илии с житием. Кон. XVII в. Медвежьегорский р-н, д. Кургеницы (МИИРК, инв. № 419); Успение. Привезена из Олонцкого краеведческого музея (МИИРК, инв. № 419).

⁷ Никола в житии. Конец XVII в. Кондопожский р-н, д. Суйсарь (МИИРК, инв. № 60 б).

⁸ Деисусный чин. Перв. пол. XVII в. Медвежьегорский р-н, д. Челмужи (МИИРК, инв. № 417).

⁹ Двухрядная: Пророк Давид. Вход в Иерусалим. Втор. пол. XVII в. Медвежьегорский р-н, д. Типиницы (МИИРК, инв. № 592).

в северной иконописи традицией, – роспись мандорлы, где основу рисунка составляют вытянутые овалы лепестки. Единственным иконописным вариантом, иллюстрирующим такой своеобразный подход, является икона «Сошествие во ад» из д. Вирма Беломорского района¹⁰.

Переходящим из иконы в икону приемом является точечное соцветие, представляющее своего рода первоэлемент лепестковой формы. На формально-изобразительном уровне мотив являл собою наиболее простейшую форму декора, поэтому использовался в росписи предметов довольно часто, как в качестве «сопровожающего» элемента, так и основного.

Особую популярность такая форма розетки приобретает в творчестве северных иконописцев. Свое полное воплощение она находит в многочисленных облачных сегментах, мандорлах и тетраморфах. Так, например, в иконах появляются одни и те же приемы изображения неба – это «четырёхлистник», где четыре точки окружают центральное ядро, и «пятилистник» с похожей композицией. Однако было бы неправильно утверждать, что данные приемы – единственные в арсенале художественных средств иконописца. Вместе с многочисленными «звездами» появляются триквестеры, ромбы, решетки с точками, являющиеся явным повторением структурообразующих элементов северных вышивок. Все же приоритет отдается точечным композициям как наиболее устойчивым формулам представлений древнего человека о небесном мире. Воплощая эти фундаментальные понятия, изограф смещает акценты: уходит от классического обрядового смысла, столь характерного для народного изобразительного искусства, решая все в пользу общих эстетических представлений.

Следующим наиболее повторяющимся элементом в системе конкретных изображений является ель. Достаточно надежным и единственным сравнением может быть искусство вышивки, прежде всего карельской и вепсской. Возможно, последнее обстоятельство обуславливалось существующими традициями, которые бытовали в среде этих этнических групп. Речь идет о многочисленных даропринятиях дереву. Поэтому одним из вариантов смысловой интерпретации ели в вышивках было представление его как «священного» дерева¹¹. В техническом плане воплотить такую идею было несложно благодаря небогатому арсеналу пластических возможностей швов: двустороннего и креста. Композиция рисунка сводилась к простой схеме вертикальной линии ствола с «прикрепленными» к нему парными диагональными ветвями, что создавало максимальную степень обобщения и наполняло образ большей знаковой силой.

В иконе «елка» – явление позднее, но вполне самостоятельное. Изобразительная основа зиждется на свободной кистевой росписи. Важно отметить, что в северных росписях бытовых предметов как у русских, так и у карелов, данный образ, как правило, не встречается, поэтому здесь можно говорить об индивидуальном творческом подходе изографа. Композиционные решения с использованием мотива не отличаются разнообразием. В числе наиболее характерных – сцены из жизни святых, где традиционный фон гор-лещадей заменяется елью. Это прослеживается в житийных циклах, посвященных Св. Николаю, Параскеве Пятнице. Там ель трактуется как вполне конкретное дерево, с характерными для его структуры морфологическими признаками – стелящимися ветвями. В других памятниках обнаруживаются более существенные изменения. Так, например, Мамврийский дуб в «Троице» уступает место новому образу, который является своего рода ориентиром в пространстве представлений северного человека¹². В сюжете «Преображение Господня» вместо горы Фавор и фланкирующих гор появляются елки, на верхние части которых буквально «ставятся» фигуры Моисея, Иисуса Христа и Ильи Пророка¹³. Сцена «Рождество Христово» также окрашивается личностным чувством мастера¹⁴. Действо разворачивается на фоне ельника: верхнюю часть композиции организуют две макушки деревьев с расходящимися к нижним регистрам ветвями. Лишенные на первый взгляд каких-либо значимых деталей, они больше напоминают иллюстрацию повседневной жизни крестьянина или охотника-промысловика. В иконе «Воскрешение Лазаря» вход в пещеру, где появляется воскресший Лазарь, также имеет форму ели, но более схематизированную¹⁵.

В отличие от «елки» мотив «ромба» является одним из изученных в научной литературе. В этой связи следует упомянуть публикации А. К. Амброз «Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками»)), В. И. Бибилова «О происхождении мезинского палеолитического орнамента», Б. А. Рыбакова «Происхождение и семантика ромбического орнамента», авторы которых на широком материале прослеживают появление ромбического орнамента и приходят к выводу о том, что данная форма появляется в эпоху палеолита в различных районах земного шара¹⁶. Это заставило предположить исследователей о глубоком, общечеловеческом смысле мотива, объединяющим два важных понятия: источник жизни и благоденствия, символ плодо-

¹⁰ Сошествие во ад. XVII в. Беломорский р-н, с. Вирма (МИИРК, инв. № 1154).

¹¹ *Косменко А. П.* Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984. С. 64.

¹² Двухрядная: Пророк Захария, Троица. XVII в. Медвежьегорский р-н, д. Типиницы (МИИРК, инв. № 623).

¹³ Двухрядная: Пророк Иеремия, Преображение. XVII в. Медвежьегорский р-н, д. Типиницы (МИИРК, инв. № 623).

¹⁴ Двухрядная: Пророк Аввакум, Рождество Христово. XVII в. Медвежьегорский р-н, д. Типиницы (МИИРК, инв. № 487).

¹⁵ Воскрешение Лазаря. Втор. пол. XVII в. Беломорский р-н, д. Вирма (МИИРК, инв. № 1128).

¹⁶ *Амброз А. К.* Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками») // Советская археология. 1965. № 3. С. 14–27; *Бибилова В. И.* О происхождении мезинского палеолитического орнамента // Советская археология. 1965. № 1. С. 3–8; *Рыбаков Б. А.* Происхождение и семантика ромбического орнамента // Сб. трудов науч.-иссл. ин-та художественной промышленности (далее – НИИХП). 1972. Вып. 5. С. 127–134.

востости, продолжения жизни и счета родства, т. е. священное изображение женщины¹⁷. При сохранении общей формы рассматриваемый знак бесконечно варьируется в деталях. Убедительно это раскрывается в статье А. К. Амброз¹⁸, где количество производных достигает семидесяти шести единиц.

Анализ этнографического материала МИИРК дает возможность установить наиболее повторяющиеся изображения. Чаще всего это так называемая «решетка» из ромбов – один из основных элементов в декоре северных прялок. Выполненная в технике трехгранновьямчатой резьбы, «решетка» представляла горизонтальные композиции на лопаске прялки. Центром композиции мог быть «солнечный диск», который также заполнялся ромбами. В некоторых предметах обнаруживалось деление «солнечного диска» на сегменты, каждый из которых имел свой неповторимый орнамент¹⁹. Описанные выше изобразительные приемы в большей степени характерны для изделий, выполненных русскими мастерами. На карельских же прялках орнаменты чаще создавались техникой контурной резьбы. Основу узоров составляли геометрические элементы: угол, косой крест, прямая полоса, многократные повторения которых формировали простейшие композиции, в том числе, состоящие из ромбов. Последними могли оформляться края лопаски, что подчеркивало пластичную веслообразную форму карельской прялки²⁰.

В иконографии вышивок ромб также занимал одно из ведущих мест. По изобразительным приемам он сохранял ту же «природную» геометрию рисунка. Однако множественность вариаций давала повод исследователям каждый раз видеть новые смысловые оттенки. Вне зависимости от этого, ромб являлся рудиментом композиций древесного типа, входящим в структуру так называемых фитоантропоморфных изображений²¹.

В иконах ромбу отводилась роль «маркера». Традиционная семантика знака уступала место его декоративным возможностям. Ромбическая «решетка» являлась для северного мастера наиболее подходящим элементом украшения отдельных деталей композиций. Например, такой подход декорировки воплотился в «Троице» из д. Пелкула²², где позем, разделенный на три горизонтальных части, заполнялся геометрическим рисунком. В первом фризе в местах соединения ромбов появлялись небольшие кресты, имитирующие глубину и рисунок ячейки трехгранновьямчатой резьбы; во втором фризе центр ромба украшался точкой – явным элементом браного ткачества или вышивки. Аналогия трактовки прослеживается и в иконах с изображением нимбов Спаса Нерукотворного²³. Там сегменты, образуемые центральным крестом, также заполнялись ромбовидным рисунком. В местах пересечения линий изображался крест с изогнутыми концами, напоминающими свастику²⁴, или просто крест, а в каких-то был ромб с точкой в центре, например, в иконе «Спас Нерукотворный с праздниками и чудом Архангела Михаила»²⁵. Эти два подхода реализовались в «Святой Троице» и «Успении»²⁶. В последнем случае в такой детали, как подушка в изголовье Богородицы.

Приведенные выше аналогии демонстрируют большой этнический «заряд» северных икон. Исторический опыт края с особым «сцеплением» обрядовой, религиозной и социальной жизни обуславливал такую культурную взаимосвязь. Однако синхронный стилистический анализ показал, что архетипические модели, заимствованные из народного искусства, в своей основе не воплощали религиозно-знаковую и социально-знаковую функции²⁷, эстетическая составляющая являлась первоначальным стимулом их активного использования, прежде всего, «розетки», точечного соцветия и «решетки» из ромбов. Едва ли это можно утверждать в отношении ели. Содержание этого понятия, скорее всего, представляло рефлекторный отклик на повседневные текущие наблюдения и переживания северного человека как охотника и промысловика. Неслучайно в отличие от других архетипических моделей, ель изображалась с присущей ей документальной точностью. Однако в обоих случаях «сработала» так называемая модель этнической памяти²⁸, которая и породила внутреннюю потребность иконописца обратиться к общепризнанным, испытанным образцам и идеалам, с точки зрения его – мастера, не противоречащим исходной природе сакральных образов и сюжетов и их первичной жизненной материи.



¹⁷ Рыбаков Б. А. Происхождение и семантика ромбического орнамента. С. 130.

¹⁸ Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками»). С. 16.

¹⁹ Прялка. Втор. пол. XIX в. Каргопольский уезд, Олонецкая губерния (МИИРК, инв. № 714).

²⁰ Прялка. XIX в. Олонецкий уезд, Олонецкая губерния, д. Мандера (МИИРК, инв. № 1365).

²¹ Косменко А. П. Народное изобразительное искусство вепсов. С. 69.

²² Троица. Кон. XVII – нач. XVIII вв. Медвежьегорский р-н, д. Пелкула (МИИРК, инв. № 197).

²³ Спас Нерукотворный. 1660 г., Пудожский р-н, д. Пяльма (МИИРК, инв. № 360); Спас Нерукотворный. Кон. XVII в. Медвежьегорский р-н, д. Тамбицы (МИИРК, инв. № 629).

²⁴ Даркевич В. П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси. С. 59.

²⁵ Спас Нерукотворный с праздниками и чудом Архангела Михаила. Кон. XVII – нач. XVIII вв. Медвежьегорский р-н, д. Пелкула (МИИРК, инв. № 190).

²⁶ Успение. Втор. пол. XVII в. Привезена из Олонецкого краеведческого музея (МИИРК, инв. № 1383).

²⁷ Косменко А. П. Народное изобразительное искусство вепсов. С. 185.

²⁸ Каменский А. А. О смысле художественной традиции // Критерии и сужения в искусствознании. М., 1986. С. 227.

НАРОДНАЯ АРХИТЕКТУРА РУССКОГО СЕВЕРА. ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ПОД ВЛИЯНИЕМ ГОРОДА*

Русский Север – это огромный единственный в своем роде исторически сложившийся заповедник народного деревянного зодчества, которое по праву считается вершиной русской народной архитектуры. И если его сохранение в значительной степени объясняется изолированным географическим положением северного региона, то богатство этого культурного феномена имеет общие корни для зодчества всей страны. Народная архитектура Русского Севера отличается таким поразительным совершенством, простотой и логичностью конструкций, что нужны были века для того, чтобы народное творчество их выработало. Народная архитектура – это жилые, хозяйственные, производственные, инженерные, торговые и культовые строения, поселения, созданные в большинстве случаев неизвестными мастерами на основе народных архитектурно-строительных традиций, которые являются отражением коллективной и индивидуальной ментальности русского крестьянства. Народное православие и сохранение мифопоэтического мировоззрения являются прерогативой народной культуры и соответственно народного деревянного зодчества.

Городская культура оказала большое влияние на традиционную культуру региона. В 1775 г. по административной реформе Россия была разделена на 50 губерний, а города были разделены на три типа: 50 губернских, 493 уездных, 186 заштатных. В северных губерниях было достаточное количество торговых сел, которые без особого труда были переименованы в города. В 1780 г. по предложению архангельского генерал-губернатора А. П. Мельгунова уездными центрами стали г. Мезень, возникший путем соединения двух слобод, Пинега и Онега, образовались от соединения нескольких сел¹. Например, население г. Пинеги через 20 лет выглядело следующим образом: «Новые купцы и мещане начали принимать облик русских городских жителей и торговать мелочными товарами, но более еще держатся старых крестьянских привычек»². Вместе с тем некоторые населенные пункты, волею судеб не получившие или утратившие статус города, по образу жизни его обитателей в большей степени соответствовали городскому населению. Это посады – Ненокса, Уна, Луда, в которых жители только называются посадскими, но на самом деле являются наемными работниками у архангельских купцов-солеваров. Жители же печорских сел Ижма, Пустозерск, Усть-Цыльма, хотя и именуются крестьянами, на самом деле настоящие горожане – «торговые жители всех сих селений нравственным обхождением и домашними обиходами подобны людям гражданского чина и поведения»³. Это относится также и к крупным торговым селам на Северной Двине.

Двинское с. Черевково – центр торговли, среди сельских торжков уезда занимало первое место. В 1896 г. на территории Черевковской волости было более 50 торговых заведений⁴. Здесь существовали хорошие традиции приготовления солонины. Главными мясозаготовителями и поставщиками на экспорт в Англию, Голландию и Германию были братья Михаил Семенович и Иван Семенович Гусевы, они заготавливали в год до одной тысячи голов скота. Торговля в Черевково велась по семейному принципу: вместе торговали братья, муж и жена, сыновья. Братья Гусевы отправляли в Архангельск свои баржи с мясом, кожами, маслом, завозили в Черевково морскую рыбу⁵. Черевково как традиционное поселение сохранило народную архитектуру Подвинья, отразившуюся в домах торгующих крестьян и принадлежавших им торговым лавкам. Значительный интерес представляют фамильные дома Гусевых. В конце XIX – начале XX в. семье принадлежало восемь домов, в настоящее время сохранилось три постройки. Гусевы – пример большой крестьянско-торговой семьи⁶. Уникальным является декоративная резьба дома М. С. Гусева (1886); она выполнена на высоком профессиональном уровне, в стиле барокко и в традициях культового зодчества – резных деревянных иконостасов Русского Севера. Рядом находится дом брата И. С. Гусева. Третий дом – дом двоюродного брата М. С. Гусева. По свидетельству художника В. В. Верещагина, который посетил эти места в конце XIX в.,

© А. Б. Пермиловская, 2011

* Исследование осуществлено при поддержке гранта РГНФ «Сибирь и Русский Север: проблемы миграций и этнокультурных взаимодействий. XIX – начало XXI вв.», проект № 1001 00470 – А.

¹ Архангельск в XVIII веке. СПб., 1997. С. 308.

² Пошман А. Архангельская губерния в хозяйственном, коммерческом, философическом, историческом, топографическом, статистическом, физическом и нравственном обозрении, с полезными на все оные части замечаниями. СПб., 1802. Т. 1. С. 107.

³ Крестинин В. В. Известие о некоторых недовольно сим известных обстоятельствах и приключениях самоядской земли Архангельского наместничества. Цит. по: Трошина Т. И. Историко-культурная специфика «малых» северных городов // Уездные города России: историко-культурные процессы и современные тенденции: Материалы X Каргопольской науч. конф. Каргополь, 2009. С. 13.

⁴ Российский государственный исторический архив, ф. 1290, оп. 11, д. 536. Цит. по: Щипин В. И. История Черевковской волости. Красноборск, 2008. С. 69.

⁵ Верещагин В. В. По Северной Двине: по деревянным церквам. М., 1896. С. 54–55.

⁶ Пермиловская А. Б. Торговое село Черевково – центр традиционной культуры Подвинья // Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера «Рябининские чтения-2007». Петрозаводск, 2007. С. 179–184.

«внутри дома были убраны так, что никаким городским не уступят»⁷. В августе 2010 г. памятники народного зодчества с. Черевково были обмерены экспедицией Института экологических проблем Севера Уральского отделения РАН⁸. Несомненно, дома торговых крестьян Гусевых сформировались под влиянием городской архитектуры, что отразилось в большом количестве жилых помещений, декоративном убранстве экстерьера и интерьера, но при этом они сохранили традиционную планировку народного жилища.

Во второй половине XIX в. социальная дифференциация крестьянства была особенно характерна для Подвinya с его активной экономической и торговой жизнью. Выделяется прослойка богатых крестьян, занимающихся скупкой и перепродажей сырья, изделий крестьянских промыслов, торговлей фабричными товарами. Социальное положение владельцев отразилось на архитектурном облике жилища. Именно такие дома северяне и называли «хоромами». Дом А. М. Тропина из д. Цивозеро Красноборского района, построенный во второй половине XIX в. (с 1976 г. – Архангельский государственный музей деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы») – один из наиболее сложных по планировочному решению домов-шестистенок. Первый этаж: избодвойня, состоящая из двух срубов, плотно примыкающих друг к другу. Второй этаж: пропорциональный шести-стенкам с заулком («тройня»), в составе которого три одинаковых по размеру жилых помещения. На первом этаже два жилых помещения: зимняя изба с топкой по-белому, трактир и лавка. Интерьер комнат второго этажа устроен на городской манер и имеет калориферную систему отопления: теплый воздух от русской печи с первого этажа поднимался по трубам на второй этаж и нагревал печи-голландки. На втором этаже: гостиная, спальня и кабинет – обстановка, характерная для мелкой сельской буржуазии. Вместо традиционной крестьянской мебели стоят горка с фарфоровой посудой, граммофон, городские вещи (трюмо, секретер). Стены оклеены обоями – «шпалерами». Городская мебель соседствует с предметами крестьянского быта: сундуками, домоткаными дорожками. Большую часть дома занимает хозяйственный двор. Поражают огромные размеры повети. Под поветью – обширные хлева для скота: в хозяйстве Тропиных был не один десяток крупного рогатого скота, лошадей.

Женским и праздничным помещением в традиционном жилище Русского Севера была «горенка» («светелка», «светлица»). Обычно она располагалась на втором этаже дома и отличалась особой чистотой, ухоженностью. Стены в горенке были оклеены обоями, потолки окрашены в белый цвет. Кровать, расписной шкаф, диван, стол, застланный белой льняной скатертью, зеркало, лубочные картинки на стене – все это говорит о городском влиянии на уклад крестьянской жизни в середине – конце XIX в. (время появления горниц на Русском Севере). Но принцип расстановки мебели традиционен для крестьянского дома: она группируется вдоль стен. Принадлежностью горенки были комод, гардероб, шкаф для чайной посуды, зеркало, семейные фотографии и портреты членов императорской фамилии. На комодике или маленьком столике стояли парадные самовары. В красном углу висело большое количество икон и лампадка, которую зажигали по праздничным дням. Часто в горенке стояли сундуки. Причем, число, как правило, соответствовало числу девиц на выданье. Интерьер горенки, где жили в основном девушки-невесты, служил в определенном смысле отражением женского семантического статуса «рукодельности» невест этого дома.

Интересная модификация в устройстве горниц наблюдалась в Поморье. Жители побережья Белого моря вели торговлю с Норвегией. Многие дома были меблированы на городской манер, в интерьере присутствовали предметы и мебель иностранного производства. Например, в поморских домах нередко были американские кофемолки, но кофе поморы пили так же, как и чай, из больших самоваров. В домах богатых поморов-судовладельцев, была комната, специально выделяемая для приема гостей. Она называлась «залом, передней». Здесь никогда не было кроватей, господствующее место в интерьере занимала мягкая мебель – стулья, диваны, круглые столы на резном подножии, банкетки, декоративные комнатные цветы. Стены были оклеены обоями, потолки выкрашены белой краской. На стенах висели часы с боем, зеркала, фотографии в рамках. На окнах были занавески из тюля или коленкора, на столах – вязанные крючком скатерти и салфетки. Вместо русской печи устроена печь-«голландка». Мягкие ситцевые диваны, кресла, широкие постели, граммофон на специальном столике в углу. В зале с потолка спускалась старинная стеклянная люстра с голубыми подвесками, на стенах висели зеркала в овальных рамах красного дерева, украшенные завитушками. В интерьере также получили распространение венская мебель, железные кровати с белоснежным накрахмаленным бельем и горкой подушек, фикусы в кадках и цветы на окнах, шкафы с дорогой посудой, картины и музыкальные инструменты.

В д. Верхняя Золотица Приморского района сохранился дом богатого помора Ф. Ф. Прыгунова (конец XIX в.). Это асимметричный двухэтажный пятистенок с пятью окнами по главному фасаду. Жилая часть дома расположена на высоком подклете. На первом этаже небольшая лавка, вход в нее устроен с бокового фасада. Дом имеет «мезонин» – вышку с тремя окнами. В этом богатом поморском доме большое количество жилых комнат (семь на двух этажах). На втором этаже устроен ряд спален (площадь – 10 кв. м), кухня и гостевое помещение – «зал», состоящий из двух частей, разделенных лепными колоннами. Печи-«голландки» украшены лепным узором и раскраской с преобладанием синего, белого и золотого цветов. Так же декорированы колонны

⁷ Верещагин В. В. По Северной Двине: по деревянным церквям. С. 54.

⁸ Архив ИЭПС УрО РАН (Пермиловская А. Б. Отчет в Красноборский, Котласский районы Архангельской области, август 2010).

и потолок. Лепной узор потолка раскрашен в сине-желтый цвет. В целом интерьер гостевого помещения носит помпезный, нарочито богатый характер. Здесь сохранилась мебель прежних хозяев: диван овальной формы, стол на резном подножии, зеркало с лепниной. Интерьер «зала» отражает дух зажиточной поморской семьи и вкусы зарождающейся буржуазии в деревне, склонной украшать свое жилище обилием позолоты, лепнины, что соответствовало представлениям о зажиточности и богатстве в XIX – начале XX в.⁹

Городское влияние на традиционную архитектуру отразилось в его декоративном убранстве. В происхождении и украшении деталей крестьянского дома (наличников, балконов) Заонежья, Северной Двины, низовьев Мезени, можно увидеть влияние разных архитектурных стилей: барокко, ампира, классицизма. Исследователи объясняют их появление в Заонежье тесными экономическими связями с Петербургом, куда устремлялись многочисленные плотники и столяры, уходившие «в отход», на заработки. Несмотря на городское происхождение, наличники стали неотъемлемой частью убранства жилых домов. Даже балконы, чуть ли не единственные в крестьянской архитектуре чисто декоративные формы (обычно они не имеют выхода из светелки), прекрасно уживаются с древними конструктивно-декоративными деталями – кронштейнами, потоками, охлупнями¹⁰.

Плотники Русского Севера не знали себе равных по мастерству. Их приглашали для работы в столицу и другие города России. В 1712 г. Петр I вызвал из Архангельска 250 лучших плотников. Среди северных плотников лучшей славой как специалистов своего дела пользовались плотники Двины, Ваги, Каргополя¹¹, Мезени, Сольвычегодска, Вятки¹². Заслуживает внимания тот факт, что в традиционной культуре Русского Севера сказалось влияние средневековой русской и европейской городской культуры. Анализ крестьянских росписей по дереву позволил сделать вывод, что многие стилистические черты указывают именно на их городское происхождение. Это нашло подтверждение как в домовой росписи, так и в орнаментации предметов крестьянского обихода. Расписные дома часто принадлежали первым крестьянам данного селения, как правило, связанного с губернским городом или даже столицей благодаря торговле, извозу или отхожим промыслам и выступали как средство повышения их репрезентативного статуса.

Изображение льва и единорога было традиционным в символике росписей крестьянских домов. Это были обереги, отпугивающие своим видом зло, его стражи. Появление их на Севере исследователи относят к русской декоративной традиции. Фигуры львов по краям балкона или окна светелки встречаются в поволжской резьбе. Имеются свидетельства о распространении львиной символики в храмовой и дворцовой скульптуре Владимиро-Суздальской земли (XII в.). Оттуда она перешла в крестьянскую среду Севера и Поволжья¹³. В то же время существует точка зрения, которая связывает появление росписи со львами с оживленной заморской торговлей XVI–XVIII вв., осуществлявшейся через Северную Двину и Архангельск. «Отныне одной из любимых композиций станет мотив льва и единорога, стоящих по сторонам дерева. Британский герб соединился здесь с древним образом предстояния. В некоторых живописных композициях, принадлежащих важским художникам Петровским, лев и единорог держат портрет в овальной раме, что навеяно английским гербом. Аналоги этих образов можно найти в росписи предметов домашнего хозяйства и интерьера»¹⁴. Обе точки зрения о путях проникновения рассматриваемой декоративной символики на Русский Север совместимы. Об усилении влияния городской повседневной культуры свидетельствует «портретная галерея» членов семьи и царствующего дома, размещенные на створках шкафа и филенках опечка в фамильном доме художников Петровских («Алешкин дом», 1860–1870-е гг.) в д. Чурковская Вельского района. Подобные портреты – почти неременная принадлежность дворянских и мещанских домов. Их наличие в крестьянской избе усиливало ассоциации с интерьером городского дома.

На традиционную архитектуру оказали влияние многие факторы: географическое и экономическое положение, строительные традиции, степень развития кустарных и отхожих промыслов. Крестьянские плотники-отходники из разных районов имели свой стиль, манеру и навыки мастерства, передававшиеся из поколения в поколение. Культура города оказала значительное воздействие на формирование и развитие народного зодчества XIX – начала XX вв. Это нашло отражение в декоративном убранстве (резьба, роспись), изменениях внутренней планировки, появлении парадных гостевых помещений. В крупных торговых селах появляется ряд торговых-складских помещений, архитектурный облик и интерьер которых сформировался под влиянием города.



⁹ Архив Архангельского государственного музея деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы», ф. 1, оп. 1, д. 2652. 32 л., 29 чертежей, 91 фото (Пермиловская А. Б. Отчет по экспедиции в Приморский район д. Верхняя и Нижняя Золотица, 2001 г.).

¹⁰ Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии. Л., 1972. С. 47.

¹¹ Мильчик М. И. Злоключения каргопольских плотников на дворе московского дьяка в 1690 г. // Уездные города России: историко-культурные процессы и современные тенденции: Материалы X Каргопольской науч. конф. Каргополь, 2009. С. 43–54.

¹² Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. Л., 1974. С. 58, 70.

¹³ Некрасов А. И. Русское народное искусство. М., 1924. С. 24.

¹⁴ Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. С. 53–54.

СЕДРИК ПЕРНЕТТ (Париж)

«ЧУЖИЕ СРЕДИ СВОИХ»: СОВЕТИЗАЦИЯ КРАЕВЕДЧЕСКИХ ОБЩЕСТВ РОССИИ В СТАЛИНСКИЙ ПЕРИОД

Есть краеведы, но нет краеведения¹

«Для краеведения то, что теперь называем „37-м годом“, наступило еще в 1929–1930 гг.»², – это изречение видного историка краеведческого движения в России С. И. Шмидта фактически стало крылатым и вряд ли кто-либо смог бы поставить его справедливость под сомнение. При этом велико разочарование исследователя, желающего подробно проследить механизмы «укрошения» краеведов со стороны советских властей. Если специальная литература единогласно говорит о «закрытии» краеведческих обществ в конце 1920-х – начале 1930-х гг. или о всплеске «дел краеведов» в тот период, то сложно найти детальные исследования о конкретных обстоятельствах этих закрытий и дел³, и многое остается, если не неизученным, то несказанным. В этом отношении историки краеведческого движения очень обязаны отдельным исследователям, раскрывшим детали нападения партийного руководства на научные общества некоторых регионов, в первую очередь Костромского и Воронежского⁴, но, повторяю, таких работ удивительно мало в сравнении с размахом краеведения первой трети XX в. Причины столь осторожной оценки трагического перелома в культурной жизни страны весьма понятны, принимая во внимание относительную недавность рассмотренных событий (всего 2–3 поколения), особенности историографической работы в узком контексте российской провинции (где все знакомы) и медленно – но верно – исчезающее психологическое наследие советских порядков.

Тем не менее кажется, что общая реконструкция этапов борьбы сталинского режима против краеведческого движения представляет интерес для понимания условий и причин подавления гражданского общества в СССР, последствия которого дают о себе знать и до сих пор. Мы увидим, что как со стороны властей, так и со стороны краеведов, имело место настоящее противостояние «своих» «чужим». Предлагаю сначала рассмотреть, в чем принципиально были несовместимы краеведческие организации и установившийся с конца 1920-х гг. тоталитарный режим; затем попытаюсь проследить стратегию атаки против краеведов и ее результаты.

После XV съезда ВКП(б) и окончательного разгрома оппозиции Сталину в 1927 г. в политической истории СССР открылась новая страница, что не могло не иметь серьезных последствий и для общественной структуры страны. Первое, что приходит на ум, это, конечно, попытка построения социалистического общества и связанное с ней объявление войны всем «бывшим». Советскому правительству казалось, что оно сможет теперь обходиться без сотен и тысяч специалистов, получивших образование до Октябрьского переворота и так много сделавших для вывода СССР из глубокого послереволюционного кризиса. Началась пора первых громких процессов против «врагов» системы, таких как Шахтинский процесс (весной 1928 г.) или «Дело Промпартии» (осенью 1930 г.). В то же время велось беспощадное нападение на академиков в рамках печально известного «академического дела». В таких условиях краеведческие общества, тем более те из них, которые были созданы до 1917 г., не могли не привлекать внимания новых властей, так как они находились на стечении трех основных фронтов (об этом далее) сталинского наступления на российскую общественность. Но стоит для начала подчеркнуть размах краеведческого движения в конце 1920-х гг.: по данным Центрального бюро краеведения в 1927 г. в одной РСФСР насчитывалось 486 краеведческих организаций, в рамках которых трудилось 27 495 краеведов⁵.

Во-первых, дело в том, что основная часть краеведов посвятила себя делу краеведения именно потому, что таким образом они смогли продолжать свою научную деятельность, не имея никаких отношений с государственными структурами новой, большевистской России – что, в свою очередь, как бы парадоксально это ни звучило, во многом и объясняет краеведческий бум 1920-х гг., получивший в историографии название «золотого десятилетия» краеведения. Тот факт, что научный мир российской провинции смог самоорганизоваться

© Седрик Пернетт, 2011

¹ Из письма Солигаличского краеведа И. В. Шумского, находившегося тогда в ссылке, бывшему председателю Костромского научного общества по изучению местного края В. И. Смирнову, 8 октября 1934 г. Цит. по: *Сизинцева Л. И.* Переписка В. И. Смирнова как источник по истории «уездного краеведения» 1920-х гг. // Мир источниковедения (Сборник в честь Сигурда Отговича Шмидта). М.; Пенза, 1994. С. 340.

² *Шмидт С. О.* Краеведение в научной и общественной жизни России 1920-х годов // Шмидт С. О. Путь историка. Избранные труды по источниковедению и историографии. М., 1997. С. 166.

³ Довольно лаконично, например, упоминается закрытие Уральского общества любителей естествознания в подробном труде Л. И. Зориной об истории этой организации. См.: *Зорина Л. И.* История Уральского общества любителей естествознания. Екатеринбург, 1996.

⁴ Речь идет о работах Л. И. Сизинцевой о Костромском научном обществе по изучению местного края и А. Н. Акиншина о Воронежских краеведах.

⁵ Краеведные учреждения и их работа. Л., 1927 (Бюллетень III Всерос. конф. по краеведению; № 2–3); По данным доклада В. Карпыча, опубликованного 12 авг. 1930 г. в «Известиях», количество краеведов в РСФСР достигало 78–80 тыс. человек.

без какого-либо вмешательства со стороны Москвы (т. е. оставаться между «своими») связан, прежде всего, с личностью самих краеведов. Всех их объединяет несколько отличительных биографических черт, в первую очередь, их «социальное положение»: большинство из них были представителями или детьми представителей духовенства, мещанства, дворянства или царской администрации – иными словами, представителями чуждого элемента в советском обществе. Это подтверждается характером нападений на краеведов в местной прессе в 1929–1930 гг., например, в Костроме: «Долгие годы жили мирно и тихо, как в „святой обители“, научные и технические работники Костромского госмузея и научного общества. <...> Кто же работает здесь в музее? Слободская – дочь бывшего палача пристава – секретарь научного общества, Полянская – дочь штабс-офицера, работает на этнологической станции, Пауль – духовная личность, Китицина (так в оригинале – С. П.) – тоже чиновничьего происхождения, жена снятого научного работника Смирнова, чуждого современности во всех отношениях <...>»⁶. То же самое повторялось и в других городах, порой еще более агрессивным тоном: «Устав УОЛЕ не предусматривает работы членов в части пропаганды социалистического строительства и пронизан бесклассовыми установками, создающими возможность работать безнаказанно не только лицам с чуждой идеологией, но явно антисоветским элементам <...>. В состав правления избран бывший белый офицер Хандрос (так в оригинале – С. П.) <...> он и до сих пор работает ученым секретарем УОЛЕ»⁷. Подавляющее большинство видных краеведов «золотого десятилетия» были действительно чуждыми идеологическим приоритетам партии и, повторяю, именно поэтому и подняли краеведение на такой высокий уровень.

Второй фактор: краеведы не соответствовали новому духу времени не только по своим биографическим данным, но и по роду своей деятельности как таковой. Краеведение, как научная деятельность и как метод, обрело свою методiku эмпирическим путем, усилиями свободных людей в российской провинции, вдали от политической сферы. Краеведы сами выбирали поля своей научной деятельности в зависимости от своих личных интересов – сегодня нам это кажется естественным условием успешной и плодотворной работы, но такой подход никак не мог идти в ногу со сталинской культурной политикой, направленной исключительно к социалистическому строительству. Обзор краеведческой литературы 1920-х гг. показывает, что излюбленными темами трудов провинциальных ученых являлись науки о природе (геология, зоология, ботаника, и т. д.) и гуманитарные науки (этнография, фольклористика, антропология, история, археология, библиография): этим вопросам посвящаются, например, 75 % всех статей, изданных в «Трудах Костромского научного общества по изучению местного края» между 1914 и 1929 гг. Изучение природных ресурсов и экономики региона оставалось на третьем плане, несмотря на то, что наблюдается увеличение количества таких работ к концу десятилетия. «Великий перелом» существенно изменил ситуацию, поставив на первом месте «полезные» для страны науки. Начиная с 1928 г., научный мир России оказался разделенным на две части: люди, занимающиеся полезным делом, с одной стороны, и люди, занимающиеся «академическими науками», с другой⁸. Последний термин вскоре стал чуть ли не ругательным, большинство краеведов оказались заклеены им и отправлены навсегда в ряды «чужих», занятых «гробокопательством» и «тоскующих по самодержавию»⁹.

Третья причина несовместимости краеведения со сталинским строем относится к самой сути краеведческой деятельности. Сталинская политика была устремлена к нивелированию во всех областях жизни: власти всеми силами пыталась истребить всякие проявления особенности, будь они географическими или культурными. Напротив, в чем же суть краеведения, если не в том, чтобы выявить, изучить и сохранить для будущих поколений именно местные особенности? Будучи живым символом местной идентичности, каждый отдельно взятый краевед представлял из себя серьезную угрозу для целостности всего Советского государства. Несмотря на то что, в отличие от Франции и Германии, например, российские краеведческие общества и музеи никогда не были центрами «регионалистических» требований, они могли бы стать таковыми со временем в результате гипотетического «возвращения к истокам» советского населения под напором многочисленных сталинских наступлений: такую возможность власти не могли допустить.

Таким образом, краеведческое движение в целом было объявлено окончательно «чужим». Как исходит из официального доклада 1930 г., оно даже не подлежало преобразованию, а только подчинению: «Нынешнее изолированное¹⁰ положение краеведческого движения долгие нетерпимо. <...> Могут ли мирно ужиться отщепенцы старого мира в одной организации с людьми революции? Конечно, нет. <...> В период развернутого социалистического наступления мы не можем оставить в стороне огромную организацию. Надо присмотреться, что там делается. Надо овладеть и возглавить краеведческое движение»¹¹.

⁶ Рольский. Откройте форточку в музее – довольно мертвечины // Северная правда. Кострома, 1929. 8 дек. № 290. С. 4.

⁷ Из доклада комиссии УралОНО о вопросе перерегистрации Уральского общества любителей естествознания (1929). Цит. по: Махонина О. Ф. Из истории закрытия Уральского общества любителей естествознания // Вопросы культуры. Екатеринбург, 1997. Вып. 1. С. 142.

⁸ Нельзя в этой связи не упоминать атаки против Академии наук в рамках «академического дела». См.: *Permette C. Être académicien sous Lénine et Staline // Les académies en Europe XIX^e-XX^e siècles. Paris, 2008. P. 89–103.*

⁹ Против вредительства в краеведческой литературе. Иваново, 1931. С. 23.

¹⁰ Читать «независимое» (С. П.).

¹¹ Карпыч В. О краеведческом движении // Известия. 1930. 12 авг. С. 3.

Немыслимая в контексте сталинизма творческая свобода краеведов не могла развиваться дальше безнаказанно. Уже с середины 1920-х гг. были предприняты первые попытки подчинения краеведения. После этого, ближе к началу 1930-х гг., была задумана на уровне всей страны поэтапная стратегия уничтожения движения.

В первое время, с конца 1924 г., власть на Второй всесоюзной конференции по краеведению «рекомендовала» всем организациям страны «сконструировать» свои правления «не только из членов наиболее активных работников <обществ>, но и из представителей советской общественности почти на половинных началах»¹². Эта первая попытка внедрения партийцев в научные общества была обречена на провал. Если в таких официальных – государственных – учреждениях, как университеты, установление с 1923 г. квот идеологически приемлемых людей (т. е., с точки зрения Кремля, «своих») не заставило ждать сближения с ориентациями режима, то в случае краеведческих обществ так дело не пошло. Мало того, что среди провинциальных коммунистов нашлось крайне мало достойных кандидатов на руководящие должности в научных организациях, но и сами принципы работы краеведческих обществ исключали вмешательство извне. Краеведы хорошо работали потому, что они работали со *своими*.

Поняв бесполезность такого «мягкого» подхода, в конце десятилетия власти предприняли более решительные шаги. К краеведам была применена опробованная стратегия нападения, состоящая из восьми этапов: 1 – контроль (ревизия) со стороны политических властей; 2 – установление «народного» надзора над проверяемым учреждением, обязательно предварительно объявленным не соответствующим требованиям; 3 – разжигание агрессивных кампаний в прессе против данного учреждения; 4 – замена его руководителей коммунистами, пусть и неспособными; 5 – разрушение внутри Общества личных симпатий между краеведами; 6 – передача всего дела органам ОГПУ, располагающим готовым сценарием обвинения; 7 – обвинение и удаление сопротивляющихся личностей, освобождение других, таким образом обреченных на молчание; 8 – закрытие Общества. Данная стратегия применялась властью во многих городах России, она также применялась на самом высоком уровне – именно по этому плану была «преобразована» Академия наук СССР к 1931 г.

Как видим, эта стратегия «советизации» краеведческого движения на самом деле сводится к одной простой мере, а именно к насильственному внедрению *чужих* элементов в организм, умеющий работать только со *своими*.

В одном, по крайней мере, сталинская риторика была права: в большинстве своем, краеведы действительно были представителями старого, чужого мира – мира, в котором человек оставался хозяином своего творческого пути, выбора своих интересов и соратников, в котором он имел право любить свою маленькую родину и поделиться этой любовью с другими. Сталинский блицкриг против краеведения нанес едва ли поправимый урон памяти российской провинции, идентичности россиян в целом. А в условиях сегодняшней России, для современных краеведов 1920-е гг. – это не только «золотое десятилетие», но и навсегда потерянный рай.



¹² Цит. по: Отчет о деятельности Костромского научного общества за 1925 год. Кострома, 1926. С. 4.

К ПРОБЛЕМЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ КАРЕЛИИ В 1920-е гг. («ТИХОНОВЦЫ» или «ОБНОВЛЕНЦЫ»)

Обозначенная проблема привлекла внимание автора данной статьи еще в середине 1990-х гг., когда совместно с академиком Н. Н. Покровским и под его руководством готовились два тома документов «Архивы Кремля: Политбюро и Церковь. 1922–1925 гг.»¹. Тогда мы опубликовали погубернскую сводку VI отделения Секретного отдела ГПУ от 14 сентября 1922 г. со сведениями о начальном периоде обновленческого церковного раскола, когда духовенство и верующие должны были определиться, являются ли они приверженцами арестованного к тому времени патриарха Тихона или новой «советской» обновленческой церкви, называемой в тот момент «Живой церковью». По замыслу большевиков, внедряемый в Православную Российскую Церковь раскол должен был взорвать ее изнутри, поставив под контроль богоборческой власти, стремящейся к ликвидации крупнейшей в стране конфессии.

Из сообщаемого в сводке следовало, что чекисты Карелии весьма успешно приступили к осуществлению поставленных задач. После увольнения обновленческим Высшим церковным управлением (ВЦУ) местного епископа Евфимия (Е. Н. Лапина) в Петрозаводске 1 августа 1922 г. прошло собрание городского духовенства, которое под влиянием уполномоченного ВЦУ протоиерея П. Дмитриева согласилось с произошедшими изменениями и приняло постановление о создании обновленческого епархиального управления. В противовес этим решениям оставшиеся верными патриарху Тихону священники и миряне провели «демонстративный крестный ход „в защиту старой церкви“», организованный священником Г. И. Гумилевым. После крестного хода ГПУ поспешило арестовать выдавших себя «контрреволюционных элементов» – епископа Евфимия (Е. Н. Лапина), священников Г. И. Гумилева и В. Т. Хазова, мирян братьев В. Н. и С. Н. Подколызиных. Подводя итог своей деятельности, чекисты сообщили: «На обвиняемых имеется крепкий изобличающий материал. Дело передано в трибунал. Отношение масс к операции спокойное»².

За прошедшее время описанный в сводке ГПУ сюжет был детально проработан московскими, петербургскими и карельскими исследователями, опирающимися в основном на материалы из местных республиканских и чекистских архивов³. Вместе с тем вне поля зрения все еще остается массив документов, теснейшим образом связанный с данным сюжетом и находящийся в Государственном архиве Российской Федерации – в фонде постоянной Центральной комиссии по вопросам культов при ЦИК СССР. В отличие от уже известных источников, вводимый нами в научный оборот массив документов, в том числе и самих верующих, отражает непрестную борьбу мирян и приходских советов кафедрального Свято-Духовского собора и заводской Александро-Невской церкви Петрозаводска за право без вмешательства извне решать проблему своей конфессиональной принадлежности. Эти документы дают видение происходившего не глазами большевистских чиновников и чекистских функционеров, а православных верующих, оказавшихся почему-то не столь «спокойными», как думалось ГПУ в сентябре 1922 г.

Напомним хотя бы кратко хорошо известный в историографии дальнейший ход событий. В середине октября 1922 г. арестованное духовенство и миряне были выпущены на свободу под подписку о невыезде. Спустя два месяца, в честь 5-летия Октябрьского переворота, Карельский ревтрибунал амнистировал их и вообще закрыл дело. Однако президиум Карельского исполкома в конце декабря 1922 г. постановил выселить епископа Евфимия, священников Гумилева и Хазова, мирян Подколызиных за пределы Карельской трудовой коммуны не менее чем на 5 лет в Сибирь. Он обратился с этой просьбой в соответствующую комиссию НКВД, а до получения ее решения распорядился по-прежнему содержать недавних подследственных под стражей в местном отделе ГПУ. Комиссия НКВД по административным высылкам 30 марта 1923 г. согласилась с карельскими большевиками и отправила находившихся под арестом епископа, двух священников и двух мирян на 3 года в Нарымский край.

В силу того, что иереи Гумилев и Хазов состояли в причте Александро-Невской церкви, братья Подколызины были членами приходского совета Свято-Духовского собора, а епископ Евфимий после выхода на

© С. Г. Петров, 2011

¹ Архивы Кремля: Политбюро и Церковь. 1922–1925 гг. / Изд. подгот. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. М.; Новосибирск, 1997–1998. Кн. 1–2.

² Там же. Кн. 2. С. 322–323.

³ См., например: *Басова Н. А.* К истории возникновения обновленческого раскола в Карелии (1922–1924 гг.) // Вопросы истории Европейского Севера (Народ и власть: Проблемы взаимоотношений. 80-е гг. XVIII–XX в.). Петрозаводск, 2005. С. 83–88; *Галкин А. К.* Евфимий (Лапин Евгений Николаевич) // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 417–418; Дело епископа Евфимия (Лапина) и др., г. Петрозаводск, 1922–1923 гг. [Интернет-ресурсы] http://kuzl.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/no_dbpath/cnt/ans/newmr/?NYZ9EJxGHoxITcujc... – 23.02.2011; Новомученики и Исповедники Русской Православной Церкви XX века: Евфимий (Лапин Евгений Николаевич) [Интернет-ресурсы] <http://www.pstbi.ru/bin/nkws.exe/koi/nm/?NYZ9EJxGHoxITcDUusyjf9fdMGZeu-y...> – 23.02.2011 г., и др.

свободу служил в обоих храмах, прихожане заводской церкви и кафедрального собора проявили чрезвычайную активность в происходивших событиях, сочтя необходимым после второго ареста послать в Москву два протестных прошения. Проставив дату 14 января 1923 г., они направили их в V отдел Наркомата юстиции, отвечавший за проведение отделения Церкви от государства. Посланные протесты составители оснастили обширным приложением в виде копий с исполкомовских, чекистских и церковных документов, призванных подтвердить все происходившее в Петрозаводске.

Поводом для написания первого протеста стали два отношения из Карельского отдела ГПУ, которые были доставлены в кафедральный собор уполномоченным обновленческого ВЦУ протоиереем П. Дмитриевым. Из этих отношений следовало, что с 29 декабря 1922 г. все церковные собрания разрешались властью только после того, как их проведение одобрит обновленческое епархиальное управление. Признавая данную новацию местных чекистов ошибкой, кафедральный приходской совет считал, что обновленцы таким правом не обладают и их притязания являются «некоторого рода насилием». По мнению верующих, V отдел Наркомата юстиции должен был подтвердить правильность понимания ими норм советского законодательства в данной сфере.

Во втором документе, названном ходатайством, приходские советы двух обозначенных выше храмов излагали свое видение всего произошедшего с августа 1922 г. Из этого документа становится понятно, почему местный отдел ГПУ запретил в конце декабря проводить церковные собрания, не санкционированные обновленцами. Используя чрезвычайное недовольство верующих всех без исключения храмов Петрозаводска сложившейся ситуацией, когда епархия осталась без архиерея (обещанный уполномоченным ВЦУ обновленческий архиепископ Александр (А. Надежин) все никак не мог добраться до Петрозаводска), составители ходатайства, испросив разрешения у местных властей, инициировали выборы правящего архиерея, на место которого общим собранием вновь был избран освобожденный из-под ареста Евфимий. Несомненно, что проведенными выборами «тихоновцы» выбили почву из-под ног апологета обновленчества протоиерея П. Дмитриева. Ощутили это и сами организаторы возвращения Евфимия на олонекскую кафедру. Они писали: «Но этими выборами недовольствовался только один Епархиальный уполномоченный Живой церкви свящ[енник] П. Дмитриев, который и поспешил не точно осветить данный факт пред своим Высшим Духовным Управлением, указав между прочим, что происходят волнения среди верующих, вероятно, разумея под этим сообщением свой единоличный протест против указанных выборов». Разоблачая подобного рода заблуждения обновленческого протоиерея, члены приходского совета кафедрального собора предупредили об этом прокурора Карельской трудовой коммуны. Их предчувствие, что о. П. Дмитриев обратится по данному вопросу к гражданской власти, подтвердилось в конце декабря 1922 г., когда ГПУ вновь арестовало амнистированных ранее епископа Евфимия, священников Гумилева и Хазова, мирян Подколызиных. Попытки ходатайствовать перед местной властью об освобождении арестованных не были успешными, поэтому приходские советы кафедрального собора и заводской церкви решили обратиться на самый верх властной большевистской вертикали с просьбой отменить декабрьское 1922 г. постановление президиума Карельского исполкома об аресте и высылке обвиняемых по делу епископа Евфимия или же назначить «особую следственную комиссию по этому делу для освещения истины».

Если учитывать сведения из приложенных к ходатайству документов (имеются в виду только два из них – выписки из журнала заседания приходского совета Свято-Духовского собора от 14 декабря 1922 и 2 января 1923 г.), то ко всему вышеизложенному можно добавить следующее. После избрания Евфимия на кафедру в соборе Петрозаводска стали поминать имя патриарха Тихона (вскоре чекисты запретили это) и, естественно, отменили поминовение ставленника ВЦУ и протоиерея П. Дмитриева – обновленческого архиепископа Александра. В качестве неременного условия пребывания в составе причта собора руководство прихода выдвинуло требование к духовенству не состоять в рядах «Живой церкви». По поводу получаемых от протоиерея П. Дмитриева документов приходской совет однозначно решил «просить последнего не вмешиваться во внутренние дела Каф[едра]льного собора».

Необходимо отметить также, что всплеск протестных настроений верующих двух петрозаводских храмов был, по-видимому, спровоцирован конкретным поводом – отказом президиума Карельского исполкома освободить временно из-под ареста архиерея и двух священников на Рождество Христово, для совершения праздничных богослужений. Этот отказ, зафиксированный в выписке из протокола заседания президиума исполкома Карельской трудовой коммуны от 5 января 1923 г., авторы ходатайства в Наркомат юстиции тоже приложили к отправленному в Москву документу.

Как быстро петрозаводские документы попали в столицу, сказать трудно. В начертанных на них рукой помощника заведующего V отделом Наркомата юстиции В. А. Шумова пометах даты, к сожалению, отсутствуют. Рукописный входящий номер и на одном, и на другом прошении тоже проставлен без дат. Однако чтобы ответить на вопросы верующих Карелии, наркомюстовский чиновник был вынужден отправить документы на рассмотрение в ГПУ начальнику VI отделения Секретного отдела Е. А. Тучкову. Составленный им

секретный запрос имеет точную дату, правда, очень удаленную от описываемых событий – 30 мая 1923 г. В данном запросе он писал: «5-й Отдел Н. К. Ю. просит Г. П. У. сообщить истинные причины высылки указанных служителей (епископа Евфимия, священников Гумилева и Хазова. – С. П.) и о положении этого дела в настоящее время, а равно расследовать факт издания Кароблотделом Г. П. У. постановления, ограничивающего права религиозных групп на собрание и сообщить по этому поводу Ваше заключение».

В совершенно секретном ответе ГПУ от 11 июня 1923 г., который, очевидно, был продублирован от имени Наркомата юстиции и в Петрозаводск, начальники Секретного отдела Т. Д. Дерibas и его VI отделения Е. А. Тучков сообщили В. А. Шумову, что интересующее его духовенство постановлением Комиссии НКВД по высылкам отправлено на 3 года в Нарымский край «за антисоветскую деятельность, т. е. за преступление, предусмотренное 73 ст[атьей] Угол[овного] Код[екса]». В отношении же распоряжения Карельского отдела ГПУ приходским советам о проведении церковных собраний чекисты приняли следующее решение: они сочли его необоснованным и немедленно отменили.

На введенном в научный оборот в настоящей работе комплексе документов, хранящемся в ГАРФ, рассмотрены проблемы конфессиональной самоидентификации православных прихожан двух храмов Петрозаводска (Свято-Духовского кафедрального собора и Александро-Невской заводской церкви) в тяжелейших условиях обновленческого раскола Православной Российской Церкви, насильственно внедряемого в церковное тело советскими чиновниками и чекистами. Выявленные документы, в том числе и самих верующих, отражают непростую историю борьбы мирян и приходских советов за право без вмешательства извне решать проблему своей конфессиональной принадлежности. Отстаивая традиционные религиозные ценности, противодействуя новациям «советской» обновленческой церкви, они весьма активно использовали испытанный веками прием – подачу протестных документов на самый верх властной вертикали. При этом важнейшим аргументом в поддержку правильности принятых решений, в частности, в отношении окормлявшего общины духовенства, в том числе епископата, православные верующие Карелии считали, как и в досинодальный период, а согласно недавним исследованиям, и на протяжении XVIII в.⁴, их выборы на общих собраниях всех заинтересованных приходов.



⁴ Пулькин М. В., Захарова О. А., Жуков А. Ю. Православие в Карелии (XV – первая треть XX в.). М., 1999.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЗАИМСТВОВАННОГО ОБРАЗЦА В ИКОНОПИСИ ОБОНЕЖЬЯ (на примере сюжета «Сошествие во ад»)

Данное сообщение посвящено рассмотрению обонежских икон XVI–XVIII вв. «Сошествие во ад» с точки зрения того, как привозные образцы с изображением этого популярного сюжета интерпретируются местными художниками и какие элементы стиля при этом наиболее подвержены изменениям. Эта проблема уже рассматривалась на примере памятников Севера¹. Подобный подход, на наш взгляд, может помочь в выяснении особенностей северного иконописания и в решении вопросов атрибуции.

Среди икон «Сошествие во ад» XVI–XVII вв., происходящих с территории Обонежья, количественно преобладают произведения одного извода. К его отличительным чертам относятся следующие особенности. Христос изображен в слегка согбенной позе сходящим во ад, при этом он обращен влево, к Адаму, которого держит за руку. В свободной руке Христос чаще всего держит свернутый свиток. Мандорла обычно круглой формы, но иногда она миндалевидная, с заостренными концами.

Этот иконографический извод известен уже по памятникам византийской иконописи, стенописи и книжной миниатюры. Следует указать, в частности, на миниатюру «Сошествие во ад» из так называемого Трапезундского евангелия второй половины X в. (Российская Национальная библиотека, Петербург)². Здесь Христос изображен в голубой овальной мандорле сходящим влево, к Адаму и Еве. Такая композиция в русской иконописи встречается уже в начале – первой половине XV в., например, на иконе из Благовещенского собора Московского Кремля³. На новгородских иконах Христос, в согбенной позе сходящий во ад, держит в руках большой крест. Примером является большая икона конца XIV в. из Тихвина (Государственный Русский музей (далее – ГРМ))⁴. Мандорла на этой иконе овальная, трехцветная, со светлым внешним ободом. Христос облачен в охристого цвета хитон и гиматий. Для тихвинской иконы характерна экспрессия в изображении сюжета. На иконе «Сошествие во ад» второй половины XV в. (праздничная икона из церкви Успения на Волотовом поле) Христос также держит большой крест⁵. След подобного же извода мы находим в наследии Вологды, например, на иконе последней трети XVI в. из Леонтьевской церкви⁶.

Именно этот извод стал наиболее распространенным в Обонежье. Если во второй половине XVI в. здесь встречаются и иные варианты сцены Воскресения–Сошествия во ад, то в XVII в. он является доминирующим и укорененным в местном искусстве. Как иконописцы интерпретировали заимствованный извод?

Икона из с. Вирма в Поморье датируется концом XVI в. (Музей изобразительных искусств Республики Карелия (далее – МИИРК), И-1154). Это очень нарядная по цветовому решению икона. Ее фон и поля покрыты золотом, а поля дополнительно к тому же украшены орнаментом. Светло-голубая мандорла напоминает фантастический цветок ромашку, лепестки которого окружают фигуру Христа. В этом проявилось стремление к усилению декоративных черт.

Икона из д. Сума Пудожского района относится к краткому изводу и особой группе произведений (МИИРК, И-701). В. М. Сорокатый указывает, что этот извод с очень крупной фигурой Христа имел широкий регион распространения, включающий Верхнее Поволжье и Вологодские земли⁷. На иконе из Пудожского района Карелии, сравнительно с памятниками середины XVI в. из Карельского Сельца на р. Мсте Калининской области (Музей древнерусского искусства им. Андрея Рублева) и из Каргополя (ГРМ), формы приобрели сильно упрощенный характер. Линии рисунка фигур спрямлены, горки превратились в схематично переданные довольно аморфные уступы, подвеченные красным цветом. Уже на этой иконе заметно сужение колористической гаммы, характерное для многих обонежских икон.

«Сошествие во ад» с отмеченными выше иконографическими особенностями особенно обильно представлено в иконописи Обонежья XVII в. На иконе второй половины этого столетия из д. Тамбицы Медвежьегорского района (МИИРК, И-737) представлена уже вполне освоенная, ставшая привычной композиция. Фигура Христа фланкирована симметрично расположенными Адамом, припадающим к деснице Христа, и Евой. Они сопровождаются

© В. Г. Платонов, 2011

¹ Пуцко В. Г. Элитарный иконописный образец в восприятии народных мастеров Русского Севера // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск, 2003. С. 409–411; Пуцко В. Г. Храмовая икона Преображенской церкви Кижского погоста // Кижский вестник. Петрозаводск, 2009. Вып. 12. С. 188–200.

² Лазарев В. Н. История византийской живописи. М., 1986. Т. 2: Таблицы. Табл. 105.

³ Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А. Благовещенский собор Московского Кремля. К 500-летию уникального памятника русской культуры. М., 1990. Табл. 145.

⁴ Смирнова Э. С. Живопись Великого Новгорода. Середина XIII – начало XV века. М., 1976. С. 117, 118, 236, 238.

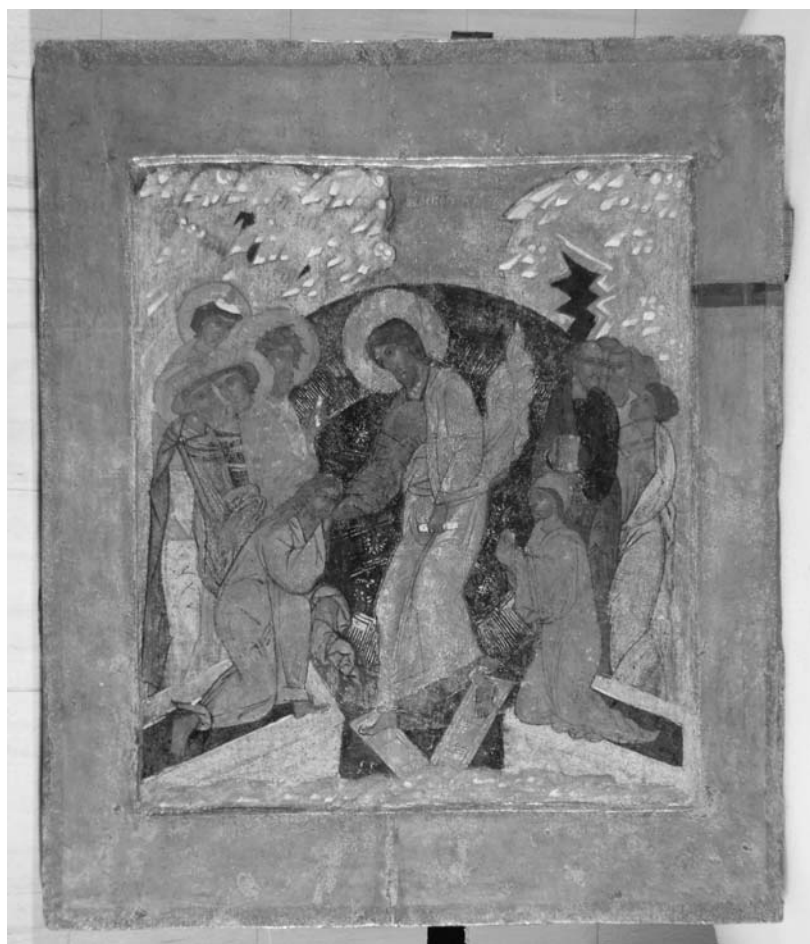
⁵ Смирнова Э. С., Лаурин В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Великого Новгорода. XV век. М., 1982. С. 93–98, 170–173, 249–252.

⁶ Иконы Вологды XIV–XVI веков. М., 2007. С. 686 (кат. № 108).

⁷ Иконы Твери, Новгорода, Пскова XV–XVI вв. Каталог собрания. Серия иконы / Ред.-сост. Л. М. Евсеева, В. М. Сорокатый. М., 2000. Вып. 1. С. 169–173 (кат. № 39).

группами пророков, размещенных по сторонам трехслойной темно-зеленой мандорлы. Фигура Христа является безусловно доминирующей, а левая (по отношению к зрителю) группа из четырех пророков дана более крупно и занимает значительно больше места, чем правая группа. Северный художник явно акцентирует значение левой группы с Адамом, пророками Давидом и Соломоном, Иоанном Предтечей и тем самым более активно, чем обычно, нарушая симметрию и уравновешенность в расположении групп пророков. По некоторым особенностям иконографии (число изображенных персонажей, характер позы Христа, расположение боковых групп) икона имеет аналогии в псковской живописи XVI в. Особенно близка к ней псковская икона «Сошествие во ад» первой половины XVI в. (Псковский музей, 2700)⁸, на которой, кроме прочих признаков сходства, Адам также лобзает десницу Христа. Еще одной любопытной особенностью иконографии является наличие свернутых свитков в руках и Христа, и Иоанна Предтечи, что также встречается на иконах из Пскова (например, Псковский музей, 2795)⁹.

Икона «Сошествие во ад» из д. Тамбицы исполнена мастером, хорошо владеющим приемами иконописи. Он тонко прописывает лики, изображает изящные, удлинённые фигуры, тщательно передает тонкий ассист на одеянии Христа и декоративные элементы мандорлы. В то же время в трактовке фигур заметен переход к упрощенному пониманию рисунка и ослабленной моделировке формы. Горки даны общими массами, как бы встающими стеной за фигурами.



Сошествие во ад. Вторая половина XVII в. Из д. Тамбицы

Колорит иконы дан в подчеркнута сумрачной тональности. Глухие краски – темно-зеленый цвет мандорлы и охристый фигуры Христа – оживлены золотым ассистом и звездами. Одежды Адама и пророков написаны в зеленых, охристых и коричневых тонах, и только неяркий красный цвет одеяний Евы, пророка Соломона и Авеля несколько оживляют эту гамму. Цвет одежды Адама охристый, в противоположность обычному зеленому, что имеет аналогию на известной иконе «Сошествие во ад» новгородской школы конца XIV в. из Тихвина в ГРМ и на некоторых иконах Пскова XVI в. Охристые горки и зеленоватый цвет фона и

⁸ Псковская икона XIII–XVI веков. Альбом / Авт.-сост. М. В. Алпатов, И. С. Родникова. Л., [Б. г.]. С. 307 (кат. № 79).

⁹ Там же. С. 307 (кат. № 80).

полей вторят общему колориту. В целом цветовой строй иконы типичен для местной иконописи середины – второй половины XVII столетия.

Другая икона – «Сошествие во ад» из д. Пелкула – является памятником XVII в. из земель окраинного «лопского» Паданского погоста (МИИРК, И-196). Особенностью иконографии является наличие у мандорлы белого внешнего обода. Исполнена икона в грубоватой манере с упрощением всех элементов формы и характерна для «фольклорного» направления северной иконописи. В этом смысле показательны нарушение пропорций фигур в пользу резкого укрупнения ликов у левой группы персонажей. Художник сохраняет драматизм в трактовке сюжета, акцентировав напряженность взглядов яркими точками белил в уголках зрачков. Своеобразна очень темная гамма из коричнево-охристых тонов, с добавлением темно-синего цвета мандорлы. Исчезли красноватые тона в одеждах Евы, пророка Даниила и других персонажей.



Сошествие во ад. XVII в. Из д. Пелкула

Близка к указанным памятникам по принципам колористического решения икона «Сошествие во ад, пророк Илья» позднего XVII в. из с. Типиницы (МИИРК, И-491). Для этого произведения характерно отсутствие динамических элементов, какая-то интимность в трактовке сцены, что нередко становится особенностью местной художественной традиции.

Исследуемый извод был очень популярен и в более позднее время. Об этом свидетельствует многочастная икона из д. Мелойгуба первой трети XVIII в. (МИИРК, И-259). Здесь интересующая нас сцена занимает только небольшую часть общей композиции иконы, сочетаясь с «Чудом Георгия о змие» и избранными

святыми. Она заключена в заостренный с обоих концов миндалевидный овал темно-синего цвета. Схема сюжета претерпевает некоторые изменения. Прежде всего меняется соотношение главных и второстепенных частей. Так, в нижней половине изображения разрастается область адской бездны. В трактовке фигур и горок преобладает контурный рисунок, подцвеченный бледными красками.

Насколько работы местных мастеров отличаются от икон, написанных для храмов Заонежья мастерами других регионов, видно из сравнения упомянутых ранее произведений с иконами «Сошествие во ад» из праздничных рядов кижских церквей Покрова и Преображения. Для иконы конца XVII в. из праздничного ряда иконостаса Покровской церкви (МИИРК, И-5) характерен уже знакомый нам извод данного сюжета. Христос, изображенный в трехчастной круглой мандорле, обращен к Адаму, которого он держит за руку. Этот извод, однако, претворен в колористическом ключе, совершенно отличном от большинства икон местных мастеров. Нарядная красочная гамма составлена из светло-зеленых, красных, розовых, желтых тонов, дополненных сиянием золота на одежде Христа, фоне и полях иконы. На иконе царит торжественное, мажорное настроение, отличающее ее от суровых по духу обонежских икон.

Икона начала XVIII в. из праздничного ряда Преображенской церкви следует в основных чертах все тому же изводу и исполнена, как и все праздники из этой церкви, в светлой красочной гамме с использованием новых мотивов в живописи фигур, горок и деталей (музей «Кижы», 106/35).

Другие изводы «Сошествия во ад» также представлены в живописи Обонежья XVI–XVII вв., но известны в единичных образцах. Их рассмотрение выходит за рамки настоящей работы.

Обратимся к новому для этих мест типу композиции «Сошествия во ад», получившему на рубеже XVII–XVIII вв. распространение в основном в Заонежье и Пудожском крае. Это очень подробно разработанный извод «Сошествия во ад», куда включены и собор архангелов в верхней части иконы, и сцена избияния бесов (с надписанием грехов) в адской бездне, и сонм ангелов в мандорле (с обозначением добродетелей). В руке Христа видна надорванная хартия с записью грехов. Этот извод представлен иконами из д. Кильпога Пудожского района (МИИРК, И-388), д. Васильево на о. Кижы (МИИРК, И-672), а также очень близкой к ним иконой из заонежского с. Типиницы (МИИРК, И-532) и некоторыми другими произведениями. Этот довольно старый по происхождению извод появился на землях Обонежья очень поздно, и кажется весьма вероятным, что данная иконография, известная по памятникам московской иконописи с конца XIV в. и вологодским иконам XVI в., пришла именно из вологодских земель, где она известна по таким иконам, как «Сошествие во ад, со сценами земной жизни Христа и праздниками» 1567/1568 гг. письма Дионисия Гринкова¹⁰. На иконах из Карелии произошла примечательная трансформация предполагаемого привозного образца, подобно тому, как это имело место в более раннее время с кратким изводом праздника. Если колорит иконы из д. Кильпога светлый, включающий красные, зеленые, голубые, охристые тона, то цветовое решение иконы из д. Васильево отличается скупостью колорита. Здесь отсутствуют красные, насыщенные зеленые цвета, замененные коричневыми, слабо кроющими желтоватыми, темно-синими тонами.

На иконе «Сошествие во ад» середины XVIII в. из местного ряда иконостаса кижской Преображенской церкви распространенный извод получил дальнейшее развитие. Здесь не только увеличилось число персонажей в группах пророков и встающих из гробов людей, но появилось также изображение Горнего Иерусалима и сцены Восстания Христа от гроба. В живописи соседних регионов Севера сходные по смыслу детали были известны гораздо раньше. Например, в искусстве Холмогор их можно отметить уже в XVII в.¹¹

Заонежский художник, используя привозной образец, создает произведение, стиль исполнения и колорит которого вызывают ассоциации с традициями местной иконописи. Он предпочитает неярко колорит, в котором тона темно-зеленого, охристого, коричневого, синего сочетаются с нарядным красным. В этом проявляется не только свойственная искусству XVIII в. тяга к передаче впечатлений от колорита природы, но и традиционная для северной живописи скромность цветовой гаммы.

Изучение обонежских икон с сюжетом «Сошествие во ад» показывает, что местные мастера старались тщательно воспроизводить иконографию нескольких образцов. При этом нередко приходится отмечать упрощение рисунка, ракурсов, стремление к уплощению глубины условного пространства иконы. Наиболее ясно творчество северных мастеров воплотилось в области колористических решений. Здесь многое, конечно, зависело от доступности тех или иных красочных пигментов, но большое значение имели и сложившиеся местные традиции в понимании иконного образа.



¹⁰ Иконы Вологды XIV–XVI веков. М., 2007. С. 587–606 (кат. № 91).

¹¹ Иконы Русского Севера. Шедевры древнерусской живописи Архангельского музея изобразительных искусств. М., 2007. Т. 2. С. 18–35 (кат. № 110); С. 234–239 (кат. № 154).

ВИЗАНТИЙСКАЯ ИКОНОГРАФИЯ НА РУССКОМ СЕВЕРЕ

Развитие христианского искусства в Восточной Европе явилось большим завоеванием национальной русской духовной культуры в широком европейском контексте, обеспечившем тесную связь с наследием Византии. В усвоении последнего, практически необходимом для основ церковного устройства, важную роль играли греческие образцы, существенно адаптированные на славянской почве. Это относится прежде всего к письменности, к богослужебной и церковно-учительной литературе. Зодчество и изобразительное искусство при их усвоении, разумеется, не требовали подобного посредничества. Но вместе с тем круг распространения византийских оригиналов не мог оказаться слишком широким: чаще всего он был ограничен крупными церковными и культурными центрами, а также отдельными монастырями. Именно им впоследствии пришлось служить проводниками в распространении исключительной по художественной выразительности и силе духовности византийской иконографии, без знания которой невозможно представить русское иконописание в целом, причем на различных этапах его развития.

Иконопись Русского Севера развивалась в регионе, отделенном от Византии огромным географическим пространством, казалось бы, совершенно исключавшим какую-либо связь между ними. Однако в действительности она существовала, порой в сильно усложненном, многоступенчатом виде, проявляясь прежде всего в заимствовании иконных образов и композиционных схем, византийские источники которых очевидны¹. Причем некоторые из них начинали в иной национальной и культурной среде совершенно новую жизнь, получая явно фольклорное истолкование.

Церковное предание связывает происхождение первого образа Христа с изображением Нерукотворного Спаса, иконография которого впоследствии в Византии и особенно в России получила широкое развитие².

Христианская икона обязана усвоению и развитию позднеантичного портретного искусства³. Вместе с ним входит в употребление и эллинистическая живописная техника. Византийский император Лев III Исавр (717–741) положил начало иконоборчеству, стимулировавшему теологические споры VIII в., и иконопочитание было окончательно восстановлено в Византии лишь на соборе 842 г. За это время было выработано православное учение об образе. Икона заняла важное место в церковном пространстве, декор которого был подчинен богословски истолкованной иконографической программе. На этой стадии своего развития византийская иконография приходит на Русь вместе с христианством, и ее лучшим отражением являются стенописи Софийского собора в Киеве, выполненные в первой половине XI в.⁴ Это был период формирования классического византийского стиля, который определяет также характер наиболее элитарных икон и книжной иллюстрации⁵. Заметно расширяется сюжетный репертуар, входят в употребление календарные иконы с многочисленными миниатюрными изображениями, активно разрабатывается иконография Страшного суда. Тонкое, изящное письмо отличает произведения константинопольских мастеров XI–XII вв., сохранившиеся в монастыре св. Екатерины на Синае⁶. Последовательно определяется иконографический состав икон алтарной преграды, постепенно получающей сходство с позднейшим иконостасом⁷. Упомянутые явления синхронны развитию русской иконописи домонгольского периода, соответственно несущей их определенные отражения⁸. Среди произведений последней есть выполненные греческими мастерами и отличающиеся большей традиционностью. Исходя из размеров некоторых икон, удается установить их принадлежность алтарным преградам конкретных новгородских храмов⁹.

Говоря о византийской иконографии на Русском Севере, следует прежде всего принимать во внимание историческую связь произведений с данным регионом, безотносительно к тому, как они локализируются на современном этапе их изучения и кто мыслится их исполнителем. Ведь то и другое часто основаны на

© В. Г. Пуцко, 2011

¹ Примеры см.: *Реформатская М. А.* Северные письма. М., 1968; Северные письма. Каталог / Авт.-сост. О. Н. Вешнякова, Т. М. Кольцова. Архангельск, 1999.

² Спас Нерукотворный в русской иконе / Авт.-сост. Л. М. Евсеева, А. М. Лидов, Н. Н. Чугреева. М., 2005.

³ *Грабар А.* Портрет в старохристианской иконографии // *Грабар А.* Избранные сочинения. София, 1983. Т. 2. С. 242–258.

⁴ *Лазарев В. Н.* Мозаики Софии Киевской. М., 1960; *он же.* Древнерусские мозаики и фрески, XI–XV вв. М., 1973. С. 22–29. Ил. 6–101; *он же.* Фрески Софии Киевской // *Лазарев В. Н.* Византийское и древнерусское искусство. Статьи и материалы. М., 1978. С. 65–115.

⁵ *Weitzmann K.* Byzantine Miniature and Icon Painting in the Eleventh Century // *Weitzmann K.* Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination. Chicago; London, 1971. P. 271–313.

⁶ См.: *Sotiriou G. et M.* Icones du Mont Sinai. Atènes, 1956. Т. 1.

⁷ *Chatzidakis M.* L'évolution de l'icone aux 11^e-13^e siècles et la transformation du templon // XV^e Congrès International d'études byzantines. Rapports et co-rapports. III. Art et archéologie. Athènes, 1976. P. 159–191. Pl. XXVI–XXXIX.

⁸ *Пуцко В.* Икона в домонгольской Руси // *Ikone und frühes Tafelbild.* Halle, 1988. S. 87–116.

⁹ Там же. С. 92–93. Ср.: *Сивак С. И., Штендер Г. М.* Архитектура интерьера Новгородского Софийского собора и некоторые вопросы богослужения // 125 лет Новгородскому музею: Материалы науч. конф. Новгород, 1991. С. 45–51.

догадках, и поэтому подвержены изменениям, причем иногда – весьма существенным¹⁰. Икона Богоматери Белозерской в Дозорной книге Белоозера 1617–1618 гг. отмечена в церкви св. Василия Кесарийского как «образ местной Пречистые Богородицы Умиление, письмо корсунское, обложена медю, по полям писаны пророки»¹¹. Произведение, выполненное скорее всего греческим мастером во второй четверти XIII в., могло быть привезено удельным князем Глебом Васильковичем в 1248 г. Это сравнительно редкий случай проникновения в этот регион иконы, непосредственно связанной с работой на Руси византийского изографа, хорошо ориентированного относительно новых художественных течений¹². Чаще завозили списки, иконографии которых опирались на византийские оригиналы. Воспроизводя образ, композиционную схему, они, как правило, содержат результаты их интерпретации, чаще всего с упрощением классифицирующих форм. Такова известная икона Богоматери Одигитрии из собрания С. П. Рябушинского (XIII–XIV вв.) с пространственным текстом молитвы на полях¹³ (рис. 1).

Произведения, ориентированные на византийские образцы, прежде всего отражают степень адекватности в восприятии последних северными мастерами. Данное явление можно проследить уже в новгородских иконах XIII–XIV вв.¹⁴ Иконописцы, продукция которых рассчитана на новгородские провинции, еще дальше отходят от византийских оригиналов, известных им почти исключительно по русским спискам¹⁵. В конечном счете сохраняется лишь общая иконографическая формула, тогда как в сложных композициях видоизменения оказываются почти неизбежными. Они в основном сводятся к упрощениям, к замене объемной моделировки графической манерой с локальными цветовыми пятнами. Тенденции к плоскостному фронтальному изображению вместе с упрощенной линейной стилизацией становятся определяющими для направления, обычно обозначаемого как архаизирующее, отражающее вкусы народной среды. Подобные метаморфозы иконографии и стиля можно наблюдать в разнообразных вариантах греко-восточного искусства, а в стенописях Каппадокии стилизация форм даже приводит к окарикатуриванию изображений¹⁶. На Западе, где существовали свои вековые устойчивые художественные традиции, византийская иконография чаще всего вносила свежую струю, одновременно обогащая сюжетный репертуар¹⁷. На Руси, как известно, она в целом предопределяла пути развития иконописи в ее поисках оригинальных средств выражения, обусловленных несколько иным толкованием образцов¹⁸.

Сохранившиеся иконы XIII–XVI вв. позволяют утверждать, что византийская иконография была известна на Русском Севере как в близком к греческим оригиналам варианте, так и преимущественно в адаптированном на русской почве виде¹⁹. Более близкое соответствие элитарным образцам представлено в основном продукцией лучших московских мастерских рубежа XV–XVI вв.²⁰ Это прежде всего иконы Кирилло-Белозерского, Ферапонтова и Соловецкого монастырей. В выполнении некоторых из этих произведений не исключено участие критских мастеров, судя по виртуозной моделировке объемов, не свойственной русским иконописцам (рис. 2). Рецепции утонченных византийских оригиналов заметны уже в иконографии конца XIII в., отличающей, скажем, «Собор архангелов Михаила и Гавриила» из Михаило-Архангельского монастыря в Великом Устюге²¹. Что касается творчества местных северных мастеров, то в нем византийские иконографические схемы, как правило, подвергнуты заметной фольклоризации, нередко со значительными ее упрощениями²².

¹⁰ См.: Смирнова Э. С. Иконы Северо-Восточной Руси. Середина XIII – середина XIV века. М., 2004.

¹¹ 1617/18 – Дозорная книга города Белоозера «писма и дозору» Г. И. Квашнина и подьячего П. Дементьева / Подгот. к печ. Ю. С. Васильевым // Белоозерье: Историко-литературный альманах. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 39. См. также: Гордиенко Э. А. О происхождении двух белозерских икон XIII в. // Искусство Руси, Византии и Балкан III века. Тез. докл. конф. Москва, сентябрь 1994. СПб., 1994. С. 39–40; Вилинбахова Т. Б. Об иконе «Богоматерь Умиление (Белозерская)» // Там же. С. 40–41.

¹² Пуцко В. Г. Икона Богоматери Белозерской: русская иконопись XIII века в европейском художественном контексте // Белоозерье: Краеведческий альманах. Вологда, 1998. Вып. 2. С. 330–343.

¹³ Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания. Т. 1. Древнерусское искусство X – начала XV века. М., 1995. С. 123–125. № 50.

¹⁴ См.: Смирнова Э. С. Живопись Великого Новгорода. Середина XIII – начало XV века. М., 1976.

¹⁵ Смирнова Э. С. Живопись Обонежья XIV–XVI веков. М., 1967; Пуцко В. Г. Северная русская икона: фольклорное истолкование византийского образа // Русская культура на рубеже веков: Русское поселение как социокультурный феномен. Вологда, 2002. С. 56–71.

¹⁶ См.: Лафонтэн-Дозонь Ж. Росписи церкви, называемой Чемлекчи Килисе, и проблема присутствия армян в Каппадокии // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. Сборник статей в честь В. Н. Лазарева. М., 1973. С. 78–93.

¹⁷ Разнообразные примеры в кн.: Demus O. Byzantine Art and the West. New York, 1970.

¹⁸ Подробнее см.: Пуцко В. Византийский эталон в развитии средневековой славянской иконописи // Альфа и Омега. 2009. № 3(56). С. 325–337.

¹⁹ Примеры того и другого можно найти в изд.: Рыбаков А. Вологодская икона. Центры художественной культуры земли Вологодской XIII–XVIII веков. М., 1995.

²⁰ Пуцко В. Элитарные иконы на Русском Севере // Соловецкое море: Историко-культурный альманах. Архангельск; М., 2008. Вып. 7. С. 41–46.

²¹ Смирнова Э. С. Иконы Северо-Восточной Руси. С. 206–211. № 5.

²² Пуцко В. Г. Иконы Каргополья: фольклорные варианты адаптации византийского художественного наследия // Христианство и Север. М., 2002. С. 71–78; он же. Элитарный иконописный образец в восприятии народных мастеров Русского Севера // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск, 2003. С. 409–411; он же. Иконописание как форма традиционной культуры Русского Севера // «Рябининские чтения-2007». Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 188–190.

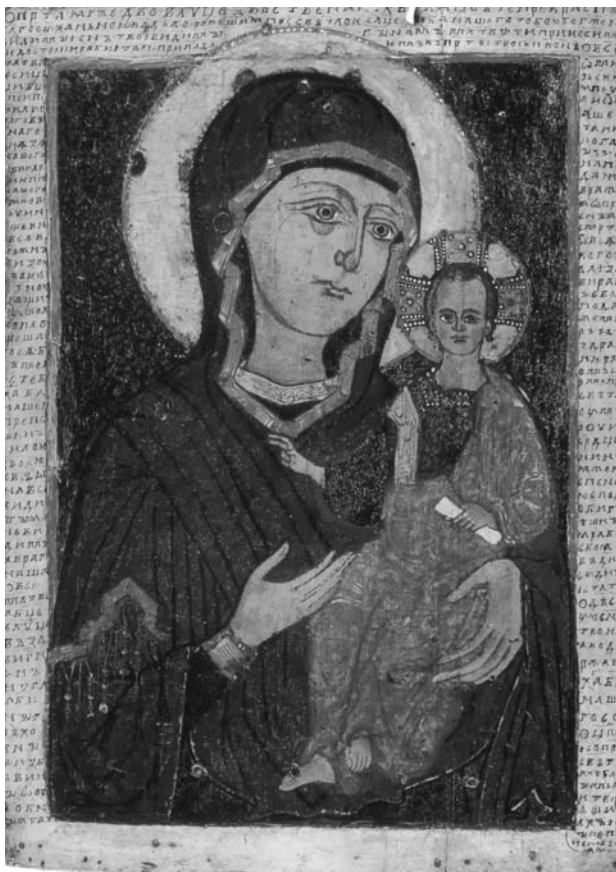


Рис. 1. Богоматерь Одитрития. Конец XIII – начало XIV в. Икона из собр. С. П. Рябушинского, Москва, Государственная Третьяковская галерея



Рис. 2. Сшествие Святого Духа. Около 1497 г. Икона праздничного ряда иконостаса Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря. Фрагмент

Византийская иконография в той ее части, которая связана с иконостасом, на Русском Севере усваивалась в обязательном порядке, хотя преимущественно в адаптированном варианте. В частности, в центре деисусного чина в XVI в. обычно находился образ Спаса в силах, получивший популярность в московском искусстве с предшествующего столетия²³. Остальные сюжеты связаны с посвящением конкретного храма и почитанием определенных образов и святых. Это прежде всего иконы Богоматери, изображения Николы, святых воинов, реже – Иоанна Предтечи и Климента Папы Римского, Параскевы Пятницы, которым посвящали житийные иконы, в структурном отношении напоминавшие известные с XIII в. в Византии. Здесь же надо упомянуть также иконы Архангела Михаила в бытии, одна из которых, датируемая концом XVI – началом XVII в., происходит из Лальска²⁴. Вместе с тем византийский иконографический канон распространяется и на изображения русских святых, в том числе особенно почитаемых на Русском Севере. Бытовые реалии некоторых житийных клейм здесь столь же закономерны, как и в греческих прототипах этого жанра. В случае с группой царских врат XV–XVI вв., украшенных изображениями Благовещения, Евхаристии и евангелистов²⁵, не исключено, что они являются репликами не сохранившихся более ранних византийских образцов. Последние сегодня представлены явно не в полном объеме. Говоря о распространении византийской иконографии на Русском Севере, надо помнить и о том, что в рамках ее традиций развивались композиционные схемы новых сюжетов, таких как Покров Богоматери, отражающий видение Андрея Юродивого. Новгородский иконографический извод предполагает парящую на облаке Богоматерь Оранту, над головой которой ангелы возносят покров, что созерцают стоящие внутри храма святые. Предполагается зависимость первых живописных

²³ Северные письма. № 14–16, 27–34; Рыбаков А. Вологодская икона. № 75–78, 124, 138–145, 182.

²⁴ Салтыков А. А. Музей древнерусского искусства имени Андрея Рублева. Л., 1981. С. 250. № 154–156.

²⁵ Лаурина В. К. Об одной группе новгородских провинциальных царских врат // Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода. М., 1968. С. 145–178.

интерпретаций от литературных сочинений²⁶. В структурном отношении, однако, нельзя не заметить сходство с композициями, которые появляются в византийском искусстве только на рубеже XIII–XIV вв. – в эпоху Палеологов²⁷. Их воздействие сказалось также в развитии композиции «О Тебе радуется», известной с конца XV в.²⁸ (рис. 3). Показательно, что северные варианты Покрова в XVI в. оказываются удивительно разнообразными, свободно интерпретирующими основную схему²⁹. В первоначальной, византийской по своему происхождению, иконографии Покрова акцент делался на почитание реликвии – одежды Богоматери³⁰. Эта тема в русской иконографии также получает свое радикальное переосмысление³¹, а тема Покрова как видения Андрея Юродивого находит качественно иное понимание, как бы обобщающее опыт в его истолковании³².

Тема византийской иконографии на Русском Севере позволяет судить о жизнелюбии классической традиции, перенесенной на новую, казалось бы, мало подготовленную для ее восприятия почву. Тем не менее, на новом месте смогло успешно развиваться в течение целых столетий сакральное искусство, оставившее выдающиеся памятники, наполнившие многочисленные храмы и часовни, ставшее понятным широким массам. Ведь именно они оказались основными ценителями изучаемых ныне произведений, довольно разнообразных и в то же время наделенных несомненными признаками общности.

Тезисное изложение материала не позволяет выходить за рамки общей схемы. Но большинство икон, к счастью, уже явились предметом специального изучения. Поэтому выводы основаны на конкретных наблюдениях с учетом закономерностей развития.

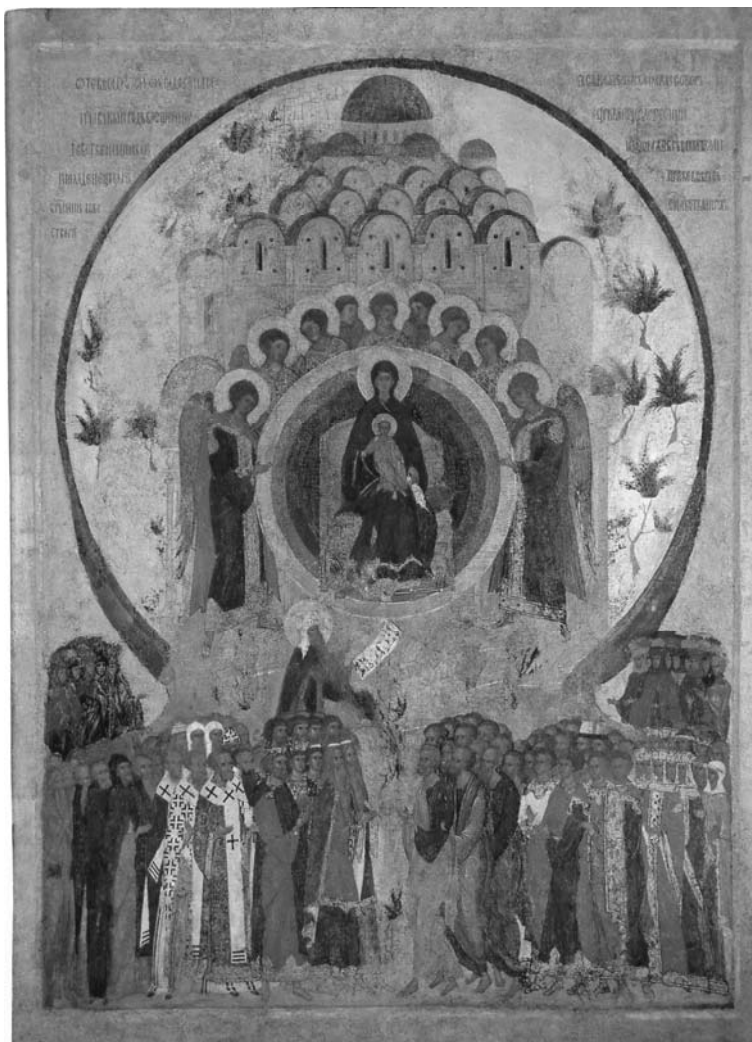


Рис. 3. **О Тебе радуется. Около 1497 г.** Икона местного ряда иконостаса Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря



²⁶ Гордиенко Э. А. «Покров» в новгородском изобразительном искусстве (Источники образования типа) // Древний Новгород: история, искусство, археология. Новые исследования. М., 1983. С. 314–337.

²⁷ Джурич В. И. Портреты в изображениях рождественских стихир // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. С. 244–255.

²⁸ Нерсесян Л. В. К вопросу о происхождении и символическом содержании иконографии «О Тебе радуется» // Древнерусское искусство. Византия и Древняя Русь. СПб., 1999. С. 380–398; он же. Икона «О Тебе радуется» конца XVI века из Ухтоostrova. Особенности иконографии // Иконы Русского Севера. Двинская земля, Онега, Каргополье, Поморье. Статьи и материалы. М., 2005. С. 162–169.

²⁹ Пуцко В. Г. Икона из Воскресенского Горичского монастыря и северорусские иконографические схемы Покрова XVI века // Кириллов: Краеведческий альманах. Вологодка, 2001. Вып. 4. С. 219–237.

³⁰ Пуцко В. Г. «Богородица Десятинная» и ранняя иконография Покрова // Festschrift für F. von Lilienfeld. Erlangen, 1982. S. 355–373; он же. Покров Богоматери: от реликвии к видению (по материалам сакрального искусства на Руси) // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2005. № 3(21). С. 83–84.

³¹ Преображенский А. С. Образ Богоматери «Моление о народе» в русском искусстве позднего Средневековья // Иконографические новации и традиции в русском искусстве XVI века. Сборник статей памяти В. М. Сорокатого. М., 2008. С. 51–88, 372–375.

³² Пуцко В. Г. Русские иконы XVI в. с изображением Покрова: синтез новгородской и суздальско-московской иконографических схем // Москва – Третий Рим. Можайск, 2008. С. 186–209 (Макариевские чтения; Вып. 15).

КУНГУРСКИЙ БЛАГОВЕЩЕНСКИЙ СОБОР – УТРАЧЕННЫЙ ПАМЯТНИК РҮБЕЖА XVII–XVIII ВВ.

История современного Кунгура, одного из центров русской колонизации Сылвенско-Иренского поречья, уходит в 1663 г., когда по указу царя Алексея Михайловича город после разрушения во время башкирского Сеитовского бунта был восстановлен на новом месте. В освоении плодородных земель в бассейне уральских рек Сылвы и Ирени участвовали выходцы из разных частей России. Среди них были и представители Русского Севера. Этим и объясняется существование в местном зодчестве различных традиций, в том числе и характерных для северных регионов страны. В то время Кунгур подчинялся Казанскому приказу, а в религиозных делах относился к Вятской епархии.

В 1699 г. в центре деревянного кунгурского кремля началось строительство главного храма города – Благовещенского собора. Место для его возведения было огорожено еще в 1684 г.¹ Возможно, именно здесь ранее стояла деревянная Благовещенская церковь, уничтоженная пожаром². Тогда первый каменный храм города получил имя своей предшественницы. По другой версии название собора произошло от одной из башен кремля с иконой «Благовещение»³.

Средства на возведение Благовещенского собора были собраны с жителей Кунгурского уезда по приказу воеводы Дмитрия Жукова: «Они обязаны были заплатить для сего с каждой души по 25 коп. ...»⁴. Строительными работами руководил церковный староста Козма Тимофеев Переляев, который в 1699 г. заказал ярославскому крепостному крестьянину Сидорке Кузнецову изготовление кирпича⁵. Подряд был заключен на 300 000 штук. В тексте были оговорены и размеры: «...мерю тот кирпич против государева орленого кирпича длиною в обжиге на красном в 7 вершков, а шириною на связ, а толщиною в полтора вершка...». Подрядчик для выполнения работ нанял усольских мастеров кирпичных дел: Антона Шумчихина, Софрона Сандалова, Ивана Пятовских, Гаврилу Краева.

Строительство собора велось в 1700–1704 гг. По примеру древнерусских городов, в которых рядом стояли зимняя и летняя церкви, Благовещенский храм был построен холодным, так как теплая церковь в Кунгуре уже была. Внутри кремля стоял деревянный храм, посвященный Параскеве Пятнице. Благовещенский собор, единственный из кунгурских храмов XVIII в., не имел трапезной. Он состоял из трехчастной апсиды, кубического четверика храма и притвора с колокольней. Длина здания составляла 16,5 сажень, ширина – 6 сажень⁶. По своему внешнему облику Благовещенский собор почти полностью соответствовал храму соборного типа, утвердившемуся в русском культовом зодчестве во второй половине XVII в. Как и многие соборы конца XVII столетия, кунгурский храм имел четырехскатную крышу. «Палатное» покрытие на четыре ската соответствовало климатическим условиям как Русского Севера, так и Урала с его длинными зимами и обильными снегопадами. Четырехскатную крышу венчало луковичное пятиглавие. Деревянные главки были обиты луженым железом.

Кубический четверик Благовещенского собора был двустолпным⁷. Такой тип собора был достаточно редок в московском культовом зодчестве XVII в. Двустолпие было распространено преимущественно среди церковных сооружений северо-востока Руси⁸. Снаружи многие из таких построек походили на обычные бесстолпные храмы того времени. От них кунгурский Благовещенский собор отличался тем, что имел двучастное деление северного и южного фасадов, соответствовавшее его внутреннему устройству. Кубический четверик был одноэтажным, двусветным. Стены северного и южного фасадов прорезали по четыре окна, размещенные в два ряда. Нижние окна имели простые рамочные наличники, а верхние, смещенные к центру, украшали ордерные наличники с изразцовыми колонками, с рельефными антаблементами и с завершениями, состоявшими из двойных профилированных завитков, соединенных ступенчатым кронштейном. В их оформлении сказалось влияние «нарышкинского» барокко.

Над завитками наличников, опоясывая четверик, проходил изразцовый фриз с хромосдательной надписью: «В лето от сотворения мира 7208, воплощения Господа Слова 1700 индикта 9 месяца августа построена церковь во имя Благовещения Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, при великом государе нашем царе и великом князе Петре Алексеевиче всея великия и малыя и белыя России самодержце и при благоверном

¹ Шишонко В. Пермская летопись. Пятый период. Пермь, 1887. Ч. 2. С. 352.

² Золотов Е. Церковная летопись г. Кунгура // Пермские епархиальные ведомости. 1902. № 9. С. 109.

³ Шишонко В. Пермская летопись. С. 354.

⁴ Там же.

⁵ Кунгурские акты XVII века (1668–1699) / Под ред. А. А. Титова. СПб., 1888. С. 287.

⁶ Российский гос. исторический архив, ф. 1290, оп. 4, д. 28, л. 2 об. (далее – РГИА).

⁷ Золотов Е. Церковная летопись г. Кунгура // Пермские епархиальные ведомости. 1902. № 19. С. 254.

⁸ Бочаров Г. Н., Выголов В. П. Вологда, Кириллов, Феррапонтово, Белозерск. М., 1969. С. 100.

царевиче великом князе Алексее Петровиче, при святейшем кире Адриане, патриархе Московском и всея России и по благословению Ионы архиепископа Вятского и Великопермского»⁹. Буквы надписи имели одинаковую высоту. Они были выполнены в технике плоского рельефа и выделены желтым цветом на зеленом фоне. Над надписью располагалась лента из зубчатых изразцов, а ниже проходил пояс изразцов с рельефными листьями. Изразцовыми были также полуколонки окон второго ряда четверика храма и барабана центральной главы. Глазурованную поверхность имели и другие детали фасадного декора. Известно, что изразцовое убранство находилось не только на фасадах храма, но и в интерьере. Еще в конце XIX в. его фрагменты были видны в нижней части алтарной стены¹⁰. Использование такого декора позволяет сделать предположение о наличии среди мастеров, руководивших строительством собора, ярославских зодчих. Ведь для культовой архитектуры Ярославля XVII в. было характерно широкое применение изразцов как в оформлении фасадов и интерьеров, так и в создании храмосудательных надписей. Неизвестно, где был изготовлен керамический декор Благовещенского собора. По одной из версий, высказанной пермским археологом Н. Е. Соколовой, изразцы могли быть выполнены и в Кунгуре¹¹.

Шатровая колокольня Благовещенского собора возвышалась над притвором. Она имела традиционную схему восьмерика на четверике. Первоначально колокольня опиралась на четыре сквозные арки. Позднее проемы были заложены, а по углам возведены четыре контрфорса¹². Ярус звона с восемью арками располагался в верхней части восьмерика. Под ним проходил однорядный изразцовый пояс. Ниже ленты из изразцов углы восьмерика были оформлены лопатками. Колокольня завершалась восьмигранным шатром, имевшим один ряд маленьких окон – «слухов». Ее вертикаль, высотой 18 сажен¹³, была увенчана небольшой луковичной главкой на низеньком барабане. С самого начала на колокольне были устроены часы с боем.

Несмотря на то, что Благовещенский собор был сооружен летним, его торжественное освящение состоялось 23 января 1704 г. Об этом сообщал текст надписи на надпрестольном кресте¹⁴. Храм на протяжении почти всей истории своего существования оставался холодным. Печное отопление в нем появилось только в 1880 г.¹⁵ На средства кунгурского купца-чаоторговца А. С. Губкина в соборе были устроены духовые печи с калориферами. Этой реконструкцией руководил француз И. Шебек.

Благовещенский собор был первым храмом города Кунгура, вызвавшим интерес исследователей. В конце XIX столетия его называли «замечательной в архитектурном отношении археологической редкостью»¹⁶, считали народной святыней. В Прикамье храм славился своей богослужебной утварью и ризницей. Среди древних образов особым почитанием пользовалась икона Богоматери «Неувядаемый Цвет»¹⁷.

Первые шаги к разорению собора были сделаны в 1922 г.: 24 апреля из его ризницы изъяли 9 пудов 11 фунтов серебра, 36 бриллиантов, 3 аметиста и два топаза¹⁸. В 1920-е гг. храм находился в списке мемориальных и архитектурных памятников, состоящих на учете Главнауки Наркомпроса¹⁹. В 1931 г. Благовещенский собор по решению Кунгурского горисполкома был закрыт. Охранный статус памятника был подтвержден постановлением ВЦИК и СНК РСФСР от 10 сентября 1935 г.²⁰ Но, несмотря на это, вскоре началось разрушение культового сооружения, затянувшееся до начала 1940-х гг.

На примере кунгурского Благовещенского собора можно судить о начальном этапе развития каменного зодчества юга Пермского края. Создатели храма продемонстрировали возможность использования в климатических условиях Урала композиционных приемов, характерных для Центральной России и Русского Севера. Это объясняется не только историей заселения Сылвенско-Иренского поречья, но и экономическими связями территории. По своему типу кунгурский Благовещенский собор не имел аналогов в регионе, так как в XVIII в. в Прикамье уже существовали местные артели строителей. Здесь сложился свой вариант барокко, получивший название «уральское», в рамках которого и развивалось каменное культовое зодчество Кунгура и Кунгурского края до конца столетия.



⁹ Золотов Е. Церковная летопись г. Кунгура. С. 255.

¹⁰ Кунгурский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник (Золотов Е. Д. Церковноприходская летопись Благовещенского собора. Ч. 2. 1890-е гг., л. 40. Рукопись).

¹¹ Соколова Н. Е. Историко-археологическое изучение Кунгура // Пермский край: прошлое и настоящее (к 200-летию образования Пермской губернии). Материалы междунар. науч.-практ. конф. Пермь, 28–29 мая 1997 года. Пермь, 1997. С. 18.

¹² Золотов Е. Д. Церковная летопись г. Кунгура. С. 20.

¹³ РГИА, ф. 799, оп. 33, д. 1335, л. 4.

¹⁴ РГИА, ф. 1290, оп. 4, д. 28, л. 2 об.

¹⁵ Золотов Е. Д. Церковная летопись г. Кунгура. С. 56.

¹⁶ Пребывание его преосвященства, преосвященнейшего Петра, епископа Пермского и Соликамского в городе Кунгуре в сентябре 1894 г. // Пермские епархиальные ведомости. 1894. № 21. С. 356.

¹⁷ Поселянин Е. Богоматерь. Киев, 1994. С. 228.

¹⁸ Церковные ценности – голодающим // Искра. Кунгур, 1922. 10 мая. С. 1.

¹⁹ Гос. архив Свердловской обл., ф. р. 233, оп. 1, д. 875, л. 77.

²⁰ Гос. архив Пермского края, ф. р. 927, оп. 1, д. 251, л. 73.

АСПЕКТЫ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ, СВЯЗАННОЙ С ТРАДИЦИОННЫМ ЖИЛИЩЕМ, У МОРДВЫ

Межкультурная коммуникация – общение между представителями различных человеческих культур. Особенности межкультурной коммуникации изучаются на междисциплинарном уровне и в рамках таких наук, как культурология, психология, лингвистика, этнология, антропология, социология, каждая из которых использует свои подходы к их изучению. Как научная дисциплина, межкультурная коммуникация находится в стадии формирования и отличается двумя характерными особенностями: прикладным характером и междисциплинарностью¹. Целью нашей статьи является анализ аспектов межкультурной коммуникации, связанной с жилищем, у мордвы.

Мордва как народность складывалась на протяжении длительного времени и имеет богатейшую культуру. Обряды и праздники мордвы составляют неотъемлемую часть народной культуры. У мордовского населения обрядность была связана с древней этнической историей. Значительный интерес представляют обряды и праздники мордвы, которые в наши дни продолжают бытовать в сельской местности. Это, прежде всего, семейные праздники, связанные со свадебными обрядами. Свадебные обряды мордвы отличались большой сложностью и разнообразием, определялись особенностями расселения, многообразием контактов отдельных групп этноса с соседями. Свадебные обряды знаменовали переход жениха и невесты в новую социальную категорию, ввод в семью нового члена. В связи с этим, дом занимает значительное место в свадебном обряде, а обряды сопровождаются коммуникативными действиями. К примеру, свадебный цикл начинался со сватовства (ладяма- м., ладямо- э.; здесь и далее: м. – мордва-мокша, э. – мордва-эрзя). Сватовство у мордвы проходило в несколько этапов. Прежде чем в дом невесты отправлять сватов для предварительных переговоров, туда шел один из родственников жениха (икельц яки – «вперед ходящий»). Придя в дом невесты, он садился под матицу, где, как считали, пребывала хранительница дома. Под матицу садились и потому, что она «опутывает», связывает и тогда сватов не выгонят. В тех деревнях, где свадебный обряд мордвы сохранял больше традиционных черт, сватать ходили только мужчины. Порядок, при котором сватать ходили мужчины, может быть отголоском брака умыканием². У мордвы-мокши и эрзи существовал обычай после сватовства знакомиться с хозяйством жениха. Этот обряд назывался «дом глядеть» или «смотреть место» (васта варджама). Иногда родственники невесты приходили в дом жениха на следующий день. Это посещение называлось «печурки смотреть». Оно имело шуточный, веселый характер: родственники невесты вооружались чем попало и грозили хозяину сломать печь, если он не откупится от них угощением³. Этот обряд был известен у мордвы с. Атяшево Атяшевского района⁴.

В период между сватовством и свадьбой из дома жениха несколько раз приходили к невесте его родственники с гостинцами, а накануне свадьбы – назначать день ее проведения. Существовал также обычай ходить от невесты в дом жениха мерить стол и окна для того, чтобы приготовить по этим размерам скатерть и занавески. Этот сравнительно поздний обычай, называемый у мордвы моркш мерама («стол мерить») и навеска мерама («занавески мерить»), был распространен в с. Зарубкино Зубово-Полянского района⁵. Венчание жениха и невесты сочеталось с обрядами, направленными на предохранение от злых сил. Венчание обычно совершалось в тот день, когда невесту забирали в дом жениха. Он назывался у мордвы-эрзи одирвань саема чи («день, когда берут молодую»), у мордвы-мокши – севма ши (букв. «день забирания») или ирьвене севма (букв. «забирание молодой»). Когда свадебный поезд подъезжал к дому невесты, ее родственники запирали ворота и требовали выкуп, высмеивая или величая приехавших. Сваха у ворот тоже пела и просила побыстрее впустить поезжан в дом. Войдя в дом, поезжане должны были дать еще ряд выкупов, в частности, выкупить место около невесты. После благословения невесты родителями ее близкие родственники – урвали – брали ее на руки и выносили во двор, откуда свадебный поезд отправлялся в церковь, а оттуда в дом жениха. Лишь в некоторых местах у мордвы свадебный поезд ехал вначале в дом жениха, а уже оттуда в церковь. Например, в Стандрово Темниковского уезда Тамбовской губ. (ныне Теньгушевский район) невесту привозили в дом жениха вечером. Венчание происходило на следующий день⁶. После венчания молодую пару встречали в доме

© М. Н. Романова, 2011

¹ Межкультурная коммуникация [Интернет-ресурсы]: <[http://ru.wikipedia.org/wiki: URL](http://ru.wikipedia.org/wiki:URL) (дата обращения 25 октября 2010 г.).

² Иванцев С. Из быта мордвы д. Дюрки Паранеевской волости Алатырского уезда Симбирской губ. // Изв. О-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те. Казань, 1894. Т. 11. Вып. 6. С. 572; Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Саранск, 1972. Т. 7. Ч. 3. С. 169.

³ Баранов П. Н. Свадебные обряды мордвы-эрзи (Из быта крестьян Бузаевской и Неклюдовской волостей Ардатовского уезда Симбирской губ.) // Этногр. обозрение. 1910. № 3/4. С. 121.

⁴ Бектяшкина Антонина Павловна, 1938 г. р., с. Атяшево Атяшевского р-на, зап. 2008 г.

⁵ Федянович Т. П. Черты сходства свадебной обрядности русских и мордвы // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 250.

⁶ ЦГАРМ Р-267, оп. 1, д. 25. Черновые записи М. Е. Евсеева. Л. 66

родителей жениха. Здесь родители молодого встречали их хлебом-солью, осыпали хмелем. У мордвы-мокши 2-й день свадьбы назывался потиха ши («потешный день»). Гости рядились кто во что, в некоторых местах били горшки. Из дома молодой приходили ее родственники «искать ярку». М. Е. Евсевьев отмечал, что обряд битье горшков заключался в том, чтобы отогнать нечистую силу, которая могла проникнуть в избу вместе с посторонними людьми – поезжанами. После этого обряда поезжане покидали свадьбу⁷.

Дети – особенная радость в семье, и мордва старалась сохранить детей от мнимых несчастий: от сглаза, колдунов и ведунов. С этой целью проделывали разные манипуляции, при этом использовали речевые компоненты: заговоры, молитвы. Например, как только в каком-нибудь доме появится на свет новорожденный, посыплют подоконники золой, крестят окна, а вокруг ребенка обводят березовой метлой и говорят: «Святое дерево, белая береза, охрани раба (имя) от дурного человека (колдуна), от зла, ночью, во время бодрствования, во время поднимания его, опускания его, кормления его грудью, кормления его пищей, поения его»⁸. Так охраняют новорожденного в течение 60 дней. В день рождения ребенка дома устраивали моление над хлебом (м. кшинь озондома, э. кши озномо). На стол клали каравай хлеба (м., э. шумбра киш), кашу, яйца, и повитуха или свекровь молодой матери, поднимая хлеб, умоляла божество поля Норов-аву беречь младенца, дать ему счастья и здоровья дней⁹.

Жизнь мордовского народа проходила в соответствии с народным календарем. Точками и ориентирами отсчета годового времени служили христианские праздники. Среди больших праздников, которые отмечала вся деревня, наиболее почитались – Рождество Христово, Святки, Крещение, Масленица, Пасха, Троица, Петров день, Покров день, Егорьев день, престольные праздники. Обряды, обычаи и ритуалы проводились посредством пения, гаданий, различного рода приговоров и общения. Как правило, проходили в разных местах – на улице, в лесу, и, конечно, в жилище. Все это давало людям заряд бодрости и здоровья. К примеру, **зимние** календарные праздники приурочивались к декабрьскому солнцестоянию и следующим за ним дням (25 декабря / 7 января). Основной темой этих праздников было предугадывание и обеспечение нового урожая. В этих целях практиковались различные способы колдовства, игры, гадания об урожае, о предстоящей судьбе людей на будущей год. Гадания переплетались с обрядами, имевшими значение почина, так называемая магия первого дня. К примеру, в первый день Нового года в доме на столах должна быть сытная еда с набором ритуальных блюд, мордва считала, что это имело воздействие на весь последующий период. Накануне Рождества происходит колядование. У мордвы этот день назывался «калядань чи» (день коляды). Если колядовщики обходили вниманием какой-то дом, это воспринималось хозяевами как тяжелое оскорбление, неблагоприятный знак. Рождество, открывавшее Святки, было первым днем выполнения различных обрядов, которые должны были обеспечить благополучие в наступающем солнечном году, предохранить от бед и несчастий дом, семью, скот, узнать будущее.

Коммуникативные действия ярко прослеживаются и в других этапах повседневной жизни мордовского крестьянства, связанных с домом. Повсеместно, при переходе семьи в новый дом, вперед пускали кошку или петуха, которым мордва (да и некоторые другие народы Мордовии) приписывала очистительные или охранительные функции. В с. Баево Ардатовского района при заселении дома сначала бросали подушку, потом запускали кошку, а гости бросали монеты со словами «Брошу серебро и медно, и чтобы не жили бедно». В с. Атяшево Атяшевского района первая также впускали кошку, а затем мальчика, после чего совершали молебен, устраивали поминки по усопшим, и только после этого устраивали новоселье. Переходу в новый дом предшествовало приглашение или «переселение» юрт-авы и прежнего очага (или в крайнем случае огня со старого очага). Во вновь отстроенном доме (чаще всего под печью) для нее ставилось угощение. Молили, как правило, Юрт-аву перейти с такими словами: «Хранительница дома, Кудо Юртава, матушка... Утоли свой голод, успокой свое сердце, затем пойдем в новый дом, на новое место, новое жилье обживать, новый дом оберегать»¹⁰. В новом доме хозяйка вновь обращалась к божеству: «Богиня дома, как охраняла ты старый дом, так охраняй и новое жилье». В первую ночь после переселения она не спала, старалась «услышать» Юрт-аву. Если ей слышались стон, скрип, стоны или вздохи, то считалось, что богине не нравится новый дом, а если была тишина – значит, он пришелся ей по нраву.

Немаловажное значение в культуре мордвы имело поверье о домовом. Так, например, в с. Зайцево Краснослободского района специально для домового пекли пироги «цюкорнят» и говорили такие слова: «Аде домовойне мархтонок» («Пойдем, матушка дома, с нами»). По поверью жителей с. Мордовские Парки Краснослободского района, «если скотина в доме не идет, означает, что в доме нет домового, особенно часто встречалось в современных двухквартирных домах». В Теньгушевском районе во двор для домового бросали петуха, чтобы дом охраняли от разных «нечистых духов», а в Ковылкинском и Ардатовском районах – курицу или

⁷ Евсевьев М. Е. Избранные труды. Саранск, 1966. Т. 5. С. 340.

⁸ Никонова Л. И. Традиционные способы сохранения здоровья мордвы: Дис. ... канд. ист. наук. Саранск, 1993. С. 46. Рукопись.

⁹ Мокшин Н. Ф. Мифология мордвы. Саранск, 2004. С. 287.

¹⁰ Устно-поэтическое творчество мордвы. Саранск, 1981. Т. 7. Ч. 1. С. 195.

петуха, для того, чтобы хозяева дома жили в достатке и все несли в дом. В архивных источниках записан материал о том, как один житель дважды видел домового («кудос-спас»). Е. С. Сурдин рассказывал так: «Когда был еще не женатым, поздно пришел домой. Вдруг вижу, что по дому ходит белая старуха и фукает: „Фу-фу, какие нечистоплотные, хозяйка не убирается“. Второй раз с ней встретился таким образом. Я пришел с девушкой и сидел с ней около нашего дома. Вдруг вижу, что у нашей лошади кто-то расчесывает гребнем гриву. Через некоторое время кудос-спас берет палку и бросает нас и мы убежали»¹¹. Как отмечает этнограф Л. И. Никонова, «такие обряды, хотя они казалось и не имели рационального смысла, создавали у хозяев дома благоприятный психологический настрой, уверенность в том, что после их свершения, жизнь семьи будет охраняться от действий, например, злых сил»¹².

Таким образом, в обрядовой жизни мордвы дом постоянно фигурирует как смысловосвязующий знак, вокруг которого происходят различные действия. Эти действия и смысл обрядов происходят коммуникативными средствами ритуалов, но у каждого народа они имеют особенности. В связи с этим их изучение на междисциплинарном уровне и в рамках таких наук, как культурология, лингвистика, этнология, очень важно: они помогут глубже разобраться в их содержании, а сбор и фиксация таких текстов помогут понять их межкультурную коммуникацию как национальное культурное наследие, так как коммуникация – акт или процесс передачи информации другим людям или живым существам¹³.



¹¹ Рукописный фонд Государственного учреждения «Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при правительстве Республики Мордовия» (далее РФ. ГУНИИГН) И – 906, л. 6 (Отчет об этнографической экспедиции сектора археологии и этнографии, проведенной в 1975 г.).

¹² Никонова Л. И. Традиционные способы сохранения здоровья мордвы: Дис. ... канд ист. наук. Саранск, 1993. С. 46. Рукопись.

¹³ Межкультурная коммуникация [Интернет-ресурсы]: <<http://ru.wikipedia.org/wiki/> URL (дата обращения: 25 октября 2010 г.).

ЕДИНОВЕРИЕ: «СВОЕ» И «ЧУЖОЕ» В ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ РУССКОГО СЕВЕРА

Церковные реформы периода царствования Алексея Михайловича спровоцировали появление незаживающей «раны» на теле Святой, Соборной и Апостольской Церкви, ибо раскололи единство верующих на «своих» и «чужих». Как показал исторический опыт России, попытки преодоления этого разделения предпринимались, свидетельством чему – история единоверия. Свое законодательное оформление единоверие получило 27 октября 1800 г., когда по ходатайству московских старообрядцев о принятии их в церковь «при старых книгах и обрядах» император Павел I утвердил «Правила единоверия». Можно только сожалеть, что «итоговое» с «желаемым» сильно разнились: клятвы на двуперстное крестное знамение сняты не были и старые обряды признавались не безусловными, а с надеждой, что со временем единоверцы «оставят старый и примут новый обряд». В специфике этого «компромисса», на наш взгляд, заведомо крылся концепт «свое – чужое».

Эта двойственность породила, прежде всего, терминологическую неустойчивость, выражающую в свою очередь «размытость» границ самого концепта. Если для одних это была возможность сохранения древних правил на основе действующих гражданских законов, для других – «условное единение старообрядцев с Православной Церковью»¹, то для третьих единоверие виделось «ловушкой, в которую уклонились наиболее слабые или падкие до временных материальных благ»². Специфичность юридического статуса единоверцев, умноженная фактической неопределенностью целеполагания в восприятии всех участников сторон, привела к неоднородности единоверия как явления церковной и гражданской жизни. Поэтому к моменту оформления единоверия в нем находились и те, кто искренне считали это возможностью обрести церковное единство. Но были и те, кто принял единоверие из прагматических соображений. Значительной неопределенностью отличалась и позиция тогдашних властей. Наряду с теми, кто был убежден, что единоверие поможет «уврачевать» раны Церкви, была значительная доля тех, кто видел в нем исключительно миссионерский смысл для будущего обращения «заблудших». Настоящей «колыбелью единоверия» стало Стародубье, но в целом по стране распространение единоверия шло медленно³. Антистарообрядческие гонения эпохи императора Николая I против «чужих» в православии подняли единоверие на качественно иной уровень целеполагания. Репрессивные меры, направленные на старообрядческие центры и экономическую элиту староверия, вынуждали сторонников «древлего благочестия» «записываться» в официальное православие на условиях единоверия. Статистика свидетельствует, что на пике гонений (1854–1855 гг.) таковых было не менее 68,2 %⁴ от всех обращений, тогда как в период снижения прессинга их соотношение не превышало одной трети.

Одним из мест, где идеи старообрядчества имели давние и прочные позиции, являлся Русский Север (в границах Архангельской, Вологодской, Олонецкой и северо-восточной части Новгородской губ.). В деле «искоренения раскола» на этой территории единоверие, по мнению властей, должно было сыграть значительную роль. Однако практическая реализация этих планов осложнялась целым рядом факторов: ландшафтно-географическая специфика региона при неразвитости транспортной сети делала многие районы труднодоступными и малоэффективными для контроля; особенность этнического состава здешнего населения демонстрировала приверженность к «расколу» не только русскоязычной среды, но и финно-угорской, с которыми вообще было «трудно говорить о вере». За время своей эволюции местное староверие образовало здесь несколько крупных внутрирегиональных локусов, центрами которых являлись скиты, обладавшие развитой сетью межрегиональных связей.

Не менее важной особенностью староверия Русского Севера являлся его сложный внутриконтрессиональный состав. Влияние внешних обстоятельств, а также факторов внутреннего развития меняло динамику соотношений старообрядческих толков от крайне радикальных до умеренных. Однако в своей основе Русский Север стал родиной и местом преимущественного распространения беспоповских согласий: «поморского», «филипповского», «аароновского», «федосеевского», «страннического». Все эти обстоятельства, вкупе с непоследовательной политикой местных властей в старообрядческом вопросе, объясняют, почему, на наш взгляд, проект центральных властей с условным названием «противораскольная миссия единоверия» был здесь заведомо «чужим». До середины XIX в. единоверие Русского Севера носило исключительно единичный характер. Так, например, небольшая община единоверцев была зафиксирована в Грязовецком уезде Вологодской губ.⁵ При усилении антистарообрядческих гонений в середине XIX в. компромиссный характер единоверия

© И. Н. Ружинская, 2011

¹ Ивановский Я. Обзорение церковно-государственных узаконений по духовному ведомству с историческими примечаниями и приложениями. СПб., 1883. С. 134.

² Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 2006. Т. 1. С. 142.

³ Жакин В. И. Начало единоверия // Христианское чтение. 1900. № 2. С. 984.

⁴ Лебедев Е. Е. Единоверие в противодействии русскому обрядовому расколу // Христианское чтение. 1903. № 2. С. 284–287.

⁵ Гос. архив Вологодской обл., ф. 496, оп. 1, д. 9327, л. 4 (далее – ГАВО).

выразился в увеличении числа его последователей, особенно в районах распространения более умеренных согласий. Указы Святейшего Синода об образовании единоверческих приходов на данной территории сопровождались, как правило, тщательной предварительной работой по выяснению масштабов распространения «раскола» в том или ином месте⁶. Паства таких приходов получала отныне не только возможность канонического устройства религиозной жизни при сохранении «своей» обрядности, но и возможность избежать преследований, приспособиться, что оказалось приемлемым для части умеренных старообрядцев.

Во второй половине XIX в. сложился своеобразный единоверческий локус на территории Вологодской губ. Центром его был Домшинский Николаевский приход (Шекснинский район), открытый в 1863 г. Спустя десять лет местная единоверческая община насчитывала уже около 2000 человек и сохранила прочные позиции вплоть до XX в. Жизнеспособность прихода, даже в самые тяжелые годы его существования при советской власти, во многом была связана с подвижническим служением его священника, о. Александра (Соболева), прослужившего здесь 36 лет и арестованного в 1930 г.⁷

Свой отклик нашло единоверие и в старообрядческой среде северо-восточной части Новгородской губ. При общей малочисленности здешних единоверческих общин, тем не менее, можно выделить локусы Череповецкого и Тихвинского уездов⁸, в особенности Селищский единоверческий приход (Тарантаевская волость), открытый благодаря энергичным стараниям его пастыря о. Николая (Соколова). Этот священник снискал всеобщее уважение местных жителей, был известным деятелем школьного дела, депутатом съездов духовенства, выборщиком членов Государственной Думы⁹.

Крупные очаги староверия располагались на территории Архангельской губ., поэтому вместе с ликвидацией местной системы скитов в деле «искоренения раскола» большие надежды властей были возложены на единоверие. Указом Святейшего Синода в 1861 г. был образован единоверческий приход в городе Кемь¹⁰, жители которого издавна придерживались древлеправославия. Однако отклика среди местных жителей эта идея практически не вызвала, поэтому единоверческий причт проживал преимущественно в 17 верстах от Кемь, в Подужемье, где единоверческая община была более многочисленной¹¹. Неудачей окончилась попытка создания единоверческого прихода в Ухте, где проживали карелы-старообрядцы и где значительное влияние оказывали «свои» проповедники из Топозерских скитов.

Свою специфику имело единоверие на территории Олонецкой губ. В единоверческих приходах этого края к 1866 г. насчитывалось не менее 762 прихожан¹²: незначительно на юге (Лодейнопольский уезд), юго-востоке (Ежезерский приход Вытегорского уезда) и востоке (Волосовский и Троицкий приходы Каргопольского уезда). Основное же число единоверцев губернии проживало на территории Повенецкого уезда, примыкавшего с юга к Кемскому очагу староверия. Эволюция здешнего единоверия протекала по-разному: если Семчезерский единоверческий приход был ликвидирован «по малочисленности прихожан» уже в 1886 г., то в Паяницком и Сяргозерском приходах единоверие имело достаточно прочные позиции и являло собой полиэтничный состав его сторонников. Среди факторов, объясняющих причины такого явления, можно выделить ряд обстоятельств от внутриконфессиональной специфики (более умеренное даниловское согласие) до способности к адаптации общины к неблагоприятным внешним условиям. Но, на наш взгляд, как и в вышеизложенных примерах единоверческих общин Новгородского края и Вологодчины, ключевым фактором была личность самого «пастуха» – священника единоверческого прихода.

Очень убедительно это прослеживается на примере жизнедеятельности о. Георгия (Фортулатова), прослужившего сорок лет в Сяргозерском единоверческом приходе. Современники отмечали, что среди всех территорий Олонецкого края «Повенецкий угол отличался особой глухостью и бедностью», что было причиной массового бегства духовенства из этих мест¹³. И при этой «вопиющей картине бедности православного духовенства»¹⁴, о. Георгий терпел все невзгоды, не желая «расставаться со своею паствою, с которой сроднился духовно, хотя и паства его была самая разнородная, ибо среди его прихожан были и единоверцы, и православные и старообрядцы»¹⁵. Эту особенность пастыря очень тонко подметил современник. Для о. Георгия не было «своих» и «чужих» в православии. Любовь и способность творить добро снискали ему всеобщее уважение, а продолжительное уставное богослужение в храме являли прихожанам «великого молитвенника». По воспо-

⁶ Пулькин М. В. Православный приход и власть в середине XVIII – начале XX вв. (по материалам Олонецкой епархии). Петрозаводск, 2009. С. 327–328.

⁷ За веру Христову: духовенство, монашество и миряне Русской Православной Церкви, репрессированные в Северном крае (1918–1951) / Сост. С. В. Суворова. Архангельск, 2006. С. 515–516.

⁸ Памятная книжка Новгородской губернии на 1905 год. Новгород, 1905. Ч. 3. С. 18.

⁹ Бронзов А. А. Белозерское духовное училище за сто лет его существования (1809–1909). [Сергиев Посад], 1909. С. 675–680.

¹⁰ Гос. архив Архангельской обл., ф. 29, оп. 1, д. 868, л. 29 (далее – ГААО).

¹¹ Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Архангельск, 1896. Вып. 3. С. 112–116.

¹² Памятная книжка Олонецкой губернии на 1867 год. Петрозаводск, 1867. Ч. 2. С. 70–72.

¹³ Вознесенский И. Памяти священника о. Г. З. Фортулатова // Олонецкий епархиальные ведомости. 1916. № 2. С. 35.

¹⁴ Там же. С. 36.

¹⁵ Там же.

минаниям очевидцев, «нигде богослужение не продолжалось так долго, как в Сяргозере, ...одна проскомидия совершалась от 1,5 до 2 часов»¹⁶. Безусловно, что при таком отношении пастыря к богослужению, обряду, канону, всему, что так свято чтимо староверием, уважение о. Георгия было всеобщим.

Последующее развитие единоверия на территории Олонецкой губ. проходило в границах сложившихся центров. К началу XX в. здесь проживало не менее двух тысяч единоверцев, что в удельном соотношении жителей составляло 0,6 % православных¹⁷. К этому моменту прекратились массовые гонения на старообрядцев со стороны властей, и для тех, кто принял единоверие «под давлением», терялся смысл в сокрытии своих истинных религиозных убеждений. Крупные центры единоверия России активизировали деятельность по расширению прав единоверцев, ибо осознавали себя в «слишком тесных рамках»¹⁸. В этой связи 100-летие учреждения единоверия в России заставило многих современников попытаться оценить историю этого явления в нашей стране. Анализируя развитие единоверия в исторической ретроспективе, исследователи признавали, что «единоверие служило и служит интересам Православной Церкви не без пользы, хотя далеко не в той мере, в какой лелеяли надежду на официальное учреждение его в смысле скорейшего и удобнейшего искоренения раскола»¹⁹. Это же мнение разделяли епархиальные миссионеры на Севере России: «... единоверие ныне утратило значение, которым пользовалось в былое время, ибо, сознавая, что единоверие и православие одно и то же, раскольники обращаются уже прямо в православие»²⁰, подмечая, что и сама миссия «оказалась не на высоте своего положения»²¹. Таким образом, с точки зрения государственных структур единоверие оказалось малоэффективным в деле ликвидации старообрядчества, осознавали это и местные власти. Утрата интереса к единоверию со стороны официальных кругов повлияла на сокращение материалов делопроизводственного учета единоверческих общин на местах, что чрезвычайно затрудняет реконструкцию объективной картины эволюции регионального единоверия. Однако нельзя не признать, что при наличии немногочисленной группы общин «чад православной греко-российской кафедральной и апостольской церкви, содержащих глаголемые старые обряды», единоверие на Русском Севере было явлением незначительным, достаточно «чужим» и малопривлекательным в старообрядческой среде. Длительность богослужений, приверженность традиционному укладу жизни делали единоверцев непонятными и для основного круга людей, исповедующих официальное православие. Возможно, что в крупных центрах единоверия России этот концепт не был столь ощутим, но в регионах Севера России он акцентировал границу «чужого» как при соприкосновении с миром староверия, так и с представителями господствующей церкви того времени. Не случайно это было отмечено при анализе векового юбилея единоверия в нашей стране: «... столетняя судьба единоверия страдальческа, его ненавидит... раскол, его не любит, не ценит, не поддерживает православный мир, смотрящий на единоверие или безучастно, или безнадежно»²².

Последующие события XX в. сыграли глобальную роль в развитии российского единоверия. Всероссийские единоверческие съезды 1910 и 1912 гг. подготовили пересмотр правил единоверия, Поместный Собор 1917–1918 гг. утвердил право единоверцев на епископат со статусом викариев, Постановление Священного Синода 1929 г. признало равноспасительность старого обряда, снимало наложенные ранее «клятвы», что окончательно подтвердил церковный Собор 1971 г. Как и все группы верующих в СССР, «старообрядные приходы в Русской Православной Церкви» (далее РПЦ) испытали на себе прессинг атеистической власти. Несмотря на внешнюю неблагоприятную среду, дольше других просуществовали те общины, в которых был внутренний потенциал развития. Постсоветское время стало периодом духовного и организационного возрождения единоверия. Однако современное общество связывает с ним уже иные надежды. На торжествах, посвященных 200-летию единоверия в нашей стране, говорилось, что старообрядные приходы в РПЦ сохранили полноту церковной традиции; они имеют значительный потенциал «объединительных начал», если примут на себя историческую миссию «стать реально действующими мостами между РПЦ и старообрядческими соглашениями»²³. Намечившийся интерес к осмыслению исторической роли староверия позволит рассмотреть это явление во всей полноте, а ситуация общественного диалога, на наш взгляд, создаст необходимую законодательную базу для реализации этого процесса на практике. Без этих условий современное единоверие может повторить печальную судьбу «своих» предшественников, оказавшихся в окружении «чужих».



¹⁶ Вознесенский И. Памяти священника о. Г. З. Фортунатова // Олонецкий епархиальные ведомости. 1916. № 2. С. 37.

¹⁷ Национальный архив Республики Карелия, ф. 25, оп. 14, д. 63/18, л. 34–197 (далее – НА РК).

¹⁸ Майоров Р. А. К вопросу о попытках изменения положения единоверия во второй половине XIX века // Церковь и русский мир: история, традиции, современность. М.; Ярославль, 2010. С. 31.

¹⁹ Лебедев Е. Е. Единоверие в противодействии русскому обрядовому расколу. С. 294.

²⁰ НА РК, ф. 25, оп. 19, д. 25/363, л. 10.

²¹ Козлов И. Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и действиях епархиальной миссии против раскольников и сектантов за 1911 год // Олонецкие епархиальные ведомости. 1912. № 22. С. 15.

²² Юбилейные торжества православного старообрядчества (единоверия) // Миссионерское обозрение. М., 1900. № 9. С. 601.

²³ Православное единоверие в России / Сост. П. Чубаров. СПб., 2004. С. 3.

ПРАКТИКИ «ДАРООБМЕНА» В РИТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ПОМОРСКОЙ ДЕРЕВНИ нач. XX – нач. XXI вв.

Интерес автора к теме вызван рядом публикаций, появившихся со времени выхода в свет в 1925 г. «Очерка о даре» М. Мосса¹. Предложенный подход к анализу эмпирических материалов дает возможность увидеть существование различных типов обмена в изучаемых этнических группах. Сквозь призму различий проявляется идентичность и ее преемственность во времени между индивидами, группами, обществами². Собственно, в этом и кроется секрет постоянного интереса к дару.

Материалы, собранные автором в экспедициях 2006–2010 гг. на территории Кемского и Беломорского районов Республики Карелия³, позволили убедиться в существовании разнообразных форм дарообмена. Ритуальные одаривания в культуре поморов включались не только в текст календарных и семейных праздников, они связывались с промысловой деятельностью, совершались в случаях кризисных ситуаций, а также при посещении сакральных объектов.

В этой статье я остановлюсь на тех практиках дарообмена, которые сопровождают Святки. Они сконцентрированы в святочных обходах дворов *христославцами*, гошении девушек в семьях родственников и приходах ряженных в дома сельских жителей. В большинстве публикаций, рассматривающих обходы дворов колядовщиками/христославцами, внимание авторов концентрируется на интерпретациях, связанных с мифологическими представлениями. Л. Н. Виноградова отмечает «выделения специальной обрядовой пищи для передачи умершим родственникам»⁴, способным повлиять на благополучие в хозяйстве. Тот же подход находим в работе А. К. Байбурина и А. Л. Топоркова⁵. По мнению исследователей, дарообмен представляет удобную модель, позволяющую понять интерпретации отношений с представителями иного мира (обозначается ось вертикальной связи в коммуникации – «живые-мертвые»). При этом в тени остается сеть коммуникативных связей, складывающихся внутри социальной группы⁶. Обратимся к рассмотрению обрядовых практик, позволяющих реконструировать проекции межгруппового взаимодействия.

В Кемском и Беломорском районах период Святки ограничивался праздниками Рождества (25/ХІІ) и Крещения (6/І). В с. Нюхча праздник Рождества отмечался как престольный. Хозяйки старались истопить печь и управиться со стиркой к началу праздничной службы⁷. В этот же день совершались обходы дворов. Взаимоотношения между участниками обходов могут быть рассмотрены в системе дарообмена, представлявшей обмен не только материальными благами (продукты, вещи), но и ритуальными формами благопожеланий, произносимых славильщиками. Перейдем к последовательному рассмотрению этой системы.

«В Рожесво-то славили, в Рожесво-то пели под окно»⁸. Святочные обходы дворов начинались в день Рождества⁹. Дети и подростки собирались *славить* небольшими группами – до пяти человек¹⁰. Обходы продолжались с пяти до восьми часов утра. Дети старались петь так громко, чтобы было слышно сквозь двойные рамы – «утром только выйдешь и слышишь: „Христос рождается, славите!“»¹¹.

Механизмы трансляции. Репертуар *христославцев* почти не отличался. На улице пели тропарь, «Славу»¹² и кондак в том виде, в каком смогли воспринять от старшего поколения: «... мы пели, не понимая, что

© Е. В. Самойлова, 2011

¹ Мосс М. Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996; Богораз В. Г. Чукчи. Л., 1939. Т. 2; Levi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. Paris, 1949; Weiner A. The Paradox of Keeping-while-Giving. Berkeley, 1992; Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Л., 1990; Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982; Гodelь М. Загадка дара. М., 2007 и др.

² Гodelь М. Загадка дара М., 2007. С. 45.

³ Полевые материалы автора (далее – ПМА) хранятся в архиве Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова (далее – АФЭЦ). В статье используются материалы коллекций 251, 263. Расшифровки используемых материалов выполнены автором.

⁴ Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия... С. 147.

⁵ Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета... С. 124–126, 133.

⁶ О роли дарообмена, обеспечивающего условия создания и воспроизводства социальных взаимоотношений, см.: Гodelь М. Загадка дара... С. 63.

⁷ Полевые материалы автора (далее – ПМА), АФЭЦ, основной видеофонд: кол. 263, видеокассета 1742, Республика Карелия, Беломорский район, с. Нюхча. Информант: Александра Константиновна Демьянчук, 1938 г. р., 2010 г.

⁸ ПМА, АФЭЦ, основной аудиофонд (далее – ОАФ): кол. 251, звуковой файл 0740, Республика Карелия, Беломорский район, с. Нюхча. Информант: Любовь Меркурьевна Кичигина, 1932 г. р., 2009 г.

⁹ По данным Т. А. Бернштам, обходы начинались на 2–3-й дни после Рождества (Бернштам Т. А. Народная культура Поморья. М., 2009. С. 162).

¹⁰ ПМА, АФЭЦ ОАФ: кол. 251, звуковой файл 0752, Республика Карелия, Беломорский район, с. Нюхча. Информант: Александра Ивановна Попова, 1940 г. р., 2009 г.

¹¹ ПМА, АФЭЦ ОАФ: кол. 251, звуковой файл 0820. Информанты: Лидия Григорьевна Юрьева, 1938 г. р., Александра Ивановна Миронова, 1932 г. р. Республика Карелия, г. Беломорск. 2009 г.

¹² «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу».

такое это Бог»¹³. Пожалуй, это одна из причин, объясняющая неточности в воспроизведении канонических текстов¹⁴. Напевы и тексты воспринимались детьми на слух, от старшего поколения: «Нас родители научили. <...> они тропарь, кондак и икос и все вместе складывали в *общую* такую *христовскую молитву*. <...> Вот так, попоет мать, мы и услышим, повторяем»¹⁵. Исполнение завершалось поздравлением хозяев: «Хозяин, да хозяйшка, здравствуйте! С праздничком! С Христовым Рождеством!»¹⁶.

Этикетные нормы. Если пели на улице «под окно», то разрешения на славление не просили, т. е. опускались «общие или вступительные формулы»¹⁷, обязательные при пении в избе. Тексты, исполняемые на улице, дополнялись просьбой об одаривании – «Подайте христовскую!»¹⁸. В случаях исполнения в доме гостей одаривали без дополнительных напоминаний. Зайдя в избу, славильщики останавливались у порога и спрашивали разрешения у хозяев, пели, обратившись лицом к иконам.

Формирование группы. Славление в доме считалось более почетным. В избу приглашались только те детские группы, в которых один или несколько участников находились в *родственных отношениях* с хозяевами. Возможно, именно поэтому объединение происходило не столько по дружественному, сколько по родственному признаку: «Ходили <...> *котора родня, а чужие с чужими не ходили*»¹⁹.

Дарообмен. В ответ на поздравление хозяева одаривали гостей – угощали съестным, иногда давали копейки. В Нюхче не готовили специальную обрядовую выпечку, как на других берегах Белого моря²⁰. Их заменяли обычные шанежки, кусочки пирога и пр. Дары для уличных христовцев мало чем отличались от полученных в доме. Хозяин или хозяйка выходили на улицу, чтобы посмотреть на славильщиков, после чего выносили праздничное угощение. При этом учитывались отношения родства: «Выходит там дедушко <...> – „Много ли вас?“ А мы кричим: „Нас пятеро!“ Дедка спрашивает: „*Есть ли свои-то?*“ – „Есть. Я (там, Шура или она – Люся к своим пришла). *Есть свои*“. Значит, *своим дадут двадцать копеек, а тем – по пятаку*, ну, и шаньги. Каждой по шаньги»²¹.

Если хозяева не торопились с угощением, исполнялись корильные тексты: «Тешу-потешу, / Хозяина повешу / Вниз головой, / В ведро бородой»²².

Праздничные дары укладывались в *торбочки* или *короба*. Делили «христовскую» двумя способами. В первом случае – хозяйка: «[Хозяйка – Е. С.] спрашивала: „Сколько вас?“ Потом скажешь. Она столько и несет. *Всем помаленьку даст, а не так, что в общее, а потом вы там делите*»²³. Во втором – подход был дифференцирован (хозяева по усмотрению давали деньги, а дети делили съестное).

Направленность обходов. Славильщики руководствовались несколькими принципами при выборе маршрута следования. Во-первых, это передвижение «*по родне*», которое стимулировалось существующей системой одариваний и способствовало укреплению родственных связей: «... родня подает более вкусное и больше»²⁴.

Во-вторых, шли туда, где надеялись получить более щедрое угощение: «... *кто побогаче живет к тому и бежишь – авось подаст хорошо*»²⁵.

В-третьих, выбирали по признаку пространственной близости: «Домов много, *которые поближе* – (кого. – Е. С.) знаешь»²⁶.

Приведенные выше материалы позволяют определить направленность перемещения витальных благ (духовных и материальных) в сети социальной структуры. С одной стороны, обмен происходил между возрастными *группами, участвующими в производстве материальных благ* (взрослые), и *группами, исключенными из этой сферы* (дети, старики). С другой, дары распределялись внутри кругов – «*по родне*», «*по богатым*», «*по соседям*». Дарообмен способствовал подтверждению высокого статуса дарителей²⁷. Циркуляция подарков в кругах «по родне» и «по соседям» была направлена на укрепление родственных и дружеских связей. Своеобразным опознавательным маркером становилась принадлежность *своей* группе. Распознавание в оппозиции свой/чужой выражалось в вариантах формулы-пароля: «– Есть

¹³ См. ком. к сн. 7.

¹⁴ См. об этом: *Подрезова С. В.* Некоторые соотношения поэтического текста в народных распевах пасхального тропаря «Христос воскрес» // По следам Е. Э. Линева: Сб. науч. статей. Вологда, 2002. С. 268–269.

¹⁵ См. ком. к сн. 10.

¹⁶ Там же.

¹⁷ *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия... С. 23–24.

¹⁸ См. ком. к сн. 10.

¹⁹ Там же.

²⁰ *Бернштам Т. А.* Народная культура Поморья. С. 163–184, 385.

²¹ См. ком. к сн. 7.

²² Там же.

²³ См. ком. к сн. 10.

²⁴ Там же.

²⁵ См. ком. к сн. 8.

²⁶ Там же.

²⁷ *Мосс М.* Общества, обмен, личность... С. 148–149, 168.

ли *свои-то?* – *Есть свои*». Обходы очерчивали границы родственных связей и способствовали усвоению детьми азбуки родственных отношений.

Старики, как и дети, относились к социовозрастной группе, исключенной из материального производства. Их участие в рождественских обходах отличалось по ряду признаков и, поэтому будет рассмотрено более подробно.

«**Старушки ходили – одинокие старушки**»²⁸. Если время детских обходов приходилось на темное время суток, то старики ходили с рассветом и до обеда. Они славили только в доме, их репертуар ничем не отличался от описанной выше «общей христославной молитвы». «Христославцев» одаривали и приглашали к обеденному столу.

Существенное отличие этих обходов от детских – необязательность родственных связей с дарителями. Круги обходов пожилых славильщиков сейчас установить сложно, возможно, это были ответные визиты в дома тех хозяев, которые их обычно одаривали в Пасху и в дни поминовения умерших.

Обходы дворов не были единственным ритуалом, предполагавшим совершение дарообмена. Не менее интересна традиция святочного обмена девушками, достигшими возраста невест.

«**Водили госьей. Это на моей бытности, это я хорошо помню**»²⁹. В Рождество или на второй день праздника в дома родителей, имевших дочерей на выданье, приходили родственники и приглашали девушку в гости («водили госьей»).

В случаях, когда в родственных семьях были дочери, происходил взаимообмен девушками: «Я должна была с Рождества до Крещения жить у них в семье, а Люба должна была – у нас в семье. Я у них должна полы мыть и воду носить вместо Любы, а она вместо меня»³⁰. Если в семьях родственного круга не было дочерей, то «госью» приглашали в дома бездетной или имевшей сыновей родни. Чаще обмен совершался между родственниками по материнской линии. В период Святков девушки могли жить в одной или нескольких семьях.

Участники обменных практик преследовали различные цели. Представители старшего поколения осуществляли функцию социального контроля, определяя степень подготовленности девушек к браку. Оценивались умения, необходимые для ведения домашнего хозяйства, и коммуникативные качества претенденток. Участие девушек в ритуальных обменах способствовало их интеграции в сообщество. Гостьба была своеобразной репетицией перед предстоящим браком и помогала преодолению возможных коммуникативных барьеров. Циркуляция информации, сконцентрированной в кругу социальной сети, распространялась по каналам связи – соседи, знакомые. Среди информационных посредников оказывались и группы ряженных, обходы которых продолжались все Святки, за исключением праздничных и воскресных дней. Как и описанные выше ритуальные практики, обходы ряженных – «хухольников»³¹ могут быть рассмотрены в контексте дарообмена.

«**Охти, хухольники идут..!**»³². Дома, в которых принимали «госью», становились объектом посещения ряженных. В некоторых записях информанты указывают на нечетное количество («семерина») участников³³. Ради озорства брали корзину с углем, из которой он сыпался на пол во время пляски. Во время таких визитов девушка занимала почетное место в красном углу, а родственники вступали в диалог с посетителями, изменившими до неузнаваемости голос – «стараются регайдать: „Э-э-э-э, где госья-то, где госья-то?“»³⁴. После пляски и взаимных шуток хухольников непременно угощали.

В роли ряженных, обходивших дома потенциальных невест, могли быть как люди пожилого возраста, так и молодые парни. Первые осуществляли функцию социального контроля, вторые находились в поиске брачной пары. Девушки также участвовали в подобных обходах. Следовательно, обходы хухольников могли двигаться в двух направлениях – *по парням* и *по девушкам*. Поведение регулировалось общепринятыми нормами этикета. Дружеские взаимоотношения между хозяевами и участниками обходов скреплялись через совместную трапезу или угощение последних.

Отношения среди участников обходов выстраивались на нескольких уровнях – в кругу молодежи и между разными половозрастными группами (девушки – родители женихов). Показатели взаимоотношений между девушками и матерями сыновей проявлялись в различных формах, в том числе и через символику дара. Радужный прием и щедрое угощение позволяли заключить о благосклонности хозяйки. Скучный гостинец свидетельствовал об обратном.

²⁸ См. ком. к сн. 10.

²⁹ См. ком. к сн. 7.

³⁰ См. ком. к сн. 11.

³¹ Хухольник, хухляк, хухлик, хухоль (См.: Конкка А. П. Святочные обряды карел XIX – начала XX в. Святочное ряжение // Финно-угры и соседи. Проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах. Сб. научных трудов. СПб., 2002. С. 219).

³² См. ком. к сн. 11.

³³ На этот факт обращает внимание и А. П. Конкка (См.: Конкка А. П. Святочные обряды карел... С. 221).

³⁴ См. ком. к сн. 7.

Анализ структурных связей в ритуалах святочного цикла позволяет определить их концентрацию в *брачных кругах и кругах родства*. Угощение становится одним из основных видов одаривания и встречается во всех описанных выше практиках. Перераспределение всеобщих витальных ценностей (ср. исследования, касающиеся доли³⁵) происходит между всеми участниками ритуального обмена (движение «по родне», «по богатым», «по соседям», «по девушкам», «по парням»)³⁶. Подарки способствуют укреплению устоявшихся родственных связей и установлению новых, что реализовывалось в выборе брачного партнера. Причем обходы «по родне» могут прочитываться и в контексте определения границ родства, которые необходимо обозначить в преддверии брачных игр молодежи, когда подбор пары должен был происходить из числа «чужих», не принадлежащих «своему» кругу.



³⁵ *Веселовский А. Н.* Судьба-доля в народных представлениях славян // *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1889. Вып. 5. С. 173–260; *Потебня А. А.* О доле и сродных с нею существах // *Потебня А. А.* Символ и миф в народной культуре. М., 2000. С. 357–397; *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 51 и пр.

³⁶ См. об этом: *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре... С. 136.

«СВОЕ» И «ЧУЖОЕ» ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЭТНОНИМИИ

Как известно, модель мира в любом языке строится на системе бинарных оппозиций, которые связаны, в том числе, с социальными категориями – мужской/женский, старший/младший, свой/чужой. Отражением одной из этих оппозиций – свой/чужой – является, на наш взгляд, категория этничности. Под категорией этничности мы понимаем универсальную познавательную категорию, посредством которой человек определяет принадлежность себя и других к тому или иному этносу. Для этого он использует стандартный набор классификаторов, к которым относятся: язык, особенности внешности, характера и поведения, определенные черты материальной и духовной культуры представителей этноса.

С понятием «этничность» тесно связано понятие «этническая идентичность». Идентичность понимается как «человеческая потребность отождествлять себя со всей этнической общностью или ее внутренними подразделениями – этнографическими группами как первого порядка, возникшими в результате территориальной аннексии, так и второго, сформировавшимися главным образом из мигрантов»¹.

Современные исследования свидетельствуют о том, что диффузная идентификация с этнической группой может наблюдаться у детей в 3–4 года. «Наблюдения родителей детей-билингвов и мои собственные наблюдения, – пишет В. В. Красных, – говорят о том, что дети уже в 5–6 лет различают „своих“ и „чужих“. Далее Ж. Пиаже полагал, что в 8–9 лет ребенок четко идентифицирует себя со своей этнической группой, в нем просыпаются национальные чувства, а в 10–11 лет этническая идентичность формируется в полном объеме»².

Рассмотрим, каким образом вербализуется названная категория и проявляется этническая идентичность в диалектной речи русских жителей Пермского края. Функционирование этнонимов в диалектной речи связано с языковой компетенцией личности. Как отмечает Н. Д. Арутюнова, компетенция в области идентифицирующих имен создается знанием их референции³. По нашим наблюдениям, референция этнического имени может быть:

1) известна говорящему: «Личность такая *мариец*. Глаза узкие. С женой был»; «*Манси* раньше наезжали. Унты продавали, туфли теплые»;

2) неизвестна говорящему, в этом случае он:

а) признает свою некомпетентность: «Не видела хантов, мансей»;

б) пытается произвести категоризацию самостоятельно, при этом обычно происходит генерализация этнонимического значения: «*Вогула* живут в юртах, а *зыряна*-то тоже *вогула*»; «*Вотяки* они тоже наверно *зыряна*, наверно, *вотьяк* и те, и другие»; «Сё равно хоть уж он *зырян*, а *масть*-то сё рано у их *вогульская*»; «У них [вогулов] нации нету, только они сами подразделяются на *вогул* и *зырянов*».

Вместе с тем в любом из указанных случаев отмечается «чуждость», «заграничность» культуры соседей: «*Татара* наверно съели его с кобылой вместе. Он по лошадь ушел».

Представитель своего этноса может описываться через особенности другой культуры, другого склада характера: «Да вот у нас тут в суседах есть парень. Такой чернуший, как *китаец*»; «Проспишь до утра. А утром *глаза как у китаецца* станут. Распухнет лицо от комаров».

Часто подобное обозначение становится устойчивым либо для отдельного человека, либо для целого коллектива. Представители какой-либо деревни могут иметь отэтнонимное прозвище, в основе которого лежат внешние особенности или особенности поведения, речи: «Сыпучане – *монгольцы*»; «*Монголы* – в Сыпучах».

Исследователи выявили такое языковое явление, как „ксенономиния“, т. е. номинии через чужое. Показательны, на наш взгляд, в этом плане фразеологизмы с этническим компонентом. Очень продуктивен в пермской фразеологии этноним *татары*: *татара (молотят) в голове* – головокружение, головная боль, тяжесть («Сёдни я ничё не скажу, у меня *татара молотят в голове*»); *татарам на хмель* – ни на что не годен («Баушка, праздник нынче, дай выпить маленько, потом помогу тебе чем-нибудь. – Да кому ты нужен! Тебя только татарам на хмель»); *татарин родился* – о моменте мгновенной тишины («Татарин что ли родился? Почему тогда замолчали? Разговаривайте»).

Наряду с этнонимами в состав фразеологизмов входят отэтнонимные прилагательные: *коромысло татарское* – высокий сутулый человек («Спать ложуся, дак только и разгибаюсь, а днем как *коромысло татарское* – не согнуться, не разогнуться»). Это же прилагательное становится основой для образования орнитонима: *татарская ворона* – одна из разновидностей семейства вороньих («У нас новая птица появилась – *татар*

¹ Чагин Г. Н. Этнос и культуры на стыке Европы и Азии. Пермь, 2002. С. 214.

² Красных В. В. «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? М., 2003. С. 43.

³ Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М., 1999.

ская ворона. Похожа на галку, хохолок большущий, под крыльями бело; на сороку находит, а поет – как маленький ребенок»). Существует в говорах и фитоним с данным прилагательным: *татарские мыльца* – травянистое лекарственное растение («Эта трава от тоски помогает. Вот ведь если не татарские мыльца, то уж не знаю, чё бы со мной было – ведь сколько я тосковала»; «От тоски пили татарские мыльца, у воды растут, цветки красные, а листики-те узкие, длинные»).

Как мы видим, этнонимные образования, в том числе фразеологизмы, образуются от названий тех этносов, которые актуальны для русских, проживающих с ними в тесном контакте. Если для русских Прикамья это *татары*, то, например, для жителей Волгоградской области – такая субэтническая группа русского народа, как *казаки*: «Вид казака, а ум дурака», «Казак без лошади, что рыбак без лодки», «Казак работает на быка, а бык на казака», «Казаку конь себя дороже», «Конь без казака, что лодка без рыбака»⁴.

Этноним *лопь* не представлен в Прикамье так ярко, как на Русском Севере. Однако и у нас упоминание об этом северном народе содержит фразеологизм *Шиша да Лопа* – случайные, незначительные люди, сброд, пустословы: «У нас пекаря Шиша да Лопа, плохо пекут, пьяницы, неохота робить-то».

Показательны в плане сопоставления «своих» и «чужих» устойчивые сравнения. В сравнительных конструкциях, по наблюдениям лингвистов, «фиксируется социальный и культурный опыт языковой личности, находящийся отражение в общей картине мира»⁵. В пермских говорах функционируют сравнения *как вогулы, как чучмеки, как чучкари* (чучмеками или чучкарями в Прикамье назывался древний народ – *чудь*): «Живем, как вогулы, ругамся, грешим, переговаривам, вот дождя и нет»; «Раньше чё, книжек не читали, радио не слышали, как чучмеки жили»; «Дикие, как чучкари жили, не смели ничего, кроме отца сделать, ничего не знали, не учились дак».

Представители определенного этноса всех других считают «не такими». Например, слово *нерусский* у представителей русской культуры имеет значение «ничего не умеющий, бестолковый»: «У нас на работе палец отпилили пилой, стали разбирать-то, уш нерусский – так нерусский: так и есть, раззява». Синонимичным слову *нерусский* в данном значении являются этнонимы *татарин, вотяк, вогул*: «Зачем собаку-то он бил? Вот татарин он де-ка»; «Ето которой по-русски говорить хорошо не умеет, вот и вотяк»; «У нас, который оденется плохо, ругают: вогул ты».

Точно так же у татар или коми-пермяков этноним *русский* может иметь отрицательную коннотацию: «Татары своенравных и причудливых людей зовут русскими»⁶; «Пермяки... очень нечистоплотны. Если попадется обиходная женщина в семью, то „большаки“ бывают ею недовольны и ругают ее „обиходкой“, „русской“»⁷.

Поскольку под этничностью понимают присущие данному сообществу язык, особенности духовной культуры и т. д., то, очевидно, что образующий категорию этничности концепт «этнос» состоит из областей «язык», «материальная культура», «духовная культура», «внешность» и некоторых других.

Область «язык» – одна из особо важных. Отличие по языку – одно из основных отличий одной нации от другой, что хорошо репрезентируется в текстах живой речи: «Зырянский у них язык свой. На заводах работали. Санки у них свои были. С русскими по-русски, меж собой по-зырянски говорили»; «Мама! Как вогулы-то говорят? По-русски, по-татарски?»; «Есть татаре, у их зовут „абдул непутный ревет“»; «Да ты никакой язык не понимаешь. Ни белорусской, ни татарской»; «От ихнова слова от мордвинского»; «Своя нация – цыганы. Говорят по-своему между собой, не поймёшь».

По наблюдениям Ю. А. Сорокина, противопоставление своей и чужой культур может осмысляться как оппозиция признаков свое – «естественное», чужое – «неестественное». «Неестественным может считаться, что существуют люди, не понимающие или не говорящие на родном реципиенту языке»⁸. В народной культуре существует особое восприятие соотношения языка и этнонима: «Если украинец приедет и свой разговор – то хохол, а если разговор русский – то украинец».

Подвижность и условность этнического самосознания русских в условиях коми-пермяцкого окружения связана прежде всего с наличием билингвизма: «Наша деревня была в русском языке, мы по коми не разговаривали»; «У меня паспорт русский, я русская считаюсь. И сама русской считаю себя, а по-пермяцки знаю все, родители были пермяки».

Именно по языковым особенностям жители соседних деревень могут получить этнонимные прозвища. «Диалектолог довольно часто сталкивается с тем, что на относительно небольшой территории

⁴ Словарь донских говоров Волгоградской области / Авт.-сост. Е. В. Брыкина, Р. И. Кудряшова, В. И. Супрун. Волгоград, 2007. Вып. 3. С. 14–15.

⁵ Еримбетова А. М. Компаративный фрагмент семантического микрополя «человек» // Новое в когнитивной лингвистике. Кемерово, 2006. С. 665.

⁶ Мельников П. И. (А. Печерский). В лесах // П. И. Мельников. Собр. соч.: В 8 т. М., 1976. Т. 4. С. 151.

⁷ Камасинский Я. Пермяки – инородцы. Около Камы. М., 1905. С. 19.

⁸ Сорокин Ю. А. Понятие «чужой» в языковом и культурном контексте // Язык: этнокультурный и прагматический аспекты. Днепропетровск, 1988. С. 4–10.

существует несколько лингвистических (или этнолингвистических) общностей, представители которых, руководствуясь базовым противопоставлением „свое – чужое“, дают иногда довольно экзотические названия своим соседям»⁹. А. И. Рыко называет такие прозвища квазиэтнотонами и отмечает в окрестностях д. Горватка Жарковского района Тверской области следующие из них: *поляки, мордва, шведы*.

Область «материальная культура» также важна при различении «своего» и «чужого»: «Платок-от у тебя каки-то татарской. Раньше оне фсе такие любили»; «Вот ляпа. Обляпалась вся. Штаны как у татарки выпушшэны наверх. Вот чудо морское».

Как отмечает Ю. А. Сорокин, «понятие „чужой“ может связываться с носителями определенной культуры, контакты с которой либо наиболее интенсивны, либо особо значимы для культуры реципиента»¹⁰. Как мы видим из вышеприведенных примеров, для русских Прикамья наиболее актуальными оказываются представления о соседнем татарском населении.

Область «духовная культура», имея не такую значительную репрезентированность в текстах, все же важна для носителей определенной культуры: «В Вёлсе две церкви было. Одна для русских, друга для татар».

Но первое отличие, по которому можно узнать представителя этноса – какие-либо внешние признаки. «Оценка внешности – сложное представление о человеке. Это представление основывается на эмоциональных и эстетических нормах, нашедших отражение в культуре того или иного народа»¹¹. Национальный образ внешности – это «совокупность исторически сложившихся эстетических представлений в рамках данной национальной культуры и привлекательном облике человека»¹². Поэтому область «внешность» также является одной из важных областей концепта «этнос»: «У них своя нация – сами черные, под вид цыганов. Раньше назывались казаки. И они гордились, что так назывались»; «Вогулы – народ, особая нация, степные люди, косы носят, глазки у них узенькие, похожи на первобытных людей, бог у них тоже свой. Они сюда приезжали» (в данном контексте репрезентируется, наряду с областью «внешность», область «духовная культура»).

Таким образом, через призму этнонимии можно увидеть, как в традиционной культуре русских проявляется оппозиция «свой/чужой», являющаяся одной из основных в языковой картине мира.



⁹ Рыко А. И. Русские «иностранные» (народные микроэтнотонами и изоглоссы) // Образы России в научном, художественном и политическом дискурсах. Петрозаводск, 2001. С. 17–23.

¹⁰ Сорокин Ю. А. Понятие «чужой» в языковом и культурном контексте. С. 4.

¹¹ Биктимирова А. Р. Национальный образ внешности (на примере татарских народных песен) // Международные Бодуэновские чтения: труды и материалы. Казань, 2006. Т. 1. С. 226.

¹² Богуславский В. М. Человек в зеркале русской культуры, литературы и языка. М., 1994. С. 77.

УПОТРЕБЛЕНИЕ ФИНАНСОВОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ В СРЕДСТВАХ МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ СТРАН БАРЕНЦ-РЕГИОНА И КОЛЬСКОГО ЗАПОЛЯРЬЯ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОГО ЭКОНОМИЧЕСКОГО КРИЗИСА НАЧАЛА XXI в.

Проблема «своего» и «чужого», национальной идентичности и создания единого культурного пространства в средствах массовой информации, литературе, филологии очень важна особенно в такие переломные периоды развития общества, как конец XX – начало XXI вв., когда экономический кризис еще более обострил все гуманитарные, социальные проблемы, в том числе и в странах Баренц-региона: приостановился рост промышленного производства в Финляндии, замедлился импорт нефти из Норвегии, затормозился рост жилищного строительства на Кольском Севере – Скандинавия вошла, как и весь мир, в водоворот экономической рецессии.

Заполярные ученые-лингвисты обратили внимание на частое употребление в средствах массовой информации таких отражающих кризисные явления терминов, как *ипотека*, *кредит*, *вексель*, *рецессия*, *кризис* и многих других, без которых не обходится, пожалуй, ни одно издание средств массовой информации стран Баренц-региона, в том числе Мурманского Заполярья: экономический кризис, тематика периодических изданий начала XXI в. сблизил северные народы, предложив им решать насущные проблемы совместно.

Во многих языках мира термин *ипотека* узнаваем, ведь лексема пришла в европейские языки из греческого языка-основы. Развивающееся в России XVIII в. банковское дело, ипотечное кредитование привлекло этот финансовый термин в русский язык. Словарь указывает, что, скорее всего, слово пришло в русский язык в 1718 г. через итальянское *ipoteca*, возможно, через французские деловые бумаги (*hypothèque*) в форме *ипотека* (с вариантом 1720 г. *гепотека*). Значение термина – ‘зalog, заклад’. В деловых записях Петра I находим: «Его, Барона Геруа партикулярное мнение есть, чтоб Король Прусский или некоторое знатное число денег дал, и пока оно число ему здесь от Швеции заплачено будет, Штецин в *гипотеке* держал» [ЖПВ II 519]¹. Вариант *гепотека* встречается в финансовых документах князя Куракина: «А Рига имела остаться на 40 лет его Царскому Величеству в *гепотеку* за миллион Рублев» [АК I 342]².

«Словарь русского языка XVIII века» указывает на появление слова *кредит* в русском языке в 1703 г. [СРЯ XVIII в. X 247]³. Издание указывает на то, что термин сразу вошел в активное употребление со значением ‘возможность получения товаров, денег в долг; отсрочка платежа’: «Надобно им, датчанам, к наряду кораблей из Голландии получать материалами, а *кредиту* у них уже нет, и дают по 8 процента интересу и тут не могут сыскать денег» [МГО II 154]⁴. В бухгалтерском учете России неологичным термином в 1722 г. появляется термин *кредит* от латинского *creditum*: «Оная лавка имеет книжный торг с иностранными книгопровадцами и всегда в *кредите* и дебете между собою переписывается» [МАН III 838]⁵.

Современный термин *арендатор* пришел в русский язык еще в 1709 г. Предположительно лексема появилась в русском языке через польский (*arendator*), хотя истоки термин берет в латинском языке, где он выглядел как *arendator*. Значение слова – ‘человек, который берет в аренду частную государственную собственность’. «*Арендаторам* публичных мыз аренду, а помещикам с частных мыз казенные подати до 1731 года платить надлежало» [Бум. КМ II 103]⁶.

Займствование из французского языка *департамент* пришло в русское финансовое право, а затем в активный словарный запас россиян, а, значит, и в публицистическую речь в 1757 г. (с вариантом *партамент*). В законодательных актах XVIII в. читаем: «Как нашему Сенату и Синоду, так и тому *Департаменту*, в которой таковой челобитчик принадлежит, о достоинстве и искусстве онаго доносить» [ПСС IV 355]⁷.

Термин *ассигнация* вошел в русское право и общелитературный язык из латинского языка. Вхождение в язык-реципиент было трудным и неоднозначным: существовали варианты *осигнация*, *асигнация* 1709, *обсигнация* 1707, *ассигнация* 1709. Скорее всего, языками-посредниками явились немецкий (*Assignation*) и польский (*asugnacja*), возможно, белорусский (*асыгнация*). Первоначальное значение этого финансового термина – ‘письменное распоряжение, назначение’. В этом значении термин употреблен в следующем списке лек-

¹ Журнал или Поденная записка... имп. Петра Великого с 1698 г., даже до заключения Нейштатского мира. СПб., 1770–1772. Ч. 1–2.

² Архив князя Ф. А. Куракина (1661–1727) / Изд. под ред. М. И. Семеновского. СПб., 1890–1902. Кн. 1–10.

³ Словарь русского языка XVIII века. Л. [СПб.], 1984 – (изд. не закончено).

⁴ Материалы для истории Гангутской операции. [Грамоты, указы и письма Петра Великого 1713–1714 г.]. Пг., 1914. Вып. 1, ч. 1–2.

⁵ Материалы для истории имп. Академии наук. (1716–1750). СПб., 1885–1900. Т. 1–10.

⁶ Бумаги кабинета министров имп. Анны Иоанновны 1731–1740 гг. / Собр. и изд. под ред. А. Н. Филиппова. Юрьев, 1898–1915. Т. 1–12 (Сборник Русского исторического общества).

⁷ Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1. С 1649 по 12 дек. 1825. СПб., 1830–1851. Т. 1–45.

сем: «Определение, положение, назначение, *ассигнация*» [ЛВ I 157]⁸; однако в этом широком смысле слово перестало употребляться уже к концу XVIII в., о чем свидетельствует словарь [СРЯ XVIII в. I 106], хотя в документации того периода термин использовался частотно: «С крестьянских же варниц соль брали подрядчики... и ставили по *ассигнации* соляных плавлений то же в разные города» [Држ. VII 102]⁹; «Я заготовляю отчет и *ассигнацию*, чтоб... быть готову к отъезду в Петербург» [Псм. М. Птмк. 185]¹⁰.

Сейчас частотно употребляется термин *вексель*, который стал неологизмом финансовой системы России, а также зарождающегося в XVIII в. и выделяющегося в самостоятельную отрасль вексельного права ('документ, содержащий какие-либо денежные обязательства'). Внедрение в систему русского языка этого слова происходило сложно, следствием чему – вариант *векзель*, датируемый финансовыми бумагами 1763 года [СРЯ XVIII в. III 8]. Еще одно значение лексемы – 'документ, по которому осуществляется размен денег; сам размен, обмен денег' – выходит из употребления; в этом значении в XVIII в. еще наблюдаются: «*Вексель* обмена денег грез письма» [ЛВН 4]¹¹; «В Риге ефимочного сбора в расход не держать, а употреблять те ефимки на *вексель*» [ПСЗ V 26]. При обмене денег, когда имелся в виду курс валюты, термин *вексель* также использовался: «Персидская монета против российской мало на вдвое выше *векселем*» [Ж. Вол. 10]¹². Одним из аспектов значения термина *вексель* в XVIII в. являлось следующее: 'документ, посредством которого осуществляется перевод денег в другое место': «Токмо б получить нам *вексели* о деньгах с Москвы: в скором, государь, времени с пятьдесят тысяч ефимков надобно» [ПБП I 687]¹³; «*Вексель* с прошедшего почтой на 1000 р. Получил, за которой покорно благодарствую» [Псм. Шув. 143]¹⁴.

Вексельное право в России XVIII в. только зарождалось, однако, термин *вексель* образовал на русской почве ряд устойчивых словосочетаний: *перевести через вексель*; *перевести на вексель*; *послать через вексель*; *послать на вексель*: «А на дачу же жалованья в помераицкие полки за дальним расстоянием пути *переводить на вексели*» [ПСЗ V 21]. В самом издании «Вексельного права» фиксируется еще одно устойчивое сочетание – *переводный вексель* [Векс. Право 17]¹⁵ со значением 'письменное обязательство об уплате взятых в долг денег': «Заняла у меня барыня Шепеткова *под вексель* сто рублей» [Мтн 38]¹⁶; «Пролаз был должен одному честному купцу *по векселю*» [Трут. 1769 198]¹⁷; «Естьли бывало случится, что кто *вексель* просрочит, то такой платил двойной процент» [Эмн. Фемист. 61]¹⁸.

Довольно частотно используются в XVIII в. такие вновь образовавшиеся устойчивые словосочетания, как *протестовать вексель*, *протестованный вексель*, *протест векселя*: «От имени его милости купчих, закладных и *векселей в протесте* нигде не оказалось» [Врвкн. Так и должно. 22]¹⁹.

Несвободное устойчивое словосочетание *подать вексель ко взысканию* находим в следующей финансовой бумаге: «Теперь я подам оба эти *векселя ко взысканию*» [Мтн. 91]. Активное употребление термина *вексель* в XVIII в. способствует появлению производных слов; таковым является *векселек*: «Я тебе дам займы денег столько то, но ты пожалуй мне в том расписочку, *векселек*» [Фрл¹ II 132]²⁰; «Вить и на него имеется *векселек* тысячи на две» [Лук. Мот. 16]²¹.

С помощью морфологических единиц русский язык образует еще ряд производных от слова *вексель*. С помощью суффикса -н- в XVIII в. в финансовых документах функционирует термин *вексельный* (вариант *вексельной*) со значением 'относящийся к векселю, к операциям по векселям': «Имеет продано быть описанное за *вексельной иск* ... *деревянное строение*» [МВ 1758 № 7]²². Раздел вексельного права назывался «*Вексельный устав*» [МАН I 547], деньги могли быть «*вексельными*, или *переводными*» [Фрл¹ I 74]. С данным адъективом сложились устойчивые несвободные сочетания *вексельное письмо* (Ср. нем. Wechselbrief); *вексельная выписка*, о которой в бумагах Петра I записано так: «Под *вексельною выпискою* Паткулевою подписано: „Денег сак-

⁸ Новый лексикон на французском, немецком, латинском и на российском языках, переводу ассесора Сергея Волчкова. СПб., [1755] – 1764. Ч. 1–2.

⁹ *Державина Г. Р.* Сочинения / С объяснительными примечаниями Я. Грота. 2-е изд. СПб., 1868–1878. Т. 1–7.

¹⁰ Письма М. С. Потемкина к его брату [П. С. Потемкину] (1785–1791) // Русский архив. 1879. Кн. 2. С. 185.

¹¹ Лексикон вокабулам новым по алфавиту. [Нач. XVIII в.] // Сб. Отд-ния рус. яз. и словесности. СПб., 1910. Т. 88, № 2. С. 363–382.

¹² Журнал посланника Волынского. 1715–1718 гг. // Зевакин Е. Азербайджан в начале XVIII в. Баку, 1929. С. 6–23.

¹³ Письма и бумаги имп. Петра Великого. [1688–1712]. СПб.; М.; [Л.; М.], 1887–1964, 1975–1977. Т. 1–12.

¹⁴ Письма И. И. Шувалова к сестре его родной, княгине П. И. Голицыной, урожд. Шуваловой, 11763–1771 // Москвитянин. 1845. Ч. 5, № 10, отд. 1. С. 131–155.

¹⁵ Начальные основания вексельного права... по удобнейшему способу расположенные, Филиппом Генриком Дилтеем... Перев. с лат. Юриспруденции студенты Борзов и Артемьев под смотрением доктора Десницкого. М., 1768.

¹⁶ *Матинский М. А.* Опера комическая Санктпетербургской гостинный двор. [В первый раз опера представлена в 1779 г.]. М., 1791.

¹⁷ Трутень, еженедельное издание, на 1769–1770 г. [Сатирический журнал Н. И. Новикова]. СПб., [1769–1770].

¹⁸ Приключения Фемистокла. Соч. ... Федор Эмн. СПб., 1763.

¹⁹ *Веревкин М. И.* Так и должно. Комедия в пяти действиях. М., 1773.

²⁰ Полный французской и российской лексикон, с последнего издания Французской академии на российский язык переведенный Собранием ученых людей. СПб., 1786. Т. 1–2.

²¹ *Лукин В. И.* Мот любовию исправленной // Лукин В. И. Сочинения. СПб., 1765. Ч. 1. С. 1 – XXXI (предисловие), 5–150.

²² Московские ведомости. 1756–1810. [М., 1756–1810].

сонцом дать не по большему из рук в руки“» [ПБП III 425]. Практически калькой из немецкого языка (*Wechsel-Cours*) приходит в русский язык сочетание *вексельный курс* со значением ‘соотносительной стоимости денег двух государств’: «Убыток *вексельного курса*, ни от чего иного как от умаления торгов, происходит <нем. ориг. *den Verlust des Wechsel-Cours*>» [Прим. Вед. 1729 86]²³. От прилагательного с помощью суффикса -о- образовано наречие *вексельно*: «Дано и *вексельно* переведено 7003 рубля» [МРФ IX 541]²⁴.

Таким образом, термины являются неотъемлемой частью публицистической речи, т. е. частью общелитературного русского языка, хотя споры о том, является ли терминология частью литературного языка, велись в течение нескольких десятилетий: например, академик В. В. Виноградов был убежден, что язык «„Русской правды“ и вообще язык всей деловой письменности был за пределами литературной сферы»²⁵. В. В. Виноградов считал, что только в XVI в., и особенно в XVIII в., деловая письменная речь начинает использоваться как средство художественного изображения в литературных произведениях, и происходят «изменения в объеме функций и в стилистических качествах деловой речи»²⁶. В. П. Даниленко указывает на то, что терминология рассматривается ею «как подсистема общелитературного языка через призму лексико-семантических и грамматических категорий и процессов общелитературного языка»²⁷.

Лексическое ядро терминологии в целом и юридической, в частности, финансовой терминологии традиционно составляют имена нарицательные, а, если исследовать термин как составную часть русского литературного языка (что очевидно), то нужно говорить о следующих аспектах: 1) исследование терминов финансовой и банковской документации с точки зрения семантических процессов, протекающих в терминологической среде (полисемия, омонимия, синонимия, антонимия и некоторые другие); 2) исследование источников формирования терминологической лексики, то есть финансовых, банковских, казначейских, кредитных, бюджетных документов; 3) экспрессивно-стилистический аспект.

Современную публицистическую речь мы не можем представить без таких важных компонентов, как термины, в том числе и термины финансового права России, которые помогают автору лучше отразить явления действительности, переживаемого в мире экономического кризиса, передать содержание, достичь изложенного в устной и письменной форме.

Игнорировать финансово-правовую и экономическую терминологию в публицистических текстах СМИ стран Баренц-региона нецелесообразно: тематика информационных сообщений остро актуальна, постоянно интересует слушателей и читателей, а краткие экскурсы в лингвострановедческие, интеркультурные пласты языка всегда вызывают большой интерес и активизируют семантизацию и адаптирование новых для слушателей концептов, номинирующих то или другое культуральное явление языка.

Периодическая печать, являясь составляющей частью литературы, ярко отражает в том числе и процессы заимствования финансовой, экономической терминологии, показывая, что наиболее чувствительной ко всем изменениям в жизни общества является лексический слой любого языка, в нашем случае русского.



²³ Примечание к Ведомостям. 1728–1742. СПб., [1728–1742].

²⁴ Материалы для истории русского флота. [Документы и письма. 1702–1783 гг.]. СПб., 1865–1883. Ч. 1–10.

²⁵ Виноградов В. В. Основные проблемы изучения образования и развития древнерусского литературного языка. М., 1958. С. 137.

²⁶ Там же. С. 82–83.

²⁷ Даниленко В. П. Лексико-семантические и грамматические особенности слов-терминов // Исследования по русской терминологии. М., 1971. С. 7.

КРЕСТЬЯНИН-ОТХОДНИК В ПОЛИЭТНИЧНОМ И МНОГОКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА (пореформенный период)

Проблема миграции населения на сегодня является чрезвычайно актуальной не только для России, но и для всего мира. Одна из главных причин, порождающих данное явление, – неравномерность экономического развития. Миграционные процессы влекут за собой массу проблем, демографических, социальных, культурных и политических. Их острота возрастает в связи с тем, что миграция все чаще носит этническую окраску. В связи с этим востребованы исторические ретроспекции. В данной статье речь пойдет о социальной миграции из исконно русских губерний Костромской и Ярославской – неземледельческом отходе крестьян на заработки в столицу.

Специалистам известно, что вторая половина XIX в. в России была отмечена возрастанием крестьянского отхода на заработки в столицы. Массовым был отход в строившийся Петербург. В Санкт-Петербурге во второй половине XIX в. и начале XX в. были проведены несколько переписей: 1864, 1865, 1869, 1888, 1890, 1910 гг. Кроме того, на этот же период приходится Первая всеобщая перепись населения 1897 г.¹ Даже с учетом неоднородности статистических данных, нельзя отрицать возрастающее количество крестьян. К примеру, по материалам однодневной поименной переписи населения 10 декабря 1869 г. в городе проживало 207 007 крестьян обоего пола. Общая численность Петербурга составляла 667 963 человека². В 1890 г. число крестьян обоего пола (с учетом родившихся в Петербурге) составило 501 746 человек при общей численности населения 954 400 человек³. Происходил рост не только абсолютных показателей, но и удельного веса крестьян в составе русского населения столицы. В 1869 г. крестьяне составляли 35 %. Перечень губерний, из которых прибывали крестьяне, на протяжении второй половины XIX – нач. XX вв. остается устойчивым: Архангельская, Костромская, Новгородская, Псковская, Санкт-Петербургская, Тверская, Ярославская и др. В каких сферах экономики работали крестьяне? Прежде всего – строительство и торговля, а также другие отрасли сферы услуг.

Каков был возрастной состав отходников и какую часть своей жизни проводил крестьянин в отходе? В конце XIX в. в Санкт-Петербурге насчитывалось 954 400 человек. Среди них пришлые (родившиеся вне столицы) – 650 670 или 68 %. К сожалению, в материалах переписи не было выделено в отдельную графу пришлое крестьянство, поэтому показатель «пришлое население» включает представителей разных сословий. Правда, мы смело можем предполагать, что крестьянство в этой группе составляло большинство. Из пришлого населения прожили в Петербурге: не менее года и не более 5 лет – 152 404 человека (23 %, почти четверть); от 5 до 10 лет – 97 961 или 15 %; от 10 до 15 лет – 81 804 или 12,6 %; от 15 до 20 – 59 447 или 9,1 %; от 20 до 25 лет – 48 718 или 7,5 %; от 25 до 30 лет – 28 338 или 4,4 %; более 30 лет – 59 899 человек или 9,2 % (15,7; подсчеты автора). Пришлое население, прожившее в столице свыше 10 лет, – составило 42,8 %⁴. Однако анализ многочисленных и разнородных источников свидетельствует, что длительность хождения в отход, похоже, не очень склоняла к решению оставить деревню, перевезти в город семью. Деревне отдавалось предпочтение в выборе места проживания семьи.

Приезжая в столичный город на заработки, крестьянин оказывался в новой социальной среде. Городское пространство лишено было той целостности, которая была присуща деревне. Социально-культурное пространство города, напротив, отличалось дробностью (конфессиональной, социальной). Первое, с чем сталкивался крестьянин в городе, – многоконфессиональность. Так, в Санкт-Петербургской губ. в 1866 г. при общей численности 1 174 174 человек насчитывалось: православных – 977 637 (83,3 %), протестантов – 161 771 (13,8 %), римско-католического вероисповедания – 22 803 (1,9 %), раскольников – 6 058 (0,5 %), еврейского вероисповедания – 3 613 (0,3 %), магометан – 1 940 (0,16 %), армяно-григорианцев – 352 (0,02 %). В Московской губ. при общей численности 1 564 240 человек: православных – 1 482 290 (94,8 %), раскольников – 74 209 (4,7 %), рим.-кат. – 3 540 (0,2 %), протест. – 2 948 (0,18 %), еврейск. – 828 (0,05 %), арм.-григ. – 197 (0,01 %), магом. – 228 (0,01 %), идолопокл. – (–)⁵.

© О. В. Смулова, 2011

¹ Карнович Е. П. Санкт-Петербург в статистическом отношении. СПб., 1860; Санкт-Петербург. Исследования по истории, топографии и статистике столицы. СПб., 1868. Вып. 3; Санкт-Петербург по переписи 10 декабря 1869 г. СПб., 1872. Вып. 1; Население Санкт-Петербурга по исчислению 15-го июня 1888 г. СПб., 1888; Санкт-Петербург по переписи 15 декабря 1890 г. СПб., 1892. Ч. 1. Вып. 1. С. 84–85. Статистический очерк С.-Петербурга. Планы города и театров // Приложение к изданию «Весь Петербург – Адресная и Справочная книга». СПб., 1894.

² Санкт-Петербург по переписи 10 декабря 1869 г. СПб., 1872. Вып. 1. С. XXVI, 110.

³ Санкт-Петербург по переписи 15 декабря 1890 г. СПб., 1892. Ч. 1. Вып. 1. С. 84–85.

⁴ Статистический очерк С.-Петербурга. Планы города и театров // Приложение к изданию «Весь Петербург – Адресная и Справочная книга». СПб., 1894. С. 7.

⁵ Статистический временник Российской империи. СПб., 1866. С. 34–35.

Эти данные свидетельствуют о том, что в 1860-е гг. Санкт-Петербург и Москва отличались по конфессиональному составу. Если можно так выразиться, Москва была более православной, чем северная столица (процент православных соответственно: 94,8 и 83,3; подсчеты автора). Современники знали об этом и без статистики. А. И. Герцен в очерке «Москва и Петербург» (1842 г.) писал: «В Петербурге можно прожить года два, не догадываясь, какой религии он держится; в нем даже русские церкви приняли что-то католическое. В Москве на другой день приезда вы узнаете и услышите православие и его медный голос»⁶.

Однако и северная столица, несомненно, являлась городом православным даже и в более поздний период, накануне революции 1917 г. В частности, Н. Б. Лебина в своей монографии пишет: «... несмотря на нарастающий религиозный индифферентизм, большинство населения Петрограда исполняло религиозные обряды крещения, венчания, отпевания. Освещение актов рождения, бракосочетания и смерти служителями религиозных культов было нормой повседневности»⁷. Накануне революции в Санкт-Петербурге насчитывалось 477 православных, 8 единоверческих, 14 старообрядческих храмов⁸. Старые петербуржцы Д. А. Засосов и В. И. Пызин в своих воспоминаниях отмечали: «... вековые традиции были сильны и в Петербурге. ... Народ молился, чтит праздники, посещал церковь. Истинно верующих было много»⁹.

Как влияло на религиозное чувство и поведение крестьянин длительного пребывания в полиэтничной и многоконфессиональной среде? Тот массив документов, который на сегодня был для нас доступен, формирует двоякую картину. С одной стороны, крестьянин в городе не только сам оставался человеком православным, но и выполнял роль миссионера в многосоциальной, полиэтничной городской среде. Многочисленные примеры свидетельствуют о том, что крестьянин в городе был хранителем православия, образцом благочестивого поведения (строил церкви, способствовал благолепию храмов, организовывал жизнь прихода, помогал ближнему, отводил руку царевийцы, почитал молитвенников (к примеру, Иоанна Кронштадтского), стремился получить у них благословение, избирал иноческий путь). С другой, нельзя не отметить религиозную индифферентность, вовлеченность в революционное движение, сопровождавшуюся атеизмом, а также переходы в старообрядчество, различные секты и другие вероисповедания.

Предпосылками утраты веры служило и то, что по мере удаления крестьянина от родного дома сложившиеся родственные и общинные отношения, которые были столь значимы для представителей этого социального слоя, ослабевали. Лишение поддержки родных, земляков было особенно опасно для малолетних отходников. В деревне православное воспитание крестьянского ребенка протекало в рамках определенных родственных и приходских отношений. Покидая деревню в отроческом возрасте, мальчик оказывался лишенным такого попечительства. Дальнейшее его религиозное воспитание зависело как от глубины религиозного чувства, с которым он покидал родину, так и от того, кто встретится на его пути в городе, каким будет хозяин. Нередко у хозяина на первом плане стоял материальный интерес. Поэтому мальчик-крестьянин лишен был возможности посещения храма. Вот какой разговор с богатым питерщиком приводил один священник, служивший на границе Чухломского и Солигаличского уездов Костромской губ. Во время встречи с этим человеком пастырь посетовал, что прихожане живут в Питере, «городе наук и цивилизации», а для своих детей не додумались училище открыть. Собеседник И. Ив. на это ответил: «... да ведь учить-то здесь некого: дети, мальчишки крестьянские, с 11–12 лет отправляются также в столичные города на промыслы, а оттуда возвращаются только через 6–7 лет, так что если бы и научились здесь чему-нибудь, то все там забудут, потому в мальчиках у хозяев живут, а хозяева-то ныне в погоне за наживой, не дают им возможности не только что почитать что-нибудь, так и в церковь то сходить в воскресные и праздничные дни ...»¹⁰. Об этой же опасности предупреждал свою паству в проповеди в день храмового праздника священник одного из ярославских сельских храмов протоиерей Ф. Морев¹¹. Неудивительно, что, вырастая, юноша иногда не видел греха в непосещении храма, нарушении поста, в обмане, во внебрачных отношениях, употреблении алкоголя и т. д.

Фактором, препятствовавшим регулярному посещению храма, участию в таинствах, подчас служил распорядок дня, особенно отходников, работавших в трактирах и торговых заведениях. Крестьянин был лицом, зависимым от хозяина. К примеру, рабочий день коммерческого служащего Апраксина Двора в Санкт-Петербурге начинался в 6 часов утра. Завершалась торговля только к 10 часам вечера. В трактирных заведениях рабочий день завершался за полночь. «Мы знаем поразительные факты из жизни женатых коммерческих служащих, так, например, отец-труженик является домой поздно вечером — дети спят, а встает утром рано — дети тоже спят, так по неделям и больше некоторые труженики коммерции случается видят своих детей

⁶ Герцен А. И. Москва и Петербург // Петербург в русском очерке XIX в. Л., 1984. С. 55.

⁷ Лебина Н. Б. Повседневная жизнь советского города: нормы и аномалии. 1920–1930 годы. СПб., 1999. С. 121.

⁸ Антонов В. В., Кобак А. В. Святые Санкт-Петербурга // Историко-церковная энциклопедия: В 3 т. СПб., 1994. Т. 1. С. 20, 249–264.

⁹ Засосов Д. А., Пызин В. И. Из жизни Петербурга 1890–1910 годов. Записки очевидцев. Л., 1991. С. 85.

¹⁰ С. И. К. Наше народное образование (из записок священника) // Костромские епархиальные ведомости. Ч. неофиц. 1887. 1 дек. С. 912–913.

¹¹ Морев Ф. Поучение к поселянам в день храмового праздника. О вреде отправления детей на отхожие промыслы // Ярославские епархиальные ведомости. Ч. неофиц. 1888. С. 664–665.

только спящими», – писал С. Коробов в статье «К вопросу о неторговле в праздники»¹². В дни праздников торговали в течение 4-х часов (регламентация эта не касалась лавок, торгующих продовольствием), после обеда и трапезы, а полных выходных в году было 3 – на Рождество, на Пасху и на Троицу. На Масленицу, в Прощеное и Фомино воскресенье работали с 12 часов. И только немногие предприятия, в том числе Василия Николаевича Муравьева, ярославского крестьянина (известного как Серафима Вырицкого), в праздничные дни торговлю прекращали целиком¹³.

Знакомясь с разнородными источниками, мы обратили внимание на то, что для крестьянина участие в религиозных таинствах сопряжено было с родным храмом, местностью, приходом. Городской храм (тем более, питерский, отличавшийся и архитектурным пространством) крестьянин воспринимал как чужой. Интересно привести объяснение одного информанта причины непосещения городских храмов в отходе: «Много и усердно молиться нашим мужикам было некогда. Мужики жили в Питере на заработках 9, а то и 10 месяцев, и молиться „чужому богу“ в питерские церкви не ходили, предпочитая отоспаться и отдохнуть от тяжелой плотницкой работы»¹⁴.

Важным фактором, направленным на адаптацию крестьянина в столичной среде, было создание землячеств, благотворительных обществ, церковных приходов в местах компактного проживания. Крестьяне-отходники в новой для них среде старались выстроить социальные отношения таким образом, чтобы преодолеть возникавший дискомфорт. Человеку, имевшему навыки общинных и приходских отношений, сделать это было нетрудно. Крестьяне создают артели, землячества, благотворительные общества, церковные приходы – «острова» деревни в море городской суеты. Хронология событий была такова: 1897 – приступило к работе Ярославское благотворительное общество, 1900 – Вологодское, 1901 – Костромское и Угличское, 1902 – Тверское, 1904 – Мышкинское, 1905 – Рязанское, 1910 – Тамбовское. Кроме того, существовали общества Архангельской, Виленской, Владимирской, Олонецкой губерний¹⁵. Эти образования позволяли крестьянину обрести прежнюю устойчивость своего положения. «Артельность жизни есть главное духовное состояние деревни. Исчезни артельность сегодня – завтра перестанем быть людьми, потому что в основе ее не физическое облегчение, а душевное движение: отзывчивость, сострадание, доброта, совесть...»¹⁶.

Заметим, что в данном случае мы имели дело с миграцией крестьян, хотя и представляющих локальные варианты российской культуры, но, при этом являющихся по преимуществу представителями одного этноса, одной национальности. Сегодня ситуация изменилась. Миграция происходит не из сел и деревень, а – районных и областных центров. Кроме того, что важно отметить, – из ближнего зарубежья. Процесс миграции стал полиэтничным. Мы пока слабо представляем социально-культурные и политические последствия данного процесса, а необходимость культурологической экспертизы этого социального феномена насущно необходима.



¹² Центральный исторический архив Москвы, ф. 2244, оп. 1, д. 3198, л. 2–3.

¹³ Филлимонов В. П. Святой преподобный Серафим Вырицкий и Русская Голгофа. СПб., 2001. С. 27–28.

¹⁴ Архив Областного дома народного творчества (Костромская область) (Реферат директора Костромского сельского дома культуры Галицкого района О. С. Смирновой. 2000 г. Запись беседы с уроженцем с. Костомы Сарычевым Павлом Александровичем, 1925 года рождения).

¹⁵ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга, ф. 569, оп. 13, д. 692; Отчет Ярославского благотворительного общества в С.-Петербурге за 1898 г. Год первый. СПб., 1899; Взаимопомощь Ярославцев // Петербургский листок. 1897. 29 дек., № 357. С. 2; Ярославское благотворительное общество в Петербурге. СПб., 1898; Лурье Л., Хитров А. Крестьянские землячества в российской столице: ярославские «питерщики» // Невский архив: Историко-краеведческий сборник. М.; СПб., 1995. Вып. 2. С. 307–354.

¹⁶ Васильев И. Артельность есть духовность // Народная газета. 1992. Март, № 11.

СРЕДНЕВЕКОВОЕ РАССЕЛЕНИЕ В ПРИОНЕЖЬЕ (X–XVI вв.)

Достаточный для первичной систематизации и анализа объем раннесредневековых материалов был получен для территории в бассейне Онежского озера в результате раскопок на многослойных поселениях ряда карельских археологов (прежде всего Г. А. Панкрушева и М. Г. Косменко) в 1960–1980-х гг. Были выяснены основные характеристики раннесредневековых комплексов на памятниках многократного заселения, обоснованы их хронология (в основном X–XI вв.), членение на восточную и западную группы по признаку наличия-отсутствия в инвентаре грубой лепной керамики, сделаны выводы о широкой вовлеченности населения, оставившего памятники, в систему дальней международной торговли, высказаны предположения о его этнокультурной принадлежности¹. Эти данные были включены в общую историко-археологическую картину колонизации северных окраин Древней Руси в домонгольское время².

Систематизация и анализ накопленных раннесредневековых материалов уже к концу 1980-х гг. привели к выводу, что по ним не решаются важнейшие вопросы выяснения хронологии и динамики колонизации территорий в бассейне Онежского озера. Верхняя хронологическая граница практически всех исследованных на многослойных поселениях раннесредневековых комплексов не выходит за начало XII в., топографически они все располагаются в местах, непригодных или малопригодных для земледелия и скотоводства, в то время как немногочисленные древнейшие акты и берестяные грамоты конца XIV–XV вв., древнейшие писцовые книги конца XV и XVI вв. рисовали совсем иную картину сельского крестьянского расселения в том же регионе. Стала очевидной необходимость выработки новой стратегии полевых исследований, их ориентации на места наиболее плотного заселения в позднем Средневековье, т. е. на известные по письменным источникам центры погостов, которые, по заключению историков³, являлись ядрами крестьянской колонизации, заселявшимися раньше других мест. Работы в этом направлении были начаты на рубеже 1980–1990-х гг., прерваны в 1990-е и возобновились с начала 2000-х гг. В целом исследования велись в русле аналогичных работ в других регионах европейского Северо-востока и Северо-запада России⁴ – с известными «северными» поправками.

К настоящему времени сплошному археологическому обследованию подвергнуты центры пяти погостов на северном и западном побережьях Онежского озера – Петровского Чемужского, Георгиевского Толвуйского, Никольского Шунгского, Спасо-Преображенского Кижского и Никольского Шуйского (карта). В общей сложности выявлено более 50 поселений X–XVI вв., раскопки на площадях от 40 до более 400 кв. м проведены на 17 селищах. Материалы опубликованы лишь выборочно⁵, что определяет наличие «глухих» ссылок в данной статье.

Результаты разведки памятников оказались различны в разных местах. Полученный опыт свидетельствует, что результативность поисков средневековых поселений напрямую зависит от интенсивности застройки и хозяйственного освоения территорий центров исторических погостов в Новое и особенно Новейшее время. Наименьшее количество поселений (2) выявлено в Шунье, где современный поселок полностью «накрыл» центр исторического погоста, наибольшее (21) – в Кижях, где с образованием в начале 1960-х гг. Музея-заповедника новое строительство и хозяйственная деятельность были сведены к минимуму. В Челмужах, Толвуге и Шуе селища были зафиксированы преимущественно на окраинах современных поселков. Весьма важно, что в 2000-х гг. результаты археологических изысканий были дополнены результатами геолого-палинологических исследований о дате начала и интенсивности земледельческого освоения территорий центров Шуйского и Кижского погостов⁶.

Полученные материалы позволяют подвести некоторые итоги, выявленные регулярности хронологии и динамики заселения центров разных погостов дают возможность наметить этапы колонизации региона на протяжении Средневековья.

© А. М. Спиридонов, 2011

¹ Кочкуркина С. И., Спиридонов А. М. Поселения эпохи Средневековья // Поселения древней Карелии (от мезолита до эпохи Средневековья). Петрозаводск, 1988. С. 121–142; Косменко М. Г. Многослойные поселения Южной Карелии. Петрозаводск, 1992.

² Макаров Н. А. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII вв. По материалам археологических памятников на волоках Белозерья и Поонежья. М., 1997.

³ Витов М. В. Историко-географические очерки Заонежья. К истории сельских поселений. М., 1962.

⁴ Макаров Н. А. Археологическое изучение севернорусской деревни: пути, подходы, результаты // Сельская Русь в IX–XVI веках. М., 2008. С. 5–15.

⁵ Спиридонов А. М., Чернякова И. А. К проблеме топографии и размеров сельских поселений на Северо-Западе России (по письменным и археологическим материалам Заонежья) // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия. Петрозаводск, 1991. С. 32–49; Спиридонов А. М. Средневековые поселения центра Толвуйского погоста // Кижский вестник. Петрозаводск, 2004. Вып. 9. С. 281–303; Спиридонов А. М., Герман К. Э., Мельников И. В. Средневековая археология Кижей // Первобытная и средневековая история и культура Европейского Севера: проблемы изучения и научной реконструкции. Соловки, 2006. С. 399–407.

⁶ Лаврова Н. Б., Демидов И. Н., Спиридонов А. М. и др. К вопросу о начале земледелия на севере Онежского озера по палинологическим данным // Геология и полезные ископаемые Карелии. Петрозаводск, 2007. Вып. 10. С. 194–206.

Раннесредневековые поселения выявлены и частично раскопаны в центрах Челмужского, Кижского и Шуйского погостов. В Челмужах это 2 селища (раскапывалось 1), явно связанных с курганным могильником, исследованным Г. П. Гроздиловым и Н. Н. Чернягиным в 1934 г.⁷ В Кижках раскопками изучены 4 раннесредневековых селища, местонахождения грубой лепной керамики, не позволяющие определить площади и другие характеристики поселений, отмечены еще в двух пунктах. В центре Шуйского погоста представлены 3 раннесредневековых поселения (раскапывались 2), вероятно – разрушенный курганный могильник, отдельные находки вещей и керамики встречены еще в четырех пунктах.

Хронология раннесредневековых селищ и отдельных находок в Челмужах, Кижках и Шуе в основном укладываются в X–XI вв. (с возможными, но минимальными поправками) и совпадает с датировкой комплексов, изученных к 1990-х гг. на многослойных поселениях Южной Карелии. При этом важнейшие характеристики указанных двух групп раннесредневековых поселений резко различны. Площади большинства исследованных челмужских, кижских и шуйских селищ варьируют от 1000 до 4000 кв. м, что на порядок превышает стандартные площади распространения раннесредневековых находок на многослойных памятниках, но близко соответствует размерам поселений древнерусского времени в более южных районах лесной зоны⁸. На трех памятниках в центрах погостов исследованы следы жилищ и стационарных отопительных конструкций: насколько удалось проследить в условиях переотложенности распахкой культурного слоя – печей с глинобитными сводами. Разительно отличаются керамические наборы синхронных памятников: на исследованных раскопками селищах в окрестностях центров погостов лепная и гончарная керамика древнерусского облика обычно представлена в пропорции примерно 1 : 1 (это соответствуют хронологии смены лепной керамики на гончарную, прослеживаемую по материалам курганов Юго-восточного Приладожья), а в раннесредневековых комплексах на многослойных поселениях Южной Карелии фрагменты гончарной посуды либо отсутствуют, либо единичны. Характерны историко-топографические различия: все поселения и местонахождения X–XI вв. в Челмужах, Кижках и Шуе локализируются в границах более поздних селищ.

На территориях центров погостов выявлены древнейшие в регионе к настоящему времени следы производящих форм хозяйственной деятельности. В Челмужах из заполнения печи в раннесредневековом жилище определены кости крупного и мелкого рогатого скота, свиней. В окрестностях Кижей по палинологическим данным начало земледелия датировано временем 1140 + -50 (ЛЕ-6531) и 950 + -110 (ЛЕ-6796) лет назад, что, учитывая неизбежные погрешности при сравнении результатов датирования физическими и археологическими методами, полностью соответствует исследованному раннесредневековому пласту древностей в микрорегионе. В Шуе палинологические следы начала земледелия получили дату 1120 + -70 лет назад (ЛЕ-7397) – примерно на 100 лет более раннюю, чем археологические датировки сопоставимых раннесредневековых памятников⁹.

Очевидна и объяснима взаимосвязь контрастирующих двух групп раннесредневековых памятников в регионе (комплексы на многослойных поселениях – селища в центрах исторических погостов); мы же специально акцентировали внимание на различиях. Вместе они отражают начальный этап колонизации и торгово-промислового освоения территорий в бассейне Онежского озера в Средневековье. Взаимосвязь двух групп раннесредневековых памятников проявляется, в частности, в совпадении верхней даты тех и других – около рубежа XI и XII вв. Причины запустения поселений и стабильного на протяжении предшествующих примерно двух столетий притока импортов в Прионежье кроются в политических и экономических изменениях на Северо-западе Древней Руси в этот период, в нарушении налаженной системы транзитной торговли с населением Юго-восточного Приладожья и Прионежья, зародившейся в рамках балтийско-волжской торговли и до XII в. в немалой степени обеспечивавшей приток на Русь западноевропейского монетного серебра¹⁰. Не будем утверждать, что кризис был настолько острым, что вызвал полную депопуляцию обширных территорий. При этом заметим, что фиксируемая в Прионежье с XII в. лакуна в древностях явно отличает этот регион от более южных территорий лесной зоны, где основанные в конце I тыс. н. э. поселения, как правило, продолжали преемственно существовать до XIII столетия включительно¹¹.

Практически единственный в Прионежье памятник (не считая единичных случайных находок вещей), где представлен комплекс XII–XIII вв., – поселение Пичево, располагающееся примерно в 5 км от центра Шуйского погоста-места. Комплекс, изученный в раскопе М. Г. Косменко в 1979 г., включает овальное заостренное кресало, обломок медной щитовидной фибулы и несколько других не датированных

⁷ Гроздилов Г. П. Курганы у деревни Челмужи // Археологический сборник. Петрозаводск, 1947. С. 111–114.

⁸ Макаров Н. А., Захаров С. Д., Бужилова А. П. Средневековое расселение на Белом озере. М., 2001; Макаров Н. А. Археологическое изучение севернорусской деревни. С. 5–15; Кудряшов А. В. Древности Средней Шексны X–XIV вв. Череповец, 2006.

⁹ Лаврова Н. Б., Демидов И. Н. и др. К вопросу о начале земледелия на севере Онежского озера по палинологическим данным. С. 194–206.

¹⁰ Спиридонов А. М. К истории Посвирья: опыт комплексного привлечения данных // Вопросы истории Европейского Севера (Историография и источниковедение). Петрозаводск, 1989. С. 146–159.

¹¹ Макаров Н. А. Археологическое изучение севернорусской деревни. С. 5–15.

металлических предметов, рассеянных на небольшой площади¹². Керамика, синхронная перечисленным предметам, и в раскопе М. Г. Косменко, и в наших раскопах 2004–2005 гг. (суммарно на памятнике вскрыто 440 кв. м) отсутствовала, при наличии материалов X–XI и XV–XVI вв. Скучный бескерамический комплекс поселения Пичево по своим характеристикам аналогичен раннесредневековым бескерамическим поселениям, изученным в Западном Прионежье¹³ и Юго-западном Прибеломорье¹⁴. Он с полным основанием может быть отнесен к памятникам так называемого «саамского железного века», когда население обширных территорий таежной зоны Фенноскандинавии переходит к подвижному образу жизни, прекращает производство керамической посуды, в результате чего места поселений становятся археологически трудноуловимыми.

Уникальность бескерамического комплекса поселения Пичево не позволяет делать безоговорочные выводы, но дает основания предположить, что после запустения около 1100 г. земледельческих колоний низовья р. Шуи (центр будущего погоста) земли были освоены населением, жившим в традициях «саамского железного века», не знавшего агрокультуры. Предположение подтверждается тем, что споро-пыльцевая диаграмма разреза, полученная на удалении около 6 км от поселения Пичево, дает указания на прекращение на некоторое время продолжительное время земледельческой практики в микрорегионе¹⁵.

Прежде чем говорить о хронологии и динамике заселения Прионежья в периоды развитого и позднего Средневековья необходимо коснуться вопроса о репрезентативности собранных в центрах нескольких погостов археологических материалов. Оценка такой репрезентативности затруднительна для раннесредневекового этапа заселения и тем более – применительно к памятникам круга «саамского железного века», но становится возможной для селищ развитого/позднего Средневековья на основе сопоставления (в оптимальном варианте – отождествления) селищ с деревнями, упомянутыми в древнейших из дошедших до нас писцовых книг. Для центров обследованных нами погостов (кроме Шуньги) таким древнейшим источником является Писцовая книга Заонежской половины Обонежской пятины 1563–1566 гг.¹⁶, которая, по заключению историков¹⁷, отразила пик заселенности территорий в бассейне Онежского озера в Средневековье. Приводимые в ней данные могут быть интерполированы на конец XV в. Исходя из сопоставлений селищ с деревнями писцовой книги, в центре Челмужского погоста удалось найти археологические соответствия примерно 75 % поселений середины XVI в.¹⁸, в Кижском погосте – около 60 % поселений¹⁹, в центрах Толвуйского и Шуйского погостов эта цифра составляет до 40–50 %, для Шуньги полученные археологические данные полностью нерепрезентативны. С учетом приведенных цифр, имея в виду также обратную пропорциональность древности и количества поселений, представим основанную на материалах примерно 50 памятников археологическую реконструкцию сложения системы сельского расселения, зафиксированной в Прионежье Писцовой книгой 1563–1566 гг.

Наиболее ранние на настоящий момент следы начала нового этапа земледельческой колонизации Прионежья зафиксированы на селище Васильево 2 на о. Кижы. На памятнике представлен раннесредневековый комплекс, который по находкам лепной, раннегончарной и гончарной керамики «курганной» форм датируется в основном XI в. Далее следует лакуна в материале, временную протяженность которой можно оценить в 100–150 лет. Новый этап заселения данного места начинается около середины XIII в. (среди датируемых предметов упомянем обломки стеклянных браслетов и браслетообразное височное кольцо). Сравнительно ранняя хронология и устанавливаемый владельский статус поселения²⁰ сказались на составе комплекса периода развитого Средневековья на селище: по количеству и разнообразию инвентаря селище Васильево 2 далеко выходит из ряда 21 выявленных и частью исследованных раскопками поселений центра Кижского погоста²¹.

Лишь для максимум 6 поселений дата основания в XIV в. на сегодня может быть обоснована более или менее прочно. В остальных случаях датировки памятников опираются преимущественно или исключительно на керамику, что определяет широкую хронологию. Региональная типологическая шкала средневековой гончарной посуды была построена по материалам раскопок нескольких поселений в центре Толвуйского погоста²² и затем подтверждена и немного дополнена по новым материалам раскопок селищ на о. Кижы и в его окрестностях. Доминирующим (на раскопанных памятниках – до 70 %) на большинстве

¹² Косменко М. Г. Многослойные поселения Южной Карелии.

¹³ Там же.

¹⁴ Жульников А. М. Поселения эпохи раннего металла Юго-западного Прибеломорья. Петрозаводск, 2005.

¹⁵ Лаврова Н. Б., Демидов И. Н. и др. К вопросу о начале земледелия на севере Онежского озера по палинологическим данным. С. 194–206.

¹⁶ Писцовые книги Обонежской пятины 1496 и 1563 гг. Л., 1930.

¹⁷ Мюллер Р. Б. Очерки истории Карелии XVI–XVII вв. Петрозаводск, 1947.

¹⁸ Спиридонов А. М., Чернякова И. А. К проблеме топографии и размеров сельских поселений на Северо-Западе России... С. 32–49.

¹⁹ Спиридонов А. М., Герман К. Э., Мельников И. В. Средневековая археология Кижей. С. 399–407.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Спиридонов А. М. Средневековые поселения центра Толвуйского погоста. С. 281–303.

поселений является тип в массе грубых белоглиняных горшков с короткими прямыми или очень слабоогнутыми венчиками «грибовидной» формы, образующий по особенностям оформления среза ряд вариантов. Этот тип хорошо известен по раскопкам городов (Корела, Орешек), городищ и монастырей (Валаам) Карельского перешейка и Северо-западного Приладожья. Его хронология в Приладожье и, по нашим данным, в Прионежье определяется в широких рамках XIV (скорее, вторая половина столетия) – середины – третьей четверти XVI вв. (до разорения последнего периода Ливонской войны).

Таким образом, период второй половины XIII и XIV вв. может быть определен как начальный в сложении в Прионежье традиционной структуры сельского расселения, а окончательно эта структура в том виде, как она зафиксирована в Писцовой книге 1563–1566 гг., сложилась лишь на протяжении XV – первой половины XVI вв.



ВЫШИВКА КАК «ОТКРЫТОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ»: ПОИСК НОВЫХ ФОРМ И СМЫСЛОВ

Традиционные символы декоративно-прикладного искусства вепсов, карелов и русских Карелии сегодня подвергаются очередной актуализации и перекодировке, обретая новые конфигурации, смыслы и способы воплощения. Элементы архаики (образы традиционной вышивки и карельских петроглифов) в более адаптированных формах составляют основу сувенирной продукции и эксплуатируются в туристическом бизнесе (различные «обереги», сувениры, «маркирующие» воспоминания о туристском маршруте, полотенца, рубахи, чаще всего украшенные машинной вышивкой).

На фабрике «Карельские узоры» (г. Медвежьегорск) выпускаются различные предметы быта и одежда с машинной вышивкой, стилизованной под традиционные мотивы. Ранее фабрика носила название «Заонежская вышивка» (1950–2006 гг.), до этого существовала артель «Хашезерская вышивка» (1929–1949 гг., по названию села), которая, в свою очередь, была продолжательницей традиций ремесленного искусства вышивальщиц из Шуныги. Предприятие своими истоками связано с традиционными заонежскими промыслами. Переименование предприятия интересным образом отражает динамику изменений, происходивших в отношении «пользователей» декоративно-прикладного искусства: на смену переименованиям локального уровня пришло региональное «имя» («Карельские узоры»), более рефлексированное туристической аудиторией и в целом горожанам.

Приоритетом в ассортименте «Заонежской вышивки» долгие годы оставались традиционные мотивы. Работницы собирали по заонежским деревням вышивки в совместных экспедициях с сотрудниками карельских музеев. Композиции разрабатывались художниками Московского Научно-исследовательского института художественной промышленности Л. С. Филоновой, Н. Н. Дзагуровой, А. М. Панфиловой. С 1990-х гг. предприятие лишилось господдержки, нет собственных дизайнеров; в лучшие годы на фабрике работало до 400 вышивальщиц, сегодня – всего около 30. Современная продукция в основном ориентирована на туристов, приобретающих изделия на фабричной выставке-продаже и в сувенирных магазинах.

В 2010 г. на фабричной ярмарке было представлено множество свадебных полотенец, украшенных сюжетами цветущих деревьев и женскими образами в окружении птиц. Покупатели интересуются значением вышитых узоров. Вышивка выполнена тамбурным швом на белом полотне, характерным для заонежской традиции, что не всегда можно сказать о самих сюжетах и их интерпретациях: «Это дева с младенцем во чреве просит ангела о счастье и благополучии для её нерожденного ребенка. В этом полотенце – вся символика. Это то, что нужно для жизни человека: счастье, достаток и благополучие. Все остальное – это сослагающие этих трех основных ценностей... Написано „Хлеб да соль“, а на другом конце – „Совет да любовь“. Покупают и для свадеб, потом оно может сохраниться на всю жизнь, перейти по наследству...» (ярмарка изделий фабрики «Карельские узоры», интервью с продавцом Натальей; Медвежьегорск, июль 2010 г.). На одном из полотенец помимо человеческой фигуры вышита рыба, что экскурсовод-продавец объясняет параллелями с карельской (православной) традицией: «Рыба – это символ достатка у карел. Карелы не приступали к рыбной ловле, если у них не было рыбы, сделанной из глины или из дерева... Тогда они лепили из хлеба, чтоб самим поесть и поменяться с другими. Рыба – не только у карел. Она и в Китае – символ достатка, в Израиле – символ христианства, в Египте – символ мудрости...» Надо отметить, что изображение рыбы не встречается в вепской, карельской или русской традиционной вышивке. Не традиционен бытовой сюжет и в остальном: «На этом полотенце девушка ждет парня, пока он заработает денег, чтобы отпраздновать свадьбу. А вот с другой стороны молодой человек на ярмарке торгует, зарабатывает деньги на свадьбу... Рыба у карел изображалась на дверях, но никогда не изображалась одна. Рыб должно было быть больше двух как минимум. Вот и здесь на полотенце всего три... То есть ещё и Святая Троица, здесь все символично».

В сувенирных лавках Карелии представлены сувениры в виде разноплановых по стилю, качеству и исполнению вещей. В изделиях из ткани, дерева, керамики часто используются узнаваемые образы вышивки, отражающие специфику местных традиций. Антропоморфные и орнитоморфные образы традиционной вышивки перекочевали на деревянные поверхности «карельских оберегов», «славянских амулетов», «рунических символов» Е. Уляшиной (г. Петрозаводск). Сувениры снабжены текстами, объясняющими значение талисманов и их использование: «Макошь – Богиня земли и урожая, женской судьбы. Ответственна за достаток в доме». Женская фигурка, выполненная краской в красной гамме на округлом срезе дерева, знакома по архаичным трехчастным вышитым композициям. Выполненный в той же стилистике образ птицы «приносит благополучие и счастье в дом». В интервью мастер подчеркнула, что выбор образов из вышивки не случаен: «Я работала с деревом, а таких оберегов карельских просто нет – их не делали, не носили на



Рис. 1. Свадебные полотенца из ассортимента фабрики «Карельские узоры». Фото сделано на выставке-продаже. Медвежьегорск, 2010 г.

морфные мотивы в различных вариантах характерны для карельских, вепсских и русских вышивок¹. Для вышивальщиц данные мотивы эстетически и эмоционально более привлекательны. Рита (на фото слева) вышивает птиц с процветшими хвостами бордюром по краям салфетки: «Птицы – это всегда радость, веселье, весна, солнце...». Работа Оксаны представляет собой композицию на полотенце с образами летящих птиц и конской ладьи: «... Птица, конь – символ солнца, а тут ещё ромб. То есть получается такая очень солнечная композиция... А три полосы в орнаменте смотрятся, как я думаю, более ритмично... Я делаю всё-таки традиционную работу – полотенце, это с обрядами связано...»

¹ См.: Косменко А. П. Традиционный орнамент финноязычных народов Северо-Западной России. Петрозаводск, 2002. С. 174.

шее... Что-то там плели, раскрашивали... В основном, это была вышивка. Именно на полотенцах... Я использую традиционные цвета. А все остальное дорабатывается. И чтоб человеку было приятно – это современный человек, ему должно нравиться... Изначально идея моих сувениров – только оберег» (из интервью с Е. Ульяшиной, март, 2011). В сувенирных магазинах много других апотропейных символов (домовики, куклы-обереги), отвечающих моде на магию и способных, согласно аннотациям, снять сглаз, порчу и т. п.

Как известно, традиционно вышивкой занимались молодые девушки, для которых вышивание было обязательной институционализированной формой поведения. Современным аналогом этому явлению служат занятия в городских домах творчества. В студии вышивки «Северный мотив» при Доме творчества детей и юношества г. Петрозаводска занимаются девушки 12–17 лет. Их педагог Н. Сачунова изготавливает современные вышитые сувениры на традиционной основе: «...Я доработала дополнительную образовательную программу в своей студии „Традиционная вышивка в современном дизайне“ – как современная вышивка может интерпретироваться в современной культуре... У нас традиционный орнамент, но мы пытаемся придать и найти для него новые современные дизайнерские формы... Получается творческий вариант, оригинальный, но в то же время сделан в стиле нашей традиции. На этом и строится обучение в нашей студии: мы стараемся подходить творчески...» (Н. Сачунова, из интервью на открытии выставки «Karelian Craft» в июне 2009 г.). В своих композициях девушки используют образ птицы и древесные мотивы. Орноморфные и фитоморфные мотивы в различных вариантах характерны для карельских, вепсских и русских вышивок¹. Для вышивальщиц данные мотивы эстетически и эмоционально более привлекательны. Рита (на фото слева) вышивает птиц с процветшими хвостами бордюром по краям салфетки: «Птицы – это всегда радость, веселье, весна, солнце...». Работа Оксаны представляет собой композицию на полотенце с образами летящих птиц и конской ладьи: «... Птица, конь – символ солнца, а тут ещё ромб. То есть получается такая очень солнечная композиция... А три полосы в орнаменте смотрятся, как я думаю, более ритмично... Я делаю всё-таки традиционную работу – полотенце, это с обрядами связано...»



Рис. 2. Сувенир «Карельские обереги» Е. Уляшевой.
Кивач, 2009 г.

Вышивки участниц художественных студий² специфичным образом представляют эстетизированную форму реставрации народной традиции: используются традиционные технологии (ручная вышивка, типичные приемы шитья, колористические решения) и используются новые элементы. При этом этническая составляющая выражена лишь на стилистическом уровне, что отражено идиомой «карельский стиль», имеющей скорее региональную подоплеку.

Заметной тенденцией стало «осовременивание» традиционного визуального ряда. Работы петрозаводского дизайнера И. Казаковой выполнены в рамках российско-финляндского проекта «Карельская ремесленная сувенирная сеть» (2007–2008 гг.)³. В столовом комплекте «Истории» представлены сценки из деревенской жизни. Образы приближены к традиционному исполнению, но поданы в укрупненном виде в разных сочетаниях-сериях. Взятые они из традиционных карельских композиций с женской фигурой в центре и всадниками по бокам⁴, имеющих архаическое значение. Дизайнер как бы «играет» фигурками, полностью отказавшись от мифологической семантики и архаики, конструируя экзотичные для туристов-горожан образы сельской повседневности: «Это связано с тем, что я занимаюсь фотографией, проекты такие делаю – серию фотографий. Когда делаю серии, то думаю, что это такие фотографические истории – где есть начало, завязка... Это, может быть, одна концепция – предмет в разных ситуациях, то есть я думаю сериями какими-то. Такой подход и к вышивке применился. У меня, видимо, такое мышление, что я разбиваю на какие-то фрагменты: чтоб было крупно, мелко, ближе, дальше... Я просто сделала новую координацию... Заранее я ничего не продумывала. Я искала какие-то образы, фигурки, чтоб они были простые по исполнению, чтоб их можно было комбинировать, работать с количеством, делать развороты влево, вправо... Мы берем фигуры почти один в один, единственно, что мелкие детали ушли, потому что мы ориентировались на вышивку машинную, а там определенная техника – сочетание крестика и тамбура... Это мой первый опыт, по большому счету... Изначально машина ограничивает размеры вышитых фигур, были побольше в полтора раза. Там просто есть шаблон, в который надо вписаться...» (из интервью с дизайнером И. Казаковой, 2008 г.).

² Итоговыми студийными работами Риты (15 л.) и Оксаны (16 л.) были салфетка и полотенце. Вышивку двусторонним швом красными нитями на светлом полотне девушки охарактеризовали как «карельский стиль».

³ См.: Карельские ремесла. Каталог. Петрозаводск, 2008. Целью проекта стало развитие ремесленно-сувенирных промыслов Олонецкого, Кемского и Беломорского районов, разработки конкурентоспособной сувенирной продукции из местных материалов, отражающей традиции Карелии и сочетающей в себе как традиционные технологии, так и актуальные тенденции в дизайне и современном искусстве.

⁴ См.: Косменко А. П. Традиционный орнамент финноязычных народов Северо-Западной России. Петрозаводск, 2002.



Рис. 3. Юные вышивальщицы студии «Северный мотив» г. Петрозаводска во время интервью. Апрель, 2008 г.

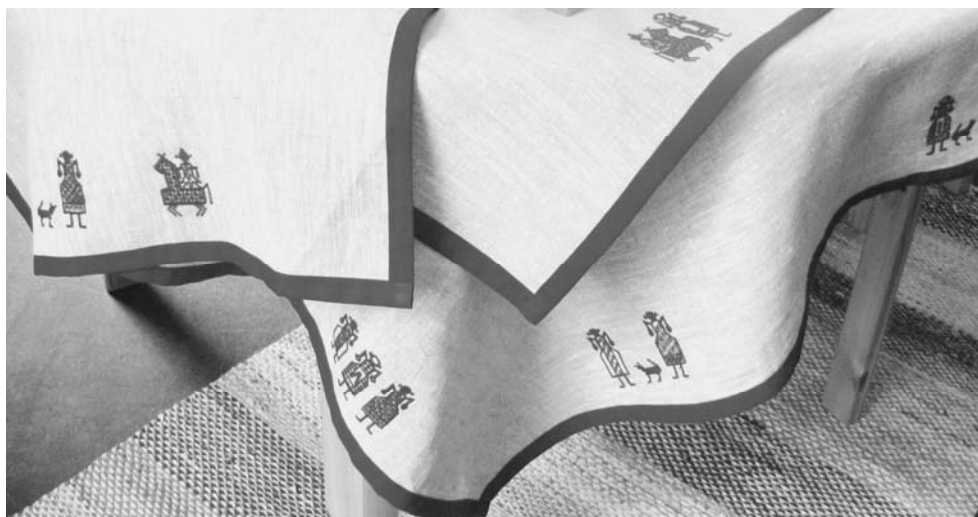


Рис. 4. Комплект «Истории» (дизайнер И. Казакова; мастер А. Осипова): машинная вышивка на полотне. Петрозаводск, выставка «Carelian craft: пространство дома», 2009 г.

Особая роль образов орнамента традиционной вышивки в трансляции культурной памяти связана с семиотической спецификой, «метатекстовой» природой процесса творения вышитой вещи, что заложено во многозначной латинской этимологии слова *текстиль* и имеет смысловые аналогии как в рассматриваемых традициях, так и в их научных и популярных интерпретациях: *textum* 'ткань, одежда, связь, соединение, строение, слог, стиль'; *textus* 'сплетение, структура, связанное изложение'; *texo* 'ткать, сплести, сочинять, переплести, сочетать'⁵. Обращает на себя внимание этимология и семантика слов *узор* и *зреть* ('видеть'). Известны смысловые пересечения *вышивать* и *писать* в русском языке⁶, финские соответствия которых, помимо этого, этимологически родственны (*kirjoa* 'вышивать', *kirjoittaa* 'писать')⁷. Отождествление вышивки с идеей письма вплоть до уровня этимологии наблюдается также, например, в латышском языке (*raksts* 'писать, отмечать, украшать, покрывать орнаментом')⁸. Связь образа орнамента с основами традиционного мировоззрения и, в то же время, корреляции «текстильной темы» с доминантами пищевой культуры делает его одним из важнейших кодов культурной памяти: «...символ никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры – он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее. Память символа всегда древнее, чем память его несимволического текстового окружения»⁹. Традиционная символика играет роль «открытых произведений»¹⁰, сегодня зачастую изымаемых из привычных контекстов, и поэтому её интерпретации имеют двойственный характер¹¹. В трансляции и переосмыслении символов и практик, являющихся базисом любой культуры, присутствует симулятивное воспроизводство псевдоархаики. При выборе сюжетов для сувенирной продукции стало характерным привлечение нетипичных для традиционных промыслов сюжетов и толкование их в качестве трансформированных древних образов и символов, что отражает тенденцию к экзотизации и мифологизации деревенской повседневности.



⁵ См.: Руднёв В. Энциклопедический словарь культуры XX века. М., 2001. С. 457.

⁶ Гринкова Н. П. Термины вышивания в русских диалектах // Уч. зап. Ленингр. пединститута им. А. И. Герцена. Л., 1939. Т. 20; Дурасов Г. Русская народная вышивка архаического типа и ее образы (По материалам Музея народного искусства) // Изобразительные мотивы в русской народной вышивке. М., 1990. С. 8.

⁷ Сурво В. В. «Девка прядёт, а Бог ей нитку даёт» // Гендерная теория и историческое знание. Материалы второй науч.-практ. конф. Сыктывкар, 2005. С. 177–192; Survo V. Kirjotua historiaa [Вышитая история] // Karelia. Across the Border / Museum of Cultures. National Board of Antiquities. Helsinki, 2008. P. 156–164.

⁸ Рыжакова С. И. Raksts («орнамент», «узор») в латышской народной культуре // Живая старина. 1998. № 3. С. 6–8.

⁹ Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам, XXI. Тарту, 1987. С. 3 (Уч. зап. Тартуск. гос. ун-та; Вып. 754); см. также: Tarasti E. Johdatusta semiotiikkaan. Esseitä taiteen ja kulttuurin merkkipäjästelmissä. [Введение в семиотику. Эссе о знаковых системах искусства и культуры.] Helsinki, 1992. S. 201.

¹⁰ Эко У. Открытое произведение / Пер. с итал. А. Шурбелева. М., 2004; см., напр., анализ Л. А. Кузьминой наскальных изображений северных народов в качестве интерпретативного артефакта, «открытого текста» (Кузьмина Л. А. Семиотика наскального искусства: интерпретация в контексте традиционной культуры народов севера: Автореф. дис. ...канд. культ. наук. М., 2009).

¹¹ В этой связи интересен финляндский опыт не просто для заимствования техник или организации ремесленного производства, но и в плане осмысления подобных культурных процессов. Использование так называемого «карельского ренессанса» в финляндском фольклоризме и туристическом бизнесе 1970–1980-х годов С. Кнууттила иронически оценивал как «вчерашизм» (*eilismi* > *eilen* 'вчера'), пропагандировавший его «агентами»: «Приглашение выступить перед аудиторией ожидали новые последние рунопевцы, кантелисты и плакальщицы с приготовленными праздничными костюмами, настроенными инструментами и прялками наизготовку» (Knuutila S. Perinne-esiintyjät Pohjois-Karjalassa [Традиционные исполнители в Северной Карелии] // Runon ja rajan teillä [На дорогах руны и границы] / Toim. Seppo Knuutila ja Pekka Laaksonen. Helsinki, 1989. S. 223 (Kalevalaseuran vuosikirja; 68); Сурво В. В., Сурво А. А. Карелия «по ту сторону границы» // Историко-культурный ландшафт северо-запада: сборник статей IV Шёгреновских чтений. СПб., 2011. С. 75–84.

КОНФЛИКТ БРАТЬЕВ МАРКЕЛОВЫХ: ОПЫТ УРЕГУЛИРОВАНИЯ СПОРА О ПРИЧЕТНИЧЕСКОЙ ДОЛЖНОСТИ ЦЕРКОВНОГО ДЯЧКА В КИЖСКОМ ПОГОСТЕ В СЕРЕДИНЕ XVII ВЕКА¹

1. Предмет исследования

В центре внимания – случай, происшедший в приходе Кижского погоста. 16 марта 1660 г. на рассмотрение олонецкого воеводы поступили два иска. Один из них был подан солдатом Кижского конца Лучкой Неждановым, второй – старостой Коземкой Самсоновым и волостными людьми, из которых 73 велели включить свои имена в текст челобитной². Миряне выражали недовольство злоупотреблениями своего бывшего старосты Ивашки Маркелова и требовали отставки «от дьячества от церкви» его родного брата Митрошки, который, как сообщали прихожане, «нас, мерских людей, не слушает, двory с церковной земли не снесет»³.

Исследование настроений прихожан до и после конфликта предоставляет уникальную возможность оценить готовность причетника низшего звена и его родственника отстаивать собственные интересы перед лицом всего «мира» в одном из приходов Олонецкой Карелии в третьей четверти XVII в. Улавливаемые по актам коллективные и индивидуальные особенности отношения общины и ее отдельных членов к своему церковному дьячку позволяют судить о том, насколько значимой была та роль, которую играло крестьянское сообщество в решении церковных дел – комплектовании причта и обеспечении его землей – в регионе, который отличался развитыми традициями земского самоуправления.

2. Предыстория конфликта

При ближайшем знакомстве с обстоятельствами дела перед исследователем встает вопрос о том, насколько обоснованными были притязания братьев на церковный участок, где стоял двор одного из них. Если обратиться ко времени, которое предшествовало рассматриваемым событиям, то становится очевидно, что Ивашка и Митрошка были уважаемыми людьми в приходе.

Наиболее раннее и, пожалуй, единственное, упоминание об отце Ивашки и Митрошки – Маркелке Иванове – находим в переписной книге 1646 г. Перечисляя располагавшиеся на погосте двory двух священников, церковного дьячка и келью просвирницы (состав клириков, кстати, не изменился со времени предшествующего описания)⁴, писец Иван Писемский отметил также, что совсем рядом близ церковей стояли еще два двора, обитателей которых он идентифицировал как крестьян⁵. Одним из них был Федка Андреев, а другим – Маркелко Иванов, уже тогда имевший сына, неизвестного нам Ивашку⁶. Тот факт, что эти крестьяне проживали на погосте по соседству с клириками, не был единичен для приходов Олонецкой Карелии. Реконструкция родословных местного духовенства не оставляет сомнений в том, что они являлись сыновьями и братьями служивших здесь клириков, которые волею судеб не состояли в церковных причтах. Так, Маркелко Иванов, по всей видимости, приходился родным братом иерею Александру Иванову, а Федка Андреев – братом второму священнику – Никите Андрееву⁷. Это означает, что братья Маркеловы могли рассчитывать на пользование прицерковным участком по праву родства.

Подчеркнем также, что в 1650-е гг. миряне довольно часто доверяли Ивашке и Митрошке Маркеловым ответственную должность земского старосты. Среди документов фонда «Олонецкой приказной избы» выявлена группа дел, в которых Ивашко Маркелов фигурировал в качестве старосты в 1648, 1650, 1651, 1657, 1659 гг.⁸ В то же время, Митрошка Маркелов не только как брат помогал Ивашке, но и вместе с ним исполнял соответствующие полномочия в 1651 г.⁹ Позже видим его за работой над документацией, составлявшейся по частным просьбам¹⁰.

© Е. Д. Суслова, 2011

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Церковь и крестьянское сообщество в Карелии эпохи раннего Нового времени», № 11-31-00348а.

² Архив Института истории РАН (Санкт-Петербург), ф. 98 (Олонецкая воеводская изба), к. 3, д. 39, ст. 1; к. 3, д. 41, сст. 1–3 (далее – Архив СПб. ИИ РАН).

³ Там же, д. 41, сст. 2.

⁴ Российский гос. архив древних актов, ф. 1209, кн. 8554, л. 164 (Писцовая книга Заонежских погостов Обонежской пятины П. Воейкова и дьяка И. Львовского 1616–1619 гг. («дворцовые» земли) (далее – РГАДА); РГАДА, ф. 1209, кн. 308, л. 383 об. (Писцовая книга Заонежских погостов Обонежской пятины Н. Ф. Панина и подьячего С. Копылова 1628–1631 гг.).

⁵ РГАДА, ф. 1209, кн. 980, л. 124 об. 125 (Переписная книга Заонежских погостов И. П. Писемского, Л. Г. Сумина и подьячего Я. Еуфимьева 1646 г.).

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ См. подр.: Архив СПб. ИИ РАН, ф. 98, к. 1, д. 30, 108, 132, 168; Там же, к. 3, д. 41, 50.

⁹ Там же, к. 2, д. 48 [19], сст. 19.

¹⁰ Там же, к. 3, д. 36.

Представляется, что мнение о братьях во многом зависело от того, насколько их деятельность соответствовала ожиданиям общины. Однако именно земская служба сыновей Маркелки Иванова в какой-то момент перестала удовлетворять крестьян, и ко времени подачи иска многие из них были весьма враждебно настроены по отношению к братьям. В частности, челобитчики жаловались воеводе, что «в те поры», когда Ивашко был старостой, «многие обиды и налоги... творил, и многие зборы збирал рублев по двенадцат[ти], и по тридцати на год и больши..., и... в тех сборах отписей не давал»¹¹.

Братья Маркеловы, в свою очередь, также имели основания выражать недовольство. В 1649 г. они не успели вовремя собрать «бревенные деньги», которые крестьяне обязаны были выплатить для финансирования строительных работ на Олонце. Долг Ивашки Маркелова в казну составил более 29 рублей. При этом Ивашка, что прекрасно знали подьячие денежного стола приказной избы, «денег... не присылывал». Уже в феврале 1650 г., не дождавшись выплаты податей в срок, воевода велел пушкарю Федке Лукьянову, «сыскав» старост, «взяти скована на Олонец тотчас», а в случае непослушания, «имать у началних людей» в помощь «салдат сколько человек пригоже»¹².

Не смог добиться от местных жителей выплаты в срок податей и брат Ивашки, староста Митрошка Маркелов. В апреле того же 1650 г. стрелец Федка Офонасьев получил распоряжение «за порукою привести... на Олонец в крепости тотчас безо всякие понаровке» четырех старост Кижского конца, в том числе Митрошку, «со всеми государевыми з достальными доимочными доходы с кабацкими, и с ямскими деньгами, и за охудалых крестьян»¹³. Столь жесткую позицию воевода занял по отношению к земским старостам, так как «за теми деньгами московской и новгородской отпуск стал», что, несомненно, вызывало подозрения и недоверие в Москве к полномочному представителю. Предугадывая, что Митрошка «учнет отниматца братом... и в свое место пошлет брата», воевода требовал от пушкаря «тому не верить, взять самого ево»¹⁴. Так, администрация возложила все бремя ответственности на земских старост, которые были обязаны выплатить деньги в срок из собственного кармана. Правда, последние имели все основания для взыскания суммы в последующем с людей своего старощения.

Можно догадаться, что братья вышли из столь щекотливой ситуации, используя общепринятую практику займа денег у зажиточных крестьян под кабалу. Тот факт, что Ивашка и Митрошка брали определенные суммы в долг, подтверждают жалобы кредиторов, которые вскоре стали подавать иски с требованиями вернуть долги. Так, в марте 1657 г. некий кижанин Митрошка Еуфимьев сообщал, что Ивашко только по первой кабале получил 46 рублей¹⁵. Пристав Поспелка Петров в отписке вскоре сообщал, что Ивашко «повинилсо» частично, признав долг «в дватцети руб[ле]х», а «п[о] другой кабалы... отписи... не положил и в платеже отказал»¹⁶. Очевидно, что старосты возвращали долг, разложив всю сумму на крестьян своего старощения. Взыскание недоимок, сопровождавшееся практически всегда недовольством мирян, привело к обострению отношений между братьями и прихожанами.

3. Военный фактор в жизни прихода

Служба крестьян в пашенных солдатах, многие из которых были отправлены в начале 1650-х гг. в дальние военные походы, еще больше накалила обстановку в приходе. Любопытно отметить, что миряне акцентировали внимание воеводы на том, что «в те поры...», когда Ивашко «многие обиды и налоги... творил», они «были на... службы в польской, и в немецкой, и в свецкой землях»¹⁷. Анализ материалов переписных книг сыщика Ивана Дивова, составленных им в 1657 г., позволил выявить, что из 73-х истцов более двадцати были записаны на службу между 1648 и 1656 г., и в дальнейшем продолжали выполнять соответствующие обязанности¹⁸. Кроме того, еще около десяти человек приняли участие в кампаниях в ходе русско-польской (1653–1666 гг.) и русско-шведской (1656–1661 гг.) войн¹⁹. Еще двое вернулись на подворья несколько позже: сыщик указал, что каждый из них «сбежал» со службы, в том числе «з женою и з детми»²⁰. Это означает, что многие миряне, из числа недовольных деятельностью братьев, совсем недавно испытали все тяготы военной жизни.

Подогреваемые недовольством жен и ближайших родственников, они решили требовать справедливости, пресечения злоупотреблений и наведения порядка. Челобитчики-солдаты были уверены, кроме всего прочего, в том, что Ивашка Маркелов обманывал начальство. Они сообщали воеводе, что якобы Ивашка при

¹¹ Архив СПб. ИИ РАН, ф. 98, к. 3, д. 41, сст. 2.

¹² Там же, к. 1, д. 108, сст. 1–1 об.

¹³ Там же, к. 2, д. 48 [19], сст. 19.

¹⁴ Архив СПб. ИИ РАН, ф. 98, к. 2, д. 48 [19], сст. 19.

¹⁵ Там же, к. 3, д. 50, сст. 1.

¹⁶ Там же, ст. 1–2.

¹⁷ Там же, д. 41, ст. 1.

¹⁸ РГАДА, ф. 137, оп. 1, Олонец. кн. 5, л. 107 об., 108 с об., 109 об., 111 об., 113, 114 с об., 115, 116 с об., 121 об., 122, 124 (Переписные книги солдат Заонежских погостов И. Дивова 1657 г.).

¹⁹ Там же, л. 401, 436, 552, 555; 556, 424, 426 об., 427 об., 1091.

²⁰ Там же, л. 625 об., 627 об.

сыщике Иване Дивове в 1656/1657 г. «недоборов ни на ково не сказал», а при высельщике Сергее Малово, который прибыл в следующем году, ни «книг, ни сказок в тех сборах не положил»²¹. Всему околотку вскоре стало к тому же известно, что братья получили грамоту, «что им впредь в... солдатской службе не быть»²². Без сомнения, многие ветераны, особенно из числа тех, кто получил ранения, и сами могли заподозрить братьев во всевозможных махинациях.

4. Судьбы участников конфликта

В фонде избы сохранилась отписка старосты Кижского конца Савки Артемьева, удостоверительная запись которой была сделана в 1671 г., как обычно, священником погоста. Им являлся «Митрофанище Маркелов». Его сын Ивашка в том же году исполнял обязанности церковного дьячка²³. Это означает, что Митрофан Маркелов сумел не только сохранить собственные позиции в причте, но и значительно утвердил их, введя в причт собственного сына. Можно лишь гадать, что способствовало столь успешной карьере причетника в 1660-е гг.: хорошая репутация или помощь родственников?

Судьба старшего брата – Ивашки Маркелова – прослеживается не так уверенно. Удалось установить, что год спустя, в 1661/1662 г., крестьяне и солдаты Лижемской волости его «поставили... к себе в старосты и выбор... дали за поповскими руками, что было... с них зберати всякие... годовые денежные доходы и их мирские росходы»²⁴. В одной из челобитных Ивашка, между прочим, сообщал, что «выслал на... великого государя службу полтораста человек»²⁵. Быть может, именно он приложил усилия к тому, чтобы отправить если не всех, то большую часть лиц, выразивших ему недоверие, обратно на службу. Так или иначе, шестнадцать из 73-х мирян-челобитчиков вскоре были зачислены в полки воеводы Бориса Александровича Репнина и вновь покинули Кижский погост²⁶. О дальнейшей судьбе Ивашки практически ничего не известно. Возможно, местное крестьянское сообщество решило не привлекать к участию в земской жизни погоста столь проблемного человека, каким оказался их бывший староста.

Таким образом, множество разнообразных, порой внешних обстоятельств и причин, накладывавшихся друг на друга, оказывали влияние на стратегии поведения всех вовлеченных в конфликт лиц. Интересы отдельных групп мирян, добивавшихся большего влияния в тот или иной период времени, в корне меняли ситуацию. Проявление сильного земского начала в решении проблемы комплектования причта было обусловлено не столько притязаниями приходской общины вообще, сколько вполне конкретным желанием большинства прочувствовать братьев и добиться по своему понимаемой справедливости.



²¹ Архив СПб. ИИ РАН, ф. 98, к. 3, д. 41, сст. 2.

²² Там же, д. 39, сст. 1.

²³ Там же, к. 6, д. 93, ст. 33 об., 34, 36, 36 об.

²⁴ Архив СПб. ИИ РАН, к. 5, д. 84, ст. 1; См. также: Там же, к. 4, д. 67, ст. 1.

²⁵ Там же, к. 5, д. 84, ст. 1.

²⁶ Там же, к. 4, д. 72, ст. 1–14.

ОСОБЕННОСТИ ИКОНОГРАФИИ «АРХАНГЕЛ МИХАИЛ-ВОЕВОДА» В ИКОНОПИСИ ОБОНЕЖЬЯ

В данной работе сделана попытка проследить, как из элитарного московского искусства XVI–XVII вв. в иконопись Обонежья проникает сложный иконографический извод – «Архангел Михаил – грозных сил воевода», как он при этом изменяется и каковы причины этих изменений. Представляется важным выяснить, какие культурные и духовные процессы отразились в широком распространении икон архангела-воеводы в одном из регионов Русского Севера, какие грани почитания архангела Михаила оказались здесь особенно важными.

Для достижения этой цели необходимо проанализировать иконы архангела Михаила-воеводы, происходящие с территории Обонежья, и выявить их особенности по сравнению с памятниками, относящимися к другим регионам. Предполагается проанализировать условия бытования изучаемой иконографии на Севере Руси, ее роль и значение для культуры данного региона в XVII – начале XVIII вв.

Как известно, иконография архангела Михаила-воеводы оказалась очень востребованной в северной культуре и в период позднего Средневековья, и в Новое время. В некоторых часовнях и храмах Обонежья таких икон было одновременно по две-три¹. Изучаемая иконография также встречается в других регионах Руси, но такой концентрации изображений, как на территории Обонежья², нигде более не обнаружено.

При сопоставлении северных икон архангела-воеводы со «среднерусским» вариантом иконографии в качестве такого варианта мы привлечем известную икону из собрания П. Д. Корина (Государственная Третьяковская галерея)³. Здесь изображен красноликий архангел, летящий на красном крылатом коне и попирающий копьём беса. Неизменная черта всех «среднерусских» икон архангела-воеводы – красный цвет коня. Изображение Спаса Еммануила в верхнем углу заключено в сферу, поддерживаемую десницей Бога Отца.

Иконы архангела-воеводы, хранящиеся в музеях Карелии, достаточно разнообразны. В данной работе будет рассмотрен лишь один из северных вариантов данной иконографии, наиболее яркий и своеобразный. В нем обнаруживается ряд особенностей, не присущих среднерусскому изводу. Основное внимание будет сосредоточено на сравнительно ранних иконах (XVII – начала XVIII в.).

Таких произведений известно несколько, и разговор о них следует начать с иконы «Архангел Михаил – грозных сил воевода» с клеймами деяний (рис. 1), находящейся в музее-заповеднике «Кижы»⁴. Это пример провинциальной иконописи Севера, главная (храмовая) икона часовни архистратига Михаила, перевезенной на остров Кижы из деревни Леликозеро. Икона экспонируется на своем первоначальном месте – в местном ряду двухрядного иконостаса часовни⁵. Памятник точно датирован 1671 г. благодаря посвятителю надписи на нижнем поле. Произведение уникально уже потому, что является самым ранним известным примером изображения архангела-воеводы «с бытием»⁶. Кроме того, это одна из наиболее ранних сохранившихся северных икон архангела-воеводы.

В среднике изображен красноликий архангел Михаил на белом коне с красными крыльями⁷. В правом верхнем углу представлен Спас Еммануил за престолом, на котором находятся книга и некий сосуд. Правой рукой, сложенной в двуперстие, Спаситель благословляет архангела Михаила. Архангел держит в левой руке книгу, в правой – крест и копьё. Темная радуга с надписью раскинута между крыльями (а не между руками Михаила, как на среднерусских иконах). У всадника красное одеяние (не воинское), за его спиной развевается

© П. А. Тычинская, 2011

¹ Например, из часовни архангела Михаила д. Лижмозеро на Малом острове (Кондопожский район) в Музей изобразительных искусств Республики Карелия (далее – МИИРК) было вывезено сразу три иконы архангела-воеводы (инв. № И-1499; И-1500; И-1501/1). Выражая глубокую благодарность В. Г. Платонову, предоставившему мне возможность ознакомиться с иконами архангела-воеводы в фондах МИИРК.

² В МИИРК хранится семнадцать икон архангела-воеводы, не менее четырех икон – в Музее-заповеднике «Кижы». Северные иконы архангела-воеводы нередко также встречаются в частных коллекциях.

³ Антонова В. И. Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М., 1966. С. 120. В каталоге икона датирована первой половиной XVII в. и атрибутирована как поволжская. Сейчас икону датируют по совокупности признаков второй половиной XVII в. (мнение И. Л. Бусевой-Давыдовой).

⁴ Музей-заповедник «Кижы», № КП-108/6. Об этой иконе см.: Гурвич И. М. Исследование группы памятников заонежской иконописи последней трети XVII века (на материале фондов музея «Кижы») // Древнерусское искусство: исследование и реставрация. Сборник научных трудов. М., 1985. С. 49–54. Ил. 1; Гиппенрейтер В. Е. Гармония вечного. Древнее искусство Карелии / Текст В. Г. Платонова. Петрозаводск, 1994. С. 170. Ил. 68; Путь длиною в три столетия. Каталог выставки. Петрозаводск, 2006. С. 14–15. Кат. № 22.

⁵ Выражаю благодарность Г. И. Фроловой за содействие, оказанное мне при изучении памятника.

⁶ Кроме леликозерской иконы, нам известно лишь несколько икон архангела-воеводы с клеймами, в основном памятники поздние (XIX в.). Но среди них есть еще одна обонежская икона сравнительно раннего времени – первой половины XVIII в., хранится в фондах музея-заповедника «Кижы» (№ КП-111/8, не опубликована). Некоторые клейма этого цикла переключаются с сюжетами бытийного цикла леликозерской иконы.

⁷ Белый конь (но без крыльев) с характерным красным убором, который отличает эту икону, часто встречается на северных иконах «Чудо Георгия о змие» (известны произведения XV–XVI вв., происходящие с территории Новгородской, Вологодской, Архангельской областей и Карелии).

темный плащ. Пропорции фигуры сильно искажены – короткие ноги не соответствуют верхней части фигуры. Фон средника был покрыт двойником (значительно утрачен). Внизу гора прорезается черной бездной, через которую как бы перепрыгивает белый конь, неся божественного посланника. На фоне бездны едва заметна черная фигура поверженного сатаны, здесь же схематично изображено архитектурное сооружение красного цвета (разрушенный Вавилон). Образ архангела передан наивно и в значительной мере условно. Перед нами – провинциальное произведение, тем не менее, насыщенное сложными смыслами (об этом будет сказано ниже).



Рис. 1. **Архангел Михаил – грозных сил воевода, с деяниями.**
Икона из Архангельской часовни д. Леликозеро. 1671 г. Музей-заповедник «Кижы»

Итак, зафиксируем особенности, отличающие эту обонежскую икону от упомянутого ранее среднерусского варианта иконографии архангела-воеводы. В леликозерской иконе архангел представлен на белом коне с красными крыльями; радуга перекинута между крыльями, а не между руками всадника; Спас Еммануил изображен перед престолом без поддерживающей Его десницы. Самой яркой особенностью необходимо признать манеру исполнения фигур. Белый почти игрушечный конь несет на себе всадника, у которого пропорции верхней части фигуры и ног никак не соотносятся между собой. При этом вся композиция в целом выглядит вполне естественно и гармонично, как часто бывает в провинциальной иконописи.

Среди известных икон архангела-воеводы можно выделить целую группу изображений, композиционно и стилистически близких среднику леликозерской иконы. В первую очередь, назовем икону «Архангел Михаил – воевода», которая происходит из часовни Илии Пророка д. Лукин Наволок Кондопожского района (рис. 2)⁸. В настоящее время произведение датируется XVIII в.⁹, однако, иконографическая близость иконе из Леликозера, лаконизм композиции и архаичность стиля говорят в пользу более ранней датировки. Возможно, это произведение относится ко второй половине XVII в. и даже могло быть создано ранее иконы из Леликозера¹⁰. Композиции двух икон почти идентичны по иконографии. Аналогично расположены атрибуты всадника, радуга перекинута между его крыльями; архангел представлен без воинских доспехов. При этом композиция иконы из Лукина Наволока сокращена до минимума – однотонный охристый фон иконы лишь внизу прорезан небольшой бездной, в которой видим связанного по рукам и ногам сатану и разрушенный Вавилон. Надписи хотя и достаточно обширны (занимают все верхнее поле иконы), но ограничиваются лишь характерной для данной иконографии цитатой из «Канона ангелу грозному воеводе».



Рис. 2. Архангел Михаил – грозных сил воевода. Икона из д. Лукин Наволок. Вторая половина XVII в. Музей изобразительных искусств Республики Карелия, Петрозаводск

Отметим, что икона написана более профессиональным художником, чем рассмотренная выше. Об этом говорит и относительная проработанность складок зеленого плаща, и более развитый архитектурный элемент (в бездне). Несмотря на значительное сходство, стиль живописи этой иконы отличается от леликозерской в сторону большей сухости, графичности.

⁸ Инв. № И-107. Опубликовано: Гиппенрейтер В. Е. Гармония вечного... С. 175. Ил. 71; Электронный каталог МИИРК [Интернет-ресурсы]: <http://media.karelia.ru/~art/>

⁹ Гиппенрейтер В. Е. Гармония вечного... С. 175. Ил. 71; Электронный каталог МИИРК [Интернет-ресурсы]: <http://media.karelia.ru/~art/>

¹⁰ Мнение А. С. Преображенского, не опубликовано.

К этой же группе относится двусторонняя выносная икона конца XVII в. в собрании Центрального музея древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева (Москва; далее ЦМиАР), которая происходит из села Загородье Максатихинского района Калининской (ныне – Тверской) области¹¹. Композиционно и отчасти стилистически икона близка обоим рассмотренным памятникам. Белый конь с красными крыльями и красным убором передан столь же наивно, аналогичным образом нарушены пропорции фигуры архангела. Единственное существенное отличие от двух предыдущих памятников – архангел облачен в латы. Интересно, что икона из собрания ЦМиАР происходит с территории, которая была заселена тверскими карелами¹². Таким образом, переселенцы сохранили иконографию, распространенную в прежнем ареале их расселения.

Итак, мы выявили особый обонежский вариант иконографии «Архангел Михаил – грозных сил воевода», который существует в северной иконописи на протяжении второй половины XVII–XIX вв.¹³

Одним из важнейших произведений этого круга является икона архангела-воеводы из часовни д. Леликозеро. Цикл «бытия» архангела Михаила, представленный в клеймах этой иконы, отражает интересные особенности почитания архангела в Обонежье. Не имея возможности в рамках этой статьи рассмотреть весь цикл, остановимся лишь на одном важнейшем сюжете – «Вручение креста царю Константину» (в четырнадцатом клейме). Сюжет представляет собой своеобразное прочтение легенды о явлении Константину Великому в небе креста (рис. 3)¹⁴.

В клейме изображен архангел Михаил (в рост), передающий восьмиконечный крест красного цвета царю Константину. Композиция сопровождается плохо читаемой надписью. Нам не известны аналогичные композиции с вручением креста царю Константину. Есть ряд изображений, напоминающих этот сюжет по смыслу – они представлены в клеймах некоторых румынских икон архангела Михаила первой половины XVI в.¹⁵ Клеймо с Вручением креста размещено на центральной оси леликозерской иконы, непосредственно под средником. И в среднике, и в клейме, архангел держит восьмиконечный крест, победоносно поднимая его вверх. Столь выразительное сопоставление клейма с центральной композицией не случайно, оно демонстрирует некую важную для создателей иконы идею. Эту идею поясняет уникальная надпись, находящаяся в левой части верхнего поля иконы: «Рече Господь Своим учеником се даю вам власть / наступати на змию и на ско[r]пию и на всю / силу вражию ничтож вам вредить». Этот текст, заимствованный из Евангелия от Луки (Лк. 10:19), не встречается на других иконах архангела-воеводы¹⁶. Судя по расположению на иконе, интересующая нас надпись имеет отношение и к среднику, и к клеймам. В свете этой надписи становится более понятным соотношение средника с клеймами – здесь постоянно звучит апостольская тематика. Она отразилась и в сцене с апостолом Филиппом (Деян. 8:26–39)¹⁷, которая следует за сценой Явления креста Константину (рис. 3). Здесь архангел представлен стоящим, в его руках – большой медальон с поясным изображением апостола Филиппа, который благословляет еще стоящего в воде евнуха. Такой сцены мы не находим ни в одном изобразительном цикле, посвященном архангелу Михаилу¹⁸. Отметим также, что многие традиционные сцены («Явление Иисусу Навину», «Три отрока в пещи огненной» и др.) здесь трактованы необычно: в них подчеркивается идея диалога, проповеди, наставления.

В XVII в. христианство еще не было повсеместно распространено на территории Карелии, и сохранялась необходимость нести слово Божие местному населению¹⁹. Исходя из анализа надписей и клейм Лелико-

¹¹ КП 306, инв. № 541-1. На другой стороне – значительно утраченное изображение Богоматери (в типе «Взыскание погибших»), относящееся, вероятно, к XIX в. (предположение Н. Н. Чугреевой). Икона не опубликована. Приводится информация из картотеки ЦМиАР.

¹² Массовое переселение жителей Корельского уезда и Ижорской земли в 1640–1660-е гг. было вызвано последствиями Столбовского мира (1617 г.), в результате которого Россия передала Швеции эти территории. Значительная часть беженцев поселилась на землях Бежецкого Верха (куда входит нынешний Максатихинский район) – таким образом в этих местах появились «тверские» карелы. Подробнее об этих событиях см.: *Жербин А. С.* Переселение карел в Россию в XVII веке. Петрозаводск, 1956.

¹³ Отголосок этой традиции в искусстве Обонежья XIX в. – икона-падница, происходящая из деревни Лижмозеро, хранится в МИИРК (Инв. № И-1501/1). Икона не опубликована и не раскрыта, изображение плохо читается из-за помутневшей олифы. Здесь сохраняется общая композиция и белый цвет коня, характерные для «обонежского» варианта иконографии.

¹⁴ *Макарий, митрополит.* Великие Миней Четии. Сентябрь, дни 14–24. СПб., 1869. Стб. 673.

¹⁵ *Габелић С.* Византијски и поствизантијски циклуси Арханђела (XI–XVIII век). Преглед споменика. Београд, 2004. Кат. № 50–1, 52, 53. В клеймах перечисленных икон архангел указывает Константину на крест, находящийся в верхнем углу клейма.

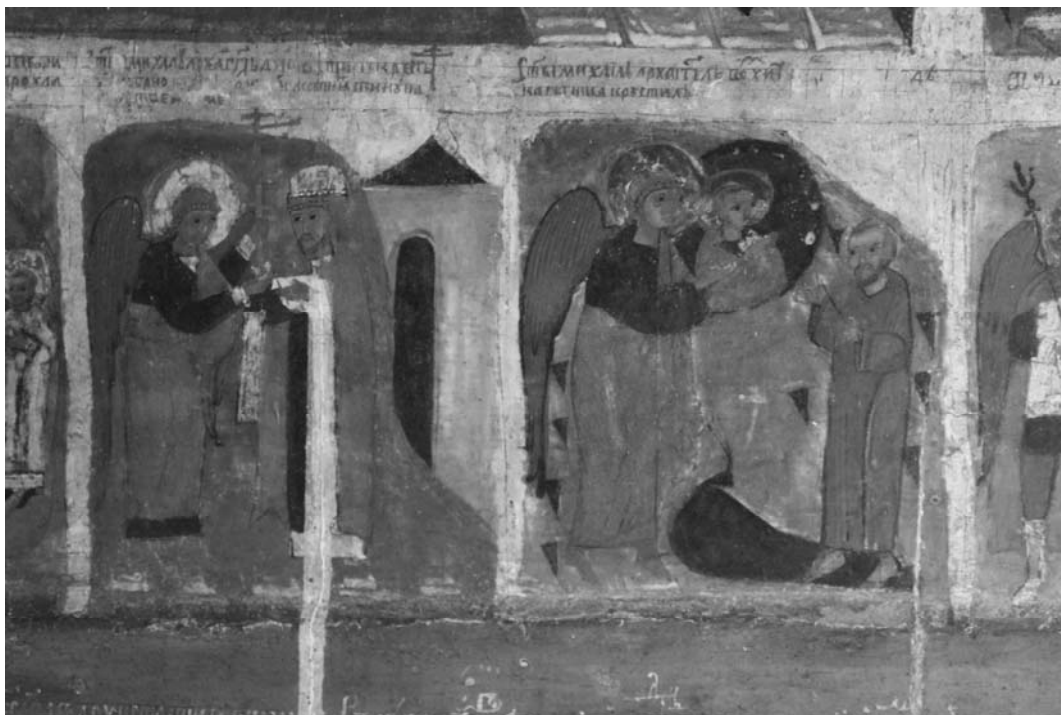
¹⁶ Эта цитата также присутствует в тексте Великих Четих Миней – там, где идет рассуждение о том, как и за что был свержен с неба дьявол: *Макарий, митрополит.* Великие Миней Четии. Ноябрь, дни 1–12. СПб., 1897. Стб. 249.

¹⁷ Короткий рассказ о восхищении архангелом Михаилом апостола Филиппа содержится в известном «Сказании чудес превеликаго и преславнаго Михаила архистратига» (*Макарий, митрополит.* Великие Миней Четии. Ноябрь, дни 1–12. СПб., 1897. Стб. 265).

¹⁸ Впрочем, изображение близкого сюжета присутствует среди клейм иконы 1630-х гг. «Чудо архангела Михаила в Хонех» (*Меняйло В. А.* Храмовый образ собора во имя Чуда архангела Михаила в Хонех в московском Кремле // Филимоновские чтения. М., 2004. Вып. 1. С. 116–137; Иконописцы царя Михаила Романова. Каталог выставки. М., 2007. С. 96–97. Кат. № 34).

¹⁹ Даже в начале XIX в. большая часть карельского населения не знает русского языка, а, следовательно, не имеет возможности понимать богослужение (если приходит в храм) и не может знать основ православной веры, поскольку до этого времени не существовало переводов вероучительных книг на карельский язык. Такое положение в Олонецких землях описывается в анонимном письме к обер-прокурору св. синода в 1816 г. (см.: Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 129–131).

зерской иконы, можно сделать вывод о том, что образ архангела-воеводы призван помогать в христианизации северных земель. Такое значение этой иконографии впервые отмечается нами именно на примере леликозерской иконы. Но, поскольку другие обонежские иконы архангела-воеводы бытовали в схожих социокультурных условиях, этот вывод можно отнести и к ним, хотя детали, свидетельствующие о «апостольском» значении сюжета, есть не во всех произведениях.



Р и с. 3. Вручение креста царю Константину. Архангел Михаил восхитил апостола Филиппа. Клейма иконы «Архангел Михаил – грозных сил воевода, с деяниями» из Архангельской часовни д. Леликозеро. 1671 г. Музей-заповедник «Кижь»

На основании анализа группы памятников мы увидели, как иконография архангела Михаила-воеводы, возникшая в придворном, элитарном искусстве Руси, стала чрезвычайно популярной и востребованной в культуре Севера в эпоху позднего Средневековья и Нового времени. Здесь создается свой особый вариант этой сложной иконографии, в котором архангел-воевода представлен на белом коне с красными крыльями, с рядом других особенностей в передаче сюжета. Этот вариант иконографии архангела-воеводы бытовал в Обонежье и распространялся переселенцами на других территориях.

Образ архангела-воеводы воплощает сразу несколько важных истин – символизирует победу добра над злом, возвещает о скором конце мира и Страшном суде, напоминает о том, что архангел охраняет земли христиан от набегов завоевателей. Особенности культурной и духовной жизни в Обонежье породили особый народный тип религиозного сознания. В этой среде иконография архангела-воеводы не только видоизменяется, но и приобретает новые смысловые черты, которые удалось выявить в ходе изучения северных произведений.

Обонежские иконы архангела-воеводы наделены апостольским, миссионерским значением – это отражено в выразительном сопоставлении образа со сложной программой бытийного цикла иконы из Леликозера. Интересно, что «апостольская» тема впервые возникает именно в обонежских иконах архангела-воеводы. В произведениях из других регионов, насколько можно судить, эта тема не звучит. Пример иконографии архангела-воеводы демонстрирует нам возможность адаптации сложного столичного явления к культурным реалиям северных территорий Руси в эпоху позднего Средневековья.



РОЛЬ ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ШКОЛЫ В МЕЖКУЛЬТУРНОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ НАСЕЛЕНИЯ КАРЕЛИИ В 1930-е гг.

В 1930-е гг. впервые в истории Карелии удалось организовать всеобщее школьное обучение детей, тогда как в начале XX в. треть детей Олонецкого края не посещала школу. В 1930-е гг. было введено всеобщее семилетнее обучение в городах и поселках. Продолжало учебу в семилетних школах подавляющее большинство сельских подростков (92 %) ¹. Всеобщее школьное обучение ускорило приобщение молодежи к книжной культуре, сделало общедоступными современные научные знания, расширило возможности выбора жизненного пути, способствовало формированию у молодежи новой социокультурной установки, направленной на самореализацию личности.

В организации обучения стали четче просматриваться некоторые дореволюционные черты. В школу возвращались поспешно отвергнутые в послереволюционное время традиции. Основной формой обучения признавался урок. Важнейшим условием повышения качества обучения стало введение стабильных учебников. Появились пятибалльная система оценки успеваемости, проверочные испытания в конце учебного года. Был укреплен школьный режим и дисциплина. Однако качество знаний учеников оставалось невысоким. Во время переводных и выпускных экзаменов в семилетних школах до трети учеников не справлялись с заданиями ². Слабо была подготовлена к педагогической деятельности значительная часть молодых учителей, пришедших работать в школы после краткосрочных курсов. Существенной проблемой оставался высокий отсев учащихся из семилетних и средних школ, связанный, прежде всего, с низким уровнем жизни большинства семей.

Форсированная индустриализация ускорила рост населения северных регионов России за счет переселенцев. В 1933 г. треть жителей Карельской АССР составляло «пришлого» население. Состав мигрантов не отличался однородностью и включал как представителей республиканской элиты, так и тех, кто находился на самых нижних ступенях социальной лестницы. С одной стороны, были приглашены квалифицированные рабочие преимущественно финской национальности из США и Канады – приехало около 6 тыс. североамериканских финнов, треть из них составляли женщины и дети ³. С другой, в КАСР переселились десятки тысяч крестьян, не принявших на родине коллективизацию. Они пополнили ряды неквалифицированной рабочей силы на новостройках. Широко применялись насильственные миграции на север. В 1934 г. на территории Беломорско-Балтийского комбината, осваивавшего трассу канала, проживало более 17 тыс. трудпоселенцев, в дальнейшем их число увеличилось до 28 тыс. человек ⁴.

В середине 1930-х гг. дети и подростки в возрасте до 16 лет составляли более трети жителей республики ⁵. Поддержка и воспитание детей стали важными условиями преодоления маргинализации общества, формирования новых моделей социализации и поведения.

Школа приняла детей, часто не только оторванных от своих корней, но имевших слабое здоровье и выросших в бедности. Чтобы поддержать учеников, при школах стали создаваться подсобные хозяйства. Через школы было налажено снабжение детей бельем, одеждой и обувью, организовывались бесплатные горячие завтраки. В условиях повсеместной нищеты это помогло привлечь в школу детей, сберечь их здоровье.

Характерно, что, несмотря на удручающую неустроенность повседневной жизни, приехавшие из-за границы школьники фиксировали в Карелии более комфортную в сравнении с прежним периодом жизни психологическую атмосферу. Наиболее четко в воспоминаниях прослеживаются сравнения по двум направлениям: замкнутость, индивидуализм (прежде) – открытость, стремление к сотрудничеству (ныне); зацикленность на деньгах и других атрибутах материального успеха (прежде) – наличие общей духовной цели (ныне). Дагнэ Сало, учившаяся в 1931–1932 гг. в финской девятилетке, вспоминала: «Мне больше народ понравился в Карелии, чем в Америке... Более открытые, помогут, если что. Все время готовы прийти на помощь. Даже в школе» ⁶. Об этом же пишет М. Севандер: «В отношениях между людьми существовала прямота, их объединяла общая цель. Никогда не возникало чувства, что кто-то думал только о себе или пытался обогатиться за счет другого. Это и был дух социализма, хотя на улицах было грязно, а в магазинах пусто» ⁷.

© С. Н. Филимончик, 2011

¹ Культурное строительство в Советской Карелии. 1926–1941. Народное образование и просвещение: документы и материалы. Петрозаводск, 1986. С. 64–65.

² Национальный архив Республики Карелия (далее НА РК), ф. 630, оп. 1, д. 59/489, л. 3–7.

³ Такала И. Р. Национальные операции ОГПУ/НКВД в Карелии // В семье единой. Петрозаводск, 1999. С. 169.

⁴ Макуров В. Г. Беломорско-Балтийский комбинат в Карелии. 1933–1941 // Новое в изучении истории Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 146–147.

⁵ Покровская И. П. Население Карелии. Петрозаводск, 1978. С. 64.

⁶ Интервью с Дагнэ Сало // Устная история в Карелии: сб. научных статей и источников. Петрозаводск, 2007. Вып. 2. С. 60.

⁷ Севандер М., Хертцель Л. Они забрали у меня отца. Американские финны в Сталинской России. Петрозаводск, 2010. С. 80.

В 1930-х гг. произошли важные изменения в советской идеологии. Теория «мировой революции» уступила место концепции «построения социализма в одной отдельно взятой стране». В условиях возросшей опасности войны и укрепления сталинского единовластия были поставлены задачи всесторонней подготовки населения к защите социалистической родины, патриотического и государственно-охранительного воспитания юношества. Постепенно преодолевался негативизм по отношению к историческому прошлому. Все школьники, начиная с 3 класса, вновь стали изучать историю. После короткого нигилистического периода было восстановлено преподавание литературы. Программы по гуманитарным предметам исходили из необходимости преодоления вульгарного социологизма, вместе с тем, их главной задачей признавалось воспитание большевистского мировоззрения⁸.

В эпоху мирового экономического кризиса 1929–1933 гг., а также в начале Второй мировой войны крепились надежды политиков на создание в обозримом будущем на Севере Европы социалистического государства финно-угорских народов, в состав которого, возможно, вошла бы Карелия. К концу первой пятилетки практически все школьники карельской национальности обучались в школах КАССР на финском языке. Наиболее успешным приобщением к финскому языку было у молодежи Северной Карелии, где благодаря сложившимся прежде тесным торгово-экономическим связям население испытывало заметное влияние финской культуры. В годы первой пятилетки в Карелии активизировалось изучение финского языка русской молодежью: во всех школах было введено его обязательное изучение⁹.

Отметим, что в Карелии впервые получили возможность учиться на финском языке дети из семей североамериканских финнов. Многие ученики, живя в Америке, в семьях говорили на «американском финском» («finglish»), а в школе занимались на английском языке. Пааво Алатало вспоминал, что финскую грамоту он выучил только в 1931 г., купив в Петрозаводске финский букварь¹⁰.

Быстрому овладению финским языком способствовала ускоренная подготовка преподавателей. В финских педтехникумах в Петрозаводске и Ухте ежегодно обучалось от 300 до 450 студентов – значительно больше, чем в русском педтехникуме¹¹. Финские школы были намного лучше обеспечены учебниками благодаря активной деятельности издательства «Кирия». В 1934 г. издательство выпустило 248 названий книг, из них 97 (более трети) составляла учебная литература на финском языке. В первой половине 1930-х гг. ежегодный тираж учебников и школьных пособий, изданных «Кирия», составлял 238–354 тыс. экземпляров¹².

Во второй половине 1930-х гг. ситуация изменилась. В республике развернулись массовые репрессии против финских мигрантов, которые цинично оправдывались сталинским руководством как необходимая мера по усилению безопасности тыла на случай грядущей войны. Финский язык фактически оказался в школах КАССР под запретом. В сложную ситуацию попала молодежь Северной Карелии. В 1937 г. в Ухтинской средней школе весь 7 класс из-за незнания русского языка был оставлен на второй год. По этой же причине лишь 2 выпускника этой школы смогли поступить в вуз¹³.

До середины 1930-х гг. республиканские власти считали ненужным создание карельской письменности, хотя в это время в Калининской области был накоплен определенный опыт внедрения карельского литературного языка на основе латинской графики¹⁴.

В 1937 г. в республике развернулась работа по созданию единого литературного карельского языка, в основу которого были положены ведущие черты различных диалектов. В 1939 г. все ученики 1–4 классов и большинство учеников 5–7 классов карельских школ были переведены на обучение на карельском языке. «Каргосиздат» наращивал выпуск новых учебников. Школы срочно обеспечивались учителями, владеющими карельским языком. Для решения этой задачи увеличили наборы в карельские группы в педучилище, учительский и педагогический институты. В карельские группы было разрешено принимать окончивших 9 классов подростков. В 1939 г. план набора в педучилище составлял 300, а в пединститут 180 учащихся. Работали 10-месячные курсы учителей.

В 1940 г., когда в условиях Второй мировой войны была создана Карело-Финская ССР, финский язык вновь стал активно использоваться в образовании и культуре, работа по созданию карельской письменности была брошена в начале пути.

Широкое приобщение школьников разных национальностей к языкам и культуре финно-угорских народов активизировало внутренние ресурсы субъектов данной культуры, расширило возможности

⁸ НА РК, ф. 630, оп. 1, д. 96/799, л. 145.

⁹ Афанасьева А. И. Сосуществование и взаимовлияние русской и финской культур в Карелии (1920–1940 гг.) // Вопросы истории Европейского Севера. Петрозаводск, 1994. С. 42–47.

¹⁰ Интервью с Пааво Алатало // Устная история в Карелии. Вып. 2. С. 75.

¹¹ АКССР. Ежегодник. 1932–1933. Петрозаводск, 1934. С. 151.

¹² НА РК, ф. 700, оп. 1, д. 211/1541, л. 2.

¹³ Там же, ф. 690, оп. 3, д. 95/880, л. 171.

¹⁴ Анттикоски Э. Стратегии карельского языкового планирования в 1920-е и 1930-е годы // В семье единой: Национальная политика партии большевиков и ее осуществление на Северо-Западе России в 1920–1930-е годы. Петрозаводск, 1998. С. 207–222.

межкультурного взаимодействия, способствовало лучшему пониманию культурных традиций и самобытности региона. Вместе с тем далеко не все методы, использованные в 1930-е гг. при проведении языковой политики, можно признать оправданными: ориентируясь на злобу дня, власти могли настаивать на неравноправии субъектов культуры, безальтернативности выбора языка обучения, форсированном насаждении национальных школ.

В первой половине 1930-х гг. русский язык в начальных школах с финским языком обучения преподавался в объеме всего двух часов в неделю вместо установленных Наркомпросом РСФСР для начальных школ шесть часов в неделю. Это способствовало сохранению обособленности части мигрантов. Так, Юрье Мюккянен, учившийся в с. Кестеньга, отмечал: «До 1935 г. общались среди своих, русского языка мы не знали»¹⁵. В то же время часть переселенцев стремилась овладеть русским языком. Мейми Севандер в 1936 г. перешла из финской школы в русскую и объяснила свое решение так: «А я действительно хотела свободно говорить по-русски. Здесь был теперь мой дом. Отец привез меня сюда, и я знала, что предстоит остаться здесь навсегда. Я хотела стать частью этой жизни и не хотела, как мама, быть вечной иммигранткой. Я хотела быть здесь своей»¹⁶.

В 1935 г. в ведение Наркомпроса Карелии была передана школьная сеть ББК – 14 начальных и 7 неполных средних школ. В них обучалось 6,5 тыс. детей спецпоселенцев разных национальностей (немцы, поляки, молдаване, мордва, чуваша, татары, болгары и др.)¹⁷. В тех условиях обучение их могло осуществляться только на русском языке, а знали его далеко не все дети, следовательно, затруднялся процесс их социализации.

Государство рассматривало школу в качестве важнейшего проводника коммунистической идеологии. Излишняя политизированность дестабилизировала жизнь школы, способствовала усилению авторитарных тенденций в ее развитии. Школы регулярно участвовали в перевыборных кампаниях Советов, в распространении займов индустриализации, вовлекались в важнейшие общественно-политические кампании первых пятилеток. В школах проводились беседы, направленные против христианского учения, организовывались ячейки «юных безбожников», невзирая на то, что большинство детей росло в семьях верующих. Полки школьных библиотек были заставлены антирелигиозными брошюрами. В дни церковных праздников устраивались антирелигиозные спектакли, доклады. Даже в начальных школах проводились собрания, на которых выносились резолюции о закрытии церквей.

В разгар «ежовщины» образовательные учреждения обязаны были участвовать в кампаниях поддержки действий власти. Малейшие сомнения в справедливости террора являлись смертельно опасными. Во всех школах проходили комсомольские собрания, на которых осиротевшим ребятам могли предложить отказаться от родителей. Однако в целом ряде случаев такие мероприятия проходили формально. Вместо «отречений» дети арестованных говорили о том, что они не верят в виновность родителей, и этим дело ограничивалось¹⁸. Нередко директора школ, невзирая ни на что, поддерживали материально попавших в беду детей репрессированных, помогали им найти кров, работу. В условиях изоэтрной пропагандистской риторики оставались школы, которые отказывались делить детей на «наших» и «не наших», «своих» и «врагов», сохраняя тем самым верность своему культурному и духовному предназначению.



¹⁵ Интервью с Юрье Мюккяненом // Устная история в Карелии. Вып. 2. С. 109.

¹⁶ Севандер М., Хертцель Л. Они забрали у меня отца. Американские финны в Сталинской России. С. 81.

¹⁷ ГУЛАГ в Карелии. 1930–1941: сборник документов и материалов. Петрозаводск, 1992. С. 125–126.

¹⁸ Лупанова И. П. «Минувшее проходит предо мною...». Петрозаводск, 2007. С. 83.

ДЕТСКИЕ ИГРЫ СИБИРСКИХ КРЕСТЬЯН-ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ В XX в.: БЕЛОРУССКИЕ И СЕВЕРОРУССКИЕ ТРАДИЦИИ*

В течение тысячелетней истории славянства детские и юношеские игры по традиции передавались в устной форме внукам от дедушек и бабушек, детям от родителей, младшим братьям и сестрам от детей старшего возраста. В крестьянских представлениях XIX – начала XX в. игра была так же богоугодна, как и работа, и была способом выйти из круга каждодневных забот, подняться над повседневностью жизни, окунуться в мир радости и веселья. В дохристианскую эпоху детские игры входили составной частью в обрядовые комплексы, выполняя важные для крестьянской общины функции (ср. катание яиц, игра в бабки на Пасху, катание с гор на Масленицу, весенние прыжки-чехарда и пр.). Среди исследователей распространено мнение о происхождении игр от немотивированных магических действий, т. е. обрядовых действий, смысл которых был давно утерян¹. Сегодня можно только догадываться о том, какое магическое значение вкладывалось в тот или иной обряд до того времени, когда он превратился в развлечение. Многие из того, что было в древности характерно для всего народа и являлось достоянием взрослых людей, с веками удивительно живо стало воспроизводиться в детской игре.

О видах, функциях, типологиях детских игр писали многие фольклористы, этнографы, педагоги, однако, эти наработки постоянно нуждаются в пополнении малоизвестными региональными материалами, которые представляют оригинальные образцы-модели воспитания и образования детей. Кроме того, психологами доказано мощное исцеляющее значение игры не только для физического, но и психического здоровья ребенка. С помощью игры из поколения в поколение передавались основы, или как сейчас говорят, «коды» традиционной этнической культуры, способствовавшие формированию народной ментальности и соответствующих мировоззренческих установок.

До недавнего времени, практически до конца XX в., детские народные игры сохранялись в активной форме бытования. С одной стороны, на типологическом уровне они обнаруживали удивительно близкое сходство на значительной территории своего распространения в Европейской и Азиатской России, с другой – локальную вариативность в правилах, сопровождавшей лексику и атрибутах и пр. Характерно, что большинство зафиксированных нами детских игр предполагало массовость, что, как известно, воспитывало умение общаться, вести себя в коллективе, иными словами, делало ребенка общественной личностью.

Основное внимание в сборе полевых материалов уделялось играм в удаленных от индустриальных центров селений, так как именно в такого рода селениях в наиболее полном виде сохранились восточнославянские традиции. Исследования проводились в селах проживания русских старообрядцев, являвшихся носителями *северорусских традиций*, переселившихся в Сибирь с территории Белоруссии в XVIII в. (семейские Забайкалья) и в начале XX в. (старообрядцы-«москальи» Васюганья). Основными информаторами по видам, структурным особенностям, правилам игр во время полевых интервью были мужчины старшего возраста (1910–1920-х гг. р.).

В этнокультурных группах русских старообрядцев-«москалей» и семейских детские игры выделялись на фоне старожильческих своими названиями, правилами, лексикой. Дети, помимо игр с самодельными игрушками (у мальчиков – «конями», «коньками», у девочек – тряпичными куклами), все без исключения участвовали в активных, как их называли, «дворовых», «уличных» играх. Игры на открытом воздухе начинались весной, когда освобождались от снега небольшие участки земли, и продолжались на протяжении всего лета («немного оттаяло на Пасху уже и играли»). Особенно много играли в дни православных праздников после службы в церкви или моленном доме (во время службы работать считалось грешно).

Считались по «палочке», за которую одновременно схватывались руками и тот, кто оказывался сверху, должен был «галить». Этот вариант считалки был описан М. Довнар-Запольским как характерный для крестьян Минской губ.² Многие пожилые люди до сих пор хорошо помнят свои детские считалки, из которых наиболее популярной была: «На золотом крыльце сидели, царь, царевич, король, королевич...».

Распространенную игру «жмурки» – ловлю участников с завязанными глазами – васюганские старообрядцы называли игрой «в курьи». В эту игру играли не только летом, но и зимой, в домашней обстановке, нередко собирались у кого-либо из одиноких односельчан. «Играли дома, раньше же мебели не было, лавки одни. Бегай тут... Помню, всегда у Лявончихи собирались», – вспоминал старейший из жителей д. Бергуль Северного района Новосибирской области Олимпий Федорович Егоров (1910 г. р.). Поймавший кого-либо из

* Работа поддержана РГНФ, проект № 10-01-00470а.

¹ Богатырев П. Г. Народная культура славян. М., 2007. С. 43.

² Довнар-Запольский М. Крестьянские игры в Минской губернии // Живая старина. 1891. Вып. 3. Отдел V. С. 203–208.

участников должен был угадать его имя (если не угадал – оставался еще раз голить, если угадал – передавал свои функции пойманному игроку).

Популярной среди васюганцев забавой была игра «в цирки». Для этой игры готовили (вырезали) бередяные фигурки в виде ромбов, квадратов, кругов, восьмерок и пр. Один из игроков их подбрасывал, другие ловили (двумя руками, одной рукой, все время усложняя ситуацию). В зависимости от количества пойманных фигурок считали очки: за какие-то фигурки давали больше очков, за какие-то меньше. Игра с близким названием «в цурки» была записана М. Довнар-Запольским³ для конца XIX в. в Минской губ., но по своему содержанию она отличалась от зафиксированной нами.

Для игры «в камешки» готовили из осколков битой посуды «камешки», обтачивая острые края кусочками кирпича. Один камешек подбрасывали, а другой надо было успеть поднять с земли и поймать подброшенный. Правила усложняли процесс игры по мере прохождения этапов. Так, на втором этапе игры надо было успеть поднять уже два камешка с земли и тогда поймать подброшенный, на третьем этапе – три, на четвертом – четыре поднять с земли и поймать летящий обломок. Из этих же камешков могли организовать и другую игру, когда их укладывали разными фигурами и выбивали каким-то одним.

В довоенные годы васюганцы играли в игру, которую называли «похораниваю я золото». Дети сидели в ряд и один говорил: «Похараниваю я золото, спохораниваю. Мое золото пропало, в чистом полюшке запало...». Все вытягивали перед собой руки лодочкой, а водящий так, чтобы никто не увидел «золото» (колечко, пуговка, камешек), передавал кому-нибудь из играющих в ладошки. Затем он говорил: «Колечко, колечко, выйди на крылечко». В это время каждый участник игры старался удержать соседа, так как не знал, у кого «золото». Если игрок с «золотом» вырывался от соседа, то он становился водящим.

Особо следует сказать об игре в «классики», которые в этой этнокультурной группе назывались в зависимости от начерченной на земле формы «в человека» и «в окошки». В первом случае рисовали фигуру из квадратов в виде человека. Говорили: «Давайте в человека поиграем!» Первый игрок бросал стекляшку в первый квадрат и далее прыгал вверх – то на одной, то на двух ногах. Первый, не сбившийся и не упавший участник классиков, который добирался до самого высокого квадрата, выигрывал. При игре «в окошки» фигура чертилась в виде парных квадратов. Прыгали на одной ноге, стараясь подтолкнуть стекляшку в следующий квадрат.

Интересно, что жители д. Бергуль Северного района вспоминали, что не только играли в лапту, «лоточки», «догонялки», «василек», мячик, фантики, ножичек, но и плясали. Таким образом, пляски, танцы под музыку гармошки или скрипки они тоже рассматривали как развлечения детей.

До Великой Отечественной войны водили хороводы, поэтому сведения о них хорошо сохранились в памяти людей старшего поколения. Дети играли своей компанией, взрослая молодежь – своей. Пожилые женщины водили отдельно хоровод, пели иные по содержанию песни. Собираться компаниями начинали с весны, «на быках», как называли сухое место, окруженное рекой. О. Ф. Егоров вспоминал такие детские хороводы: «А(и), вутка(й) шла по берегу, по крутому, детей вела за собой. Откуда взялася лиса, схватила дитя...», «Селезень утку загонял...», «И ха-хода там тятера (й)шла».

У подростков была игра «Дрёму сажать», при которой, стоя в хороводе, распевно пели про участника – «Дрёму»: «Сидит Дрёма, сидит Дрёма, сидит Дрёма само дрёмет, само спит. Сидит Дрёма, сидит Дрёма само дрёмет, само спит. Вставай Дрёма, вставай Дрёма, к тебе людишки пришли. Вставай Дрёма, к тебе людишки пришли». Далее, обращаясь к Дрёме, просили его сплясать.

По мнению О. Ф. Егорова, в хороводную игру «А мы сеяли, сеяли лен...» играли «в Рожаство, Святками». Самому информатору водить не довелось, он только смотрел («малой был»), но старшие его братья еще участвовали. В конце песни парни выбирали девушку со словами: «Нам не надо тыща рублей, нам нужна девица (имя)».

При игре в «Золотые ворота» попарно вставляли в круг и брались за руки, образуя ворота. Ведущий с цепочкой играющих проходил под руками поющих. В конце припевок руки опускали и тот, кто оставался внутри, должен был вставать в ряд, и игра продолжалась, пока не оставалось никого из проходящих под «воротами».

Игра в «третий лишний» начиналась с того, что все становились парами в круг, а один, кто голил, ходил с ремнем. При разбегании пар голивший бил ремнем того участника, который не успел найти себе новую пару. Новый голящий таким же образом бегал, стараясь догнать и ударить непарного ремнем, чтобы передать свои функции. В «третьего лишнего» играли подростки и взрослая молодежь.

Молодежь играла «в бояр», где предполагалось высказывание симпатий, прилюдно обозначались пользующиеся популярностью невесты села, имена которых запеваля выкрикивали в первую очередь. Возможно, в прошлом так играли представители семейных кланов. В XIX – начале XX в. в игре принимали участие

³ Довнар-Запольский М. Крестьянские игры в Минской губ. // Там же. С. 205.

молодые жители сел, связанных выбором невест, так называемыми «брачными кругами»⁴. Вспоминают, что таким образом молодежь забавлялась в праздники, особенно в престольные, когда съезжались родственники, свойственники, знакомые. Юноши и девушки становились двумя шеренгами напротив друг друга и попеременно запевали: «Бояре, а мы к вам пришли, молодые, а мы к вам пришли...». Пение и схождение друг к другу двух шеренг-«полков» продолжалось до тех пор, пока в одном не оставалось два-три человека. Игра прерывалась или возобновлялась снова, при этом запев начинала другая команда игроков.

Девушки и юноши играли в «ручеек», «в разлучки». При игре в «ручеек» все становились парами и, проходя под сцепленными руками, выбирали себе «пару», с которой и становились в ряд. «Разлучки» отличались от «ручейка» тем, что голящий слегка стучал кого-либо из игроков (как правило, «кто кому нравится, того и берет») и должен был догнать его: «Кого я хлопнул – она должна догнать меня. Догонит – тогда становитесь» (Егоров).

К вечерочным играм относилась игра «в цветы», нацеленная на выбор брачной пары, а также иносказательное выявление своих чувств к понравившейся девушке или молодому человеку. Предварительно все назывались именами цветов и сообщали об этом друг другу. Участники игры по очереди говорили: «Я сапожником родился, не на шутку рассердился, все цветы мне надоели, кроме...» (называл имя цветка).

Особый интерес представляют игры, зафиксированные у выходцев из Белоруссии, так называемых семейских Забайкалья, которые при сохранении русской идентичности сохранили в своей культуре много архаичных элементов. При игре «в шагайку» начинал играть тот, кто больше успевал захватить обеими руками брошенные на землю бабки. Так, при подбрасывании бабок одновременно все участники кричали сигнальное слово «тугут» и бросались накрывать бабки руками. Игра заключалась в выбивании чужих бабок, щелкая пальцами по своим. Выигрывал тот, кто набирал больше бабок (д. Бичура Республика Бурятия). Таким образом, эта игра отличалась от обычной игры в бабки, при которой кости выстраивались в линию. Выигрывал набравший большее число бабок.

Любимой игрой семейских мальчишек была игра в «зоски». Зоска представляла собой шайбочку из свинца, из которой торчал пучок упругих конских волос. Игра заключалась в подбрасывании зоски боковой стороной стопы (щиколоткой) максимальное число раз. Информаторы 1920–1940-х гг. рождения вспоминали, что в детстве подбрасывали зоски до 500 раз без перерыва. Бытование такой игры в Белоруссии было еще в 1920–1930-х гг. подтверждено материалами этнографической экспедиции в Минскую область Республики Белоруссии.

Следует отметить отражение в играх, забавах, хороводах традиционного, общинного и миролюбивого уклада жизни русских крестьян-переселенцев Сибири. Игра для детей являлась еще в недалеком прошлом школой подготовки к взрослой жизни, способствовала вовлечению человека в жизнь социума. В игре, подражая взрослым, дети сеяли, пололи, вязали снопы, пряли и пр. В ряде отдаленных от больших мегаполисов районов, какими являются Северный район Новосибирской области, Красночикойский район Читинской области, Республика Бурятия, традиционные игры, пережив столетия и лихолетья, сохранились в своем разнообразии и полноте – теперь они составляют репертуар многих фольклорных коллективов, этнокультурных центров, школ русской традиционной культуры России. Так, в Новосибирской области ряд подвижных игр (лапта, городки) вошли в программу школьных уроков физкультуры благодаря учителям-энтузиастам (с. Веселовское Краснозерского района, г. Болотное, Школа русской традиционной культуры В. И. Байтуганова, детская школа «Потешки» Н. А. Минулиной и пр.), группа городошников увлеченно работает в г. Колпашево Томской области.

Возрождение народных игр, пусть даже в рамках школьной программы на уроках физкультуры, особенно важно для мальчиков. Психологи доказали, что без преодоления препятствий в игровой форме невозможно становление мужского характера. Некоторыми исследователями была высказана мысль, что отвага и способность преодолевать огромные трудности в годы Великой Отечественной войны во многом обусловлены физической и душевной закалкой, полученной в детстве.



⁴ Фурсова Е. Ф. Местные съезжие праздники в Приобье (конец XIX – начало XX века) // Обозрение результатов лабораторных исследований археологов и этнографов Сибири и Дальнего Востока в 1994–1996 годах. Новосибирск, 2000. С. 206–211.

**ОПЫТ ПОДГОТОВКИ ЭЛЕКТРОННОЙ ПУБЛИКАЦИИ
АРХИВНОЙ КОЛЛЕКЦИИ «ОЛОНЕЦКАЯ ВОЕВОДСКАЯ ИЗБА»
В ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ЛАБОРАТОРИИ
ЛОКАЛЬНОЙ И МИКРОИСТОРИИ КАРЕЛИИ**

ВВЕДЕНИЕ. Виртуальный архив «Олонецкая воеводская изба» – промежуточный результат работы Исследовательской лаборатории локальной и микроистории, созданной на историческом факультете Петрозаводского государственного университета в 2004 г. (далее – ИЛЛМИК). Впервые в отечественной практике документальных публикаций создается территориально локализованный исчерпывающе полный информационно-образовательный ресурс на базе исторически сложившегося документального комплекса – архива канцелярии олонецких воевод второй пол. XVII – нач. XVIII в. Интернет-публикация отвечает новейшим тенденциям в гуманитарных науках, особенно в области исторической антропологии, акцентированно изучающей социальную жизнь минувших эпох в микроизмерении.

До сих пор в России историческая информация подобного рода в подавляющем большинстве своем остается в силу обстоятельств хранения малодоступной. Отсутствие архивной описи и чрезвычайный объем данного архивного фонда, содержащего в двадцати картонных коробках более 12 с половиной тысяч столбцов трудночитаемой, частично угасшей от времени скорописи, делали его вообще недоступным для широкого круга исследователей.

Публикуемые в виртуальном архиве ИЛЛМИК сведения, донесенные до наших дней архивными текстами, создают возможность обращения неограниченно широкой интеллектуальной общественности к документально зафиксированным социальным коллизиям из жизни местного крестьянского сообщества в период раннего нового времени. Они могут быть востребованы в этнографических, топонимических, археологических и шире – историко-культурных исследованиях (в том числе в ретроспективном ландшафтно-архитектурном моделировании средствами геоинформационных технологий). То, что мы параллельно транслитерированным текстам размещаем их оригинальные изображения в виде факсимиле, объективно отвечает также ожиданиям специалистов-филологов.

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ. Научные приоритеты коллектива ИЛЛМИК в методологическом плане сконцентрированы вокруг современного направления исторической науки «прошлое – крупным планом». Мы исходим из того, что без социально ориентированных микроисторических исследований фундаментальное историческое знание вряд ли возможно. Не случайно мировое научное сообщество признает абсолютно значимым изучение повседневности и человека – одновременно объекта и субъекта истории.

Успешности такого рода исследований в России препятствует то, что подавляюще большая часть исторических документов индивидуального и местного происхождения до нач. XVIII в. хранится в центральных архивохранилищах, оставаясь десятилетиями практически недоступными в региональных академических и вузовских центрах, наиболее заинтересованных в их изучении. В связи с этим введение историками в научный оборот вновь открытой документальной архивной информации по истории Карелии оставалось крайне недостаточным на протяжении многих десятилетий.

Представляемый корпус документов – электронных текстов, публикуемый как продукт международного проекта, выполняемого на историческом факультете ПетрГУ в сотрудничестве с Научным архивом Санкт-Петербургского Института истории РАН, факультетом географических и исторических исследований университета Восточной Финляндии (Йоэнсуу), а также с философским факультетом университета им. Христиана Альбрехта в Киле (Германия) кладет начало восполнению столь необходимой источниковой базы для отвечающего современным ожиданиям изучения карельской истории периода раннего нового времени.

При работе с древними текстами следует учитывать их специфический характер, особенно форму подачи той или иной исторической информации. Надо помнить о том, что документальные памятники эпохи (вторая половина XVII в.), отложившиеся в фонде канцелярии олонецких воевод, были созданы в ситуациях решения сиюминутных задач конкретными лицами, под давлением обстоятельств, как правило, безотлагательных, абсолютно материалистического свойства, как-то: взыскание долгов, жалобы на обиды и притеснения, требования компенсации понесенных по какой-то причине убытков. Менее всего их авторы заботились о том, чтобы обозначить на века исторические реалии, в которых они жили. Тем ценнее крупницы той самой исторической потенциальной информации – подлинные штрихи к социальному портрету эпохи в лице карельского крестьянского сообщества во всем многообразии человеческих судеб – личных и общественных.

Все, что так или иначе заботило рядового налогоплательщика – крестьянина, пашенного солдата, священника (каждый из них мог быть одновременно торговцем, заимодавцем, поручителем) – во времена

царствования Алексея Михайловича и в начале эпохи Петра Великого отразилось в публикуемом комплексе письменных источников, включающем как документы уровня административного управления, так и особенно значимые для нас, буквально открываемые сегодня как *terra incognita* многие тысячи исписанных рукой площадного подьячего, выборного старосты или иного деревенского грамотея листков бумаги, в которых беды и чаяния, обиды и ожидания обитателей Карелии, возникшие во взаимоотношениях с государством (чиновником), соседями и родственниками. Внимательному исследователю акты материалы – источник поистине неисчерпаемый – откроют даже внутреннюю, психологически детерминированную иерархию этого давным-давно канувшего в лету крестьянского сообщества, равно как покажут его жесткую, самой жизнью продиктованную, демократичность и гражданственность.

Более чем успешно используемые в последнее время для изучения истории церкви документы массового характера – писцовые и переписные книги, – некогда частично опубликованные усилиями автора данных строк в рамках межакадемического сотрудничества советской и финляндской академий¹, могут быть весьма продуктивно дополнены сведениями из публикуемых ИЛЛМИК актов².

Выявленная по материалам кадастра и переписям локальная сеть приходов, существовавшая в период раннего Нового времени, буквально «оживает» благодаря тому, что в канцелярии олонекских воевод во множестве сохранились личные и коллективные обращения представителей разных социальных страт к власти во всякого рода житейских коллизиях. В ходе работы с документами уже сделаны совершенно новые, во многом неожиданные наблюдения о чрезвычайной вовлеченности приходского клира в повседневную жизнь прихожан, в том числе в сфере займов и судебной ответственности.

Представляемые исторические источники дают достаточные основания для суждений о действовавших в крестьянском социуме Карелии раннего Нового времени традициях при решении всякого рода общественно-важных дел. В частности, многочисленные акты свидетельствуют о широком бытовании традиционных норм и договоренностей, которым строго следовало всякое локально организованное сообщество при развёртывании налогов. Трудно вообразить, сколь взыскателен был крестьянский мир, доля своих членов-налогоплательщиков на множество страт, чтобы соблюсти справедливость в коллективном несении тягла.

Не менее актуальным представляется исследование деятельности воеводской избы как учреждения, осуществлявшего государственное управление в обширном регионе на Северо-Западе России – в Карелии второй половины XVII в., в период становления административного аппарата в общегосударственном масштабе. Как власть решала свои задачи? Из кого рекрутировалась вновь создававшаяся генерация местного чиновничества на самом раннем этапе своего существования? Каковы были пределы полномочий на разных уровнях властных структур? Наконец, каков был спектр дел, которые приходилось рассматривать и решать в олонекской воеводской избе (канцелярии)?

Публикуемый архивный фонд является неоценимой источниковой базой для исследования взаимоотношений крестьянской общины (мира) с государственными органами власти, равно как внутриволастной социальной жизни. Появляется возможность детально проследить действие институтов мирского самоуправления в Карелии, определить с максимальной широкой опорой на информацию документальных источников пределы обязательств и ожиданий старост и всех прочих выборных представителей местного крестьянского сообщества (окладчиков, посыльщиков, сборщиков, судеек), а также требования, предъявляемые им теми, чьи интересы они представляли, с одной стороны, и чиновниками воеводского уровня административной власти, с другой.

Буквально визуализируется благодаря вводимым нами в научный оборот в рамках электронного информационного ресурса многочисленным документальным свидетельствам ландшафтный облик карельской деревни в XVII в. Источники позволяют в целом ряде случаев описать, как располагались в крестьянских дворах дома-избы и постройки хозяйственного назначения, как были устроены улицы и проходы к водоемам, что являли собой пашенные и прочие придеревенские угодья. Кроме того, новые знания о прошлом – накопленном многими поколениями, следовательно, вполне успешном – опыте обитания локальных людских коллективов в сложных климатических условиях приполярья, к зоне которого относится значительная часть Карелии, могут оказаться востребованными в наши дни для концептуализации идей рационального расселения и природопользования.

В целом, скрупулезное изучение материалов воеводского приказного делопроизводства, позволяя моделировать идущие из древности традиции самоорганизации крестьянской общины (мира), неукоснительно действовавшие на уровне деревни–волости–погоста, наиболее убедительным образом способствует

¹ См.: История Карелии XVI–XVII вв. в документах: Asiakirjoja Karjalan Historiasta 1500- ja 1600-luvulta. Т. 1 / Под ред. А. И. Копанева и А. Г. Манькова; Подгот. к печ. И. А. Чернякова, Г. М. Коваленко, В. Салохеймо. Петрозаводск; Йоэнсуу, 1987; Т. 2 / Подгот. к печ. С. Хирвонен, К. Катаяла. Йоэнсуу, 1991; Т. 3 / Подгот. к печ. и ред. И. А. Чернякова, К. Катаяла. Петрозаводск; Йоэнсуу, 1993.

² Архив Института истории РАН (Санкт-Петербург), ф. 98: Олонекская воеводская изба. Картон I, дело 168 (далее – соответственно), II–108, III–83, IV–123, V–190, VI–124, VII–117, VIII–142, IX–137, X–319 (далее – Архив СПб. ИИ РАН).

преодолению вульгарных социологических обобщений, все еще нередко присутствующих в нашей исторической и, особенно, публицистической литературе.

СОДЕРЖАНИЕ КОЛЛЕКЦИИ И ОРГАНИЗАЦИЯ РАБОТ. Прецедентный характер делопроизводства и то, что документальные исторические тексты возникали в ходе повседневной деятельности канцелярии олонечских воевод, делают публикуемый фонд неопределимо важным для локальных исторических исследований на микроуровне церковного прихода, волости, отдельной деревни, даже фамильных родословий крестьян, священников, ремесленников, купцов и чиновников местного происхождения.

Коллекция сложилась в ходе принятия решений по самому широкому спектру проблем местного населения и государственного управления регионом: дела вокруг налоговых распоряжений, сбора недоимок и пошлин, устройства таможенных пунктов, претензий по наследованию земельных участков, всякого рода иных имущественных конфликтов, претензий и прав, семейных разделов, конфликтных родственных отношений, криминальных ситуаций (табл.).

Содержание дел	Количество	Доля в %
Расследование бытовых конфликтов обитателей деревень	502	20,6
Взыскание кабальных займов	496	20,3
Внутренняя работа избы (делопроизводство и штат)	443	18,1
Разверстка налогов и повинностей	374	15,3
Порядок службы „пашенных солдат“ и ее специфика	220	9,1
Отчеты выборных лиц (старост, посольщиков, сборщиков денег)	136	5,6
Конфликты, связанные с торговыми операциями	97	3,9
Церковно-приходская жизнь	42	1,7
Взаимоотношения крестьян и монастырей	25	1,0
Спорные дела жителей Олонечского посада	25	1,0
Обустройство мигрантов („корельских выходцев“)	23	0,9
Розыск покинувших деревенские участки крестьян	22	0,9
Охрана границы, служба на пограничных заставах	11	0,5
Злоупотребления должностных лиц	11	0,5
Оплата частного наемного труда	10	0,4
Внутрисемейные дела, в т. ч. связанные с зятьями	5	0,2
Всего	2442	100

В основе таблицы предварительные подсчеты, сделанные специалистом ИЛЛМИК Е. Д. Сулковой.

Описи, которые были составлены на данном этапе выполнения совместного с ИЛЛМИК проекта в Научном архиве СПб ИИРАН, включают картоны с I-го по X-й, содержащие 7071 сстав (архивный термин для каждого отдельного листа с текстом). Подчеркнем, что работа по упорядочению фонда была начата еще в прошлом веке, накануне Великой Отечественной войны, известным ленинградским историком Р. Б. Мюллер. После войны она была продолжена, однако в силу объективных причин оказалась ограниченной распределением дел по отдельным папкам. Выделенные документальные комплексы были датированы, но остались без заголовков. Поэтому начинать публикацию фонда следовало с составления архивной описи, что и было сделано до начала пересъемки текстов цифровой камерой для дальнейшей работы с ними в ИЛЛМИК. Все тексты десяти картонов в архиве были распределены в 1511 дел.

Исследователи (студенты и соискатели исторического факультета ПетрГУ), работая с коллекцией в ходе подготовки ее к изданию, выявили еще 400 дел на оборотах сставов. Как правило, это черновики судебных дел или отрывки из приходо-расходных книг, составлявшихся в избе. Кроме того, потребовалось выделить в отдельные дела документы, попавшие ранее в состав иных дел, не будучи связанными с ними единым содержанием. Всего таких дел, которые в данный момент имеют литерную нумерацию, около 950.

Оказалось также, что 12 дел архивной описи должны быть упразднены, так как составлявшие их документы, ранее казавшиеся фрагментарными отрывками, удалось атрибутировать и включить в находящиеся в иных делах документальные комплексы. В целом более 140 дел пополнились документами, ранее ошибочно находившимися не на месте. Тем самым им была придана необходимая цельность и завершенность.

Основными исполнителями проекта явились студенты, со временем соискатели исторического факультета ПетрГУ, специализирующиеся по кафедре Архивоведения и специальных исторических дисциплин. На протяжении нескольких лет они принимали участие в проекте в рамках интегрированной образовательной структуры «Практикум по русской деловой документации XVII века», созданной на базе Научного архива СПб ИИРАН для проведения студенческих палеографических практик.

Параллельно с публикуемым электронным корпусом транслитерированных текстов в процессе выполнения проекта с участием Е. В. Ляля, зав. отделом географических информационных систем ПетрГУ, разработана система унифицированных сведений и параметров поиска документа, что нашло свое отражение в

полнотекстовой базе данных во внутренней рабочей PDF-версии. Электронные тексты в ней снабжены определенными ссылками, позволяющими осуществлять дополнительные действия над документом: получить контекстную справку, локализовать документ на географической карте. Разработаны критерии для системы поиска, которая делает возможным тематический отбор заданных документов для просмотра и анализа. Созданная система унифицированных сведений о документе и географическая привязка документов позволяют применять картографические методы анализа к древней исторической информации, сохраненной архивными текстами. В наших планах создание возможности автоматического отображения на электронной карте результатов любой документальной выборки.

Полнотекстовая электронная публикация на данном – запланированно промежуточном – этапе состоит из семи тысяч сставов, заполненных требующей специальных навыков чтения скорописью второй половины XVII в. в сопровождении синхронных копий в современной кириллице. Это примерно половина документального фонда 98 «Олонецкая воеводская изба», являющегося частью Научного архива СПб ИИРАН. Весь прочитанный к настоящему времени и публикуемый объем древних рукописных текстов содержит более 970 тысяч слов.

Опубликованный в облегченной Интернет-версии научно-образовательный ресурс доступен широкому кругу пользователей (<http://illmik.petsu.ru/illmik/Arhive.html>). Условием доступа является регистрация на сайте ИЛЛМИК: <http://illmik.petsu.ru/illmik/Welcome.html> табл. 1. Распределение документов олонецкой воеводской избы по тематике (1648–1681 гг.)



РЕГЛАМЕНТАЦИЯ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ В РУССКИХ И КОМИ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИНАХ ПЕЧОРСКОГО ПРИУРАЛЬЯ

Значительная часть русского и коми населения Печорского Приуралья (бассейн р. Печоры, прилегающей к Северному и Приполярному Уралу) в прошлом придерживалась старообрядчества: поморское, федосеевское и страннические согласия.

В среде старообрядцев-беспоповцев уже кон. XVII – нач. XVIII в. сложились нормы, как необходимое условие спасения, ограничивающие контакты с представителями других конфессий. Эти религиозные предписания сформировались на основе норм и правил, бытовавших в Русской Православной Церкви до реформ Никона (Кормчая, исповедальные вопросы из древнерусских требников), и позднее были закреплены в решениях различных старообрядческих соборов и епитимейниках.

Религиозно-бытовая регламентация затрагивала различные сферы жизни: семейные отношения (в том числе и сексуальная этика), социальные нормы и поведение (почитание родителей, соблюдение церковных правил в отношении усопших и др.), пищу, одежду, способы коммуникации между собой и мирскими и т. д. Так, старообрядцам воспрещались совместные трапезы с мирскими: питаться они должны были с отдельной посуды, за отдельным столом. Исключение допускалось в дороге: в этом случае старообрядцу позволялось есть за одним столом с мирскими, при этом только на своем полотенце, положенном на стол и из «своей» посуды. Для «мирских», пришедших в дом, предназначалась особая посуда. Посуда, если в доме проживали не старообрядцы, имела особые пометки, чтобы не перепуталась: завязки из ниток или из ткани. Хранилась на отдельной полочке или шкафчике. В конфессионально смешанных семьях приготовление пищи и сама трапеза осуществлялись раздельно.

Открытые сосуды – горшки, чаши с питьевой водой, приготовленной пищей – следовало тщательно накрыть или же требовалось поместить сверху на сосуд две щепки, положенные сверху крест-накрест, что играло роль оберега. Источник таких предписаний – древнерусская православная культура («Повесть о непокровенных сосудах» и др. письменные памятники и возникшие на их основе различные апокрифические легенды). Так, у коми старообрядцев необходимость закрывать посуду крышкой объясняли следующей легендой: «Некоего блудного беса встретил Ангел Господень и стал укорять, что он ходит грязный, весь покрытый гнойными нарывами и ранами. Блудный бес ответил, что воды в окрестных водоемах – в Печоре и озерах „окрещены“ Ангелами Божьими. Единственное место, где они, блудные бесы, могут омыть свою нечистоту, – это посуда небрежных хозяек»¹.

Существовали определенные предписания, связанные с правилами поведения во время трапезы. За столом полагалось вести себя «чинно»: нельзя стучать по столу («стол – престол Божий. За подобные поступки Бог может лишить достатка»²). Считалось непристойным сидеть нога на ногу, – в этом случае, отмечается, бесы вокруг ног увиваются³. Перед трапезой и после нее совершали молитву (читается Иисусова молитва «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй нас» или же специальные молитвы). О человеке, который без молитвы принимает пищу, говорили, что он «принимает пищу как бессловесная скотина». Принимать пищу полагалось молча, порицались различные праздные разговоры⁴.

Хлеб за столом в прошлом не допускалось резать ножом («это как человека, Христа резать»). Хлеб разделяли, преломляли рукой. Нельзя было класть хлеб на поднос или на какую-нибудь плоскую тарелку («Когда казнили Иоанна Крестителя, его голову положили на блюдо...»⁵).

Воспрещалось употребление некоторых продуктов: чая, конины, чеснока, зайца, налима. Эти запреты традиционно иллюстрировались сюжетами различных апокрифических легенд. Так, воспрещение употреблять конину объясняется следующим апокрифическим рассказом: «Христос, скрываясь от иудеев, спрятался в копне сена. Пришла туда лошадь и стала есть сено и тем самым открывая Христа. Тогда Господь сказал лошади: „Скверной, поганой отныне ты будешь. Только вороны будут есть твое поганое мясо“. Между тем к копне подошла свинья и, наоборот, начала сеном накрывать Христа. Господь тогда сказал свинье: „Досель ты была нечиста, отныне благословенна ты, твое мясо будет лучшей пищей людям“». В другом варианте данной

© А. А. Чувьюров, 2011

¹ Полевые материалы автора (далее – ПМА), 1995 г., информант А. С. Пастухова 1920 г. р., с. Соколово, Печорский р-н. Запись 1995 г.

² ПМА, 1993 г., информант П. А. Чувьюрова, 1933 г. р., с. Соколово, Печорский р-н. Запись 1993 г.

³ ПМА, 1993 г., информант П. А. Чувьюрова 1933 г. р., с. Соколово. Запись 1993 г.

⁴ Предписания подобного рода встречались на старообрядческих настенных листах. В архиве Российского этнографического музея (кол. № 4466-47; далее – АРЭМ) хранится настенный лист (Изд. Старообрядческой типографии Г. К. Горбунова. Москва), приобретенный Л. Л. Капицей в 1926 г. в верхнепечорском селе Покча – «Слово святого отца нашего Нифонта, како подобает православным христианам на трапезе ести с молчанием», в котором подробно разъясняются правила поведения во время трапезы.

⁵ ПМА, 1993 г., информант Е. С. Пастухова 1942 г. р., с. Соколово. Запись 1993 г.

легенды в качестве благословляемого животного фигурирует корова: «...Пришла к копне корова и стала накрывать Христа сеном. Господь и благословил корову, чтобы ей всегда жить рядом с человеком, чтобы мясо и молоко ее были бы пищей людям»⁶.

В прошлом старообрядцами не употреблялось в пищу и мясо удушенной птицы или зверя. По этой причине, еще в начале XX в. многие старообрядцы предпочитали пользоваться сетями для ловли птиц (вместо силков, несмотря на то, что подобный способ был менее продуктивен, нежели с использованием силков). Среди коми старообрядцев-пустынников, проживающих на р. Илыч, существовал запрет на применение на охоте огнестрельного оружия: вместо ружья они использовали луки и самострелы⁷. На Средней Печоре, до середины XX в. старoverы не употребляли сахар, так как, по их мнению, при производстве сахара используются человеческие кости⁸.

У старообрядцев одним из тягчайших грехов считалось употребление табака. Здесь, как и в случаях с пищевыми запретами, греховность табакокурения объясняется легендой апокрифического содержания: «Жила одна распутная, развращенная женщина. Вот как-то, охмелев, пьяная она уснула на дороге. Собрались вокруг нее собаки и вступили с ней в порочную связь. На том-то месте, где происходило это срамное дело, вырос красивый цветок, с приятным благоухающим запахом. Некоторые из-за запаха начали собирать эти цветы. Поначалу люди не знали, что с ними делать. Кое-кто попробовал употреблять их в пищу, но цветы оказались ядовитыми и люди стали умирать. Так продолжалось до тех пор, пока некто не догадался высушить эти листья и свернуть их для курения. Вот с тех пор эта пагуба и распространилась, и до сего времени люди не могут отстать от этого зла»⁹. Во многом близкая по сюжету легенда, записанная нами в 1996 г. в Подчерье, объясняет происхождение картофеля, который в прошлом также не употреблялся старообрядцами в пищу: «Одна распутная, развращенная женщина, будучи в нетрезвом состоянии, на огороде вступила в порочную близость с кобелями. От срамных истечений в результате этого блудного дела и появился картофель. Поэтому и называется картофель *пон колькьяс* (кобелиные клубни (яйца))»¹⁰.

В основе этих двух легенд лежат фольклорные сюжеты, широко распространенные у различных народов Европы (произрастание «дурных», некрасивых трав на могилах порочных людей)¹¹. Кроме этих фольклорных пересказов среди старообрядцев (в рукописных сборниках XVII–XIX вв.) широко было распространено сочинение «Сказание от книги, глаголемая Пандок...», в котором происхождение табака связывается с растением, выросшем на месте могилы закоренелой блудницы¹².

Следует заметить, что вопрос об употреблении этих продуктов (чай, картофель, кофе) вызвал острую полемику на I старообрядческом съезде старообрядцев-поморцев, приемлющих брак (Москва, 1909 г.). После продолжительного обсуждения этой темы была принята следующая резолюция: «Еретиками считать нельзя. Наказующим следует внушить, что нигде употребление чая и вина не называется ересью. Чрезмерное употребление всего есть грех. Относится к разряду излишеств. Умеренно употребляющих водку и чай не обязывать эпитимиями»¹³.

Среди верхнепечорских русских старoverов существовал запрет на употребление курицы. Мотивировка этого предписания современным информантам не известны. По словам информантов, старoverы в верхнепечорских деревнях не употребляли также свинину. Существование этого запрета одна из информантов объяснила так: «Свинину старообрядцы не ели. Говорили, что когда бесов-то выгнали из людей то, бесы в них (свиной. – А. Ч.) вошли и все стадо пало в реку ли, в озеро ли»¹⁴.

Отношение к выпивке у коми старообрядцев было менее строгим. Вино можно было употреблять в определенные дни, которые регламентированы церковным календарем. Но излишество в выпивке порицается. Осуждается как непомерно частое употребление алкогольных напитков, так и количество выпиваемого. Как отмечают информанты, «если выпить одну чарку, то это не является грехом, а вторая идет на гулянье, третья на блуд».

Продукты, которые приобретали на стороне (от нестарообрядцев), должны были пройти определенные процедуры «очищения». Мука, мясо «очищались» в процессе приготовления, «пройдя через огонь». Другие

⁶ Шарпов В. Э. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 2. С. 319.

⁷ Следников Н. Дневник епархиального миссионера за 1903 г. // Вологодские епархиальные ведомости. Прибавления. 1904. 1 авг., № 15. С. 396–397.

⁸ Власова В. В. Повседневные запреты в коми старообрядческих общинах // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. М., 2002. С. 516.

⁹ ПМА, 1996 г., информант М. Г. Мартюшева, 1909 г. р., пос. Подчерье, Вуктыльский р-н. Запись 1996 г.

¹⁰ ПМА, 1996 г., информант М. Г. Мартюшева, 1909 г. р., пос. Подчерье, Вуктыльский р-н. Запись 1996 г.

¹¹ Волкова Т. Ф. Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 78.

¹² Волкова Т. Ф. Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти. С. 88.

¹³ Первый Всероссийский Собор христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909. С. 52.

¹⁴ Записано от М. Е. Лызловой, 1923 г. р., пос. Якша, Троицко-Печорский р-н, Республики Коми. Материалы Печорской экспедиции РЭМ. 2008 г.

же продукты, которые нельзя было подвергнуть подобной процедуре, промывали в воде: масло, приобретенное в магазине, читая «Исусову» молитву, три раза погружали в проточную воду¹⁵.

К числу греховных изобретений старообрядцы относили телевизор и радио, поэтому во многих домах, где проживали старообрядцы, телевизоры и радиоприемники отсутствовали.

В епитимейниках круг запретов был шире и они затрагивали различные сферы социальной жизни: в частности, целый блок вопросов затрагивал интимную сферу взаимоотношений между супругами (не допускаются ли в их сексуальных отношениях порицаемые старообрядцами проступки), контакты с инославными (нестарообрядцами) и др. В епитимейниках подробнейшим образом расписывалась мера наказания за тот или иной порицаемый проступок, а также давались различные предписания, направленные на соблюдение ритуальной чистоты: «Когда корова роди тела млека не іасти ві 12 дней»¹⁶; «Кто котел опаганит, соломои выпалить, целба двести поклонов и псалом восьмой читать»¹⁷; «Чюжей стог зажегшу на годъ поста по понеделельникам рыбы не іасти»¹⁸; «Украл у кого что за то поста сорок дней, поклонов по двести на дне а украденное отдаст, в четверо»¹⁹; «Аще кто сходит на сонмище слушать песни бесовския и прочее за то поста семь дней и поклонов по сто на день»; «Кто с немцами и жидами и прочими еретиками іасть. И в церкви их ходить и платы ихъ и обув носить и бороду бріе и ко уста их целует тому поста на пять лет в четыре дни неделю постися и поклоновъ по двести Спасу и сто Богородице или колико духовной сынъ может понести»²⁰.

Таким образом, религиозные предписания и запреты регулировали различные стороны общинной жизни русских и коми старообрядцев: они регулировали как взаимоотношения между старообрядцами и представителями других конфессий, так и внутри самой общины (недопустимость антисоциальных поступков, жестокого обращения с животными и т. д.). В этих повседневных предписаниях и запретах реализовалась одна из основополагающих идей мировоззрения старообрядцев: бегство из мира антихриста как необходимое условие спасения. Данные запреты имеют различные социально-культурные истоки: христианская религиозная книжная культура (Священное Писание, Кормчая, исповедальные вопросы из древнерусских требников), неприятие «новин» (картофель, самовар, телевизор, радио) и т. д. С. Е. Никитина на материале изучения старообрядческой культуры Верхокамья, отмечала, что совокупность запретов среди старообрядцев не была стабильной²¹. Аналогичная ситуация среди русских и коми старообрядцев Печорского Приуралья: часть предписаний со временем отпала, и в первую очередь послабления допускаются в отношении еще не так давно возникших запретов (радио, телевизор, воспрещение употреблять картофель, чеснок и др.). Говоря об ослаблении религиозной строгости, информанты отмечают: «Раньше люди крепче веровали. Мы многого уже не соблюдаем...».



¹⁵ ПМА, 1992 г., информант А. А. Давыдовская 1922 г. р., пос. Трубоседельск, Печорский р-н. Запись 1992 г.

¹⁶ Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Р. IV, оп. 15 (Верхнепечорское собрание), № 112, л. 8 (Епитимейник. XIX в. (последняя четверть) д. Курья, Троицко-Печорский р-н, Республика Коми).

¹⁷ Там же, л. 8.

¹⁸ Там же, л. 10.

¹⁹ Там же, л. 12.

²⁰ Там же, л. 5 об. -б.

²¹ Никитина С. Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 126.

НЕМЕЦКИЙ КОСТЮМ В РУССКОМ БЫТУ (XVI–XIX вв.)

В истории России очень важную роль играли взаимоотношения с Западной Европой. При этом шло противопоставление русской культуры и западноевропейской в оппозиции как «свой – чужой». Проникновение отдельных элементов европейского быта в русский быт не одобрялось преобладающей частью русского общества. Особенно это ярко проявилось в отношении к европейскому костюму, который обозначался словом «немецкий» вне зависимости от его национальной принадлежности. Это противостояние началось в XVI в., когда Россия повернулась лицом к Западной Европе, освободившись от татаро-монгольского влияния. В настоящей статье речь пойдет об отношении русских людей к «немецкому костюму» в период с XVI по начало XX в.

В XVI–XVII вв. русские люди носили костюм, который сложился в более ранние времена, вероятно, в XIV–XV вв. На протяжении нескольких веков он почти не менялся, так что правнучка могла носить одежду прабабушки и не выглядела старомодной. Костюм указывал на этническую и конфессиональную принадлежность носившего его человека и воспринимался в эти два столетия как «свой, правильный». По нему можно было «познать христианина» – русского, исповедовавшего в отличие от католиков, «поганых латынцев», истинную веру. В решениях Стоглавого собора, состоявшегося в 1551 г., указывалось, что «священные правила возбраняют православным христианом» носить «платье и одежду иноверных земель»¹, и далее «...никто же ... в неподобные ризы да облачится ни во граде прибываючи, ни в селе жительства или на пути шествуя»².

Запрет на ношение иноземного платья подтверждался и более поздними указами. В августе 1675 г., например, вышел Указ царя Алексея Михайловича «О ношении платья и нестрижении волос по иноземскому обычаю», в котором было написано: «...а Стольников, и Стряпчим, и Дворяном Московским и Жильцом <...> ...указ сказать, чтобы они <...> ...платья, кафтанов и шапок, с иноземских образцов не носили, и людем своим томуж носить не велели»³. Русское же платье не должны были носить и иностранцы, находившиеся по делам в Москве и других городах. Это распоряжение было сделано патриархом Никоном в 1652 г. Общественное мнение того времени, сформированное православной церковью и государственной властью, расценивало «немецкое платье» как смешное, нелепое, «непотребное», «поганое». На старинных иконах в него обычно «ображали бесов»⁴.

Появление мужчин иноземцев в одежде, состоявшей из камзола, пышных коротких штанов, чулок, обтягивавших ноги, и больших шляп с перьями, всегда вызывало смех «простецов», видевших в них сходство с хрыгами – журавлями. Вслед им раздавались крики: «Карлухами – журавлиные ноги», «Хрыг! Кыш на Кокуй», т. е. иди в Немецкую слободу, расположенную на речке Кокуй. При этом слово Кокуй превращалось в кук, что, по словам А. Олеария, было «срамным словом... ..означающим название мужеского уда»⁵. Наиболее активные «простецы», не ограничиваясь «непригожими речами», пытались избивать иноземцев. По свидетельству А. Олеария, иностранцы, даже пожаловались на это царю Михаилу Федоровичу: «Они, немцы, видят, что русский народ, без всякого с их стороны повода, явно оказывает им презрение... ..всякая никуда негодная челядь, поносит и обзывает их на улицах такими срамными словами...»⁶.

Немецкое платье, считавшееся нелепым, смешным, зачастую использовалось для «потех» различных игр, которыми развлекали царей и бояр «потешники»: плясуны, музыканты, фокусники, шуты. В 1630-е гг., например, немецкие платья были сшиты главному потешнику царя Михаила Федоровича и его товарищам, развлекавшим в праздничные дни царя и его семью в потешной палате. В эти же годы немецкое платье было сшито для детской «потехи» семилетнему царевичу Алексею, его трехлетнему брату Ивану и участникам их игр – детям бояр.

При таком отношении к иноземному платью редко кто из русских, даже знатных и богатых, мог надеть его, не боясь потерять лицо, и быть наказанным со стороны церковных властей. В 1630-е гг. на это решился, вероятно, только Никита Иванович Романов, двоюродный брат царя Михаила Федоровича – «знатнейший и богатейший из бояр после царя...превеселый боярин, большой любитель немецкой музыки»⁷.

© И. И. Шангина, 2011

¹ Стоглав. Собор бывший в Москве при государе царе и великом князе Иване Васильевиче. СПб., 1863. С. 52.

² Стоглав. С. 258–259.

³ Полное собрание законов Российской империи по повелению государя императора Николая Павловича составленное. СПб., 1830. Т. 1. С. 967 (далее – ПСЗ).

⁴ Успенский Б. А. *Historia sub specie semioticae* // Из истории русской культуры (XVII – начало XVIII века). М., 1996. Т. 3. С. 524.

⁵ Подробное описание Голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах, составленное секретарем посольства Адамом Олеарием. М., 1870. С. 371.

⁶ Подробное описание Голштинского посольства... С. 371.

⁷ Подробное описание Голштинского посольства... С. 164.

Однако и он надевал иноземный костюм только в своей вотчине, выезжая на охоту и развлекаясь в потешной палате. Патриарх Иоасаф (1634–1652), узнавший об этом «бесчинии», безуспешно пытался заставить боярина отказаться от своей «греховной причуды» и, в конце концов, по словам А. Олеария, «хитростью похититил у князя иностранные платья, и таким образом лишил его возможности одеваться в них»⁸. Ношение «немецкого» костюма моментально превращало русского человека из «своего» в «чужого», в отступника от православной веры.

В этом плане представляется интересной история Лжедмитрия I, который был сначала радостно принят москвитями, как настоящий русский царь, а через короткое время превратился в общественном мнении в «еретика, хуже турки, а не истинного сына Ивана Васильевича»⁹. Для пересмотра отношения к Лжедмитрию, находившемуся на русском троне с 30 июня 1605 г. по 17 мая 1606 г., было много причин, одной из которых, может быть, не самой главной, но во всяком случае понятной простому народу, было предпочтение, которое он отдавал «иноземному» платью перед русским. В Москве быстро стало известно, что Марина Мнишек, приехавшая как невеста русского царя из Польши, отказывается венчаться в русском платье. Такой поступок воспринимался как вещь немыслимая: Русская Царица и Великая Княгиня должна была быть одета в этот торжественный момент «по-московски, как заведено быть в земле». При этом говорили, что царь, уговаривая ее надеть русское платье, пообещал, что после свадьбы она всегда будет носить только польский костюм¹⁰. Это произошло быстро: «... уже на другой день свадьбы, сняла с себя русское платье и оделась в польское». Это позволило боярам и простолюдинам понять, по словам А. Олеария, «какой великой опасности подвергалась их вера, страна и народ русский от такого Великого Князя; ибо по всему видно, что этот Великий Князь, с самого прибытия своего, оказывает себя не Великокняжеским сыном, не верным отцом Отечества, но предателем его»¹¹.

Предпочтение, отдававшееся русскому платью, и запрет на ношение «немецкого костюма» на Руси в XVI–XVII вв. объяснялся многими причинами, среди которых главной была, вероятно, ориентированность всего русского общества на верность старине. «Правильным» считалось только то, что было установлено в «праотеческие времена», т. е. времена правильного мироустройства, данного Богом. Божественный порядок должен был быть сохранен, как полагали, во веки веков без всяких изменений. Протопоп Аввакум выразил эту господствовавшую в обществе идею так: «Держу до смерти, якоже приях; не прелагаю предел вечных, до нас положено: лежи оно так во веки веком»¹². Всякие новшества, в том числе и иноземный костюм, считались нарушением божественного установления и соответственно должны были быть отвергнутыми.

Кроме того, в неприятии иноземного костюма сыграло свою роль и представление о том, что православная вера – вера единственно истинная, а следовательно русские – избранный народ, так как именно ему Бог открыл эту «правду-истину». Иноземцы же являются людьми второсортными, так как они не знают божественной истины, а их вера, соответственно ложная. Особенно неодобрительно относились к людям «латынской веры» – католикам. А. Олеарий писал: «Католики же или паписты до сих пор еще мало пользуются их расположением и, напротив, у русских они, вместе и с верою их, считаются как бы погаными»¹³.

Во второй половине XVII в. культурная ситуация в стране стала постепенно меняться. В обществе появились сторонники так называемой «новизны», которые считали, что верность «старине» и отрицание всего иностранного тормозит развитие России. По словам А. Л. Ордин-Нащокина, «доброму не стыдно навывать и со стороны, у чужих, даже у своих врагов»¹⁴. Ношение иноземного платья в 1680–1690-е гг. в царском и боярском быту уже перестало рассматриваться как серьезное нарушение образа жизни, завещанного предками. В эти годы его стали носить многие бояре, окружавшие царя Федора Алексеевича и даже его сестры-царевны¹⁵. Процесс усвоения русскими людьми «немецкого» платья в конце XVII в. шел медленно, захватывая только европеизированных представителей высших слоев общества.

Петр Первый, активно декларирующий отказ от старины, попытался заставить русское общество отречься от прадедовского костюма, заменив его «немецкой» одеждой. Он считал, что изменение внешнего облика русских людей (европейская одежда, безбородое лицо, короткие волосы и пр.) будет первым шагом

⁸ Подробное описание Голштинского посольства... С. 164.

⁹ История о великом княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних смутах, произведенных тремя Лжедмитриями, и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах, которую собрал, описал и обнародовал Петр Петрей де Ерлезунд в Лейпциге в 1620 г. // О начале войн и смут в Московии. М., 1997. С. 309.

¹⁰ История о великом княжестве... С. 307–308.

¹¹ Подробное описание Голштинского посольства... С. 234–235.

¹² Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М., 1929. С. 271.

¹³ Подробное описание Голштинского посольства... С. 374.

¹⁴ Ключевский В. Курс русской истории. М., 1912. Ч. 3. С. 436.

¹⁵ Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей: Господство Дома Романовых до вступления на престол Екатерины II. СПб., 1912. Кн. 2. С. 384, 392.

к превращению старой России в «Русскую Европию». Это можно было сделать, по мнению царя, только в приказном порядке, так как русские, «новое дело ... без принуждения не сделают»¹⁶.

Первый указ на эту тему был доведен до сведения москвичей 4 января 1700 г. В нем говорилось о необходимости «...Боярам и Окольничим и Думным и ближним людям и Стольникам и Стряпчим и Дворяном Московским и Дьяком и Жильцом и всех чинов служилым и приказным и торговым людем и людем Боярским, на Москве и городех, носить платья, венгерские кафтаны, верхние длиною по подвязку, а исподние короче верхних, тем же подобием, и то платье кто успеет сделать, носить с Богоявениева дни нынешнего 1700 г.; а кто к тому дни сделать не успеет, и тем делать и носить, кончая с нынешней сырной недели»¹⁷. Следующий указ был оглашен 30 декабря 1701 г. – «О ношении всякого чина людем Немецкого платья и обуви и об употреблении в верховой езде немецких седел». В нем говорилось, что все жители государства, кроме пашенных крестьян и священнослужителей, должны «носить платье немецкое верхняя Саксонския и Французския, а исподнее камзолы и штаны и сапоги и башмаки и шапки немецкие... а женскому полу всех чинов, также и попадьям и дьяконицам и церковных причетников и драгунским и стрелецким и солдатским женам и их детям носить платье и шапки и кунтыши, а исподние бастроги и юпки и башмаки немецкие, а русского платья и черкесских кафтанов и тулупов и азымов и штанов и сапогов и башмаков и шапок отнюдь никому не носить... и мастеровым людем не делать и в рядах не торговать»¹⁸. Люди, появившиеся в городах в русском костюме, обязаны были платить большой штраф в государеву казну. Портные, осмелившиеся шить русские костюмы, и торговцы, рискнувшие их продавать, наказывались кнутом. В течение первой половины XVIII в. Петром Первым и его наследниками было издано 39 указов, в которых подтверждалась необходимость ношения европейских одежд и запрет на ношение русского платья всем, кроме пашенных крестьян и старообрядцев. Так, например, 29 декабря 1714 г. был издан указ, в котором говорилось: «... чтобы русским никаким платьем и сапогами не торговали, и ни кто такова платья и бород не носили, по прежнему Его великого Государя указу 713 г. декабря 17 числа, а ежели кто учнет русским платьем и сапогами торговать, или как русское платье и бороды носить, и за такое их преступление учинено им будет жестокое наказание и сосланы будут на каторгу, а имение их движимое и недвижимое взяты будут на Великого Государя без всякой пощады»¹⁹.

Наряду с приказами о ношении европейской одежды и запретами на русскую в обществе шла активная дискредитация русского платья. В Петровскую эпоху широкое распространение получили различные пародийно-кощунственные церемонии, такие как, например, «Всешутейшие и Всепеньейшие соборы», свадьбы царских шутов, публичные розыгрыши первого апреля, святочные и масленичные игры, в которых традиционный для русских костюм выставлялся в шутовском виде. Русские костюмы превращались в костюмы «потешные». В русском костюме, например, праздновались такие «потехи», как свадьбы шутов Тургенева, Шанского, Кокшкина. На свадьбе Тургенева придворные царя ехали на быках, козлах, на свиньях, на собаках, а в платьях были смешных: «в кулях мочальных, в шляпах лычных, в крашенинных кафтанах, опушены кошечьими лапами, в серых разноцветных кафтанах, в соломенных сапогах, в мышьих рукавицах, в лубошных шапках...»²⁰. Дискредитация русского традиционного костюма шла и после Петра Первого. В XVIII в., например, к гимназистам и студентам применяли такое наказание: переряжали их в русский традиционный костюм, что вызывало громкий смех учащихся²¹.

Стремление Петра Первого насильственным путем переодеть русских в немецкое платье встречало глухое сопротивление людей. Основная масса населения страны, даже в Петербурге, не говоря уже о других городах и селах, отличалась преданностью старине. Иноземное же платье, воспринимавшееся еще совсем недавно как «потешное», а большинством народа и как «поганое», с большим трудом входило в быт людей. Особенно активными его противниками были старообрядцы, вообще не признававшие никаких нововведений. Они считали, что антихрист Петр хочет «нарядить всех бесом»²². Фактически в первой половине XVIII в. европейский костюм был принят только придворной знатью, ориентировавшейся исключительно на западные новшества, и отказывавшейся от старины в любых ее проявлениях. Однако с течением времени, к началу XIX в., проблема выбора русского платья или платья европейского образца потеряла свою остроту. В столичных и губернских городах России большинство мужчин и женщин стали в основном носить европейскую одежду. В тоже время человек, появившийся на улице в русском костюме, уже не воспринимался как нарушитель закона.

¹⁶ Черная Л. А. Антропологический код древнерусской культуры. М., 2008. С. 367.

¹⁷ ПСЗ. Т. 4. С. 1.

¹⁸ Там же. С. 182.

¹⁹ ПСЗ. Т. 5. С. 137.

²⁰ Записки Желябужского с 1682 по 2 июля 1709 г. СПб., 1840. С. 40.

²¹ Успенский Б. А. *Historia sub specie semioticae*. С. 525.

²² Успенский Б. А. Там же.

В небольших уездных городах и в сельской местности русское платье продолжало оставаться господствующим вплоть до 1840–1850-х гг. Отказ от его ношения среди мелкого купечества и крестьян впервые начался на Русском Севере и в Центральном регионе России. В 1851 г. П. Базилевский, описывая костюм женщин Архангельской губ., отмечал: «Многие из околородных женщин носят ситцевые и шелковые платья немецкого покроя»²³. В конце XIX в. очевидцы отмечали здесь почти полный отказ девушек, молодых женщин и мужчин от традиционного костюма. В 1896 г., например, девушки из с. Куроостров Архангельской губ. старались подражать «правилам современности» в своем костюме: «Непрерменно облачатся в несколько юбок и кофт, сверху надевают пальто, на руки – перчатки, на ноги – ботинки и непременно резиновые калоши, через руку перекидывают большой платок, берут сверх того маленький, летом вооружаются зонтиками и парусолями»²⁴. Парни также одевались в городской костюм: «брюки на улицу, т. е. поверх смазанных сапог, в пинжаке, жилете, белой крахмальной сорочке и при часах»²⁵. Новым обликом молодежи старшее поколение не было довольным, но принимало как должное, слегка подшучивая над модными парнями и девушками.



²³ Базилевский П. Описание историко-статистическое Холмогорского уезда Архангельской губернии // Архангельские губ. вед. 1851. № 26.

²⁴ Грандилевский А. Н. Село Емецкое и Куроостровское Холмогорского уезда Архангельской губернии // Материалы для изучения великорусских говоров. СПб., 1903. Вып. 8. С. 23.

²⁵ АРЭМ, ф. 7, оп. 2, д. 2238, л. 4.

ДРЕВНИЙ ФИННО-УГОРСКИЙ КУЛЬТ КОНЯ И ЕГО ВОПЛОЩЕНИЕ В БЫТУ И ИДЕОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ ВЕРХНЕГО ПОВОЛЖЬЯ

Финно-угорское племя меря, проживавшее на территории Центральной России и Костромского Поволжья, существенным образом повлияло на формирование русской культуры, и в том числе культуры локальной, сосредоточенной на данных территориях. В целом меряньские племена являлись представителями дьяковской культуры. Религиозные представления меря опирались на языческие мифологемы финно-угорского мира.

В культуре меря присутствуют стойкие тотемические представления: встречаются зооморфные фигурки – обереги, зооморфные изображения и символы (конь, водоплавающие птицы, змея, медведь). Остановимся на культе коня, который постепенно вытеснил культ водоплавающей птицы, сам же он вырос из культа лоса-олени. Культ коня опирается на мифологические представления о небесной лосихе, наиболее древнем персонаже. В мифологии финно-угров конь – это священное животное солнца, поэтому он часто изображается вместе с солярными знаками. У народа манси был записан миф о том, как на Земле, оказавшейся во власти сыновей Нуми-Торума, начались великие распри. Сам творец спустился на Землю, чтобы установить порядок, и сказал сыновьям, что править ими и людьми будет тот, кто первым на рассвете подъедет к его дворцу и привяжет коня к серебряному столбу – коновязи. Им оказался младший сын бога – всадник Мир-сусне-хум. Он и стал покровителем людей. А конь становится главным священным животным. Обские угры заимствовали подобный сюжет у индоиранцев, как и коневодческие термины¹. До настоящего времени сохранилась символика коня у разных финно-угорских народов. У финно-угров конь – символ светлого, радостного, удачливого, а также постоянно обновляющейся природы. У удмуртов в легендах конь выступает как прекрасное лучезарное крылатое существо «бурдо вал», связанное с солнцем. Отождествление коня желтой (слоновой) масти с солнцем наблюдалось у марийцев. В честь «солнечного коня» устраивались аграрные праздники: «гужор» (весенняя трава) – у удмуртов, «сюрэм» – у марийцев, «тундонь ильтямо» – у мордвы².

По археологическим материалам, оформление культа коня у финских племен относится к более позднему времени, чем других анималистических культов. Конские фигурки найдены во многих могильниках первой половины I тыс. н. э.: Воробьевском, Айшинском, Вичмарском, Атамановы кости³. Культ коня возник в эпоху производящего хозяйства, когда возросло хозяйственное значение коневодства у скотоводческо-земледельческих племен лесной зоны. В эпоху раннего железного века в Волго-Окском междуречье, на Верхней Оке, в Верхнем Поволжье и Прикамье конь в составе стада занимал уже ведущее место. С появлением и развитием пашенного земледелия роль коня не уменьшилась, а возросла. Конь занял важное место в космогонических представлениях скотоводов и земледельцев. По мнению Б. А. Рыбакова, уже в бронзовом веке среди степных скотоводов зародилось представление о связи коня с дневным путем Солнца. «Утром на заре солнце выезжает на колеснице, влекомой чудными златогривыми конями; вечером солнце продолжает свой путь под землей, по воде»⁴. В ночном пути по подземному Мировому океану солнце влекли ладья или утка. Фольклор и этнография финно-угорских народов сохранили представление о небесных и солнечных конях и о связи их с водной стихией. Образ коня-солнца есть в Калевале. У удмуртов на празднике встречи весны – Гуждор – солнце олицетворял юноша в белой одежде на белом коне. У коми, мордвы, карелов, удмуртов, мари жертвоприношения коня, освященные древней традицией, были обычным явлением в прошлом столетии. Еще в 1919 г. у марийцев д. Нурумбол бывшего Царевококшайского уезда Казанской губ. происходил обряд моления коню и торжественное его заклание в праздник Кусо в священной роще высшим богам, которое называлось жертвоприношение «солнечных» жеребят.

Центральное место в обрядовых играх и народных гуляниях мордвы – это танцевальное действо с соломенным конем и ряжением. Конь выступает как символ обновляющейся природы, светлого, радостного, удачливого начала в жизни. На сайте историко-этнографического Республики Мордовия опубликованы воспоминания С. Архангельского из Зубовой Поляны Пензенской губ. (1880 г.). Он так описывает праздники эрзи и мокши: в воскресенье после Троицы наряжают кого-нибудь лошадью, подвешивают под шею колокольчик, сажая верхом мальчика и ведут ее под уздцы в поле, а за ней следует хоровод с песнями. В поле ряженого разоблачают с разными играми, после чего устраивают застолье, при свете костра водят хороводы и прыгают через огонь⁵.

© С. Г. Шарабарина, 2011

¹ Петрухин В. Мифы финно-угров. М., 2005. С. 28.

² Ломишина Е. Н. Праздничная культура мордвы // Регионология. 2008. № 2. С. 339–341.

³ Горюнова Е. И. Этническая история Волго-Окского междуречья. М., 1961. С. 139.

⁴ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 504.

⁵ [Интернет-ресурсы] /http://www.zubova-poliana.ru/history-mifi.htm

С древнейших времен конь был введен и в славянскую аграрно-магическую обрядность. На территориях расселения Центральной Поволжской мери многочисленны археологические находки с изображением головы, фигуры коня, двуглавых коней. Одним из древнейших изображений коня на интересующей нас территории являются лошади на рукояти кинжала из Сейминского могильника. Оно восходит к эпохе бронзы. Стилизованные изображения лошадей известны и на глиняной посуде того времени. Известна костяная фигурка лошади и схематические изображения коней на глиняных грузиках, шарике, костяной пластине из дьяковских городищ⁶. В качестве личных оберегов-амулетов население мери использовало зооморфные подвески, в том числе и в виде изображения коня, иногда это были плоские литые подвески, прикреплявшиеся к одежде, часто встречались шумящие височные подвески в виде коня с прикрепленными на колечках копытцами. Древнейшие находки такого рода найдены в погребальных могильниках у с. Съезжего Богатовского р-на Куйбышевской обл. (III тыс. до н. э.). Здесь обнаружены скульптурные подвески из рога и кости, изображающие коней и быков со сквозными отверстиями для подвешивания. В одной фигурке можно увидеть реалистическое изображение дикой лошади с короткой стоячей гривой, толстыми ногами, вислым задом. Другая, более схематичная подвеска, представляет собой двухголового коня⁷.

Культь коня является общим для всех финно-угорских народов и восходит он к более раннему культу лося. Он был распространен, например, на территории Марийского Поволжья в первой половине I тыс. н. э. в Ветлужско-Вятском междуречье, где проживали пермские племена. Могильники, оставленные этим населением (Арзубелянский, Лушморский и др.), датируются IV–V вв. н. э. В этих памятниках найдены изображения коней в виде цельнолитых нагрудных подвесок, достаточно реалистично передающих образ коня. Часто к ним крепились привески из бубенчиков. Стилизованные изображения лошади встречаются и в верхних частях ажурных арочных нагрудников. Позднее в древнемарийских могильниках IX–XI вв. (Веселовский и Юмский могильники, Черемисское кладбище, Нижняя Стрелка) найдены цельнолитые двухголовые коньковые подвески с шумящими конусообразными привесками или привесками в виде «утиных лапок». К этому периоду относятся и изображения коней на рукоятях кресал⁸. В западном Поволжье наиболее ранние изображения коня мы находим на керамике Минского городища под Костромой. Особенно многочисленны находки фигурок коня в виде шумящих подвесок из бронзовой плетеной проволоки в памятниках конца I – нач. II тыс. н. э. Фигурки эти настолько типичны, что получили в археологической литературе название коньков «владимирского», а точнее «мерянского» типа. По мнению А. Е. Рыбакова, область их распространения позволяет предполагать, что местом изготовления подобных предметов был пункт, близкий к Ростовскому озеру, откуда они расходились к ближайшей «мерянской» округе. Возможно, этим пунктом было Сарское городище. В группе шумящих зооморфных подвесок в образе коня встречаются плоские литые и полые объемные, они могут быть одно- и двуглавыми. Обнаруженные в Костромских курганах, они изготовлены местными ювелирами⁹. Не случайно, в металлической пластике Поволжья изображения коня к концу I тыс. н. э. начинают доминировать, оттесняя птицевидные подвески на второй план.

В курганах Красносельского района Костромской области, в том числе Дурасовского городища, расположенных на территории поселения мери, в ходе раскопок, проведенных Ф. Д. Нефедовым в 1899 г., обнаружены изготовленные из бронзы и серебра в технике литья фигурки с изображением коня: шумящая подвеска в виде коня с гривой – на колечках подвешены копыта с геометрическим орнаментом; плоская подвеска в виде коня с отверстиями для подвешивания; плоская подвеска в виде двуглавого коня (кони смотрят в разные стороны). Данные предметы в настоящее время находятся в экспозиции Красносельского музея ювелирного и народно-прикладного искусства. Коллекция принадлежит Костромскому государственному историко-архитектурному и художественному музею-заповеднику. Парные конские фигурки позднее встречаются на конских гребнях. В Костромской области на деревянных ковшах изображается композиция из парных конских головок, стилистически напоминающих металлические изображения. Эта композиция воспроизводится и на орнаменте вышивок на женских рубахах Ветлужской мари, культура которых особенно близка культуре соседней мери¹⁰. Археологом П. Н. Травкиным описывается гребень с изображением небесных коней. Это гребень с мерянского Микшинского селища близ г. Иваново. А также приводится пример символа Верхнего мира, изображавшего фигуру коня-оленья на плесских пряслицах. По его мнению, конь, лось, олень в раннесредневековых малых городах уже не разделялись, как в предшествующих финских поселениях. Пряслица найдена в Алабужском городище¹¹. В коллекции изделий из кости Унорожского городища в г. Галиче представлены односторонние цельные гребни с фигурными спинками, украшенными парными конскими головками.

⁶ Голубева Л. А. Зооморфные украшения финно-угров. М., 1979 (Археология СССР. Свод археологических источников).

⁷ Там же.

⁸ Проблемы средневековой археологии волжских финнов. Йошкар-Ола, 1994 (Археология и этнография Марийского края; Вып. 23).

⁹ Археология Костромского края. Кострома, 1997. С. 166.

¹⁰ Горюнова Е. И. Этническая история Волго-Окского междуречья. М., 1961. С. 140.

¹¹ Травкин П. Н. Язычество древнерусской провинции. Малый город. Иваново, 2007. С. 77.

Бытование сходных по оформлению изделий отмечено в материалах X–XI вв. мери, мари, мордвы и удмуртов при наибольшей их популярности у северо-удмуртского населения бассейна р. Чепцы¹².

В коллекции изразцов Московского государственного объединенного художественного историко-архитектурного и природно-ландшафтного музея-заповедника Коломенское, расположенного на территории центральной мери около с. Дьяково (место зарождения дяковской культуры), встречается изразец муравлен (глина зеленая и глазурь, формовка), московское производство XVII в. из декора церкви Святой Троицы в Костроме с изображением коня, парных коней, всадников на коне¹³. В коллекции народной вышивки Тверской земли XVIII–XIX вв. из собрания Сергиево-Посадского музея-заповедника находится достаточно большое количество предметов, повествующих об архаических ритуальных обрядах и культах. Культ коня отражен в свадебных полотенцах, головных уборах – сороках, в вышивке сарафанов. Например, на свадебном полотенце 1898 г. из д. Давыдково Прямухинской волости Н. Т. Фомина изобразила двух коней, обращенных друг к другу (плотный настил, прямая штопка) (Т-6331). На сороке второй пол. XIX в. из с. Остолопово Кесемской волости изображены стилизованные двуглавые кони (Т-3842). На исследованных нами 167 предметах культ коня использовался в 11 случаях¹⁴. Культ коня отражен в легендах о кладах, записанных в Костромской области. По народным поверьям Галичского, Нерехтского, Межевского районов, «если кладу время вышло, то на счастливого выходит в виде коня» (из анкеты Костромского научного общества по изучению местного края. Рукописный архив Костромского музея).

В этнографических материалах, представленных В. И. Смирновым в статье «Паны, клады и разбойники», большинство легенд опираются на мифологическое представление о культе животных. Клады часто охраняют животные, причем, иногда странного вида, например огромных размеров, красного цвета. Можно выделить несколько легенд, где в качестве мифологического животного фигурирует лошадь или конь. Клад либо является в виде коня, тогда он охраняет его, либо лошадь участвует в волшебных действиях, связанных с добычей клада. Про одного крестьянина из д. Собакино, Егора Петрова, говорят, что он однажды ночью осенью ходил на Опариху копать клад. Он ошупал ломом уже подземелье, но оттуда выскочила ободранная лошадь и побежала за ним. Егор Петров без памяти и без языка прибежал домой. С тех пор никто не решается проникнуть в подземелье «кочки», которое существует и по сей день (записано свящ. Белоруковым, 1899 г.). В данном случае лошадь охраняет клад. Можно предположить, что часто охраняются клады, расположенные в могильниках. На поле «Бряково» д. Косодайлово Нерехтского уезда есть рубеж (межа). На этом рубеже дуб, а под дубом клад, котел с деньгами. Денег столько, говорят, что на всю бы Костромскую губ. хватило. Этот клад показывается то конем белым, то мнеей (мялка). Разбойники будто зарыли, так один в тюрьме покался, что тут клад хоронили (рассказ Н. И. Чистякова. 2 октября 1920 г.). Из рассказов видно, что животное часто бывает необычного, особого вида, что подчеркивает его принадлежность к потустороннему миру¹⁵.

Деревянные коньки, венчающие передние концы верхних слег, можно и сейчас увидеть на крышах деревенских домов Костромской области (Солигаличский, Галичский, Буйский районы)¹⁶. Сохранение архаичной темы коня на Костромской земле мы можем видеть в работах Костромских ювелиров: Г. С. Ратков (талантливый мастер 1880-х гг.), М. Д. Чулков (1860–1870-е гг.) и др. Традиция жива и поныне. Например, П. И. Чулков изготовил сканое изделие (сувенир «Зима». 1979 г., металл, скань, серебрение, оксид) в виде двуглавого коня (кони смотрят в разные стороны), в центре – фигура человека с раскинутыми руками, напоминающая антропоморфную фигурку из древних находок. Работа К. Н. Марченко «Конь» (1977 г., металл, скань, зернь) изображает несущегося коня, на самом коне изображены полукруглые солярные знаки в виде солнца. Можно отметить, что сама тема коня восходит к культу древней мери, а техника изделий опирается на славянскую. Еще в I тыс. н. э. славянские ювелиры осваивают технику зерна и скань, заимствованную с Востока.



¹² Археология Костромского края. С. 147.

¹³ Баранова С. И. Зооморфные изображения на изразцах из коллекции музея «Коломенское». Образ грифона // Коломенское. Материалы и исследования. М., 1992. Вып. 3. С. 139.

¹⁴ Калмыкова Л. Э. Народная вышивка Тверской земли. Л., 1981. С. 202.

¹⁵ Смирнов В. И. Клады, паны и разбойники. Этнографические очерки Костромского края. Кострома, 1921. С. 4–6 (Труды Костромского научного общества; Вып. 26).

¹⁶ Смирнов В. И. Из вопросов и фактов этнологии Костромского края // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1924. Вып. 29. С. 26.

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

С. В. АЛПАТОВ (Москва)

«СОЛДАТСКАЯ БИБЛИЯ»: МЕХАНИЗМЫ АДАПТАЦИИ ПЕРЕВОДНЫХ СЮЖЕТОВ В ФОЛЬКЛОРНОЙ ПРОЗЕ РУССКОГО СЕВЕРА

На уровне конкретных феноменов фольклорной традиции понятие «народная Библия» включает в себя пересказы библейских сюжетов, цитирование библейских словесных клише в повседневной речи и текстах разных фольклорных жанров, отсылки к прецедентным библейским контекстам в поучении и споре, а также применение Библии в гадательных, обережных и иных ритуальных практиках. Вместе с тем, Библия служит в традиционной культуре моделью для восприятия книги, письменного текста как такового и, наоборот, смысловая структура Библии мыслится носителями фольклора по образцу архетипических текстов фольклорной традиции (например, «Голубиной книги»). Тем самым можно говорить о народной Библии как модели, программирующей структуру и функции фольклорных текстов даже в тех случаях, когда связь между фольклорным и библейским текстами не просто дистанцирована и опосредована, но и латентна.

Народная Библия не является единым континуумом текстов не только в жанровом или сюжетном, но и в социокультурном плане. Мера знакомства с оригинальными текстами Священного Писания, степень вовлеченности библейской топики, образности и вербальных клише в ментальные и речевые практики старообрядцев, ортодоксальной прицерковной среды, образованных разночинцев, грамотных солдат или неграмотных крестьян разных эпох и разных культурных регионов существенно различаются.

Изучение социокультурных «версий» народной Библии закономерно проводить по двум встречным векторам: с одной стороны, наблюдать за трансформациями оригинального библейского текста в определенном слое народной культуры, и, с другой стороны, изучать репрезентативные для данной социальной среды фольклорные тексты, воспринимаемые ею как «библейские».

В этом смысле характерна судьба двух переводных сюжетов, оформившихся на русской почве в солдатские анекдоты: СУС 1544С* «Солдатский *Отче наш*» и СУС 1613 «Карты – мой календарь и молитвенник»¹. Оба сюжета имеют сходную вопросно-ответную структуру и библейскую топику, оба репрезентируют для рассказчика и его аудитории специфическую солдатскую «набожность», оба восходят к средневековой и новоевропейской традиции конфессионально-политических сатир, построенных на пародировании структуры общеизвестных молитв, церковных песнопений, катехизисов². В течение XVII–XVIII столетий разные варианты пародических Credo, Pater Noster, Decalogue через Польшу и Германию проникали в Россию, переводились и распространялись через почтовую переписку и в составе рукописных сборников по российским губерниям³.

К началу XX в. анекдоты СУС 1544С* и СУС 1613 начинают активно фиксироваться (нередко попарно) и в устном бытовании, и в рукописях: как правило, эти тексты открывают рукописные альбомы в качестве поздних и обращенных реплик «космологическо-катехитического» жанра. При этом исходное сюжетное ядро, пародирующее молитву или катехизис, обрастает новыми образными и стилевыми деталями за счет взаимодействия со смежными рукописными или жанрово и тематически близкими устными текстами таких демократических сатир XIX–XX вв., как «Солдатская жизнь» и «Газета ада».

Так, начало севернорусского варианта «Солдатского Отче наш» звучит следующим образом: «Никак нет, ваше привосходительство! Грех промчался, и правда сгорела, а правосудие утонуло на якорях, и у вас за неумную грамоту пузо лопнет! – Хорош солдат... а прочти-ко мне солдатское *Отче!*»⁴.

© С. В. Алпатов, 2011

¹ См. подробнее: Алпатов С. В. «Игральные карты – Библия»: фольклорная версия новоевропейского культурного кода // Живая старина. 2009. № 2. С. 5–6; Алпатов С. В. Солдатский «Отче наш»: генезис и эволюция народной сатиры XVIII–XX вв. (в печати). СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

² Ср. новеллы и анекдоты, объединенные сюжетным типом ATU 1810 "Anecdotes about Cathedism" – Uther H.-J. The Types of International Folktales. Helsinki, 2004. Part 2 (Folklore Fellows Communications; Vol. 134 (№ 285)).

³ См.: Андреев Н. П. «Отче наш» и общественно-политическая сатира // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском гос. ун-те. Казань, 1929. Т. 34, вып. 3/4. С. 155–160; Адрианова-Перетц В. П. Образцы общественно-политической пародии XVIII – нач. XIX в. // Труды древнерусской литературы. М.; Л., 1936. Т. 3. С. 335–366; Шамин С. М. Польский политический памфлет в России XVII столетия: пародийная переделка молитвы «Отче наш» из дела с курантами 1672 г. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 1. С. 107–111.

⁴ Архив кафедры фольклора Моск. гос. ун-та (далее – МГУ), 1997, Архангельская обл., Шенкурский р-н, д. Ямская гора. – Солдатский альбом Ф. Н. Семушина, 1904–1905 гг. Л. 1.

Данный фрагмент восходит, согласно указаниям Т. Шимона, к «написанному в Москве и ходившему в 1806 г. по Петербургу» листку: «Грех умер, право сожжено, доброта сжита со света, искренность спряталась, справедливость в бегах, добродетель просит милостыню, благотворительность арестована, отзывчивость в сумасшедшем доме, правосудие погребено под развалинами права, кредит обанкротился, совесть сошла с ума и сидит на весах правосудия, вера осталась в Иерусалиме, надежда со своим якорем лежит на дне морском, любовь от холода заболела, честность вышла в отставку, кротость заперта за ссору на съезжей, закон висит на пуговках у сенаторов, и терпение скоро лопнет»⁵.

Этот же текст получает широкое распространение на Русском Севере в составе рукописной и активно цитируемой по памяти⁶ «Газеты ада». Например, в 1893 г. крестьянин д. Ивановской Юромской волости Архангельской губ. Ефим Иванович Шарыгин записывает: «На сих днях выехал кульер из ада и вывес почту Страшный газет, какова будет грешным от сатаны награда. А нынешний век зри всяк человек: нынче грех уже скончался, правда сгорела, а истина охромела, любовь и простуда больна, честность и верность воставку вышла, вера ушла в пустыню, милосердие опанкрутилось, благочестие ходит по миру, и терпение скоро лопнет, а лож ныне присутствует и игуменствует, братоненавидение эконома поставлено сребролюбия указ хранителем...»⁷.

А 15 июня 1919 г. газета «Звезда Вытегры» публикует *малую повесть* Н. Клюева «Газета из ада, Пляска Иродиадина», включающую развернутую цитату из «грозного рукописания»: «Вышла газета из ада. Какая грешным от сатаны награда. И в бесконечные веки не будет их душам отрады. В нынешний век зри всяк человек: Грех скончался, Истина охромела, Любовь простудой больна, Честность и верность в отставку вышла, Вера ушла в пустыню, Совесть попрана ногами, Благоедание таскается по миру, Терпение лопнуло, Ложь ныне первоприсутствует, Бесчиние в монастырях проживает, Гордость с монахами познакомилась, Тщеславие игуменствует, Братоненавидение епископствует, Невежество старейшинствует...»⁸.

Подобно вводному фрагменту «Солдатского Отче наш», его финал также разрастается за счет «цитирования» текстов – на этот раз солдатского любительского театра.

Герой анекдота Ф. Н. Семушина не просто награжден генералом за бойкий и ловкий ответ тремя рублями, но и закатывает на радостях пир: «Бутылочки и стаканчики, ровняйся, а рюмочки, наливайся, большой пирог – шаг вперед, а маленькие – на месте, а вы, блины, справа, слева заходи, буду придензию опрашивать! Вилочки – на плечо, а ножики – слушай, на краул! А ты, казенный суп-прохвос, убирайся к едрене матере в три приема и шагом марш, раз-два, раз-два!»⁹.

В процитированном фрагменте отчетливо слышны не только отголоски пародий на строевые уставы XVIII в.¹⁰, но и формулы «Комического монолога на встречу весны»:

*Ибо я сам воин, знаю, как баталию дати...
Всякому пирогу главу усекати.
А иных с лепешками в полон позасылаю,
А большие пироги все в кондалы позабиваю»¹¹.*

Характерно, что существует и *обратное* направление цитирования – текстов солдатской рукописной сатиры персонажами любительского и фольклорного театров. Такова, например, судьба зачина сатиры 1800-х гг. «Солдатская жизнь»:

*Хоть читай иль не читай,
Философом не считай,
Я солдат – не богослов
И не знаю красных слов.
Здесь пишу я не романы –
Суцу правду, не обманы...*

⁵ Шиман Т. Александр I. СПб., 1908. С. 37.

⁶ Ср. комментарий Ганчикова Е. М. (1888 г. р.) к записи «Газеты с того света» в его солдатском альбоме 1915 г.: «Слышал от солдат на дороге» – Архив кафедры фольклора МГУ, 1958, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Чепец. Т. 321. № 19. О стихотворном дневнике солдат Русского экспедиционного корпуса см. подробнее: Алтатов С. В. Поэтический дневник путешествия русских солдат во Францию // В. И. Симаков и народное творчество. Тверь, 2006. Вып. 3. С. 200–229.

⁷ Отдел рукописей Библиотеки РАН (Петербург), 28. 2. 181. Л. 1. – Сборник 1890-х гг. Рукопись.

⁸ Клюев Н. А. Газета из ада, Пляска Иродиадина. Малая повесть о судьбе огненной, русской // Клюев Н. А. Словесное древо. СПб., 2003. С. 132.

⁹ Архив кафедры фольклора МГУ, 1997, Архангельская обл., Шенкурский р-н, д. Ямская гора. Солдатский альбом Ф. Н. Семушина, 1904–1905 гг. Л. 2.

¹⁰ Ср. «Древних лет военный артикул»: «Слушайте, ребята-молодцы! Фурни пасть на лапасть! Виль бухальцомь на сторожу! Торни к ноге дюжо!.. Фурни впередь! Виль на сторожу! Бухальцом подь мышку! Ступайте, ребята, домой, еше гущу!» – Отдел рукописей Библиотеки РАН, 16. 9. 4. Л. 19. Сборник 1780–1790-х гг. Рукопись.

¹¹ Пьесы любительских театров / Под ред. О. А. Державиной. М., 1976. С. 547–548.

Эти слова не только фиксируются севернорусскими рукописными сборниками¹², но и становятся выходящим монологом Солдата – персонажа южнорусского вертепа:

*А, здрастуйте, чеснии гаспада!
 Не було ль тутечки здесь солдат?
 С ними времечко правести я рад;
 Но как оних здесечка тут нет,
 То примите, гаспада, мой привет.
 Я солдат прастой, не богослов,
 Не знаю красних слов;
 Хотя я отечеству суть защита,
 Да спина в меня избита;
 Читать и писать не вмею,
 А гавару, што разумею...¹³.*

Важно отметить, что южнорусская и западнорусская традиции анекдотов о солдатах, а также комических монологов воинских персонажей фольклорного театра наследуют в значительной степени репертуар у петербургской солдатской среды¹⁴.

Таким образом, заимствованные в XVII–XVIII вв. из Европы пародийные молитвы и катехизисы, активно взаимодействуя с другими популярными текстами отечественной демократической сатиры, формируют специфически русские (а следом и другие восточнославянские) традиции анекдотов, стихотворных сатир и театральных интермедий о «солдате-богослове». Тем самым народные анекдоты о военном «Отче наш» и картах – солдатском «законе Божьем» – оказываются общей гранью двух таких, казалось бы, далеких тем, как народная Библия и народная смеховая культура Русского Севера.



¹² См.: Савельев А. А., Савельева Н. В. «Я солдат, не богослов...» (солдатская служба XIX – нач. XX вв. в письмах, заметках и воспоминаниях пинежских крестьян) // Фольклор, постфольклор, быт, литература: Сборник статей к 60-летию А. Ф. Белоусова. СПб., 2006. С. 133–135.

¹³ Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Извлечено из нынешнего народного быта и составлено Николаем Маркевичем. Киев, 1860. С. 54.

¹⁴ Некрылова Н. А. Значение Петербурга и солдатской среды в становлении русской народной драмы // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 195–206.

«СВОЕ» И «ИНОЕ» В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫХ ПРИЧИТАНИЯХ НЮКСЕНСКОГО РАЙОНА ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ

Похоронно-поминальный обрядовый комплекс является «одним из наиболее консервативных» в традиционной народной культуре «благодаря устойчивости определяющих представлений, на базе которых он сформировался»¹. Это представления об умерших, нормах их отношений с живыми, о смерти как форме перехода в «другой мир», о «том» и «этом» свете, о «своем» и «ином», о «душе» и другие. Как составляющая семейно-бытового цикла похоронно-поминальный комплекс содержит обряды, связанные с подготовкой и погребением покойного, а также развернутую систему последующего поминовения умерших.

Ведущим жанром похоронно-поминальной обрядности, ярко отражающим уровень народных представлений, являются причитания. Как указывает А. М. Мехнецов, художественными текстами причитаний подчеркивается и выражается значимость каждого момента в системе похоронно-поминальной обрядности, «устанавливаются, подтверждаются нормы обязательных взаимных отношений мира живых и душ усопших»². Причитания выполняют ритуально-магические, обрядово-коммуникативные, апотропеические, регулятивные и другие функции.

Рассматривая причитания как «акт коммуникации», М. Д. Алексеевский отмечает, что при этом похоронные и поминальные причитания «преследуют разные цели»: похоронные – «обеспечить покойнику правильный переход из мира живых в мир мертвых, успешно проводить его», поминальные – «упорядочить коммуникацию между тем и этим светом, отгородить живых от потенциально опасного воздействия мертвых, задоблив последних»³.

Коммуникативная функция причитаний определяется «необходимостью установления контактов разных уровней»: «причитальница / слушатели», «причитальница / субъект ритуала» (в данном случае – умерший); «причитальница / природные объекты»⁴. Именно на уровне коммуникативных причетных отношений «причитальница – умерший» находят яркое художественное воплощение представления о «своем» и «ином» мире, о взаимосвязи между ними.

В ходе научно-исследовательских экспедиций Центра традиционной народной культуры Вологодского государственного педагогического университета (научный руководитель – кандидат искусствоведения, заслуженный работник культуры РФ Г. П. Парадовская) на территории Нюксенского района Вологодской области зафиксирована развитая система обрядов похоронно-поминального комплекса с некогда богатой причетной традицией⁵.

Практически все похоронно-поминальные причитания содержат формульные обращения к покойному без упоминания его имени, а обобщенно, в соответствии степени родственных или общинных отношений: «родимой мой батюшко», «моя родимая мамушка», «моя милая ладушка», «моё сердечное дитятко», а также – «моя любая суседушка», «моя милая подруженька», «любой-то зяченько», «любая-то сватьюшка» и т. п. Как указывают исследователи, это связано с обычаем, запрещающим произносить имя умершего в апотропеических целях⁶.

Сами исполнители причитаний в художественных текстах именуют себя «злочь сницей», «горькой горю шницей», «серой коку шницей», определяя тем самым свое состояние, связанное с потерей близкого человека: «Дак я жо одна оста лась, как го рька куку шеця, одна и есь, не с (й)им дак, одна ведь я уж, одна и есь. Куку шеця одна всё куку ет, так и мы» (Востровский, Леваш, 1842-01)⁷.

Представления, связанные с образами птиц, ярко выражены в формульных обращениях к покойному: «голубо чик сизенькой» / «сиза я голубушка», «соколочик ясененький» / «лебедь белая»:

*Ты, голубо чик да мой си зенькой,
Да соколочик мой я сенькой
(Нюксеница, 1271-60).*

© С. В. Балуевская, 2011

¹ Еремينا В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 40.

² Мехнецов А. М. Традиционные формы похоронно-поминальной обрядности (поминальные дни) – по результатам экспедиций 1992–2000 гг. в Вологодскую и Смоленскую области // Народная традиционная культура и современность: Матер. науч.-практ. конф. (с. Нюксеница, 5 октября 2003 г.). Вологда, 2004. С. 103.

³ Алексеевский М. Д. Севернорусские похоронно-поминальные причитания как акт коммуникации: к вопросу о прагматике жанра // Традиционная культура Русского Севера: история и современность. Матер. V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 267–270.

⁴ Королькова И. В. Возглас в причитаниях: структурный и семантический аспекты // Традиционные музыкальные культуры на рубеже столетий: проблемы, методы, перспективы исследования: Матер. Междунар. науч. конф. М., 2008. С. 315.

⁵ Фольклорные экспедиции Вологодского государственного педагогического университета (института) на территории Нюксенского района Вологодской области проводились в 1986–2004 гг., из них 1987 и 1989 гг. – совместно с Санкт-Петербургской консерваторией им. Н. А. Римского-Корсакова, 1994–1998 гг. – совместно с Центром традиционной народной культуры с. Нюксеница Вологодской области.

⁶ «Чувством страха перед мертвым был продиктован обычай, запрещающий произносить имя умершего» (Еремينا В. И. Историко-этнографические истоки «общих мест» похоронных причитаний // Русский фольклор: Поэтика русского фольклора. Л., 1981. Т. 21. С. 81.

⁷ Здесь и далее в скобках указывается место записи (сельсовет, деревня), номер по фондовым коллекциям Центра традиционной народной культуры Вологодского государственного педагогического университета.

*Ой, тошнѐ...шен(и)ко, голубо`чик ты си`зенькой,
Ой, тошнѐ...шен(и)ко, лебедо`чик ты би`ленькой
(Нюксеница, 1265-31).*

О верованиях в орнитоморфные воплощения душ умерших свидетельствуют следующие сюжетные мотивы причитаний:

*[Ой, да ты] куда снареди`ласѐ?
Ой, да ты куда сопери`ласѐ?
Ой, да принаро`стила не`рышка,
Ой, да принапра`вила кры`лышка,
Ой, хо`чѐт вспорхнуть да улити`ти,
Ой, да со своѐво`сьве`ту бе`лова
(Игмасский, Игмас, 1637-05).*

*Ой, тошнѐшенько, на родимой`сторонушке,
Ой, тошнѐшенько, всё гнездо`раззори`лосе,
Ой, тошнѐшенько, на чюжо`й-то`сторонушке,
Ой, тошнѐшенько, начало`, да не сви`лосе
(Нюксеница, 472-21).*

Образное выражение в причетных текстах находит атрибутивный ряд похоронной обрядности. Так, образ «нового дома» покойного представлен в виде «све`тлой сви`тлицы да тесовой-то`го`рници», «столовой`горницы без`дверей, без`окошечек», «без`окна без`коло`дново» и т. п.:

*Тибѐ`построили, л`адушка,
Новенькой до`мицѐк.
Он построѐн тибѐ`
Да без`дверей, без`око`шецѐк.
Тибѐ`в око`шецѐко да не вы`гленуть,
За`двери`да тибѐ`ко мне да не вы`шагнуть
(Востровский, Леваш, 1842-08).*

В образных характеристиках покинутого покойным родного дома выражены анимистические представления исполнителей:

*Ой, да у нас до`мицѐк припеця`лился,
Ой, око`шецѐка призапла`кали
(Востровский, Копылово, 1400-24).*

*Да у висо`ково`терема.
Ой, да без`тебя-то, Леди`юшка,
Да затума`нились око`шечка,
Заплакали все подстеко`лочка
(Уфтюгский, Кокшенская, 2443-67).*

Типическим для причитаний в традициях Нюксенского района является сюжетный мотив покидания покойным «своего`теремо`цика»:

*Пошла, покати`ласе
Богода`ная`матушка
Из своѐво да`терема-терема`цика
На свято`ѐ на бу`ѐво,
Да в`земляную`могилушку,
Да во сырую`землюшку.
Да`цясока`да топе`реци
Не видать тибѐ`, матушка,
Богода`ная`матушка,
Своѐво`терема`цика
(Уфтюгский, Кокшенская, 1422-33).*

Локативный ряд, связанный с переходом покойного в «иное» пространство, образно представлен в причитаниях похоронной обрядности:

*На пово`ст да на бу`ёво,
Да во сырую земе`люшку,
Да во крутую могилушку
(Брусноволовский, Кокуево, 454-06).*

*Да ты поехал-то куда же ты?
За тридеветь да земель уж
(Берёзовский, Усть-Городищенское, 1423-11).*

*Уезжаешь ты, зе`тюшко,
Ты в леса-те дрему`щие,
Да болота зыбу`щие,
Да за моря-те глупо`кие,
Да во сырую земелюшку,
Да в глупо`ку могилушку.
Тибет`не выйти, не вы`ехать
Не с которой сторонушки
(Востровский, Копылово, 1400-25).*

*Как терема пошати`лисе,
Широко двери роскры`лисе,
Полите`л ястреб би`ленькой,
Полите`л ястреб си`зенькой
Во чисто`ё-то полюшко.
Во чисто`м-то полюшке
Там гора высокая,
Там яма глубокая.
Туды`дорога немилая,
Взадь неворотит`мая
(Городищенский, Городишна, 1144-22).*

Темпоральный обрядовый код также находит художественное выражение в причетных текстах похоронного дня и определяется сюжетным мотивом «*цясы цясуются, минуты минуются*», указывающим на временной период, связанный с пребыванием покойного в родном доме:

*Ты, родимой, ты, братеуко,
Тибет`цясы-те цясу`ютця,
Да тибет`минуты мину`ютця,
Да во высоком-то тереме,
Да у свое`да любимые,
Да у серье`шних-то де`тонёк
(Востровский, Вострое, 1392-16).*

Укладывание покойного в гроб в день похорон отмечается сокращением реального времени пребывания умершего в родном доме, что и отражается в текстах причитаний:

*Цясы`сцясова`лися,
Мину`тоцьки сминова`лися
Да во высоком-то тереме,
Да у своёво`да любимо`во
(Востровский, Вострое, 1638-27).*

Уровень художественной обрядовой коммуникации с покойным расширяется посредством включения в причитания традиционного сюжетного мотива – просьбы о передаче поклонов умершим ранее родственникам:

*Ой, да передай-ко ты, ладушка,
Ты цел`оби`тьё вели`коё
Моёй родимой-то мамушке,
Да моёй богода`нной-то матушке
(Нюксеница, 1321-28).*

При дальнейшем поминовении умершего мотив передачи поклонов «*це`сным родителям*» будет выражен также посредством обрядовой речи: «*Ну, давай, передавай поклоны`цык там всем, всем це`сным родителям!*» (Уфтыогский, Ивановская, 2256-20).

В текстах поминальных причитаний традиционно присутствуют обращения к природным силам («туче гро́мной / грозной», «ветрам буйным» и др.), к птицам («серым гусям / белым лебедям») с просьбой вернуть умершего:

Ой, вы налити́те, серы́ гуся,
Ой, вы на крутую могилушку,
Ой, да распорхни́те, серы́ гуся,
Ой, да жёлтые-те песо́цики,
Ой, да серые камешо́цики.
Ой, да накатись, ту́ця гро́мная,
Ой, да расколи́, ту́ця гро́мная,
Ой, да гробову́ доску на́ двоё.
Ой, да поднимитесь, буйны́ ветра,
Ой, да сдуньте вы полотёнышко,
Ой, да с бе́лово-то вы ли́цика
 (Дмитриевский, Малая Сельменьга, 1642-02).

Роспахни́тесь, пески вы сытучие,
Откройся, бел'оё пол'оте́нышко,
Открой ты ми́лые глазо́нка,
Да скажи-ко ты мне-ка сл'овечико
 (Востровский, Леваш, 1834-24).

Коммуникация в таких причетных текстах проявляется сразу на нескольких уровнях: «исполнительница – природные силы», «исполнительница – покойный», что ярко представлено художественными средствами выразительности. Как правило, данные причитания завершаются сюжетным мотивом невозможности возврата покойного «с того свету белово»:

Дак с тово́ свету-ту бе́лово
Дак не выходят-то вы́ходци,
Да не выносят-то весточки
 (Уфтиюгский, Пожарище, 2442-55).

Характеристика музыкального текста похоронно-поминальных причитаний отражает специфику музыкального языка обрядовой коммуникации. Причитания в похоронно-поминальной обрядности Нюксенского района имеют следующие глагольные определения: «причитать», «выпла́кивать», «реветь», «мура́вывать», «выть», «орать». Исполнители отмечают особый «голос», которым причитают в нюксенских традициях: «покойничный голос» (Нюксеница, 472-21), «голос слезливой» (Дмитриевский, Малая Сельменьга, 1642-02), «жалобный» (Бобровский, Бобровское, 1839-05) и т. п. Деревенские жители сравнивают исполнение причитаний с воем животных (собак / волков): «*Причитают, как воуки ревят, кто как суми́ёт. Там ведь не одно то́ жсо, ска́ жсом, она ичо́ причита́эт, то и я: она своё причита́эт, да я своё, да и вы – своё, дак тут как во́уки ревя́т да собаки лают!* <...> *Я напричита́ласе – де́сеть годов причитаю дак уж. Я вылила слёз-то об покойнике-то, дак у меня с Сухону пробежало»* (Брусенский, Брусенец, 456-17). У слушателей причитаний в традиции возникали особые ощущения: «*Оне́ на машине, ска́ жсом, едут, дак около ёво́ так, в о́бизм, накло́нятце, да и тут попере́нку – дак ведь как во́уки тут! (в. – Получается как гул такой?) Да, гул. То, друго́ё, так как-то, зна́ ёшь, даже смотреть, это, со стороны, дак даже кожу обдира́эт, неудобно»* (Брусенский, Пустыня, 735-04).

Следует отметить особое обрядовое поведение, которым сопровождается исполнение причитаний, определяемое в нюксенских традициях как «хло́панье». В д. Малая Сельменьга Дмитриевского сельсовета зафиксирована информация, подробно описывающая данное действие: «*Вот как то́жсо две сестры хлопалисе, да оне́ и в ростя́жку-то эдак, не на коленки, а в ростя́жку-ту хлопнутце вдоль-ту по́ полу – причитали-то. Ой, мы едва их поднели! Оне́ ушли уж, иё́ унесли, там на трактор поставили, а оне́ всё ле́жат на полу. Едва поднели. Вот как ревя́т-то, жалиют-то!»* (Дмитриевский, Малая Сельменьга, 1632-06). В данной акциональной форме реализуются и утверждаются нормы родовых отношений, необходимые для обеспечения последующего благополучия живых.

О значении похоронно-поминальных причитаний в установлении коммуникативных связей с «иным» миром свидетельствуют следующие высказывания народных исполнителей: «*это покойники, вот пока оне́ уж чувствуют, дак оне́ и заставляю, што́ бы попричитали о них»* (Нюксеница, 1373-19); «*оне́ пока тут, дак оне́ слышат, слышат оне́»*; «*так што́ вот жалеешь, дак просто легче душе, как ты вы́ скажощь это всё ему. Это уж и́з веки веков это вот причёты-те бивают!»* (Востровский, Леваш, 1841-29). В среде народных исполнителей бытует поговорка: «*Покойник не говорит, а у ворот стоит»* (Бобровский, Матвеево, 1413-20), а значит, требует обрядовой коммуникации посредством художественного языка фольклора.



РЕПЕРТУАР КИЖСКОЙ СКАЗИТЕЛЬНИЦЫ ПЕЛАГЕИ ФИЛИПОВОЙ

Пелагея Никитична Филиппова не принадлежит к числу выдающихся северных сказителей. Однако ее творческое наследие может быть показательно для ряда исследовательских проблем. Во-первых, мы имеем дело с неграмотной крестьянкой, репертуар которой, так или иначе связанный с проблемами семьи и брака, типичен для женской традиции. Во-вторых, в составе ее репертуара обнаруживаются следы неизвестных доселе сюжетов, что расширяет общее представление о сюжетике северной традиции. В-третьих, от нее были произведены записи с промежутками от сорока лет до нескольких дней. При этом с ней общались как известные в научном мире собиратели, так и представители местной интеллигенции. В-четвертых, произведенные записи позволяют судить о мере и границах творческой активности и степени корневой зависимости от региональной традиции человека, с детства впитывавшего культуру малой родины.

Три эпических сюжета от Пелагеи Филипповой из д. Комлево (Киж), записанные заонежской учительницей Е. В. Ржановской¹, были переданы ею участникам экспедиции Государственной академии художественных наук (Москва) и опубликованы среди других материалов². Речь идет о былинах «Старинка про Владимира-Красно Солнышко» (Сок.-Чич., № 119), «Старинка про Добрынюшку (Добрыня и Алеша Попович)» (Там же, № 120) и об исторической песне «Бывальщина (Иван Грозный и сын)» (Там же, № 121). В том же году указанные выше былины от П. Филипповой записали участники экспедиции Государственного института истории искусств (Ленинград) А. М. Астахова и Т. В. Попова³. А. М. Астаховой принадлежит и характеристика П. Филипповой, как «недоверчивой и суровой старухи» (в то время ей 73–74 года), долго не соглашавшейся петь, но оказавшейся исполнительницей с «прекрасным звучным и полным голосом», владеющей «твердым текстом, четким былинным ритмом <...>, твердым напевом». Отмечена и присущая ей манера исполнения (в процессе работы, за прялкой), и немаловажная особенность, не совсем типичная для времени угасания былинной традиции: «Сказать былинку словами без напева она не может»⁴. В то же время А. М. Астахова не склонна была причислять П. Филиппову к классикам эпического исполнительства из-за лаконичности, порой даже схематичности ее текстов, отсутствия в них подробных описаний.

А. М. Астахова впервые обратила внимание на значительные сюжетно-композиционные и мотивные совпадения варианта «Дуная» в исполнении Филипповой и записью этой былины А. А. Шахматовым, осуществленной им в 1884 г. в д. Палтега (неподалеку от д. Комлево) от «женщины средних лет». Показателем этого сходства может быть, в частности, наличие четкой сюжетной связи с былиной о Дунае и королевичне, что не характерно в принципе для заонежской традиции, но обычно в районах Мезени, Кулоя, Белого моря. Следует отметить и ситуативную формульность как в эпизоде насильной женитьбы Дуная, так и в северном сюжете о жене худой и жене доброй. Но главная характерная черта былины о Дунае в исполнении Филипповой – необычная роль князя Владимира, избивающего татар «осищем тележным». Это «осище» явно принадлежит кижской традиции: в былине о Добрыне и Алеше Т. Г. Рябинина Иванушка Дубрович побивает татар «железной осью»⁵. Сопоставительный анализ былины в записи А. А. Шахматова, Е. В. Ржановской и А. М. Астаховой (которая трижды прослушала текст П. Филипповой) полностью подтвердил предположение Астаховой о том, что мы имеем дело с текстами одной сказительницы⁶. Через сорок лет после записи Шахматова Филиппова сохранила (даже по количеству стихов – 80 и 81) когда-то в детстве усвоенную ею старину. Но три потери все же произошли: в поздних записях утрачена традиционная формула в описании воинских успехов кн. Владимира («Куды махне – падут улицы, / Перемахне – переуёкам»); указание на то, что Дунай 12 лет служил конюхом у литовского короля; характеристика службы («Служат молодцы оны верой-правдой, / Ни коней кормят, красну девушку манят»). При этом поздние записи обогатились отсутствующей в тексте Шахматова традиционной формулой – оценкой психологического состояния участников пира в преддверии предстоящей поездки к литовскому королю: «Вси на пиру да приза-молкнулись, / Вси на пиру приужахнулись».

© В. А. Бахтина, 2011

¹ О ней см.: *Лойтер С. М.* Е. В. Ржановская // Русские фольклористы. Биобиблиографический словарь. Пробный вып. / Отв. ред. Т. Г. Иванова, А. Л. Топорков. М., 2010. С. 199–200.

² Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов акад. Ю. М. Соколова; Подгот. текстов к печати, прим. и словарь В. И. Чичерова. М., 1948 (далее – Сок. – Чич.).

³ Былины Севера / Сост. А. М. Астахова. М.; Л., 1951. Т. 2, № 163, 164 (далее – Астахова).

⁴ Астахова А. М. Былины в Заонежье // Искусство Севера: Заонежье. Л., 1927. С. 88 (Крестьянское искусство в СССР; Вып. 1); Астахова. Т. 2. С. 738–739.

⁵ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1989. Т. 1, № 8 (далее – Рыбн.).

⁶ Астахова А. М. Былины и причитания в записи А. А. Шахматова // Фольклорные записи А. А. Шахматова в Прионежье. Петрозаводск, 1948. С. 30–31. См. также: Былины Севера. Т. 2. С. 738–739.

Вторую былинку о Добрыне и Алеше от Филипповой мы имеем в двух опубликованных записях: в сборнике «Онежские былины» (Сок.–Чич., № 120, запись Е. В. Ржановской) и в сборнике А. М. Астаховой (Астахова. Т. 2, № 163). Сравнение текстов и здесь свидетельствует об их почти полной идентичности, даже в объеме (по 81 стиху), что может поколебать убежденность некоторых фольклористов в том, что для «своих» сказитель всегда произносит более полноценный текст, чем для «чужих». Более того, в тексте для Астаховой присутствуют два стиха, не исполненные сказительницей для своей землячки: «Выпивал холопина незнаема, / Выпивал он целу цару зелена вина» (Астахова. Т. 2, № 163, стих. 78–79).

Нельзя не согласиться с А. М. Астаховой, что вариант этой широко распространенной былины (только в экспедиции Соколовых зафиксировано 30 произведений) в исполнении П. Филипповой лишен ряда характернейших для заонежской традиции эпизодов: отсылка Добрыни князем Владимиром, активная роль князя в сватовстве Настасьи Никуличны, обманная весть Алеши о гибели Добрыни. Но тем не менее текст Филипповой, по мнению Астаховой, отличается «четкостью и стройностью» (Астахова. Т. 2. С. 725–726). На наш взгляд, несмотря на компактность и сжатость, вариант Филипповой вследствие насыщенности формулами, не производит впечатления ущербного или стилистически обедненного. При этом в нем можно выделить общеэпические формулы, характерные для северной эпической поэзии вообще и встречающиеся во многих сюжетах: формула времени, описание богатырской поездки, описание вежества богатыря при входе в гридню или на пир. Основную же группу формул составляют сюжетно-ситуационные, т. е. формулы, присущие только данному сюжету. Но и они – типичны для традиции Русского Севера. К ним относятся: наказ Добрыни жене перед своим отъездом из дома («Ты вдовой хошь живи, да хошь замуж поди, / Уж ты за князя поди да за боярина»); пожелание Добрыни, обращенное к Настасье на пиру («Будешь пить до дна, – увидашь добра, / А не пьешь до дна, – не видашь добра!»); признание Настасьей своего мужа («Гх-эй не тот мой муж, что за столом сидит, / А и тот мой муж, что у стола стоит»); своеобразный ее суд над собой («Муж в лес по дрова, / Жена замуж пошла»); наконец, завершающая сентенция: «Всякой на сем свету женится, / Да ни всякому женитьба удавается!») (Сок.–Чич., № 120. См. также: Рыбн. Т. 1, № 8, 10, 27, 42).

От Пелагеи Никитичны было записано четыре текста исторических песен, причем все они отличаются наличием трагедийно-семейной коллизии: «Бывальщина (Иван Грозный и сын)» (Сок.–Чич., № 121); «Песня про государя»⁷, «Казань-город» (Бахт. Т. 1, № 134) и песня о смерти Александра 1 (Там же, № 149). Сюжет «Казань-город» в экспедиции Соколовых представлен, помимо текста П. Филипповой, еще одной записью из Кижей от Н. С. Богдановой-Зиновьевой (Сок.–Чич., № 157) и шестью с Водлозера (Бахт. Т. 1, № 133, 135–139). Вариант П. Филипповой своеобразием не отличается. То же можно сказать о песне об Александре I; все эти варианты несут в себе следы утрат и забвения (Сок.–Чич., № 36; Бахт. Т. 1, № 146–148, 150, 151).

Историческая песня об Иване Грозном бытовала в Заонежье в разных версиях, сохраняя при этом основное сюжетное ядро (см.: Рыбн. Т. 1, № 20, 32, 56; Сок.–Чич., № 34, 93, 121, 127, 139, 182, 228). Текст, записанный от П. Филипповой Е. В. Ржановской, (Сок.–Чич., № 121), в целом вписывается в кижскую традицию, но имеет, тем не менее, некоторые отличия. Нетрадиционно вступление песни: «Когда выпала звезда подвосточная, / Потухла зоря рано-утренняя». Формула эта, несколько иначе словесно оформленная, встречается в ранней записи Чулкова, но она служит выражением раскаяния Грозного после казни сына: «Как упала звезда поднебесная, / Что угасла свеча воску ярого»⁸. В варианте П. Филипповой царевич Федор лично сознается в своей измене (обычно на изменщика царю указывают Малюта или младший брат Федора); царь сам отправляется на болото искать сына и не обнаруживает его. Традиционную для Заонежья концовку – просьбу Никиты Романовича подарить ему Никитину вотчину – Пелагея Никитична, видимо, запомнила. В прозаической форме она высказала свое мнение, как бы реабилитируя Грозного: «Измена – это табачище (зд. нечто гнилое, поганое, трухлявое – В. Б.) проклятое. Не вывез бы с Нова-города, не было бы его на свете». По-видимому, к личному творчеству сказительницы следует отнести формулу, выражающую реакцию Павла (вместо традиционного Никиты – В. Б.) Романова на сообщение сестры о предстоящей казни племянника: «Ён свечу оставиў не потушенны, / Книги ён оставиў не дочитанны».

«Песня про государя», слышанная, по словам П. Филипповой, еще в детстве, представляет контаминацию из шести сюжетов исторических и солдатских песен⁹. Соединение разных сюжетов о Платове в один текст – характерное явление для кижской традиции (Бахт. Т. 1, № 115, 142, 143). Однако говорить о циклизации сюжетов, как о неизбежном процессе поздней исторической песни, все же нет оснований. Известны и записи экспедиции Соколовых (Сок. – Чич., № 35, 115, 192; Бахт. Т. 1, № 141, 145) и более поздние 50-х годов XX в. в Заонежье с самостоятельными сюжетами «Платов у французов» и «Платов во время битвы»¹⁰. Текст

⁷ Незданные материалы экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых. 1926–1928. По следам Рыбникова и Гильфердинга: В 2 т. / Вступ. ст., подгот. текстов, науч. коммент., справ. аппарат В. А. Бахтиной. М., 2007. Т. 2: Эпическая поэзия. № 144 (далее – Бахт.).

⁸ Цит. по: Исторические песни / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С. Н. Азбелева. М., 2001. № 32.

⁹ Аналитический разбор песни см.: Бахт. Т. 1. С. 491–492.

¹⁰ Атаман Платов в песнях и преданиях. М., 2001. № 10, 76, 77.

П. Филипповой интересен в другом отношении: он позволяет предположить, что когда-то в Заонежье бытовал, но забылся или не был вовремя зафиксирован оригинальный сюжет о награждении Платова государем, а также две другие солдатские песни – о наборе рекрутов и о писаре, известные по вариантам, в частности, в ближайших новгородских землях.

Обратимся к духовным стихам. От П. Филипповой были получены (в записи Е. В. Ржановской) традиционные для Заонежья по сюжету, композиции, стилистике стихи о Лазаре (Бахт. Т. 1, № 73; см. также близкие варианты от других исполнителей: № 71–85); о жене милосердной (Бахт. Т. 1, № 106; см. также варианты: № 104–115).

Стих про Егория и Елисафию от П. Филипповой в записи Е. В. Ржановской (Бахт. Т. 1, № 47), традиционный по сюжету и композиции, отличается некоторой лаконичностью, не лишённая, впрочем, поэтичности. Например, место обычного вступления о трех царствах (Садом, Гамор, Арахлинское), погубленных Господом за грехи, уступило короткое начало с использованием типичного для народной поэзии приема подхвата: «Напустиў Господь да милось Божию, / Милось Божию да страсть великую, / Страсть великую да змею лютую, / Змею лютую да смерть проклятую». Появление Егория на белом коне (или осле) заменено несколькими странными призывом Елисафии к святому «налететь» к ней в карету темную. Мотив радости змеи, обнаружившей на берегу вместо одной три головы (две человеческие и одну лошадиную), трансформировался в описание внешнего облика змеи, у которой одна голова лошадиная, другая звериная, а третья «змея лютова». Не без влияния сказок Елисафия получает известие о своей жертвенной предназначённости от старой бабушки (обычно в вариантах стиха темная карета служит символом смертной судьбы). Означенные отличия, не свойственные сюжету и не характерные для местной традиции, следует причислить к личному творчеству сказительницы.

Большой стих о мучениях Егория (с заставами, достаточно редкий) был записан от П. Филипповой А. М. Астаховой в 1926 г. и недавно опубликован¹¹. Вариант Филипповой содержит все основные особенности северных текстов, отличающих их от среднерусских: типовое начало («Наезжал царище Кудриянище...»); отсутствие или незначительная роль в сюжете матери и сестер Егория; в большей степени преобразовательная (а не богостроительная) миссия путешествия Егория по Руси и, следовательно, не столь настойчивое акцентирование внимания на различии в вере Егория и его противника; отсутствие в качестве застав волков и птицы Нага. К личному почину П. Филипповой можно причислить привлечение Миколы-света, освобождающего Егория из погребов (обычно эта функция отведена «ветрам буйным»).

От П. Филипповой Е. В. Ржановская записала две баллады: «Стиха про вдовицу» (сюжет о братьях-разбойниках) (Бахт. Т. 1, № 162) и «Насильственное пострижение» (Там же, № 244). В традиционно северный вариант стиха о братьях-разбойниках (трагедия разворачивается на море, а не на земле, как в среднерусских вариантах) П. Филиппова вносит отдельные краткие, но выразительные детали. Например, описание «погодушки» заменено выразительным стихом: «Синё морё всё позасинелось»; о гибели мужа сообщено: «В воду бросили да ко дну камнем». В тексте сохранена этикетная формула отношений в крестьянской семье: «У свёкра ёна да подаваласи, / У свекровушки да допросиласи». Из 28 заонежских вариантов баллады, записанных экспедицией Соколовых, эта формула присутствует только в 6 (Сок.–Чич., № 155; Бахт. Т. 1, № 158, 160, 162, 168, 182).

Ценность любого нового варианта баллады «Насильственное пострижение» определяется незначительным числом ее северных записей: один текст у Гильфердинга (т. 3, № 300), пять у экспедиции ГАХН (Сок. – Чич., № 50, 156, 162, 227, 267), один от П. Филипповой в записи Е. В. Ржановской (Бахт. Т. 1, № 244), четыре у Астаховой (т. 2, № 121, 128, 147, 156). При общности сюжетной схемы для всех северных вариантов в кижско-пудожской и кенозерской традициях обнаруживаются некоторые отличия. Так, для кенозерской традиции характерно совершение обряда пострижения до появления батюшки, для кижско-пудожской – в момент его возвращения, причем, сам обряд здесь не описан, содержится лишь указание на его результат; торопливые действия маменьки описаны идентично с некоторыми словесными вариациями: «хватила за русу косу, бросала об сыру землю» (Бахт. Т. 1, № 244; Сок.–Чич., № 50, 156, 162). Для кижско-пудожской традиции характерно стремление описать не само действие, а драматические, разрушительно-несостоявшиеся его последствия для отца, князя-жениха, попа. Картина совершившегося обряда дается как бы со стороны, глазами князя: «Чья это тут лежит русая коса?»; выражением его отчаяния: «...пал в грязь головой»; глазами отца: «не моей ли доченьки косынька лежит?»; действием попа: «поп по дорожке пошел домой» (Сок.–Чич., № 156). В другом кижском варианте дается прозаическое замечание исполнителя: «Как князь обратно пошел» (Сок.–Чич., № 162). В пудожском варианте текста вопрос как бы включает и ответ: «А и цья это, цья это девушка лежит? А и цья это, цья это хорошая лежит?», далее следует ремарка исполнителя: «А это батюшко все спрашивает» (Сок.–Чич., № 50).

¹¹ Духовные стихи Обонежья (по материалам экспедиций 1926–1932 гг.) / Публ. Л. И. Петровой // Из истории русской фольклористики. СПб., 1998. С. 457–458. № 8.

В варианте П. Филипповой в соответствии с кижско-пудожской традицией также отсутствует процедура пострижения, дается рекомендация князю: «Ой, князенька ты мой, убирайся взад домой», а после традиционного вопроса о косе приведена итоговая фраза, характерная только для данного варианта: «Чи это следочки в келейку прошли?» Только в варианте Филипповой подчеркнуто настроение девушки, готовящей себя не к пострижению, а к свадьбе, что усиливает драматизм происходящего. Так, после ухода родителей она села под окошком «на радости», «на веселе», «набелиласи» и «нарумяниласи». Ее попытки оттянуть постриг также соотносятся с отдельными этапами свадебного обряда: «косу рошчешу», «косу заплету», «с подружками прошчусь», что всякий раз встречает сопротивление матери: «Ой, заплетешь ты, дитетко, во кельги живучи, / Во кельги живучи, Бога молячи, / Садись, садись, дитетко, на золотой стуу». В традиции Кенозерья, сохраняющей упоминание о «золотом стуле», типовой стала иная словесная формулировка: «А постригём, дитятко, старицёю, / А старицёю да богомольницёю» (Сок.–Чич., № 227). Таким образом, и в балладе о насильственном постриге выработались особые сюжетно-ситуативные формулы, поддержанные традицией регионального бытования и исполнения.

В 20-е гг. XX в. с Пелагеей Никитичной встречался и А. И. Никифоров, производивший в Заонежье сплошную запись сказок. В опубликованную часть собрания А. И. Никифорова¹² эти записи не попали, но сведения о них можно почерпнуть из его статьи 1927 г.¹³ и из «Описи сказочного собрания А. И. Никифорова», опубликованной В. Я. Проппом в приложении к сказкам. Из этой описи следует, что от Филипповой было записано пять сюжетов: 1) Пустынный испытывает справедливость евангельских слов – СУС 862= АА*841 1; 2) Пустынный и черти – СУС 839 А* =АА* 839 1; 3) Старец и крестьянин – СУС 845 В* = АА* 845 1; 4) Клад не дается в руки тому, кому он не предназначен (Деньги в дупле) – СУС 834 2= 745 А=АА 834* В; 5) Огонь в обмен на небылицы – СУС 1920 Н*= АА 1920*В = К 1922. К этому перечню следует добавить две записанные Е. В. Ржановской и переданные Ю. М. Соколову сказки: «Про Нестёрку» (сюжет «Золотое стремячко»; Бахт. Т. 2, № 357 – СУС 790* = АА* 847); сказка на сюжет «Купеческая дочь и дворник» (СУС 922+ = АА 922). Судя по этим записям, следует согласиться с мнением А. И. Никифорова, указавшего на «урывчатый», несколько «дефектный» стиль ее сказок, стремление в первую очередь передать содержание сказки¹⁴. По всей видимости, особенность ее стилистической манеры явилась не только следствием забвения, но и тем обстоятельством, что Пелагея Никитична предназначала свои сказки внукам¹⁵. Никифоров отметил артистизм, присущий ее манере сказывания, что также важно для детской аудитории.

Итак, творчество П. Филипповой в целом обнаруживает приверженность кижско-пудожской региональной традиции. При некоторой сжатости сюжетов в ее исполнении, в них сохраняются основные эпизоды, значительное место отведено фольклорной стереотипии. На фоне общеэпических формул и констант выделяются их региональные и индивидуально-творческие модификации. Особо следует обратить внимание на сюжетно-ситуативные формулы, которые, как показывают тексты П. Филипповой, обладают большими потенциями к устойчивому сохранению во времени.



¹² Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова / Изд. подгот. В. Я. Пропп. М.; Л., 1961.

¹³ Сказочные материалы Заонежья, собранные в 1926 г. А. И. Никифоровым // Сказочная комиссия в 1926 г. Л., 1927. Таблицы 1 и 2.

¹⁴ *Никифоров О. І.* Теперішній заонезьський казкар-оповідач // Етнографічний вісник. 1930. Кн. 9. С. 155, 173.

¹⁵ Предположительно от ее внучки Александры Филипповой, девочки 12 лет, были записаны, судя по перечню сказок из архива А. И. Никифорова, следующие сюжеты: 1) Козленок спасает девочку от белого волка (дьявола) – СУС 314 В*, 313 F*=К 323; 2) Мачеха и падчерица – СУС 480+АА480*В, С*; 3) Чудесное бегство и Забытая невеста – СУС 313 С.

СЕВЕРНОРУССКИЙ КОМПОНЕНТ СМОЛЕНСКОГО СВАДЕБНО-МУЗЫКАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА

Смоленский регион, расположенный в верховьях Днепра, Десны, Сожа и на левобережье Западной Двины в ее верхнем течении, занимает специфическое положение в системе восточнославянских музыкально-этнографических традиций. Базовые типологические качества, такие как система музыкальных жанров с определяющей ролью календарно-песенного цикла, стилевое влияние которого распространяется на другие жанры (свадебные, лирические, хороводные песни), господство музыкально-ритмических структур цезурированного типа и многие другие признаки, свидетельствуют о его принадлежности культуре восточнославянского Запада. Это подтверждается ареальными характеристиками обрядовых напевов, многие из которых связывают Смоленщину с белорусскими и украинскими традициями.

До недавнего времени эта, условно говоря, западная составляющая рассматривалась в качестве не только основного, но практически единственного стилеобразующего фактора смоленской музыкальной традиции. Между тем привлечение к исследованию большего объема музыкальных текстов, интерес к тому пласту смоленского музыкально-обрядового фольклора, который прежде представлялся маргинальным, и активное изучение его внесмоленских ареальных связей позволили прийти к заключению о неоднородном составе местной музыкальной традиции. Это объясняется периферийным положением Смоленского региона в системе традиций восточнославянского Запада (его северо-восточная окраина) и непосредственной близостью двух других крупнейших этнокультурных массивов Восточной Славии – северного и южнорусского. Взаимодействие музыкально-этнографических комплексов, имеющих статус оппозиционных систем¹, отчетливо проявляется в смоленской свадебной традиции. Задача настоящей статьи – осветить некоторые аспекты смоленско-севернорусских отношений в области свадебного музыкального фольклора².

Как и следовало ожидать, большое число смоленско-севернорусских соответствий обнаруживается на территории смоленского правобережья Днепра, в особенности – в днепро-двинской зоне, непосредственно контактирующей с одной из региональных традиций русского Северо-Запада – псковской. Музыкально-этнографическая система последней подробно представлена в фундаментальном научном издании петербургских этномузыкологов под руководством А. М. Мехнецова³, что дает возможность проводить смоленско-псковские сопоставительные исследования, в том числе с использованием ареалогического инструментария.

При том, что в целом смоленская свадьба, безусловно, репрезентирует западную структурно-семантическую модель ритуала (так называемая «свадьба-веселье»)⁴, близкое соседство севернорусской традиции (в псковской ее версии) явственно ощущается уже в некоторых характерных деталях этнографического комплекса, связанных с прощальной линией ритуала. Как и на Псковщине, во многих деревнях правобережной Смоленщины за несколько дней до назначенного срока невеста обходила родственников и подруг, приглашая их на свадьбу: «А гостей сазывали, даже и девачек сазывали хадили. Вот нявеста идеть и кланяеца: „Приходи, падружка, на девишник к нам!“» (д. Шокино Кардымовского р-на). В северо-западной зоне региона зафиксирован специфически севернорусский обычай, который также широко известен в псковских традициях, – посещение бани невестой в канун свадебного дня: «Вечерам было, нявесту мыли, хадили девки в баню мыть нявесту, эта раньше. Эта девушки приходят, раньше звездуть яе в баню, вымають нявесту, тады яны уже пайдуть все па дварам и надяютца и идуть к нявесте з етым караваем и с песнем» (д. Мякуры Демидовского р-на). К северо-востоку Смоленщины тяготеет обряд, который называется «выводить невесту»: «Вечеринку собирали, когда уже к свадьбе дело, тогда невесту приходят девки выводить, песни поют. Перед свадьбой, когда назначен вот сегодня день, а вечером вот так в эту пору приходят девки выводить девку. Девка выйдет, пиво готовят. Выйдет на волю, на крыльцо, к примеру в сени, покланяется, што „Девочки, приходите сегодня на девишник ко мне“. Девка идет, аткупаеть дом, идеть сидеть, нарядитца» (д. Сумароково Сафоновского р-на).

© Л. М. Белогурова, 2011

¹ Енговатова М. А. Северные и западные традиции русской песни как оппозиционные системы // Материалы Междунар. науч. конф. памяти А. В. Рудневой. М., 2011 (в печати).

² Частично эта проблема затрагивается в других работах автора: Картографирование регионального музыкального фольклора: возможности внешних сравнений // Второй Всерос. конгресс фольклористов. Сборник докладов. М., 2011. Т. 1 (в печати); Материалы к Смоленскому этномузыкологическому атласу: свадебные песни двух ритмических типов – «Липушка» и «Трубушка» // Отечественная этномузыкология: история науки, методы исследования, перспективы развития. Материалы Междунар. науч. конф. СПб., 2011 (в печати).

³ Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра. Псков, 2002. Т. 1–2. Далее в тексте при отсылке к псковским материалам имеется в виду данное издание.

⁴ Ефименкова Б. Б. Восточнославянская свадьба и ее музыкальное наполнение. М., 2008.

Соотношение музыкально-поэтических жанров, оформляющих свадебный обряд правобережных смоленских территорий, также позволяет говорить о чертах ритуала северного типа. Прежде всего обращает на себя внимание развитость плачевой традиции, которая представлена исключительно сольными плачами, исполнявшимися преимущественно невестой. В отдельные моменты ритуала звучали совместные голошения невесты и ее матери или крестной. Групповые (хоровые) причитания девушек – знаковый жанр севернорусской свадьбы, в том числе и ряда псковских традиций, включая даже некоторые южнопсковские – на Смоленщине не зафиксированы.

Значительно расширенным, в сравнении со среднестатистическим показателем западной свадьбы, оказывается спектр обрядов, в которых задействованы северносмоленские свадебные плачи. Невеста голосила, приглашая родственников и подруг на свадьбу, кланяясь каждому в ноги, и плачем же встречала на пороге пришедших гостей: «Ина выеть на свадьбу звавши щщи! На свадьбу заветь сваю радню и выеть! „Прашу тябе, дяленька, ти хто, ны маю свадебку!“ Эта ана яго заветь ны свадьбу! К сабе ны свадьбу! А тады, как уже субота, вечер, сабираецца радня яе – уся! Тоже сядить ли парогу йна, у хате, у хате кыла двярей. Ну, на скамейке старейше-во. Тады ипать выеть! „Спасиба табе, мой дяленька, што ты пришёл!“ И каждому свайму родному, каго звала и хто пришёл, ина так и выла!» (д. Нижние Луги Демидовского р-на); «Раньше же девчат во на сабираить. Во я пайду замуж, усех сваих девык зызаву вечирам, и увсе приходють. Ды кланились, выли каждый девки. Голасым тянули: „Сястрица мая, прихади ка мне ны свадебку, не аткажи маея прозобке!“» (д. Петришево Духовщинского р-на). Плачи звучали во время «наделения» – так невеста отвечала на дары своих гостей и особенно самых близких родственников, спрашивала у родителей счастье-долю: «На стале стаить тарелка. Кладуть на тарелку дары, а ана выить, кланиитца: „Спасиба, мая сястрица, за дары“. Сестра кладеть, тады сястре так кланиитца, а батька з маткый быславляють. „А баслави мене, мамынька, на путь, ны дарожку. Награди мене, мамынька, добрым здаровьем. Дай мне добрая щастя“» (д. Булгаково Духовщинского р-на). Нередко невеста голосила, когда сидела с боярками за столом в ожидании приезда женихова поезда: «Раньше все плакали, каторыи замуж идут, сядяцца за стол с хрѣсный, абнимающца, в голыс плачут. Девки песни пають, а ина пад эти песни плачет. Да, как сядяцца за стол, еще кагда девык сабирають, жених еще не приезжаеть, вот ждуть жениха, и ана там навьецца с хрѣсный» (д. Казулино Сафоновского р-на). Еще одна типичная ситуация исполнения свадебных плачей – обряд благословения, совершавшийся перед отъездом молодых к венцу: «Сичас, как благаславляють к жениху пад винец, сымаить атец и мать икону. Нявеста станавитца на каленках пиряд матерью, пиряд атцом. Яны яе благаславляють. И нявеста, бывала, завоить: „Свечичка мая нйўгасимыя, ни ўгаси ты маю долиньку. Атрый жа ты мне, Госпади, долиньку и шшастя“. Эта так нявеста, бывала, гаворить. Ну, и матка мая. Матка бывала выить: „Дачушка мая, а я ж тябе растила, кахала и атдаю в чужии люди. А дай жа табе, Госпади, долю и шшастя“. Тоже вот таким галасом выла» (д. Волоковая Смоленского р-на). Кроме того, на смоленском правобережье, как и на остальной территории региона, специальные плачи звучали на сиротской свадьбе⁵.

Таким образом, звучанием невестиных причитаний отмечены едва ли не все ключевые моменты довенечной части ритуала, проходящие в доме невесты. И это тоже сообщает местной свадьбе своеобразный севернорусский оттенок. Между тем сами плачевые напевы представляют характерный тип западных плачей – мобильной ритмической организации с цезурированными ритмическими периодами, складывающимися из кратких построений выразительного мелодико-интонационного рельефа.

Среди нескольких родственных разновидностей смоленских голошений⁶ особый интерес исследователей вызывают так называемые террасные плачи (определение Б. Б. Ефименковой), которым присущи резкие (октава и более) тесситурные перепады в конце мелодических фраз. В Смоленском регионе такие образцы известны главным образом в Велижском районе; вероятно, это самая южная зона бытования этого явления. Основной же ареал террасных плачей располагается севернее – по течению Западной Двины и Ловати. Документально подтверждено его присутствие в Великолукском и Куньинском районах Псковской области, Западнодвинском и Торопецком – Тверской⁷. Для того чтобы определить конфигурацию ареала в целом, требуются дальнейшие полевые и архивные изыскания на смежных территориях Тверской и Новгородской областей.

Северо-западный вектор традиционной свадьбы смоленского правобережья получает убедительное подтверждение при анализе ее песенного репертуара. Из сравнительно небольшого числа песенных форм,

⁵ Сиротская свадьба левобережных районов описана в статье М. А. Енговатовой: Сиротская свадьба Смоленщины в системе обрядов жизненного цикла // Традиционные музыкальные культуры на рубеже столетий: проблемы, методы, перспективы исследования. М., 2008. С. 272–280.

⁶ Выделяются исследователями по ладово-мелодическим признакам. См.: Пашина О. А. Типологическая систематика напевов похоронных плачей // Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2: Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. М., 2003. С. 152–165.

⁷ Сведения по Тверской области почерпнуты из экспедиционных материалов Российской академии музыки (РАМ) им. Гнесиных и из издания: Торопецкие песни / Запись, сост. и коммент. И. И. Земцовского. Л., 1967.

обслуживающих местный свадебный ритуал, подавляющее большинство относится к числу структур, типичных для западной свадьбы⁸. Это широко распространенные на восточнославянском Западе музыкально-ритмические формы цезурированной организации, с силлабическим стихом, интонируемые в характерных ладовых формах. Однако ведущую позицию здесь занимают вовсе не напевы этого типа, а свадебные песни иного ритмического строя – с равномерно сегментированными ритмическими периодами, опирающиеся на силлабический стих с формулой 3₄+3₄+5:



Напевы такой формы фиксируются в днепро-двинской зоне повсеместно, плотно и массово. Это не только обязательный музыкальный текст северносмоленской свадьбы. На значительной части правобережья это ведущий, универсальный по своим обрядовым функциям свадебный напев, звучащий с большим корпусом поэтических текстов, общее число которых в традиции превышает полсотни. С продвижением на юг их количество постоянно уменьшается, а с пересечением Днепра – на левобережье – сокращается до одного-двух.

Вообще говоря, музыкально-ритмические формы с трехвременными сегментами, но с иной композицией поэтической и музыкальной строфы, известны огромному числу севернорусских традиций. Однако свадебные песни указанной структуры связывают Смоленщину именно с традициями Псковского региона. На рис. 1 представлена реконструкция ареала напевов этого типа, выполненная по материалам архива Российской академии музыки им. Гнесиных и данным псковского «Обзора». На ней видно, что ареал имеет непрерывный характер и охватывает, с севера на юг, псковское Обозерье, левобережные традиции р. Великой, верховья Ловати, Локни, Западной Двины и, наконец, верхнеднепровский бассейн. Днепр становится барьером, препятствующим распространению данного типа на территорию левобережья, хотя отдельные образцы встречаются в его центральной зоне.

Карта нуждается в одном очень важном комментарии. Она может создать впечатление, что в Смоленском регионе равномерно сегментированные напевы встречаются чаще, чем в псковских традициях. Это не так, и по крайней мере в юго-восточных районах Псковщины плотность ареала не изменяется в сравнении со смоленским северо-западом (это видно по большому числу текстов, закрепленных за каждым напевом). Здесь, в контактной смоленско-псковской зоне (двинско-ловатской), по-видимому, располагается ядро данного ареала.

Более разреженное расположение значков на псковской территории объясняется неравномерностью географической сетки, по которой производилось картографирование. Для смоленской части карты пунктами сетки избраны центры сельсоветов, для псковской – центры волостей, однако волости значительно крупнее территорий бывших сельсоветов. Поэтому карта носит предварительный характер, ее коррекция требует решения определенных технических проблем.

Еще одна группа западнорусских свадебных песен, типологически соотносимых с музыкальной культурой Русского Севера, – напевы неравномерно сегментированного ритмического строения, координирующиеся с акцентным стихом. В Смоленском регионе они представлены целым рядом слоговых музыкально-ритмических форм, систематика которых затруднена неустойчивостью структурных признаков, в некоторых случаях подвижностью рисунков слогового ритма.

Северным признаком этих песен, помимо ритмического строя, является почти исключительное их закрепление за обрядами довенечного цикла. Поют их, как правило, в доме невесты на девешнике либо утром свадебного дня до приезда жениха. Вместе с тем у этих напевов есть специфическая «западная» функция – чаще всего они выступают в роли сиротских музыкальных текстов.

Небыстрый темп исполнения, более развитая, в сравнении с западными напевами, внутрислоговая мелодика, реализуемая в условиях ладов узкого объема – все эти качества, восходящие к севернорусской манере интонирования, эпизируют музыкальное время ритуала, замедляют его ход, одновременно насыщая внутренним драматизмом. Поэтический строй данной группы песен также северный по своей стилистике. Многие сюжеты имеют параллели в свадебном корпусе севернорусских территорий: «Ты река ли моя реченька», «Расшаталися вереюшки», «Растопилась нова баенка, разгорелась жарка каменка» и другие.

⁸ Типологическая систематика свадебных песен верхнего Поднепровья представлена в статье: *Винарчик Л. М., Никитина И. А.* Песенный компонент северносмоленской свадьбы: структура и обрядовые функции // Музыка и ритуал: структура, семантика, специфика. Материалы Междунар. науч. конф. Новосибирск, 2004. С. 325–338.

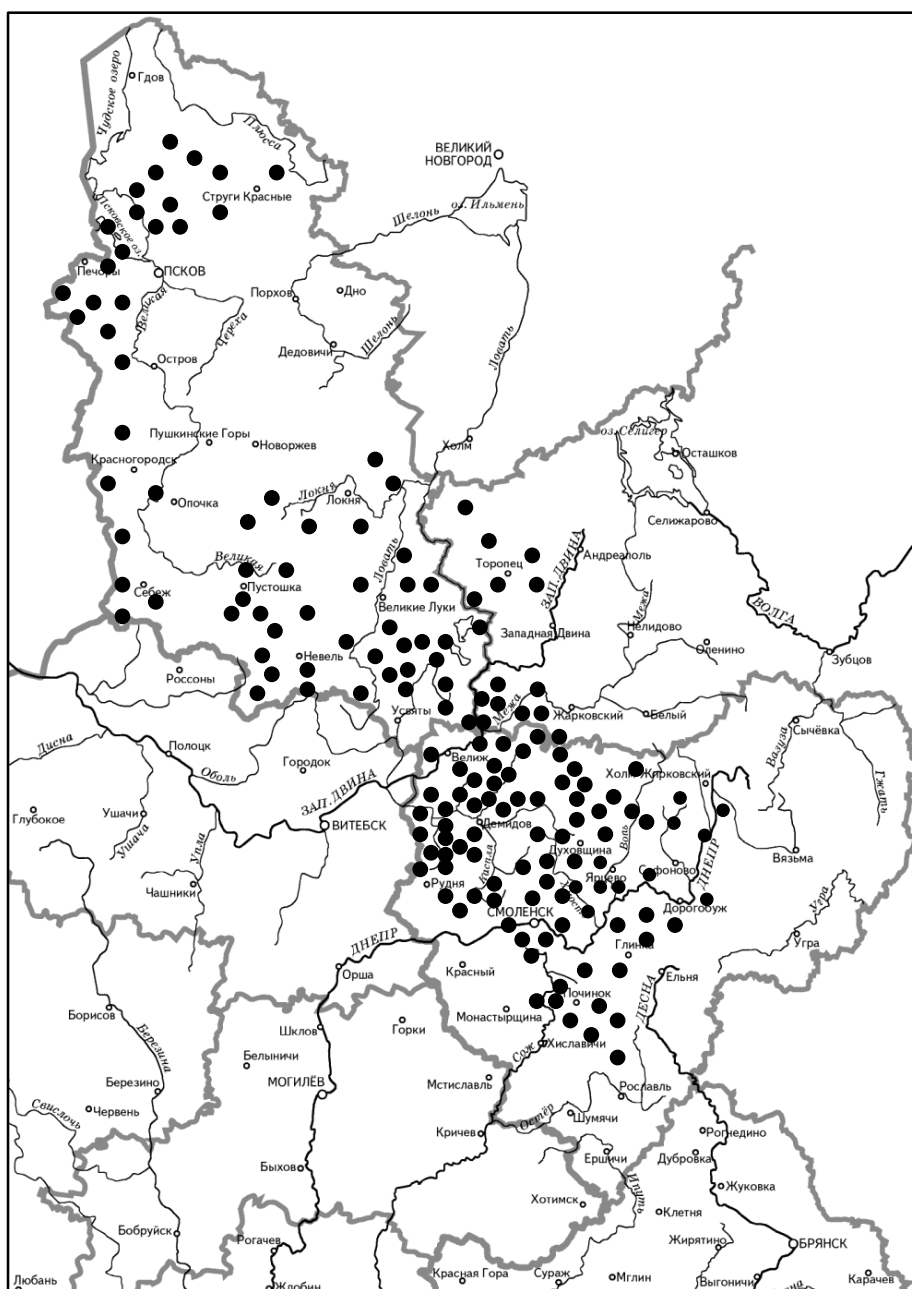
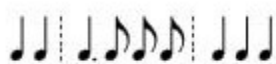


Рис. 1. Свадебные песни со стихом 3+3+5

Однако картографирование неравномерно сегментированных напевов дало неожиданные и парадоксальные результаты. Выяснилось, что подавляющее большинство их бытует исключительно в южносмоленских, левобережных традициях. При этом наблюдается их концентрация на юго-востоке, в поречье Десны, где сильно проявление южных стилевых тенденций, вероятнее всего, в их среднерусском варианте⁹. В то же время на правобережных смоленских территориях присутствие песен анализируемого типа минимально. Едва ли не единственная известная здесь структура подобного рода – ритмический тип с наиболее популярным текстом «Уж ты ель моя елушечка» и следующей формулой слогового ритма в двух ритмических периодах:



⁹ См.: Белозурова Л. М. Материалы к Смоленскому этномузыкологическому атласу: свадебные песни двух ритмических типов – «Липушка» и «Трубущка» (в печати).

Его географическая проекция представлена на рис. 2.

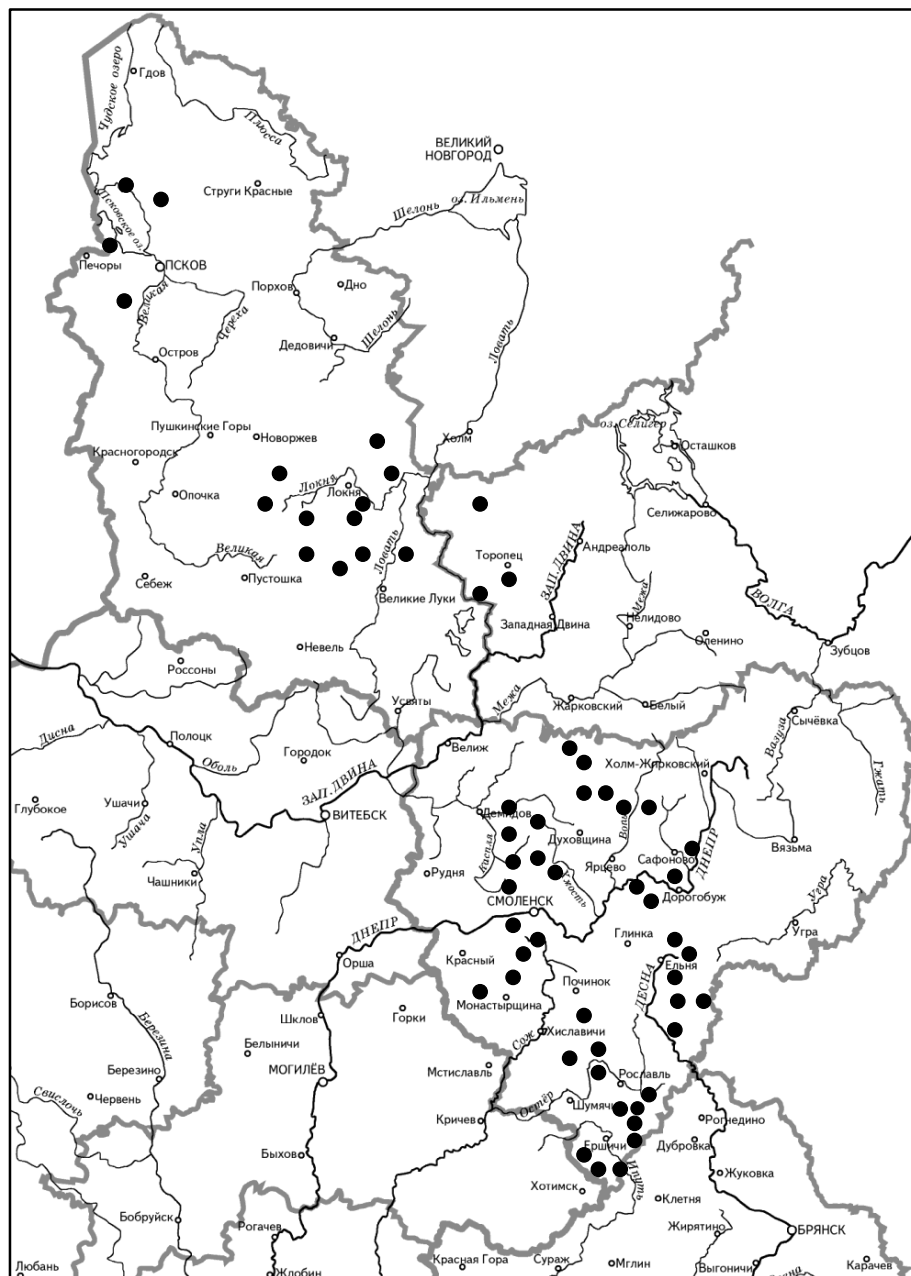


Рис. 2. Свадебные песни со стихом 2-3-2

По-видимому, незначительное число неравномерно сегментированных напевов в северной Смоленщине закономерно: в смежных юго-восточных районах Псковской области они не зарегистрированы вовсе. К примеру, приводимый выше ритмический тип появляется лишь в бассейне Локни, а также гораздо севернее – на побережье Псковского озера.

Таким образом, на материале свадебного музыкального фольклора установлены два типа связей Смоленского региона с севернорусскими традициями. Один – это прямой, непосредственный контакт с культурой Северо-Запада. Он проявляется в наличии общих смоленско-псковских изомел и наблюдается на правобережной смоленской территории. Другой – отношения типологического родства, косвенного воздействия, с участием традиций-посредников. Такого рода связи характерны для смоленского левобережья.



ТЕКСТЫ *VITA HERBAE ET REI* В КОМИ И РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ: ТИПОЛОГИЯ ИЛИ ЗАИМСТВОВАНИЕ?

Одним из сложных вопросов в описании и изучении традиционной культуры по-прежнему остается вопрос соотношения «своего» и «чужого» в средствах культурного освоения действительности и выражения этнического восприятия мира. В этом отношении коми народная культура, чье существование уже многие столетия связано соседством со славянскими культурными традициями, оказывается наиболее выразительной для размышлений на эту тему.

Исследователями уже давно отмечен характер взаимодействия коми и русской культурных традиций: он в большинстве случаев имеет однонаправленный вектор. Коми культура выступает в качестве реципиента, принимая элементы другой культуры в виде прямого лексического заимствования наименований социально значимых предметов и явлений, фольклорных текстов, и даже обрядовых культурных «текстов», или в виде семантического калькирования не только лексем, в том числе и обрядовой терминологии, но и целых текстов, например, текстов сказок. Причиной этому, как кажется, может быть различие в социальной организации коми этнических объединений и групп поздних русских переселенцев на момент «встречи» их культур. Условно говоря, на тот момент более или менее социальная упорядоченность русских (государственно ориентированная) оказала влияние на развитие социальной организации коми: коми в какой-то степени сориентировались на модель социальных отношений русских (пришедшая вместе с русскими христианская идеология и, соответственно, христианизация коми обусловила и поддержала этот процесс). Это нашло выражение и в использовании заимствованной лексики для формирования социальной терминологии при сохранении собственных наименований природных, естественных реалий, важных для жизнеобеспечения в промыслово-охотничьей культуре (здесь как раз русские заимствуют у коми¹), и в использовании русских обрядовых элементов, и текстов в фольклорной традиции (известно, что фольклор можно рассматривать и как средство социализации члена культурного сообщества).

В результате традиционная культура коми представляет собой многослойное образование с субстратной коренной основой и культурными элементами «чужого» происхождения, органично вписавшимися в знаковое пространство народных традиций. Тем не менее остается до конца не выясненной и даже, как кажется, не описанной субстратная основа коми культуры, несмотря на большую и плодотворную работу коми этнографов, лингвистов и фольклористов; здесь еще остаются нерешенными многие вопросы, в том числе и вопросы «этимологической» идентификации тех или иных фактов культуры.

Один из таких вопросов касается так называемых «трудовых (земледельческих) песен и причитаний» в коми народной традиции, которые характеризуются в научной литературе как самобытный жанр коми фольклора. Уже приходилось писать о том, что данный корпус текстов, тем не менее, соотносится с известными в славянской и шире – балкано-славянской культуре текстами, условно названными Н. И. Толстым *vita herbae et rei*². Их структурно-содержательное единство, а также сходство в условиях их функционирования очевидны³.

Особенностью данных текстов является их «кроссжанровая» природа: они могут быть эксплицированы средствами разных кодовых систем – вербальной (в виде сказки, загадки, песни, причитания, заговорного текста) и акциональной (в виде святочной, масленичной, купальской игр, в виде обряда изготовления «обыденного» предмета и проч.). Общее, что объединяет эти тексты (в том числе и «тексты» культуры), помимо их сходной устойчивой структуры, это использование их как средств магического воздействия апотропеического или продуцирующего характера.

Структурно-семантическая организация всех вербально эксплицированных текстов *vita herbae / rei* определяется их прагматической заданностью и коммуникативной ситуацией, которые формируют концепт текста. Концептуально текст представляет собой воспроизведение первопопущка (превращение природных элементов в факт культуры, что, по существу, является моделированием космоса) для восстановления равновесия в мировом устройстве, нарушенного или могущего нарушиться вследствие вторжения (в любой форме и в виде любой субстанции: мифологический персонаж, болезнь, природное стихийное явление и т. п.) предста-

© Т. Н. Бунчук, 2011

¹ См. интересные в этом плане наблюдения: *Теуш О. А.* Межъязыковое лексическое взаимодействие в сфере географической терминологии на Европейском Севере России // *Известия Уральского государственного университета. Гуманитарные науки.* Вып. 5. 2002. № 24. С. 189–206; *Ильина Ю. Н.* Заимствованная лексика говоров Низовой Печоры как отражение семиотической оппозиции 'свой / чужой' (в наст. издании).

² *Толстой Н. И.* *Vita herbae et rei* в славянской народной традиции // *Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал.* М., 1994. С. 139–168.

³ *Бунчук Т. Н.* Коми «трудовые песни и причитания» как разновидность текстов *Vita herbae et rei* // *Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения.* Сыктывкар, 2006. С. 113–126.

вителей потустороннего мира, или в критический для человека и человеческого мира момент (пограничное время в году – Рождество и Троица / Иванов день, любая другая пограничная ситуация, связанная с «перестройкой» привычного уклада жизни). Структура текста *vita herbae / rei* в таком случае эксплицирует круг – «жизни магического круга», символизирующий границу между «своим» и «чужим», космический порядок. На лексико-грамматическом уровне текст *vita herbae / rei* представляет собой серию повторов: обычно повторяется наименование действия или же наименование действия сопровождается рефреном, назначение которого актуализировать это действие; дублируется синтаксическая конструкция, центром которой является глагольный предикат; синтаксическая конструкция задает и ритмический рисунок текста: создается последовательная цепь интонационно тождественных синтагм.

В традиционной культуре коми тексты «трудовых импровизаций» зафиксированы на Ижме, Печоре, в бассейне верхней Вычегды, на Выми и в Прилузье⁴. Возможно, привлечение текстов, в которых обнаруживается близость текстам *vita herbae / rei*, в один корпус с трудовыми импровизациями расширит ареал их распространения. К тексту *Гõрим кõ, гõрим*, который определяется именно как трудовая песня, примыкают и другие тексты, имеющие иную жанровую квалификацию, но обнаруживающие сходную формальную и смысловую структуру, а значит, и прагматико-семиотическую заданность. Среди них можно назвать некоторые, например, вымскую песню, исполняемую на молодежной братчине *Марьясэ да Ивансэ*, ижемскую «бытовую повествовательную песню-импровизацию»⁵ *Ведэ*, ижемское причитание с сюжетом строительства дома, детскую кумулятивную сказку-песню *Бобе* и даже свадебное причитание на расплетение косы. Безусловно, что этот корпус текстов может быть расширен.

В песне, исполняемой парам на вымской молодежной братчине, имеющей выраженную брачную символику⁶, присутствует фрагмент, представляющий собой редуцированный текст *vita herbae / rei*. В тексте очевидно отражен процесс обработки конопли. Дискурсивные условия его репродукции указывают на прагматико-семиотические особенности данного текста. Песня исполнялась на молодежном собрании (*братчине*), которое «собирали на зимний Николин день»⁷, близким по времени с другой датой – зимним солнцеворотом. Критическое, пограничное время требовало особого напряжения сил и ритуальных действий по сохранению космоса. Кроме того, пограничное время располагало и к действиям, в которых символически актуализировано пограничное состояние, например брака, действия по преобразованию социума, требующего обрядовых, в том числе и вербальных, действий по установлению космического порядка, нарушенного в связи с перемещением одного члена рода в другой. Не случайно, братчина завершалась данной песней, которую исполняли образованным во время этого молодежного собрания парам⁸.

Своеобразные параллели с текстами *vita herbae / rei* обнаруживает ижемское свадебное причитание на расплетение косы⁹. Не будучи напрямую сюжетно связанным с текстом *vita herbae / rei* – в нем не повествуется об изготовлении предмета, оно соотносится с ним по структуре и прагматике. Текст отражает процесс расплетения косы и приготовления бани, причем описание этого процесса весьма подробно, и, что самое главное, поэтапное описание действия оформляется структурно тождественными синтагмами, создающими иллюзию числового ряда. Не останавливаясь подробно на концептуальных особенностях причитаний вообще, отмечу близость в прагматико-семиотическом плане текстов *vita herbae / rei* и данного текста свадебного причитания, символическая роль которого в перестраивании мира в момент превращения невесты в молодку. Своеобразным подтверждением такой близости может служить указание на то, что текст данного причитания «исполняется на напев трудовых импровизаций»¹⁰.

С текстами *vita herbae / rei* концептуально соотносится и ижемское причитание, в котором отражено строительство дома › создание объекта культуры. Будучи похоронным («Цветушэй кольлі мада буйнэй бур пõранам» – «Во цветущую осталась (вдовой) в пору буйную»¹¹), оно выражает специфику обрядового времени и пространства в момент перестраивания действительности, которым обязательно сопровождается изменение в человеческом социуме (рождение, свадьба, смерть). Любопытной в этом плане является ижемская культура, где причитания имеют высокую степень актуальности: они исполняются практически в любой ситуации, предполагающей изменение или преобразование действительности: заготовка кормов, дров,

⁴ Чисталев П. И. Музыкальная культура коми // Зырянский мир. Очерки о традиционной культуре коми народа. Изд. 2-е, доп. Сыктывкар, 2004. С. 352.

⁵ Микушев А. К., Чисталев П. И., Рочев Ю. Г. Коми народные песни. Изд. 2-е. Сыктывкар, 1995. Т. 2. С. 182.

⁶ См.: Савельева Г. С. К реконструкции коми традиционной молодежной культуры: братчина // Фольклористика коми. Сыктывкар, 2002. С. 73–90 (Тр. Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО Российской академии наук; Вып. 63).

⁷ Там же. С. 78.

⁸ Савельева Г. С. К реконструкции коми традиционной молодежной культуры: братчина. С. 78.

⁹ Микушев А. К., Чисталев П. И., Рочев Ю. Г. Коми народные песни. Т. 2. № 14. С. 62–63.

¹⁰ Там же. Т. 2. С. 182.

¹¹ Филиппова В. В. Причитание в контексте обрядовой поэзии // Фольклористика коми. Сыктывкар, 2002. С. 69 (Тр. Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО Российской академии наук; Вып. 63).

переправа через реку и т. п.¹² Причитания в этом случае приобретают статус вербального выразителя обрядовой прагматики, средства создания обрядовой ситуации, внутри которой возможно успешное достижение поставленной цели. Текст причитания мыслится как перформативный: произнеся текст, человек одновременно перестраивает действительность «под себя», и эта действительность символически становится человеческим миром, т. е. «своим».

Отголоски прагматико-семиотического своеобразия текстов *vita herbae / rei* можно обнаружить и в таком тексте, как *Ведэ*, квалифицированном авторами «Коми народных песен» как ижемская бытовая повествовательная песня-импровизация-воспоминание¹³. Развернутое сюжетное повествование включает в себя в качестве фрагментов описания процессы охоты, рыбалки, выделки кожи. Поздний функционально модифицированный текст, однако, обнаруживает черты обрядовой природы. Во-первых, текст разворачивается как реакция на смерть жены Ведэ и потому включает элемент похоронного причитания («Чёскыд йёла мам кулэма, да...» / «Умерла моя кормилица...»¹⁴). Во-вторых, включение в данную песню текстов *vita* свидетельствует, как кажется, об отражении дискурсивных особенностей порождения текстов *vita herbae / rei* в коми традиционной культуре – в обрядовой коммуникативной ситуации, которую воспроизводит (описывает) текст песни *Ведэ*.

Особый интерес вызывает текст «детской кумулятивной песни-сказки»¹⁵ *Бобе*, в которой также можно обнаружить текст, эксплицирующий поэтапное преобразование действительности. Оформленный в вопросно-ответную форму, текст тем самым явно восходит к текстам, отражающим Первопоступок (творение космоса)¹⁶, и структурно-семантически, и прагматически соотносит его с текстами *vita herbae / rei*. Возможно, текст, как и многие тексты сказок, был связан с календарной обрядностью, в частности, весенне-летнего цикла, имеющего выраженную эротическую символику.

Во всех вышеприведенных текстах обрядовая прагматика, а значит и связи с текстами *vita herbae / rei*, выражена имплицитно. Поздние модификации структуры, функции, в том числе обусловленные отсутствием акционально или предметно выраженного контекста, со временем «скрыли» прагматико-семиотическое ядро (концепт) этих фольклорных произведений. Другое дело обрядовый текст, имеющий выраженную ритуальную сущность – «заклинательные песни»¹⁷ («Изгнание тотарина-репейника с поля», «Изгнание Клопа Хлопотовича»), имеющие с «трудовыми импровизациями», по словам А. К. Микушева, непосредственную связь¹⁸. Такого рода связи являются подтверждением предположения о концептуальной обрядовой направленности самих трудовых песен и причитаний.

Текст *vita herbae / rei* в коми традиционной культуре воплощаются не только в песенно-причетной форме. Хотя именно эта форма может быть еще одним ярким подтверждением сакральности, небытового характера текстов. Тексты *vita* находят выражение в структуре коми быличек, где они выступают в качестве вербального апотропея¹⁹, и, кроме того, «тексты» *vita* имеют акциональное выражение. В Вымской локальной традиции зафиксированы игры, эксплицирующие данные тексты: это детская игра в прятки, сопровождающаяся имитацией действий по обработке конопли и текстом *vita*, и игра «Старик», где игровое действие разворачивается относительно этапов обработки земли и выращивания хлеба.

Акциональный текст игры «Старик» и исполняемый во время ее вербальный текст дополняют друг друга. Вербальный текст – текст *vita herbae / rei* – эксплицирует идею «магического круга жизни» злакового растения: от посева до выпекания хлеба. Акционально эта идея выражается в движении игроков: «старик» сидит в центре *круга*, поющие текст *vita* обходят его *кругом*. Создание круга вербально и акционально символизирует создание / воссоздание космоса, человеческого мира в момент, когда наиболее высока опасность его разрушения – в пограничное, критическое время года. Весьма показательно в этом плане удорское наименование «распорядителя» рождественских игрищ, своего рода экспликация демиурга – *круг сувтöдiсь* (ставящий круг)²⁰.

Итак, даже беглый обзор некоторых коми фольклорных текстов разной природы (вербально и акционально воплощенных) позволяет говорить о широком и глубоком проникновении текстов *vita* в народную культуру коми. Однако только ли о проникновении может идти речь? Вероятно, здесь имеет смысл говорить

¹² Филиппова В. В. Причитание в контексте обрядовой поэзии // Фольклористика коми. Сыктывкар, 2002. С. 68.

¹³ Микушев А. К., Чисталев П. И., Рочев Ю. Г. Коми народные песни. Т. 2. С. 182.

¹⁴ Там же. Т. 2. С. 86.

¹⁵ Там же. Т. 2. С. 187.

¹⁶ См. об этом, например: Топоров В. Н. Из наблюдений над загадкой // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. М., 1994. Т. 1. С. 10–118.

¹⁷ Микушев А. К., Чисталев П. И., Рочев Ю. Г. Коми народные песни. Т. 2. С. 181.

¹⁸ Микушев А. К. Живая память // Народная поэзия коми / Сост. А. К. Микушев. Сыктывкар, 1988. С. 22.

¹⁹ См., например, «житие» хлеба, соли, скатерти: Налимов В. П. Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. 1907. № 1. С. 1–23; Коми легенды и предания / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. № 99. С. 108.

²⁰ Микушев А. К., Чисталев П. И., Рочев Ю. Г. Коми народные песни. Т. 3. С. 7.

о расширении средств выражения архетипа, существовавшего задолго до того, как коми познакомились с русской культурой. Возможно, корпус коми текстов со сходной прагматикой и структурно-семантической организацией пополнился текстами с «земледельческой» и иной социально выраженной тематикой и, может быть, даже был вытеснен «новыми» текстами²¹. Тем не менее «культурная память» сохранила сам принцип порождения и организации текста в специфической (обрядовой) коммуникативной ситуации – концепт текста. Русская и коми этническая ментальность здесь концептуально пересеклись, и потому русские по происхождению «земледельческие» сюжеты свободно адаптировались в промыслово-охотничьей культуре коми. О древности, с одной стороны, а с другой стороны, о встроенности в систему народной культуры может свидетельствовать, как кажется, и то, что тексты *vita* исполнялись на родном языке, даже в том случае, если они являлись семантическими кальками русских текстов, и, кроме того, имели и имеют импровизационную форму выражения. В последнем случае в качестве субъекта / объекта может выступать дом, лодка, дрова, сено и т. п., что тематически расширяет известный корпус текстов *vita herbae / rei*. Это обусловлено спецификой материальной культуры коми, природными факторами, определившими тип хозяйствования, и т. п. В заключение, надо отметить, что сохранение и развитие этих текстов обусловлено в том числе и продолжительным сохранением архаической картины мира, определяющей тип ментальности и культуры коми, а значит, сохранением тех дискурсивных условий, в которых возможно порождение подобных текстов.



²¹ О древности подобных текстов свидетельствует тот факт, что подобного рода фольклорные произведения обнаруживаются в близких коми-зырянской традициях удмуртов и коми-пермяков.

К ПРОБЛЕМЕ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ: ЗАИМСТВОВАНИЕ ИЛИ САМОЗАРОЖДЕНИЕ?

Вопросы взаимодействий и взаимовлияний разноэтнических культур находятся в поле зрения ученых многих специальностей – этнографов, лингвистов, фольклористов-словесников, этномузыкологов. В классических и современных публикациях приводится немало фактов, которые свидетельствуют о наличии единых принципов формирования обрядовой системы у народов, чья история, географическое местонахождение, взаимодействие с определенным ландшафтом, антропологические особенности, казалось бы, должны коренным образом отличаться. Тем не менее, при всей специфичности традиций, характеризующихся неповторимым колоритом, зачастую имеющих в своем составе уникальные явления, общие черты совершенно очевидны. И речь идет не только об основных культах, естественно связанных с жизнью человека и его отношением к природе (культ предков, солнца, огня, воды, растительности и т. п.), но также о многочисленных соответствиях в воплощении отдельных ритуальных действий и частных обрядовых практик.

В сюжетах народно-поэтического творчества, в музыкальных и хореографических формах наблюдаются аналогичные обрядовым практикам соответствия, примеры различных совпадений в использовании выразительных средств и отдельных приемов, что приводит исследователей к мысли о том, спонтанное ли это возникновение (самозарождение) или результат заимствования, имеет ли место феномен стадиальности в формировании художественных форм фольклора или можно проследить процессы взаимодействия разных культур. При этом в работах, посвященных музыкальному фольклору, на протяжении ряда последних лет подобные вопросы занимают все большее и большее место. Необходим строгий подход с учетом многих факторов, подтвержденных данными смежных наук (исторической географии, этнологии, социологии, лингвистики). Это:

– исторические сведения о формировании местного населения, времени и характере миграционных потоков; однако необходимо учитывать, что факты, которыми пользуются ученые разных научных школ, могут интерпретироваться по-разному или даже существенно отличаться;

– фазы этнического развития (активная, пассивная), при которой осуществляются контакты различных этнических общностей (так, этнос, находящийся в активной фазе, не стремится к заимствованиям в области обрядовых и других культурных практик, напротив, даже исключает их);

– религиозные верования, допускающие межэтнические контакты или препятствующие их установлению (пример – русские старообрядцы, ревностно охранявшие как свой быт, так и свои культурные традиции от чужеродных влияний);

– особенности структуры языков, что имеет важное значение в установлении возможности или проблематичности заимствований (особенно в тех музыкально-поэтических формах фольклора, где словесный текст имеет определяющее значение – прежде всего это эпос и причеть);

– «исторический возраст» тех или иных образцов фольклора, их жанровые характеристики, привязанность к обрядовой сфере или возможность «свободного» функционирования в разных ситуациях и в разных этнокультурных средах.

Важнейшим же обстоятельством в решении вопросов заимствования или самозарождения в области музыкальной культуры является степень корректности в подходе к таким интонационным структурам, которые по своей природе характерны для начального периода формирования музыкального языка, а потому могут иметь соответствия в фольклоре самых разных народов. Это окличания, возгласы, зовы, плачевые интонации¹. Вопросам изучения основ музыкального языка и неких универсалий, которые естественно возникают на ранних этапах сложения музыкальных традиций, посвящены научные труды ряда ученых. Э. Е. Алексеев пишет: «Чем длительнее и сложнее путь, пройденный той или иной культурой, тем, как правило, определеннее и ярче проявляются ее национальные ладомелодические особенности. Но чем дальше вглубь времени мы пытаемся заглянуть, тем больше проблемы индивидуальных и национальных различий уступают место проблемам общности коренных свойств мелодического мышления, принципиального единства его исходных логических норм»².

Если Э. Е. Алексеев отмечает единство неких «исходных логических норм» в формировании раннефольклорного интонирования, то В. В. Коргузалов говорит о «семантике интонационных ячеек» как о важнейшей причине подобия в формах фольклора: «Ученых озадачивает мелодическое сходство древнейших пластов песенности цивилизованных народов и этнически не связанных ни с ними, ни между собой различных племен, находящихся еще на стадии родовой общины, в географически недостижимых друг для друга час-

¹ См.: Лобкова Г. В. Семантика интонационных средств народной песенной речи // Звук в традиционной культуре. М., 2004. С. 55–98; Попова И. С. Интонируемые выкрики: звуковой аспект // Там же. С. 173–193.

² Алексеев Э. Е. Раннефольклорное интонирование: Звуковысотный аспект. М., 1986. С. 7.

тях света. <...> В ряде случаев этот древний музыкальный язык имеет международные черты не только в сходстве ладовых систем, но и в семантике интонационных ячеек»³.

Интересно сопоставить несколько образцов фольклора, записанных на совершенно разных в географическом отношении территориях (Северо-Запад России, Швеция, южное пограничье Польши, северо-восток Португалии), относящихся к разным жанрам, но связанных сходными обстоятельствами исполнения, подобной / идентичной семантикой звуковых образов, едиными (и даже идентичными) приемами вогласного и плачeveго интонирования. Это: новгородское «уканье», шведское и южнопольское пастушеские окликания; сопровождающие названные образцы «короткие песни»; псковские полевые голошения; португальские «хлебные» («ржаные») песни.

В работе «Лесные кличи» М. А. Лобанов⁴ делает предположение о мигрировании протяженного напева «уканья» (такого, как в примере 1) из Скандинавии через Аландские острова, к Ладогe и дальше. Однако есть убедительные свидетельства о совершенно иных процессах формирования населения и миграционных потоках на прибалтийских территориях Западной и Восточной Европы, в Приладожье, на обширных землях Русского Севера – вплоть до приполярных областей⁵. Но не обсуждая этих вопросов и оставив их историкам, этнологам и лингвистам, сосредоточим внимание на конкретных музыкальных формах. Возможно ли вообще ставить вопрос о заимствовании подобных форм вогласного интонирования? И можно ли выделять из общего массива широко известных во многих местностях Европы пастушьих вогласов один лишь только потому, что он имеет более развернутую форму, – ведь принципиально (как звуковой посыл) все они идентичны в своей основе? Подобные формы могут отличаться по семантике, по структуре, по включению или отсутствию словесного текста, но разделять их на спонтанно возникшие или заимствованные, на наш взгляд, непродуктивно.

Если же речь идет о конкретном случае – напеве новгородского «уканья», – то географический разброс сведений о существовании сходных и даже идентичных форм, по нашему убеждению, исключает постановку вопроса о самой возможности заимствования, и, по всей вероятности, свидетельствует о стадиальном единстве, о спонтанном возникновении явлений, основанных на общих принципах.

Распространенная на северо-востоке Новгородской области и соседних территориях форма «уканья» представляет собой четко оформленную музыкальную фразу, звучащую обычно в высоком регистре (это женская традиция), исполняемую в напряженном тембровом звучании, без слов или с придыханиями в конце фразы. По материалам экспедиций Санкт-Петербургской консерватории⁶, в которых был собран огромный материал по этой теме, «уканья» исполняются преимущественно в лесу (в пастушьей традиции они тоже встречаются), но их значение отнюдь не сводится к установлению связей между пришедшими в лес по ягоды или грибы (для этого имеются краткие зовы-ауканья), оно имеет гораздо более глубокий смысл. «Укали» в Великий четверг, «чтобы голос был хороший» (прагматическая функция, но связанная с важной

³ Коргузалов В. В. Генетические предпосылки жанровой классификации музыкального фольклора // Русский фольклор: Социальный протест в народной поэзии. Л., 1975. Вып. 15. С. 240–241.

⁴ Лобанов М. А. Лесные кличи: Вокальные мелодии-сигналы на Северо-Западе России. СПб., 1997.

⁵ См.: Жарникова С. В. «Золотая нить» Вологда, 2003. Автор ссылается на древнеиндийские источники о прародине народов, говорящих на языках индоевропейской группы, на научные труды выдающегося индийского ученого Б. Г. Тилака, на исследование А. Васильева «О древнейшей истории северных славян до времени Рюрика и откуда пришли Рюрик и его варяги» (СПб., 1858).

⁶ Экспедиции Санкт-Петербургской (Ленинградской) государственной консерватории имени Н. А. Римского-Корсакова (СПбГК) 1980-х годов в районы Новгородской, Вологодской, Ленинградской областей под научным руководством А. М. Мехнецова. Материалы хранятся в Архиве Фольклорно-этнографического центра имени А. М. Мехнецова (ФЭЦ СПбГК).

обрядовой датой); «укали», чтобы услышать отголоски (эхо), воспринимая эти отголоски как голоса умерших родственников (проявление культа предков). При этом «укали» на берегу озера, чтобы отголоски были более явственными (звук распространяется более интенсивно на открытом пространстве, тем более – по водной глади). «Укали», если на душе тоскливо, скучно. Распространено даже выражение «скугорить» (что по своему смыслу близко термину «причитать») ⁷. «Уканья» соединялись с частушками, по местной терминологии – «короткими (коротенькими) песнями».

Совершенно аналогичная новгородским «уканьям» форма известна в других странах – приведем примеры из аудио-антологий народной музыки Швеции и Польши (примеры 2, 3). О спорности самой постановки вопроса о миграции скандинавского (шведского) напева сказано выше, но даже если предположить некую возможность такого перемещения и вживания в новгородскую традицию, то каким образом такой же возглас с аналогичными короткими песнями (частушками) появился в Польше? Местности Орава и Бескиды, где записаны эти образцы, находятся на юге Польши, на границе со Словакией. Это горные местности, долгое время находившиеся в значительной изоляции благодаря своему географическому положению. Нереально допустить мысль о том, что данная форма возникла в результате какого-то внешнего воздействия.

The image displays three musical examples in treble clef. The first example is a single line of music with a tempo marking of ♩=144 and two exclamations 'у!' placed above the staff. The second example is also a single line with a tempo marking of ♩=156 and two 'у!' exclamations. The third example consists of three lines of music with a tempo marking of ♩=104 and two 'у!' exclamations. The notation includes various rhythmic values, rests, and phrasing slurs.

Частушки принципиально такой же интонационной формы и аналогичной структуры, как и сопровождающие новгородское «уканье», известны в районах Ленинградской, Новгородской, Вологодской областей, многие из них функционируют как «живные», исполняются жницами непосредственно на ниве, известны случаи использования такого типа частушек в поминальном обряде ⁸.

Необходимо обратить особое внимание на интонационную связь «уканий» с плачевым интонированием (это отмечают в названных работах и Г. В. Лобкова, и М. А. Лобанов). Так, Г. В. Лобкова пишет: «Сопоставление <...> образцов пастушеских и лесных кличей с примерами псковских, новгородских и смоленских причитаний („голошений“) и „коротких песен“ (припевов на „долгий голос“) позволяет говорить о взаимопроникновении приемов и средств выражения, связанных с общей семантикой – зов-окликание. Возникает своеобразный сплав кличевой и плачевой систем интонирования» ⁹.

Плачевое интонирование как своеобразный феномен начального периода формирования музыкальной речи также характеризуется общими чертами у разных народов, что сразу же снимает вопрос о заимствованиях и, напротив, свидетельствует об общих законах развития интонационной системы.

⁷ Лобкова Г. В. Указ. соч. С. 89–90.

⁸ Кулёва С. Р. Неизвестная частушка. Вологда, 2008.

⁹ Лобкова Г. В. Указ. соч. С. 90.

Интересно сравнить псковские полевые голошения (примеры 4, 5) и «хлебные» песни Португалии (пример 6). В Гдовском районе Псковской области распространены голошения в поле во время уборки ржи, а также детские голошения, когда маленькие пастухи во время пастьбы голосят о своей «жалкой» судьбе с возгласами «лелё-лелё». На северо-востоке Португалии, в географически изолированной от внешнего мира местности (горная граница с Францией, удаленность от других районов Португалии), зафиксирована весьма близкая названному явлению традиция исполнения так называемых «хлебных» (если следовать буквальному переводу французского текста аннотации – «ржаных») песен. Поются эти песни во время работы, антифонно, как переключка убирающих хлеб крестьян. По традиции их нужно петь семь раз в течение дня, в определенное время. Традиция сохранялась до недавнего времени, о чем свидетельствует этнографическая запись, выполненная в 1978 г. непосредственно в поле бельгийской исследовательницей Анной Коффри – членом секции этномузыкологии Брюссельского музыкального музея. Частушки «на долгий голос», исполняемые во время жатвы на Северо-Западе России, также поются антифонно и также имеют много общего в интонационной системе как с псковскими голошениями, так и с португальскими песнями.

$\text{♩} = 144-192$

Ой, я бед - на - я си - ро - туш - ка. Ой! Ой! И бед - на - я я де - вач - ка.
Ой! Ой! Ой, ле - лё, ле - лё, ле - лё!

$\text{♩} = 168$

Па - ка - ти - ла - ся лю - би - ма - я, лю - би - ма пра - виль - на - я сол - ныш - ка,
Толь - ки ня в ту - ю ли сто - ро - нушку, где мо - я у - да - ла - я го - ло - ву - шка.
Так пи - ре - дай - ка - ся ты, лю - би - ма - я, ат ми - ня низ - кой пок - лон.

$\text{♩} = 76$ *Одна:*

Вторая:

Соответствия в названных выше музыкальных формах прослеживаются на нескольких уровнях, это:

- интонационная система (возгласное и плачевое интонирование);
- семантика звуковых образов («зов-окликание», «окликание-жалоба»);

– исполнение данных музыкальных форм на природных объектах (ржаное поле, пастбище, лес) с посылом голоса в пространство;

– идентичная (коммуникативная) функция: зов, направленный на сбор животных; переключки жниц в «живных» частушках, а также работающих в поле крестьян в Португалии; полевые голошения, обращённые к предполагаемому слушателю; намеренный посыл голоса с целью услышать либо отзыв, либо отголосок (эхо), воспринимаемый как голос умершего родственника.

Понятно, что говорить о заимствованиях, о неких структурах, распространившихся на столь далекие друг от друга территории да еще и проникших в разные жанры, не представляется возможным. Приведенные факты свидетельствуют лишь о том, что эти формы относятся к раннему периоду возникновения музыкального языка и появились они спонтанно в разных географических точках у разных народов.

Примеры:

1. Новгородское лесное «уканье» с «короткими» песнями. Новгородская область, Мошенской район, д. Конищево. 24.01.1989. Исп.: Семёнова П. С., 1926 г. р. Запись: Мехнецов А. М., Мехнецов А. А., Третьякова А. А., Столярова О. В. Архив ФЭЦ СПбГК, № ОАФ 2669-01. Расш. Мехнецова К. А.

2. Шведское пастушеское окликание. Dansar Edvard Jonsson. Locklåtar. (KRCD22 «Fåbodmusik från Malung». © Hurs 1998). Аннотация: Folk acts Sweden. P. 104. Расш.: Мехнецова К. А.

3. Польское пастушеское окликание (wyskanie). «Paście mi się krowy na zielonej łące». – Podhale. Orawa // Kolekcja muzyki ludowej Polskiego radia. PRCD 151. Исп.: Эльжбета Малыса, 1921 г. р. Расш.: Мехнецова К. А.

4. «Ой, я бедная сиротушка» – детское пастушеское голошение в поле. Псковская область, Гдовский район, д. Горско-Рогово. 31.07.1996. Исп.: Кузьмина Е. С., 1920 г. р. Запись: Полякова А. В., Мехнецова К. А. Архив ФЭЦ СПбГК, № ОАФ 4667-15. Расш.: Лобкова Г. В. Данный образец опубликован: Лобкова Г. В. Древности Псковской земли: Жатвенная обрядность. СПб., 2000. С. 129.

5. «Пакатилася любимая правильная солнышка» – голошение-«лелёкание» на закате солнца. Псковская область, Гдовский район, д. Выселок Жуковский. 31.07.1996. Исп.: Овсягина Ф. П., 1898 г. р. Запись: Мехнецов А. М., Теплова И. Б., Лобкова Г. В. Архив ФЭЦ СПбГК, № ОАФ 4657-04. Расш.: Лобкова Г. В. Данный образец опубликован: Лобкова Г. В. Древности Псковской земли: Жатвенная обрядность. СПб., 2000. С. 203.

6. «O Lavrador da Arada» // Portugal. Trás-os-Montes. Chants du blé et cornemuses de berger [«У гор». Хлебные песни и духовая музыка пастухов]. – Planet. Music serie. – Распространяется в России по лицензии Российского авторского общества. Произведено: ООО «Сантъ». Лиц. Соглашение. ЛС – 9/ВР № 125Т. 1978 год. Запись: Anne Caufrie.



РЕФЛЕКСЫ КНИЖНОЙ ПЕСНИ В ПИНЕЖСКИХ УСТНЫХ ПЕСЕННЫХ ТРАДИЦИЯХ

Параллельное существование языков, их оппозиция и процессы заимствования в фольклористике рассматриваются более всего в плане взаимодействия этносов. Однако это не единственная сфера, пронизанная встречными движениями самостоятельно сложившихся явлений. «Иной» язык и отмеченные им тексты привлекательны в различных обстоятельствах: сакральных, повышающих статус, удовлетворяющих творческому поиску.

Для фольклористики XIX–XX вв. рабочей оппозицией своего/чужого служило противопоставление крестьянского (деревенского) и городского в оценке явлений фольклора, как эстетических, так и историко-морфологических. Эта тенденция сложилась и постоянно проявлялась в области художественной критики, пестовавшей создание национальной композиторской школы. Со временем становилось очевидным постоянное сопряжение различных временных и стилистических пластов песенной культуры, а также обилие импульсов, контактов, «провокаций» с разных сторон. Однако проблема не была сформулирована, не случилось неожиданных открытий, которые не раз провоцировали новые стадии развития фольклористики и существенно расширяли ее поле. Этой роли не могли сыграть попытки наблюдения и фиксации «современного фольклора» (школьного, солдатского, студенческого и пр.) в силу необходимого допущения: все эти явления не прошли достаточной глубины времени, так что можно говорить о предпосылках традиции, о родственных фольклору механизмах порождения и передачи текста, но не о фактах фольклора (продукта традиции).

Между тем русская песенная культура располагает отличным «контрольным материалом» – книжные песни и рукописные песенники запечатлели параллельный классическому фольклору поток обжитых, любимых, повторяемых, устойчиво бытующих песен, что дает возможность наблюдений и накоплений фактов, ведущих к попытке системного анализа¹.

Тема настоящего доклада отличается от указанных в сноске публикаций направлением движения – не от рукописей, но от устных традиций. Подобный опыт (и именно с пинежским материалом) был осуществлен в издании «Песни Пинежья»². Комментарии З. В. Эвальд, занимающие едва ли не половину тома, представляют собою цикл этюдов, посвященных произведениям устной традиции, которые были услышаны и записаны в период цветения традиции и зрелого творчества создававших ее мастеров. Уникальна широта обзора: жизнь/история песен прослежена от рукописных песенников и изданий XVIII в., причем учтены как поэтическая, так и мелодическая стороны их бытия. В результате последовательного описания складываются формулировки, иногда условные, но выразительные и способные служить орудиями для дальнейшей работы. Некоторые из них спустя долгое время (в поздних работах Е. В. Гиппиуса) получили отточенно ясное выражение (обиходное пение, инвенционное многоголосие и др.). Однако общая идея – истории песен (или предистории для собственно пинежских устных традиций) – не получила дальнейшего развития.

Захватывающий интерес в томе «Песен Пинежья» вызывает лирика – как великолепные расшифровки, так и данные в комментариях описания, основанные на проникновении в процесс творчества мастеров-«певуль». Понимание личного участия певцов в создании текста и выработки особенного индивидуального стиля воплощено в необычном строении корпуса песен – в соответствии с «песенными школами». Последнее определение не может быть приравнено к локальной традиции, поскольку основанием для выявления школ является не территориальное членение (хотя бы и основанное на историко-этнографических предпосылках), но само существование этих вершинных достижений песенного искусства.

Это была единственная в своем роде ситуация встречи равновеликих сторон, фольклористов и живых фактов искусства; исследователи не только запасали «впрок», удерживали для будущего беззащитные перед течением времени артефакты, но с полной ответственностью входили в этот мир, познавая его многосторон-

© Е. Е. Васильева, 2011

¹ Наблюдения такого рода, хотя и медленно, входят в научный обиход. Взаимодействию книжных песен и устных песенных традиций в святочных обходах посвящен очерк В. А. Лапина (*Лапин В. А.* Великий Устюг: Рождественско-святочная традиция XVIII–XIX веков. Опыт реконструкции // *Русская народная песня. Неизвестные страницы музыкальной истории.* СПб., 2009. С. 6–47); эта проблема относительно исторических песен освещена в статье Е. Е. Васильевой (*Васильева Е. Е.* XVIII век: историческое сознание, исторический факт, историческая песня // *Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003».* Петрозаводск, 2003. С. 13–20); то же в связи с лирикой см. в статье Н. О. Атрощенко (*Атрощенко Н. О.* Лирика Карельского Поморья и «книжные песни» (к понятию «культурный центр») // «Рябининские чтения-2007»: Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 271–275), в статье и публикации материалов, выполненной Е. Е. Васильевой (*Васильева Е. Е.* Рукописный песенник XVIII века. К истории книжной песни // *Русская народная песня. Неизвестные страницы музыкальной истории.* СПб., 2009. С. 48–131).

² Песни Пинежья. Материалы фонограммархива, собранные и разработанные Е. В. Гиппиус и З. В. Эвальд / Под общ. ред. Е. В. Гиппиуса. М., 1937. Кн. 2 (Труды Ин-та антропологии, этнографии и археологии; Т. 7. Фольклорная серия; № 2).

не, и не в последнюю очередь, в «четвертой координате» – времени/истории. В этой дальней стороне, как будто бы обособленной и отделенной от текущих событий, от культурной жизни города, они улавливали и указывали импульсы, идущие от городских новаций, что блестяще продемонстрировано «Музыкальными приложениями». В их составе пастораль XVIII в. («Молчите, струйки чисты», породившая песню «Последний час разлуки»³), протяжная «Зоря» и недавно вошедшая в быт песня «Как родная меня мать» (на слова Демьяна Бедного). Все они приведены в нескольких воплощениях, что дает возможность ощутить местные песенные школы как часть общего процесса развертывания песенного пространства, русского «песенного языка», проявляющего себя во множестве частных форм, и при этом единого.

Записи последних лет позволяют увидеть подобные связи на фоне естественного угасания традиции. Приведем несколько наблюдений. Наиболее неожиданное связано с рекрутскими песнями. Надо заметить, что состав их, образующий костяк обряда проводов, подвижен; в разных микро-локальных традициях (теперь уже это понятие более уместно, чем «школы») бывает разная последовательность и не одинаковая степень закреплённости песен за ситуацией. При этом рекрутские всегда самые большие, серьезные (выразительные их название – «почетные»); подобное именование и близкую функцию имели первые песни на метищах⁴. Не случайно в «Песнях Пинежья» рекрутские помещены в начале разделов выдающихся «школ» деревень Поганец и Кеврола. По логике авторов издания именно они представляли собой наилучшее воплощение местной песенной «школы», являлись результатом активной творческой работы.

Одна из рекрутских, «Как по первому по Невскому проспекту»⁵, по сию пору удержанная в репертуаре ансамблей Кевролы, Кушкопалы, Ваймуши, начинается перечислением примет Петербурга, достаточно поздних (Николаевский мост строился в середине XIX в., стал городской реалией в 1860–1870 гг.). При этом неспешно развертывающаяся картина прощания с рекрутами напоминает обряд проводов, сложившийся и отчасти сохранившийся на Пинеге (в Городецке / Поганце провожают до моста, в Ёркино и Кевроле – до берега).

Пример 1. Мелодия и текст – из Кевролы. Примечание: записана в 2009 г. от ансамбля «Кеврольские женки», д. Кеврола. Фактура представляет собой регистровое утроение мелодической линии; приводим нотировку среднего голоса.

Отметим, что перечисление географических названий – устойчивый прием для начала лирических песен (*Ерслав-город испостроился лучше Киева, лучше Питера, лучше матушки каменной Москвы*) или для построения игровых (*вдова выбирает из Литвы короля, с Москвы скомороха*) и т. п. В данном случае оно необычно не только составом названий, но и смыслом перечисления, как будто неким маршрутом. Но в тексте этой песни есть еще одна загадка – «скрытая цитата». Приведем параллель к тексту пинежской песни из рукописного песенника.

Как по первому по Невскому проспекту

д. Кеврола

3. Тут _____ ишли прошли ле-кру - ти-ки мо... ой мо-ло-ды - е, ой

2 _____ за _____ и - ма и - дут ма - ме - ньки, о - тцы ро-дны - - - е

³ Комментарий к этой песне (№ 17, с. 400–404) – один из самых обширных и поучительных. Раздел библиографии здесь включает ссылки на 33 песенника, 7 специальных фольклорных публикаций (в том числе сделанную от русских военнопленных Р. Лахом), «Полный сборник либретто для граммофона», запись из Фонограммархива, сделанную З. В. Эвальд от старого рабочего в белорусском городе Петриков, выполненное Д. К. Зелениным описание архива Русского географического общества.

⁴ Опираемся на дипломное исследование О. Поповой «Обряд проводов рекрута на Средней Пинеге» (кафедра русского народного песенного искусства Санкт-Петербургского государственного университета культуры, 2009 г.), учитывающее современные полевые материалы.

⁵ В «Песнях Пинежья» эта песня представлена в трех вариантах: № 4 из д. Керга (верховья Пинеги, раздел Малопинежье и Выя) *Как то спо славному спо главному прешпехту, / Туда ишли-прошли солдаты молодые* (единственная в этом разделе «рекрутская»); № 90 из д. Засурье (раздел деревни Сурско-Поганцевской группы) *И как по первому по Невскому да проспекту, / По фторому Николаевскому мосту* (в этом разделе первенствуют песни «певуль» из д. Поганец; рекрутские у них наиболее сложные и распетые: *Еруслафьская да наша губерния* (№ 55), *Солуцилось в домицьке несцьсясь* (№ 56), *Што то ле во нонешнем то во годе* (№ 57)). Из д. Сура рекрутские *Пей жа моя буйна голоушка* (№ 69), из д. Пахурово *По шырокой то было славною юлицы* (№ 107); № 135 из Кевролы (деревни Карпогорской группы): *Как по первому по Невскому да проспекту, / Ой по фторому иколаевскому мосту* (еще две песни имеют такую «рекрутская»: *Ой спо дороженьке было по широкой* (№ 136) и *Не во Питер да не эх не во Москву* (№ 137)). Рекрутских песен из других деревень Карпогорской группы нет.

*Как по первому по Невскому было проспекту, ой
По второму Николаевскому было мосту.*

*По второму Николаевскому было мосту, ой
Тут и шли-прошли лекрутичик мо... ой молодые.*

Тут шли-прошли лекрутики мо... ой молодые,

За има же идут маменьки, отцы родные,

Возле ручку идут девушки, жёны молодые.

Во слезах пути-дороженьки они не видя,

Во рыданыще словечушка не... ой не промолвят.

Тут споговорил, спромолвил да ле... ой лекрутишко:

Вы не плачьте наши маменьки, отцы родные

Не рыдайте наши девушки, жёны молодые.

Пример 2. Партитура и текст. Примечание: рукописный песенник Отдела рукописей Российской национальной библиотеки, Q. XIV. 150, л. 65–65 об. Этот песенник не попал в поле зрения З. В. Эвальд – из материалов РНБ (Публичной библиотеки) она ссылается только на Q. XIV. 11.

Рукописный песенник, с которым до нас дошла эта уникальная запись, атрибутируется как ярославский и относится к 1770-м гг.⁶ Объем совпадения – маленький фрагмент в обоих текстах – не является случайным. Именно таким образом книжные песни усваивались в устном обиходе, «прививаясь» к сложившимся формам, преображаясь в новые *свои* песни.

Этот процесс редко удастся проследить в силу множества причин; первая заключается в том, что «исходные тексты» можно установить весьма условно. Исключительный случай представляют песни А. П. Сумарокова – некоторые из них устойчиво вошли в устно-письменную традицию книжных песен⁷. В рукописных песенниках чаще всего встречается «*Толь награда за мою верность*» (авторство ее подтверждает предание, а не сам А. П. Сумароков). Текст песни передается в полном объеме, хотя зачастую он бывает испорчен неверно понятыми со слуха словами. Самая долгая жизнь, в качестве книжной песни, и собственно в устной традиции – у песни «*Помнишь ли меня, мой свет*», в которой уцелело всего несколько сумароковских слов в инципите⁸.

В приведенной выше рекрутской песне нет и следа характерной мелодической формы песни книжной: строфа *Ах любезная весна* обусловлена чередованием пары 7-сложных стихов и 6-сложного; цепной повтор в «*Как по первому по Невскому проспекту*» «уравнивает» стихи в двухчастной строфе. Мелодического родства также нет. Однако в песенных запасах пинежских традиций живет сходный напев трехчастной строфы.

Ах любезная весна

Q.XIV.150, № 71

Ах лю-бе-зна-я ве-сна, сколь при-я-тна нам бы-ла, те-перь те-бя уж нет.

⁶ Атрибуция основывается на составе сборника: в начале его помещены многолетия Екатерине II, Вел. кн. Павлу, его супруге Марии Феодоровне, их старшим сыновьям, митрополиту ярославскому Самуилу, в панегирических кантах встречаются имена и реалии екатерининского царствования. Сведения, которые дают филигранные пометки и почерк рукописи, соответствуют этой датировке. Песенник отличается исключительно четкой организацией, состоит из трех разделов, имеющих названия: псалмы (духовная лирика), канты (включает оды и панегирики) и песни (в том числе более десятка песен, принадлежащих устной традиции). «Ах прекрасная весна», первый опыт рекрутской песни, открывает третий раздел.

⁷ Опираемся на диссертационное исследование К. Каделду «„Книжная песня“ в русской культуре и песенное наследие А. П. Сумарокова». Рим, Университет Tor Vergata, 2010. Рукопись.

⁸ Подобное произошло и с песней безымянной «талантливой поэтессы» (по А. В. Поздневу) «*Ах свет мой горький*» – песни устной традиции усвоили и по-своему развернули образ «печального сердца» (один неполный стих).

4

Все цве-ты тво - и - при-вя - ли и при-я - тно - сти про-па-ли, по-кры-ля мра - ком свет.

*Ах любезная весна, сколь приятна нам была, теперь тебя уж нет.
Все цветы твои привяли и приятности пропали, покрылся мраком свет.
Перестали птички петь и древа в саду зеленеть, зима холодна жмет.
Ах прешедши дни драгия, ах часы наши златыя, завял наш красный цвет.
Золотая ты струна сподевалася куда, что не звенишь у врат.
А ты ветрена Фортуна, сколь нас тяжело обманула, что нас теперь теснят.
Мы не чаяли вовек, кто б нам счастье отсек, а вот теперь секут.
Слышим весточки плачевны, всем народом объявлены, кои к слезам влекут.
Злополучна эта весть сколь пронзительна нам есть, во злой рок нас ведет,
Нагло с родом разлучает, зельно плакать заставляет, желчь горьку пить несет.
Мы теперь идем туда, не надеялись куда итьти нам никогда.
Разлучаемся с своими, спознаемся со чужими, и знать нам жить всегда.
Разлучают нас с отцем, с матерью и братьям всем, с сестрами и с женами.
Дети хоть были малыньки и во разуме глупеньки, пришло их оставлять.
Из своих домов ведут, в службу горьку отдают, в поход идти велят.
Слезы мать с отцем спущают, сестры с братьями рыдают, ах сердце как язвят.
Жены наши вслед идут, горько плачут, вопиют с любезными детьми.
Ах отец и мать драгие, сестры с братьями родные, престаньте плакать вы.
Сердце и без вас болит, но когда уж Бог велит, невозможно пременить.
Ты прощай, страна родима, се есть Вышняго судьбина, написано, где жить.
Ныне старой и молодой сей страны с нами одной, воззрите вси на нас:
Мы идем во страны дальни, где живет народ поганый, и там не узрим вас.
Будем в горе всегда жить и сражения чинить, а верных защищать.
Вкруг нас буря обступила и сердца в нас познобила, и в той знать погибать.
Горе, беды и напасти, нужда, скорбь и многи страсти, солдатское житье.
Хлад и глад и всяка нужда, горестна в походах служба, солдатское бытье.
Ах нещастье бедных нас! Кто не испустит слез из глаз, наш видя слезный взор.
Бедность нашу всякой знает, плачет зельно и рыдает, пришед на сей позор.
Нам уж сколько не тужить, невозможно пременить, пора уж перестать.
Слез потоки все отрите и в остальный посмотрите, впредь может не видать.*

Пример 3. Текст и напев. Примечание: записана в 2010 г. от Е. Г. Морозовой в п. Сосновка.

Совпадение напевов убедительное, но поэтическая строфа устроена иначе: повтор мелодической фразы реализуется варьированным повтором первого стиха, замыкающий строфу стих не отличается от него по слововому составу. Создается впечатление, что эти песни приоткрывают странную тайну – они сродни моментальным снимкам, запечатлевшим некогда происходившие движения. Активное состояние традиции, поглощающей, хранящей и перерабатывающей внешние импульсы, длилось не малое время. Об этом свидетельст-

вуют «случайные», с классической точки зрения собирателя, вещи. Такова песня «В островах охотник», записанная в 2010 г. в д. Занюхча практически без утрат и перемен против рукописных песенников XVIII в. и публикаций XIX в.⁹ Таков неожиданный распев песни «Уж как пал туман на сине море», приписываемой дяде Н. А. Львова, на голос «Яблочка» (записана в 2009 г. в д. Ваймуша). Такие «случайности» под определенным углом зрения могут поведать о динамичной, неоднотонной жизни песенных традиций и, безусловно, обогащают наше представление о них.

Шел мальчишка бережком

п. Сосновка, Морозова Е. Г.



Шел мальчишка бе - режком, шел ма-льчишка кру - те - ньким, да пе - ре-хо-ду не — на шел.

*Шел мальчишка бережком,
Шел мальчишка крутен(и)ким, да
Переходу да не нашел.*

*Нашел милой жердочку,
Нашел(ы) милой тонен(и)ку, да
Перебросил, сам пошел.*

*Жердочка сломиласе,
Шляпочка свалиласе, да
Тут мой милай да утонул.*

*Увидала девица,
Увидала красная
Из высока да терема.*

*Брала, брала девица,
Брала раскрасавица
Коромысло да новое.*

*Коромысло новое,
Ведерко дубовое,
Сама по воду ли да пошла.*

*Увидала девица,
Увидала красная,
По волнам шляпа плывет.*

*Скажи, скажи, шляпочка,
Скажи распуховая,
Где ж мой милый да утонул.*

*Засытайся, речинька,
Засытайся, быстрая
С гор желтым мелким песком.*

*Заростайте, бережки,
Заростайте крутенин(и)ки, да
Шелковой мелкой да травой.*

*Век бы тебе, речинька,
Век бы тебе, быстрая,
Век бы да речкой не текчи.*



⁹ О чем свидетельствует, в частности, названный по песне песенник 1898 г., приведенный в библиографическом списке. Песня записана экспедицией кафедры русского народного песенного искусства СПбГУКИ в 2010 г.; в «Песнях Пинежья» не опубликована.

«СВОЕ» И «ЧУЖОЕ» В ПЕСЕННОЙ КУЛЬТУРЕ СТАРООБРЯДЦЕВ

Старообрядчество, возникшее в ответ на нововведения патриарха Никона, ориентировано в первую очередь на отстаивание установлений древлеправославной церкви и верность обычаям своих предшественников, потому основными принципами сознания приверженцев «старой веры» явились «консерватизм» и «традиционализм». Это нашло отражение как в духовной (религиозно-обрядовые практики и книжно-письменная культура), так и бытовой сферах жизни староверов: «Их историческое сознание определяется религиозным преданием, приверженностью к старинным обрядам, к рукописной и дониконовской кириллической книге, к иконам „старинного“ письма и другим составляющим старообрядческую культуру элементам, среди которых пища, одежда, предметы быта, фольклор»¹. В связи с этим следует отметить, что одна из главных идеологических догм старообрядческой культуры заключается в оппозиции «свое-чужое», что проявилось не только в противостоянии официальной церкви, но и в полемике с другими толками «старой веры».

Устная традиция старообрядцев во многом также ориентирована на христианскую культуру. Так, наиболее распространенные жанры, бытующие среди староверов, – устные апокрифы, легенды и духовные стихи². Но, тем не менее, именно от представителей старообрядческих согласий были записаны редкие варианты традиционных фольклорных текстов. Самыми известными и искусными сказителями былин были крестьяне Обонежья (династия Рябиновых-Андреевых), Печоры (В. И. Лагеев, Е. П. Чупров) и Мезени (М. Г. Антонов, Е. В. Рассолов), мест, известных как оплот «древлего благочестия»³. Необходимо упомянуть также о богатом песенном репертуаре старообрядцев⁴, например, знаменитая усть-цилемская «горка», состоящая из целого цикла хороводной лирики⁵. Кроме того, следует отметить и тот факт, что благодаря тенденции староверов к «консервации», сохранению своего культурного наследия, от них еще в конце XX – начале XXI вв. можно записать достаточно полные варианты фольклорных текстов, которые фиксировались в конце XIX – начале XX столетий⁶.

Лирические песни занимали особое положение у старообрядцев и принадлежали главным образом «мирской», несакральной стороне их жизни. В связи с этим существовала целая система запретов на исполнение «мирских» песен: во время религиозных постов, когда возможно было петь лишь духовные стихи⁷, а также лицам пожилого возраста, поскольку это считалось «греховным». Такого рода тексты, как правило, исполнялись молодежью во время полевых работ, на деревенских праздниках и зимних посиделках.

Среди песенного наследия староверов выделяются баллады, исторические, календарные обрядовые (колядки, веснянки, жатвенные и др.), обрядовые (свадебные песни и причитания, похоронная причеть, рекрутские песни), лирические (или протяжные), игровые, хороводные, плясовые, шуточные песни, а также романсы. Группа лирических протяжных песен – самая обширная и разнообразная по содержанию. Тематика таких песен весьма разнородна: о незавидной доле солдата, пребывании на чужой стороне, семейно-бытовые⁸, любовные песни и т. д.

© А. И. Васкул, 2011

¹ Власов А. Н., Канева Т. С. Традиционные лирические песни Усть-Цильмы // Традиционная культура Усть-Цильмы. Историко-художественные и стилиевые особенности / Сост. Т. С. Канева, А. Н. Власов, А. Н. Захаров, Ю. И. Марченко, З. Н. Мехреньгина, Е. А. Шевченко. М., 2008. С. 18.

² О механизме бытования среди старообрядцев духовных стихов см.: Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993; Новиков Ю. А. Духовные стихи русских старожилов Литвы // Живая старина. 1994. № 3. С. 35–37.

³ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1950. Т. 2; Свод русского фольклора. Серия «Былины в 25 т.». СПб.; М., 2001–2006. Т. 1–5.

⁴ В настоящее время вышло несколько сборников лирических песен, записанных от старообрядцев различных регионов: Чудное Причудье. Фольклор староверов Эстонии / Сост. Н. А. Морозова, Ю. А. Новиков. Тарту, 2007; Традиционная культура Усть-Цильмы. М., 2008; Фольклор старообрядцев Литвы / Сост. Ю. А. Новиков. Вильнюс, 2007–2010. Т. 1–3, и др. Кроме того, существуют и более ранние издания, например: Ончуков Н. Е. Печорские былины и песни. СПб., 1908; Протасов Н. П. Песни забайкальских старообрядцев. Иркутск, 1926; Песни Печоры. М.; Л., 1963, и др.

⁵ Руднева Е. Особенности традиционной хореографии усть-цилемской «горки» // Традиционный фольклор и современность: Всерос. конф. молодых фольклористов. М., 1978. С. 54–55.

⁶ Власов А. Н., Канева Т. С. Традиционные лирические песни Усть-Цильмы. Историко-художественные и стилиевые особенности // Традиционная культура Усть-Цильмы. М., 2008. С. 18–19.

⁷ Есть свидетельства, что некоторые старообрядцы под видом духовных стихов в пост исполняли баллады и лирические песни: «Как и во многих регионах России, их называли „стихами“ и старались расширить круг „дозволенных“ во время постов песен за счет привлечения близких по тематике и лирическому настрою произведений смежных жанров». См.: Новиков Ю. А. Духовные стихи русских старожилов Литвы // Живая старина. 1994. № 3. С. 35.

⁸ Например, песня «Сидела дочь Катюшенька» о том, как девица противится воле отца идти в монастырь (См.: Новиков Ю. А. «Без песен мир тесен...» (Обрядовые и бытовые песни старообрядцев Литвы) // Фольклор старообрядцев Литвы. Вильнюс, 2010. Т. 3. С. 29) или «Зимушка-зима, зима морозлива» о том, жена губит своего мужа (См.: Власов А. Н., Канева Т. С. Традиционные лирические песни Усть-Цильмы. Историко-художественные и стилиевые особенности // Традиционная культура Усть-Цильмы. М., 2008. С. 23).

Старообрядцами не просто механически усваивались пришедшие из чужой – «мирской» культуры песни, как правило, такого рода тексты претерпевали изменения, подстраиваясь под идеологию и мировосприятие сторонников «древлего благочестия». В рукописно-книжной традиции староверов существует целый комплекс сочинений, где отражаются многочисленные запреты и предостережения от «прелестей мира» и «соблазнов сатаны» (например, «Повесть о табаке» и «Повесть о хмеле»⁹). В устной традиции также бытуют многочисленные сказания и легенды о происхождении табака, вина, чая и их пагубном влиянии на человека¹⁰. В лирических же песнях староверы старались избегать таких тем, изменяя неудобные для слуха строки, что порой сильно искажало содержание текстов или делало его мало понятным.

Так, в статье о старообрядцах Старорусского уезда Новгородской губ., опубликованной в 1869 г. на страницах «Новгородских губернских ведомостей»¹¹, нами был обнаружен вариант исполнения староверами популярного в XIX в. городского романса «Звук унылый фортепиано»¹²:

Текст традиционный	Текст, бытующий среди староверов
<i>Звук унылый фортепиано</i>	<i>Звук унылый форт лелиный</i>
<i>Выражай тоску мою;</i>	<i>Выражай тоску мою;</i>
<i>Я люблю хотя тирана –</i>	<i>Я люблю хотя и рано –</i>
<i>Облегчи печаль мою!</i>	<i>Облегчи печаль мою!</i>

В книге В. В. Андреева «Раскол и его значение в народной русской истории» приводится следующее объяснение такого видоизменения текста: «Если девушки раскольничьих общин пели в светских романсах „фортлелиный“ вместо „фортепиано“ (в строфе „звук унылый фортепиано“) и „я люблю хотя и рано“, чтобы только не сказать о „любви к тирану“, так как форте – „пиано“ кололо звук трезвого раскольника, а любви к тирану он вовсе не понимал»¹³. На наш взгляд, появление словосочетания «*хотя и рано*», вероятно, кроется в том, что фонетически неверно были слышаны слова «*хотя тирана*».

Изменения патриархальных отношений в деревне, произошедшие в XX в., не могли обойти стороной и старообрядческие общины, что отразилось как на их бытовом укладе, так и на идеологическом настрое. Правила, регламентирующие жизнь старовера, становятся менее строгими и жесткими, в повседневный быт все больше начинают проникать элементы «мирской» культуры.

В песенный репертуар старообрядцев входят городские песни, в которых активно используются новые слова и понятия, прежде чуждые их среде: «В них (песнях – А. В.) нередко употребляются „новомодные“ слова, ранее отсутствовавшие в бытовой речи староверов (светло шампанское вино, трактир, ресторан, бар, карты-боляры, пляцформа, фронт, тросточка серебряная и т. п.). Вероятнее всего, эти произведения восходят к петербургскому фольклору (до революции староверы из Литвы нередко уезжали в „северную столицу“ на работы)»¹⁴.

⁹ Скрипиль М. О. Легендарно-нравоучительные повести и духовные стихи // История русской литературы. М.; Л., 1948. Т. 2. Ч. 2. С. 287–300.

¹⁰ Бахтин В. С., Молдавский Д. М. Старообрядческие народные легенды о начале раскола, о табаке и брадобритии // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1958. Т. 14. С. 421–422.

¹¹ С-в. Несколько слов о раскольниках в Старорусском уезде // Новгородские губернские ведомости. 1869. 21 июня, № 25. С. 183; 19 июля, № 29. С. 205.

¹² Текст опубликован без указания автора, встречается в ряде сборников XIX в. См., например: Песни для русского народа. СПб., 1839. С. 406–407.

¹³ Андреев В. В. Раскол и его значение в народной русской истории. Исторический очерк. СПб., 1870. С. 332–333.

¹⁴ Новиков Ю. А. «Без песен мир тесен...» (Обрядовые и бытовые песни старообрядцев Литвы) // Фольклор старообрядцев Литвы. Вильнюс, 2010. Т. 3. С. 31.

Например:

Ах ты, трубка вековая,
Табак турецкий, не простой;
А едут гости веселые
Со всѣй весѣлою толпой.
А мой милый загулялся,
До полночи дома нет;
А ён вишнёвку ловко тянет,
Светло шампанское вино...

(Фольклор старообрядцев Литвы. Вильнюс, 2010. Т. 3. С. 233);

или:

...Ключник двери открывает,
Писарь с книгою идет:
«Выйди, Маша, на *пляцформы*,
Выйди, суд тебя зовѣт;
Выйди, Маша, на *пляцформы*,
Выйди, суд тебя зовѣт»...

(Там же. С. 244).

Тема пьянства, бывшая ранее под большим запретом среди староверов, также начинает звучать и в лирических песнях. Так, такой мотив возникает в усть-цилемском тексте «Что ж вы, девушки, э-ой, да призадумались»:

*...Одинакие, э-ой, да живут всякие,
Живут всякие, э-ой, да горьки пьяницы.
Живут всякие, э-ой, да горьки пьяницы,
Горьки пьяницы, э-ой, да беспросыпные...¹⁵*

Таким образом, репертуар и содержание песен староверов во многом зависели от идеологических позиций старообрядчества в целом, и, как и книгописные сочинения, жестко регламентировались консервативными традициями последователей «старой веры». Но по мере усиления контактов с «мирской» средой в песенные тексты проникают элементы «чужой» культуры, которые подчас кардинально меняют старообрядческую картину мира.



¹⁵ Традиционная культура Усть-Цильмы. М., 2008. С. 208.

«СВОЙ» МИР НИЖНЕВЫЧЕГОДСКОЙ ТРАДИЦИИ (к определению границ этнокультурного региона)

В последние годы в российской науке окончательно утвердилось понимание традиционной народной культуры как совокупности территориально закрепленных системных объектов – региональных и локальных традиций. Различие исторического времени их возникновения, геофизических условий, хозяйственного уклада и множества иных факторов обусловило специфику их внутренней организации. В настоящее время в отечественном этномузыкознании уже существуют первичные представления о структурных характеристиках отдельных видов музыкально-фольклорных традиций; следующим шагом должно стать создание их типологии. Первые шаги в этом направлении делает и филологическая фольклористика, в которой наметилась область региональных исследований.

Определение внутренней структуры региональных этнокультурных систем отнюдь не исчерпывает проблематику, связанную с их изучением. Не менее важным является вопрос об их внешних границах. Поиск ответа на него может идти в двух направлениях. Первое подразумевает обращение к синхронному состоянию фольклорных традиций и связано с уподоблением их языковым диалектам. Такой подход давно укоренился в российской этномузыкологии и привел к возникновению термина «музыкальный диалект». Исследование в этом случае базируется на методе картографирования, впервые последовательно и масштабно примененном в 80–90-е гг. XIX в. германскими и австрийскими этнологами и лингвистами Фридрихом Ратцелем, Лео Фробениусом, Вильгельмом Шмидтом и др.

Картографирование занимает ведущую позицию в таких дисциплинах, как этногеография и лингвистическая география; достигла значительных успехов и музыкальная ареалогия. Она заимствовала из смежных дисциплин и связанную с ареальными исследованиями терминологию (понятия ядра, периферии, зон интеграции и интерференции и др.). За последние десятилетия российскими этномузыкологами осуществлено картографирование отдельных компонентов музыкально-фольклорных текстов и их корреляций, а также структурно-функциональных связей в рамках определенных жанров на многих территориях. Прежде всего это области русско-белорусского и русско-украинского пограничья¹ (Л. Белогурова, О. Несина, О. Пашина и др.), центральной России (Н. Гилярова), верхнего (Н. Данченкова), среднего (М. Енговатова) и нижнего (Е. Шишкина) Поволжья. Картографирование севернорусского фольклора было связано с исследованиями причитаний (Б. Ефименкова) и свадебных напевов (Т. Краснопольская). Оно проводилось в весьма ограниченных географических масштабах, что может быть объяснено спецификой заселения Русского Севера и наличием естественных границ – непроходимых заболоченных лесов. Единственный опыт картографирования региональной песенной системы был осуществлен на южнорусском материале междуречья Оскола и Дона (Г. Сысоева).

Таким образом, ареальные исследования в этномузыкологии с применением картографирования компонентов музыкально-фольклорных традиций пока не обрели масштабного характера. Однако уже этот сравнительно небольшой опыт дал возможность сделать ряд серьезных теоретических обобщений².

Привлекательность данного метода диктуется тем, что он основывается на объективной реальности: расселении людей в определенных природно-климатических и ландшафтных областях, что влечет за собой и особенности культурных традиций. Кроме того, результаты картографирования конкретны и наглядны, они обладают качеством самодостаточности и вместе с тем открывают перспективы дальнейшего изучения избранных объектов. Этими объектами преимущественно становятся отдельные элементы языковых, этнокультурных, этномузыкальных систем. Что же касается границ целостных систем (языковых или музыкальных диалектов), то в этнологии и лингвистике они определяются по областям совпадения большинства изолиний³.

Тот факт, что границы любой совокупности языковых или культурных явлений всегда бывают «размытыми» и скорее представляют собой область интерференции, был замечен еще в конце XIX в. В. Шмидтом. Определенность территориальных границ фольклорной традиции может быть связана с иноэтнической (инокультурной) средой, незаселенными землями, естественной водной преградой.

При всей привлекательности картографирования его возможности все же не безграничны. Корректное применение этого метода требует соблюдения условий, которые, как показывает опыт, иногда не принимаются исследователями во внимание или в силу объективных обстоятельств оказываются невыполнимыми. Первое из этих условий подразумевает, что материал для картографирования должен быть собран в процессе фронтального обследования по единой программе. Вместе с тем подобная работа осуществлялась лишь на

© А. Н. Власов, Е. А. Дорохова, 2011

¹ Работа на этих территориях ведется с учетом достижений белорусских и украинских ученых, также проводящих ареальные исследования.

² См.: Пашина О. А. Картографирование и ареальные исследования в этномузыкологии // Картографирование и ареальные исследования в фольклористике. М., 1999. С. 6–22 (Сб. трудов Российской академии музыки; Вып. 154).

³ См. об этом: Терновская О. А. Понятие диалекта и принципы классификации славянских диалектов // Советское славяноведение. 1975. № 5. С. 12–26.

небольшой части русской этнической территории. Не выработана и единая «сетка» картографирования. Кроме того, не определен временной интервал, в пределах которого состояние региональной традиции может считаться стабильным. Это положение оказывается особенно актуальным в связи со стремительным (и в то же время неравномерным) нарастанием изменений в традиционной культуре, а также с ее разрушением. В результате часто на карту наносятся сведения, относящиеся к разным этапам существования этнокультурных систем, что делает результат недостоверным.

Второе условие состоит в том, что единицами картографирования могут быть только релевантные признаки фольклорных традиций, которые выявляются в результате их структурно-типологического исследования. Однако остается не вполне ясным, каким образом может учитываться внутренняя иерархия отдельных компонентов, являющихся релевантными, но в то же время занимающих разную позицию в системе.

Учитывая вышесказанное, мы можем лишь условно принимать во внимание результаты картографирования компонентов песенной традиции Нижней Вычегды. Оно проведено на материале экспедиций 1959–1974 гг., в которых осуществлялись выборочные звукозаписи напевов и не фиксировался их этнографический контекст. Недостающие сведения восполнялись по экспедициям 1986–2000 гг., когда местная традиционная культура находилась на последнем этапе своего угасания. Картографирование выявило точечный характер распространения некоторых явлений, что, скорее всего, может быть объяснено неполнотой собранных материалов или объективным состоянием местных фольклорных традиций.

Проведенное исследование показало, что большинство компонентов местной песенной системы выходит далеко за ее пределы, причем, это не только отдельные ритмические типы напевов, но и принципы формообразования, и отдельные мелодические структуры. В первую очередь, это относится к напевам хороводно-игрового цикла, местная специфика которых практически не выражена. Ареалы ритмических типов свадебных напевов также оказались чрезвычайно обширными; их совокупность в корреляции с функциями в ритуале вызывает прямые аналогии с традициями вологодско-вятского пограничья⁴.

Картографирование мелодических типов свадебных напевов, напротив, обозначило самый нижний уровень внутреннего членения территории, соответствующий конкретным песенным очагам (1–2 сельсовета).

Характеристикой субрегиональных зон – вилюгодской и усть-вуйской – является, в первую очередь, песенный репертуар (набор поэтических текстов). В то же время очевидна их связь с песенной культурой прилегающих территорий – бассейна р. Лузы и верховьев Северной Двины.

Основная зона традиции, соответствующая понятию ее «ядра», неоднородна. В самом ее центре существует узколокальная песенная система (д. Устье Рябовского с/с Ленского района), выделяющаяся по целому ряду параметров, в частности, наличием групповой свадебной причети. К сожалению, сейчас уже вряд ли возможно определить причины данного явления. Например, оно может быть объяснено происхождением деревни или лучшей, по сравнению с другими населенными пунктами, сохранностью местной культуры.

В целом можно сказать, что применение методики картографирования, хотя и определило некоторые черты региональной фольклорной традиции Нижней Вычегды, но мало способствовало выявлению ее внешних границ.

Другой путь исследования предполагает изучение местной культуры в диахроническом аспекте, обращение к ее исторической судьбе. При этом оппозиция *своей/чужой* рассматривается на уровне ментальных структур, отраженных в культурных текстах.

При определении границ этнокультурной общности исследователям важно иметь четкое представление о самосознании носителей в разные исторические фазы существования местной культуры. В самоидентификации информанта заложен важнейший механизм культурной памяти и сохранения / изменяемости форм народной культуры. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют более или менее определенно установить границы некоторых локальных центров за последние 100 лет их существования. Однако установить это для целого регионов чрезвычайно сложно, так как многокомпонентная, сложноорганизованная материя фольклорной культуры требует многоаспектного и комплексного подходов к описанию ее локальных вариантов уже на этапе полевого сбора материалов.

Уже на раннем этапе колонизация северорусских территорий способствовала установлению контактов между отдельными группами славянского населения и организации общего культурного пространства. Наиболее отчетливо этот этап отразился на уровне семейно-обрядовой поэзии (в частности, в существовании множества локальных особенностей в свадебном фольклоре). Системной доминантой нижневыхгодской свадьбы является ее песенный характер, что отличает ее от ряда севернорусских традиций, имеющих ярко выраженный причетный характер. Достаточно насыщенная песенными сюжетами нижневыхгодская свадьба (48 сюжетов, зафиксированных в период конца XIX – конца XX в.), в отличие от причетных текстов (хотя в прошлом они существовали, согласно этнографическим сведениям), дает основание считать, что свадебный фольклор был диффузным жанровым образованием со времени поселения славяно-русского населения на данной территории.

⁴ См.: Ефименкова Б. Б. Свадебная песня в среднем течении реки Юг // Традиционное народное музыкальное искусство и современность (вопросы типологии). М., 1982. С. 14–47 (Сб. трудов Гос. муз. пед. ин-та им. Гнесиных; Вып. 60).

Идея «купли-продажи» была основной парадигмой этнографических и текстовых песенных записей за последнее столетие и составляла концептуальную историю местной свадьбы. Свадебный обряд был принципиально «местным», что отнюдь не значит, что он был архаическим. Более того, песенные тексты нижевычегодской свадьбы как бы очерчивали круг возможных границ в понимании «своего» и «чужого». Степень же некоторого единства или локализации свадьбы в виде пяти субрегиональных традиций (Виледь, Яренск, Сойга, Устье, Сольвычегодск) может быть объяснена экстрафольклорными факторами в местном регионе. Они были взаимосвязаны хозяйственными мотивациями местного населения (мужчины уходили на заработки за пределы своей территории). Поэтому известная близость свадебных текстов к книжно-литературной традиции вполне объяснима и понятна⁵.

Первая письменная рефлексия относительно местных брачных отношений появляется еще в конце XVIII в. А. Соскин писал, что в Сольвычегодске в дни Прокопьевской ярмарки (8 июля по ст. ст.) существовал обычай у окрестных крестьян выставлять невест «на продажу»⁶.

Н. Н. Аруев также в описании свадебного обряда акцентируют момент хозяйственного экономического отношения между брачующимися парами⁷. Однако этот этнографический контекст не имеет прямого отношения к текстам, на основе которых можно «реконструировать» вычегодскую свадьбу, опираясь преимущественно на рассказы женского населения региона⁸.

Именно в таком изложении вычегодская свадьба обретает «целостный» структурно-значимый комплекс традиционной культуры местного «гнезда». Женский текст обретает значимость «своего» текста, так как направлен на формирование семейной (родовой) памяти местного населения. Подробности в составлении целостного представления свадебного обряда по рассказам женских информантов позволяют реконструировать вычегодскую свадьбу, в частности, ее песенный репертуар как «местную эклектику». Следует отметить, что память традиции в этих «женских текстах» не столь глубока (не превышает двух поколений) и напоминает своеобразную мозаику из локальных образов и текстов, бытовавших на территории бывшего Сольвычегодского и Яренского уездов. Отчасти это можно объяснить тем, что женское население совершало, как правило, внутреннюю миграцию в регионе, между тем мужчины, занимавшиеся охотой и отходничеством в поисках работы, уходили на дальние расстояния. Их уход из дома на длительное время также был связан с военной службой.

Более определенное и стабильное положение в «своем» мире нижевычегодской традиции как будто должна занимать молодежная игровая и праздничная культура. Действительно, по описанию ее собирателями и по воспоминаниям бытописателей местного края ей уделяется большое место⁹. Однако само ее существование и сведения о ней были основаны на других механизмах традиционной памяти. Большинство фактов о молодежной культуре прошлого, дошедших до настоящего времени в виде исполнительских меморатов и песенных сюжетов, основываются на автобиографической памяти, т. е. умещаются в памяти одного поколения, актуализируя личный опыт представителей традиционной культуры, а не память традиционного сообщества. В практике молодежных гуляний конца XIX – начала XX вв. такой личный опыт сводился к умению регулировать межличностную коммуникацию и половые отношения молодежи. Игровая культура нижней Вычегды отразила тенденции к созданию общерусского национального песенного фонда¹⁰. Поэтому на первом месте среди игровых песенных сюжетов стоят общепотребительные, массово известные, связанные с литературным бытом сюжеты: «Я просо сеяла...», «Как по морю, морю синему...», «Стало не с кем попить, погулять...», «Как за речкой хмель родился...», «Как у наших у ворот...», «Пошла в тонец...», «Как со вечера-то дождь...» и др. Большая их часть «ориентирована на игровое образование пары и ее публичную демонстрацию, т. е. на тему свадьбы-женитьбы, пронизывающую молодежный фольклор и реализующуюся как на вербальном, так и на акционально-игровом уровнях»¹¹.

Анализ языка игровых песен нижевычегодской традиции подтверждает общедоступность молодежно-го репертуара и не позволяет ограничивать его рамками одной региональной культуры¹².

⁵ О таком влиянии может, в частности, свидетельствовать записанная в Сойгинском с/с песня «На берегу часовня стояла», насыщенная церковными образами. Появление подобного сюжета, возможно, связано с влиянием существовавшего здесь Спасского Сойгинского монастыря, основанного в XVI в. преподобным Симоном.

⁶ Соскин А. История города Соли Вычегодской / Подгот. А. Н. Власов. Сыктывкар, 1997. С. 68–70.

⁷ Аруев Н. Н. Крестьянские свадьбы в дореволюционное время около г. Сольвычегодска // Записки Северо-Двинского общества изучения местного края. Великий Устюг, 1928. Вып. 5. С. 1–11.

⁸ Все репортажи о свадебном обряде записаны от женщин. Мемораты от лица мужчин крайне редки, а из мужских свадебных текстов можно назвать лишь приговоры дружек, носящие явно игровой характер.

⁹ Собиратели согласно отмечают, что записи игрового фольклора количественно намного превышают записи свадебных и протяжных песен, сделанных в этом регионе. См.: Савельева Г. С. Песенно-игровой фольклор // Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (в записях 1986–1991 гг.): Исследования и материалы / Отв. ред. А. Н. Власов. Сыктывкар, 1995. С. 74; Канева Т. С. Музыкально-поэтический фольклор нижней Вычегды (в печати).

¹⁰ См.: Материалы и статьи: К 100-летию со дня рождения Е. В. Гиппиуса / Ред.-сост. Е. А. Дорохова, О. А. Пашина. М., 2003. С. 45–46.

¹¹ Савельева Г. С. Песенно-игровой фольклор // Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области... С. 74.

¹² К такому выводу приводят наблюдения Т. Н. Бунчук. См.: «Музыкально-поэтический фольклор нижней Вычегды».

Следует отметить, что особенности музыкального функционирования свадебных и игровых песен не создают условий для возникновения «замкнутых» певческих групп; по терминологии Е. В. Гиппиуса, скорее всего, они были характерным репертуаром «обиходных» певческих коллективов, служащих «связующим звеном между локальной и общерегиональной культурой»¹³.

Наиболее ярко «свой» мир нижневыхгодской традиции представлен областью протяжных необрядовых песен. Это подтверждается чрезвычайной музыкально-стилевой монолитностью напевов данного жанра. Однако ни жанрово-тематический, ни сюжетный репертуар, на первый взгляд, не дают достаточных оснований для подобного утверждения. Сюжетно-тематический комплекс нижневыхгодской лирики представлен несколькими историческими сюжетами, солдатскими песнями, любовной, семейно-бытовой лирикой (в том числе балладой) и песнями литературно-книжного происхождения.

В репертуаре численно превосходят песни, относящиеся к жанру семейно-бытовой и любовной крестьянской поэзии. Они могут быть сгруппированы в несколько сюжетно-тематических циклов: «тоска замужней женщины по родному дому», «отъезд молодца – переживания девушки»; сюжеты с мотивами «солдатство молодца – замужество девушки», «брак со стариком», «косьба травы» могут быть объединены в рамках темы «девушка – молодец, разлука». Необходимо отметить, что тексты этих песен существуют во множестве вариантов в отличие от других песенных жанров. Каждый из таких текстовых вариантов отражает собственно местное исполнительское понимание общеизвестного сюжетного инварианта.

Обращаясь к особенностям функционирования напевов данного жанра в XX в., мы не можем не учитывать тех внешних обстоятельств, которые не могли не оказать на них определенного влияния.

Протяжные лирические песни сложных, жанрово характерных форм с традиционными для Русского Севера сюжетами («За Невагою», «Эко сердце», «Размолоденькие молодчики, дружки мои» и др.) легли в основу репертуара «замкнутых» ансамблей. Именно они оказались непосредственно связанными с новым для русской крестьянской культуры понятием «моды».

Определенную роль в их культивировании, начиная с 40-х годов XIX в. и вплоть до начала XX в., несомненно, сыграли отечественные собиратели, пробудившие «творческий потенциал» народных сказителей и певцов¹⁴. Об этом также свидетельствует распространенная практика составления сборников песен, характерная для представителей разных сословий русского общества, начиная с рукописных песенников XVIII в. до издания доступных репертуарных сборников.

Интерес к русской народной песне был отражен в творчестве русских писателей и, очевидно, составлял основу целостного культурно-эстетического направления отечественной, преимущественно дворянской, культуры-«моды». Народная протяжная песня уже в начале XX столетия, по сути, была ангажирована «высокой» культурой, что во многом обеспечило сохранность музыкально-поэтических текстов. Впоследствии такое же влияние было оказано практикой музыкально-этнографических концертов, участие в которых значительно повышало статус местных исполнителей.

Суммируя все сделанные наблюдения, можно прийти к следующим заключениям. Песенная традиция нижней Вычегды может быть охарактеризована как открытая культурная система, в которой внешние связи доминируют над внутренними. Об этом же свидетельствует ряд фактов, в частности, допустимость участия в местном певческом ансамбле певиц из удаленных регионов, привносящих элементы иной региональной стилистики (пение «тонким» голосом). Результат такого совместного пения оценивается местными жителями как приемлемый, что возможно только благодаря некоторой «усредненности» музыкального стиля.

Внешние границы местной этнокультурной системы на северо-востоке определяются соседством с коми-зырянами, на севере – незаселенными лесными массивами. В остальных направлениях регион принципиально незамкнут и по большому ряду признаков тесно связан с традициями верховьев Северной Двины и вологодско-вятского пограничья. Устойчивость внутренней территориальной структуры региона поддерживается минимальным набором признаков, обеспечивающих самоидентификацию местного населения.

Те же закономерности прослеживаются и в историческом существовании фольклора нижней Вычегды. Одной из его определяющих особенностей можно считать высокую степень адаптации к изменениям внешней среды, способность быстро впитывать и аккумулировать новые веяния: книжность, практику монастырских певческих школ, стилистику авторских литературных текстов, реалии городской жизни.

Эти качества, в какой-то степени характерные для большинства фольклорных традиций Русского Севера, на нижней Вычегде определяют «лицо» местной культуры, в которой общераспространенные компоненты преобладают над узколокальными, новации – над архаикой.



¹³ См.: Материалы и статьи: К 100-летию со дня рождения Е. В. Гиппиуса... С. 20.

¹⁴ Собрание фольклора на территории Сольвычегодского уезда проводилось начиная с 90-х гг. XIX в. Первые фонографические записи в этом регионе были осуществлены Е. Э. Линева в 1901 г.

РУССКАЯ СКАЗКА ВО ФРАНЦУЗСКОМ ПЕРЕВОДЕ

Во Франции художественная литература долгое время являлась доминирующей среди других областей гуманитарных наук. Народная сказка, напротив, оставалась неизвестной за исключением 5–6 сказочных сюжетов из французского сборника Шарля Перро и немецкого сборника братьев Гримм. Да и то эти сказки долго считались предназначенными исключительно для детей с бабушками и дедушками. И естественно, французский читатель был совершенно незнаком с русскими сказками и не слышал об А. Н. Афанасьеве.

Переводить произведения русской художественной литературы на французский язык начали с середины XIX в., но первые переводы русских сказок появились только после Второй мировой войны. С 1970 г. улучшилось качество этих переводов и выросло их число. В это время появился перевод книги В. Я. Проппа «Морфология сказки», а также были опубликованы труды психоаналитиков о влиянии сказок на детские умы. Эти книги, каждая со своих позиций, обратили внимание на значение старинных рассказов, к которым до тех пор относились свысока. Все тогда изменилось: сказка вошла в моду, начали переиздаваться имеющиеся, но полузабытые сборники, переводились и новые. Сказочники стали выступать в школах, в библиотеках, появились научные статьи о сказках.

Таким образом, до 1970-х гг. не было ни одного качественного перевода русских сказок. Чем это объясняется? Тексты сказок, которые входят в детскую литературу, считались недостойными внимания профессионального переводчика. Однако они не настолько просты, однозначны, как это кажется на первый взгляд. Они, и в особенности сказки А. Н. Афанасьева, подчас подразумевают очень много разных языковых, исторических, мифологических, социологических и даже бытовых контекстов и подтекстов. Поэтому от переводчика требуется не мало знаний в разных областях, как и некоторой доли здравого смысла. Кроме того, тексты А. Н. Афанасьева, отличающиеся ярким стилем, требуют от переводчика умения передать на своем языке ритм формул и всего сказа. По крайней мере, к этому надо стремиться.

Мой перевод сказок А. Н. Афанасьева издается уже в третий раз, каждый раз с дополнениями. Три тома этого французского перевода содержат 325 номеров из самых показательных сказок сборника Афанасьева¹. Это самый полный перевод, который издавался на западно-европейском языке (переводы на английский и на немецкий языки содержат намного меньше номеров).

В своем докладе мы рассмотрим: а) некоторые трудности перевода; б) влияние переведенной русской сказки на бытование сказки во Франции.

а) Вопросы перевода.

Итак, тексты сказок А. Н. Афанасьева содержат не мало трудностей. В этой статье я остановлюсь исключительно на вопросах понимания терминов. С этой целью я введу следующие научные термины: исходный язык и язык перевода (если я перевожу с русского языка на французский, то русский язык будет исходным языком, а французский – языком перевода). В наших рассуждениях нужен и другой термин – семантическое поле определенного термина. На исходном языке какой-то термин (или выражение) обладает одним смыслом (иногда двумя или тремя). Это его семантическое поле. На языке перевода соответствующий (по указаниям словаря) термин также обладает двумя или тремя смыслами. Чаще всего совокупность этих смыслов, т. е. семантическое поле термина языка перевода не идентично семантическому полю термина исходного языка. Семантические поля указанных терминов только частично тождественны. Отсюда возникает все неповторимое богатство каждого языка, но одновременно и трудность перевода. Чаще всего разница в семантических полях одного слова на исходном языке и его эквивалента на языке перевода зависит от разных контекстов, которые сами зависят от разных (географических, исторических, климатических и т. д.) условий. Приведу примеры на сказочном материале. Для работы я использовала все имеющиеся словари, среди которых надо отдать дань словарю В. И. Даля и этимологическому словарю М. Фасмера.

Первый пример: слово *вино* на русском языке, кажется, соответствует слову *vin* на французском языке. Что может быть проще? Следуя М. Фасмеру, корень обоих терминов не индоевропейский, он был заимствован из языков Средиземноморья через готский или латинский языки. Из этого следует, что в русском и французском языках слово *вино* одного корня. Посмотрим, как употребляется это слово в данных языках. Из-за географических и климатических условий вино из виноградного сока во Франции – самый распространенный алкогольный напиток, этот термин всегда означает забродивший виноградный сок. В русской сказке слово «вино» употребляется. Его часто найдешь в конце сказки: «Мед и вино пил...» Если обратиться к словарю В. И. Даля, сразу становится понятным, что под этим термином, в первую очередь, подразумевается хлебное

¹ *Afanassiev A. N. Contes populaires russes / traduits et présentés par L. Gruel-Apert, avec la postface de T. G. Ivanova. Paris: Éditions Imago, 2009–2010. Т. 1–3. [Русские народные сказки Афанасьева в переводе и с введением Л. Грюэль-Апер и с послесловием Т. Г. Ивановой. Париж: Изд-во Имага, 2009–2010. Т. 1–3].*

вино, т. е. водка. Вино в смысле виноградного вина в русской сказке найдется, но, вероятнее всего, только в выражении «заморские вина», т. е. иностранное, привозимое вино. Итак, семантические поля этих тождественных по этимологии слов тождественны в одном смысле и расходятся в остальных, самых главных. Их семантические поля только частично пересекаются. Из этого простого примера видно, что механический перевод, не учитывающий климатических или других условий народов носителей языков, приводит к неточностям и даже к нелепостям.

Перейдем ко второму примеру. Прилагательное *премудрая*, как превосходная степень от *мудрый*, в сказке употребляется только в женском роде. Мудрый вообще применяется к человеку, который много знает (в волшебных сказках, к волшебнику). На французском языке термин переведен как *sage*, что соответствует этому значению, но только в мужском роде. Оказывается, что в женском роде, смысл другой: все французские словари толкуют прилагательное *sage*, примененное к лицу женского рода, как „с хорошим поведением“, а к ребенку, как „тихий, спокойный“. Отсюда видно, что нельзя останавливаться на каком-то переводе, который вначале кажется очевидным. Как же перевести его? Выбор подходящего прилагательного определяет поведенческие сказочной героини (Василисы или Елены), к которой оно прикреплено. Оказывается, Василиса или Елена вовсе не тихие или хорошего поведения девушки, а волшебницы, феи, хитрые девицы. Итак, здесь одному смыслу на русском языке соответствуют два, зависящие от пола, смысла на французском языке.

Мне уже приходилось писать о термине *море*². Корень этого термина – индоевропейского происхождения и сначала обозначал „болото“ (такое значение хранится в французском слове „*mare*“, в английском слове „*marsh*“ и т. д.). Что касается его значения, то в то время как западные языки (и менталитеты) четко разделяют соленое водное пространство („*la mer*“, „*the sea*“) от пространства пресной воды, язык русского фольклора их смешивает: море русского крестьянина может быть и настоящим морем, и озером, и рекой и т. д. (см. пословицу у Даля: «на то щука в море, чтобы карась не вздремнул»). А для всех народов Западной Европы щуки в море не водятся, это исключено. Поэтому, когда в тексте сказки встречаешь щуку или лягушку в море, следует задуматься: надо или заменить лягушку на рака или море на озеро / речной залив и пр. Контекст показывает, что правильным выбором будет второе решение.

Закончу этот обзор примером напоминанием о русском слове *бог*, которое соответствует двум понятиям: доля и божество. Они передаются на французском языке через два разных термина: *chance* и *dieu*, которые не надо смешивать. Например, как перевести выражение „твой бог счастлив?“ Словом „*dieu*“? Но это звучит просто нелепо. Если обратиться к этимологическим словарям, явствует, что *бог* происходит от иранского термина *bhagas*, означающего богатство, удача, счастье и т. д., чего не бывает со словом *dieu* из индоевропейского корня „*div*“, означающего *свет*. История корней и слов тут совершенно иная и механический перевод одного термина другим и тут неуместен.

Совсем с другими проблемами сталкивается переводчик в связи с такими выражениями, как *река Смородина* или *калиновый мост*, которые не только не имеют эквивалента, но даже ничему не соответствуют на французском языке. Что касается смородины, В. И. Даль толкует термин *смородина* как ягоду, или видит в выражении *река Смородина* то ли огненную реку, то ли реку, отделяющую наш мир от иного мира. Поэтому лучше всего *смородина* оставить без перевода (*la rivière Smorodina*) и дать сноску к нему по Далю. Что касается *калинового моста*, то это выражение перевести можно и даже получается красиво: *le pont d'obier* (*obier* – калина), но надо дать сноску, чтобы объяснить, что на русском языке произошло смещение смыслов, так как термин *калиновый* может произойти и от дерева *калина*, и от глагола *калить*, а такое сближение случайно, свойственно одному русскому языку и немислимо на каком-либо другом языке.

Из этого следует, что каждый трудный случай требует особого решения, зависящего от множества факторов, как-то: корень, история слов, географическая среда, разные контексты, случайность, традиция и т. д. Заметим, что такие размышления вряд ли доступны какому-либо механическому переводу.

б) Перейдем к вопросу о влиянии переведенной русской сказки на современное бытование сказки во Франции.

Наше полное издание сказок А. Н. Афанасьева на французском языке известно специалистам, но не широкой публике, а еще меньше детям. Однако некоторые русские сказки в нашем переводе стали почти общеизвестны, и каждая из них по-своему вошла в обиход. Три кумулятивные сказки были настолько освоены, что их уже считают французскими или, в лучшем случае, не задают себе вопроса об их происхождении. Это «Колобок», «Терем мухи» и «Репка». Дети дошкольного возраста их воспринимают как свои. Ничего удивительного нет в таком отношении к этим сказкам, так как их структура устойчива, они забавны и в них нет ни одной ярко выраженной национальной (русской) черты.

Две волшебные русские сказки также начали бытовать на французской почве. В обеих сказках Баба Яга выступает как один из главных персонажей: это сказка «Баба Яга» (Аф. 103) и сказка «Василиса

² На русском языке, см.: Грюэль-Апер Л. Размышления переводчика // *Russian Studies*. СПб., 1995. Т. 1, № 4. С. 82–97.

Прекрасная» (Аф. 104). Тут дело обстоит немножко по-другому (по сравнению с кумулятивными сказками). Во-первых, эти сказки не предназначены для очень маленьких детей. Во-вторых, они представлены и воспринимаются французским читателем именно как «русские сказки»: в них сохранены все русские черты – имена, избушка, все необычные черты Бабы Яги. Тем не менее, эти сказки и в особенности первая, сильно «офранцузились»: уже потускнели мифологические черты ведьмы и всей обстановки, остались одни психологические побуждения, такие как враждебность и зависть старой ведьмы, противопоставляемые доброте и смекалке героини. Иногда, в первой из этих сказок даже объясняется, почему Баба Яга так зла: ведь бедную недостаточно любили в ранней молодости. Таким образом, в самых неудачных французских версиях-пересказах мифологический образ превращается в старую психопатку.

Три другие сказки – «Ивашко и ведьма», «Гуси-лебеди», «Царевна-лягушка» – адаптировались без особых затруднений, но надо оговориться, что их сюжеты существуют, хотя и в несколько другом виде, во французской народной традиции.

Какие выводы можно из этого сделать? Легче всего переходят из одной традиции в другую детские сказки, волшебные ли они или нет. Более сложные сказки не так просто осваиваются культурой других народов. Этот процесс подразумевает или полное сходство в структуре, в сюжете, в подходе к персонажам, к действиям и т. д., или уравнение, отождествление этих форм со свойственными заимствующей стороне сказочными формами. Независимо от перевода сказки воспринимаются, ассимилируются только в том случае, если они очень близки к сказочной системе заимствующей страны. Как уже было сказано, в каждой стране заимствуют только то, что готовы заимствовать. Здесь, конечно, речь идет не о самих фольклористах, а о широком круге читателей и слушателей, среди которых насчитывается большое количество детей.



РУССКИЙ СВЯТОГОР: «СВОЙ» И «ЧУЖОЙ» ИЛИ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЭПИЧЕСКОГО МИРА

Название этой работы является очевидным и сознательным парафразом названия работы В. Топорова о знаменитом богатыре русских былин Святогоре¹ и выбрано с намерением ассоциировать тезисы вышеупомянутого русского исследователя об автохтонности сюжетного образца, связанного с данным эпическим колоссом. Эти тезисы, однако, в некоторой степени подвергаются проверке, учитывая, что аналогии с южнославянской устной традицией открывают и другие, новые возможности интерпретации.

В контексте идеи о «своем» и «чужом» В. Топоров подчеркивает два момента. С одной стороны, он указывает на тот факт, что в русских былинах Святогор фигурирует как «чужой», а не «свой» герой, что нашло отражение в нескольких деталях: его связывают с Святыми Горами, которые являются антитезой Святой Руси, на святую землю русскую он вообще ступить не может («Мне не придано тут ездить на святую Русь»); в описаниях он «странный» и «слепой» («тёмный»), а о его «нерусскости» косвенно говорит также эпизод с Ильёй Муромцем, где он удары эпического героя описывает как укусы *русских* комаров или мух². С другой стороны, принимая во внимание тот факт, что такой же тип героя (гигант/богатырь) есть и в эстонско-финской традиции, с которой традиция Русского Севера была в тесном контакте, и тот факт, что в обеих традициях соответствующие герои связаны тем же сюжетным образцом (нахождение богатырем сумы, тяжелой, как сама земля), В. Топоров поднимает вопрос о происхождении сюжетной модели в русской традиции, т. е. возможности принятия и адаптации элементов другой, географически близкой культуры.

Тот факт, что Святогор в былинах изображен как «чужой» герой, В. Топоров посредством ряда мотивов связывает с «основным» мифом о конфликте солярного и хтонического божества (Громовержца и Змея). В частности, он отмечает, что независимо от побратимства Ильи Муромца и Святогора между этими героями есть явный антагонизм и что они воплощают собой две противоположные парадигматические системы: Святогор – «чужой», далекий, связан с горой, бездействующий, пассивный, статичный (застывший), в отличие от Ильи, который был «своим», близким, связанным с полем, активным, динамичным, деятельным³. Аналогия, которая существует между пассивностью Вритре, архидемона ведической традиции, и пассивностью Святогора, как и сущностная бесплодность русского богатыря (Святогор постоянно ассоциируется с горой, скалой и камнем, которые являются бесплодными, он противостоит земле, являющейся метафорой рождения, у него нет потомства), послужили В. Топорову основой для определения типа героя Святогора и, в целом, для определения символических позиций Святогора и Ильи Муромца в сюжетном образце, который В. Топоров рассматривает как отголосок древнего мифа о конфликте Громовержца и Змея.

Данный вывод В. Топорова, однако, противоречит одному важному факту, на который этот исследователь немного раньше обращает внимание в своей работе. Речь идет о мотиве хвастовства Святогора: он обладает такой силой, что если бы нашел подходящую опору, то перевернул бы или перемешал небо и землю. В некоторых версиях это хвастовство является прямой причиной для активации высшей, Божьей силы: после того, как Святогор похвастал, Бог положил перед ним суму, тяжелую, как сама земля, и богатырь в попытке поднять ее теряет часть своей силы или даже умирает⁴. Святогор, следовательно, угрожает силой и действием великих, космических масштабов, из-за чего его было бы трудно рассматривать как пассивный принцип, или, по крайней мере, наряду с данными символическими аспектами Святогорского героя, следовало бы иметь в виду и некоторые другие.

В южнославянской устной традиции есть два образа, в некоторых аспектах аналогичных Святогору: Марко Кралевич, с которым, как и со Святогором, связан эпизод хвастовства героя обладанием исключительной мощностью, нахождения удивительной сумы и частичной потери своей силы; и воевода Момчило, с которым, как и со Святогором, связан ряд характерных мотивов (гигантский рост; связь с бесплодной, скалистой горой; невозможность покинуть хтонические, бесплодные пространства и добраться до столицы – ровного Шкодера; неверность жены; смерть героя). Марко Кралевич и воевода Момчило взаимосвязаны специфично и очевидно: Момчило – эпический дядя Марка, а исключительная сила Марка интерпретируется так, что он унаследовал особенности дяди, а не своего отца, короля Вукашина, который в южнославянском устном эпосе, как правило, не обладает соответствующими эпическими атрибутами и не правит в соответствии с кодексом героя (с ним связан мотив убийства царя Уроша, мотив предательства брата и замуравывание жены брата в крепостные стены Шкодера и т. д.).

© Лидия Делич, 2011

¹ Топоров В. Н. Русск. Святогор: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов) // Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов. М., 1983. С. 89–126.

² Там же. С. 89–93.

³ Там же. С. 105.

⁴ Там же. С. 101–103.

Таким образом, величайший герой южнославянского устного эпоса наследует силу гиганта, который умирает, как и в русской традиции Илья Муромец наследует силу умирающего Святогора. В обеих этих традициях героев старшего поколения, для которых характерен гигантский рост, сменяет новое поколение героев, физически уступающих своим предшественникам, но соответствующих эпическому миру, в котором они живут и действуют. Об адекватности одних и неадекватности других героев мира, выкроенного по эпической мере, говорит, среди прочего, тот факт, что у Святогора перед смертью ноги начинают погружаться в землю, так как земля не может выдержать такого героя. Таким образом, Илья, хотя Святогор перед смертью и отдает всю свою силу, берет только половину, потому что знает, что с силой Святогора земля бы его не выдержала: «Если еще припасть, то не понесет мать сыра земля: силы у меня довольно».

Илья, следовательно, знает, что он должен быть сообразен миру, в котором должен жить и действовать, и, что при росте и весе, которые земля не может выдержать, как и Святогор, он был бы обречен на смерть. Смена одного героя другим означает одновременно смену двух различных фаз – космогонической и исторической, т. е. двух моделей мира, которые этим фазам соответствуют. А именно, В. Топоров в другой своей статье отмечает, что переход от этапа создания к следующему этапу обусловил падение космологического и божественного по отношению к историческому и человеческому, и в этом процессе последнее звено космологической сливается с первым звеном исторической (квазиисторической) цепи⁵.

Мотив смерти героя, очевидно и стабильно связанный со Святогором и воеводой Момчилом, как и их эпическая изоляция, т. е. устойчивая связь только с одним эпическим образцом (тот, который является тематизацией их смерти), могли бы быть объяснены соответствием / соразмерностью этих героев космогоническому этапу. Святогор – герой, который бесцельно бродит по святым горам, при том не совершая подвиги, из-за чего его уникальная сила является бесполезной и излишней⁶. Воевода Момчило также не участвует в эпических подвигах, несмотря на подчеркнuto героическое изображение этого персонажа и большую популярность на довольно широком географическом пространстве. Тем не менее эта сила является чрезмерной, бесполезной и ненужной в уже созданном и упорядоченном мире (космосе): в пост-космогонической фазе герой с демиургической энергией может либо быть в состоянии бездействия, покоя, либо менять, а значит уничтожать существующий мир. Он, как отмечалось выше, потенциальный разрушитель космических масштабов и из-за своей разрушительной силы должен исчезнуть из эпической сцены и из мира, выкроенного по более человеческой мере. Предания и песни о нахождении Марком Краевичем сумы, тяжелой, как сама земля, аналогичные былинам о Святогоре, также отмечают границу между космогонической и исторической фазами. В частности, Марко показан в преданиях как гигант, шагающий от одного холма к другому, чья голова упирается в облака, как колосс, чей вес не может выдержать земля, и поэтому ноги его коня проваливаются в камень⁷. Происхождение большого количества топонимов, микролокусов и форм рельефа объясняется его деятельностью: о Марко говорят, как он бросил тот или иной камень, и он остался на том же месте, как оставил след ступни, руки или локтя в скале, переместил море и создал равнину и т. д.; и все эти элементы относятся к преобразованию космоса и находятся в поле деятельности демиурга. Кроме того, повествуется, что в «старые времена» Марко вместе с Богом преобразовывал мир, но однажды он возгордился, из-за чего Бог забрал у него часть силы и уменьшил ее до уровня, который у него «сегодня»⁸. Данные предания, следовательно, обозначают момент, когда герой титанической и демиургической мощи сводится к уровню эпического героя, что, если иметь в виду типологическую трансформацию героя, является моментом, аналогичным тому, который «захватывает» былины об Илье и Святогоре и, косвенно, круг песен о гибели воеводы Момчила и рождении Марка Краевича.

Предания о нахождении сумы, тяжелой, как сама земля, на символическом уровне говорят об одном и том же. Марку, как правило, суму посылает Бог, чтобы наказать его гордыню⁹ и, чтобы предотвратить «конец света», который грозит из-за присутствия «ужасной силы», которую земля не может выдержать¹⁰. Так, в вышеупомянутых преданиях Марко и Святогор фигурируют как герои необычайной силы, которые из-за потенциально разрушительного действия должны умереть, передав часть своей силы эпическому преемнику (Святогор), или трансформироваться в эпического героя, потеряв часть своей силы (Марко Краевич)¹¹.

⁵ Топоров В. Н. Kosmološki izvori prvih istorijskih opisa / preveli Nenad Stefanović i Mihailo Popović // Treći program, leto 1979. S. 443.

⁶ Путилов Б. Н. Русский и южнославянский героический эпос. Сравнительно-типологическое исследование. М., 1971. С. 79; Топоров В. Н. Русск. Святогор: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов). С. 100.

⁷ Словенска митологија. Енциклопедијски речник / Редактори Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић. Београд, 2001. С. 293.

⁸ Там же.

⁹ Българска народна поезия и проза. Том първи: Юнашки песни / Съставителство и редакция Лиляна Богданова. София, 1981. С. 75.

¹⁰ Там же. С. 70.

¹¹ «Таким образом, во всех этих версиях происходит как бы превращение Марка – *архаического* героя (типа Святогора) в того Краевича Марка, который типичен для юнацких песен» (Путилов Б. Н. Русский и южнославянский героический эпос. С. 85; курсив Б. П.). Даже некоторые варианты о «грудном вскармливании» Краевича Марка (фея вскармлит грудью героя и таким образом подарит ему силу) имеют дополнительный мотив «отнятие силы»: «когда бог видит неконтролируемую силу Марка, он подбрасывает ему выюки, в которых вся тяжесть земли, и, пытаясь их поднять, он (Марко) теряет половину своей силы» (Словенска митологија. С. 294).

Таким образом, Святогор как персонаж, воплощающий в себе космогоническую фазу, по существу противопоставляется эпическому миру, устроенному по совсем другим принципам, и именно поэтому в этом мире должен быть определен как «чужой». Святогор – «чужой» не потому, что он принадлежит другой нации, религии или культуре, а потому, что совсем не относится к эпическому времени и эпической системе. Следовательно, эпический мир и эпический герой не определяются только социальными (принадлежность к определенному сообществу, для которого другие или не такие сообщества являются «чужими») и биологическими рамками (человеческое/нечеловеческое), а также рамками мифическо-эпических, т. е. космогоническо-исторических этапов или парадигм.

Отвечая на вопрос о возможных контактах между русской и финско-эстонской культурами (имея в виду богатую традицию предыдущих исследований – В. Ф. Миллер, А. Н. Веселовский, С. К. Шамбинаго), В. Топоров выдвигает достаточно осторожное и несколько противоречивое предположение. В частности, он отмечает, что имя героя Коливана (в разных вариантах – Кольван Иванович, Святогор Кольванович, Самсон Кольванович), без сомнения, является заимствованием из эстонской традиции, но в случае эпизода с нахождением гигантом сумы, тяжелой, как земля (в русских былинах этот гигант – Святогор, в финско-эстонской традиции – сын героя Калева, Калевипоэг), является активацией собственных древних материалов, которые привели к построению конструкции, которая близка существующей в соседней традиции¹². В. Топоров, следовательно, предполагает, что какая-то древняя славянская схема адаптирована схеме, которая в географически близкой финско-эстонской традиции связана с Калевипоэгом. Однако не ясно: почему в южнославянской устной традиции как и во многих других традициях¹³, предполагаемая древняя схема соответствовала бы эстонской схеме. Топоров, в частности, уже знал о вышеупомянутых преданиях о Марке Кралевиче¹⁴, но когда дело доходит до эпизода с сумой, и дальше оставлял возможность большого влияния эстонской традиции на русскую. Похоже однако, что в данном случае необходимо говорить непосредственно о происхождении данной сюжетной схемы в русской, т. е. славянской традиции – и не в виде какого-то прасюжета, а в виде, который нам известен сегодня – и что, если не считать возможность полигенеза в связи с контактом культур на территории Русского Севера и современной Эстонии, сначала следовало бы рассмотреть возможность влияния в противоположном направлении.



¹² Топоров В. Н. Русск. Святогор: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов). С. 96.

¹³ Посредством эпизода с удивительной сумой Святогор типологически связан не только с Калевипоэгом и Марком Кралевичем, но и с некоторыми другими мифическо-эпическими героями – словенским королем Матьяжем, грузинским Амирани, а косвенно и с царем Дуклияном и Прометеем (*Oinas F.* Трагедија Келевипоэга и јужнословенских јунака // Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 1974. Св. 1. С. 206, 209–215; Лома А. Святогор и Марко Светогорац // Српско усмено стваралаштво: зборник радова / Институт за књижевност и уметност. Београд, 2008. С. 77–79).

¹⁴ Аналогия между русской и южнославянской устной традициями проводится на уровне имен персонажей. В данной сюжетной модели на той же позиции фигурируют Святогор и Марко Светогорац, на основе чего А. Лома приходит к выводу, что, по крайней мере, относительно некоторых мотивно-сюжетных сходств и совпадений между южнославянской и восточнославянской эпикой следовало бы предположить, что они не случайны и не являются плодом поздних контактов и влияний, а происходят от общего праславянского эпического наследия.

«СВОЕ» И «ЧУЖОЕ» В КООПЕРАТИВНЫХ ЧАСТУШКАХ 1920–1930-х годов: ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ И САМОДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

В отечественной фольклористике большое внимание уделяется фольклору и устному народному творчеству советской эпохи. «Классическое фольклорное наследие входит в современность как память о прошлом и как отклик на общечеловеческие и общенациональные чувства и коллизии, единые для людей разных эпох»¹, поэтому для историков фольклор является особым историко-психологическим источником, в котором отразились чувства, переживания и настроения народа, возникавшие в тот или иной период XX столетия.

В советском фольклоре 1920–1930-х гг. можно выделить произведения народной поэзии с упоминанием кооперации. В основном это были частушки, стихи и поэмы неизвестных народных поэтов, в которых через призму кооперативных проблем отражались особенности социально-экономического положения жителей города и деревни этого времени. Прежде всего кооперация нашла отражение в частушках. Как отмечают исследователи, «частушка всегда злободневна, она живо отражает мельчайшие социальные изменения и события частной жизни»².

В 1920–1930-е гг. частушки на кооперативную тему встречались в устном народном творчестве жителей Карелии, Архангельской, Вологодской, Новгородской и других областей. Тема кооперации проскальзывает в любовных частушках, которые исполнялись на молодежных гуляниях и посиделках. Народные частушки бытового содержания отражали «течущую и изменчивую, не только деревенскую, но и городскую современность», поэтому частушки имеют «хронологические приметы исторического прошлого»³, времен нэпа или коллективизации.

Для частушки характерно разнообразие композиционного построения и прием сквозного развития темы, в тексте частушки присутствует прямая и косвенная речь, например:

*Мне милашка прочитала
Строгую нотацию,
Чтоб продукты все сдавали
Через кооперацию*⁴.

Эта частушка, по всей видимости, появилась в годы нэпа, когда кооперация занималась заготовкой продуктов сельского хозяйства, конкурировала с частными заготовителями. В данной частушке скрыто обращение девушки к деревенскому парню, единоличному хозяину, который сетует на то, что ему нужно выгоднее продать продукцию своего хозяйства и получить максимальную прибыль, а «строгая нотация» милашки содержит побуждение к другому действию: продукты сдавать только через кооперацию, которая была объявлена «столбовой дорогой к социализму».

В традиционных и кооперативных частушках излагались «поступки героев и поведение персонажей, связанные единой линией действия»⁵, при этом настоящее противопоставлялось прошлому времени:

*От, бывало, торгашу
Всё я грошики ношу,
А теперь насупротив –
Я хожу в кооператив*⁶

В частушках с кооперативными сюжетами присутствует характерный для всех частушек обычный предметно-вещевой мир, например, часто упоминается платок, который в частушках выступает как символ любви и верности. Приобретение новой вещи, того же платка, сопоставляется с зарождением любви, но чаще платок помогает раскрыть измену, обман, разлуку⁷. Для советских частушек было характерно то, что традиционные символы употребляются не в переносном, а в буквальном значении:

*Подарила я платочек –
Милый требует картуз.
У меня не кооперация,
Не райпотребсоюз!*⁸

© Е. В. Дианова, 2011

¹ Горелов А. А. Русская частушка в записях советского времени // Частушки в записях советского времени. М.; Л., 1965. С. 6.

² Астафьева Л. А. Русская частушка // Частушки. М., 1987. С. 3.

³ Горелов А. А. Русская частушка в записях советского времени. С. 10.

⁴ Русские частушки. М., 2007. С. 211.

⁵ Кулагина А. В. Поэтический мир частушки. М., 2006. С. 27.

⁶ Частушки / Сост. Л. А. Астафьева. М., 1987. С. 152.

⁷ Кулагина А. В. Поэтический мир частушки. С. 79.

⁸ Частушки / Сост. Л. А. Астафьева. С. 170.

Исследователи отмечают, что традиционная частушка, в том числе и с кооперативным сюжетом, «звучит одновременно для себя и для всех», она «хочет заявить о переполняющем человека чувстве, заразить им, вызвать ответ, растрогать, расшевелить»⁹. Частушка служит «оглашению отношений между членами молодежного сообщества». Традиционная частушка «открывает сферу личных переживаний – желаний, страхов, предпочтений, оценок»¹⁰. А для этой цели можно использовать и кооперацию, и купленные в сельпо кружева:

*В кооперации купила
Я на блузку кружева,
Неужели я не буду
Трактористова жена?*¹¹

Для советского времени были характерны лозунговые частушки. Они возникли во время революционных событий 1917 г. Лозунговые частушки были агитаторами за утверждение нового строя, а в 1920-е гг. они стали «наиболее активным и действенным жанром» народного творчества. По мнению И. В. Зырянова, «такие частушки много унаследовали от рабочего фольклора: революционные лозунги, боевой дух, разговорные интонации. Рождаемые как социальный заказ „на злобу дня“, эти частушки обычно не укладываются в традиционные формы народной поэзии. Такие частушки, отслужив времени, вызвавшему их к жизни, умирают»¹².

В 1920-е гг. лозунговая частушка становится агитатором кооперативного движения, на кооперацию возлагались задачи по ограничению частной торговли и борьбе с капиталистическими элементами города и деревни. В г. Устюжна Вологодской области была записана одна из таких лозунговых частушек:

*Чтобы с вас не драла шкур
Нэповская нация,
Мужики, держите курс
На кооперацию*¹³.

В 1920-е гг. кооперативные частушки писались самодельными авторами специально к Международному дню кооперации и для конкурсов художественной самодельности. Такие частушки, как правило, выполнив определенную задачу, актуальную для своего времени, ушли в прошлое и стали лишь приметой прошлого, но они дают своеобразный поэтический портрет исторической эпохи. В агитационно-пропагандистских целях использовались рабочие стенгазеты. В них печатались стихи местных авторов и общественно-политические частушки с ярко выраженным социальным содержанием, в том числе на актуальные кооперативные темы. Например, в 1924 г. в Кемерово работники клубов рудника и химзавода стали выпускать рукописную (точнее – машинописную) газету «Горнорабочий и химик». Один номер газеты «Горнорабочий и химик» от 4 июля 1924 г. был отпечатан специально к Международному дню кооперации, в нем помещена цитата В. И. Ленина: «Кооперировать широко население при НЭПе – есть все, что нам нужно». По номеру разбросаны рекламные призывы: «Долой частную торговлю – все в ряды кооперации», «Кооперация – друг и помощник трудящихся», «Не давай купцам наживы, покупай в кооперативе», «Никогда не покупай в частной лавке того, что можно купить в кооперативе», «Рабочий и крестьянин! Помни заветы Ильича – укрепляй через кооперацию смычку города с деревней!». Также в этом номере газеты «Горнорабочий и химик» от 4 июля 1924 г. напечатаны частушки о работе местного рабочего кооператива (рабкопа), приуроченные к Международному дню кооперации. Их автором был известный кемеровский парторг Федякин:

*Спекулянты торгуют
Продают гнилой товар,
Кооперацию открыли –
У них брат я перестал.

Состою в рабкопе членом
И имею книжку,
В нем товар я покупаю,
Там дают мне скидку.*

⁹ Горелов А. А. Русская частушка в записях советского времени. С. 10.

¹⁰ Адоньева С. Б. Частушка в русской культуре // Деревенская частушка XX века / Сост. С. Б. Адоньева. СПб., 2006. С. 12, 14.

¹¹ Частушки / Сост. Л. А. Астафьева. С. 173.

¹² Зырянов И. В. О внутрижанровой классификации частушек // Русский фольклор: Проблемы современного народного творчества. М.; Л., 1964. Т. 9. С. 127.

¹³ Устюженская частушка 1920–1930-х годов (из собрания Устюженского краеведческого музея) / Вступ. и подгот. публ. М. В. Малясовой // Устюжна: Краеведческий альманах. Вологда, 1995. Вып. 3 [Интернет-ресурсы]: <http://www.booksite.ru/fulltext/3us/tuz/hna/19.htm>

*Кто не хочет пайщиком
 Быть в кооперации,
 Несет деньги на базар –
 Служит спекуляции.
 Юбилей Рабкоп справляет
 В День кооперации
 И всех членов призывает:
 На гибель спекуляции!¹⁴*

В 1930-е гг. советские частушки социально-политического содержания отвечали новым идеологическим задачам – проведению сплошной коллективизации сельского хозяйства, которая была определена как единственно верная «столбовая дорога к социализму» и как единственный правильный способ кооперирования крестьянства. Лозунговая частушка становится агитатором, ее использовали в стенгазетах и выступлениях агитбригад.

В 1930-е гг. частушки о кооперации пели участники агитбригад и артисты передвижных театров для пропаганды колхозного строя. В этих частушках можно проследить фольклорные традиции, характерные для данного жанра устного народного творчества. В то же время самодеятельные авторы стремились запечатлеть в своих произведениях новые явления в жизни советской деревни, в том числе объединение крестьян в колхозы и ликвидацию кулачества как класса.

Весьма интересна в этом отношении литературно-музыкальная композиция 1930 г., которую исполняет хор подвижного театра Дома творчества имени Н. К. Крупской (ДНТ). Культурно-просветительское учреждение – Дом Народного творчества имени Н. К. Крупской – был создан в 1928 г. на месте Дома театрального просвещения имени В. Д. Поленова, созданного еще в 1915 г. в Москве художником В. Д. Поленовым. ДНТ им. Н. К. Крупской обобщал передовой опыт культурно-просветительской деятельности, популяризировал и распространял лучшие образцы песенного искусства. ДНТ не стоял в стороне от общественно-политических событий в нашей стране. Его работники откликнулись своим творчеством на серьезные социально-экономические явления, всемерно поддерживая официальную политику советского правительства. Так, например, в 1930 г. работники ДНТ активно включились в пропаганду нового колхозного строя. К примеру, они подготовили литературно-музыкальную композицию, которая была записана на грампластинке под названием «Кооперативный монтаж». В советской художественной самодеятельности были популярны такие формы работы. Сначала выступал ведущий, он задавал общий тон композиции, определял ее идейное содержание. В этой композиции ведущий декламатор читал рифмованные предложения, которые были не стихами, а политическими лозунгами и воинскими приказами. Кооперативный монтаж начинался с выступления артиста-декламатора:

*Помни, беднячко-батрацкая масса,
 Про ликвидацию кулаков как класса!
 Всякие рвачи и спекулянты
 Продолжают проявлять свои таланты,
 Стараются подорвать спекуляцией
 Нашу СМЫЧКУ с кооперацией!
 Борясь с сельской потребловкой,
 Стремятся обирать нас грабировкой!
 Чтобы сломить эту мародерскую банду,
 Слушай команду:
 «Активисты! Кооперацию – вперед!
 Снижай, кооперация, накладной расход!
 Усиливай контроль бедноты и батрачества!
 Чтобы добиться в работе лучшего качества,
 Очистить кооперацией личный состав,
 Головотяпов и лодырей за холку взяв!
 Негодных – вон! Хороших не тронь!
 По всем недочетам – беглый огонь!*

После выступления декламатора начиналось пение кооперативных частушек в исполнении хора инструкторов театра ДНТ. В этих частушках пелось о сельской потребительской кооперации, лавке сельпо,

¹⁴ Кушникова М., Тогулев В. Красная Горка: очерки истории «американской» коммуны в Щегловске, провинциальных нравов, быта и психологии 1920–1930-х гг. [Интернет-ресурсы]: http://kuzbasshistory.narod.ru/book/Kr_Gorka/G_2/2_01.htm

которую в народе называли «потребилковкой» или «потребилкой». Зажиточным крестьянам был ограничен доступ в кооперацию, преимущества при вступлении в сельпо были у бедноты. Кооперация противопоставлялась капиталистическим элементам деревни, кулакам и частным торговцам, которые продавали товары втридорога. Однако и кооперация продавала свои товары недешево, поэтому певцы призывают обкомы партии следить за порядками в местных сельпо:

*Потребилковка родная,
Ты – опора бедняка!
На порог ты не пускаешь
Богатея-кулака!*

*Обозлились богатеи,
Не житьё, а маета.
Захватила в свои руки
Потребилку беднота!*

*Старый лавочник болтун
Злобно лает словно пёс.
Потребилка и торговля
Утирает куцу нос!*

*Потребилке удружим,
Нынче дети как один.
Пусть в обкомах там следят
Зорко за порядками!*

*Эх, и цены в потребилке –
Почешите-ка в затылке!
И за чем к нам не придут,
Все достанем в пять минут.*

*Крепче пай и выше рост,
Нынче жизнь призывная.
Будет наш советский край
Весь кооперирован¹⁵.*

Кооперативный монтаж заканчивается пафосным утверждением о всеобщем кооперировании всей страны, что в 1930 г. означало успешное проведение сплошной коллективизации сельского хозяйства.

Таким образом, произведения устного народного творчества 1920–1930-х гг., в том числе кооперативные частушки, унаследовали фольклорные традиции, которые передавались из поколения в поколение. В то же время художественная самодеятельность часто решала сиюминутные политические задачи. Частушки и стихи «на злобу дня» были актуальны только в определенный исторический момент.



¹⁵ Кооперативный монтаж. Исполнение 1930 г. [Интернет-ресурсы]: <http://www.sovmusic.ru/m/kooperat.mp3>.

ПЕСНИ «ОБЩЕРУССКОГО РЕПЕРТУАРА» В СОСТАВЕ ТРАДИЦИЙ РУССКОГО СЕВЕРА: ДИАПАЗОН АДАПТАЦИИ ПЕСЕННО-ЛИРИЧЕСКОГО ТЕКСТА

Современный этап изучения песенных традиций в фольклористике можно охарактеризовать как пороговый. В результате усилий собирателей и исследователей музыкального фольклора в последние годы произошёл качественный скачок в освоении региональных традиций: появились фундаментальные собрания, системно и многосторонне описывающие как песенный фольклор регионов, так и локальную специфику входящих в них традиций. В этой связи выработка критериев для сопоставления традиций между собой и параметров определения их специфики на общерусском фоне становится особенно актуальной задачей, в частности, возникает вопрос о наполнении самого понятия «общерусское» – вопрос о том, на какие сферы функционирования фольклорной традиции оно может распространяться, а в каких случаях эта категория оказывается не вполне адекватной материалу и задачам его исследования.

В том, что касается необрядовой лирики, составляющей предмет нашего интереса, по идущей от первых песенных антологий и ранней научной традиции общерусскими, как правило, называют песни, тексты которых записаны в различных областях России (многие из них постоянно фиксируются собирателями фольклора на протяжении не одного столетия). В отличие от них песни местные (локальные) бытуют на ограниченной территории, за пределами которой их тексты неизвестны. Сразу хотелось бы отметить, что в данном разделе, безусловно, объективному, доминируют территориальный и статистический факторы бытования собственно поэтического (вербального) текста и его вариантов, в то время как иные его сущностные проявления (мелодико-интонационные, функциональные, контекстуальные) оказываются значительно индивидуальнее и не сводятся к некой средней составляющей.

Общерусские песни разнообразны по тематике, однако, по мнению Н. М. Лопатина, «мужская песня, передавая по большей части быт внесемейных общественных отношений мужчин, естественно более отливается в точные определенные формы; она не ограничивалась определенной местностью и свободно переносилась из края в край русской земли бродяжеством, извозом и военной службой»¹. В связи с этим мы поставили перед собой задачу сопоставить характерные формы бытования песен мужской традиции² с военно-бытовой, солдатской и «удалой» тематикой в регионах Русского Севера (Печоры, Мезени, Сухоны) и на Дону³. Нами были избраны имеющие общерусское распространение традиционные сюжеты цикла о завещании раненого: «Горы Воробьевские» («Три ласточки»), «Кубань» («За Кубанью за рекой»), «За Дунаем за рекой»), «Поле» («Уж ты поле мое, поле чистое»), позднейшие по времени происхождения производные от них «Вы поля мои, поля» («Как во наших-то полях»), а также примыкающие к ним песни о проходах на службу «Как по Питерской по славной по дорожке», об одиночестве на чужбине («Как подумал/поехал добрый молодец во чисто поле гулять», «За Невагою»), баллады военно-бытового содержания («Ехали солдаты со службы домой», «Питер-Москву проезжали») и ряд других близких по тематике песен. Выбор районов для сравнения объясняется несколькими причинами: во-первых, эти регионы принципиально отличаются своими доминантами: для Севера характерна высокая сохранность архаических форм женской традиции, в то время как мужская песенная культура характерна для них в меньшей степени⁴, для Дона же сохранность и изначальность мужской песенной культуры никем не оспаривается; во-вторых, как в северном, так и в южном регионах исследуемые нами сюжеты представлены достаточно репрезентативно; наконец, уровень изученности той и другой традиции достаточно высок, что позволяет опираться на авторитетные выводы и богатую текстовую базу. В некоторой степени нашу задачу осложнила закономерная и значительная диспропорция в количестве опубликованных вариантов в пользу южной традиции, поэтому мы предпочли рассматривать тенденции, а не заниматься статистикой, что в большей степени соответствует поставленным целям.

© Т. Б. Дианова, 2011

¹ Лопатин Н. М., Прокунин В. П. Русские народные лирические песни. М., 1956. С. 186.

² Мужская песенная традиция («молодецкая» лирика, в противовес девьей) выделяется как фольклористами-филологами, так и этномузыкологами, хотя ее определение не всегда четкое, как правило, основано на тематической отнесенности песенного сюжета и преимущественном составе исполнительских коллективов. В числе последовательно выделявших эту группу песен можно назвать филолога Т. М. Акимову и этномузыковедов А. М. Мехнецова, Г. В. Лобкова и др.

³ Для этого мы использовали классические и современные научные издания песен этих регионов: Песни Печоры. М.; Л., 1963; Песенный фольклор Мезени. М.; Л., 1967; Народная традиционная культура Вологодской области. Т. 1: Фольклор и этнография среднего течения реки Сухоны. СПб.; Вологда, 2006. Ч. 1; Традиционная культура Усть-Цильмы. Лирические песни. М., 2008; Листопалов А. М. Песни донских казаков. М., 1949–1952. Т. 1–4 и др., а также полевые материалы ФЭ МГУ в Ростовскую, Волгоградскую области и Коми АССР.

⁴ Жанры солдатских и исторических песен проникают на территории Архангельского Севера в XVIII–XIX вв., когда вернувшиеся с призыва на службу мужчины стали привозить их в свои деревни. См. об этом, например: Иевлева И. Традиционная народная песенная культура – основа музыкальной идентичности Архангельского Севера // Экология культуры: информ. бюл. Архангельск, 2005. № 1 (35). С. 150. Упомянутый факт не исключает более раннего вхождения в состав местных традиций молодецких песен раннего формирования.

В составе любой региональной традиции необрядовая песня не существует изолированно, а, попав в нее, оказывается включенной в сложившуюся систему, с характерными для нее особенностями. Это особенно ярко демонстрируют выводы исследователей локальных традиций. Так, в Вологодской области в среднем течении Сухоны песенная традиция отличается исторической глубиной и архаическими чертами: там песни «молодецкого цикла» обнаруживают «стилевые черты ранних форм музыкального фольклора, связь с эпическими жанрами»⁵ на фоне резкого противопоставления доминирующим в репертуаре песням «женской» («дивьей») песенной традиции. Еще одной существенной чертой этой песенной системы является приуроченность лирических песен к обрядово значимым периодам календаря. «Особенности мужской певческой традиции на Русском Севере (а, в том числе, и на Средней Сухоне) складывались в большей мере в русле лиро-эпического повествования (термин Ф. А. Рубцова), философского высказывания, нежели в духе героико-патриотической тематики строевых „солдатского пошиба“ песен или песен социально окрашенного характера. Это согласуется с традиционным укладом жизни и, в том числе, со сложившимися формами участия мужчин в обрядово-праздничных событиях, в обычаях, отмеченных нормами ритуального поведения родственников, профессиональных, возрастных групп, межобщинных отношений. Музыкальный строй „молодецкого“ цикла позволяет связать их исполнение с особыми, выделенными по характеру обстоятельствами пребывания в состоянии раздумья, размышления в ситуации отстранения от обыденности, что может указывать и на обособленность их исполнения по составу (мужская группа), и на досуговый, необязательный характер обстоятельств исполнения (сидение, застолье, неспешное дело и т. д.)»⁶. Характеризуя сохранность традиции в последней трети XX в., исследователи признают единичность записей молодецких песен и прекращение традиции мужского исполнительства (сохранение немногих сведений о ней только в памяти)⁷. Можно сделать вывод о модели, характерной для адаптации песен общерусского распространения в данном регионе: ее можно охарактеризовать термином «изолированная»: привнесенная традиция изолированно бытует на фоне мощной основной традиции (девья лирики с календарной приуроченностью), не пересекаясь с ней и образуя изолированную нишу, в которой фольклорная продуктивность консервируется и постепенно затухает. Исключением на фоне других традиций Русского Севера Г. В. Лобкова называет исполнение отдельных молодецких песен на формульный «девий» напев⁷, что можно рассматривать как частный случай той же тенденции, «переключающий» мужскую по содержанию песню в иной смысловой и музыкальный код.

Несколько иные модели характерны для Печоры и Мезени. Архивные материалы и публикации печорских песен убедительно доказывают сохранность мужской песенной традиции, равно как и ее самобытные черты. Нам довелось участвовать в экспедиции Московского государственного университета в Усть-Цилемский район в 1980 г., когда был зафиксирован богатый и разнообразный песенный репертуар, в котором наличие архаических сюжетов производило сильное впечатление на собирателей. Выводы об удивительной сохранности как самой традиции, так и в буквальном смысле неизменности поэтических текстов (!) делали Н. П. Колпакова, А. Н. Розов, А. Н. Власов и Т. С. Канева: «Варианты, записанные с 1929 по 2000 г. от нескольких поколений певцов, поражают своей стабильностью и полнотой. Создается впечатление, что песельники осознанно стремились к едва ли не письменной точности в передаче текста и донесли предыдущий вариант текста как будто заученный наизусть»⁸. Бытование молодецких песен на Печоре характеризуется наличием широкого спектра возможностей их включения в бытовую и праздничную культуру населения. «Преобладание мужского хорового начала в необрядовой жизни Печоры позволяет связывать этот жанр с обстановкой, близкой к исполнению эпических текстов – на промыслах, рыболовецких тонях и др.»⁹. В то же время бытовая функциональность их этим не ограничивалась: песни звучали в дороге и в моменты отдыха на сенокосах, во время общественных и семейных коллективных сборов, на праздничных застольях (питухах). Хотелось бы отметить принципиально важный момент: развитая эпическая традиция, предполагающая особый тип восприятия песенного текста, медитативно-философское восприятие его содержания, не только подготовила воспринимающее сознание печорцев к «молодецким» песням (генетически связанным с эпикой), но и предос-

⁵ Народная традиционная культура Вологодской области. Т. 1: Фольклор и этнография среднего течения реки Сухоны. Ч. 1: Песни, хороводы, инструментальная музыка в обрядах и праздниках годового круга / Авторский коллектив: Мехнецов А. М., Лобкова Г. В., Королькова И. В., Теплова И. Б., Парадовская Г. П., Вальевская Е. А., Пархомова Е. А., Мехнецов А. А., Редькова Е. С., Попова И. С. СПб.; Вологда, 2006. С. 15.

⁶ Там же. С. 18.

⁷ См.: «... в Тарногском районе зафиксированы два поэтических текста, также исполняющиеся на формульный напев, но по содержанию относящиеся к сфере молодецкой лирики: сюжет „Моя мамушка родима малолетнего женила“ („курва-жёнка невзлюбила“) – Раменский с/с; балладный сюжет „Солдатка-вдова и неузнанный муж“ („Мимо Москвы-то объезжали“) – Маркушевский с/с. Поскольку в севернорусских традициях эти тексты бытуют с другими, самостоятельными напевами, то тарногские образцы следует считать исключением» (Лобкова Г. В. Особенности лирических песен среднесухонской традиции // Ябининские чтения-2007. Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 341.

⁸ Традиционная культура Усть-Цильмы. Лирические песни. Научное издание / Сост. Т. С. Канева, А. Н. Власов, А. Н. Захаров, Ю. И. Марченко и др. М., 2008. С. 18–19.

⁹ Там же. С. 19.

тавила готовые формы для их бытования в мужском кругу. Таким образом, не будучи непосредственно содержательно (в части топики, образности, тематики) близкими быту и занятиям печорцев, а также в количественном отношении уступая любовной лирике, молодецкие песни вошли в идентификационное ядро традиции как преемники эпических форм. В этом смысле развитый эпический фон (былинная и историко-песенная культура Печоры) стал базой, на которой произошла успешная адаптация песен.

Еще одной особенностью репертуара молодецких песен Печоры является наличие в их репертуаре уникальных сюжетов и их вариантов («Со Буянова да славна острова»), оригинальных версий общерусских сюжетов («Ты полё, ты, полё, полё чистое»), демонстрирующих диффузное смешение как в части отдельных формул и сюжетов, так и в жанровом аспекте. Модель, по которой молодецкая лирика адаптирована в состав печорской традиции, можно охарактеризовать как консервативно-продуктивную. В этой модели заимствованные сюжеты сохраняются при обмене формулами внутри локальной традиции, но для дальнейших внешних «вливаний» песенная система оказывается закрыта.

Мезенская традиция, в области необрядовой песни во многом имеющая общие черты с печорской, в том числе в части распространенности эпических форм, также достаточно продуктивно адаптировала как ранние, так и поздние сюжеты молодецкой лирики¹⁰. При этом, например, песня «За Невагою» с ведущим мотивом «молодец на чужой стороне», которую принято относить к циклу разбойничьих, тюремных (удалых) песен, входит в обязательный репертуар песен при хождении в застенки, т. е., включена в обрядово-праздничный репертуар женской традиции¹¹, впрочем, как и некоторые напевы печорских молодецких песен, близкие хороводным («За Дунаем, за рекой, там казак-от гулял»).

В том, что касается донской мужской песенной традиции, то она представлена как эпическими формами, так и лирическими. Вслед за А. М. Листопадовым, Т. С. Рудиченко весь донской песенный репертуар делит на две большие группы: песни внешнего быта и песни внутреннего быта, относя мужскую необрядовую лирику к первой¹². В составленном ею каталоге сюжетов представлены 214 (в виде самостоятельных вариантов и версий) так называемых песен службы, исполняемых на отдыхе, при чистке оружия, уходе за лошадьми, 89 строевых, кавалерийских и под шаг, а также 33 полковых плясовых¹³. Своеобразно пропорциональное отношение в песенно-лирическом репертуаре на примере станицы Краснодонской: эпические и лирические воинские исторические и бытовые сюжеты равно представлены по отношению к любовным и семейным песням (43 и 42 сюжета), что нехарактерно для других регионов.

Наши полевые данные показывают, что донские песни воинской тематики во многом сформировали обряды проводов на службу и встречи с нее, есть свидетельства об их бытовании на общественных поминованиях (т. е. помимо многообразных бытовых ситуаций исполнения для них сформирована собственная ритуально-обрядовая среда). К тому же эти песни составляют идеологическое и смысловое ядро казачьей культуры в целом, являясь своего рода центральной зоной этнической идентификации. Крайне показательно организовано текстовое пространство песен мужской тематики на Дону. Развитая традиция характеризуется обилием вариантов и сюжетных «дублей», широкими интертекстуальными связями, обеспечивающими обмен формулами между песнями различной жанровой принадлежности, подробно тематически разработаны различные аспекты жизни воина на службе и дома: песенные сюжеты выстраиваются в линейные последовательности со смысловыми переходами, образуя в совокупности своего рода «региональный нарратив» о судьбе воина, его становлении, проводах, подвиге и утратах, ранении, возвращении домой, гибели и т. п. В диахронии показательно сохранение и постепенное замещение выходящих из бытования сложных старинных песен сюжетами новой традиции, основанными на традиционных мотивах (прощание с семьей, провода на службу, завещание раненого и т. п.), многочисленные варианты которых фиксируются и сегодня. В силу того, что донская традиция дала качественный импульс развития изначальным формам молодецкой лирики, модель, в которой общерусские сюжеты получают столь активное развитие, можно назвать прогрессивно-продуктивной.

Сопоставив различные модели в отношении адаптации песен общерусского фонда в отдельных регионах, следует заключить, что исследование локальных и региональных традиций, если оно не преследует лишь описательные цели, должно непременно выявлять их доминантные черты и нуждается в дальнейшей разработке категориальной и методологической базы.



¹⁰ См., например, разнообразие и обилие в сборнике «Песенный фольклор Мезени».

¹¹ Пашина О. А. Система съезжих праздников на средней Мезени и их музыкальное оформление // Рябининские чтения-2007. Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 373–375.

¹² Рудиченко Т. С. Донская казачья песня в историческом развитии. Ростов-на-Дону, 2004. С. 92, 98.

¹³ Там же. С. 392–434.

ЗАКАМСКАЯ СВАДЬБА КАК РЕЗУЛЬТАТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ СЕВЕРНЫХ И ЮЖНОРУССКИХ ТРАДИЦИЙ

Территория Закамья расположена в междуречье Волги и Камы и в прошлом была ограничена с юга и юго-востока Закамской укрепленной чертой. Ее заселение русскими произошло относительно поздно: постоянное население появилось здесь не раньше XVII в. Историки различают три потока колонизации Закамья: с севера и северо-запада («из-за Камы»), из бассейна Оки и с юга через Самарскую Луку¹.

Результатом такой колонизации стало возникновение здесь музыкальной традиции позднего, смешанного формирования. В местной традиционной песенной культуре обнаруживается синтез типологических признаков различных региональных традиций русской песенности – как северных, так и южных. Их соотношение в каждой жанровой группе напевов специфично. Механизмы взаимовлияния, формы синтеза представляют интерес как в отношении типологической характеристики местной песенности, так и в плане изучения форм взаимодействия традиционных культур в целом.

В качестве объекта наблюдений нами выбрана закамская свадьба – ритуал и его музыкальный код. При рассмотрении свадебного обряда мы опираемся на его типологию, осуществленную Б. Б. Ефименковой, выделившей и описавшей два основных типа обряда в восточнославянской культуре – северный (свадьбу-похороны) и западно-южный (свадьбу-веселье)².

Закамский свадебный ритуал представляет собой почти равновесное сочетание признаков обоих названных выше типов свадьбы. Черты *северной свадьбы-похорон* выступают здесь в контрастном соотношении двух половин обряда (его довенечной и послевенечной части), а также в чрезвычайной развитости инициационного плана, и – как следствие – разрастании первой половины свадьбы, включающей в себя значительное число ритуальных практик. Не менее важно и наличие в местной свадьбе типичных северных реалий обряда: *рукобитье*, ритуальная баня, прощание с *украсой*, пребывание невесты почти всю первую половину обряда в «кином локусе» (под шалью, в *чулане*). Существенно и закрепленное положение в ритуале венца.

Однако не менее развиты в закамской свадьбе и черты *западно-южной свадьбы-веселья*, что прежде всего проявляется в «переплетении» двух семантических планов на протяжении всего ритуала. Так, первая половина свадьбы содержит довольно много обрядов контактно-коммуникативной линии (например, многочисленных хождений девушек от невесты к жениху – *за рубашкой, за мылом и венком, за сулом, с рубашкой, с венком*). Как и для западно-южной свадьбы-веселья, для местного обряда характерно обилие ритуальных практик во второй его половине, особенно обрядов второго и третьего дней: разнообразных карнавалов с ряжением, катанием тещи в корыте, прятанием *молодого*, хождением *молодой* за водой и прочими ее испытаниями, действиями с курицей, пляской и игрой на печной заслонке. Особо следует выделить наличие в закамской свадьбе «южного» ритуального деревца (*репья, куста, сада, венка, красы, украсы, чичек*) и действий, с ним связанных (сидение невесты за кустом, хождение девушек с ним к жениху, катание/хождение подруг невесты с деревцем по селу, выкуп его *храбрым поездом*)³.

Результатом взаимодействия столь типологически разных тенденций явился специфически местный свадебный ритуал. Своеобразие закамской свадьбы определяет прежде всего сочетание оппозиционных для русского свадебного обряда явлений, например, ритуальной бани (север) и свадебного деревца (юг). Это может приводить к однофункциональности типологически разных обрядов, например, *запоя* и *рукобитья*. Многократно дублируются, как правило, характерно местные явления: вывод невесты из *чулана*, хождение девушек от невесты к жениху, катания/хождения их в нарядах и дарах невесты по селу и т. д. Дублироваться могут и предметы-символы. Так, в качестве символов красоты (по-местному, *украсы*) невесты выступают ее коса, лента из косы, венок (редко), наряженное деревце и пр. Дублером свадебного деревца выступает в Закамье *веник*. Его наряжают, с ним ходят к жениху и разгуливают по улицам, катаются на лошадях и, наконец, девушки *трепят, разбивают* веник и пляшут на нем, в то время как невеста *воет*. Наличие венка и ритуальные действия с ним – специфически местное явление.

Таким образом, взаимодействие ритуалов северной свадьбы-похорон и западно-южной свадьбы-веселья в закамской свадьбе очевидно. Причем, если черты свадьбы-похорон наиболее ярко выступают в первой части обряда, то черты свадьбы-веселья – во второй его половине.

¹ См.: *Перетяткович Г.*: 1) Поволжье в XIV и XVI веках (Очерки из истории края и его колонизации). Одесса, 1877; 2) Поволжье в XVII и начале XVIII века (Очерки из истории края и его колонизации). Одесса, 1882.

² *Ефименкова Б. Б.* Восточнославянская свадьба и ее музыкальное наполнение. М., 2008.

³ Наличие свадебного деревца характерно для всей прикамской свадьбы и распространено в бассейне Камы вплоть до Пермской области включительно.

Обратимся теперь к *музыкальному коду* закамской свадьбы, рассмотрим, как взаимодействие северных и западно-южных характеристик проявляется в музыкальном языке⁴. Как показали исследования региональных традиций русской свадьбы, функциональную нагрузку в ритуале получают ритмические формы напевов, тогда как их звуковысотное строение образует достаточно единое музыкальное поле⁵. Поэтому песенный материал закамской свадьбы рассматривается нами в основном с позиций его ритмической организации.

С точки зрения структурно-функциональной специфики закамские свадебные песни объединяются в 4 группы: 1) прощальные неравносегментной структуры; 2) прощальные песни цезурированного ритма; 3) песни контактно-коммуникативной линии равносегментного строения; 4) величальные (контактно-коммуникативная линия) цезурированной ритмики.

Очевидно, что напевы первой и третьей групп – типологически северные, тогда как напевы второй и четвертой – западно-южные. Основную оппозицию в закамской свадьбе составляют неравносегментные прощальные и цезурированные величальные, что не характерно для «чистых» северных и западно-южных традиций. Совмещение напевов четырех вышеуказанных групп в одном ритуале (в тех пропорциях, в которых они здесь представлены) – специфично. Как известно, в северных версиях обряда господствуют сегментированные напевы, в западных и южных – цезурированные. И хотя в части южных традиций возможно наличие сегментированных песен, тем не менее их число по сравнению с цезурированными минимально⁶. От северных же культур закамская отличается наличием большого числа цезурированных форм.

Черты северной свадьбы-похорон в *музыкальном языке* закамской свадьбы обнаруживаются прежде всего в развитости корпуса прощальных песен неравносегментного строения, большом числе их ритмических типов (основных – 9) и напевов (до 20–24 в одном поселении), объединенности напевов песен одним мелодическим типом. Не менее важна и представительность группы песен контактно-коммуникативного плана с равносегментными формами всех трех видов (с трех- четырех- и пятивременными сегментами). Как известно, в западных и южных традициях обряда подобные формы присутствуют в единичных образцах, тогда как они чрезвычайно характерны для северных культур. К типично северным относятся и те типы сегментированных закамских песен, в которых реализуется троичная система счисления ритма. Безусловно, северной чертой следует считать развитость плачевой линии в закамском свадебном ритуале, в том числе – наличие развернутых плачевых циклов (*привывания* невесты утром в дни *девишника*, при благословлении, во время *баенного* обряда и пр.). Следует подчеркнуть, что прощальными песнями и плачами обслуживаются практически все обряды довенечной части свадьбы, а прощальные песни могут переходить и в обряды, совершаемые во второй половине ритуала.

Вместе с тем в *музыкальном языке* закамской свадьбы очевидно и присутствие явлений, характерных для западно-южных традиций свадебного обряда. К ним прежде всего следует отнести наличие прощальных цезурированных песен (преимущественно со стихом 7+5 и 7+3). Причем большая их часть приурочена так же, как и на западе и юге, к обряду расплетания косы невесты. Не менее существенно и доминирование в корпусе величальных песен цезурированных форм (в том числе – с рефренами), типологически родственных плясовым песням, а также присутствие в закамской традиции песен одного и того же ритмического типа как в системе двоичного, так и в системе троичного счисления ритма. Типичной чертой свадьбы-веселья следует считать и наличие цезурированных величальных напевов в обрядах довенечной части ритуала.

В то же время музыкальный закамской свадьбы характеризуется *яркой региональной спецификой*. Это определяется прежде всего характерно местным мелодическим стилем напевов, не имеющим прямых аналогов в других традициях. Свои особенности имеет практически каждая структурно-функциональная группа закамских свадебных песен. Так, прощальные песни неравномерно-сегментного строя, во-первых, отличает чрезвычайная мелодическая распетость, не имеющая параллелей в других традициях. Во-вторых, среди ритмических типов этих песен встречаются и специфические, неизвестные в других регионах. В-третьих, в тех же формах, что и неравносегментные прощальные, в Закамье, звучат и величальные жениху или совместные величания жениха и невесты, включающиеся в инициационную линию ритуала. И, наконец, как яркое местное явление выделяются в корпусе прощальных песен напевы со вторичными мелодико-ритмическими композициями и перенесением сольного запева во вторую половину их первого периода.

Как результат синтетического характера закамского свадебного обряда следует оценивать типологическую неоднородность основных функциональных групп напевов. Так, доминирование неравносегментных

⁴ По вопросам типологии музыкальных форм напевов мы отсылаем читателя к книгам Б. Б. Ефименковой, в которых изложены основные положения ритмической типологии песенных форм (*Ефименкова Б. Б.* 1) Ритмика русских традиционных песен. М., 1993; 2) Ритм в произведениях русского вокального фольклора. М., 2001).

⁵ См. работы Т. Б. Варфоломеевой, Ю. В. Гайсиной, Н. Н. Гиляровой, Е. А. Дороховой, Б. Б. Ефименковой, С. А. Жигановой, В. П. Калужной, Т. В. Кириюшиной, Т. В. Краснопольской, В. А. Лапина, Ю. И. Марченко, А. М. Мехнецова, Т. С. Соловьёвой, Н. Н. Терёхиной, Е. М. Шишкиной, В. М. Щурова и др.

⁶ В зафиксированном материале процентное соотношение структурных групп напевов следующее: неравномерно-сегментированные – 60 %, равномерно-сегментированные – 20 %, цезурированные – 20 %.

форм среди прощальных песен не мешает присутствию среди них цезурированных и даже одного равносегментного напева («Уж ты яблонь моя, рассадовенькая»⁷), а преобладание цезурированных форм в корпусе величальных не исключает наличие среди них сегментированных (как неравно-, так и равносегментных).

Итак, закамская свадьба является синтезом двух оппозиционных в культуре восточных славян типов ритуала с доминированием черт свадьбы-похорон в музыкальном языке обряда и паритетностью компонентов обоих типов ритуала в этнографическом его срезе. В результате такого взаимодействия сформировался новый тип обряда, имеющий устойчивую структуру, стройную архитектонику, определенную типологию музыкальных форм. Незначительная подвижность ритуала реализуется в основном в вариативности его претворения в отдельных населенных пунктах Закамья.

Мы считаем, что описанный тип свадебного обряда характерен для всех традиций позднего смешанного формирования, где он, конечно же, существует в различных своих видах. Необходимость систематики этих видов свадьбы очевидна. С этой точки зрения наибольший интерес представляют традиции бассейна Волги и двух ее крупных притоков – Оки и Камы, контактные зоны, в которых взаимодействие северных и западно-южных культур выступает в наиболее устойчивых формах.



⁷ Песня, стоящая особняком среди прочих (в том числе и по мелодическому стилю), но устойчиво фиксируемая во всех населенных пунктах Закамья.

ОБРАЩЕНИЕ В ПОХОРОННЫХ ПРИЧИТАНИЯХ ИРИНЫ АНДРЕЕВНЫ ФЕДОСОВОЙ

Развитие культуры любого народа многим обязано фольклорному наследию, народ издавна создавал свои духовные ценности, творил устную поэтическую культуру. У фольклора своя история, часто для нас неведомая, покрытая мраком неизвестности, со своими тайнами и загадками. Проникнуть в древнюю историю народной поэзии ученым удастся с помощью тех фольклорных памятников, которые сохранились, несмотря на превратности истории, ибо они помогают исследователю углубляться до самых истоков человеческой культуры, устанавливать ранние формы художественного мышления и миропонимания¹. И не просто ощущать эти древние пласты, а следовать за народной историей, добираясь до самых глубин. Отсюда такой интерес к народному творчеству, которое является свидетелем давно прошедших веков и верным истолкователем событий народной жизни. Изучение фольклорного наследия национальной культуры Карелии, знакомство с крестьянскими семейными традициями и нравственными правилами общения – актуальная тема для исследования. Наша работа связана с культурным наследием известной заонежской сказительницы Ирины Андреевны Федосовой, в чьем творчестве отражен идеал народного воспитания: любовь к родному краю, уважение к труду, почитание семейных традиций, высокая нравственность и честь. Тема нашего исследования – «Обращение в похоронных причитаниях И. А. Федосовой». Цель работы – дать описание лексико-семантической группы слов, обозначающих лирических персонажей в похоронных причитаниях И. А. Федосовой. Мы поставили перед собой следующие задачи: 1. Сделать сплошную выборку лексико-семантической группы слов, обозначающих лирических персонажей мужского и женского пола. 2. Описать материал согласно классификации: а) по коммуникативной роли; б) по семантике; в) по структуре.

Причеть – один из древнейших поэтических жанров. Бытование ее отмечено у большинства бесписьменных народов, оставшихся в XIX–XX вв. на наиболее низких ступенях культуры. Произведения И. А. Федосовой возникли на основе бытовой традиции плачей, связанных с обязательным в прошлом оплакиванием покойников при похоронах. Очень архаична по своему происхождению такая черта поэтики похоронных причитаний, как устойчивые метафорические замены некоторых слов, особенно терминов родства, обозначение покойного. По неписанному закону причитывающая никогда не называла покойного «умершим» (это табу). В записях XIX–XX вв. воплиница называет умершего «заступушка», «надежная головушка», «сдержавушка», «законная державушка», «мой надежа»². В более позднее время этот запрет не имел столь абсолютного характера, но продолжал определять одну из важных особенностей поэтики причитаний. Плач по покойнику был не просто выражением сожаления, но и сетованием на предстоящую тяжелую жизнь без поддержки покойного. В творчестве И. А. Федосовой широко отразились социальные отношения и умонастроения русской деревни пореформенных лет. Центральная тема ее творчества – горькая судьба вдов, сирот, солдатских матерей. В плачах со всей силой развертывается ее дарование. Основное для нее – воспроизведение действительности, изображение жизни, взаимоотношений, она упорно доискивается причин смерти, пытается объяснить эти причины. Тексты причитаний на одну и ту же тему (плач по мужу, сыну, дочери) не были вариантами по отношению друг к другу. При каждом исполнении они импровизировались заново. У И. А. Федосовой наблюдаются два метода построения сюжета: «Рассказ о прошлом» (причинах); 2) «Рассказ о последствиях». Персонажи, в которых воплощается воплиница, не спорят друг с другом, не отвечают друг другу, а высказывают свои мысли и чувства, то, что их волнует. И. Федосова – истолковательница семейного горя и одновременно – проповедник, поэт-гражданин, защитник³.

Среди различных элементов, способствующих раскрытию смыслового объема причитаний И. Федосовой, особое место занимает коммуникативная роль лексико-семантических групп. Проанализируем используемые в похоронных причитаниях обращения (смотри таблицу). В рассмотренных плачах встречаются в основном непрямые обращения, например: „Говорила мне-ка *белая лебедушка*“ («Плач по дочери»). Но встречаются и прямые обращения: „Можешь знать-ведать, *родимой милой сватушко*“ (Плач «О свате»). Наши статистические подсчеты свидетельствуют, что прямые обращения составляют 42,9 % от всего количества рассмотренных плачей, а непрямые обращения – 57,1 %.

Семантические типы лексико-семантических групп представлены в работе таблицей, из которой видно, что имена собственные в похоронных причитаниях И. А. Федосовой не употребляются. Возможно, это связано с неписанным, но строгим законом, по которому причитывающий никогда не называл имени покойного, так как это было табу; умершего называют «надежа», «красное солнышко», «мое дитятко», «надежная головушка», «любимая семеюшка». Поэтому этот тип лексико-семантической группы в процентном отношении

¹ Базанов В. Г. Поэзия Русского Севера. Петрозаводск, 1981.

² Причитания / Вступ. статья К. В. Чистова. Л., 1960.

³ Избранные причитания / Вступ. статья В. Г. Базанова. Петрозаводск, 1945.

не выражен. Национальный и возрастной признак умершего также не представлен в плачах. В наибольшей степени классификация лирических персонажей представлена такими графами, как «положение в обществе» (17,9 %), «профессия, занятость» (25,3 %), «взаимоотношения людей» (32,6 %). Степень родства (24,2 %) наиболее явственна в плачах «О потопших», «О свате», «По дочери».

По структуре обращения, выраженные именами существительными, распределяются таким образом: однокомпонентные, двухкомпонентные и трехкомпонентные. Двухкомпонентные обращения встречаются во всех рассмотренных нами плачах И. А. Федосовой: „Встань-восстань, надежная головушка“ (плач «По мужу»); „Снарядись, мой надежда, поскорешеньку“ (Плач «Об упрясливой головушке»).

Многочисленны также трехкомпонентные обращения в похоронных плачах И. А. Федосовой: „Уж где да есть родитель-то наш батюшка“ (Плач «Вдовы по мужу»);

„Я у упрясливой надежной сдержавушки“ («Плач об упрясливой головушке»).

Конечно же, структурные типы обращений не исчерпываются представленной классификацией. Это лишь приблизительная попытка структурировать и проанализировать богатый материал причитаний. И все-таки можно сделать некоторые выводы.

Итак, в похоронных причитаниях И. А. Федосовой преобладают двухкомпонентные обращения, из которых мы узнаем, какими узами умерший связан с причитывающим («моя любимая семейшка», «любимый милый сватушка», «крошено мое дитяtko»). Из всего числа обращений однокомпонентные структуры составляют 39,2 %, двухкомпонентные – 44 %, трехкомпонентные – 16,8 %.

Плач «Вдовы по мужу»

1. Коммуникативная роль

Персонаж	Обращение прямое	Обращение не прямое
Причитывает жена	Ты прощай-ко, надежная головушка; Погляди-тко, моя ладушка; Ни тебя, родитель-батюшка; Не утай, скажи надёжна мне головушка; Встань-восстань, надежная головушка	Укатилось красное солнышко за горы оно да за высокие; Не глядели про запас мы на родителя, на батюшку; Тут я спихнул, кручина вся головушка, за свою да за надежную сдержавушку; Уж где да есть родитель-то наш батюшка

2. По семантике

Имя собственное	Название по степени родства	Положение в обществе	Профессия, занятие	Национальный или возрастной признак	Взаимоотношения людей
	Родитель-батюшка	надежная сдержавушка; законная сдержавушка; надёжная семейшка	пахарь, сенокосец, рыболовушка		Спорядовой мой суседушко; моя ладушка

3. По структуре

Однокомпонентные	Двухкомпонентные	Трехкомпонентные
родитель, батюшка, пахарь, сенокосец, рыболовушка	красное солнышко, надежная головушка, законная сдержавушка, надежная семейшка, родитель-батюшка	

Плач «О старосте»

1. Коммуникативная роль

Персонаж	Обращение прямое	Обращение не прямое
Причитывает старостиха	надежа	Тут мы думали с надежной головушкой; Уж как этот мировой да злой посредничек; Он напал да на любимую сдержавушку; Уж вы старосту-судью да поставленную

2. По семантике

Имя собственное	Название по степени родства	Положение в обществе	Профессия, занятие	Национальный или возрастной признак	Взаимоотношения людей
		городовой; заступушка-заборонушка; надёженька, надежа; надёжная головушка	староста-судья, городовой, посредничек, начальник		надежная головушка, любимая сдержавушка

3. По структуре

Однокомпонентные	Двухкомпонентные	Трехкомпонентные
городовой, заступушка, заборонушка, начальник, надежа, не плут, не лиходейничек, надеженька	надежная головушка, староста-судья, мировой посредничек, любимая сдержавушка, стеной да городской, староста-судья	

Плач «Об у пьянсливой головушке»

1. Коммуникативная роль

Персонаж	Обращение прямое	Обращение не прямое
Причитывает жена	Обратись, моя любимая семеняшка! Снарядись, мой надежа, поскорешеньку	Я у у пьянсливой надежной сдержавушки; Мужу скорую смеретушку молила; Уж как я жила, печальная головушка, за безумной за надежной державушкой; Что повывадали на чужу на сторонушку, за у пьянслива млада сына отецкого; Принять смерть ему, надеже, с зелена вина

2. По семантике

Имя собственное	Название по степени родства	Положение в обществе	Профессия, занятие	Национальный или возрастной признак	Взаимоотношения людей
	муж, у пьянсливый млада сын отецкий, родитель, батюшка		пахарь разоритель пьяница-пропоица		надежная сдержавушка, надежная головушка, мой надежа любимая семеняшка

3. По структуре

Однокомпонентные	Двухкомпонентные	Трехкомпонентные
муж, надежица, родитель, батюшка, пахарь, разоритель, надеженька	горький пьяница, надежная головушка, законная державушка, милая державушка, у пьянслива головушка, мой надежа, любимая семеняшка, печальная головушка	у пьянсливый млада сын отецкий, у пьянслива надежная сдержавушка, горька пьяница-пропоица, безумная надежная державушка

Плач «Вдовы по мужу»

1. Коммуникативная роль

Персонаж	Обращение прямое	Обращение не прямое
Причитывает жена	Ты прощай-ко, надежная головушка; Погляди-тко, моя ладушка; Ни тебя, родитель-батюшка; Не утай, скажи надёжна мне головушка; Встань-восстань, надежная головушка	Укатилося красное солнышко за горы оно да за высокие; Не глядели про запас мы на родителя, на батюшку; Тут я спихнулся, кручина вся головушка, за свою да за надежную сдержавушку; Уж где да есть родитель-то наш батюшка

2. По семантике

Имя собственное	Название по степени родства	Положение в обществе	Профессия, занятие	Национальный или возрастной признак	Взаимоотношения людей
	Родитель-батюшка	надежная сдержавушка; законная сдержавушка; надежная семеняшка	пахарь, сенокосец, рыболовушка		Спорядовой мой суседушко; моя ладушка

3. По структуре

Однокомпонентные	Двухкомпонентные	Трехкомпонентные
родитель, батюшка, пахарь, сенокосец, рыболовушка	красное солнышко, надежная головушка, законная сдержавушка, надежная семеняшка, родитель-батюшка	

Плач «О старосте»

1. Коммуникативная роль

Персонаж	Обращение прямое	Обращение не прямое
Причитывает старостиха	надежа	Тут мы думали с надежной головушкой; Уж как этот мировой да злой посредничек; Он напал да на любимую сдержавушку; Уж вы старосту-судью да поставленную

2. По семантике

Имя собственное	Название по степени родства	Положение в обществе	Профессия, занятие	Национальный или возрастной признак	Взаимоотношения людей
		городовой; заступушка-заборонушка; надеженька, надежа; надежная головушка	староста-судья, городской, посредничек, начальник		надежная головушка, любимая сдержавушка

3. По структуре

Однокомпонентные	Двухкомпонентные	Трехкомпонентные
городовой, заступушка, заборонушка, начальник, надежа, не плут, не лиходейничек, надеженька	надежная головушка, староста-судья, мировой посредничек, любимая сдержавушка, стеной да городской, староста-судья	

Плач «Об упрясливой головушке»

1. Коммуникативная роль

Персонаж	Обращение прямое	Обращение не прямое
Причитывает жена	Обратись, моя любимая семейшка! Снарядись, мой надежа, поскорешеньку	Я у упрясливой надежной сдержавушки; Мужу скорую смеретушку молила; Уж как я жила, печальная головушка, за безумной за надежной державушкой; Что повыдали на чужу на сторонущу, за упряслива млада сына отецкого; Принять смерть ему, надеже, с зелена вина

2. По семантике

Имя собственное	Название по степени родства	Положение в обществе	Профессия, занятие	Национальный или возрастной признак	Взаимоотношения людей
	муж, упрясливый млада сын отецкий, родитель, батюшка		пахарь, разоритель, пьяница-пропоица		надежная сдержавушка, надежная головушка, мой надежа, любимая семейшка

3. По структуре

Однокомпонентные	Двухкомпонентные	Трехкомпонентные
муж, надежица, родитель, батюшка, пахарь, разоритель, надеженька	горький пьяница, надежная головушка, законная державушка, милая державушка, упряслива головушка, мой надежа, любимая семейшка, печальная головушка	упрясливый млада сын отецкий, упрясливая надежная сдержавушка, горька пьяница-пропоица, безумная надежная державушка



ОППОЗИЦИЯ «СВОЕ/ЧУЖОЕ» В СЮЖЕТЕ БЫЛИН О СВАТОВСТВЕ В РЕПЕРТУАРЕ Т. Г. РЯБИНИНА

Самоопределение «свой/чужой» – естественное состояние человека и общества. В истории постоянно происходят трансформации «своего» и «чужого», в которых «свое» нередко становится «чужим», а «чужое» – «своим». Одним из таких аспектов в фольклоре являются конфликт язычества и христианства и адаптация архаичного мифологического содержания к обстоятельствам современной жизни. Эту проблему я хотела бы рассмотреть в анализе двух былин о сватовстве в репертуаре Т. Г. Рябинина – «Михайло Потык» и «Иван Гоудинович».

Былина «Михайло Потык» представлена тремя разновременными записями, она – единственная в репертуаре Т. Г. Рябинина, которая характеризуется малой устойчивостью сюжета. Первая запись П. Н. Рыбникова – незавершенный фрагмент, который содержит 23 стиха¹. Сюжет былины в ней не раскрыт: записан лишь рассказ о встрече героя с лебедушкой. В этом варианте можно выделить характерные для данного сюжета мотивы: поездка Михайлы Потыка в орду, его приезд к Пучай-реке, «охота» Михайло Потыка, появление лебедушки, угроза лебедушке. Кроме них в первой записи в неразработанном виде обозначен ключевой для понимания сюжета мотив превращения лебедушки в девушку. Самого описания превращения нет, оно лишь подразумевается:

*Белая лебедушка поднималася
И становилася на матушку сыру землю
Супротив Михайлы Потыка сына Иванова,
Прозычила она языком человеческим...².*

Второй вариант, записанный П. Н. Рыбниковым, содержит 187 стихов³. Встреча с лебедушкой происходит на обратном пути героя из «орды», куда был отправлен Михайло Потык отвезти дань за двенадцать лет: «Двенадцать лебедей, двенадцать креченей. / Отвозил-то грамоту повинную / Ко царю Лиходею Лиходееву»⁴. За исполнение этого поручения он был пожалован царем Лиходеем Лиходеевичем «трема кораблями со татарами». С ними он возвращается в Киев-град. По пути герой видит «лебедку на синем море», расспрашивает о ней татар, пытается добыть ее сам, но она прилетает и садится на «черлен корабль» и оборачивается красной девицей.

Приветствие Михайло Потыка и его желание поцеловать девушку встречает препятствие – она иноверка, принадлежит к «чужому» миру, обладает сверхъестественными способностями и знаниями:

*Говорит-то ему красна девица:
«Михайла Потык сын Иванович!
Не целуй меня, красну девушку:
Есть я роду неверного,
Есть я роду некрещеного.
Когда свезешь на славную святую Русь,
И будем во славном стольно-Киеве,
И сходим во матушку Божью церкву,
И доставлишь во верушку крещеную,
Тогда мы с тобой примем золоты венцы.
Тогда меня целуй, красную девушку»⁵.*

Условие исполнено: Михайло Потык и девушка идут в церковь, ее крестят, они венчаются. В примечаниях к данному варианту былины П. Н. Рыбников дает два отрывка, которые певец припомнил, «пропевши эту старину»⁶. Один из них должен следовать после венчания: он во многом определяет дальнейшее развитие сюжета. Герои устанавливают между собой «заповедь», которая не соответствует христианским установлениям:

*Который-де из нас впереди помрет,
Живому с мертвым в один гроб леци,
На трое суток времени⁷.*

© О. В. Захарова, 2011

¹ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3 т. Петрозаводск, 1989. Т. 1. С. 146–147.

² Там же. С. 147.

³ Там же. С. 147–151.

⁴ Там же. С. 147.

⁵ Там же. С. 148.

⁶ Там же. С. 495.

⁷ Там же. С. 495.

После венчания начался разлад семейной жизни, причиной которого было освобождение Михайлой Потыком из разбойничьего плена девушки и привоз ее в Киев. Это обстоятельство вызывает ревность и последующую измену жены: «Стала она да усомляться, / Что „ездит мой муж по Киеву за б...ы“»⁸. Ревность Марьи Лебеди Белой провоцирует пьянство Михайло Потыка. Новый муж Марьи Лебеди Белой так же, как и она, принадлежит «чужому» миру: он «из той из Литвы из поганой»⁹.

Второй пропущенный отрывок следует за мотивом ревности Марьи Лебеди, в его состав входят исполнение уговора, «сказочное» путешествие живого в царство мертвых и наказание жены-колдуньи: «И сделалась она нездоровая, / И тут она скоро преставилась»¹⁰.

Отрицание язычества как «чужого» представлено в отношениях Михайло Потыка к Марье Белой Лебеди, но исчезает в образе действий самого героя. Он не чуждается магических обрядов, в его действиях органично сочетаются и языческие, и христианские верования. Так, Михайло Потык берет с собой в могилу прутья медные и железные, которые являются ритуальным орудием одоления нечистой силы: «Сковал три прута медных и три железных, / Сковал клещи железные / И приказал сколотить домовище великое, / Чтобы в одно домовище двоим лечи»¹¹. Герой объясняет назначение изготовленных предметов князю Владимиру: «Ради того беру с собой прутья медные и железные, / И клещи беру железные, / Чтобы к моему ко гробу не плавала змея подземельная / И не точила бы мого тела белого»¹². Это пояснение Михайло Потыка предваряет развитие событий после выполнения «заповеди»: «И ко тоему гробу приплывает змея подземельная. / Тут Михайла Потык сын Иванович / Берет клещи он железные, / Прихватил тую змею подземельную, / И бил ю прутьямы медныма, / И бил ю прутьямы железныма»¹³. От ударов прутьями змея подземельная оборачивается Марьей Белой Лебедью и дает «заповедь великую / Не делать впредь никаких пакостей»¹⁴.

Этот эпизод раскрывает логику дальнейшего поведения Марьи Белой Лебеди. Она нарушила «заповедь». Вместе с новым мужем Марья Белая Лебедь опаивает Михайло Потыка «спящим зельем, забудущим». Переодевшись, Михайло Потык отправляется в «чужой» мир, который в былинах именуется «темна орда». Герой принимает облик «калики перехожего»: он «обул себе лапотики шелковенькие, / Клюку он брал кости рыбаея, / Подсумок одел черна бархата, / На головку шляпку земли Греческой»¹⁵.

В поединке Михайлы Потыка с прежней женой и ее новым мужем – «татаринном поганым, царским сыном Федором Ивановичем» – Потыку помогает «сестра родная, дочи царская, прекрасная Анна-Королевична»¹⁶, которая «взяла-отняла его от стены прикована, / Стала его раночек кровавих заращивать, / Стала его, добра молодца, удабривать / И ввела его во силушку богатырскую, / Во прежнюю храбрость великую». Она наставляет Михайло Потыка: «Подит-тко по нашему по городу: / Где сустигнешь сына царского / Со своей со прежней молодой женой, / Где их сустигнешь, тут и смерти предай»¹⁷.

Заслуживает внимания оригинальная разработка мотива встречи. Сказитель дает выразительное использование приема, который В. Шкловский назвал «остранением»¹⁸. Отправив Михайлу Потыка навстречу Марье Лебеди и Федору Ивановичу, прекрасная Анна-Королевична

*И сама за ним вслед пошла засматривать,
Как он насмотрел их, по царству едучись*¹⁹.

Происходит выразительное удвоение видения предмета: герой высматривает соперников, героиня наблюдает его поиски. Наблюдение Анны-Королевичны за Михайло Потыком мотивировано тем, что героиня предчувствует нависшую над Михайло Потыком и собой опасность повторной встречи с прежней женой героя: Марья Лебедь Белая и Федор Иванович во второй раз пытаются опоить героя зельем. Михайло Потыка спасает ее предостережение: «Не пей-ка этой чары зелена вина: / Если выпьешь – и сам погинешь, и меня сгубишь»²⁰.

Этот вариант былины (второй), записанный от Т. Г. Рябинина, заканчивается женитьбой героя на помощнице – «Прекрасной Анне-Королевичне» и формулой их последующей счастливой семейной жизни: «И тут-то они стали жить да быть, / Добра наживать, от лиха избывать»²¹.

⁸ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3 т. Петрозаводск, 1989. Т. 1. С. 149.

⁹ Там же. С. 149.

¹⁰ Там же. С. 495.

¹¹ Там же. С. 495.

¹² Там же. С. 495.

¹³ Там же. С. 495.

¹⁴ Там же. С. 495.

¹⁵ Там же. С. 149.

¹⁶ Там же. С. 150.

¹⁷ Там же. С. 150–151.

¹⁸ Шкловский В. Гамбургский счет: Статьи – воспоминания – эссе (1914–1933). М., 1990. С. 63.

¹⁹ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1. С. 151.

²⁰ Там же. С. 151.

²¹ Там же. С. 151.

Третий вариант сюжета, записанный А. Ф. Гильфердингом 27 ноября 1871 г. в Петербурге, содержит 57 стихов²². Данный текст представляет первую версию сюжета, который завершается благополучной супружеской жизнью Михайло Потыка с Марьей Лебедью Белой и является завершенным вариантом первой записи, сделанной еще П. Н. Рыбниковым. В отличие от первой записи в ней описано превращение лебедушки в девушку – «Обвернулась лебедка красной девушкой»²³, есть мотивы, разработанные во второй записи: приветствие героя девушки, желание ее поцеловать, обращение девушки и наказ-условие, его исполнение, которое предполагает возвращение в Киев, крещение, венчание и возвращение домой. Финал этого варианта благополучен. Михайло Потык и Марья Лебедь возвращаются домой после венчания и начинают счастливую семейную жизнь:

*Выходили оны с матушки Божьей церкви,
Шли по славному по городу по Киеву,
Во свою-то шли в полату в белокаменну,
Приходили во столову свою горенку,
Стали жить да быть, во век любовь творить*²⁴.

В былине «Михайло Потык» только 6 мотивов из 43 встречаются во всех трех записях: поездка в орду, отношение короля и королевы к Михайлу Потыку, появление лебедушки, угроза лебедушке, превращение лебедушки в девушку, обращение и наказ девушки. Для второго и третьего вариантов общими являются еще 5 мотивов: приветствие Михайлой Потыком лебедушки, возвращение в Киев, крещение, венчание и сказочная формула, завершающая сюжет. Мотив приезда Михайлы Потыка к Пучай-реке и мотив охоты повторяются в первой и третьей записях. Интересно, что совпадающие мотивы различаются степенью разработанности.

Представляя сюжет былины, В. Я. Пропп писал: «...данная песня имеет в двух версиях: в одной все очень благополучно кончается браком, в другой следует трагедия»²⁵. В репертуаре Т. Г. Рябинына представлены обе версии этого сюжета: трагедия разыгрывается во второй записи, сделанной П. Н. Рыбниковым, третий вариант – завершается заключением брака. И первая, и вторая версии представляют единый сюжет эпического сватовства, которое осложнено победой героя над представительницей иного мира, обладающей сверхъестественными способностями и знанием. Иную интерпретацию образа Марьи Лебеди Белой предложил Ю. А. Новиков: «...это волшебница, знающая, что только Михайло Потык способен вызвать ее из потустороннего мира (отсюда ее стремление выйти замуж за этого богатыря, отсюда и необычный договор живому идти в могилу с мертвым, как правило, заключаемый по инициативе Марьи, отсюда и ее прозвище „Марья бессмертная“, т. е. неподвластная теперь естественной смерти)»²⁶. Однако в репертуаре Т. Г. Рябинына этот образ переосмыслен: героиня дважды обнаруживает способность к оборотничеству, превращаясь из зооморфных образов (лебедушки и змеи) в человека. Оппозиция «свое/чужое» в сюжете былины о Михайло Потыке в репертуаре Т. Г. Рябинына проявляется в разных аспектах: как противопоставление язычества и христианства, земного и мертвого миров, по этнической и конфессиональной принадлежности.

Еще один аспект – взаимодействие различных фольклорных эпических жанров. Существование двух версий этого сюжета В. Я. Пропп объясняет тем, что «песня не может закончиться браком, как это имеет место у некоторых певцов». «Брак героя, – подчеркивает исследователь, – обычный конец сказок, но не былин. Былинный сюжет требует продолжения. Браком кончается только первая часть песни, но не вся песня. <...> Канон древнего эпоса требовал, чтобы после женитьбы героя с его женой случилась беда»²⁷. Неустойчивость данного сюжета может быть объяснена тем, что данная былина является жанровой адаптацией сказочного сюжета. У сказителя были сложности в согласовании сказочной и былинной поэтики. Эту творческую задачу сказитель разрешал в импровизации, которая дала два варианта одного сюжета – счастливого (сказочного) и трагического (былинного). Варианты показывают, как сказочные мотивы осваиваются другим жанром – былиной. В репертуаре Т. Г. Рябинына второй вариант соответствует былинной поэтике, а первый и третий испытывают на себе влияние сказочной поэтики.



²² Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3 т. М.; Л., 1950. Т. 2. С. 110–111.

²³ Там же. С. 111.

²⁴ Там же. С. 111.

²⁵ Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1958. С. 119.

²⁶ Новиков Ю. А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000. С. 67.

²⁷ Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1958. С. 119.

РУССКОЯЗЫЧНАЯ СКАЗКА В ИНОЯЗЫЧНОЙ СРЕДЕ: ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ УДОРЫ (по материалам записей 1961 г.)

Специфика русского фольклора, бытующего в иноэтнической среде, проявляется в органичном взаимодействии, симбиозе двух культур. В результате прямого или опосредованного заимствования и адаптации материала к новым условиям бытования в нем возникают два пласта: заимствованный и свой (специфический для данного народа, определяющий его лицо).

Представляется интересным рассмотреть соотношение своего и заимствованного пластов в русских сказках, вошедших в репертуар удорских коми. Географическое положение Удорского района Республики Коми – труднодоступность со стороны Вычегды и легкость сообщения с Мезенью, регионом с богатой фольклорной традицией, – способствовало тесному контакту русской и коми культур. Вследствие такого взаимодействия язык коми значительно пополнился русской лексикой, а репертуар местных сказителей существенно расширился за счет русских сказочных и былинных сюжетов.

Материалом для статьи стали сказки, записанные Т. И. Орнатской на Удоре осенью 1961 г. во время экспедиции Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР от четырех исполнителей – представителей разных поколений¹. Сказки, рассказанные на русском языке, являют собой контаминации широко распространенных на Русском Севере сюжетов. Сказочные сюжеты представлены в табл.:

Ф. И. О. и возраст исполнителя	Название сказки	Название сюжета	Варианты сюжета, записанные на территории Республики Коми ²	Варианты сюжета, записанные на Мезени
Кочева Мария Степановна, 70 л., д. Коптюга	«Сказка о мужике, солдате и неверной жене»	СУС 1360 С = АА**1361 I «Муж в мешке и притворно больная жена. Гость Терентий»	–	Карнаухова ³ , 148
Бажуков Вячеслав Степанович, 35 л., д. Коптюга ⁴	«Сказка про Ивана-дурака»	СУС 850 «Приметы царевны»	–	Карнаухова, 164
		СУС 570 = К 515 «Заячий пастух»	–	–
		СУС 1630* = АА 1630*, «Король целует кобылу под хвост»	–	–
Соров Василий Арсентьевич, 60 л., д. Кривое	«Побывальщина о Петре I и попе»	СУС 921А = АА *921 IА «Куда тратятся деньги»	–	–
		СУС 922 «Беззаботный (беспечальный) монастырь»	–	Ежегодник РО ИРЛИ, с. 677–679
Бажуков Петр Степанович, 53 л., д. Коптюга	«Сказка о жадном попе»	СУС 1045 «Угроза морщить озеро веревкой»	№ 36 (Железнодорожный р-н)	Опись сказ. собр. Никифорова ⁵ , 42, 127, 130; Никифоров ⁶ , 116
		СУС 1130 «Шляпа (мешок) денег»	–	–
		СУС 1072 «Состязание в беге»	–	Опись сказ. собр. Никифорова, 42, 127, 130; Никифоров, 116

© Я. В. Зверева, 2011

¹ Подробнее об экспедиции и тексты сказок см.: Русские сказки в Удорском районе (по материалам экспедиции 1961 г.) / Публ. Я. В. Зверевой // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2007–2008 гг. СПб., 2010. С. 661–687 (Далее – Ежегодник РО ИРЛИ); Былины Мезени. СПб.; М., 2006. С. 153–157 (Сер. «Свод русского фольклора»; Т. 5) (Сказка про Илью Муромца, зап. от П. С. Бажукова. Приложение 4. № 353).

² Сказки народа коми. Коми мойдъяс / Сост. Н. С. Коровина. Сыктывкар, 2009 (Далее – Сказки народа коми).

³ Карнаухова И. В. Сказки и предания Северного края / Изд. подгот. М. Н. Власова. СПб., 2006 (Далее – Карнаухова).

⁴ Бажуков П. С. и Бажуков В. С. – жители одной деревни, однако, в записях собирателя нет информации о том, что они родственники. В 1960 г. от этих сказителей были записаны сказки лубочного происхождения на коми языке. См.: Сказки народа коми № 3 (Бажуков П. С.), № 22 (Бажуков В. С.).

⁵ Опись сказочного собрания А. И. Никифорова // Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова / Изд. подгот. В. Я. Пропп. М.; Л., 1961 (Далее – Опись сказ. собр. Никифорова).

⁶ Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова / Изд. подгот. В. Я. Пропп. М.; Л., 1961. (Далее – Никифоров).

Ф. И. О. и возраст исполнителя	Название сказки	Название сюжета	Варианты сюжета, записанные на территории Республики Коми ⁷	Варианты сюжета, записанные на Мезени
Бажуков Петр Степанович, 53 л., д. Коптюга	«Сказка о Марье-сиротке и Иване, русском богатыре»	СУС 707 «Чудесные дети»	№ 21 (Удорский р-н) № 31 (Усть-Вымский р-н) У коми записано 7 сказок на этот сюжет ⁸	Опись сказ. собр. Никифорова, 144; Никифоров, 126
		СУС 518 «Обманутые черти (лешие)»	–	Опись сказ. собр. Никифорова, 146; Никифоров, 98
Бажуков Петр Степанович, 53 л., д. Коптюга	«Сказка про Илью Муромца»	СУС 650С*=АА*650 I «Илья Муромец: исцеление Ильи; Илья и разбойники; Илья и Соловей-разбойник; Илья Муромец и Калин-царь»	№ 23 (Удорский р-н); № 36 (Железнодорожный р-н)	–

Ценность этих материалов определяется, прежде всего, тем, что они были собраны в период активного бытования сказочной традиции⁹. По свидетельству Т. И. Орнатской, на р. Вашке русские сказки были широко распространены не только у мужчин-коми, но и в женской среде, а сказочники были почти в каждой деревне и пользовались известностью среди односельчан. Материалы экспедиции показывают, что фольклорное двуязычие определило специфику бытования не только песенного и игрового фольклора, распространенного в среде коми, но и сказок¹⁰. Сказочница из д. Коптюга М. С. Кочева, самая старшая из четырех исполнителей, рассказывала: «Раньше каждой сказка знали. В Великой пост соберемся девки и ну сказки говорить! Песни-то нельзя было петь, пост. Сказка – не грек <грех>. Ли в лесу мужики соберутся – всегда велят сказку сказывать. – И добавляет: Все по-русски сказывали»¹¹.

При анализе материала неизбежно встает вопрос о составе заимствованных сюжетов и их разработке. Среди особенно популярных на Удоре сказок Н. С. Коровина называет тексты с семейным конфликтом, а среди них сюжет «Чудесные дети» (СУС 707)¹². В сказке «О Марье-сиротке и Иване-русском богатыре» данный сюжет представлен в контаминации с другим сюжетом – «Обманутые черти/лешие» (СУС 518). В опубликованных севернорусских сказках подобная контаминация встречается только в варианте, записанном в Белозерском крае (Соколовы, 42)¹³. Необычен и состав героев: в тексте отсутствуют сестры героини, странники, которые гостят у матери с сыном и рассказывают об увиденном отцу; вместе с тем, среди персонажей появляется Иван, русский богатырь, а также колдунья-фея и ее дочь; фея (волшебная помощница), не встречающиеся в других вариантах. Одна из специфических черт коми сказок – наличие в сказках на традиционные сюжеты эпизодов, мотивов или имен персонажей из лубочных изданий¹⁴. Упоминание в тексте богатырей (Ивана-русского богатыря, трех богатырей, дерущихся за диковинки и братьев-богатырей) – свидетельство сильного влияния лубочной литературы, сыгравшей немаловажную роль в популяризации сюжетов о русских богатырях¹⁵. Появление колдуньи в системе персонажей также можно отнести к особенностям местной традиции. Колдуньи выступают действующими лицами многих коми волшебных сказок, собранных в Удорском и Усть-Вымском районах¹⁶. В варианте этого сюжета, записанном на р. Выми, как и в рассматриваемом тексте, появляется мотив женитьбы главного героя (Ивана-царевича) на дочке колдуньи (Ёмы-бабы).

К популярным у коми сказкам, в основе которых лежит семейный конфликт, примыкает сказка «О мужике, солдате и неверной жене» на сюжет «Муж в мешке и притворно больная жена. Гость Терентий» (СУС 1360 С = АА**1361 I). Сюжет широко известен на Русском Севере, один из его вариантов записан

⁷ Сказки народа коми. Коми мойдъяс / Сост. Н. С. Коровина. Сыктывкар, 2009 (Далее – Сказки народа коми).

⁸ Сказки народа коми. С. 471.

⁹ В 1977 г. собрание русского фольклора на Удоре было продолжено участниками совместной экспедиции Московского и Сыктывкарского университетов под руководством Н. И. Савушкиной. В ходе экспедиции было записано 193 сказки на русском языке от коми исполнителей. Материалы хранятся в Архиве кафедры фольклора МГУ.

¹⁰ Подробнее об этом см.: Старобрядческий центр на Вашке: Устная и письменная традиция Удоры: Материалы и исследования. Сыктывкар, 2002. С. 115.

¹¹ Ежегодник РО ИРЛИ. С. 663.

¹² Сказки народа коми. С. 7.

¹³ Сказки и песни Белозерского края / Записали Б. и Ю. Соколовы. М., 1915.

¹⁴ Сказки народа коми. С. 12.

¹⁵ Подробнее об этом см.: Коровина Н. С. Коми сказки о богатырях русского эпоса в устной традиции Удоры // Рябининские чтения-2007. Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 317–319.

¹⁶ Сказки народа коми. С. 13.

И. В. Карнаухова на Мезени. Сказка являет собой пример сознательного творчества, изменения заимствованного материала, предопределенного условиями бытования: традицией рассказывания русских сказок в пост. Сюжет осложнен особым мотивом раскаяния жены, не встречающимся в других вариантах. Оригинальность сказке «О мужике, солдате и неверной жене» придает также отразившийся в ней местный колорит. Текст содержит не зафиксированный в других русских вариантах мотив мытья в бане; баня упоминается несколько раз и даже служит эквивалентом лекарства от несуществующей болезни. Как и в этом тексте общерусского сюжета, традиционная народная привычка мыться в бане находит свое специфическое отражение во многих коми сказках, записанных в Удорском районе.

В рамках исследуемой темы можно выделить еще один аспект: сохранность заимствованных сюжетов. Сказки, записанные на Удоре, несмотря на множественные свидетельства угасания традиции, проявляющиеся в различного рода трансформациях общерусских сюжетов, привнесении в текст современных сказителю реалий («у колдуньи совещание шло», «Направили с красным флагом делать мирный договор» («Сказка о Марье-сиротке...»), ссылка на Соловки («Побывальщины о Петре I и попе»), отражают исторические реалии прошлого: упоминается срок службы в армии, равный двадцати пяти годам, в качестве места ссылки называется каторга в Сибири («Побывальщины о Петре I и попе»).

Наиболее близкий вариант «Побывальщины о Петре I и попе» был записан в том же году В. В. Митрофановой, участником экспедиции ИРЛИ на Мезень. «Сказка про попа Семена и дьякона Калистрата» рассказана Егором (Георгием) Ивановичем Ляпуновым, 63 лет, жителем д. Вожгора Лешуконского района Архангельской области¹⁷. «Сказка про попа Семена...» – контаминация сказочного сюжета «Беспечальный монастырь» и более полного варианта предания «Петр I-кум»¹⁸, которое в «Побывальщине о Петре I и попе» представлено фрагментарно. Система основных персонажей в этих двух сказках практически идентичная: крестьянин (в мезенском варианте – купец), поп Калистрат (Семен), его жена, царь Петр Великий и брат попа Кондрат (Калистрат). В обоих вариантах присутствует элемент, нетипичный для данного сюжета: традиционная мена должностями осложнена мотивом ссылки провинившегося попа.

Обе сказки записаны практически в одно время от исполнителей примерно одного возраста (В. А. Соров, 60 лет, и Е. И. Ляпунов, 63 лет) в территориально близких друг к другу регионах. При этом сказка В. А. Сорова содержит больше архаичных черт: в ней появляется фрагмент еще одного сюжета «Куда тратятся деньги» (СУС 921А=АА*921 I А). Место действия перенесено из Петербурга в деревню, а встреча крестьянина с Петром I содержит отдельные мотивы исторического предания «Петр Первый на пути к Архангельску»¹⁹. В неизменном виде сохранился эпизод ссылки «в Сибирь, в каторгу», у Е. И. Ляпунова место ссылки – Соловки. Как эта сказка попала в репертуар исполнителей, точно неизвестно. По сведениям, указанным Т. И. Орнатской, В. А. Соров рассказывает сказки, прочитанные им в книге «1001 ночь» и услышанные во время службы в армии»²⁰. Е. А. Ляпунов знает сказки от отца и из книг, во время службы в армии сказок не запомнил²¹. Поскольку удорский вариант представляется нам более сохранным, чем мезенский, нет оснований предполагать, что сказка была услышана В. А. Соровым в армии и позже вошла в его репертуар.

Вопрос о причинах проникновения русских сказочных сюжетов в среду коми, их локальном своеобразии и специфике бытования в иноязычной среде требует специального исследования на более широком материале. Данная статья представляет собой попытку поставить вопрос, на который можно дать ответ при полном учете фактов взаимодействия коми и русской культур.



¹⁷ От отца исполнителя, Ивана Михайловича Ляпунова А. И. Никифоровым были записаны четыре сказки на другие сюжеты. См. «Опись сказ. собр. А. И. Никифорова». С. 363.

¹⁸ Криничная Н. А. Предания Русского Севера. СПб., 1991. № 366.

¹⁹ Там же. № 338.

²⁰ Ежегодник РО ИРЛИ. С. 675.

²¹ РО ИРЛИ Р. V, к. 190, п. 4, № 324.

САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

Идея геопанорамности фольклорной культуры была обозначена собирателями фольклора еще в XIX в., но до сих пор выделение и презентация этнокультурных диалектов относится к разряду труднорешаемых проблем. Этому есть как объективные, так и субъективные причины. К последним относится несовершенство терминологического аппарата, посредством которого фольклористы пытаются описать пространственные и социумные координаты живой фольклорной традиции: используемый для этих целей исследовательский инструментарий (понятия *общерусский*, *региональный*, *локальный*) не соответствуют уровням ее объективной (более сложной!) структурированности. Неизбежное следствие этого положения – существенные расхождения в интерпретации терминов и приложении их к конкретному материалу, в результате чего они перестают безукоризненно выполнять свои функции операционных исследовательских категорий. Из трех названных терминов наибольший разброс толкований у термина *регион*: от небольшой группы селений до крупных территориальных образований, включающих в свой состав ряд административно-политических областей. Поиски иной терминологии (А. И. Лазарев – *областной*, *местный* фольклор; Ю. И. Смирнов – *локальный*, *ареальный*, *общенародный* фольклор; др.) не сняли обозначенной напряженности, поскольку не носили системного характера и обычно сводились к альтернативным заменам ранее существующей.

Сложившаяся ситуация – результат того, что в течение многих лет фольклористы описывали и изучали фольклорные традиции преимущественно с «внешних» позиций, игнорируя «внутренний» взгляд на них самих носителей. Между тем подобный опыт с успехом применяется в ряде смежных научных дисциплин. К примеру, этнокультурное районирование России специалистами в области этнологии и культурной географии опирается на идею сложной таксономической стратификации этноса¹, в буквальном смысле подслушанную в народе в форме коллективных прозвищ и созданных на их основе присловий, анекдотов, преданий и песен² (не случайно Д. К. Зеленин назвал их «голосом народа о самом себе и соседях»³). В качестве иллюстрации к сказанному приведу таблицу типов этносообществ, типичных для северорусского региона, составленную по полевым материалам, собранным в Пинежском р-не Архангельской обл.:

Пространственно-селенческие единицы	Номинация типов этносообществ, прозвища (курсивом)
бассейн р. Пинеги	пинежане (<i>икотники</i>)
часть бассейна р. Пинеги	верховцы (<i>сирота</i>) / низовцы
селенческий куст по р. Покшеньге (притоку Пинеги)	покшона
д. Большое Кротово	кротовцы (<i>кроты</i>)
околок Подгорье (д. Большое Кротово)	<i>вороватъё</i>
двор	<i>сороки</i> (Козьмины) <i>зубаны</i> (Галашевы)

Каждая из перечисленных в таблице страт одновременно является целостной автономной системой и системным элементом более высокого уровня. Формально это закрепляется в разветвленной иерархии именовании и прозвищ. Так, жители околков пинежской деревни Шотова кроме семейно-родового прозвища (*медведи*, *сельди*, *корешки*, *олени*) имеют общедеревенское (*драчуны*, *форсуны*), субрегиональное (*икотники*) и региональное именование *поморы* (так называют себя жители Русского Севера независимо от места проживания: в непосредственной близости к Белому морю или в лесной континентальной зоне). Это означает, что любой пинежанин осознает себя включенным во всевозможные типы этносообществ регионального и локального уровня⁴ по принципу «матрешки».

© А. А. Иванова, 2011

¹ «Принцип этнической структуры можно назвать иерархической соподчиненностью субэтнических групп, понимая под последними таксономические единицы, находящиеся внутри этноса как зримого целого и не нарушающие его единства» (Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. М., 1994. С. 136); «Назначение этих субэтнических образований – поддерживать этническое единство путем внутреннего неантагонистического соперничества» (Там же. С. 139).

² Подробнее об этом см.: Калущков В. Н., Иванова А. А. Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006.

³ Зеленин Д. К. Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии (Этнографический и историко-литературный очерк) // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 61.

⁴ Категорию *локальное* вслед за Б. Н. Путиловым мы связываем с селенческим стратом и сельской общиной, поскольку именно на этом уровне «можно говорить о целостной культуре <...> как системе регулирования социальной жизни и сохранения социального организма» (Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994). В связи с этим симптоматично, что при объяснении особенностей фольклорного репертуара, манеры его исполнения, способов функционирования информанты обычно прибегают к пословице «Что *деревня* (выделено мной. – А. И.), то поверье». На сублокальных уровнях (окольчанском, семейно-родовом, подворном) фольклорная традиция представлена фрагментарно. Показателен в этом отношении материал, записанный от жителей глухих малодворных починков верховой притоков р. Пинеги, состоящих из 2–3 дворов, заселенных членами одной семьи: в их репертуаре отсутствуют свадебные, хороводные и игровые песни, поскольку ситуации их обычного воспроизведения для данных поселений были не актуальны.

Сходным образом организована и фольклорная традиция, жанровый, сюжетный и мотивный репертуар которой на каждом из таксонов имеет два структурных слоя⁵:

1) *универсальный* (на его основе формируется региональная культурная доминанта, снимающая остро-ту противостояния таксонов по принципу *свой/чужой*; вслед за Л. Н. Гумилевым мы можем охарактеризовать такой тип отношений, как «неантагонистическое соперничество», поскольку эта часть репертуара представлена на всех уровнях таксономической шкалы – от регионального до идиолектного; в территориальном плане смена региональной культурной доминанты обозначает границу между историко-культурными регионами);

2) *специфический* (этот срез фольклорной традиции сориентирован на описание конкретных культурных ландшафтов⁶ субрегионального и локального уровня, вследствие чего в нем ярко выражены личностные и коллективные самоидентификационные установки; фольклорные тексты, оптимально выполняющие эту функцию, – «географические» песни, прозвищный фольклор⁷, устная проза о местных культурных и природных объектах, людях).

Взаимоотношения двух обозначенных слоев фольклорной традиции с конкретными культурными ландшафтами (КЛ) выстраиваются по двум разным моделям:



В первом случае речь идет о создании оригинальных текстов (в том числе авторских – куплетов, песен, стихотворений), ареал бытования которых ограничен территорией, на которой подобная информация может считываться. Это в полном смысле «самоидентификационный» фольклор, выполняющий по преимуществу этноинтегрирующую и одновременно этнодифференцирующую функции, поскольку в народной культуре формулирование самобытности связано с осознанием своих отличий от «других», «соседей»⁸.

Во втором случае можно говорить об адаптации регионального репертуара к культурным ландшафтам субрегиональных и локальных уровней путем актуализации в текстах разнообразных «реалий» (событий, тем, природных и культурных объектов, др.), значимых для отдельного носителя и/или коллектива. Этот способ надления текста самоидентификационной функцией можно назвать «проективным», поскольку он подразумевает проекцию содержания на конкретные территории и социумы. В восприятии информантов эта операция является достаточным основанием для того, чтобы квалифицировать текст как «свой», местный. Так, общеизвестную сказку о набитом дураке, отправляющемся продавать горшки, В. А. Кокоткина, жительница д. Церкова Пинежского р-на Архангельской области, назвала «сказкой про Карпогоры»: *«Жили-были мужик с жёнкой. У них было трое сыновей. Двое умных да ладных, а третий Иванушка-дурак. <...> Мужик-то этот занимался ремеслом гончарным: делал крынки, латки ладные, красивые. Латки эти и горшки продавали на Петровской ярмарке. Уехали они однажды на сенокос, а Ивана отправили торговать в Карпогоры латками да крынками. Едет Иван по дороге, а у него целый воз латок, горшков шикарных. Едет-едет. А дорога длинная, хмурый лес. Пеньки голые. Ивану стало скучно. Ему стало скучно, он взял горшки и одел на пеньки. Одел на пеньки. А потом говорит: „Ой, как весело стало! Как человечки в лесу стоят. Весело ехать, любо“. Ехал-ехал и доехал до Карпогор. До Карпогор доехал, латки, крынки у него быстренько все раскупили. Раскупили, денег наторговал много. А когда он поехал в Карпогоры, мать ему наказала: „Денег наторгуешь, сложишь в мешочек, на деньги купишь два куля соли, два куля соли, деревянных ложек купишь“. Вот. Приехал он на ярмарку, продал все латки. Сторговал все латки. У него латки все разобрали, горшки. Даже некоторым не хватило.*

⁵ По мнению А. Т. Хроленко, аналогично устроен язык фольклора: «Один слой, количественно ограниченный и интуитивно известный всем носителям <...> – это совокупность так называемых „опорных“, „ключевых“ слов, устойчивых сочетаний и структурных моделей, из которых строится текст. Второй слой – это все остальные слова, используемые в фольклорном тексте. <...> Роль каждого из двух слоев лексики аналогична роли ядра и периферии – ядро в первую очередь обособляет систему, отделяет от всего остального, а периферия эту отдельность связывает с окружающим. <...> Первый слой внешне един, и именно он породил мнение о наддиалектности всей устно-поэтической речи, второй слой заметно дифференцирован и постоянно вызывает мысль о его диалектной дифференциации» (Хроленко А. Т. Введение в лингвофольклористику. М., 2010. С. 120–121).

⁶ Компоненты культурного ландшафта: *природная среда; сообщество людей*, взятое в этнологическом, историческом, социальном, семейном, конфессиональном и прочих аспектах; *хозяйственная деятельность* (конкретные хозяйственно-культурные типы – земледельческий, промысловый, оленеводческий, скотоводческий, которые, в свою очередь, определяются совокупностью природных условий, ресурсов и типом сообщества); *селенческо-расселенческая система* – способ пространственной организации/самоорганизации сообщества в природном ландшафте; *языковая система; духовная культура* (верования, ритуальные практики, разнообразные формы народного искусства, в том числе фольклор). Подробнее о культурном ландшафте и месте в нем фольклора см.: Калущков В. Н., Иванова А. А. Географические песни...; Калущков В. Н. Ландшафт в культурной географии. М., 2008.; Иванова А. А., Калущков В. Н., Фадеева Л. В. Святые места в культурном ландшафте Пинежья. М., 2009.

⁷ Термин Н. В. Дранниковой (см. ее монографию: Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера: функциональность, жанровая система, этнопоэтика. Архангельск, 2004).

⁸ См. об этом: Белова О. В. Этнические стереотипы по данным языка и народной культуры славян: Дис. ...докт. филол. наук. М., 2006. Рукопись.

<...> Едет обратно. У **Раговского ручья** (теперь-то **Рагово** называется)... Едет, а ложки ему: бряк-бряк-бряк! бряк-бряк-бряк! А ему слышится: дурак да дурак! дурак да дурак! „Кто дразнится?“, – говорит. Надоело ему. Он взял и выбросил все ложки! Едет тихо. Душа радуется. Денежек полмешочка осталось. Едет, радуется. Доехал до речки **Варды**. До речки **Варды** доехал, решил коня напоить. <...> Едет Иван, едет – навстречу болотце. Навстречу болотце, а на болотце лягушки... У речки **Варды болотце**, а на болотце лягушки: ква да ква! ква да ква! Ивану слышится: „У тебя два рубля осталось! У тебя два рубля осталось“. Он говорит: „Да почему два-то? Целых полмешочка!“ А лягушки ему опять: ква да ква! ква да ква! Он взял в горсть, высыпал все монетки и бросил лягушкам в болото» (АКФ⁹ 2008, т. 1, № 220).

Местный колорит приведенной сказки создается проекцией сказочного пространства на реальную местность и отдельные локусы (выделены жирным шрифтом) и сказочных событий на промысловые занятия жителей д. Церкова Гора (гончарный промысел, торговля гончарными изделиями на самой популярной в Пинежском р-не ярмарке, ежегодно устраиваемой в Карпогорах 12 июля в день Петра и Павла – отмечены в тексте подчеркиванием). Чтобы соотнести происхождение сказки с Карпогорами, исполнительнице оказалось достаточным наличие в тексте соответствующих топонимов и антропонимов. Такой способ придания фольклорному произведению субрегиональной и локальной идентичности используется в целом ряде жанров: в несказочной прозе, хороводных, игровых, плясовых, свадебных, календарных песнях, припевках, частушках, байках, заговорах. Ср.: «**Вода ты, вода, ключевая вода. Как смываешь ты, вода, круты берега, коренья, так смывай тоску-кручинушку с белого лица, с ретивого сердца. Будьте, мои слова, лепки и крепки. Аминь**» (ЛАИ¹⁰ 2000, т. 1, № 146) и «**Морска вода, двинска вода, вода пинежска, снеси тоску-кручину с пары Божьей животинки!**» (ЛАИ 1996, т. 1, № 327), «**Вода-водица, яворска царица, сними тоску-кручину и снеси в дальнюю пучину, вынеси в море**» (АКФ 1995, т. 2, № 185).

Наряду с вербальными существуют и невербальные способы наделения текста субрегиональной/локальной/индивидуальной идентичностью. Поскольку они не прочитываются в тексте явно, собирателям приходится добирать эту информацию косвенным образом из комментариев по поводу спетого или рассказанного, ср.: «Ну вот частушка. Ходила с парнем, а девка у меня отбила парня. Вот запевае лиходейка. Ругаешь. Напеваешь ей. Вот гулянье, и она тут. Напеваешь ей. Вот вспомнила одну:

*Лиходеечка на ять
Меня хотела осмеять.
А я девушка на ю,
Ее скорее осмею»* (АКФ 2008, т. 1, № 16);

*«<...> И родные не узнают,
Где ж могила моя.
На мою ж на могилу
Никто не придёт,
Только раннюю весною
Соловей пропоёт,
Пропоёт, и просвищет,
И опять улетит.
Одинокая могила
Одиноко стоит.*

Вот у меня у отца так и получилось. Помер он у меня в Минске, теперь кто поедет. За границу! Вот так одинока могила и стоит» (АКФ 2009, т. 6, № 208).

Контекстуальный способ обретения идентичности характерен для необрядовой лирики, причитаний, примет, пословиц.

Отметим, что фольклорные тексты, посредством которых осуществляется процесс личностной или коллективной самоидентификации, вызывают особый интерес у носителей традиции, что, несомненно, способствуют их закреплению в активной, частотно воспроизводимой части репертуара. Такого рода тексты служат достаточно надежным материалом в исследованиях, сориентированных на ареальную проблематику и этнокультурное районирование (особенно на полиэтнических территориях).



⁹ АКФ – Архив кафедры русского устного народного творчества Московского государственного университета.

¹⁰ ЛАИ – Личный архив А. А. Ивановой.

ФОРМИРОВАНИЕ ТЕРРИТОРИИ РУССКОГО ГОСУДАРСТВА В XVI в. И БЫЛИННЫЙ ЭПОС

Былинное пространство, как и собственно эпические песни, – явление многослойное. Географические наименования в эпосе представляют следующую систему: 1) «исконные» для русского эпоса названия (Киев, Чернигов, Новгород и пр.), связанные с X–XII вв., 2) более поздние топонимы (Рязань, Муром, Карачарово, Ростов, Орда и пр.), относящиеся к XIII–XIV вв., 3) московские топонимы (Москва, Брянск, королевство Литовское и пр.), отражающие существование былин в эпоху Московской Руси XIV–XVI вв., 4) поздние географические названия, вошедшие в эпическую картину мира в XVI–XVIII вв. в период активного расширения границ Русского государства (Казань, Астрахань, Тобольск и пр.), 5) поздние топонимы, отражающие географические объекты Русского Севера (озеро Маслеево, Студеное море и пр.), 6) лубочные топонимы, проникшие в эпическое пространство из лубочных повестей в поздний период существования традиции (Кортоусово царство, Флоринский город и др.). Первые два слоя географических названий сложились в период активного становления русского классического эпоса. «Московский» слой появляется на исходе этой эпохи. Все топонимы распределяются по полюсам «свое» / «чужое» пространство.

В центре нашего доклада будут топонимы XVI в. Как известно, на протяжении этого столетия шло активное формирование территории Русского государства. Главным процессом здесь было беспримерное расширение границ. В песенно-эпическом материале, зафиксированном в XIX–XX вв., мы можем отметить явное сопряжение фольклорной традиции с историческим пространством России XVI в. Механизмы этого сопряжения и являются предметом нашего исследования. Сразу же оговоримся, что все наблюдения нами сделаны исключительно на материале былин северо-востока Русского Севера (Пинега, Кулой, Мезень, Печора). Вторая оговорка касается того, что в рамках доклада, в силу ограниченности объема, будут рассмотрены топонимы только поволжского происхождения; сибирский топонимический слой, весьма любопытный и дающий интересную картину, остается за пределами данного сообщения.

Напомним, что в XVI в. свершилось присоединение к Русскому государству Поволжских, татарских по своей сути, земель. Далекие северо-восточные территории Русского Севера отреагировали на это важное событие включением некоторых топонимов из названного региона в эпическую картину мира.

В былинном пространстве появляется топоним **Казань**. Этот древний город, основанный в конце I тыс. н. э. как форпост на северной границе Волжской Булгарии, с монголо-татарским нашествием был включен в Золотую Орду, при которой стал крупным торговым и политическим центром. С распадом Золотой Орды Казань в 1438 г. стала столицей Казанского ханства, находившегося в постоянных военных конфликтах с Русью. Естественно, что в XIV–XV вв. Казань для русских людей была «чужим» пространством. При Иване IV Грозном в 1552 г. свершилось присоединение Казанского ханства к Русскому государству. Какое же место Казань, бывшая для русского сознания «чужим» городом ко времени окончательного формирования русского эпоса, занимает в эпическом пространстве северо-восточных былин? Учитывая историческую реальность, можно было бы предположить, что Казань в эпосе войдет в «чужое» пространство, однако, как это ни странно, «знаковость» Казани связана со «своим» миром.

В печорских былинах Казань сопряжена с биографией одного из главных богатырей русского эпоса – Добрыни Никитича. В Казани, согласно былине «Добрыня и Змей», живет отец Добрыни Никитушка Романович:

*Значит, прежде Казань дак слободой стоял,
Кабы нынче Казань дак славной город стал.
Как во том ишче в Казани да славном городи
Уж и жил тут и был Никитушка Романович¹.*

С биографией Добрыни Никитича Казань связана и в мезенской былине «Добрыня и Алеша»:

*Да прежде Казань да слободой слыла,
Да нонче Казань да словёт городом².*

В превращении «чужой» Казани в «свою», на наш взгляд, главную роль сыграло не историческое покорение «чужого» Казанского ханства (и превращение его в «свой» русский город), а фонетическое созвучие *Рязань / Казань*. Напомним, что в классических версиях былин о Добрыне его родиной считается Рязань. Именно таковым рисуется положение в остальных печорских вариантах «Добрыни и Змея» (Былины Печоры,

¹ Былины Печоры. М., 2001. Т. 1. № 12, ст. 1–4 (Свод русского фольклора. Былины; Т. 1–2). Далее в тексте – Былины Печоры. См. также: Былины Печоры, № 13, ст. 1–3; № 15, ст. 1–2.

² Былины Мезени. М., 2003–2006. № 32, ст. 1–2 (Свод русского фольклора. Былины; Т. 3–5). Далее в тексте – Былины Мезени.

№ 9, ст. 1–4)³. Связь Рязани с биографией Добрыни Никитича сказывается и в других мезенских былинах об этом богатыре: «Поединок Добрыни Никитича с Ильей Муромцем» (Былины Мезени, № 24, ст. 1–3) и «Добрыня и Алеша» (Былины Мезени, № 49, ст. 1–3; № 55, ст. 1–2; № 56, ст. 1–3; № 57, ст. 1–3).

Прочитанный «казанский» зачин в печорской традиции прикрепляется также к былине о Садко. Обратим внимание, что в приведенном ниже фрагменте условность географического пространства доведена до абсолюта. В зачине эпической песни о Садко Казань, Новгород и Ростов рисуются как один город – «свой» для русских богатырей:

*Как прежде Казань да слободой была,
Ицэ нынцэ Казань – да Новым-городом.
Как во той во Казани, в Новом-городе,
У Левонтия-попа, отца Ростовского,
Кабы было ле пированьё-столованьё*
(Былины Печоры, № 251, ст. 1–5).

Топоним Казань зафиксирован также в печорских былинах на сюжет «Соловей Будимирович», начинающихся другим зачином – о «быстрой реке»:

*Пролегла ле, просвитала ле мать быстра река
По прозванью ле реценька Смородина,
Она усъем ле пала да в Волгу-матушку,
Кабы Волга-то матушка под Казань ушла*
(Былины Печоры, № 165, ст. 1–4)⁴.

Тот же зачин наличествует в печорских былинах о Василии Игнатьевиче и Батыге, которые, как известно, открываются знаменитым запевом о турах (Былины Печоры, № 196, ст. 4–5).

Думаем, что механизмы включения топонима Казань в эпическое пространство были следующими: масштабное историческое событие присоединения Казани к Московской Руси сделало название этого города популярным в народе; первоначально популярный топоним вошел в ткань старин о Добрыне, что было вызвано созвучием слов Рязань / Казань; новый топоним «прижился» в эпической традиции и в дальнейшем попал в другие сюжеты («Садко», «Соловей Будимирович», «Василий Игнатьевич и Батыга»). Следует подчеркнуть, что превращение Рязани в Казань зафиксировано только в печорской и мезенской традиции; ни в кулойских, ни в пинежских былинах данная трансформация не отмечена. Географические замещения исконного эпического топонима новым именем происходили, по-видимому, по инициативе одного сказителя. Удачные новации принимались региональной традицией. Судя по тому, что большинство былин с топонимом Казань зафиксированы на Печоре и лишь один текст записан на Мезени, новация с этим географическим именем возникла в печорской традиции. Предположительно новация с Казанью родилась в Усть-Цильме: именно в этом районе записано большинство зарегистрированных текстов.

Наряду с Казанью в эпическом пространстве в XVI в. появляется **Астрахань**. Напомним, что Астрахань возникла как татарское поселение (первое упоминание в арабских письменных источниках относится к 1333 г.); в 1456 г. город стал столицей слабого Астраханского ханства; в 1556 г. Иван IV Грозный присоединил Астрахань к Руси. Астрахань закрепились в былинной картине мира, без сомнения, в связи с Казанью. Общая судьба этих татарских городов (практически одновременное их присоединение к Руси), а также возможность рифмовать из названия (Казань – Астрахань) обусловила то, что Астрахань появляется в одном из типичных мест, рассмотренных выше – в *locus communes* «быстрой реки»:

*Широка мать да Волга под Казань пошла,
Под Казань пошла да под Вастрахань*
(Былины Печоры, № 166, ст. 1–2; «Соловей Будимирович») ⁵.

Как и в случае с Казанью, Астрахань зафиксирована в былине «Василий Игнатьевич и Батыга» (Былины Печоры, № 196, ст. 5). «Знаковость» Астрахани, таким образом, связана со «своим» миром. При этом можно отметить, что этот топоним, в отличие от Казани, прочно связанной с биографией Добрыни Никитича, не имеет самостоятельного значения, т. е. без Казани Астрахань не упоминается. Укажем также, что Астрахань зарегистрирована только в печорской и мезенской традициях.

На примере Астрахани можно выявить еще одну тенденцию, которая наличествует в былинных топонимах. Проникнув в эпический мир, новый топоним на поздних этапах развития традиции, в вариантах, несущих на себе явные следы забвения, начинает отвоевывать себе пространство, замещая собой разные исконные

³ См. также: Былины Печоры, № 10, ст. 1–3; № 14, ст. 1–3; Былины Мезени, № 10, ст. 1–3.

⁴ См. также: Былины Печоры, № 166, ст. 1–2; № 168, ст. 1; № 169, ст. 3.

⁵ См. также другие варианты «Соловья Будимировича» с данным топонимом: Былины Печоры, № 165, ст. 5; № 168, ст. 2; № 169, ст. 4.

географические наименования. Так, в мезенской былине «Илья Муромец и Сокольник» действие начинается нетрадиционно – с описания пира у князя Владимира. На пиру лишь один богатырь (не названный по имени Сокольник) не ест и не пьет, так как он привык к яствам, приготовленным его матерью (явная реминисценция «Дюка Степановича»); далее герой отправляется в поле, где встречается с Ильей Муромцем и вступает с ним в бой. Пир же у князя Владимира происходит не в традиционном Киеве, а в Астрахани: «Во славном во городе в Астрахани / У ласкового князя у Владимира» (Былины Мезени, № 302, ст. 1–2; № 303, ст. 1).

В былинах северо-востока Русского Севера мы находим еще один поволжский топоним – **Саратов**, что достаточно неожиданно для системы русского эпоса как такового. Этот город-крепость был основан в 1590 г. для охраны юго-восточных рубежей растущей Руси. В русской истории город не сыграл заметной роли, поэтому включение его в эпическое пространство может вызвать недоумение.

В пинежской былине (прозаический пересказ) Александра Прохоровича Вехорева сюжет «Алеша Попович и Тугарин» контаминируется с сюжетом о Козарине, причем в роли Козарина, выручающего свою сестру из татарского полона, выступает Алеша Попович. В данной части былины действие происходит в Саратовской степи. Ворон указывает богатырю: «А поезжай-ка ты в степь Саратовску, ко тому кусту ко ракитову, ко тому камню бел-горючому»⁶. Комплекс «ракитова куста», «бел-горючего камня» и татар, делящих в степи, полоненную девушку, безусловно, характеризует топоним «степь Саратовска» как «чужое» пространство.

«Саратовские горы» зафиксированы в печорской традиции. В былине «Илья Муромец и Сокольник» встреча русских богатырей с Сокольником происходит в Саратовских горах:

*Да и стоит-то-де нашо да синё морё,
Да и стоит-то-де нашо там чисто полё,
Сорочинско-де словно наше Кулигово.
В копоты-то там, в тумане не знай – зверь бежит,
Не знай – зверь там бежит, не знай – сокол летит,
Да Буян ле славной остров там шатайтсе,
Да Саратовы ле горы да знаменуютсе*
(Былины Печоры, № 67, ст. 57–63).

Процитированный фрагмент также насыщен приметами «чужого» мира: «синё море», «чисто полё», поле сорочинско Кулигово, остров Буян. Сущность Саратовых гор, таким образом, сомнений не вызывает⁷.

Полагаем, что в случае с Саратовским полем и Саратовскими горами включились те же механизмы эпической традиции, что и в примере с Казанью, завоевавшей себе место в былинном пространстве благодаря созвучию топонима с исконной Рязанью. Саратовское поле и Саратовские горы сопрягаются с Сорочинским полем (горами), т. е. с сарацинскими, восточными. Сорочинское поле присутствует в процитированном выше фрагменте былины «Илья Муромец и Сокольник». Оно зафиксировано в былинах на сюжет «Василий Игнатьевич и Батыга» (Былины Печоры, № 196, ст. 32; № 197, ст. 11; № 201, ст. 9 и др.). На Сорочинскую гору едут Илья Муромец и Святогор (Былины Печоры, № 7, ст. 34–35, 58); в Сорочинских горах происходит бой Добрыни со Змеем (Былины Печоры, № 15, ст. 41, 127; № 29, ст. 18, 19); с Сорочинской горы Дюк Степанович и Илья Муромец обозревают богатые города Киев и Малый Галич (Былины Печоры, № 141, ст. 5, 23; № 148, ст. 97, 106) и т. д. Наконец, в некоторых печорских вариантах былины «Илья Муромец и Сокольник» вместо Саратовских гор наличествуют в соответствии с исконной традицией Сорочинские горы (Былины Печоры, № 83, ст. 28, 53).

На Кулое помимо Саратовских гор и Саратовского поля, с их семантикой «чужого» пространства, зафиксирован и Саратов-город. В былине о Дунае-свате Никиты Прокопьевича Крычакова из д. Карьеполье, записанной в 1921 г. О. Э. Озаровской, после того, как Дунай силой увез Опраксею-королевичну для князя Владимира, он в чистом поле встречает поленицу Овдотьюшку-королевичну. Традиционный поединок здесь отсутствует. Овдотья сама предлагает Дунаю взять ее «в замужесьво», после чего герои едут в Саратов: «Отправлялись они да по цисту полю во Саратов-город»⁸. По контексту можно понять, что под Саратовым мыслится традиционный Киев, который назван в самом начале старины. Таким образом, на примере топонима Саратов мы можем наблюдать, как в поздних текстах размывается «знаковая» природа былинных локусов: Саратов / Саратовские горы / Саратовское поле в былинах оказывается и «своим», и «чужим» пространством.

В связи с поволжскими локусами, закрепившимися в эпическом пространстве былин северо-востока Русского Севера, нам остается рассмотреть топоним **Волга**. В современном культурном сознании Волга является, безусловно, русской рекой, однако такое положение было отнюдь не всегда. Несмотря на то, что

⁶ Былины Севера / Подгот. текста и коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1951. Т. 2. № 212. С. 602.

⁷ См. также: Былины Печоры, № 82, ст. 28; № 89, ст. 32; № 90, ст. 62–63; № 91, ст. 28; № 99, ст. 29; Приложение IV, № 3, ст. 25; Приложение V, № 2, ст. 29; № 3, ст. 27.

⁸ Рукописный отдел Института русской литературы, р. V, к. 12, п. 8, ед. хр. 3, л. 323–331 (полевая запись); п. 1, ед. хр. 5, л. 1–5 об. (беловая рукопись). В публикации Т. А. Новичковой предложено прочтение «во Сотов город» (см.: Новичкова Т. А. Песенно-эпический фольклор из коллекции О. Э. Озаровской. Неопубликованные записи // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 2001. Т. 31. С. 156).

в верхнем течении Волги с ранних времен стояли русские города Тверь, Углич, Ярославль, Кострома, сыгравшие выдающуюся роль в отечественной истории, Волга в средние века не мыслилась русской рекой. Ее превращение в таковую в культурном сознании началось лишь в XVI в.

В эпическом пространстве северо-восточных традиций топоним Волга зафиксирован только в печорских былинах. В соседних регионах Мезени, Кулоя и Пинеги он не встречается. На Печоре же Волга прочно связана с Казанью и Астраханью и соответственно появляется в тех же сюжетах, что и названные города. В былине «Соловей Будимирович» читаем:

*Широка мать да Волга под Казань пошла,
Под Казань пошла да под Вастрахань.
Протекала-пролежала мать быстра река,
По прозванью речка Смородинка,
Она устьем пала в Волгу-матушку,
Волга-матушка пала во синё море*
(Былины Печоры, № 166, ст. 1–6)⁹.

Тот же зачин имеется в былине «Василий Игнатьевич и Батыга» (Былины Печоры, № 196, ст. 3–4; № 209, ст. 1). В некоторых из печорских вариантов «Василия Игнатьевича и Батыги» Волга в эпическом пространстве сливается с еще одной рекой, вошедшей в былинную картину мира очень поздно (в XVIII в.), – с Невой: «Ай, по матушки по Волге, по Невы-реки» (Былины Печоры, № 201, ст. 1; № 205, ст. 1; № 206, ст. 1; № 211, ст. 1). Следует сказать, что помимо приведенного выше зачинного мотива Волга зафиксирована в зачине одного из вариантов поздней былины «Данило Борисович», причем здесь данный гидроним сопрягается с другим эпическим гидронимом – Доном: «Кабы Волга-река да разливалосье, / Кабы тихой-де Дон тогда повыбрызгал» (Былины Печоры, № 266, ст. 1–2).

В печорской былине о Садко имя Волга-река появляется вне названного зачина в словах Садко, хвастающего, что он сможет выкупить все товары в Новгороде:

*Я в Новом-городе товары все повыкуплю,
Я на черныя на карабли все повыгружу,
Я на Волгу-реку тогда повыплавлю!*
(Былины Печоры, № 251, ст. 17–19)¹⁰.

По мнению Б. Н. Путилова, «знаковость» Волги в эпосе заключается в пути, которым герои направляются в какое-то эпическое место¹¹. Приведенный выше печорский материал, кажется, отвечает такой трактовке Волги в былинном пространстве. Очевидно, что Волга замещает собой некие исконные для эпоса топонимы. В единственном мезенском варианте «Соловья Будимировича» корабль vyplывает «з-за моря, моря было Дунайского» (Былины Мезени, № 151, ст. 1). В каргопольской традиции в зачине «Соловья Будимировича» помимо наличествующей там Волги названа и Непра-река¹². Скорее всего гидронимы Дунай и Днепр, со значением «пути», которым следует герой, и являются исконными для классического эпоса.

Обратим внимание на то, что в период полного разложения былинной традиции Волга может приобретать другое значение: этот топоним замещает традиционную «чужую» Пучай-реку в пересказе-припоминании былины «Добрыня и Змей» (Былины Печоры, Приложение I, № 5, ст. 1).

Анализ поздних топонимов на ограниченном материале былин северо-востока Русского Севера позволяет сделать некоторые предварительные выводы. Во-первых, исследование показывает, что практически все новые топонимы замещают собой старые географические имена и не создают принципиально новых значений (Рязань → Казань, Сорочинские горы (поле) → Саратовские). Во-вторых, реальные географические объекты не заключают в себе никаких объективных оснований для включения их в эпическое пространство («чужая» Казань замещает собой исконную «свою» Рязань). В-третьих, толчком для включения новых топонимов в эпическое пространство нередко становятся созвучия, возникающие в языке (Рязань / Казань, Сорочинские горы (поле) / Саратовские). Наконец, в-четвертых, на позднем этапе существования былинной традиции «знаковость» эпических топонимов теряет свою обязательность, и локус со знаком «чужой» может трансформироваться в «свое» пространство, и наоборот (Саратовские «чужие» горы → «свой» город Саратов, «своя» река Волга замещает «чужую» Пучай-реку).



⁹ См. также: Былины Печоры, № 165, ст. 4–5; № 167, ст. 4–5; № 169, ст. 3, 6–7.

¹⁰ См. также: Былины Печоры, № 253, ст. 19; № 256, ст. 30.

¹¹ Путилов Б. Н. Теоретические проблемы современной фольклористики: Курс лекций для студентов Музыкально-этнографического отделения Санкт-Петербургской государственной консерватории (1995–1996 гг.). СПб., 2006. С. 285.

¹² Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 2-е изд. М., 1910. Т. 2. № 206, ст. 12.

«ВОЙНА – ЧУЖАЯ СТОРОНА» В УСТЬ-ЦИЛЕМСКИХ ПРИЧИТАНИЯХ

Причитания, записанные во время Великой Отечественной войны, стали свидетельствами живых творческих процессов, при которых «отмиравшие плачи-проводы» не просто «заново воскресли» «под впечатлением военных событий»¹ и «приобрели широкую популярность»², но и претерпели качественные изменения вследствие переосмысления многих понятий и развития «активных процессов формулотворчества»³.

В этой связи большой интерес вызывает анализ отдельных составляющих фольклорного мира, которые были актуализированы испытаниями военного времени. Такого внимания, в первую очередь, заслуживает ключевое для причитаний данного периода понятие «война»⁴. В предлагаемой работе его краткая характеристика представлена на материале одной севернорусской традиции – Усть-Цилемского района Республики Коми – и ограничена заявленным в названии аспектом. Источниками послужили тексты, зафиксированные в 1942 г. экспедицией Петрозаводского университета под руководством В. Г. Базанова⁵. К работе привлечены также архивные записи усть-цилемских причитаний из Рукописного отдела Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (1929 г.; в ссылках – РО ИРЛИ), кафедры фольклора Московского государственного университета (1980 г.), Фольклорного архива Сыктывкарского университета (1980-е гг. зап.; в ссылках – СыктГУ).

В усть-цилемских причитаниях, записанных в 1942 г., слово *война* употребляется в составе простых и сложных определительных сочетаний с разными прилагательными, наиболее популярные среди них – *большая, кроволитная, всемирная*. В сложных образованиях постоянным элементом выступает сочетание *больша(я) война*, которое как неделимое целое присоединяет к себе другие прилагательные; слово *большая* при этом практически всегда находится в начале определительного ряда, например: «А ты большу прошел войну кроволитную» (СыктГУ 0301–14); «Спешит-то вас да больша война, / Больша война да кроволитная» (РНБЛ 8: 46); «Откуль станем их высматривать? <...> Со большой войны да со всемирной» (РНБЛ 53: 67). В причитаниях пяти исполнительниц (четыре из них – односельчанки из д. Уег) отмечено устойчивое сочетание, соединяющее все три определения, например: «Не на это был да ты рощенной, / Не на большу войну да кроволитную, / На кроволитную да на семирную» (РНБЛ 28: 22). В единичных примерах слово *война* сочетается с прилагательными *лютая, проклятая, тяжелая, германская, зла-лиха, многолетняя*, встречающихся, как правило, в составе сложных конструкций.

Рассмотренные сочетания наиболее часто появляются в мотиве сборов-отправлений на фронт. Нередко он реализуется как отправление в *путь-дорогу* с использованием традиционных эпитетов (*дальняя, печальная, невеселая, слезливая, незнакомая*), например: «Я опять тебя да провожать стала / Во дальнюю да путь дороженьку, / Во дальнюю да во печальную, / Во печальную да невеселую, / На злу лиху, на большу войну...» (РНБЛ 55: 4). Подобное определение дороги характерно для похоронной причеты, но с тем отличием, что в ней она оценивается также и как *последняя и невозвратимая*⁶.

Вполне естественно, что при проводах родных из глубокого тыла в значительно удаленные места боевых действий конечный пункт их отправки – географически неопределенная война – предстает в плачах не просто как далекая, *нездешняя* (СыктГУ 0371–54), а как *чужая дальняя сторона* («Они ушли у мя да все уехали / На чужу дальну сторонушку, / На службу да на военную, / На войну да кроволитную», РНБЛ 51: 21). Анализируемые тексты дают разные примеры сочетаемости трех композитов этой известной формулы – они встречаются в составе как простых, так и усложненных образований:

© Т. С. Канева, 2011

¹ Базанов В. Г. Причитания Русского Севера в записях 1942–1945 годов // Русская народно-бытовая лирика: Причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой 1942–1945 гг. / Вступ. ст. и коммент. В. Г. Базанова. М.; Л., 1962. С. 13 (далее – РНБЛ).

² Базанов В. Г. Поэзия Печоры. Сыктывкар, 1943. С. 55.

³ Иванова Т. Г. Идеологемы и их формульное воплощение в русских народных плачах воинской тематики (XIX–XX века) // Русская литература. 2010. № 1. С. 171.

⁴ В сравнительно-историческом аспекте формульные реализации комплекса идей, отражающих государственную жизнь, в том числе идеологема «война», на материале «воинских» причитаний разного времени рассмотрены в статье: Иванова Т. Г. Идеологемы и их формульное воплощение... С. 142–171.

⁵ РНБЛ. Раздел I. Печора. С. 45–222 (далее при ссылках на усть-цилемские причитания – РНБЛ с указанием номера текста, через двоеточие – номер первого из цитируемых стиха; в цитатах сохранена орфография и пунктуация источника, все выделения курсивом наши – Т. К.).

⁶ Ср., например: «Ты родима моя, сестра ты родимая, <...> А ты куда ле моя дак отправляешься? / Уж ты не в дальнюю дорогу во печальную, / Уж ты не во печальную, моя, во ближнюю, / А ты во ближнюю еще невозвратимую» (СыктГУ 0323–50); «... Уж во последню путь да во дорожочку, / Уж во последню ты да не во дальнюю, / Уж не во дальнюю да во печальную» (СыктГУ 0381–12).

чужая сторона	«Как пошли они на чужу сторону» (РНБЛ 1: 240);
дальняя сторона	«Отпустила я его да в дальну сторону» (РНБЛ 39: 212);
чужая дальняя сторона	«Не страшно итти тебе, да солнце красное, <...> На чужу да дальну сторону» (РНБЛ 66: 137);
+ злодейка чужестранная	«Отрядила да ты спроводила / На чужу да ты дальну сторону, / На злодейку ты да чужестранную» (РНБЛ 28: 35)
+ злодейная злая незнакомая	«[Спроводить тебя...] На чужу-ту тебя дальну сторонушку, / На злодейну злу да незнакомую» (РНБЛ 46: 23)
+ большая война...	«Мы из рук чада как уронили <...> На чужу его да дальню сторону, / На злодейку да незнакомую, / На большу войну да всемирную, / На всемирную да кроволитную» (РНБЛ 53: 5)

В отдельных причитаниях все три базовых для мотива отправки на фронт элемента (*путь-дорога – чужая дальняя сторона – война*) выстраиваются в один ряд: «Я отправила да всех проводила / Я во дальнюю да путь-дорожечку, / На чужу дальню да на сторонушку, / На большу войну да кроволитную» (РНБЛ 50: 52). Имеются также примеры, где при соединении двух первых композитов формально отсутствующее обозначение понятия *война* восполняется контекстом или собственно формулой *чужая дальняя сторона*: «Не на это был да ты роценой, / Не на большу войну да кроволитную, / На кроволитную да на семирную <...> Спроводила я да в путь-дорожечку, / На чужу да дальну сторону / Я любимого да внукушка» (РНБЛ 28: 22, 217); «Я отправила тебя, проводила, / Я во дальнюю да путь-дорожечку, / Я во дальнюю да во печальную, <...> На чужу дальню да на сторонушку, / На дальнюю да незнакомую. <...> Ты пошла, наша, да нонь поехала / На большу войну да кроволитную» (РНБЛ 52: 3, 10, 20).

В текстах двух исполнительниц (А. К. Носовой и М. Б. Поздеевой) пребывание их близких на войне предстает как максимально отдаленное от родного дома – в категориях традиционного мировидения – местонахождение: «Ты за морями, мой, да ты за синима, / Ты за горами, видно, да за высокими, / Ты за лесами, мой, да за темными, / За городами, мой, да за столичными, / На большой войне на кроволитной» (РНБЛ 28: 114); «Я отправила тебя, проводила, <...> За больши бора да за сосновые, / За темны леса да за дремучие, / За быстры реки да за субойные, / За сини моря да за глубокие, / На чужу дальню да на сторонушку...» (РНБЛ 52: 3, 6). В своем плаче другая исполнительница (А. А. Носова) называет эту военную далекую сторону «краем света» («Я отправила дитя сердечное <...> По конец-то свету белого», РНБЛ 30: 104), а солдаты, находящиеся там, описываются в этом и многих других усть-цилемских причитаниях как сироты, лишённые родного дома, семьи. Безродность-«бесприютность» воинов-сирот передается традиционными средствами, свойственными похоронно-поминальной поэзии, ср.:

Поминальный плач	Плач по воинам
«Куда приклоним буйну голову, К которому да краю берегу, Ко листу ли мы ко дереву, Ко той мы да к шелковой траве? Безродны мы, бесплеменны, Бесприютны да бесприютельные» (РНБЛ 64: 66).	«Горьки дети бесприютные, Уж к кому станете припадывать, Уж ко темным лесам, дубу-дереву, Ко сырой земле, шелковой траве, Цветам да как лазорьевым» (РНБЛ 30: 50).

Представление о бесприютности на войне – чужой стороне нашло воплощение в формульных описаниях солдатского быта: «Что живут братья да во чистом поли, / Во чистом поли да во раздолице, / Их постилочка да мать-сыра земля, / Их зголовычко да зло кореньичко, / Одеваньице да сине облако, / Умываньице да зоря утрення» (РНБЛ 44: 47); «Отрядила да ты спроводила / На злодейку ты да чужестранную, / Там ни постилочки, да ни окуточки, / Тебе постилочка да мать-сыра земля, / Те зголовьице да зло кореньице, / Окуточка да сине облако» (РНБЛ 28: 36). Отдельные исполнительницы в традиционную «характеристику» сиротской постели вводят собственно «фронтовые» детали: «...Ему окуточка – шинель серая, / Шинель серая да сине облако» (РНБЛ 4: 44); «...Вам окуточка да сине облако, / Вам окопы будут да подземельные» (РНБЛ 29: 56). Родной дом, благополучная, мирная жизнь в причитаниях противопоставлены войне – чужой стороне не только по признаку «уют – бесприютность», но и «тепло – холод», «сытость – голод»; ср. воспоминания о благополучном детстве сына в поминальном причитании и описание фронтовой обстановки:

«Не мучены были, не мотаны <...> Мягко место было постелено, Круто зголовьице было налажено, Одеяло <i>теплое</i> было постлано, Уж <i>вкусна еда</i> была <i>настряпана</i> , На дубовый стол была наставлена» (РНБЛ 10: 41, 45; по умершему сыну);	«Уж перенёс он [сын] много горя великого, Уж <i>голоду</i> да он и <i>холоду</i> » (РНБЛ 4: 40; по фронтовикам); «На чужой-то да дальней стороне <...> Там <i>не будут вам да разны завтраки</i> , <i>Крепки плотны да вам ли паужины</i> » (РНБЛ 29: 52; при проводах на фронт).
--	---

Но на той чужой стороне, которая предстает в причетах при проводах на фронт, «во сильну драку да во биютную» (РНБЛ 8: 12), солдатам грозят не столько бытовые лишения, сколько смертельная опасность. Часто мотивы проводов-отправки перерастают в объемные перечисления военных орудий и снарядов, несущих воинам гибель; эти фрагменты создаются за счет как традиционных, так и новых образов и формул: «Пошёл во жарки огни да во горячие, / Во больши огни да во ужасные, / Под ружья да заряжёные, / Под востры штыки да наточёные, / Под копы да под перёные, / Под пушки да заряжёные, / Под гранаты да наточенные» (РНБЛ 60: 20); «... Под гранаты-те да под разрывные, / Под танки-те да под огромные» (РНБЛ 41: 12); «Про вас заряжены там да пули быстрые, / Наточены да штыки острые, / Про вас натянуты, ладо, туги луки, / Туги луки да с каляной стрелой» (РНБЛ 66: 37) и т. п.

Осознание того, что уходящим на войну грозит смертельная опасность, проявляется в трагических мотивах ожидающей воинов гибели, характерных для «проводных» плачей: «Разнесёт, бат, да твою буйну голову, / Прострелят ваши да груди белые, / Прольют твою да кровь горячую» (РНБЛ 44: 14); «Соймут твою, бат, буйну голову, / Прольют твою да кровь горячую...» (РНБЛ 31: 44). Некоторые исполнительницы описывают провода будущих воинов непосредственно как отправку на смерть, используя поэтические формулы погребально-поминальных причетов: «Я опять тебя да провожать стала / Во дальнюю да путь дороженьку, / Во дальнюю да во печальную, <...> На большу войну да ерманскую, / Под пулю да под быстрю, / На смерть тебя, да чадо милое, / Под бой тебя, да чадо милое. / Нам последнее с тобой прощанице, / Вековечно, бат, да нам свиданице» (РНБЛ 55: 4)⁷; «Тут разостались мы с ним да распростилися / На вечно житьё да бесконечное» (РНБЛ 3: 28)⁸.

Как развитие этой трагической темы и своего рода раскрытие формулы *война кроволитная* в причитаниях рисуются страшные картины исхода кровавых сражений; в них чужая сторона, где идет война, предстает как страна смерти, в которой убитым нет погребения: «Чужа та да дальня сторона, / Она не мёдом ли да была мазана, / Не сахаром была посыпана, / Она помазана кровью горячею, / Кровью горячею да молодецкою, / Она посыпана только земелюшкой, / Удалыми да добрыми молодцами, / Затем она слезми горячими» (РНБЛ 28: 42); «Нонь лежат там много трупов умерших, / Там лежит, бат, моё да солнце красное, <...> Бат, пролита его да кровь горячая, / Его протыканы, бат, да груди белые, / Протыканы да штыком острым, / Или прострелены да пулей быстрою» (РНБЛ 44: 135). В причитаниях каждой второй усть-цилемской исполнительницы (записи 1942 г.) находим выражение боязни о том, что уходящим на войну или погибшим, пропавшим без вести «ладам милым», сыновьям, внукам «не достанется матери сырой земли» (РНБЛ 4: 132; 28: 138; 54: 21), «не присчитается» гробовой доски (РНБЛ 28: 139) и их некому будет «Положить да в мать сыру-землю / По-людски да по-хорошему, / По-хорошему да по-настоящему» (РНБЛ 28: 149)⁹. Описания невыполнимого на войне – чужой стороне погребального обряда представлены в рассматриваемых текстах как в лаконичных, так и в детально разработанных формульных воплощениях:

<p>«Лежат они да не хоронятся, Не копают им да земляна бугра, Не делают да гробову доску, Не шьют им да белы саваны, Не смывается да кровь горячая» (РНБЛ 2: 90);</p> <p>«Лежит, солнце [брат], не похоронено, Не одето на него платье умершее, Не омыта с него да кровь горячая» (РНБЛ 44: 142);</p> <p>«Не омыта ваша кровь горячая, Не закопаны вы да во желты пески, Не одето на вас платье чистое» (РНБЛ 11: 69);</p>	<p>«Не досталася ему земля-мати, Не повырыто да земляна бугра, Не состроена да нова горница, Не повыделана светла светлица Из нова теса да дорожёного, С него не смыта да кровь горячая, Со бела тела да со бумажного, Со баска лица да со румяного, Со мутных очей да соколиных, Со черных бровей да соболиных, Со желтых кудрей да со рассыпчатых, Не снаряжено платье умершее, Не снаряжено да не уложено, Не закрыто гробовой доской, Не зарыто да со желтым песком» (РНБЛ 4: 132).</p>
--	---

⁷ Ср. с поминальным и похоронным причетами: «Ты прости, моя да ласкова бабушка, / Ты отныне, моя, до веку, / Нам последне ли с тобой прощанице, / Больше на веки да несвиданице» (РНБЛ 12: 47); «... Последнее да росставанице, / Вековечное несвиданице» (РО ИРЛИ, р. V, кол. 6, п. 8, ед. хр. 6, л. 51).

⁸ Ср. с поминальным плачем: «... захоронили тя, гора высокая, / На вечно житьё, на бесконечное» (СыктГУ 0331–21).

⁹ «Для русского человека, во-первых, вообще страшна не смерть, а отсутствие погребения, т. е. невозможность быть преданным земле <...>; во-вторых, страшна опасность быть погребенным не в „своей“ земле, а на „чужой стороне“» (Николаев О. Р. Фольклорная символика дороги и поэзия А. С. Пушкина // Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве. СПб., 2002. С. 74).

Неоднократно в плачах усть-цилемок звучат страшные опасения о грозящем незахороненным телам поругании: «... Не сряженой да не уклаженой, / Не закрытой он да гробовой доской, / Не зарытой он да желтым песком. / Кормилица да солнце красное, / Его раскуркали да черны вороны, / Разграяли да сизы орль» (РНБЛ 54: 34); «Его, бат, раскуркали да черны вороны, / Расклевали, бат, его сизы орлы, / Растаскали, бат, да звери лютые» (РНБЛ 43: 184); «На ветру их, бат, да растащило» (РНБЛ 1: 253) и т. п.

Таким видится в усть-цилемских голошениях поле битвы, пространство войны-смерти. Ее недвусмысленный образ создается в усть-цилемской причети, закрепившей – по наблюдениям В. Г. Базанова – «большой художественный опыт прошлого»¹⁰, за счет использования поэтических форм похоронных и рекрутских плачей¹¹ и параллельного развертывания новых образов¹². Война предстает в рассмотренных причитаниях военной тематики не столько как особое, связанное с тяжелейшими испытаниями время-событие (*тяжелое/тяжкое время военное*), сколько как особый, отдаленный локус (*дальняя сторона*), принципиально отличный от «своего» мира (*чужая сторона*), грозящий страшной гибелью.



¹⁰ Базанов В. Г. Причитания Русского Севера... С. 13.

¹¹ Там же. С. 8; см. также: Базанов В. Г. Поэзия Печоры. С. 56–57.

¹² Базанов В. Г. Причитания Русского Севера... С. 12.

ВРАГИ СОВЕТСКОГО НАРОДА В ТВОРЧЕСТВЕ СЕВЕРНОРУССКИХ СКАЗИТЕЛЕЙ

Творчество советских сказителей – явление, ограниченное временными рамками 1930–1950-х гг. Хотя среди создателей лиро-эпических новообразований были люди разного социального статуса из разных частей страны, основная масса (около 70 %¹) текстов на русском языке была создана крестьянами Русского Севера² – региона с богатой эпической традицией³.

Главными героями новых произведений сказителей были «лучшие» советские люди: политические деятели (Ленин, Сталин, Киров), полководцы Красной Армии (Чапаев, Ворошилов), люди героических профессий (Чкалов, Шмидт). Однако при создании советского эпоса важно было изобразить не только положительных героев, но и их антагонистов. По хронологии сюжетов лиро-эпические новообразования советских сказителей можно разделить на четыре блока⁴: 1) о завоевании и утверждении советской власти; 2) о социалистическом строительстве СССР до начала Великой Отечественной войны; 3) о войне; 4) о послевоенном времени. Для каждого из этих периодов характерны свои враги.

Завоевание и утверждение советской власти

Период становления советской власти отражен в новинах о жизни революционеров и о Гражданской войне. В новинах о жизни революционеров врагами выступают представители господствующей до 1917 г. власти, в первую очередь, царские жандармы и сам царь, а также помещики и заводчики. Новин, отражающих подпольную борьбу революционеров, нам известно всего пять: по две о В. И. Ленине и И. В. Сталине и одна о К. Е. Ворошилове. В «Сказании о Ленине» М. С. Крюковой встречаются изображения двух царей: царя-Идолица (Александра III), казнившего Сашу Ульянова, и царя Николая. Царь-Идолице ни разу не называется по имени, характеризуется как очень уродливый и огромный. Николаю Романову в новине дается характеристика безвольного пьяницы, отличающегося крайней жестокостью⁵. В остальных новинах образов и имен царей нет, говорится только об абстрактных «царских слугах», которые разыскивают с целью ареста кого-либо из главных героев.

Гораздо разнообразнее враги представлены в новинах о Гражданской войне. В 12 из 16 произведений указываются конкретные исторические лица. Наиболее популярными оказались имена адмирала А. В. Колчака, генералов А. И. Деникина и Н. Н. Юденича; каждый из них упоминается в шести новинах, при этом в четырех случаях все трое вместе. Кроме этого, в одном произведении Колчак действует вместе с Деникиным и С. Н. Балаховичем⁶, в другом – с полковниками А. И. Дутовым и Т. И. Сладковым. Деникин оказывается главным врагом в новине «Разгром Деникина», а Юденич – «Сталин на защите града Питера» и «Былины о Тойво Антикайнене», в которой кроме него упоминается белофинн Илмарийнен⁷. Кроме перечисленных лиц, дважды упоминается Е. К. Миллер⁸ и единожды – генерал-лейтенант А. Г. Шкуро, атаман Миронов и И. Судаков⁹. Имена врагов, как правило, правдиво соотносятся с именами советских героев и с местом проведения сражений.

Часто в новинах о Гражданской войне подчеркивается единство белогвардейцев с интервентами. М. С. Крюкова говорит о том, что «царские прислужники» звали «на подмогу себе чужи нации»¹⁰, М. Р. Голубкова пишет, что к генералам из-за моря приходила «иноземна сила»¹¹, Т. Е. Туруев сообщает, что на

© И. В. Козлова, 2011

¹ Цифра дана на основе распределения по областям 444 просмотренных нами текстов, с учетом как опубликованных, так и архивных материалов, однако, без учета текстов, знакомых нам по указателям, но не найденных.

² Вопрос о соотношении в текстах собственно сказительского начала и внесенного собирателями нами специально рассматриваться не будет, так как он представляет собой отдельную тему исследований, отчасти рассмотренную в работах: Миллер Ф. Сталинский фольклор. СПб., 2006; Иванова Т. Г. О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса // Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора. М., 2002. С. 403–431 и др.

³ В данной статье мы ограничимся творчеством севернорусских сказителей, как наиболее показательным.

⁴ Выделение таких периодов характерно для классификаций, предложенных в советское время. Подчеркнем, что отличие нашей классификации состоит в том, что она дается не по времени создания текстов, а по времени изображаемых событий.

⁵ Крюкова М. С. Сказание о Ленине // Красная новь. 1937. № 11. С. 107.

⁶ Балахович С. Н. (Бей-Булак-Балахович, батька Балахович) – ротмистр царской армии, в начале Гражданской войны сражался на стороне красных, в ноябре 1918 перешел на сторону белых, где стал генерал-майором, воевал против большевиков на Западном фронте, с 1920 г. – гражданин Польши.

⁷ Ялмари Таккинен – один из военных руководителей финской стороны в советско-финском конфликте 1921–1920-х гг., взявший себе псевдоним из «Калевалы».

⁸ Миллер Е. К. – генерал-лейтенант царской армии, руководитель Белого движения на Севере России в 1919–1920 гг.

⁹ Судаков И. – начальник концентрационного лагеря на о. Мудьюг.

¹⁰ Крюкова М. С. Как белые Север хотели отнять // Советский Север. 1939. № 2. С. 95.

¹¹ Голубкова М. Р. Сила храбрая, красноармейская // Нарьяна Вындер. 1938. 23 февр., № 44. С. 2.

Мурманск налетели враги «из далеких стран буржуазных»¹². Национальная принадлежность иноземных помощников обозначается только в двух из шестнадцати новин: в одной это англичане и французы¹³, во второй к ним добавляются финны, также сражающиеся против Красной Армии¹⁴. В целом для всех новин о Гражданской войне единственно важной оказывается оппозиция «советского» и «несоветского». Враги здесь все, кто против Красной Армии и Советской власти: будь то интервенты, белофинны или русские генералы.

Во всех лиро-эпических новообразованиях о Гражданской войне характеристики белогвардейцев очень сходны. С одной стороны, к ним применяются общие социально-нравственные характеристики: «враги», «бандиты», «царские прислужники», «недобитые генералы / офицеры / помещики / заводчики», «беляки / белая погань», «наймиты буржуазные». С другой стороны, они дополняются образными: «лютые звери», «хищные птицы», «злые коршуны», «черные вороны».

Часто эти характеристики даются с помощью параллелизма. Например, М. Р. Голубкова представляет формирование Белой армии следующим образом:

*Генералы недобитые,
Офицеры недостреляны.
Солетались они со всех концов
Злым-лихим вороньем, хищным коршуньем*¹⁵.

Белогвардейская сила также часто характеризуется устойчивым оборотом, характерным для описания врагов в эпической традиции¹⁶: «А там силы белой нагнано черным-черно / Черным-черно, что черна ворона»¹⁷. Кроме орнитоморфных уподоблений белогвардейцев, которые нам встретились в девяти новинах, трижды встречаются зооморфные. В двух новинах встречается сравнение разбитых белых сил с убегающими зайцами¹⁸, в одной Юденич назван «собакой басурманской»¹⁹.

Показательно, что все белогвардейцы, независимо от национальной принадлежности, показаны в них как враги внешние, нападающие на молодую Советскую Россию. Тема внутренних врагов в новинах первого блока почти не затрагивается²⁰, что естественно, так как в них важно показать единство всех угнетенных классов в борьбе с царизмом и белогвардейцами.

Социалистическое строительство СССР до Великой Отечественной войны

Лиро-эпические новообразования, повествующие о событиях между Гражданской и Отечественной войной, можно разделить на три группы: новины о локальных военных конфликтах; описательные сказы, прославляющие новую жизнь и достижения советских людей; плачи по выдающимся советским людям. В текстах первой группы враги являются обязательными героями, в текстах второй и третьей – факультативными.

Несмотря на то, что речь идет о времени мирного строительства советской жизни, в это время произошло несколько серьезных военных конфликтов на границах СССР, которые получили моментальные отклики со стороны сказителей. Наибольшее внимание сказителей привлек конфликт с Японией на озере Хасан в 1938 г.²¹, о котором было создано 6 произведений. Конкретных исторических лиц со стороны врагов ни в одном из них не упоминается. Образность в описании японцев уступает образности, с которой были описаны белогвардейцы: только в одной новине японцы сравниваются с воронами, в ней же побежденные японцы сравниваются с уползающими змеенышами²². Ф. А. Конашков при описании японца отмечает, что голова его «как змеище

¹² Туруев Т. Е. Былина о северной авантюре // Карелия в художественной литературе. Петрозаводск, 1940. С. 261.

¹³ Кигачев Н. В. Разгром Деникина // Былины Пудожского края. Петрозаводск, 1941. С. 377.

¹⁴ Рябинин-Андреев П. И. Былина о Тойво Антикайнене // Красная Карелия. 1938. 10 февр., № 33. С. 3.

¹⁵ Голубкова М. Р. Сила храбрая, красноармейская // Нарьяна Вындер. 1938. 23 февр., № 44. С. 2.

¹⁶ См.: Бобунова М. А. Словарь языка русского фольклора: Лексика былины: Часть 1: Мир природы / М. А. Бобунова, А. Т. Хроленко. Курск, 2006. С. 101.

¹⁷ Туруев Т. Е. Сталин на защите града Питера // Карелия: Альманах. Петрозаводск, 1940. Кн. 5. С. 8. Этот оборот встречается в новинах: Фофанов И. Т. Про Чапаева // Былины Пудожского края. Петрозаводск, 1940. С. 263; Рябинин-Андреев П. И. Сталин под Царициным // Карелия: Альманах. Петрозаводск, 1940. Кн. 5. С. 13; Туруев Т. Е. Былина о северной авантюре // Карелия в художественной литературе. Петрозаводск, 1940. С. 262.

¹⁸ Рябинин-Андреев П. И. Былина о Тойво Антикайнене // Красная Карелия. 1938. 10 февр., № 33. С. 3; Туруев Т. Е. Былина о северной авантюре // Карелия в художественной литературе. Петрозаводск, 1940. С. 263.

¹⁹ Туруев Т. Е. Сталин на защите града Питера // Карелия: Альманах. Петрозаводск, 1940. Кн. 5. С. 8.

²⁰ В трех из 16 новин есть упоминания: о «контрреволюционных шпионах внутренних» (Кигачев Н. В. Разгром Деникина // Былины Пудожского края. Петрозаводск, 1941. С. 377), «изменщике Троцком» (Крюкова М. С. Как белые Север хотели отнять // Советский север. 1939. № 2. С. 94), «предателей – троцкистов и зинovieвцев» (Туруев Т. Е. Сталин на защите града Питера // Карелия: Альманах. Петрозаводск, 1940. Кн. 5. С. 7), но линия внутренних врагов в них не получает развития.

²¹ Военные столкновения между армиями СССР и Японии в районе озера Хасан, на сопках Заозёрной и Безымянной из-за территориальных споров между СССР и Маньчжоуского (государством, подчиненным правительству Японии), длившиеся с 29 июля по 11 августа 1938 г., завершившиеся победой СССР.

²² Журавлева Е. С. О боях на озере Хасан // Былины Пудожского края. Петрозаводск, 1941. С. 457, 458.

трехглавое»²³. К. Д. Андрианов называет японцев «волками-захватчиками»²⁴, а П. С. Губина «презренными псами»²⁵. Вторым конфликтом этого периода, отразившимся в творчестве севернорусских сказителей, было изменение границы между СССР и Польшей. Врагами в новинах об этом событии выступают польские паны, – угнетатели трудового украинского и белорусского народов²⁶. Здесь совсем не называются имена врагов, и не используются образные сравнения. Третьим военным конфликтом, которому посвящена всего одна новина, была Финская война. Враги в ней названы «собаками белофинскими», которые отправились воевать науськанные господами²⁷. В подобных новинах четко обозначена национальная принадлежность врагов, но при этом всегда подчеркивается и их социальная принадлежность: «японские самураи», «польские паны», «белофинны», т. е. сказители как бы исключают из категории врагов японских, польских и финских рабочих и крестьян.

Присутствие в новинах о Гражданской войне конкретных исторических персонажей и их более яркие образные характеристики по сравнению с новинами о конфликте с японцами и польскими панами можно объяснить несколькими причинами: во-первых, многие сказители сами были участниками Гражданской войны; во-вторых, новины о Гражданской войне чаще всего были самыми первыми лиро-эпическими новообразованиями советских сказителей, поэтому создавались под более внимательным руководством собирателей; в-третьих, к моменту начала сказительского творчества сказители из литературы и фильмов знали основных героев и основные события Гражданской войны, в то время как они не могли получить сравнимой по объему информации о современных им конфликтах, о которых были лишь газетные заметки.

Основные сюжеты творчества сказителей 1930-х гг. связаны с прославлением «счастливого настоящего». Настоящее показывается как воплощенный идеал с цветущими колхозными садами и полями, растущими фабриками и заводами, чудесами техники. В описательных сказах враги практически отсутствуют²⁸. В противоположность сказам, в близких им по структуре советских плачах-сказах, повествующих о тех же временах, врагов оказывается множество. Е. И. Маркова, анализирующая новины карельских сказителей 1930-х гг. как воплощение социально-утопической легенды о Беловодье, объясняет наличие внутренних врагов тем, что «убеждение в существовании врагов характерно для утопического сознания», так как «погрешности» земногорая объяснить было легче всего именно их происками²⁹.

Наличие врагов характерно для плачей по С. М. Кирову (5 текстов) и М. Горькому (2 текста). В этих плачах говорится, что их герои погибли «от руки врага», часто добавляется, что «от руки змеиной». Имен и характеристик врагов нигде не приводится, они всегда называются просто «враги», при этом под этим словом подразумеваются вообще враги советского народа³⁰. Если в новинах о военных конфликтах враги всегда внешние, то в плачах враги внутренние³¹. Они чаще всего сравниваются со змеями, ползучими гадами. В новинах о конфликте у озера Хасан японский главнокомандующий тоже сравнивался с «трехглавым змеищем», однако, как нам кажется, внутренние враги в отличие от японского, не напоминают фантастических Змеев-Горынычей, в их природе подчеркивается как раз их «ползучесть», ассоциирующаяся не с враждебной силой, а с хитростью и подлостью.

Великая Отечественная война

С началом Великой Отечественной войны главной темой советских сказителей становится борьба СССР с немецкими захватчиками, в этих текстах называется по имени только один враг – Гитлер. Во многих новинах указывается национальная принадлежность врагов – немцы, но не реже встречается и характеристика по политическому строю (фашисты или гитлеровцы); все три обозначения употребляются как синонимы. Только в одной из рассмотренных нами тридцати новин севернорусских сказителей, перечисляются враги из нескольких народов: немцы, итальянцы, румыны, финны (финские шюцкоровцы)³², а еще в двух кроме немцев действуют белофинны³³.

²³ Конашков Ф. А. Про Ивана-богатыря // Красная Карелия. 1939. 24 мая, № 116. С. 3.

²⁴ Андрианов К. Д. У озера Хасан // Горьковская коммуна. 1939. 6 авг., № 179. С. 2.

²⁵ Губина П. С. Ответ самураям // Социалистический Север. 1938. 6 сент., № 170. С. 2.

²⁶ Суховерхова А. Е. Честь великая Красной Армии // Наша страна. 1940. № 2. С. 2; Голубкова М. Р. Бойцам Красной Армии // Правда Севера. 1940. 24 февр., № 45. С. 4.

²⁷ Дьякова Е. С. Славим родину мы великую // На рубеже. 1940. № 3. С. 6–7.

²⁸ Враги в них могут упоминаться, но только либо как бывшие в прошлом (если для контраста дается описание старой жизни), либо как возможные в будущем (во многих сказах говорится о том, что советские люди способны защитить свою счастливую жизнь).

²⁹ Маркова Е. И. Творчество сказителей (основные мифологемы 1930-х годов) // История литературы Карелии: В 3 т. Петрозаводск, 2000. Т. 3. С. 94–98.

³⁰ Кроме этого, враги встречаются в некоторых плачах по Ленину.

³¹ О них говорится, что они скрываются от розыска (Ватчиева А. В. Сердце женское без огня да разжигалось // Русские плачи Карелии. Петрозаводск, 1940. С. 284), от них дается обещание «очищать» (а не охранять) землю советскую (Журавлева Е. С. Прошипела змея лютая // Там же. С. 281).

³² Рябинин М. К. Былина о богатырях Отечественной войны // Фольклор советской Карелии. Петрозаводск, 1947. С. 73.

³³ Конашкова А. Т. Слава великим героям-защитникам // Там же. С. 60; Рябинин М. К. Былина о герое-партизане И. А. Григорьеве // Там же. С. 82.

Для характеристики фашистов орнитоморфная символика оказывается редкой. Лишь 4 раза нам встретилось сравнение фашистов с воронами, 2 раза – с коршунами, но при этом 17 раз – со змеями, в том числе крылатыми. О нападении Гитлера и его армии в одной из новин говорится «полетели по поднебесью змеи крылатые»³⁴, в другой, что Гитлер «хуже Змея-Горыновича»³⁵. Во многих случаях бывает не определено, с какими змеями сравниваются враги: с фантастическими крылатыми или с ползучими, но часто определение змей сопровождается эпитетом «лютый». Кроме этого, шесть раз Гитлер и его армия называются собаками, несколько раз просто зверьми и один раз – крокодилами³⁶.

Отсутствие имен, вероятно, связано с тем, что четко сформировано представление о главном враге – Гитлере, а все остальные воспринимаются лишь как проводники его воли. Частые сравнения со змеями, а не хищными птицами, с одной стороны, можно объяснить тем, что враг мыслится как коварно (без предупреждения) напавший, стремящийся «проползти» в чудесный советский сад, с другой стороны, в этом сравнении подчеркивается чудовищность образа Гитлера. Возможно, по этой же причине появилось и экзотическое сравнение немцев с крокодилами.

Послевоенное время

В послевоенное время сказительское творчество идет на спад. В нем можно выделить две основные темы: послевоенное восстановление Родины, где нет места отрицательным героям, и борьба за мир, где появляются новые враги – «поджигатели войны». Четкое указание на врага есть только в трех опубликованных новинах о борьбе за мир. Две из них касаются войны в Корее, в одной из которых враги Корейской народной-демократической республики объединены в образ «многоголовой гадюки»³⁷, в другой – «шипят по-змеиному»³⁸. Ни имен, ни национальной или политической принадлежности врагов в этих текстах не указывается, они характеризуются просто как враги и оккупанты Кореи. Получается, что в этих новинах «свои» – это корейцы (нигде не говорится, что корейцы есть и на враждебной стороне), а «чужие» – это напавшие на Корею иностранцы. В третьей новине о борьбе за мир враг обозначен как «мировой капитал», который грозитя трудовым народам «великими войнами»³⁹. В ней «свои» – это все трудовые народы, т. е. страны социалистического лагеря, которым противопоставлены «чужие» капиталистические страны.

Итак, мы видим, что образ врага в творчестве советских севернорусских сказителей оказывается важным на протяжении всего времени создания лиро-эпических новообразований. В новинах первого блока враги были правителями «своей страны» и их надо было свергнуть, чтобы создать социалистическое государство, а затем – отстоять его от сверженных врагов и их иностранных помощников. Разделение на «своих» и «чужих» здесь идет по классовому признаку: все, кто за царя (генералы, офицеры, помещики, фабриканты и иностранцы), – враги, а «свои» – красноармейцы, рабочие и крестьяне. Во втором блоке «свои» уже завоевали власть и построили новое «идеальное» государство, которое надо стало охранять от новых врагов, как внешних, посягающих на советскую землю, так и от внутренних «вредителей». В третьем блоке «чужие» – Гитлер и все, кто на его стороне, а «свои» – советские люди. Классовый признак, значимый для первого блока, сменяется принципом государственным (а отчасти и национальным): с одной стороны – фашисты / немцы, с другой – советские / русские. В четвертом блоке разделение на «своих» и «чужих» приобретает глобальный характер и отражает противостояние всех социалистических стран и всех капиталистических. Национальный признак снова становится не важен: корейцы здесь такие же «свои», как жители Советского Союза, так как они идут по пути социализма.



³⁴ Крюкова М. С. Сказ про славного пограничника Василия Утина // Пограничник. 1947. № 1. С. 60.

³⁵ Крюкова М. С. Растревожилась да вся земелюшка // Звезда. 1943. № 1. С. 13.

³⁶ Рябинин М. К. Былина о богатырях Отечественной войны // Фольклор советской Карелии. Петрозаводск, 1947. С. 73.

³⁷ Суховерхова А. Е. Солнечной Корее, сестрице моей // Львовская правда. 1950. 20 авг., № 197. С. 4.

³⁸ Быкова Ф. И. Мир победит войну! // На рубеже. 1951. № 6. С. 3–4.

³⁹ Голубкова М. Р. Слово о мире // Труд. 1951. 27 апр., № 98. С. 3.

НОВИНЫ МАРФЫ КРЮКОВОЙ, НАПИСАННЫЕ ЕЮ САМОЙ: МЕЖДУ ФОЛЬКЛОРОМ И ЛИТЕРАТУРОЙ*

Современные российские исследователи, следуя во многом за книгой Ф. Миллера «Сталинский фольклор»¹, применяют критерии фольклора для анализа просоветских плачей и былин, прославляющих вождей и героев. Наиболее разработанной и обсуждаемой является проблема фальсификации подобных текстов, созданных преимущественно в тесном сотрудничестве фольклориста и сказителя². В какой степени тексты советского эпоса презентуются как фольклор, а в какой как литература, как воспринимали себя их создатели – на эти вопросы я попробую ответить или хотя бы поставить их.

Явление, близкое соавторству сказителя и фольклориста, можно найти в литературном процессе 1920-х – начале 1930-х гг. Это довольно хорошо описанный «призыв ударников в литературу» и практика «литературной учебы»³, имеющие целью воспитание новых кадров пролетарских писателей. Наибольший расцвет «призыв» принял в начале 1930-х гг. Организация и руководство «массовым литературным движением» включали в себя практику литературных консультаций, их проводили в первую очередь журналы «Литературная учеба», «Резец», «Рост» и многие другие. Выходили произведения ударников, как правило, в периодических изданиях, где публиковались и новины М. С. Крюковой. Периодика является ближайшим контекстом для новин; специализированные фольклорные издания стали включать произведения советского фольклора значительно позже.

Включение фольклорных организаций в социокультурные проекты власти было характерной чертой для начала 1930-х гг. Так, тема «История фабрик и заводов», разрабатываемая писателями и историками⁴, реализовывалась в работе Фольклорной секции Академии наук в записи фольклора рабочих ленинградских заводов⁵. Поэтому, почему бы не предположить, что странное, на первый взгляд, предложение идеолога советского фольклора Ю. М. Соколова на первом совещании писателей и фольклористов 1933 г. «поддержать ростки здоровой пролетарской и колхозной и устной поэзии» активным вмешательством и руководством устным поэтическим творчеством⁶ имеет общую риторику с «формовкой советского писателя» РАППом.

Общим местом было руководство кругом чтения советских сказителей и начинающих писателей. «Помощь» сказителям реализовывалась в прикреплении к ним профессиональных литераторов/фольклористов⁷. Однако прикрепленный человек был все-таки ближе к литературной среде, нежели научной. Предметом нашей статьи является творчество Марфы Семеновны Крюковой (1876–1954) – известной сказительницы 1930-х гг. Все известные тексты советского эпоса были написаны М. С. Крюковой в соавторстве с людьми, чья принадлежность к фольклористике довольно условна. Это А. Я. Колотилова (1890–1962), руководительница Северного русского народного хора, писатель В. А. Попов (1900–1949) и Э. Г. Бородина-Морозова, переводчик. Ученица Ю. М. Соколова и участница нескольких фольклорных экспедиций, она вмешивалась в тексты М. С. Крюковой минимально. А. М. Астахова, профессиональный фольклорист, работавшая с М. С. Крюковой в 1937 г., записала от сказительницы один вариант ранее сочиненной новины. На этом советский эпос в коллекции беломорской экспедиции А. М. Астаховой был исчерпан.

© Н. Г. Комелина, 2011

* Работа выполнена при поддержке Президентского гранта МК-7152. 2010. 6.

¹ Miller F. Folklore for Stalin. Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era. Armonk; New York; London, 1990.

² Иванова Т. Г. О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Изд. подгот. А. Л. Топорков, Т. Г. Иванова, Л. П. Лаптева, Е. Е. Левкиевская. М., 2002. С. 403–432; Иванова Т. Г. Сказитель и официальная политика в области фольклористики в 1930-е годы (О жанровой природе песенного советского эпоса) // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III науч. конф. «Рябининские чтения-99»). Сборник научных докладов. Петрозаводск, 2000. С. 84–91; Козлова И. В. Фольклор в свете идеологического дискурса 1930-х годов (писатель Н. П. Леонтьев и народная сказительница М. Р. Голубкова) // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. Аспирантские тетради. СПб., 2008. № 34 (74). С. 236–243.

³ Добренко Е. Формовка советского писателя. Социальные и эстетические истоки советской литературной культуры. СПб., 1999. В 2007 г. в Констанце (Германия) прошла конференция «Письмо и власть. Литературная учеба в советской культуре 1930-х гг.» (См. об этом: Борисова Н. Конференция «Письмо и власть. Литературная учеба в советской культуре 1930-х гг.» (Констанц, июль 2007 г.) // Новое литературное обозрение. 2008. № 89. С. 439–444.

⁴ С докладом «Проект М. Горького „История фабрик и заводов“ как историческое и культурное явление 1930-х гг.» на упомянутой конференции в Констанце выступил Сергей Журавлев (Москва).

⁵ Санкт-Петербургский филиал архива Академии наук. Ф. 135. Оп. 1. № 116. Институт по изучению народов СССР АН СССР (ИПИН).

⁶ Н[ечаев] А. Фольклор в СССР. Первое совещание писателей и фольклористов // Советская этнография. 1934. № 1–3. С. 205.

⁷ По типу литературных консультаций проводились консультации со сказителями. В Отчете за 1941 г. заведующий фольклорным отделом Карельского научно-исследовательского института культуры А. Д. Соймонов говорит: «... получено от сказителей 42 письма и послано 47, причем многие из них содержат консультацию по новым произведениям, присланным сказителями в институт» (Отдел народнопоэтического творчества Института русской литературы РАН. Необработанный архив А. Д. Соймонова).

Темы индивидуального творчества М. С. Крюковой и массовой низовой литературы имеют пересечения. Новины напоминают «календарную поэзию». Как правило, все они написаны на злобу дня, по горячим событиям и помещаются в номере газеты или журнала в ряду постановлений и других тематических стихотворений. Так, например, записанная Э. Г. Бородиной-Морозовой от М. С. Крюковой «Здравица Красной армии»⁸ посвящена 25-летию вооруженных сил СССР. Текст М. С. Крюковой помещен сразу после открывающего номер «Приказа Верховного главнокомандующего от 23 февраля 1943 года И. В. Сталина», который также посвящен 25-летней годовщине Красной армии и соответственно состоянию на фронте. «Слово при получении ордена»⁹ М. С. Крюковой, опубликованное на втором листе обложки журнала «Ленинград», также соседствует с правительственным письмом: следующая за ним статья, открывающая номер – «Верному соратнику Ленина и Сталина – Вячеславу Михайловичу Молотову» от ЦК Компартии.

Самый одиозный помощник М. С. Крюковой в создании новин В. А. Попов *не* ставил знака равенства между традиционным (былинным) и новым творчеством сказительницы. В предисловии к одному массовому изданию новин он писал: «Эти сказания – не фольклор в обычном понимании, это – индивидуальное творчество М. С. Крюковой, которая по праву может быть названа народным поэтом»¹⁰.

На конференции 1938 г. поднимался вопрос о природе текстов, сочиненных сказителями. Чтобы ввести эти авторские произведения в контекст фольклористики, было предложено разграничить понятия «фольклор» и «народное творчество», что позволяло относить все тексты, написанные сказителями, ко второй категории. Н. П. Андреев предложил обратиться «к вопросу о том, что в настоящее время мы рассматриваем как фольклор, или, я бы предпочитал сказать, как народное творчество, потому что фольклор это уже не то, что совпадает с народным творчеством. <...> Не правильнее ли было бы считать былины Крюковой и Чапаева таким же литературным явлением как „Дума Опанаса“ и творчество Маяковского и т. д. По существу мы уже имеем право говорить о народном творчестве и по отношению к этим новым былинам»¹¹. Позже фольклористы будут рассуждать о новинах, как о новом этапе былинного творчества, практически не оговаривая близость и типологическое сходство их с наивной поэзией.

Марфа Крюкова в 1938 г. была принята в члены Союза советских писателей, что уравнило ее с другими писателями сталинской эпохи. Этот факт не мог не оказать влияние на ее самоидентификацию. Она позиционировала себя как писателя, называя Э. Г. Бородину-Морозову своим секретарем.

Произведения М. С. Крюковой расценивались как стихи и редакторами, которые применяли к ним критерии литературы. Так, в письме к М. С. Крюковой редакции газеты «Комсомольская правда» от 12 сентября 1944 г. говорится: «Уважаемый товарищ! Ваши стихи затрагивают серьезную тему, написаны они по форме гладко, но использовать их в газете мы не можем. В них не слышно „своего голоса“, нет своего, оригинального подхода к теме (а это обязательно для каждого поэтического произведения). В этом заключается основной недостаток Ваших стихов»¹². Трагизм ситуации заключается в том, что, будучи писателем, М. С. Крюкова не могла писать. Сохранилось два ее письма, адресованных в Союз советских писателей, с просьбой командировать к ней Э. Г. Бородину-Морозову: «... я очень прошу вас сердечно пришлите мне для творческой работы со мною писательницу Ерну Георьевну Бородину Морозову из Ленинграда. Я не очень грамотная сама записывать не могу»¹³.

В архивах¹⁴ сохранились рукописи М. С. Крюковой, представляющие собой попытки самостоятельно записать свои произведения. Таких документов несколько. Два текста можно считать вариантами одного произведения: это lamentации о собственной жизни, перетекающие в рассуждение о судьбе «народа северного». Они, по законам соцреализма, построены на противопоставлении старого (со знаком минус) и нового (со знаком плюс). Однако «новое» в этих зарисовках М. Крюковой только намечено. Другие два текста имеют отдаленное отношение к опубликованным новинам. Один текст посвящен Петру I как основателю северного флота; другой близок «Здравице Красной Армии», в которой описывается, как современные русские богатыри стерегут границы родины. Можно отметить, что в набросках сказительницы нет разработанных сюжетов. Все эти тексты в большей или меньшей степени содержат идеологические штампы, проявляющиеся на уровне содержания, структуры или языка. Наибольшая их концентрация в отрывке, посвященном Сталину, и наименьшая в рефлексивном тексте о своей жизни.

⁸ Крюкова М. С. Здравица Красной армии / Записала и обработала Э. Бородина-Морозова // Звезда. 1943. № 2. С. 5.

⁹ Крюкова М. С. Слово при получении ордена / Записала Э. Бородина-Морозова // Ленинград. 1940. № 5. 2 стр. обложки. (Орден был получен М. С. Крюковой из рук В. М. Молотова).

¹⁰ Сказания-поэмы Марфы Семеновны Крюковой / Записал и обработал Викторин Попов. Архангельск, 1937. С. 16. Ср. название книги: Чистов К. В. Народная поэтика И. А. Федосова: Очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 1955.

¹¹ Отдел фольклора ИРЛИ, архив делопроизводства, Индекс 620, л. 32 об. -33 (Стенографические отчеты конференций. Сессия Института антропологии этнографии. Июнь 1938 г.).

¹² РО ИРЛИ, Р. V, колл. 146 (Бородина-Морозова Э. Г.), п. 14. 3.

¹³ Там же, п. 14. 3, л. 1 (Письмо от 21 июля 1951 г.).

¹⁴ РО ИРЛИ, Р. V, колл. 146 (Бородина-Морозова Э. Г.); личный архив М. П. Борисенковой, внучатой племянницы М. С. Крюковой, копии документов из которого были сделаны в ходе экспедиции на Зимний берег Белого моря в августе 2010 г.

Эти тексты мало похожи на самозапись сказителя. Это не запись устной звучащей речи. В этих набросках не выдержан ритм, нет деления на строфы, редки повторы. Нет формул, свойственных фольклорному тексту. Однако инверсивность в построении фраз, синонимические повторы и лексика создают некоторые связи этих произведений с «фольклором».

Чтобы показать, как выглядит «письмо» М. Крюковой, приведем в пример один из текстов:

«Великое благодареньце тебе наш дорогой же вождь славной великий Мудрой Сталин свет Иосиф Вассарионович за ваше чужное¹⁵ совершенница за премудрое исполненьца. Про тебя вождя великого премудра Сталина пропеват[ь] я буду в рассказаньях, про его дела да очунь мудрые. Он дал, наделил жизнь новую, все дал счастливую. Народ-люди теперь живут жизнью свободною да все прожитосною. Они живут свободушке, на своей волюшке, во всех во всех с[т]ранах славных Советских. Так у нас на северную сторонке, у того ли все Морюшка Белого да у студеного в родноую моей в деревне Золотица народ-люди поют песни веселые все [от] старого все до малого песни очунь дивные голосочки голосистые. Прославляют Вождя Мудра Сталина. Народу-людям хорошо же им жит[ь] теперь: есть чего народу поить, им попит[ь], им покушати. Народ идет на работушку чеством с радости со великою удов[о]лствия, со работушки идут веселухи. Премудрою у Вождя Сталина молодым людям дал им ученьце, им дал образованье. Старым старикакам, старухам почет идет. Вождь наш великий Сталин свет Иосиф Вассарионович всех старых он поит-кормит, одевает он одеждою, обувочкою. При его жизни счастливо стариками снова жит[ь] им хочется»¹⁶.

Промежуточное положение советского эпоса позволяет интерпретировать его как явление литературной жизни 1930-х гг., а анализ рукописей новин М. Крюковой – поставить вопрос о соотношении в индивидуальном творчестве сказительницы фольклорных и литературных элементов.



¹⁵ чужное.

¹⁶ М. С. Крюкова практически не использует знаков препинания. Для того чтобы текст воспринимался, я определила границы предложений и восстановила правильное деление слов.

БЫЛИЧКА И СКАЗКА (в межжанровом пограничье)

Проблема соотношения былички и сказки была поставлена еще в 1930-е гг. В. Я. Проппом. В статье «Трансформация сказки» он отметил замкнутость жанровой системы волшебной сказки и малую проницаемость ее для былички. «Совершенно очевидно, что суеверия и местные верования (а, следовательно, мотивы и образы суеверных рассказов – быличек – К. К.) <...> могут вытеснять собственно сказочный материал. Однако замены эти встречаются много реже, чем можно было бы ожидать на первый взгляд», – писал он. «Леший только потому попадает в сказку, что он, как лесное существо, похож на Ягу. Сказка вовлекает в свой мир только то, что укладывается в ее конструкцию»¹.

Позднее в спецкурсе о сказке он рассмотрел соотношение былички и сказки в жанровом и сюжетном плане. Быличку В. Я. Пропп отнес к жанрам, смежным со сказкой, вероятно, имея в виду прозаический и повествовательный характер обоих жанров, и выделил былички «по признаку принадлежности их образов к дохристианской религии, не умершей к моменту исполнения рассказа, и по признаку веры в действительность передаваемых событий»², далее добавив, что у былички по сравнению со сказкой «и происхождение, и способ исполнения, и поэтика совершенно иные, настолько иные, что быличка должна быть выделена из области сказки»³. Определяя быличку, В. Я. Пропп назвал не только признаки, характерные для жанрового ядра ее, но остановился и на жанровой периферии, на межжанровом пограничье, обозначив и предполагаемые перспективы развития жанра. «Здесь могут быть переходные, смежные и неясные случаи, – писал он. – <...> Вера в изображаемые в этих рассказах существа может утратиться, а рассказ остаться, но остаться уже как чистый вымысел. <...> И тогда мы будем иметь промежуточные образования, и вопрос о жанровой природе придется решать в каждом случае отдельно. Быль⁴ может превратиться и в анекдот, может превратиться и в сказку». В то же время заметил: «правда, такие случаи редки, так как с потерей веры обычно исчезает и рассказ»⁵.

В настоящее время, когда накоплено достаточно знаний в области сказковедения и изучения быличек, имеет смысл обратиться к жанровому пограничью и, во-первых, выделить былички, которые в свое время были отнесены к сказкам случайно, в результате «малой изученности как сказки, так и смежных жанров»⁶. Во-вторых, на материале конкретных сюжетов быличек выявить, как взаимодействуют они со сказкой.

Среди сказочного фонда, учтенного в последнем Указателе сказочных сюжетов⁷, к области быличек, по нашему мнению, принадлежат следующие сюжеты:

– в разделе «Чудесный противник» – **365* Бес в образе мужа** (учтено 5 русских вариантов, а также варианты белорусские и украинские); **365 Д** Подмененный чертом муж** (русские варианты не отмечены, но в несколько ином составе мотивов сюжет встречается и в русском репертуаре); **366 Человек с виселицы** (отмечен один русский вариант); **366А* Отрубленный у умершей палец с перстнем** (3 русских варианта); **334 Две доманушки (доможирихи)** – умная и злая (1 вариант);

– в разделе «Чудесная сила или знание» – **677** Скрипач (гармонист) у чертей** (12 русских вариантов); **677*** Повитуха попадает к чертям** (отмечен один русский вариант);

– в разделе «Запроданный черту» – **813 А Проклятая дочь** (31 вариант); **813 В Проклятый внук (сын)** – 10 русских вариантов.

В будущем при переиздании Указателя эти сюжеты целесообразно из его состава исключить.

Взаимоотношения двух жанров на уровне сюжета рассмотрим на примере одной из очень распространенных быличек, в «Сравнительном указателе сюжетов» получившей название «**Проклятая дочь**»⁸. Содержание ее сводится к следующему: вследствие неосторожного слова матери или отца («Иди к черту!», «Чтоб тебя подпольник взял!») дочь уносится чертом; парень женится на ней и освобождает ее от чар. Варианты этого сюжета оказались в сборнике сказок А. Н. Афанасьева (Афанасьев 227, 228 и т. II, с. 473)⁹, на основе их сюжет был выделен и внесен Н. П. Андреевым в его указатель¹⁰, затем сохранен в составе «Сравнительного указателя». За последние десятилетия в результате возросшего интереса к жанру быличек и соответственно

¹ Пропп В. Я. Трансформация волшебной сказки // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. С. 165–166.

² Пропп В. Я. Русская сказка. Л., 1984. С. 48.

³ Там же. С. 47.

⁴ Учитывая не устоявшуюся в годы чтения спецкурса терминологию, В. Я. Пропп использует три терминологических обозначения жанра как взаимозаменяемые: быль, быличка, бывальщина.

⁵ Пропп В. Я. Русская сказка. С. 46.

⁶ Там же. С. 47.

⁷ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Состав. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.

⁸ Об отражении мифологических представлений и древнейших ритуалов в данном сюжете см.: Криничная Н. А. Русская мифология: мир образов фольклора. М., 1975.

⁹ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева / Подгот. текстов, вступит. статья и коммент. В. Я. Проппа. М., 1957 (далее – Афанасьев).

¹⁰ Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.

активного их собирания накопился обширный новый материал (Айвазян БП.7; Зиновьев 177–182; Черепанова 203; ВФМ 298–300; Пинежье 49–51; Черных с. 44–46; Корепова и др. 255–260, 864–869 и др.)¹¹, свидетельствующий о повсеместной известности сюжета и активной жизни его до сих пор.

Сюжет в русской традиции представлен несколькими версиями, которые различаются местом локализации унесенной героини в мире «нечистой силы» и вытекающим из этого набором мотивов. В структуре одной из версий, обычно называемой «**невеста из бани**», выделяются три части: 1. Парень на спор ночью идет в баню за камнем, реже – за каким-либо предметом банного ритуала (ковшом, веником); проклятая девушка хватается его за руку и обещает отпустить, если он женится на ней; 2. Парень исполняет обещание; 3. Молодые едут к родителям проклятой, уничтожают «подмёньша», родители узнают дочь, проклятую в детстве и унесенную нечистым.

Структура другой версии, которую можно назвать соответственно «**невеста из озера**», сложнее. Завязкой в этой версии является неосторожное слово парня. Рассказ в ней обычно начинается с того, что парень, сын бедных родителей, безуспешно сватает девушек своего селения (реже: с бедным не хотят знаться девушки на игрище), в сердцах он произносит неосторожное слово: «Кажись, если б сам черт дал мне невесту, я б и тоё взял»; или на вопрос матери «У кого же ты будешь сватать?» отвечает: «Хоть у водяника». Далее происходит встреча с незнакомцем («дюжим молодцем», стариком, мужиком), который подсказывает, как осуществить женитьбу или помогает попасть к чертям, водянику (обычно толкает в озеро). Следует женитьба и возвращение проклятой.

Можно выделить и еще одну версию («**лесная невеста**»), достаточно редкую, в ней к парню в лесную избушку проклятая девушка приходит сама. Есть варианты с усеченным сюжетом, в них говорится о проклятии, исчезновении и потом возвращении, а мотив женитьбы может отсутствовать.

Версии обладают различной сюжетной устойчивостью. Наиболее устойчива первая («невеста из бани»), в ней варьируется мотив посещения парнем бани (на спор или для гадания), описание подмёньша (ребенок-подмёньш всегда не растет, но в одних вариантах он все время плачет, «вопит», в других – уродлив) и способ уничтожения подмёньша. Версия вторая («невеста из озера») более вариативна. В этой версии девушка может быть проклятой в детстве, но может и в возрасте невесты: мать произносит проклятие, недовольная тем, что дочь собирается на игрище («Черт бы подхватил с гулянки вашей!» – Чернышев, 69)¹². В этом случае в сюжете мотив подмены отсутствует. По-разному в вариантах версии описывается и возвращение.

Быличка «Проклятая невеста» во второй версии имеет некоторое сюжетное сходство с волшебной сказкой (женитьба в подводном мире) и потому притягивает различные сказочные мотивы и образы. В некоторых вариантах ее, как в сказке «Морской царь и Василиса Премудрая» или былинке «Садко», используется мотив выбора невесты: черт / водяник выставляет вместе с проклятой девушкой и своих дочерей, проклятая помогает парню выбрать именно ее. Иногда проклятая оказывается царской дочерью («Бывало да жилось царь да царица» – Карнаухова, 137¹³; «Жили-были царь да царица...» – Цейтлин, 17¹⁴ – так начинаются некоторые варианты), и тогда следует типично сказочная концовка: «Солдата (здесь герой бедный солдат – К. К.) и поставили царем на царство, государем на государство» (Карельск., 43)¹⁵; «И этот добрый молодец из бедного сословия сделался наследником сего царства...» (Иваницкий, 661)¹⁶. Иногда в сюжет включается мотив чудесного бегства, но при этом только в одном варианте герой прибегает, как в сказке, к хитрости, обычно же пользуется магическими приемами защиты от нечистой силы (идет с невестой, не оглядываясь, «задом наперед», переобувается и т. п.), т. е. сказочный мотив реализуется по законам жанра былички, как отражение верований. В быличке иногда появляется персонаж-помощник. Им может оказаться случайно встреченный старичок (первоначально черт, то есть происходит переосмысление образов). Он подсказывает, какую девушку выбрать, затем освобождает проклятую от чар (разрубает ее и омывает тело живой водой). В версии о лесной невесте чудесным помощником оказывается тетка героя, которая помогает «открыть», т. е. увидеть проклятую, потом некая знающая сваха. В сказочной стилистике изображается подводный мир чертей (водяника):

¹¹ См.: Айвазян С. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1973 (далее – Айвазян); Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьева. Новосибирск, 1987 (далее – Зиновьев); Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983 (далее – Черепанова); Вятский фольклор. Мифология / Сост. А. А. Иванова. Котельнич, 1996 (далее – ВФМ); Мифология Пинежья / Сост. А. А. Иванова. Карпогоры, 1995 (далее – Пинежье); Куединские былички: мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в последней трети XIX–XX вв. / Сост. А. В. Черных. Пермь, 2004 (далее – Черных); Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова. СПб., 2007 (далее – Корепова и др.).

¹² Сказки и легенды Пушкинских мест / Записи на местах, наблюдения и исследования В. И. Чернышева. М.; Л., 1950 (далее – Чернышев).

¹³ Сказки и предания Северного края / Запись, вступит. статья и коммент. И. В. Карнауховой. Л., 1934 (далее – Карнаухова).

¹⁴ Цейтлин Г. Поморские народные сказки. Архангельск, 1911 (далее – Цейтлин).

¹⁵ Русские сказки в Карелии / Подгот. текстов, вступит. статья и коммент. М. К. Азадовского. Петрозаводск, 1947 (далее – Карельск.).

¹⁶ Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные И. А. Иваницким в Вологодской губ. / Подгот. текстов, вступит. статья и примеч. Н. В. Новикова. Вологда, 1960 (далее – Иваницкий).

«Ворота отворились сами собою, ... во дворе всякие лютые звери» (Ончуков, 70)¹⁷; там стоят «белокаменные палаты» (Афанасьев, 227). Часто в сюжет вводится мотив получения богатства в «ином» мире: невеста возвращается с приданым, как в сказке после встречи с Морозко, но и здесь получить приданое оказывается возможным, только владея магической практикой (нужно выбрать из предлагаемого в «ином» мире не золото, а угли, так как за пределами «иноного» мира произойдет трансформация его в противоположное). Некоторые информанты, особенно знатоки сказок, включают в повествование сказочные формулы («Напоили, накормили, послали попариться в баенку» – Карельск., 40), используют троекратный повтор. Так, трижды черт устраивает показ девушек, в сюжете трижды произносится неосторожное слово: парнем, матерью, а еще отцом, который когда-то, отшвырнув посуду («прибор»), произнес «К черту!», и дочь при возвращении привезла ее назад.

Итак, несмотря на включение сказочных мотивов, быличка сохраняет свою жанровую природу. Во-первых, она пронизана живыми верованиями. Во-вторых, событие, о котором повествуется в ней, подается при всех сказочных и совсем невероятных ситуациях как реально бывшее. Вера в реальность событий выражена в вариантах данного сюжета, как и вообще в жанре былички, разными способами. Рассказчик сам говорит о том, что все рассказанное было на самом деле. «Это была быля», – заканчивает он рассказ (Зиновьев, 180). Или ссылается на свидетелей либо участников событий: «Тетка рассказывала, они проклятую венчать ходили» (Корепова и др., 258); «Вот он рассказывал: „Дак я, гыт, плакал, вот какой испуг принял, в банно сходил, бабу нашел...“» (Зиновьев, 182). Чаше созданию впечатления о реальности событий способствует хронотоп былички, который сохраняется и при использовании сказочного материала. Рассказчик называет конкретное, действительно существующее географическое место, где, якобы, события произошли: «Около Сандал-озера жил несчастный старик» (Карельск., 41); «Один молодой промышленник остался зимовать на Груманте...» (Афанасьев, 228); «В Тетрино случай такой был...» (Балашов, 18)¹⁸ и т. д. Возможность, реальность того, о чем рассказывается, обосновывается также тем, что событие относится в прошлое: «Было прежде...» (Балашов, 141); «Это было раньше. Тогда верили в Бога» (Корепова и др., 259).

Таким образом, жанровая система былички, как и сказки, оказывается замкнутой и, если «сказка вовлекает в свой мир только то, что укладывается в ее конструкцию»¹⁹, то и быличка принимает из сказки только то, что не разрушает ее жанровую природу или что может быть в ней в соответствии с этой природой преобразовано.



¹⁷ Северные сказки. Сб. Н. Е. Ончукова. СПб., 1908 (Зап. Рус. геогр. об-ва по отд-нию этнографии; Т. 33).

¹⁸ Сказки Терского берега Белого моря / Изд. подгот. Д. М. Балашов. Л., 1970 (далее – Балашов).

¹⁹ Пропп В. Я. Трансформация волшебной сказки // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. С. 165.

ТИПОЛОГИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ КОМИ И РУССКИХ СКАЗОК

В науке последних десятилетий активно разрабатываются вопросы сравнительного изучения фольклора. Из всего многообразия проблем на первый план в настоящее время выдвигается вопрос о типологии контактных связей в фольклоре в ее соотношении с типологией связи между этносами. Актуальность указанной проблемы становится все более значимой, поскольку в научный обиход включается многоязычный фольклорный материал, расширяется география фольклорных явлений в их многообразии и разностадиальности. В этом контексте несомненными перспективами обладают исследования, основанные на анализе конкретных жанровых систем в самых широких межэтнических границах, с акцентированием внимания на общем, сходном и специфическом, отличном.

В исследовании процессов заимствования и освоения чужого фольклора особый интерес представляет сравнительное изучение коми и русских сказок. Анализ фольклорных произведений народов, не родственных этнически, но тесно общавшихся на протяжении длительного времени, может многое дать для уяснения границ и возможностей взаимодействия, степени проницаемости национального фольклора. Вот почему в данной статье предпринята попытка исследовать типологию коми-русских контактов в области сказки.

Анализ фольклорного материала, имеющегося в нашем распоряжении, показывает, что коми сказочный фонд состоит в основном из сюжетов интернациональных. Собственные, «провинциальные», занимают в нем довольно скромное место. Так, сказки типа «Шомвуква», встречающиеся только у западных коми, представляют собой реликтовое явление. Их немного (зафиксировано всего два варианта), и восходят они, по мнению ученых, к вымской эпической традиции¹.

Ю. Г. Рочев считает подобные сюжеты «довольшебным типом богатырской сказки, который впоследствии был вытеснен формой более развитой волшебной-фантастической сказки»². По мнению исследователя, «коми, в связи с довольно-таки быстрым процессом христианизации, с включением, не успев еще приобрести собственной государственности, в состав централизованного древнерусского государства, испытали на себе мощный пресс русской культуры, в частности, влияние русского фольклора. Жанр богатырской сказки оказался как бы законсервированным, а волшебная сказка, пришедшая на смену героической и во многом обязанная своим развитием русской сказке, оказалась уже качественно новой, более высокой ступенью в развитии сказки вообще. Зачатки коми волшебной сказки, которая оформилась как богатырская, очень быстро развились до стандарта русской волшебной сказки. То же, что не соответствовало этим тенденциям, хотя и сохранилось иногда вплоть до наших дней, но дошло до нас в очень малом количестве сюжетов, не стало популярным в народе»³.

Как известно, для сказочных сюжетов не характерно статическое состояние, они находятся в постоянном движении. Именно поэтому при встрече двух культурных фактов, принадлежавших двум различным народам, необходимо учитывать «встречные течения» (термин А. Н. Веселовского) – силу «воздействующую» и силу «воспринимающую»⁴. Возможно, сила, воздействующая на коми сказочный сюжет типа «Шомвуква», оказалась сильнее, поэтому он был поглощен более развитой сказочной формой.

Совсем по-другому сложилась судьба еще одного, так называемого, «провинциального» сюжета. Как и сказка «Шомвуква», он представляет собой реликтовое явление, зафиксирован всего один вариант, хранящийся в Российской национальной библиотеке г. Санкт-Петербурга в фонде П. Савваитова (РО РНБ. Ф. XVII. № 111). Основная версия сказки «Олас-вылас сар гозья» (Жил-был царь со своей женой) заключается в следующем: жили-были три брата и сестра; пошли они гулять; увидели серебряную березу; не послушался старший брат предостережений своей сестры, залез и застрял на этой березе; увидев золотую березу, залез на нее и застрял там средний брат, на жемчужной березе – младший брат; погоревав, сестра пошла дальше одна; пришла она в одно царство, спряталась около крыльца царского дома под чаном, где варят солодовое пиво, и стала петь о том, что случилось с ее братьями; услышав красивое пение, царские сыновья стали искать ее, решив: кто найдет девушку – тому она и достанется в жены. Архаичность сюжета не вызывает сомнений. Об этом, в частности, свидетельствует сказочный мотив «братья, застрявшие на деревьях», являющийся, по всей видимости, художественным отражением обряда посвящения.

Вместе с тем при «встречном течении» указанный сюжет не был ассимилирован воздействующей стороной полностью. Самостоятельно выполняя свою функцию в повествовании, он встречается с синонимич-

© Н. С. Коровина, 2011

¹ Микушев А. К. Эпические формы коми фольклора. Л., 1973. С. 17.

² Рочев Ю. Г. Фольклор народа коми // Энциклопедический словарь школьника: Коми литература. Сыктывкар, 1995. С. 306.

³ Рочев Ю. Г. Финно-угорские элементы в сюжете коми сказки «Шомвуква» // Жанр сказки в фольклоре народа коми. Сыктывкар, 1992. С. 25. (Тр. Ин-та яз., лит. и истории Коми НЦ УрО РАН; Вып. 53).

⁴ Померанцева Э. В. Этнические функции устной прозы народов Поволжья // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 102.

ным русским сюжетом «Братец и сестрица» (СУС 450) и становится его вспомогательным мотивом-экспозицией: братья залезают на деревья и застревают, один из оставшихся братьев пьет воду из-под козлиного копыта и превращается в козленка. Так произошел «синтез встречаемых течений».

Необходимо подчеркнуть, что мотив «братья, застрявшие на деревьях» стал традиционным и встречается во всех коми сказках указанного типа. Для восточнославянской сказочной традиции он не характерен, хотя сюжет является одним из самых распространенных (в СУС зарегистрировано, например, 39 опубликованных вариантов).

Приведенный пример показывает, что национальные сюжеты получили возможность сосуществования в одной фольклорной традиции. В результате «сотворчества соседствующих этнических групп» появилась коми региональная версия интернационального сюжета.

Еще один тип взаимоотношений между соседними народами, имеющими близкие культурные традиции, тип, которому отдают предпочтение большинство исследователей, – интерференция. По определению В. М. Гацака, «интерференция как специфический тип фольклорных взаимосвязей чаще всего наблюдается в зонах постоянного соприкосновения этносов, где взаимопроникновению культур в значительной мере способствует двуязычие»⁵.

Поскольку коми и русские составляют большинство населения Республики Коми, основным типом билингвизма является коми-русское двуязычие. Оно особым образом проявляется в коми сказках. Как показывает анализ, характерная черта многих текстов – многочисленные русские вставки: отдельные выражения, иногда целые фразы или половина фраз. Коми сказочники умело пользуются художественными приемами, характерными для русских сказок, в частности, присказками, поэтическими формулами. Ср.: «Здравствуй Кузьма-багатыр, храбрый витязь» (НА КНЦ, ф. 1, оп. 11, д. 93 (т. 2), л. 78)⁶, «Пуксис Иван Яблокин чибь-чань выльö, гьгьртис ... коймодысь, да, кьдзи свиснитас – качодчис чибь-чань выше гор дремучих, ниже облаков ходячих и – поминай как звали» – «Сел Иван Яблокин на жеребца своего, объехал... третий раз, да, как дернул – поднялся жеребец выше гор дремучих, ниже облаков ходячих, и – поминай как звали» (Там же, л. 237).

Довольно большая роль в появлении специфических сюжетных типов принадлежит контаминации. Соединение сюжетов – закономерный процесс в эволюции коми сказки. Обусловлена контаминация не столько личной инициативой сказочника, сколько самой традицией. Довольно часто встречается в коми сказках общерусский тип соединения сюжетов: «Сивко-бурко» и «Свинка – золотая щетинка» (СУС 530 + 530 А); «Мальчик с пальчик» и «Конек-горбунок» (СУС 327 В + 531); «Чудесная корова» и «Золушка» (СУС 511 + 510 А); «Война птиц и зверей» и «Чудесное бегство» (СУС 222 В* + 313 А, В, С).

Некоторые оригинальные сюжеты, созданные коми исполнителями, при частом исполнении закрепляются и становятся достоянием национальной традиции. Например, сказка, где соединяются сюжеты «Бегство от ведьмы с помощью чудесных предметов» и «Девушка на службе у ведьмы» (СУС 313 Н* + 428), можно сказать, является традиционной для коми, так как имеются записи семи вариантов, сделанные в разных районах республики (в СУС подобная контаминация не отмечена). Немало также соединений, представленных в основном в единичных записях; не исключено, что каждая из них является творчеством лишь одного сказочника.

Наиболее традиционными для коми являются сказки двухсюжетные; довольно часто встречаются и многосюжетные. В них велика доля импровизации, высока степень индивидуального вклада сказочника. Наибольшую «сочетательную активность» проявляют сюжетные типы «Чудесное бегство» (СУС 313 А, В, С) и «Звериное молоко» (СУС 315). К примеру, из 15 коми сказок сюжетного типа «Звериное молоко» только три не образуют соединений. Довольно активны в контаминациях сюжетные типы «Победитель змея» (СУС 300₁), «Три подземных царства» (СУС 301 А, В), «Борма-ярьжка» (СУС 485), «Незнайка» (СУС 532).

Контаминации подвержены в основном сказки с волшебным-героическим и авантурным сюжетом. Объясняется это, по-видимому, спецификой природно-хозяйственных условий бытования фольклора в данном регионе. Как известно, основным занятием у коми в прошлом были заготовка и сплав леса, охота, рыбная ловля, т. е. артельная работа. Сказки рассказывались вечерами, в свободное от работы время, в охотничьих избушках, где собиралось в основном мужское население, которых интересовали сюжеты с героическим, авантурным характером. Именно эти обстоятельства, на наш взгляд, стали главными причинами, вызвавшими изменения в сюжетно-композиционной структуре коми сказки, именно они требовали от исполнителя приспособить известный материал к потребностям слушателя. Контаминация в этих условиях носит «характер сознательного творчества, предопределенного условиями бытования»⁷.

⁵ Гацак В. М. Молдавско-русско-украинские интерференции в сказке // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 47.

⁶ НА КНЦ – здесь и далее Научный архив Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук.

⁷ Матвеева Р. П. Контаминация как творческий процесс в сибирском сказительстве (на материале волшебных сказок) // Русский фольклор Сибири: Элементы архитектоники. Новосибирск, 1990. С. 78.

Своеобразный национальный колорит придают текстам оригинальные мотивы, заимствованные из других жанров коми фольклора, но чуждые в целом русскому сказочному материалу. В коми сказке на сюжет «Красавица – жена» (СУС 465 А) Сват-разум советует Андрею-стрелку избавиться от царя следующим способом: «Ты, говорит, портянки сполосни, да самовар поставь из той воды, в которой портянки сполоснул, да позови государя туда, напои его водой от портянок» (НА КНЦ, ф. 1, оп. 11, д. 217 «а», л. 42–43). На фоне русской сказочной традиции такой мотив выглядит довольно «экзотично». Между тем он является традиционным для коми преданий, где таким же способом люди избавляются от ненавистного им Йиркапа.

Весьма активны и разнообразны контакты коми волшебной сказки с быличкой. К примеру, в 1933 г. Г. А. Старцев при классификации выделил «сказки охотничьи» (похищение огня, борьба с духами, с лешими и т. д.) даже в отдельный разряд⁸. В одной из своих работ П. Г. Доронин представил как особую разновидность – «фантастическо-демонические сказки (о лешем, водяном, еретиках)» (НАРК, ф. 1346, оп. 1, д. 185, л. 4–6)⁹. На эту особенность неоднократно указывали все, кто занимался изучением коми культуры, и не только фольклористы, но и этнографы. В. Н. Белицер, в частности, писала: «В сказочном репертуаре коми очень много волшебных сказок, в которых действующими лицами выступают колдуны, знахари, лешие и водяные»¹⁰.

По отношению к быличке волшебная сказка выступает, прежде всего, как потребитель, так как за ее счет она расширяет свой репертуар. Вследствие этого многие сюжеты могут одновременно функционировать и как былички, и как мотивы волшебных сказок. Например, в сказке «Аника-воин», записанной Ф. В. Плесовским в 1969 г. в Ижемском р-не, герой освобождает трех дочерей царя, которые, оказывается, были прокляты родителями и поэтому их унес леший (НА КНЦ, ф. 1, оп. 11, д. 325, л. 15–21). Эпизоды из быличек включены и в сказку на сюжет «Красавица-жена» (СУС 465 А), записанную в Усть-Вымском р-не: из мельничного пруда выходит девушка, забирает у молодого охотника всю его добычу и ставит условие, согласно которому отдаст выловленных уток в том случае, если он женится на ней; мать предупреждает сына: «Если у девушки есть брови – бери в жены, а если безбровая – откажи» (Там же, д. 233 «д», л. 191).

Материалы проведенного анализа показывают, что типы взаимодействия фольклорных традиций двух народов, принадлежащих к разным языковым группам, но имеющих близкие культурные традиции, довольно разнообразны: это интерференция, сотворчество, получившее реализацию в «синтезе встречных течений», контаминациях. В результате «творческого сотрудничества» народов коми сказочный фонд пополнился оригинальными сюжетными типами, а также региональными версиями интернациональных сюжетов.



⁸ Старцев Г. А. Коми фольклор (его изучение и значение, жанры, детский фольклор, как и что изучать). Сыктывкар, 1933. С. 12.

⁹ НАРК – Национальный архив Республики Коми.

¹⁰ Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми (XIX – начало XX вв.). М., 1958. С. 348.

ОСОБЕННОСТИ БЫТОВАНИЯ ЛИРИЧЕСКИХ ПЕСЕН В ЛОКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЯХ РУССКОГО СЕВЕРА (к проблеме межэтнических контактов)

Территория юго-западного побережья Онежского озера (Прионежье), исторически связанная с длительным совместным проживанием русских и вепсов, позволяет рассмотреть проблему межэтнических контактов на примере народно-песенных традиций. Проблема установления структурных и стилистических связей жанров русского и вепского/карельского фольклора наиболее активно разрабатывалась на примере причитаний и эпических фольклорных форм¹. В процессе обсуждения вопросов генезиса севернорусских причитаний и былин в науке не утихает полемика, однако практически все исследователи обращают внимание как на родство, так и на существенные различия жанров повествовательного и плачeveго фольклора в русских и финно-угорских традициях. Это связано с принципиально различными приемами сложения поэтических текстов, обусловленными их формированием в рамках своих языковых систем.

Другую картину создают лирические песни, представляющие собой одно из ярких явлений музыкального фольклора региона и занимающие в традициях Прионежья особое место. Если причитания и эпические жанры фольклора в рамках каждой народной традиции выступают в качестве этнических маркеров (исполняются на своем языке, сохраняют определяемый этнической традицией контекст бытования), то лирические песни представляют собой единое для вепсов и русских музыкальное пространство и составляют значительную часть общего для обоих народов репертуара. Они исполняются на русском языке, имеют сходную форму функционирования и музыкально-стилевые черты, характеризующие русскую протяжную песню.

В рамках настоящей статьи использованы материалы, записанные экспедициями Санкт-Петербургской (Ленинградской) государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова в период с 1962 по 1993 гг. на территории Лодейнопольского, Подпорожского районов Ленинградской области, Бабаевского района Вологодской области и приграничных сел Карелии.

Экспедициями было осуществлено около 150 записей лирических песен, отражающих значительное типологическое разнообразие напевов (около 20). Основные записи из Лодейнопольского и Подпорожского районов были сделаны в населенных пунктах, расположенных на берегах Свири, Ояти, Капши (приток Паши), а также на юго-западном побережье Онежского озера. В Бабаевском районе центром бытования жанра является бассейн Ножемы (Пяжозерский и Центральный сельсоветы) и район среднего течения Суды (Чистиковский сельсовет)².

Ведущие черты, характеризующие лирическую песенность в Прионежье – а именно, структурный облик напевов, свойства поэтики, особенности функционирования песен – позволяют проследить историко-стилевые связи прионежских традиций с псковско-новгородскими и севернорусскими.

Основу репертуара составляют песни, широко распространенные на Северо-Западе России и Русском Севере («Нам не для чего в люди торопиться», «Молодость молодецкая», «Распривольненькое девушкам житье»), а также песни местного репертуара, но опирающиеся на устойчивые структурные модели, характерные для русских лирических песен («Я не видела милого», «Которого я любила», «Я сидела с любезным вечерочек», «Полно, Машенька, полно, милая»). Важно, что в Прионежье зафиксированы отдельные факты политекстовости напевов лирических песен, что является отражением формульности музыкального языка местной лирической песни³.

© И. В. Королькова, 2011

¹ Васильева Е. Е. Вепская мелострофа в междужанровом отношении причетной традиции // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии: Тезисы докладов. Петрозаводск, 1979. С. 125–130; Васильева Е. Е. Напевы русской эпической традиции Прионежья // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 172–206; Кастров А. Ю. Вопросы структурной типологии олонечских нарративных напевов («вепсская мелострофа» и «рунический ритм») // Русский фольклор. Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. Т. 27. С. 113–135; Краснопольская Т. В. Полиэтнические традиции Карелии как ключ к пониманию культурной целостности «Северо-Запад России» // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. М., 2006. Т. 3. С. 326–335.

² В Лодейнопольском и Подпорожском районах экспедиции СПбГК работали в 1962–1964, 1968 гг. (руководители – С. Я. Требелева, М. Л. Мазо, В. А. Лапин), в 1982 г. (руководитель А. М. Мехнецов) и 1993 г. (руководитель А. А. Мехнецов). В Бабаевском районе Вологодской области экспедиции работали трижды – в 1968 г. (руководитель В. А. Лапин), в 1983 и 1992 гг. (руководитель А. М. Мехнецов). Записи частично опубликованы в следующих изданиях: Сто русских народных песен. Материалы студенческих фольклорных экспедиций / Под общ. ред. Ф. В. Соколова. Л., 1970; Королькова И. В. Лирические песни в традиционной культуре Северо-Запада России. М., 2010. Прионежскую традицию представляют также образцы лирических песен, опубликованные в сборнике Ф. А. Рубцова «Народные песни Ленинградской области» (М., 1958), записанные в д. Парфиевской Лодейнопольского района и на границе Волховского (бывш. Новоладожского) и Лодейнопольского районов (д. Вель).

³ Принцип формульности напева в жанре лирических песен проявляется в различных традициях северо-западного и севернорусского регионов – печоро-гдовских, моложских, суходонских и других. Он проявляется в политекстовости напевов (несколько самостоятельных сюжетов на один напев) и их полифункциональности (различные песни/сюжеты закреплены за разными ситуациями исполнения).

Музыкально-стилевой облик прионежской лирики определяется опорой на протяжную песенную форму, ведущим свойством которой являются внутрислоговые распевы, чаще всего координирующиеся с фразовыми акцентами поэтического текста и создающие своеобразные зоны распева – мелодические очаги на фоне декламации. Одной из важнейших стилистических черт лирических песен Прионежья является зачинный распев-возглас, соответствующий междометиям «Э», «Эй», «Ой» (песни «Я не видела милого», «Которого я любила», «Я сидела с любезным вечерочек», «Молодость молодецкая» и другие). Интересно, что аналогичные запевы-возгласы характеризуют некоторые лирические песни печоро-гдовских и моложских (тверских), белозерских традиций.

Ладо-интонационное своеобразие напевов лирических песен Прионежья во многом обусловлено особенностями строя. Разнообразные варианты тонового состава, определяющие характер звучания лирических напевов, связаны с принципиальной мобильностью звуковой шкалы (варианты высотного положения терцового, квартового, квинтового тонов звукоряда), а также с такой особенностью, как устойчивое нетемперированное местоположение тона в ладу.

Интересны обстоятельства исполнения лирических песен, зафиксированных на территории Прионежья. Одна из основных функций лирики – свадебная. Приуроченность лирических напевов к свадьбе, видимо, обусловлена спецификой местной фольклорной системы, доминирующим жанровым комплексом которой является свадебный фольклор, в то время как обрядовые календарные напевы в Прионежье практически отсутствуют. Однако экспедициями 1982, 1992–1993 гг. был осуществлен ряд записей, позволяющих установить на этой территории факты календарной приуроченности лирических песен. К ним относятся комментарии о пении во время летних полевых работ; о звучании лирики в процессе масленичных катаний с гор (д. Гимрека, Подпорожский район, 4779–12⁴; д. Урицкое, Подпорожский район, 1381–28); о приуроченности к весенним уличным гуляниям (д. Гимрека, Подпорожский район, 4779–12); о пении на зимних посиделках (д. Грибановская, Подпорожский район, 4772–24); об исполнении песен на Троицу (д. Клюшово, Бабаевский район, 3255–78). Эти факты (хотя и немногочисленные) позволяют высказать предположение, что ситуация календарной приуроченности лирических песен имела в данной традиции закономерный и устойчивый характер, так же как это происходило в других традициях Северо-Запада и Русского Севера.

Многочисленные факты исполнения русской лирики вепсами позволяют проследить ряд тенденций, связанных с особенностями усвоения напева и текста песни, а также с характером воспроизведения ее структуры.

Довольно обширна группа песен, которые в исполнении вепсов не претерпевают существенных изменений напева и текста, четко скоординированных друг с другом («Молодость молодецкая», «Я сидела с любезным вечерочек», «Я не видела милого» и др.). Мелодический облик песни сохраняется, текст воспроизводится точно, лишь отдельные слова или фразы могут иметь варианты произнесения (множественное/единственное число, несогласование слов в предложении и пр.).

Один из интересных образцов русской лирики, распространенной в среде вепсов, – песня «Распривольненькое девушкам житье». Записи этой песни от вепских ансамблей более неоднозначны: в них зафиксированы результаты освоения чужой певческой традиции, позволяющие увидеть различные стадии этого живого процесса.

Обращаясь к фольклору Северо-Запада России, мы встречаем варианты песни «Распривольненькое девушкам житье» (с зачинами «Расхорошее, беззаботное жевушкам житье», «Не остатною весну красную во девушках живу», «Нам не все горе приплакать») в ряде локальных традиций, связанных с новгородским историко-культурным комплексом⁵. Песенный тип «Распривольненькое девушкам житье» («Нам не все горе приплакать») имеет ряд устойчивых признаков: 15-сложная слогоритмическая модель (5+5+5 слогов); большесекундовый ладовый сдвиг в серединном разделе напева; мелодико-интонационное сходство (общность попевочных звеньев).

В исполнении прионежских вепсов песня «Распривольненькое девушкам житье» приобретает специфический облик. Так, весьма интересен результат восприятия и передачи поэтического текста песни, который в ряде вариантов исполнения существенно видоизменяется. Его отдельные разделы могут представлять собой искаженные русские фразы, где некоторые слова заменяются на другие, фонетически близкие, но иные по значению; либо в одной стиховой строке соединяются фрагменты текста, изначально принадлежащие разным строкам, что нарушает смысл и логику повествования. В табл. 1 приведены три варианта текстов, записанных в разных населенных пунктах региона. В варианте из д. Кондуши русский текст практически не изменяется, а в вариантах из д. Гимрека и д. Шелтозеро тексты содержат различные искажения (выделены курсивом).

⁴ Здесь и далее указываются номера аудиозаписей по основному фонду Фольклорно-этнографического центра СПбГК.

⁵ Бытование вариантов данной песни зафиксировано в восточно-новгородских, моложских (тверских), ладого-тихвинских, вытегорских традициях. См. об этом: Королькова И. В. Лирические песни в традиционной культуре Северо-Запада России. М., 2010. С. 145.

Таблица 1

Ленинградская обл., Лодейнопольский р-н, д. Кондуши, 244–10. Зап.: 1963 г., автор записи не установлен. Исп.: Ларькина М. В., 41 год	Карелия, Прионежский р-н, д. Шелтозеро, 163–04. Зап.: 20.07.1967, автор записи не установлен. Исп.: Горбачева М. А., 65 лет, Мошкина П. М., 67 лет, Богомолова М. Н., 56 лет, Игнатова А. П., 71 год	Ленинградская обл., Подпорожский р-н, д. Гимрека, 1382–11. Зап.: Е. И. Мельник, И. Б. Теплова, 07.12.1982. Исп.: Феклистова Ф. С., 1910 г. р.
Ой, да роспрекрасенькоё, ой, да беззабóтноё девушкой(и) да житьё	И ра(й)..., а росприво..., вóл(и)ненькаё, а самовóльно да девушкам(ы) житьицё	Э, роспривó (э)..., да вóл(и)ненькаё, а самовó..., ой, девуш(и)кам житьё
Девчонкой житьицó, да... У кого роди..., родители живы, да тым гуляньицо, волюшка ли та дана	Житьицё(й)... За родителям ли былó, ой, за жалáннымём, да гуляньё вольнё	Житьё, да... За родителям(ы) за своимó, ой, да гуляниё вольнó
Ай, вóльня-та видь дана, да... Красная де..., и девушка, гуляй, да чести-красоты с лица не теряй	Вол(и)нё... Ты пойдёшь, ты, дочи ли гулять – гуляй, во..., ой, да волю не теряй	[Вольнó...] Гуляй(и), дóчи, да воли не теряй
С лица не потеряй, да... Я гуляла, гуляла, молода, да со девóчьево, с глупого ли да ума	Не теряй... Потеряла жо волюшку, извела, ой, всю дево(й)..., да глупово ль ума	[Не теряй...] А-ой, потиряла я волю, из(ы)вела. Ой, всё девóчество глупова(э), ай, люби...
И с глупого ума, да... Потеряла я, бедна молода, да свою вóльню с личин(и)ка ли да красу	А ль ума(э)...	[Ай, люби...] Ой, ладил(ы) батюш(и)ка молоду замуж отдать
И с бéлово ли жо красу, да... Што ль за ету, за ётую вину, да от родителей прощёница нет	Мы за ету ли, етакой ли венoк, ой, ладил(ы) батюш(и)ко да молоду замуж отдать	
Прощенья, скажут, нет, да... Призаду..., призадумали миня мои родители взамуж отдавать		
Задумали они отдать, да... Со гульбы-то, со едакой игры, да со бесёдушок навек разлучать	А отдать... Если даёшь, а миня выдавать, не начá..., ой, да у ворот(ы) мужа быть	[А отдать...] Ой, ежели ты даёшь, выдаёшь миня, а не за миловó, ой, да дружка

Анализ напевов лирической песни позволяет говорить об устойчивости мелодического контура, узнаваемости попевок, типичных для новгородских, тверских, тихвинских ее вариантов. Однако удивительным является тот факт, что в большинстве прионежских образцов отсутствует большесекундовый ладовый сдвиг и напев остается одноплановым (квартвовым или квинтовым по своей ладовой основе). Ладовое «переинтонирование» известного напева определяет локальное своеобразие прионежских вариантов песни и существенно отличает их от всех других (пример № 1).

Наиболее интересные наблюдения над пением вепсов связаны с характером координации напева и поэтического текста. Обращает на себя внимание восприятие вепсами мелодии песни и устойчивое повторение ее интонационного контура из строфы к строфе без существенных изменений. Однако ритм слогопроизнесения часто является довольно подвижным, при сохранении (в целом) музыкально-временного показателя и слогоритмической модели-основы. В табл. 2 приведены варианты ритма фактического слогопроизнесения. Мы видим, что в каждой новой строфе возникает свой вариант слогоритмики, отражающий стремление певца уложить новую строку текста на усвоенный ими напев. Трехчленная композиция песенной формы сохраняется, однако внутри каждого ее звена от строфы к строфе происходят изменения, касающиеся как временной протяженности (в 1-м звене), так и количественно-слогового состава (во всех звеньях). Обращает на себя внимание вариант первой строфы напева, демонстрирующий смещение центрального фразового акцента на другой слог (с 3-го слога 5-сложного звена на 4-й слог).

Таблица 2

слогоритмическая модель



 Рос-при-воль - но - е, са-мо- воль- но - е де-вуш-кам жить - ё.

варианты фактического ритма слоγοпроизнесения



 Рос-при-во...вол(и)-нень-ка-ё, а, са-мо-воль-но, да де-вуш-кам(ы)жить-и-цё.



 За ро - ди -те-лям ли бы -ло, ой, за жа - лан- ны-ём, да гу-лянь-ё воль- но.



 Ты пой-дешь,ты,до-чи, ли гу-лять,ой, гу-ляй, во..., ой, да во-лю не те - ряй.



 По-те-ря-ла жо во-люш-ку,из-ве-ла,ой, всю де- во..., ой, да глу-по -во ль у - ма.



 Мы за е- ту ли, е-та-кой ли ве-нок,ой, ла-дил ба- тю-ши-ко да мо-ло-ду за-муж от-дать.



 Ес-ли да-ёшь, а ми- ня вы-да-вать, ой, не на-ча..., ой, да у во-рот(ы) му-жа быть.

Интересный материал для наблюдений дают повторные записи песни от одних и тех же певческих коллективов или отдельных их участников, сделанные в разные годы. Их сравнение позволяет выявить факт устойчивого воспроизведения одной версии поэтического текста, усвоенного изначально (стабильные «искажения» текста), однако в напеве нередко возникают варианты, связанные с расстановкой слов в одних и тех же строках, формирующие мобильную слогоритмическую структуру песенной формы в целом.

Пример 1⁶

$\text{♩} = 100$

1. И ра(й).., а рос-при - во.., во - л(и)-нень - ка -
 ё, а са - мо - во́ль - но да
 де - вуш - кам (ы) жить - и - цё. 2. Жить - и -
 цё(й).. За ро - ди - те - лям ли бы -
 ло, ой, за жа - лан - ны -
 ём, да гу - лянъ - ё во́ль - нё.



⁶ Данные об исполнителях и месте записи песни приведены в табл. 1, средняя колонка.

«СВОЕ» И «ЧУЖОЕ» В ФОЛЬКЛОРЕ ЗАОНЕЖЬЯ: НАПЕВЫ ТРАДИЦИОННЫХ ЭПИЧЕСКИХ ПЕСЕН В СВЕТЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ

Оппозиция «свое-чужое» и ее преодоление, определяющее содержание многих процессов, происходящих в социальной и духовной жизни человеческого общества, в определенных исторических условиях, в частности, в ходе сложения историко-культурных зон и характеризующих их культурных традиций проявляется с особой активностью. Это сказалось в содержании певческой региональной традиции земель Обонежья. Об этом говорит уже сама структура этой традиции, которую определяет наличие двух территориально-стилевых центров. Один из них располагается в восточном Обонежье, на землях бассейна р. Водлы, другой – на землях Шуньгского полуострова, в Заонежье¹.

Ядро традиции северного Обонежья составляют напевы одиночной погребальной и свадебной причеты и многочисленные локальные версии двух обрядовых свадебных напевов, входящих в местные циклы прощальных, «невестиных» песен. Особенностью же данной традиции, позволяющей ей быть вписанной в особый ареал певческой культуры Северо-Запада России, является сохранность и в бассейне Водлы, и в Заонежье напевов былин и духовных стихов.

Культура эпических напевов Заонежья уже более ста лет привлекает внимание научного мира и ценителей и знатоков традиционной культуры и своими художественными достоинствами, и самим феноменом своего возникновения, и длительной сохранности вдали от признанных центров культуры русского Средневековья. Тайну этого феномена уже в первой половине XX в. обозначила императивная формулировка проф. Е. В. Гишпиуса, многократно повторявшаяся им впоследствии: «Ищите финно-угорскую подпочву!». Эта формулировка родилась отнюдь не случайно. В 1920–1930 гг. ученый работал в Заонежье, в Архангельской губ. на Пинеге и Вычегде. Тогда же он впервые услышал пение прионежских вепсов. Повсюду вместе со своей женой и соратницей З. В. Эвальд он записывал **русские песни**, и всюду их звучание, знакомое каждому россиянину в привычных слуху среднерусских вариантах, указывало на присутствие в них особого, **инородного** начала. Постепенно это начало стало ясно осознаваться как **иноэтническое**.

Доказательства эвристической догадки, как это часто случается, не лежали на поверхности. Они добывались ценой длительной собирательской работы разных исследователей, в течение многих лет, длительных сосредоточенных размышлений и обобщений разрозненных впечатлений. Только в 1970-е гг. Е. Е. Васильевой на основе изучения традиционной **причеты** вепсов была представлена убедительная гипотеза о присутствии причетной «вепской мелострофы» не только в фольклоре финноугорских народов Северо-Запада, но и в русских былинах Обонежья. В частности, Е. Е. Васильевой было показано совпадение «вепской мелострофы» с напевом былин Рябининых².

Мы в приводимом примере показываем былинный напев Рябининых параллельно с напевом русскоязычного свадебного причитания прионежских карелов-людигов, записанным экспедицией Петрозаводской консерватории в с. Спаская Губа осенью 1969 г. от А. М. Климовой³.

Пример № 1

№ 11 Королевичи из Крякова

Былины. Москва, 1981.

Из то - го из го - ро - да из Кря - ко - ва,
Из то - го ль се - ла да из Бе - ре - зо - ва,

© Т. В. Краснополяская, 2011

¹ Краснополяская Т. В. Северное Обонежье в свете данных этномышкетоведения // Очерки исторической географии. Северо-Запад России. Славяне и финны. СПб., 2001. С. 390–409.

² Васильева Е. Е. Вепская мелострофа в международных отношениях причетной традиции // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии: Тезисы докладов. Петрозаводск, 1979. С. 125–130.

³ Песни Карельского края / Сост. и автор вступ. ст. Т. В. Краснополяская; ред. Б. М. Добровольский. Петрозаводск, 1977. № 91.

№ 91 Свадебное причитание невесты на просватаньи

А. М. Климова (ПКК)

Я при - ся - ду, мно - го - к(ы) - ру - чин - на - я,

мно - го - о - бид - на - я,

В 1979 г. Е. Е. Васильева так описывала сделанное ею открытие. «Имеется в виду мелострофа в виде тирады, состоящая из двух частей, причем одна из них (обычно вторая) может быть повторена многократно <...> существенным признаком этой мелострофы является определенный тип интонирования: нисходящее движение в диатоническом звукоряде <...> в объеме квинты, реже – кварты <...> Единственное отвлечение от нисходящего движения – опевание вершины (начало первой части строфы) и постепенное достижение побочной вершины (начало второй части), чем обеспечивается необходимый контраст разделов мелострофы и их узнаваемость <...> по числу слогов части мелострофы значительно различаются <...>. С точки зрения этноса и жанра данная мелострофа наиболее однозначно фиксируется в качестве напевов вепских причитаний. Потому для удобства дальнейшего изложения будем именовать ее **вепской мелострофой (vms)**. Однако география ее в жанре причета значительно шире современной этнической территории вепсов...». И далее исследователь называет причитания Южной и Средней Карелии, напевы ижорских причитаний и северокарельских ёйг, а также баллады, колыбельные и лирические песни карелов...⁴. «Судьба vms в научном обиходе и в общественном музыкальном сознании парадоксальна – долгое время она была известна только как достояние русского фольклора ... Напевы заонежских и пудожских былин, более всего знакомых по нормативному напеву Рябининых, с очевидностью совпадают с vms по композиции и типу интонирования, отличаясь лишь уровнем ритмической организации. Предположение об усвоении русскими сказителями нарративной мелострофы вепсов и карел требует тщательного обоснования и дополнительных разысканий»⁵. Нам неизвестны публикации, в которых исследователь предпринимала бы дополнительные разыскания в указанном направлении. Более поздние ее статьи на ту же тему повторяют сказанное ранее.

Нам представляется, что и vms, и мелодику напевов полиэтнической культуры причитаний и нарративных жанров намеченной исследователем историко-культурной зоны (ИКЗ – в терминологии А. С. Герда⁶) необходимо рассматривать в плане структурно-типологического анализа множеств сходных с ними явлений. Указание Е. Е. Васильевой на существование таких множеств на обширных территориях земель Северо-Запада свидетельствует в пользу их принадлежности одному историко-культурному типу (ИКТ), в создании которого, как и предполагал в свое время К. В. Чистов, принимали участие носители разных этнических традиций⁷. Такой ответ объясняет географию бытования vms и множественность вариантов ее жанровой и структурной реализации. В плане же нашей темы vms в виде былинного напева Рябининых представляет пример «преодоления» оппозиции «свое» и «чужое», органичность которого для полиэтнической культуры края в последние десятилетия получила убедительные доказательства в разных сферах науки. Почву для этого создавала как широкая распространенность типа интонирования и тирадной формы, описанных Е. Е. Васильевой, так и постепенное превращение русского языка в средство межэтнического общения, и, наконец, возможность компромисса между русским тоническим стихом с переменным числом слогов и стихом карельских и вепских причитаний, в том числе vms, в силу их близости типу дисметрического фразовика, что показано автором доклада в исследованиях, посвященных карельским причитаниям. Так постепенно финно-угорское начало стало выступать не только как подпочва северорусского певческого фольклора, но и в виде адстратного явления местной культуры.

К другому открытию, указавшему на присутствие в эпической мелодике Заонежья финно-угорского начала, на этот раз уже собственно карельского, путь тоже оказался неблизким. Речь идет о напевах духовных стихов, записанных в Заонежье Ф. М. Истоминым и Г. О. Дютшем и опубликованных в сборнике «Песни

⁴ Васильева Е. Е. Вепская мелострофа в международных отношениях причетной традиции. С. 125–127.

⁵ Там же. С. 129.

⁶ Герд А. С. Этногенез и историческая география. М., 1993.

⁷ Чистов К. В. Актуальные проблемы изучения традиционных обрядов Русского Севера // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 9–17.

русского народа»⁸. И напевы, и поэтические тексты сборника были записаны собирателями на слух. И этот факт сам по себе, учитывая сложность фиксации пространственных, варьируемых при повторном исполнении песен, и отсутствие опыта подобной работы у обоих собирателей, привели к сохранению многих допущенных ими при записи погрешностей в опубликованных текстах⁹. Это сделало многие из них неузнаваемыми даже для знатоков. Исследователи же на длительное время оказались лишенными достоверного материала. Только предпринятое автором доклада по совету Е. В. Гиппиуса текстологическое исследование всех опубликованных за сто лет песен, записанных в Заонежье, позволило реставрировать слуховые записи Г. О. Дютша в плане восстановления их музыкально-ритмической композиции. Тогда в аналитической графике напевов заонежских духовных стихов и выступили ладовые и мелодические контуры напева карельской руны, и сегодня узнаваемой всеми, кто знаком с народной и профессиональной музыкой Карелии¹⁰.

Пример № 2

Композиция напева руны

Кершнер, № 3

A B

Tu - li lii - li Lem-min - goi - ne Suu-ren dar-ven ran - nal - la - ni

Напев духовного стиха "Егорий Храбрый"

Истомин - Дютш № 4

На - ез - жал ца - ри - ше

Ку - ди - я - ни - ше.

Куд - ри - я - - ни - ше, сам Бу - я - ни - ше.

Приведенные в сопоставлении образцы напевов показывают, что в данном случае оппозиция «свое» и «чужое» предстает в совсем ином виде. Если напевы типа vms свидетельствуют о процессах совместного творчества разных этнических групп в условиях совместного проживания, то напевы духовных стихов являются примером аффинитета (К. В. Чистов) – взаимодействия разных этнических культур, уже сложившихся в своих классических формах и целенаправленно синтезирующих последние в условиях конкретного социально-исторического быта в процессе создания новой жанровой целостности.

Таков, с одной стороны, – напев руны, несущий в своей ладовой и музыкально-ритмической композиции знаковые для этнической традиции черты: 1) пара мелодических ячеек; 2) равной протяженности и 3) ритмически подобных; 4) скрепленность их на расстоянии оппозиционным противостоянием звуков 2 и 1 ступеней лада; 5) возможность повторения каждой из ячеек в контексте музыкального нарратива при непременном окончании строфы звуком 1 ступени.

В координацию с этим строго структурированным напевом вступают: 1) канонические сюжеты русских духовных песнопений; 2) силлабический цезурированный стих, допускающий колебание числа слогов, столь существенное для восприятия местной полиэтнической средой; 3) присущие его структуре строгие временные ориентиры в виде устойчивых «русских» ударений (на третьем слоге от начала и третьем слоге от конца структурных единиц стиха).

⁸ Песни русского народа, собранные в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году / Записали: слова – Ф. М. Истомин, напевы – Г. О. Дютш. СПб., 1894.

⁹ Краснопольская Т. В. Певческая культура народов Карелии. Очерки и статьи. Петрозаводск, 2007. С. 162–175.

¹⁰ Краснопольская Т. В. Певческая культура народов Карелии. С. 176–194 (Песни Заонежья в слуховых записях Г. О. Дютша (текстологические этюды).

Это и создает устойчивый политекстовый напев, доступный и одиночному, и – при необходимости – групповому исполнению, в том числе в условиях коллективного движения.

Однако время поставить вопрос: чем объясняется та активность, с которой взаимодействуют разноэтнические начала в Обонежской традиции? Убедительный ответ на этот вопрос дают исследования В. П. Орфинского, отмеченные комплексным подходом к изучаемой проблематике¹¹. Обобщая данные по истории заселения края с древнейших времен с учетом миграционных процессов, проходивших в Заонежье вплоть до начала Нового времени, ученый объясняет «заонежский феномен» созидательной энергией неоднородного в этническом отношении населения. Общение с соседями стимулировало ее в плане стремления к **самоутверждению и самовыражению** и способствовало как созданию **этнических** символов разного масштаба, так и **интегральных символов этнокультурных взаимодействий**.

Приведенное нами описание эпических напевов заонежской традиции говорит об их принадлежности именно области интегральных символов, в ходе векового развития русской культуры поднявшихся до значения **общенациональных символов России**.



¹¹ Орфинский В. П. К вопросу о типологии этнокультурных контактов в сфере архитектуры // Фольклорная культура и ее межэтнические связи в комплексном освещении. Петрозаводск, 1997. С. 111–130.

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА РУССКОГО СЕВЕРА: «СВОЕ/ЧУЖОЕ» И «СВОЕ – ЧУЖОЕ» КАК ИНСТРУМЕНТЫ ИСТОРИКО-СТИЛЕВОГО АНАЛИЗА

Тема нынешних Рябининских чтений представляется чрезвычайно важной по нескольким причинам. Во-первых, как пишет ведущий культуролог Карелии В. М. Пивоев, «проблема диалектики „своего-чужого“ является одной из фундаментальных для современной гуманитарной науки и культурологии и необыкновенно актуальной в связи с современными социальными и культурными отношениями. <...> Интеграционному процессу в рамках России противостоят процессы культурной дифференциации, имеющей целью не столько политическую независимость, сколько регионально-этническое культурное самоопределение, уяснение и сохранение этнической и регионально-культурной идентичности»¹. Именно поэтому кафедра культурологии Петрозаводского государственного университета, которую возглавляет В. М. Пивоев, с 1997 г. проводит регулярные конференции под общим названием «„Свое“ и „чужое“ в культуре народов Европейского Севера». Многие аспекты заявленной проблемы культурологически и философски проработаны и осмыслены участниками этой многолетней конференции, материалы которой публикуются в соответствующих сборниках научных статей. Однако сложность и многомерность проблемы столь велики, что тема за прошедшие годы отнюдь не потеряла своей актуальности. И даже совсем наоборот.

Во-вторых, как утверждает тот же автор, «„Свое-чужое“ относится к изначальным мифологемам ценностной картины мира, поэтому мы можем сказать, что в фундаменте культуротворчества лежит „освоение“ мира... Объекты освоения (в отличие от материально-предметного присвоения. – В. Л.) становятся „своими“ лишь в познавательном-ценностном смысле <...> „Освоение“ имеет духовный характер и относительно незавершенный. Осваивая мир, мы его познаем и оцениваем, выявляем его возможности для удовлетворения наших потребностей»².

В-третьих, позволю себе привести из этой работы еще одну, довольно развернутую цитату, которая будет важна в наших дальнейших рассуждениях. «*Бытие индивида дискретно, бытие рода – континуально.* Для поддержания связи с континуальным мифологическим временем (возникшим как отражение практической континуальности физического, реального времени) появился механизм ритуала (обряда), традиции, имеющей следующие *функции*:

- восстановление связи с континуальным временем, которая может ослабевать;
- восстановление дискретного циклического времени, которое иначе может остановиться;
- утверждение духовной континуальности рода.

Основные *способы освоения времени*:

- воспроизводство рода человеческого;
- измерение времени путем наблюдения природных, сезонно-климатических, звездных, лунных и солнечных циклов, создание календарей;
- культурное освоение традиций, обычаев и других норм жизни через ритуалы, обряды и праздники.

Это развитие, расширение „своего“ может происходить как за счет создания, сотворения [своего] нового, так и за счет освоения „чужого“»³.

И далее: «Для понимания „чужой“ (другой) культуры важно уяснить существо самоидентификации этой культуры, ее идентичность. Эта проблема стоит и относительно „своей“ культуры, ибо „чужое“ есть не только вовне, но и внутри („свой чужой“, например, колдуны, волхвы, *знающие* и – „чужой свой“, например, весь комплекс византийской православной культуры, получившей на Руси статус культурной нормы. – В. Л.)»⁴.

Но – остановимся в цитировании, поразмышляем и порассуждаем. Из приведенных высказываний В. М. Пивоева выделим два: во-первых, об «этнической и регионально-культурной идентичности» и, во-вторых, о «своей» культуре, внутри которой есть «чужое».

Первый тезис ориентирован автором на культурную и языковую ситуацию в Республике Карелия. Вопрос возникает сразу же: как соотносятся *этническая* идентичность и *регионально-культурная*? Вспомним, что после распада СССР республики, по заявлению первого Президента Российской Федерации, брали автономии столько, сколько могли. Тогда «разыгравшаяся» национально-культурная политика в Карелии грозила полностью уничтожить всякие основания регионально-культурной идентичности и оставить только этническую, да и то в сильно усеченном виде.

¹ Пивоев В. М. Предисловие // «Свое» и «чужое» в культуре: Сборник научных статей. Петрозаводск, 1998. С. 5.

² Пивоев В. М. «Свое» и «чужое» в этнической и национальной культуре // Там же. С. 8.

³ Пивоев В. М. «Свое» и «чужое»... // Там же. С. 11. Выделено мной. – В. Л.

⁴ Пивоев В. М. «Свое» и «чужое»... // Там же. С. 13. Понятия «свой чужой» и «чужой свой» принадлежат автору цитируемой работы.

В 1992 г. во время экспедиции от Подпорожья до Олонца я случайно оказался в с. Михайловском (у карелов-людиков) на местном «сходе», где должны были избрать делегата на *Съезд коренных народов Карелии* (т. е. карелов, финнов и вепсов). Перед обсуждением кандидатуры делегата агитатор из Олонца произнес пламенную речь о необходимости очищать свой *карельский* язык от «русской накипи и мусора», а затем со своим ансамблем в сопровождении аккордеона исполнил сочиненный им на ливвиковском диалекте карельского языка «гимн села Михайловского». До этого схода я уже четыре дня работал в Михайловском и в окрестных деревнях, в конце зала сидели с округлившимися глазами мои певицы-информаторы, от которых я записывал и людиковские, и русские, и даже финские песни (наследие финской оккупации), а кроме того, дал им прочитать два стихотворения Николая Абрамова из только что вышедших в Подпорожье учебников вепсского языка, которые были у меня с собой. Словом, я не выдержал и после 6–7 выступивших попросил слова. Говорил, конечно, о «накипи и мусоре», об этноязыковой и этнокультурной истории ладожско-онежского Межозерья, об этнолингвистическом месте людиковского диалекта и его исторической миссии – связующего звена между вепсами и южными карелами-ливвиками, наконец, о месте и значении русского языка и фольклора в их двуязычной культуре. До сих пор горжусь, что я единственный из всех выступавших «сорвал» аплодисменты зала.

Очень надеюсь, что сейчас ситуация в республике изменилась в лучшую сторону. Тем не менее, проблема остается сложной как логически, так и практически. Логически более или менее понятно: в категориях В. М. Пивоева, территория Карелии – *регионально-культурная общность с этнической идентичностью четырех (включая русских) населяющих ее коренных народов*. То же самое, вероятно, можно сказать обо всем Российском Северо-Западе, да в значительной мере и о Русском Севере в целом. А вот что касается практической стороны (практической для исследователей), то тут все значительно сложнее. Мы еще вернемся к этому вопросу, но сначала напомним второй тезис В. М. Пивоева – о «чужом» в своей культуре.

Традиционная русская культура, в том числе и фольклор, на всех этапах своей истории демонстрирует поразительную открытость к «чужому», к иноэтническим влияниям и заимствованиям. При этом, вбирая и в большей или меньшей степени перерабатывая внешние культурные импульсы, она оставалась адекватной самой себе. Православно-конфессиональное самосознание и никогда не прерывавшееся комплиментарное единство устно-письменного языка на протяжении тысячелетия обеспечивали *русскую этнокультурную идентичность*. И даже подстегнутый железной волей Петра I поток западноевропейского культурного влияния не смог изменить эту константу.

В подтверждение сказанному напомним только один пример из ранней истории русской музыкальной фольклористики – «Собрание народных русских песен» (1790 г.), которое подготовил Н. А. Львов. Для того чтобы сделать народные песни доступными для домашнего вокально-инструментального музицирования, которое к тому времени уже становится в России культурной нормой для образованных классов и сословий, он привлекает к работе Ивана (Яна Богумира) Прача. Профессиональный чешский музыкант и популярный педагог, к тому же очень интересный композитор классической венской выучки, Прач оказался перед необходимостью решить весьма непростую задачу – впервые в России создать «русский» аккомпанемент к русским народным песням. Тут важным оказался не только художественно-культурный гений Н. А. Львова, собравшего сборник, но и профессионализм и музыкантское чутье, которые не подвели И. Прача: именно этот сборник стал легендарно популярным на сто с лишним лет вперед, питая и простых любителей, и практически всех русских композиторов-классиков XIX в. Тут все сошлось удивительным образом: «чужое» стало не просто «своим», но вошло в золотой фонд русской музыкальной культуры.

Активный творческий контрапункт «своего» и «чужого», непрерывно пульсирующий в русской культуре Нового времени, можно отслеживать вплоть до наших дней. Впрочем, это общеизвестно. Поэтому вернемся в Карелию, но в гораздо более ранние времена.

Территорию нынешней Карелии, будущую Обонежскую пятину Великого Новгорода, осваивали и заселяли практически одновременно и параллельно с начала II тысячелетия н. э. славяне-русские, карелы и весь-вепсы (немногочисленные роды саамов частично поглощались, но, главным образом, оттеснялись дальше на север). В целом мирному расселению народов Северо-Запада способствовало конфессиональное единство. Насколько оно было важным и значимым свидетельствует знаменитый массовый исход православной корелы (а отчасти и ижоры) «из-за шведского рубежа» в первой половине XVII в.

В результате длительных и многообразных контактов к рубежу XVII–XVIII вв. в основном сложился этнокультурный ландшафт региона, который позднее только незначительно уточнялся и дифференцировался. Этнокультурное взаимодействие «своего – чужого» получило здесь многомерные и впечатляющие результаты, в которых «чужое» становится безусловно «своим» (и эти процессы продолжаются до сих пор), а регион бесспорно превращается в регионально-культурное единство. Итак:

– бытовой билингвизм, давний и практически повсеместный (А. И. Шегрен, Э. Леннрот)⁵;

⁵ Не имея возможности приводить здесь обширную библиографию, указываю только авторов наиболее существенных работ по каждой проблеме.

- взаимные языковые заимствования, насчитывающие сотни и тысячи лексических единиц, особенно в хозяйственно-бытовой речи и в топонимике (И. И. Муллонен, К. К. Логинов, С. А. Мызников);
- взаимодействие в сфере хозяйственных занятий и промысловых орудий, домостроительства, бытовой утвари, одежды, в народном изобразительном искусстве и промыслах и т. д. (В. В. Пименов, З. И. Строгальщикова, А. П. Косменко);
- православное храмовое зодчество и иконопись (В. П. Орфинский);
- народно-православный календарь, разный у разных народов, но единый по своей сути (Ю. Ю. Сурхаско, И. Ю. Винокурова);
- фольклорное двуязычие вепсов и южных карелов (В. А. Лапин);
- свадебный обряд вепсов, объединяющий формы, атрибуты и тексты на двух языках: русские свадебные приговоры и диалоги, вепские причитания невесты и русская причеть подруг или *вожей-подоплечниц*, русские свадебные песни и т. д. (В. А. Лапин, В. П. Кузнецова);
- вепские и ижорские народные музыкальные инструменты, заимствованные и ставшие своими у русских мастеров и музыкантов (О. Вяйсянен, И. В. Мациевский);
- фактически двуязычная фольклорно-этнографическая лексика вепсов (В. А. Лапин);
- двуязычные сказочники – вепсы и карелы (Т. И. Сенькина, Н. Ф. Онегина, М. И. Муллонен);
- наконец, самое впечатляющее – прибалтийско-финская мелострофа-тирада (*vms*), ставшая структурно-интонационной основой для русских сказителей Заонежья и всего Обонежья (Е. Е. Васильева, В. А. Лапин, А. Ю. Кастров).

Доступные наблюдению процессы (или их результаты) межэтнического культурного взаимодействия дают основание говорить о том, что оппозиции «свое – чужое», возникающие на разных уровнях традиционной культуры, могут обладать большой эластичностью, способностью к разного рода изменениям и трансформациям. Не случайно в большой цитате из работы В. М. Пивоева я выделил ключевую формулировку, которая, как мне представляется, в контексте его рассуждений может быть уточнена: «бытие индивида дискретно, историко-культурное бытие рода – континуально».

И в этом бытии столь же континуальную природу имеют процессы этнокультурного взаимодействия. Феномен *фольклорного двуязычия*, который я в свое время попытался «дискретно» схематизировать, является, конечно же, результатом длительного и всеобъемлющего *континуального* взаимодействия.

Тем не менее, в аналитических целях мы расчлняем фольклорную культуру – во времени и в пространстве. И если по совокупности данных из смежных народоведческих дисциплин удастся найти историко-стадиальные (а то и хронологические) привязки для некоторых из ее этнокультурных феноменов – можно считать, что мы получаем именно инструмент историко-стилевого анализа.

Таким образом, ответ на вопрос (который подразумевался в названии доклада) – в какой степени актуален и может ли быть в принципе актуальным подобный анализ по отношению к взаимодействующим этносам и их традиционным культурам? – в целом должен быть положительным, хотя это далеко не всегда очевидно для стороннего наблюдателя и требует специфического аналитического инструментария.



ХОРОВОДЫ И ИГРЫ ПОМОРСКОГО БЕРЕГА БЕЛОГО МОРЯ (сравнительный аспект)

Объектом нашего исследования является хороводная традиция Поморского берега Белого моря. В данной работе формы поморских хороводов рассмотрены в сравнении с аналогичными формами игр и плясок других районов Карелии. Во второй части работы приведены некоторые замечания, возникшие в ходе анализа принципов сюжетосложения, форм поэтических текстов, а также их лексических и фонетических особенностей, который выявил ряд параллелей с песенной традицией карелов.

Взаимопроникновение русской и карельской культуры подтверждается и историей заселения побережья Белого моря, основным населением которого (к моменту появления славянских переселенцев) являлись карелы¹. Исследователи также отмечают, что и сам поток новгородской колонизации Севера был не однороден по этническому составу².

Поморы – неземледельческое население, жившее исключительно на побережье, при этом основой хозяйства являлись различные морские промыслы. Род занятий мужской части населения, их длительное отсутствие (три четверти года они проводили вдали от дома!) привел к тому, что на Поморском берегу хороводная традиция стала преимущественно девичьей. Над парными играми, повсеместно распространенными в других, не «морских» регионах, возобладали девичьи орнаментальные хороводы и хороводы шествия, исполняемые под пение песен. Они, однако, представляют собой версии игр и плясок, распространенных по всей Карелии.

В Поморье самым любимым орнаментальным хороводом была «шестерка», пожилые женщины помнят ее до сих пор. Исполнялась она только девушками и представляет собой небыстрое хождение трех пар по воображаемой восьмерке. В Заонежье тоже ходили «шестерку» на три пары, состоящие из парня и девушки; участники двигались по тому же рисунку (восьмерке), при этом парень в быстром темпе «выдвигал» коленца перед девушкой³. В. Н. Всеволодский-Гернгросс говорит о заонежской «шестерке» как о разновидности «русского», эротическом ухаживании, облеченном в плясовую форму⁴. У карелов также широко распространены игры и пляски, имеющие в основе фигуру восьмерки, это šina, šinka, kaheksunainen и др. Но все они предполагают участие пар, состоящих из парня и девушки, исполняются чаще в быстром или подвижном темпе, под пение песен или аккомпанемент музыкального инструмента. Таким образом, поморская версия «шестерки» утратила свой первоначальный игровой характер, став медленным девичьим орнаментальным хороводом; только рисунок, по которому движутся участники, остался неизменен.

Распространена в Поморье была игра «паркамы». Заключается она в следующем: «девушки выстраиваются парками (очевидно, отсюда и происходит название хоровода) и делают несколько шагов, держась за руки; затем руки распускаются и одна идет налево, другая направо. Совершая полукруг, парка снова соединяется и опять делает несколько шагов»⁵. Здесь ее исполняют, как и все хороводы, медленно, степенно. У карелов идентичная по рисунку игра называлась kävelykisa и juoksentakisa⁶ («шаговая игра» и «беговая игра»); исполняется она парными и девушками, в этой версии темп игры меняется, что отражено в названии.

Самая любимая в Поморье – «утушка». Как тип хореографического движения она бытовала на всей территории Карелии и представляла собой парное хождение: парень и приглашенная им девушка, взявшись за руки, делают три шага вперед, разворачиваются, меняя руки, и идут обратно. По окончании песни парень берет левую руку девушки в свою правую, а правую в свою левую, и, потрясая их, благодарит девушку за «утушку». Одна пара ходит под одну песню, а их сменяет другая пара и другая песня; этот вариант бытовал в Сумском Посаде. У карелов такая игра называлась käsivetelys (букв. «хождение рука об руку»), ее записал в с. Ругозеро Муезерского района финский исследователь Элиас Лённрот, отмечая, что вперед выходила только одна пара, прохаживалась несколько раз и на этом игра заканчивалась⁷. В Вытегорском уезде Олонецкой губ. аналогичная игра имела название «совьюн»⁸.

© П. Б. Лёгкая, 2011

¹ Бернштам Т. А. Поморы (Формирование группы и система хозяйства). Л., 1978. С. 54.

² Чистов К. В. Актуальные проблемы изучения традиционных обрядов Русского Севера // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 9–17.

³ Рыбников П. Н. Беседы и беседные песни в уездах Петрозаводском и Повенецком // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1864. Ч. 3. С. 130.

⁴ Всеволодский-Гернгросс В. Н. Крестьянский танец // Искусство Севера. Л., 1928. Т. 2. С. 247 (Крестьянское искусство СССР; 2).

⁵ Цейтлин Г. Народные игры в Поморье // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 13. С. 20.

⁶ Путешествия Элиаса Лённрота: Путевые заметки, дневники, письма 1828–1842 гг. / Науч. ред., вступит. ст. и примеч. У. С. Конкка. Петрозаводск, 1985. С. 187–188.

⁷ Там же. С. 141.

⁸ Калашиникова Р. Б. Беседы и беседные песни Заонежья второй половины XIX века. Петрозаводск, 1999. С. 55.

В селах Поморского берега – Сороке, Шижне, Вирме и Колежме – в «утушку» ходили сразу две пары или более⁹, в таком случае песни с названием имен не исполняли, а пели другие утушные. В Заонежье «совьюн» или «совьюном» исполняли также сразу несколько пар. В. Д. Лысанов так описывал «совьюн»: «...парни становятся в ряд и называют по имени отчеству девушек „по разуму“. Каждый свою пару берет за руку, и все пары вместе идут в одну сторону, затем в другую; после нескольких оборотов останавливаются лицом друг к другу, берут один другого за обе руки и слегка покачивают ими»¹⁰. Игра эта состоит из двух частей, первая – это хождение, подобное «утушке» или *käsivetelys*, вторая – покачивание руками. У карелов такое движение бытует как самостоятельная игра *käsikisa* («ручная игра»).

Итак, «утушка» на территории Карелии бытовала в двух вариантах:

1) хождение одной пары под одну песню, в которой могут называться имена парня и девушки, и тогда игра приравнивается к свадебному величанию;

2) хождение двух или более пар под одну песню. Характерной особенностью поморской «утушки» является возможность исполнения ее только девушками, что не встречается в традициях других территорий, и в том и в другом случае пели песни, в которых имена уже не называли. Хотелось бы отметить, что в сборнике поморских песен¹¹ представлено более 50 утушных, из них только в двух песенных текстах названы имена припеваемой пары.

«Утушкой» открывались беседы и вецирины, здесь происходил выбор пары, ее сведение и припевание. В Заонежье эту функцию выполняли «перепёлка» и «совьюн», у карелов – «соудино»¹², *käsikisa*, *kumaruskisa* и др. Ходили в утушку и на свадьбе: как жених с невестой, так и молодежь, присутствующая на ней. В степенном, неторопливом хождении парами, на наш взгляд, находила свое зримое воплощение идея перехода. Об этом пишет А. ванн Геннеп в своей работе «Обряды перехода»: «... переход из одной группы в другую, из одного общественного класса в другой <...> часто ритуально выражается проходом под портиком или через „дверь“...», т. е. происходит «отождествление перехода через различные социальные ситуации с материализованным переходом (вхождением в деревню или дом, с переходом из одной комнаты в другую, переходом через улицу, площадь)»¹³.

Таким образом, «утушка», сопровождая лиминарное «молодое время» – «время игры», стала в Поморье важнейшим культурным маркером обряда перехода.

Изучение поэтических текстов поморских хороводных песен выявило ряд особенностей¹⁴. Обращают на себя внимание нередкое отсутствие логики в повествовании, «странные» слова и словосочетания, которые трудно объяснить с позиций грамматики и синтаксиса русского языка. Например, в сборнике «Русские народные песни Карельского Поморья» в трех песенных текстах нами были обнаружены специфические словосочетания, которые трудно объяснимы по смыслу:

№ 94

*Мы гуляли во зеленом саду,
Уж мы рвали, щипали алый цвет,
Мы кореньё бросали на кровать,*

№ 106

*Ходит, гуляет в зеляном саду да
Щиплет, ломает зелен виноград,
Корнице мечет ко мне на кровать,*

№ 111

*Не нападывай, пароха, не нападывай снеговой,
Штоль на талую землю, на талую землю,
Штоль на зло(е)ё кореньё, на злоё кореньё,
Штоль Петрово говеньё, петрово говеньё,
Вербно воскресеньё да, вербно воскресеньё.*

⁹ Калашиņикова Р. Б. Вечеринки Карельского Поморья начала XX века (фрагмент научной справки «Праздничные вечеринки русских Олонецкой губернии конца XIX – начала XX вв.»). Петрозаводск, 2002. Рукопись (Научный архив музея-заповедника «Кижы», НРФ-1883, с. 11, 27).

¹⁰ Лысанов В. Д. Досюльная свадьба, песни, игры и танцы в Заонежье Олонецкой губернии (Собрано и изложено В. Д. Лысановым). Петрозаводск, 1916. С. 72.

¹¹ Русские народные песни Карельского Поморья. Л., 1971.

¹² Значение слова, возможно, происходит от названия песни «Со вьюном я хожу». См.: Мальми В. Народные танцы Карелии. Петрозаводск, 1978. С. 38.

¹³ Геннеп А. ванн. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. С. 173–174.

¹⁴ Для анализа использован песенный материал, предоставленный в Фонограммархиве Института языка, литературы и истории Карельского научного центра: хороводные песни г. Кеми и с. Шуерецкое.

В сборнике «Музыкально-поэтический фольклор Новгородской области»¹⁵ нами обнаружен текст лирической песни, который проясняет смысл выше приведенного повествования (относительно «злых корней») в полной развернутой форме:

№ 13

*Разнесчастная Дуняша по бережку гуляла,
Она по бережку гуляла, злы-коренья копала,
Она копала злы-коренья, на Дунай реку пошла.
На Дунай реку на быстру, на крутенький бережок,
Становилась Дуняша на тесовый новый плот,
Она мыла злы-коренья, мыла свежеею водой,
Сухо-насухо сушила, мелко-намелко толкла.
Намешала яду с мёдом, Ваню в гости позвала...*

Тем самым мы можем предположить, что данный поэтический текст, пришедший в свое время с новгородских территорий, был не понят поморами, этнический состав которых, как мы уже отмечали выше, был неоднороден и потерял смысловую нагрузку.

Ряд специфических черт обнаруживают и композиции песенных текстов поморских хороводных песен. Часть из них представляет собой цельный сюжет, иногда довольно развернутый. Однако чаще он бывает обрывочен, неразвит. Равновеликая часть сюжетов построена на контаминации 2–3-х мотивов. Это было замечено уже первыми собирателями поморского фольклора: «...в Поморье такие песни называют „набирухами“; в них допускается свобода импровизации, и наиболее искусные песенницы легко составляют такие тексты»¹⁶. Примечательно, что сходные композиционные явления отмечены исследователями в поэтических текстах русских лирических песен карелов-ливвиков¹⁷.

Интересны фонетические особенности поющих текстов. Например, в них отчетливо слышится смягчение (палатализация) согласного л, оглушение звонких согласных д и г. Все эти явления, не понятные с позиций русского языка, типичны для фонетики языка карельского¹⁸.

«Карельский след» ощущается и в певческом тембре поморов, сохранившем следы достаточно продолжительных культурных контактов карелов и русских. Так, для певческого тембра поморов характерна активная назализация, напоминающая отчасти пение северных карелов. Однако в пении поморских исполнителей мы не слышим той жесткой атаки, которая всегда присутствует в интонировании карелов и является одним из стилиобразующих компонентов их певческих стилей.

Таким образом, рассмотрение поморской хороводной традиции, с одной стороны, показало ее органическую связь с игровой культурой других районов Карелии, с другой стороны, выявило черты своеобразия. Оно проявляется: 1) в особенностях бытования традиции, которая является преимущественно девичьей; 2) в специфике кинетического кода, т. е. хореографии, которая связана с инициальной обрядностью и воплощает идею перехода; 3) в поэтике текстов хороводных песен; 4) в лексике и фонетике поэтических текстов; 5) в певческом тембре.



¹⁵ Музыкальный фольклор Новгородской области / Сост. и коммент. А. А. Банин. Новгород, 1983.

¹⁶ Разумова А. П., Коски Т. А. Песни Поморья // Русские народные песни Карельского Поморья. Л., 1971. С. 8–30, 14.

¹⁷ См. дипломную работу Ю. С. Толмачевой «Русские лирические песни олонцев карел (к изучению межэтнических связей в певческом фольклоре народов Карелии)». Петрозаводск, 2004. Рукопись.

¹⁸ Макаров Н. Г., Рягоев В. Д. Образцы карельской речи. Л., 1969. С. 10.

РУССКИЙ ЯЗЫК КАК «ЧУЖОЙ» И «СВОЙ» В КОМИ АНЕКДОТАХ

Проблема исследований коми-русских языковых и межкультурных взаимоотношений не может считаться новой, ей уделено достаточно много внимания в работах лингвистов, социологов, а в последнее время появились и достаточно уверенные исследования в фольклористике. Действительно, фольклор коми демонстрирует уникальные примеры присвоения чужих, в данном случае, русских фольклорных текстов, причем, не механического присвоения, а семантической корреляции русских текстов к прагматике коми языка. Пожалуй, что после убедительных работ А. В. Панюкова о коми-русском взаимодействии в области песенного фольклора и заговорной традиции, Н. С. Коровиной – в сказочной традиции, не остается тени сомнений в том, что, несмотря на глубокое проникновение русскоязычных культурных текстов в языковое сознание носителей коми фольклора¹, оно оказалось способным их ассимилировать, включить их в систему культуры. В этом аспекте не рассмотренными оказались коми анекдоты, хотя как раз в них проблема межъязыкового взаимодействия проявилась достаточно ярко. В современной коми фольклорной среде анекдоты распространены так же широко, как жанры былички или предания, тематический диапазон их не слишком разнообразен, фактически большая часть анекдотов отражает бытовые реалии деревенской жизни: случаи, происшедшие с известными рассказчику людьми, анекдоты о прозвищах, циклы анекдотов о деревенских «шутах» и т. п. Однако самой большой и наиболее популярной темой анекдотов по праву можно назвать тему лингвистическую, объединяющую коми анекдоты о коми, искажающих русскую речь, и русские анекдоты о коми. И та и другая серии, так или иначе, строятся вокруг речевой ситуации, в которой коми человеком используется русский язык. Комический эффект достигается за счет интерференции в русскую речь «комизмов»: лексем, фонетических особенностей коми языка, неправильного употребления русских слов. Таким образом, формируется тип макаронической речи, придающий анекдотам национальный колорит.

По всей вероятности, истоки лингвистической темы коми анекдотов надо искать в таком специфическом языковом явлении, как «кыдья роч», обозначающем смешанную русско-коми речь, буквально «кыдья роч», это «русский с мякиной, т. е. с примесью»². Коми-русский словарь 1961 г. дает этому явлению и такое определение: «ненастоящий русский (о нерусском, выдающем себя за русского)»³. Для носителей современного коми языка *кыдья роч* является не более чем искаженным (комизированным) вариантом русского языка, тем не менее, можно допустить, что кыдья роч некогда возникал в контактных зонах как форма смешанного языка или языка переходного⁴, имеющего свой коми-русский лексический состав при преимущественно русском синтаксическом строе. Возможно, что такой или подобный язык обслуживал торговые связи коми и русских на ранних этапах торговых контактов, однако уже к началу XX в. он воспринимался как особый стиль речи недалеких людей, которые, подчеркивая свою образованность, нарочито говорят по-русски, в ущерб родному коми языку. Вот, к примеру, отрывок из стихотворения коми поэта начала XX в. Виктора Савина «Кыдья роч» (1919), высмеивающего языковую и вместе с этим интеллектуальную неполноценность носителей *кыдья роч*:

*Кык кыв коми, мӧд кык – роч, –
Кывлӧмышь пель сьӧдмӧ
– Кутшӧ гажжа эта ночь,
Куда нӧ мне мӧдны?*

*Два слова по-коми, два других – по-русски, –
От услышанного чернеют уши
– Как прекрасна эта ночь,
Куда же мне пойти?*

Очевидно, что появление подобных пародий отражает языковую ситуацию в Усть-Сысольске первой четверти XX в., когда в связи с распространением русского языка подобный стиль речи стал в некоторой степени маркером городского жителя, претендующего на интеллигентность. Это явление стало и символом обрусения коми, связанного с распространением русского языка в городе и некоторых крупных населенных пунктах Коми области. Чтобы остановить обрусение, с начала 1920-х гг. в Коми области был взят курс на внедрение коми языка в деловую и общественно-культурную жизнь, известный под термином «зырянизация». Результатом зырянизации стала так называемая «коренизация» советского и партийного аппарата, введение коми языка в текущее делопроизводство и судопроизводство, была сформирована коми национальная школа, появилась комязычная печать. Фактически до конца 1950-х гг. языковая ситуация оставалась стабильной, однако после хрущевской реформы школы 1958 г. она сильно изменилась в пользу

© П. Ф. Лимеров, 2011

¹ Панюков А. В. Динамика развития коми фольклорных традиций в контексте теории самоорганизации. Сыктывкар, 2009; Коровина Н. С. Опыт сопоставления коми и русской сказки (стилистические аспекты). Сыктывкар, 2009 (Науч. докл. Коми науч. центра Уральского отделения РАН; Вып. 505).

² Панюков А. В. Динамика развития коми фольклорных традиций... С. 27.

³ Коми-русский словарь / Сост. Д. А. Тимушев, Н. А. Колегова; под. ред. В. И. Лыткина. М., 1961. С. 350.

⁴ Панюков А. В. Динамика развития коми фольклорных традиций... С. 28.

русского языка. С этого времени начинается последовательное вытеснение преподавания на коми языке из содержания общего образования, а также вытеснение коми языка из сфер общественной и деловой жизни. Языковая дестабилизация усугубляется притоком в Коми АССР русскоязычного населения, вызванным ростом эксплуатации природных ресурсов республики, а также кампанией по «укрупнению» сельских населенных пунктов, в ходе которой жители многих коми деревень вынуждены были переселяться в русскоязычные города и в большие села. Русский язык, получивший статус «второго родного языка», становится единственно престижным языком, с помощью которого можно не только получить высшее образование, но и продвигаться по социальной лестнице. Таким образом, в силу перечисленных обстоятельств, русский язык постепенно перестает идентифицироваться как «чужой» и обретает статус «своего», при этом сохраняя свою противопоставленность коми языку.

Видимо, с этого времени начинается активное освоение русского языка коми населением, и смешанные формы говорения, типа *кыдъя роч*, на какое-то время становятся узаконенными в коми-русских межъязыковых коммуникациях. Соответственно, в это же время появляются анекдоты, пародирующие этот тип говорения. Приведем два типа текстов⁵:

1. *Лет двадцать назад удорские сплавлили плоты до самой Каменки (село в низовьях р. Мезень), так мужики с плотами и ходили до устья Мезени. Вильгортские (из д. Вильгорт) сплавлили плот, а чайник как-то утонул. А коми деревни уже кончились, и впереди русская деревня Кеба. Вот мужики сошли в Кебе и идут в магазин, но не знают, как по-русски называется чайник: по-коми – чайник, а вот по-русски как? Тогда Матрос Костя (Костя Матрос) говорит: «Я знаю, как спросить продавщицу». Входит в магазин, подходит к прилавку и спрашивает: «Это почем у вас **сюра**?» (коми **сюра** «с носиком»).*

2. *Парень вернулся из армии, ни слова не говорит по-коми. Гости собрались, отец его спрашивает: «Висьтав, пий, кыдз служитин, мый армияд вочин? (Расскажи, сынок, как служил, что в армии делал?). Сын отвечает по-русски: «Из вагона **шом** (уголь) грузил».*

Перед нами два текста с пуантировкой на включаемом в русскую речь коми слове. Оба текста с формальной стороны схожи и строятся на обыгрывании сходного типа сюжета: герой необоснованно претендует на роль знатока русского языка и терпит фиаско. Разница здесь в поведении героев: в первом тексте демонстрация героем знания «чужого» русского языка говорит только о его личных языковых амбициях; во втором тексте герой коммуникативно дифференцирует себя от «своего» этноязыкового коллектива, демонстрируя знанием «чужой» русской речи свой более высокий лингвистический и интеллектуальный статус. Соответственно, коммуникативная неудача, указывающая на языковую некомпетентность героев, в текстах оценивается по-разному. В первом тексте языковая ошибка Кости Матроса выглядит в целом, как победа «своего» коми языка над «чужим» русским, эта победа подкрепляется и языковой «находкой» героя – коми эквивалентом **сюра** русскому названию **чайник**. Во втором тексте языковая ошибка приводит к разоблачению как лингвистической, так и интеллектуальной несостоятельности героя. Последнее подтверждается и самой фразой *из вагона шом (уголь) грузил*, указывающей на род занятий армейца, способствовавший усвоению «чужого» языка.

В целом, второй текст относится к серии анекдотов, высмеивающих людей, добровольно и демонстративно отказывающихся от «своего» коми языка, «своей» этнической культуры в пользу «чужой» русской. Как правило, этноязыковая среда довольно скептически относится к языковым способностям таких людей, считая, во многом справедливо, что их манера говорения находится где-то между русским и коми языками, одновременно не принадлежа ни тому, ни другому: «*Я по рочу* (роч – русский) не умею, а по коми *не кужу* (кужа – умею)». Неправильные с точки зрения норм коми языка формы коми слов *по рочу* и *не кужу* калькируют русские формы *по-русски*, *не могу*, и характеризуют маргинальный статус носителя этого вида речи. Маргинальный статус носителя такой речи закрепляется в языке прозвищами *кыдъя коми*, *кыдъя роч* «мякинный коми, мякинный русский» (Вычегда), *роча-коми варталай* «русско-коми варталай» (Прилузский район Республики Коми) или *роча-коми улькус* «русско-коми непропеченный хлеб» (Удорский район), указывающими на место маргинала между двумя этноязыковыми континуумами. Тем не менее, с точки зрения самого маргинального персонажа, он будто бы владеет русским языком и при этом совсем забыл коми. Сюжет анекдота обязательно включает коммуникативную ситуацию между маргиналом и комиговорящим персонажем, приводящую к разоблачению первого. Пуант анекдота всегда базируется на осмеянии языка маргинала, который на проверку оказывается не русским, а *кыдъя роч*.

Вернулся сын из армии, и ничего сказать не может. Собрался в баню, и просит у матери венник: «Дай киши-куши!»». А вечером идет на встречу с девушкой и говорит: «Пойду пульк-пальк!».

Армеец в этом анекдоте якобы говорит по-русски, но недостаток русской лексики компенсирует языковыми средствами коми языка. Здесь *киши-куши* и *пульк-пальк* звукоподражательные слова на базе коми языка, сообщающие дополнительные качества производимому действию. Вместе с тем, подобные звукоподражательные слова применяются взрослыми в общении с детьми младенческого возраста, и включение их

⁵ Тексты приводятся в переводе с коми языка автором статьи.

взрослым парнем в свою речь ассоциируется с понятием «впасть в детство». Иными словами, языковая неполноценность маргинала в данном случае ассоциируется с неполноценностью умственной, причем, благоприобретенной, идентифицируемой другими персонажами анекдота как болезнь головы. Эту болезнь, так же как и другие болезни, можно лечить традиционными способами, к примеру, в одном из анекдотов из серии о вернувшемся из армии обрусевшем сыне отец парит его в бане до тех пор, пока тот не начинает кричать по-коми. Вот еще один пример анекдота из этой же серии:

Парень вернулся из армии и не говорит по-коми. Идут с отцом в баню, по-русски спрашивает: «Папа, подай веник» (вместо корёсь). Дрова колют, он чер называет «топором». Отец и задумался, надо ведь как-то и лечить сына. Вдруг сын наступил на лежащие деревянные грабли, и черенок ударил его в лоб. Тут сын и закричал: «Батьё, тайё эд нарман!» (Отец, это ведь грабли!).

В вариантах этого анекдота отец бьет сына деревянными граблями по голове, что еще больше усиливает ассоциацию с лечением головы.

Анекдотам о маргинальных персонажах противопоставлены тексты о коми людях, в силу обстоятельство вступаящих в коммуникативные отношения с русскими. Персонажи этой серии анекдотов не приписывают себе знания русского языка, напротив, их речь сразу выдает в них коми говорящих, хотя бы тем, что они переносят в свою русскую речь особенности коми языка. Собственно этим и создается речевое национальное своеобразие анекдота, вызывающее комический эффект. Воздействие коми языка на русский может проявиться в различных формах. Вот примеры обыгрывания фонетических особенностей, связанные с тем, что в коми языке нет некоторых звуков:

Русский спрашивает коми: «Почему в вашем языке нет буквы „х“? «Зачем? – отвечает коми, – нам и так корошо!»

Однажды Федя едет в Москву и друг (коми) по гаражу ему говорит: «Педя, в Москве-то будешь дак купи мне подпарники». Федя приезжает в Москву, все что нужно было сделал, но нигде не смог купить другу подпарники. Восемь магазинов обошел, но нигде продавцы не знали ничего о подпарниках. Так он и сел в самолет и только к Сыктывкару подлетая вспомнил, что друг-то и его не Федей, а Педей называет.

Типичной морфологической ошибкой коми говорящих при переключении на русскую речь является неправильное употребление категории рода существительных из-за того, что в коми языке категория рода отсутствует:

Сплавляли плоты, и вот, напротив русской деревни плот застрял. Девушка с плота решила переправиться на другой берег, в деревню, и кричит русскому лодочнику: «Дядя, меня перевези, я тебе деньги давала!». Дядя разозлился: «Какие ты мне еще деньги давала!»

Комический эффект достигается и за счет неправильного понимания, и интерпретации русских слов, в результате чего возникает смысловое смещение, способствующее двусмысленному толкованию реплики.

Сидят на беседе две подруги, Анна да Матрена. Вот Анна и говорит: «Что-то скушно мне стало, может дролю завести?» А Матрена думает, что дроля – это кроля. Отвечает: «На что он тебе, у него ни мяса, ни кожи, уж лучше бальку».

Сходила тетка Анэй в больницу, а давлением давно уже мучилась. Навстречу ей Федора, подруга: «Куда ходила, Анна?» – спрашивает. А та и отвечает: «Больничаян влі мійкё зо заявленіёй эв вылын да зъвеноам укол карисны» («В больницу ходила, заявление очень высокое, так в звено укол сделали»).

Здесь обыгрывается фонетическое сходство пар слов *заявление* и *давление*, *звено* и *вена*, не различаемых комиговорящим персонажем. Впрочем, есть примеры каламбурных ситуаций и с обратной омофонией, когда русскоязычный персонаж неверно истолковывает коми слово:

Русский муж и коми жена. Жена по радио услышала, что во Вьетнаме сбили три самолета и сообщает мужу: «Петя, во Вьетнаме-то опять куйм (к. «три») самолет сбили. Муж: «И чем их только нынче не сбивают!»

Приехала молодая учительница по распределению в деревенскую школу. И поселили ее жить к одной старушке. Однажды утром пьют они чай и бабка говорит: «Меным тишайсё кисьты сука» (Мне чай налей покрепче). А девушка русская и по-коми не понимает. Вот она и думает, что это бабка ругается. На следующее утро снова слышит «сука кисьты» (налей покрепче). На третье утро бабка снова говорит: «Но, Маша, меным сука кисьты». И Маша, обидевшись, отвечает: «Что это вы все меня ругаете? Сука, сука, сама ты б..!»

Комиязычный персонаж, фактически не владеющий русской речью, вследствие этого может включать в свое понимание коммуникативной прагматики неречевые факторы:

Еруслан Вась приехал из города домой в д. Муфтюгу и привез самую первую фотокамеру. А тогда жила еще Пошта Валя (прозвище «Почта»), она никогда из Муфтюги не выезжала. Вот Вася на лугу всех сфотографировал и Валю тоже. Валя и спрашивает: «Вася, а это вот снимает по-русски или по-коми?» А Вася и отвечает: «Валя, это и по-русски, и по-коми снимает, только запаха нету!»

У нас груз зимой привозят на машинах из города. Вот приезжает городской шофер в с. Важгорт, привозит товар. А товароведом была молодая девушка, сама родом из Важгорты. Товар приняла, ну и пригласила шофера домой пообедать. Поставили чай, а самовар был большой, ведерный, тяжелый. Вот ее мать подняла самовар на стол и от натуги пернула. Девушка покраснела и говорит матери по-коми: «Мама, ты что это делаешь-то?». Мать, чтобы сгладить ситуацию, оправдывается перед дочкой: «Ничего доченька, он же русский, он по-коми пердение-то все равно не понимает».

В рамках статьи мы ограничились описанием небольшого количества анекдотов, главным образом, касаясь только двух серий. Предварительное рассмотрение показывает, что серии анекдотов строятся вокруг двух типов персонажей: во-первых, это персонаж-маргинал, *кыдья коми, кыдья роч*, необоснованно предполагающий свою интегрированность в русскую языковую культуру; во-вторых, это комиязычный персонаж, оказавшийся в ситуации вынужденных коммуникаций на русском языке. В обоих случаях анекдот демонстрирует отношение персонажей к русскому языку, при этом, если в текстах с маргинальным персонажем предполагается стратегия освоения русского языка до полной культурной и языковой ассимиляции, то в другом случае предполагается стратегия ассимиляции русского языка, приспособления его к нормам коми грамматики и синтаксиса. Парадоксально, но именно в первом случае русский язык воспринимается как «чужой», связанный с другой, не «своей» ментальностью, не «своей» культурой, соответственно, отношение к нему почти враждебное. Это отношение вызвано тем, что ассимиляция коми языка воспринимается носителями анекдотов как агрессия «чужого» против «своего» культурно-языкового социума. Тем более что агрессия исходит от людей, идентичных «своим», но отрицающих «свои» социокультурные нормы и традиции. Маргинальный персонаж полностью идентичен «своим», но в то же время он поражен вирусом «чужого», и в силу этого наделяется чертами умственной неполноценности, деревенского дурачка. Его языковое поведение вызывает смех, и это смех саркастический, поскольку осмеянию подвергается сама готовность коми человека к интеграции в «чужую» для него культурно-языковую среду. В анекдотах другого типа происходит обратный процесс: здесь русский язык интегрируется в комиязычную среду, усваивается и присваивается ею, и в силу этого становится «своим». Речевые искажения, возникающие в коммуникациях персонажей анекдотов, являются ни чем иным, как этапами этого присвоения, поэтому вызывают смех другого рода, нежели саркастический. Это не осмеивание речевых недостатков; смех вызывает речевая находчивость персонажей, демонстрирующих свою коммуникативную самодостаточность через показанный в анекдоте тип присвоения чужого языка.



СОВМЕСТНОЕ ПЕНИЕ ВЕПСОВ И АРХАИЧЕСКИЕ ЯВЛЕНИЯ В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ СЕВЕРА

Репертуар вепского многоголосия складывается из песен на русском языке: традиционной крестьянской лирики, романсов, свадебных песен. Все, что поется на вепском языке, – колядки, колыбельные, музыкально интонируемые заклинания, причеты, частушки¹ – все это осталось в виде одностропного исполненного напева, за исключением частушек, которые не так интересны в плане моей темы.

Основу вертикального сложения голосов составляет в песнях вепсов унисонная гетерофония, распространенная по Северо-Западу России и имеющая некоторые устойчивые моменты: расщепление голосов в интервалы – преимущественно в терции – происходит перед кадансовым унисоном, которым как бы разрешается накопление разноголосия, или же перед любым другим ходом к тонике лада. Такой вид гетерофонии можно назвать «урегулированной». При этом каждая строфа завершается долгим тоном, продолжающим звучать, когда начинается следующая строфа².

Мне довелось услышать песни с подобным долгим тоном еще студентом-первокурсником во время первой в моей жизни фольклорной экспедиции. Так пела группа женщин в д. Озера Винницкого сельсовета. Их пение совершенно выделялось из всего, что я ранее услышал в этой экспедиции. Женщины пели истово, с каким-то упоением. Вместе с тем в их ансамбле была собранность, организующая воля, достигающая своего апогея на завершающем тоне напева. Казалось, здесь певицы напрягали всю силу дыхания, чтобы как можно дольше протянуть достигнутый тон. И продолжали его держать, когда начиналась следующая строфа и вступала запевающая. Тогда между ее запевом и этим тоном образовывался фрагмент пения с бурдоном.

Можно было забыть напев песни, которую пели таким способом, но невозможно, оказывается, забыть сам момент соединения строф, когда сквозь императивность общинного, хорового начала едва пробивалось что-то личностное, что вносило пение запевалы в твердь унисонного звучания. Потом приходилось слышать певческие группы и в других вепских деревнях. Не всегда звучание финального унисона захватывало начальные звуки следующего сольного запева. Оно могло быть снятым прямо со вступлением очередного сольного запева, но паузы, сброса дыхания между строфами не было. Суть сопряжения, как мне представляется, состояла даже не в том, чтобы продлить финальный унисон на начало новой строфы, а в том, чтобы передать тон, не утратить его в сложный момент умирания напева и одновременно нового его рождения. Так пела вепская группа из с. Ладвы, известная по записи на грампластинку. Певицы как-то достигали впечатления того, что в воображении финальный унисонный тон еще продолжал звучать одновременно с первым звуком запевалы, хотя на самом деле то было акустическим обманом.

Стыки песенных строф, где возникает реальный или воображаемый фрагмент многоголосия с бурдоном, я предлагаю назвать «бурдонный след». Подобная особенность многоголосного пения зафиксирована в медленных, распевных песнях, записанных у вепсов всех трех групп – северных (с. Шолтозеро), средних (д. Озера, Шондовичи, Ладва), южных (д. Лошково Бокситогорского р-на). Квалифицирую данный певческий прием как характерную черту именно вепского пения, хотя бурдонный след – вовсе не воображаемый, а реальный – встречается у исполнителей, о которых неизвестно, относят ли они себя к вепсам. Так, очень точно замечание Ф. А. Рубцова об особых чертах многоголосия песен подобного стиля, затерявшееся где-то в комментариях составленного им сборника песен Ленинградской области: «В случаях многоголосного исполнения подголосок своими ходами подчеркивает тонику лада, создавая в совокупности с первым голосом впечатление почти бурдонного ее звучания»³. Но вопрос о вепсах в этой связи у Рубцова, однако, не всплывает.

Отмечен подобный певческий прием и значительно восточнее современного ареала расселения вепсов, например, в протяжных песнях по р. Устье, притоку Ваги⁴, но это неудивительно. Вага считается одним из наиболее поздних островков локализации чуди в Заволочье, что отразилось в сохранившихся преданиях, в Житии Варлаама Важского, составленном в конце XVI в., и грамотах того же времени, причем здешняя «чудь» ассоциировалась рядом авторитетных исследователей именно с вепсами⁵. Вместе с тем возникновение протяжнопесенной лирики нынче аргументируется данными, относящимися к самому концу XVII в. и даже к

¹ По данным фонотеки Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

² Описание этого пения см.: Лопин В. А., Лобанов М. А. Предисловие // 100 русских народных песен / Под общ. ред. Ф. В. Соколова. Л., 1970. С. 7–8.

³ Рубцов Ф. А. Народные песни Ленинградской области. М., 1958. С. 202.

⁴ Устьянские песни / Сост. А. М. Мехнецов, Ю. И. Марченко, Е. И. Мельник Л., 1983. Вып. 1. № 12.

⁵ Основываюсь на критически рассмотренных данных в книге: Рябинин Е. А. Финно-угорские племена в составе Древней Руси. СПб., 1997. С. 115, 148 и др.

XVIII в.⁶ Поэтому возможно предположить какое-то позднее переселение сюда обруселых прибалто-финнов из Межозерья, уже приспособивших хоровую лирику к своей манере пения с бурдонным следом. Такое переселение, однако, пока никакими данными не подтверждается.

Подобный же прием исполнения встретился в календарных песнях совсем иного региона – в Псковской области⁷. Характерно, что оба района Псковщины, где зафиксирован бурдонный след – Печорский и Себежский, – являются приграничными к Эстонии, стране прибалтийско-финского мира, и Латвии⁸. Но в псковских календарных песнях отсутствует важнейшая составляющая, наблюдаемая в протяжных песнях в вепском распеве – захват текста из предыдущей песенной строфы в последующую. А именно такой захват, как будет видно далее, составляет важную координату вепского распева протяжных песен, и в этой совокупности координат возможно понять связи бурдонного следа с архаическими явлениями в музыкальной культуре соседних народов.

Итак, вполне твердо можно прийти к мысли, что вепское многоголосие в хоровой лирике не однородно, а двусоставно. Бурдонный след и унисонная гетерофония не обуславливают друг друга, поскольку протяжные и прочие медленные песни поются почти во всей остальной России без наложений начала последующих строф на окончания предыдущих.

Что же представляет бурдонный след как отдельная, не связанная с унисонной гетерофонией, структура многоголосия? Имеет ли он свою, так сказать, биографию, не зависимую от русской песни? Существовал ли он до того, как на вепской территории соединился с протяжными лирическими и другими песнями на русском языке? Вопрос о сочетании компонентов разного исторического (или генетического, национального и т. п.) происхождения в фактуре многоголосия как-то уходил из поля зрения этномузыковедов – преобладало типологическое изучение, без которого, однако, трудно перейти к рассмотрению отдельных ее составляющих. Но теперь представился случай заняться и этим вопросом на примере вепского пения.

Бурдонный след возник из подхвата – универсальной структуры, проявившей себя как в музыке, так и в поэзии⁹. Вызванный фундаментальной антропологической потребностью в коммуникации (т. е. желанием понять, идентифицируется ли другими людьми то, что кем-то высказано, координируются ли между собой вопрос и ответ), подхват развился в одном случае в антифон, в другом – в стилистическую фигуру эпифоры, в третьем – в имитацию в полифонической музыке и т. д. Первичные формы музыкального подхвата требуют того, чтобы второй человек продлил бы последний звук, услышанный от первого, попал бы своим голосом в этот тон, превратив его в унисон, или как-то по-иному поддержал непрерывность его звучания.

Бурдонный след, полагаю, близок начальным формам подхвата. Но для большинства регионов русской песенной лирики, в текстах которой междустрофные заимствования по принципу эпифоры широко распространены, как раз нехарактерно слияние в напевах окончания одной песенной строфы с началом другой в виде непрерывного подхвата финального тона.

И здесь имеет смысл обратиться к северным соседям вепсов и рассмотреть особенности их совместного пения, тем более что на территории современных прибалтийско-финских народов, как известно, еще в средние века находились саамы, отодвинутые затем на север. Последние существуют в рамках традиционной культуры, общей для коренных народов циркумполярной зоны. Сегодня, однако, возможно выявить скорее типологическое сходство между отдельными компонентами вепского пения и музыкальными особенностями этой культуры, чем установить как причину сходства непосредственные контакты вепсов с тем или иным северным этносом.

На значительном удалении от территории вепского бурдонирования находится ареал многоголосия нганасан. Камлания у них проходят с участием шамана и одного-двух его помощников. Каждый стих, пропетый шаманом, повторяет его помощник (или двое помощников), воспроизводя в общем и целом и мелодическую линию. Подхват каденционного тона предыдущего участника камлания происходит в пении обеих сторон, причем помощник вступает на этом тоне почти всегда, а шаман реже, ибо у него начало: первое произнесение стиха, и оно может быть свободнее, не связано с окончанием пения помощника. Сам каденционный тон у предыдущего участника пения может быть как в виде ровно длящегося звука, но также и быть незначительно орнаментированным; подхват осуществляется через унисонное звучание либо повторение каденционного тона буквально на следующую ритмическую долю, когда не утрачивается впечатление непрерывности. Из 15

⁶ Лобанов М. А. Еще раз об истоках русской лирической песни // Памяти М. К. Михайлова. Сборник материалов и статей к 100-летию со дня рождения. СПб., 2005. С. 234–262; Власов А. Н. Проблемы генезиса в народной лирической песне // Актуальные проблемы современной фольклористики и изучения классического наследия русской литературы. СПб., 2009. С. 53–64.

⁷ Песни Псковской земли / Сост. А. М. Мехнецов. Л., 1989. Вып. 1: Календарно-обрядовые песни. № 84, 85, 93 (Печорский р-н); № 135, 141, 334, 339, 354, 359 (Себежский р-н).

⁸ Латышское многоголосие как параллель вепскому бурдонному следу мной ранее было рассмотрено: *Lobanov M. Joint Singing of the Vepses and Archaic Phenomena in the Peasants' Multipart Singing in the Baltic Countries // The Fifth International Symposium on Traditional Polyphony. Tbilisi (в печати).*

⁹ *Веселовский А. Н. Эпические повторения как хронологический момент // Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 100, 116 и др.*

записей нганасанского камлания в публикации О. Э. Добжанской, на которой основываются приведенные выше мои аналитические данные, только в трех на стыках голосов отсутствуют унисоны в том или ином виде¹⁰.

В ненецких шаманских сеансах также участвуют двое – шаман и тэлтангтода (вторящий), но образцы их пения не опубликованы. Как известно, существует и совместное исполнение ненецких эпических песен, но сегодня и оно, как и камлания, также остается не представленным к музыкально-аналитическому изучению их многоголосия.

Если продвинуться западнее, то близкие формы совместного пения, видимо, наблюдаются в ёйгах северных карелов. Ёйги исполняли вдвоем, при этом «один произносит слова, другой тянет голосом»¹¹, или большим числом людей: «Ты, тетя, только говори слова, а мы будем ёйгать»¹². В последнем случае под «ёйгать» скорее всего имелось в виду пение рефрена, тогда как, судя по первому рассказу, в пении йоги возможно и одновременное наложение голосов. К сожалению, публикаторы этого интереснейшего жанра не издали нотировок ёйги в совместном пении. Можно лишь предполагать близость последнего подхватам северных народов, а не плотному русскому многоголосию, тем более что публикаторы и сами считают карельские ёйги слиянием саамской йойкки и причети карелов. Таким образом, приходится с сожалением отмечать, что контактное исследование аналогий вепсскому бурдонному следу пока не может состояться ввиду отсутствия музыкальных материалов, иллюстрирующих сообщения этнофоров о существовании совместного исполнения тех или иных песнопений у народов, географически близких вепсам. В то же время в обрядовой практике нганасан, достаточно удаленных от Межозерья, обнаруживаются факты, способные лечь в объяснение этого своеобразного явления на типологическом уровне.

Понятно, подхват в респонсорном пении должен был пережить перерождение, чтобы стать бурдонным следом в вепсской традиции исполнения русских протяжных песен. Строфика протяжной песни – цепная: каждая следующая строфа начинается с повторения последних слов предыдущей строфы. Такой повтор имеет разный объем, разные формы. Протяжная песня использует разные его виды (например, АВ ВС CD..., известный и по свадебной песне), но один из них – так называемый «серединый сцепляющий запев» или «выделенный запев»¹³ – родился именно в протяжной песне, и его выразительность наиболее ярка (АВ bCD dEF...). Хотя повторения текста (подхваты) в протяжных песнях распределены между разными строфами песни, а у нганасан они скорее вписаны во внутреннее пространство, условно говоря, строфы, тем не менее сам феномен подхвата явился, думается, причиной того, что много времени спустя у вепсов отложился такой певческий прием, как бурдонный след. Видимо, подхваты, диалог как способ донесения сакрального текста были настолько укоренены у населения, на место которого пришли предки современных вепсов и частично ассимилировали их культуру в своей, что много столетий позднее, совсем на другой почве, это прамузыкальное переживание неожиданным образом актуализировалось. Однако протяжная песня – жанр коллективный, хоровой, чего не скажешь об эпосе или шаманском пении северных народов. Поэтому энергия в удержании тона, в передаче его от хора к корифею получила в ней усиленное выражение и придала ей в вепсском исполнении впечатляющую суггестивную силу.



¹⁰ Организующим принципом обрядового многоголосного пения является респонсорий – пение по типу запева-отклика, при котором чередуются партии шамана и помощников. Респонсорное пение (чередование солиста и хора) характерно для шаманства народов Севера (не только самодийцев, но и эвенков, кетов, долган, якутов) и составляет типичную особенность обрядового пения в енисейском и центрально-сибирском регионах (См.: Добжанская О. Э. Шаманская музыка самодийских народов в синкретическом единстве обряда: Автореф. дис. ... докт. искусствоведения. М., 2008). Записи опубликованы в кн.: Добжанская О. Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края. Норильск, 2008. С. 148–176.

¹¹ Лавонен Н. А. Карельские ёйги // Карельские ёйги / Изд. подгот. Н. А. Лавонен, А. С. Степанова, К. Х. Раутио. Петрозаводск, 1993. С. 31.

¹² Там же.

¹³ Попова Т. В. Основы русской народной музыки. М., 1977. С. 120; Гунциус Е. В. Исследование // Балакирев М. А. Сборник русских народных песен. М., 1957. С. 248.

НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ И ИЗДАНИЯ ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА¹

Вопрос о содержании, границах и объеме термина «фольклор» в последние десятилетия оказался для современной фольклористики одним из актуальных, насущных и неоднократно обсуждаемых. Реальные результаты фольклорного процесса XX–XXI вв., неотвратимое угасание, чаще исчезновение классического фольклора, накопившийся эмпирический материал, представляющий ранее не фиксировавшийся фольклор некрестьянской среды, настоятельно требуют нового истолкования термина «фольклор». К этим – в ряду других – проблемам обращена уже обретшая широкое признание и дважды изданная за короткий срок монография Б. Н. Путилова «Фольклор и народная культура»², дискуссия 1994–1997 гг. на страницах журнала «Живая старина», в которой приняли участие ведущие фольклористы (В. Е. Гусев, Е. А. Костюхин, С. Ю. Неклюдов, К. В. Чистов и др.) и которая ввела в научный обиход понятие «постфольклор» (Неклюдов). Этой проблеме в преддверии Второго конгресса фольклористов посвятили свои статьи С. Ю. Неклюдов и А. К. Байбурин³.

Не менее важным и дискуссионным остается вопрос о содержании и границах термина для детского фольклора, ставшего одним из полноправных и самостоятельных разделов фольклористики и этнографии, специфической областью традиционной народной культуры и культуры детства. Известно, что главные достижения в изучении детского фольклора в XX в. связаны с именем Г. С. Виноградова, чьи труды и идеи имели колоссальное влияние на последующие поколения исследователей⁴. И об этом свидетельствуют проходящие с 1987 г. в разных городах с разной периодичностью Виноградовские чтения, материалы которых уже составили 13 специальных сборников; последние XIV чтения состоялись в 2006 г. в С.-Петербурге⁵. Виноградовские чтения явились безусловным импульсом для новых поисков и исследований в изучении традиционной культуры детства. Они положили начало расширению предметного поля детского фольклора, включению в него таких пластов текстов и жанров, которые в силу либо идеологических запретов, либо несоответствия официальным представлениям долгое время оставались за семью печатями. Это касается прежде всего той части детского фольклора, которая называется «школьным» и которая в отличие от классического, в основе своей деревенского, является городским фольклором по преимуществу. С публикациями школьного фольклора, среди которых особое место принадлежит антологии «Русский школьный фольклор»⁶, связано введение в научный оборот и изучение таких форм и жанров, как детские страшные истории или, как их определяют фольклористы, современные мифологические рассказы (о них уже существует большая литература), анекдоты, «садистские» стишки, «школьные хроники» и др. Именно школьная среда вызвала к жизни тексты, бытовавшие/бытующие в письменной форме, жанры и виды «фольклорной письменности» (Е. А. Костюхин): альбомы и девичьи рукописные рассказы, анкеты, граффити, пародийные стихи (они бытуют и в устной форме), детские текстографические загадки.

Расширение фольклорного поля внесло свои коррективы и позволяет предъявить следующее представление об объеме, содержании и границах понятия «детский фольклор»: *обширная, многосоставная, специфическая область народного творчества, включающая в себя классический детский фольклор, а это созданная и исполняемая взрослыми «поэзия пестования», фольклорные явления, носители которых – дети дошкольного возраста, и школьный фольклор в его устных и письменных формах, все речевые образования, вошедшие в детскую традицию.*

Несомненно, детский фольклор – прежде всего *фольклор*, он принадлежит культуре традиции и не может осознаваться вне общей теории фольклора, его специфики, теории жанров, генезиса и мифологии,

© С. М. Лойтер, 2011

¹ Эта работа продолжает, развивает, корректирует и обновляет раздел книги: Лойтер С. М. Русский детский фольклор и детская мифология. Петрозаводск, 2001. С. 5–30.

² Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. In memoriam. СПб., 2003.

³ Неклюдов С. Ю. Фольклор и современность: итоги XX века // От конгресса к конгрессу: сб. материалов. М., 2010. С. 30–42; Байбурин А. К. Некоторые общие соображения о фольклоре и фольклористике // Там же. С. 43–62.

⁴ Изданы его избранные труды, вышедшие мизерными тиражами в 1920–1930 гг. в Иркутске: Виноградов Г. С. Страна детей: Избр. труды по этнографии детства / Сост., био- и библиография А. В. Грунтовова; подгот. текстов и коммент. А. Ф. Некрыловой; архивы В. В. Головина. СПб., 1998; Исследования Г. С. Виноградова по детскому фольклору / Публ. А. Ф. Некрыловой и В. В. Головина // Русский школьный фольклор. М., 1998. С. 653–742.

⁵ См.: Георгий Семенович Виноградов и Виноградовские чтения / Сост. и отв. ред. В. Ф. Шевченко. Ульяновск, 1998; Материалы молодежной науч. конф. «XII Виноградовские чтения» / Ред. К. Е. Корепова. Нижний Новгород, 2002; Детский фольклор и культура детства: XIII Виноградовские чтения. СПб., 2006; Детский фольклор в контексте взрослой литературы: Материалы науч. конф. XIV Виноградовские чтения / Под ред. М. Л. Лурье и И. А. Сергиенко. СПб., 2010.

⁶ Русский школьный фольклор: от «вызываний» Пиковой Дамы до семейных рассказов / Сост. А. Ф. Белоусов. М., 1998 (Русская потаенная литература).

вариативности, исторической поэтики. Вместе с тем в детском фольклоре, если говорить о нем в контексте народной традиции, есть свои особенности. Так, детский фольклор не знает моножанров и сказителя / исполнителя в общепринятом фольклористикой смысле слова. «Фольклорное знание» (В. М. Гацак) в детском фольклоре определяется не особенностями памяти ребенка, а его игровой активностью. Именно в игровых формах поведения отражается опыт многих предшествующих поколений, соединяющийся с творчеством конкретного ребенка. Рассмотрение исполнительства в свете теории информации⁷ приводит к выводу об особенностях контактной связи: в детском фольклоре, по существу, нет слушателя / реципиента, который становится исполнителем на следующем этапе бытования фольклорного текста. Само произнесение текста совершается не в обстановке исполнитель / слушатель, а в разнообразных формах игровой деятельности детей (от одного-двух и более), повторяющих из поколения в поколение одни и те же игровые формы творчества. Носителем их оказывается и отдельно взятый ребенок, и детская группа как целостный социальный организм, таким образом удовлетворяющие потребности в общении или эмоциональном контакте.

Однако этим не исчерпывается специфика детского фольклора, аккумулирующего в себе особенности детской психологии, закономерности детского мышления и детской речи. Принадлежность детству – один из главных контекстов функционирования детского фольклора, отражающего развитие ребенка, складывание системы его представлений, психологических констант, доминирующих в разное время, эмоциональных и «культурных» переживаний предметов.

Обозначившийся с 1960–1980 гг. в мировой науке «культ детства» (его импульсом стала новаторская книга основоположника современной истории детства Филиппа Арьеса «Ребенок и семейная жизнь при старом порядке»⁸, появление после многих лет замалчивания собрания сочинений Л. С. Выготского, труды Эрика Эриксона, Жана Пиаже, Маргарет Мид, Д. Б. Эльконина, И. С. Кона, в последнее десятилетие работы М. В. Осориной, Д. И. Фельдштейна, А. А. Сальниковой⁹ и других) способствовали концептуализации детства как «особого социо-культурного феномена», особого субэтноса со своей, принадлежащей ему «картиной мира». А исследования полистадиальности детства, детства как «особого процесса», отличающегося большим динамизмом и большой изменчивостью ребенка, открывают перспективу для углубленного и аргументированного разговора о способах создания, функционирования, хранения и восприятия детского фольклора. И это имеет прямое отношение к *поэтике детского возраста и поэтике детского фольклора, обусловленности смены одних специфически возрастных форм детского фольклора другими, к проблеме перехода тех или иных текстов «взрослого» фольклора в детский.*

Начнем с «поэзии пестования», или лирики материнства, принадлежность которой к детскому фольклору признают не все фольклористы. Одна из главных ее составляющих – колыбельная песня. Созданная взрослыми и обращенная к ребенку в самый ранний, младенческий, бессознательный период жизни колыбельная песня безраздельно принадлежит детству. Упорядоченное, утверждающее высшую степень качества пространство, в котором есть четкая граница («край») «своего», домашнего, безопасного, стабильного мира в противоположность «чужому», враждебному, и есть то эмоциональное поле, то базовое «общее чувство доверия», которое необходимо для формирования здоровой личности. По словам исследователя детской речи Н. И. Лепской, колыбельная песня – «особая форма коммуникации, которая содержит в себе черты как будущего диалога, так и будущего монолога. <...> Эту синкретичную форму коммуникации назвали **дуэтом**»¹⁰. Такой специфический контакт, выражающийся в своеобразной, в основном, экспрессивно-мимической реакции на обращение матери (улыбка, мимика, взгляд), и выполняет очень важную задачу вращивания ребенка в культуру, включения его в процесс «культурации» (Эльконин). И это вращивание происходит с помощью художественных средств, которые соответствуют психологическим особенностям данного возрастного этапа детства. К ним относится прежде всего ономастическое начало колыбельной песни («бай-бай», «люли-люли», «кач-кач»), в которой звукоподражательный повтор – своеобразная инициальная формула, некий сигнал к специфическому диалогу или дуэту.

⁷ См.: Чистов К. В. Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В. Я. Проппа. М., 1975. С. 26–43.

⁸ Арьес Филипп. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке / Пер. с фр. Я. Ю. Старцева при участии В. А. Бабинцева. Екатеринбург, 1999. 50-летнюю книгу в 2009 г. в Российском государственном гуманитарном университете была посвящена Международная конференция.

⁹ Выготский Л. С. Собр. соч.: В 6 т. / Под ред. А. Р. Лурия, М. Г. Ярошевского. М., 1982–1984; Пиаже Жан. Речь и мышление ребенка. М., 1994; Мид Маргарет. Культура и мир детства: Избранные произведения / Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Асеева; сост. и предисл. И. С. Кона. М., 1988; Кон И. С. Ребенок и общество: Историко-этнографическая перспектива. М., 1988; Эриксон Эрик. Детство и общество / Пер. и науч. ред. А. А. Алексеева. СПб., 1996; Осорина М. В. Детская субкультура // Художественная жизнь современного общества: Субкультуры и этносы в художественной жизни: В 4 т. СПб., 1996. Т. 1; Фельдштейн Д. И. Детство как социально-психологический феномен и особое состояние развития // Вопросы психологии. 1998. № 1. С. 3–19; Сальникова А. Российское детство в XX веке: история, теория и практика исследования. Казань, 2007.

¹⁰ Лепская Н. И. Детская речь в свете теории коммуникации // Вопросы языкознания. 1994. № 2. С. 83.

Следующая «доречевая фаза», «доречевая стадия» (Выготский) младенчества – период «фонетического монизма», гуления и лепета, выражающегося удвоениями – итерациями (ва-ва, ня-ня, дя-дя) (Якубинский¹¹), время господства повторений – «эхолалий», которым «принадлежит роль простой игры» (Пиаже). Им соответствуют разнообразные и многочисленные ономотопеические сочетания и повторы в таких жанрах материнского фольклора, как пестушки, потешки и прибаутки, своеобразно отражающих закономерности детского мышления и речи¹². Функция текстов, в которых поэтически организованное слово соединяется с элементарными ритмическими движениями, состоит в вовлечении ребенка в «простейшую игру», а она, по словам Б. Н. Путилова, нужна «для создания некоего гармонического целого, вызывающего положительный эмоциональный и физический эффект»¹³. Другие исследователи подчеркивают значение таких первоначальных игр в установлении контакта с младенцем, для которого они оказываются «необходимым условием нормального психического и физического развития»¹⁴.

С овладением речью, усвоением грамматического строя языка начинается период активного бытования детского фольклора, творимого и исполняемого самими детьми. Это большой пласт текстов, либо ими самими созданных, либо отобранных из фольклора взрослых. Во втором случае эти тексты прошли длительную шлифовку, кристаллизацию формы, подчинены генетически заложенному в детях воображению и чувству ритма, речевой одаренности, потребности в игре и словотворчестве (это отдельная и большая тема). Коснусь лишь одного, но основополагающего признака детского фольклора – его игровой природы, игрового характера. О том, как специфически проявляется игра в материнском фольклоре, уже говорилось. «Игрой в чистом виде» является детский народный календарь с принадлежащими ему закличками и приговорками. Как игровой, бытует сатирический детский фольклор, который возникает в процессе игры, игрового поведения детей, игрового словотворчества, игры в рифму. Изучение функционирования разных жанров и видов приводит к выводу, что *весь детский фольклор – игровой по преимуществу*. Именно поэтому принятая в исследованиях классификация детского фольклора на игровой, бытовой, потешный, календарный и сатирическую лирику, представляется искусственной и необоснованной. В этой связи обращает на себя внимание отсутствие единообразия в классификации и систематизации текстов даже в фундаментальных и весьма репрезентативных научных изданиях русского детского фольклора. Совершенно очевидно, что меняющееся фольклорное поле детского фольклора нуждается в четком терминологическом аппарате, когда речь идет об отдельных жанрах и видах, в обозначениях которых нередки разнобой, своеволие и субъективность. «Заманки», «добрилки», «попрошайки», «хэппизнды» – эти произвольные названия зафиксированных собирателями новых фольклорных явлений – нередко выносятся как обозначения подразделов, что имеет мало общего с научным подходом.

И еще одно соображение, касающееся современного состояния детского фольклора, отражающего сегодняшнюю реальность. Собиратели отмечают исчезновение – особенно в городах – детских игр во дворах, на детских площадках, на открытом воздухе. Нередко их заменяют компьютерные игры или другие формы домашних технических игр¹⁵. Процессы, связанные с современным бытованием детского фольклора, глубоко не изучались. Думается, что их рассмотрение невозможно без учета сегодняшнего состояния разных этапов в иерархии детства. Стоит прислушаться, хотя и к преувеличенно-тревожному мнению американского социолога, профессора Гарвардского университета Нейла Постмана о негативных симптомах существования детства в XX в.¹⁶ Опосредованно оно касается и детского фольклора.



¹¹ Якубинский Л. П. Избранные работы: язык и его функционирование. М., 1986. С. 194–196.

¹² Подробно об этом: Лойтер С. М. Поэтика детского стиха в ее отношении к детскому фольклору. Петрозаводск, 2005. Гл. 10.

¹³ Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура... С. 88.

¹⁴ Морозов И. А., Слепцов И. С. Круг игры: праздники и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004. С. 71.

¹⁵ См.: Алексеевский М. Д. Телефонные розыгрыши как жанр детского фольклора // Детский фольклор и культура детства: Материалы конф. «XIII Виноградовские чтения». СПб., 2006. С. 136–157; Алексеевский М. Д. Детские и взрослые телефонные розыгрыши (1910–2000-е гг.) // Детский фольклор в контексте взрослой культуры: Материалы науч. конф. «XIV Виноградовские чтения». СПб., 2010. С. 71–95.

¹⁶ Постман Нейл. Исчезновение детства / Пер. и реферат А. Ярина // Отечественные записки. 2004. № 3. С. 17–30.

ИЗОБРАЖЕНИЕ ИНОГО МИРА В РУССКИХ ВОЛШЕБНЫХ СКАЗКАХ О ПОХИЩЕНИИ ЖЕНЩИНЫ

Как известно, «сказочный мир делится на „наш“ и „не наш“¹, свой и чужой. Иное царство неоднократно становилось предметом исследований в работах ученых². В сказках, объединенных темой похищения женщины, потусторонний мир играет чрезвычайно важную роль. Указанный локус является местом, куда непременно попадает похищенная героиня и куда впоследствии отправляется освободитель.

По словам В. Я. Проппа, русские волшебные сказки не дают какого-либо единства при изображении потустороннего мира³: «... никакого единообразия нет. Есть многообразие; <...> народов, имеющих совершенно единообразное представление о потустороннем мире, вообще не существует. Эти представления всегда многообразны и часто противоречивы»⁴. В русских волшебных сказках о похищении женщины иной мир также представлен различными типами, рассмотрению чего посвящается данная работа.

«Местопребывание»⁵ (расположение) потустороннего царства в проанализированных сказках связано с изменением (понижением или повышением) уровня, относительно мира этого.

Нижний иной мир находится под землей. Вход в него представлен в текстах в виде углубления или отверстия в земле. Это может быть яма / нора / обрыв / дыра / пропасть / подземный ход. Перечисленные углубления и отверстия не являются, как отмечает Т. В. Цивьян, «объемным пространством или помещением»⁶, через них можно попасть в иной мир⁷. Их иногда прикрывают плита / камень, выполняющие роль границы между мирами.

По словам В. Я. Проппа, «ничего специфически подземного там (в нижнем ином мире. – А. Л.) нет. Там обычно вовсе не темно, там такая же земля, как здесь»⁸. Действительно, в большинстве сказок подземный потусторонний мир чрезвычайно похож на мир этот, о чем речь пойдет дальше. Однако в некоторых текстах как раз и подчеркивается «темнота, впечатление, вполне естественное при спускании в глубь земли»⁹: «*Взяли и сбросили (брatья спящего Ивана-коровича. – А. Л.) в пропасть. Он проснулся и смотрит, что такое? Темно и ничего не видно*»¹⁰.

С понижением уровня связано также существование в русских волшебных сказках подводного иного мира. Подобный тип представлен, прежде всего, в сюжете СУС 313А, В, С *Чудесное бегство*¹¹, где герой, обещанный отцом Морскому царю, оказывается в его владениях. Подводный иной мир встречается лишь в одной из рассмотренных сказок: «*Сделали (брatья. – А. Л.) веревку и в море (Осинкина. – А. Л.) опустили*»¹².

Верхний иной мир располагается чаще всего на горе (горах). В сказках нередко подчеркивается высота данной преграды, а также даются некоторые сведения о характере ее склона (крутизна).

Отметим, что потустороннее царство, расположенное на горе, представлено в «Сказке о золотой горе, или Чудных приключениях Идана, восточного царевича», опубликованной в 1782 г.¹³ Переработанный вариант этой сказки помещен в сборнике «Старая погудка на новый лад» (1794–1795 гг.); в нем также фигурирует гора¹⁴. Эти печатные тексты способствовали появлению многочисленных устных вариантов. Они обеспечили возникновение в устной фольклорно-сказочной традиции новой версии сюжета, зафиксированного в СУС под номером СУС 301А, В *Три подземных царства*, в которой расположение иного мира связано не с понижением, а с повышением уровня.

© А. С. Лызлова, 2011

¹ Костюхин Е. А. Лекции по русскому фольклору. М., 2004. С. 102.

² Леонская Е. Н. Представление «того света» в русской народной сказке // Этнографическое обозрение. 1913. № 3/4. С. 50–60; Трубецкой Е. Иное царство и его искатели в русской народной сказке. М., 1922; Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2005. С. 242–257; Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 236–240.

³ Пропп В. Я. Исторические корни... С. 242.

⁴ Там же. С. 248.

⁵ Там же. С. 242.

⁶ Цивьян Т. В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (на материале албанской сказки) // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 201.

⁷ Исключение составляет лишь одна сказка, где сообщается: «*дошли (Иван-медвежье ушко, Горокат и Девятьпил. – А. Л.) до глубокой ямы. В ямы увидели сидит красна девица на сундуках*» (Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова: В 2 кн. СПб., 1998. Кн. 1. Кн. 2. № 34 (Полное собрание русских сказок; Т. 1). (далее – Онч.).

⁸ Пропп В. Я. Исторические корни... С. 242.

⁹ Леонская Е. Н. Представление «того света»... С. 52.

¹⁰ Русские народные сказки Карельского Поморья / Сост.: А. П. Разумова, Т. И. Сенькина. Петрозаводск, 1974. № 30 (далее – Пом.).

¹¹ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.

¹² Сказки и песни Вологодской области / Сост. С. И. Минц и Н. И. Савушкина. Вологда, 1955. № 13.

¹³ Сказка о золотой горе, или удивительные приключения Идана, восточного царевича (1782 г.) // Лекарство от задумчивости. Русская сказка в изданиях 80-х годов 18 века. СПб., 2001. С. 17–38 (Полное собрание русских сказок; Т. 5).

¹⁴ Старая погудка на новый лад. Русская сказка в изданиях конца XIX века. СПб., 2003. № 34 (Полное собрание русских сказок; Т. 8).

В некоторых фольклорных вариантах содержится информация о первом впечатлении героя при попадании в верхний иной мир: «Вот Иван-королевич долез туды (на гору. – А. Л.). Осияло какое-то. Больнѣ по-направилось ему»¹⁵.

В отдельных волшебных сказках расположение верхнего иного мира связано с деревом. На нем обычно обитает такой орнитоморфный похититель, как Ворон (СУС 552В=АА *299 *Солнце, Месяц и Ворон – зятья*).

Примечательно, что в нескольких текстах на сюжет СУС 552А=АА 552 *Животные-зятья* деревья находятся в непосредственной близости от жилья орнитоморфных персонажей. Так, в сказке из сборника, составленного И. А. Худяковым, рядом с дворцами ворона, сокола и орла растут, соответственно, три, шесть и двенадцать дубов, которые во время появления птиц «христит», т. е. «от воздуха в землю вгоняет»¹⁶. Дубы около дворцов тех же птиц упоминаются и в сказке «Марья Моревна» из сборника А. Н. Афанасьева¹⁷. Подобная ситуация опять же усвоена устной сказочной традицией из книги: в «Сказке второй о Иване-королевиче», помещенной в сборнике, составленном П. Тимофеевым (1787 г.), сообщается, что вблизи дворцов Орла, Ворона и Сокола, являющихся мужьями трех сестер героя, произрастают по двенадцать дубов¹⁸.

Помимо деления мира по вертикали, в сказках, объединенных темой похищения женщины, отражается также *горизонтальное членение*. В данном случае мы имеем дело с потусторонним миром, который располагается, по-видимому, на одном уровне с этим миром. Иное царство понимается как некая «далекая земля».

Такой потусторонний мир нередко отделен от мира этого каким-либо водным пространством. Наиболее часто указанным пространством оказывается море. Иное царство в этих случаях предстает в виде острова: «Ну и потом отправились в морѣ. Шли два месяца пути, потом увидели остров, к этому острову привернули»¹⁹. Попутно отметим, что расположение иного мира за морем характерно для волшебных сказок на сюжет, обозначенный в СУС под номером **301D*** *Солдат находит исчезнувшую царевну*, который получил чрезвычайное распространение в лубочной литературе.

Ранее уже шла речь о первом впечатлении, возникающем у героя при попадании в нижний / верхний потусторонний мир. В большинстве же случаев, независимо от расположения, подчеркивается, что иной мир мало отличается от мира этого: «Тогда он (Богатырь Вечер. – А. Л.) взошел в такое же царство, как и на земле»²⁰; «<...> пошел Иван по тому свету и видит, свет такой же как и ихной» (Онч., № 241).

В некоторых сказках, наоборот, указывается наличие необычной «пустынности»²¹: «Шел (по горѣ Иван-царевич. – А. Л.) день до вечера, красна солнышка до заката и никто ему не встречался, никто ему не попадался; ни зверь текушый, ни птица летучая»²². В сказке из сборника А. М. Смирнова об этом косвенно свидетельствуют слова трех поочередно встреченных героем девушек из домов, расположенных в ином мире: «мимо меня конной не проезживав, пешой не прохаживав, зверь не прорыскивав, птица не пролетывала»²³.

Иной мир нередко имеет признаки освоенного пространства. Об этом свидетельствуют упоминающиеся различные тропинки, дорожки: «Вот он (Зорька-молодец. – А. Л.) вышел на гору, с самого начала дорожка»²⁴; «отпускали его (Ивана-царевича. – А. Л.) туды на низ, <...>, от этой ямы дорожка, тропинка» (Пом., № 35). В ином мире могут встретиться и люди. Так, во время путешествия Ивана Зорянина по потустороннему царству «попадает ему навстречу пастух»²⁵.

Потусторонний мир в рассмотренных сказках наделяется определенными социальными характеристиками, т. е. при его изображении упоминаются различные «виды и элементы поселений, общественные учреждения»²⁶. При этом иной мир обычно именуется царством или государством, «царством-королевством» (Сок., № 79), иногда – городом²⁷, «сѣлом» (Онч., № 78), территорией²⁸.

¹⁵ Сказки и песни Белозерского края. Сборник Б. и Ю. Соколовых: В 2 кн. СПб., 1999. Кн. 1. № 79 (Полное собрание русских сказок; Т. 2).

¹⁶ Худяков И. А. Великорусские сказки. СПб., 2001. № 62 (Полное собрание русских сказок; Т. 6).

¹⁷ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. / Изд. подгот. Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. М., 1984. Т. 1. № 159.

¹⁸ Сказки русские, содержащие в себе 10 различных сказок. Собраны и записаны Петром Тимофеевым (1787 г.) // Лекарство от задумчивости. Русская сказка в изданиях 80-х годов 18 века. СПб., 2001. С. 244–261 (Полное собрание русских сказок; Т. 5).

¹⁹ Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова / Изд. подготовил В. Я. Пропп. М.; Л., 1961. № 103 (далее – Никиф.).

²⁰ Господин леший, господин барин и мы с мужиком. Записки о сказочниках Д. М. Молдавского и сказки, записанные Вл. Бахтиным и Д. М. Молдавским. М.; Л., 1965. С. 151–160.

²¹ Пропп В. Я. Исторические корни... С. 243.

²² Озаровская О. Э. Пятиречье. СПб., 2000. № 26 (Полное собрание русских сказок; Т. 4). (далее – Оз.).

²³ Великорусские сказки архива Русского географического общества: Сб. А. М. Смирнова. СПб., 2003. Кн. 1–2. № 31 (Полное собрание русских сказок; Т. 9).

²⁴ Русские народные сказки Пудожского края / Сост.: А. П. Разумова, Т. И. Сенькина. Петрозаводск, 1982. № 8 (далее – Пуд.).

²⁵ Сказки Ленинградской области / Собр. и подгот. к печати В. Бахтин и П. Ширяева. Л., 1976. № 17.

²⁶ См. об этом: Цивьян Т. В. К семантике... С. 193, 194.

²⁷ Сказки и предания Северного края / Записи, вступит. статья и коммент. И. В. Карнауковой, предисл. Ю. М. Соколова. М.; Л., 1934. № 169 (далее – Карн.).

²⁸ Сказки Карельского Беломорья. Т. 1: Сказки М. М. Коргуева / Записи, вступит. статья и коммент. А. Н. Нечаева. Петрозаводск, 1939. Кн. 1. № 7 (далее – Корг.).

Его центром, местом, где находится похищенная героиня, в большинстве сказок оказывается определенное строение. Достаточно часто таким строением является дворец / замо́к / терем, что вполне объяснимо характеристикой самого иного мира – царство. В то же время в сказках нередко используются упоминания и о более знакомом крестьянину помещении – изба²⁹, дом. В редких случаях в качестве строения фигурируют хата, «халупочка», землянка, хоромы, палаты. Отметим, что иногда жильё называется квартира / «фатера» / «фатерка»³⁰. Указанные наименования, безусловно, используются не для обозначения «отдельного жилого помещения в доме», состоящего «обычно из нескольких комнат с кухней, передней и т. д.»³¹ (современное понимание), а для обозначения именно помещения, жилья, жилища³².

В некоторых сказках виды строений взаимозаменяемы, т. е. одна и та же постройка может именоваться по-разному. В то же время отдельными сказочниками четко разграничиваются строения. Это, прежде всего, касается немногочисленных текстов, в которых присутствуют четыре различных постройки в ином мире: три принадлежат девушкам (сюжет о трех царствах), а в четвертом похититель удерживает главную героиню. Так, например, в сказке из сборника, подготовленного О. Э. Озаровской, Елена Прекрасная, Марфа Прекрасная и Александра Прекрасная пребывают в избушках «на курьей ножки об одной окошки»³³, а похищенная мать Ивана-царевича находится в «Вехоревом доме» (Оз., № 26).

Кроме того, в текстах, где в качестве похитителя фигурируют зооморфные похитители, их жилища иногда представлены в виде берлоги (если речь идет о медведе) или норы (если о волке). В некоторых случаях тип строения не конкретизируется: «Теперь идёт (Иван-царевич. – А. Л.) дальше и близко приходит к Кошцея жилищам» (Корг., № 8).

В сказках, кроме того, отмечается, из какого материала сделана постройка. Так, она может быть каменной: «В болоте стоит каменный дом» (Карн., № 141). Во многих текстах в ином мире находятся металлические строения: медное, серебряное, золотое. Речь в данном случае идет о сюжете СУС 301 А, В *Три подземных царства*. По словам В. Н. Топорова, «царство и дом в типе 301 находятся чаще всего в отношении свободного чередования или дублирования (отсюда – золотое царство или золотой дом, серебряное царство или серебряный дом, медное царство или медный дом, с одной стороны, и золотой дом в золотом царстве и т. д., с другой стороны)»³⁴. В. Я. Пропп считает, что «эти три царства возникли как утроение тридесятого царства. При стремлении сказки все утраивать этому стремлению несомненно подвергся и данный мотив, и этим вызвано наличие вообще трех царств, но так как тридесятое царство золотое, то предыдущие сделаны серебряным и медным. Искать здесь каких-то связей с представлениями о железном, серебряном и золотом веке, вообще с циклом гесиодовских эр – напрасный труд. Здесь не удастся также обнаружить никаких связей с представлениями о металлах»³⁵. Последнее заключение требует корректировки. Во многих сказках сообщается, что не только сами царства сделаны из соответствующего металла, но и многие атрибуты в них тоже: «... стоит дом медный и кругом ограда медная. У ворот стоит собака <...>, на медной цепи привязана» (Никиф., № 131); «Пришел это он (Окати-горошка. – А. Л.) в медное царство. Дворечь и мостовые и панели все из меди» (Карн., № 41). Примечательно, что в одном из проанализированных текстов соответствующая характеристика переносится на облик похитителей: три сестры героя оказываются женами трех Воронов Вороновичей, Коготов Коготовичей, у одного из которых «медный нос, оловянный хвост», у второго «серебряный нос, чугунный хвост», у третьего «золотой нос и стальной хвост» (выделено мной. – А. Л.) (Пуд., № 27).

Как уже отмечалось, во многих сказках соответствующие дворцы (или царства) располагаются на горе. Это дает основание говорить о том, что составители СУС не совсем верно озаглавили указанный сюжет. Кстати, в Указателе Н. П. Андреева он назван «Три царства: медное, серебряное, золотое», что более правильно. В сказках встречаются и строения, созданные из других материалов – стекла, олова, хрусталя, жемчуга.

Нередко указывается размер строения. При этом в сказках встречается как гиперболизация: «Увидали дом огромный» (Никиф., № 103), так и использование уменьшительно-ласкательных суффиксов: «и вот оне увидали дómичек» (Корг., № 12). В некоторых сказках дается качественная характеристика постройки: «дом очень хороший» (Никиф., № 103); «дом Вехорев благодатной» (Оз., № 26).

Во многих сказках даже можно почерпнуть сведения о внутреннем убранстве указанных строений, касающегося жилой части, нежилых помещений и дополнительных построек (например, бани).

²⁹ Отметим, что в сказках это слово используется как для обозначения жилой части дома, так и в качестве синонима самого дома.

³⁰ В сказке из сборника, составленного К. В. Чистовым, это слово употребляется в значении «лесная охотничья избушка» (Перстенок – двенадцать ставешков (Избранные русские сказки Карелии) / Сост., вступ. статья и коммент. К. Чистова. Петрозаводск, 1958. С. 64).

³¹ Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 2007. С. 349.

³² Даль В. И. Словарь живого великорусского языка. Т. II. М., 1881. С. 102.

³³ Эта характеристика чаще всего относится к жилью Бабы Яги.

³⁴ Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1967. Вып. 3. С. 86.

³⁵ Пропп В. Я. Исторические корни... С. 246.

Таким образом, в сказках о похищении женщины сохраняются отголоски представлений о трехчленном (вертикальном) строении Вселенной, имеющей верхний и нижний иной мир и мир этот, располагающийся посередине. Также тексты содержат сведения о более позднем двухчленном (горизонтальном) делении, в котором мир этот отделяется от иного каким-либо пространством. В то же время на потусторонний мир переносятся все основные понятия и атрибуты, имеющиеся в мире этом. Характерно, что многие черты, используемые при изображении иного царства в устных вариантах, возникли под влиянием лубочной традиции.



**ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ МОТИВА «ЧУДЕСНОЕ РОЖДЕНИЕ»
(по материалам южнокарельской песни о сватовстве
в мифической стране Хийтола)**

При рассмотрении южнокарельской эпической песни о сватовстве выявляются архаичные мотивы, бытовавшие во многих фольклорных традициях мира. Наряду с явным типологическим сходством многие из них получили свою специфическую окраску. К таким мотивам можно отнести мотив чудесного рождения, истоки которого уходят своими корнями в далекое прошлое и берут свое начало из мифа о непорочном зачатии, распространенного у всех народов мира. Исследованиями по данной проблематике занимались многие ученые, стремившиеся в своих работах раскрыть истинную причину его возникновения¹.

По мнению С. А. Токарева, формирование мотива начиналось в эпоху глубочайшей древности, во времена господствования группового брака, «делающего факт физиологического отцовства не только недостоверным и неочевидным, но и просто безразличным»². Древний человек не до конца осознавал роль мужчины при рождении, созидательницей рода считалась только женщина, понимание отцовства появилось гораздо позже. Следует отметить в этой связи фактические материалы и наблюдения, приведенные В. Я. Проппом в статье «Мотив чудесного рождения»³. Ученый в исследовании опирается на данные, зафиксированные у австралийцев, которые еще в недавнем времени стояли на низшей ступени культурного развития, уже давно пройденной другими народами. Австралийцы с уверенностью говорили, что «ребенок не есть непосредственный результат полового общения, что он может явиться и без общения»⁴. Вероятно, так изначально думали и другие первобытные люди. Таким образом, на ранней ступени исторического развития поверье о непорочном зачатии (без участия мужчин) существует в форме простого верования. Миновав определенный этап развития, человечеству становятся известными подлинные причины деторождения, однако нередко наряду с новыми знаниями сохраняется вера в так называемое «непорочное зачатие».

Мотив, обладая характерной устойчивостью, на протяжении многих столетий претерпевал значительные изменения наряду с другими явлениями. В. Я. Пропп выделил основные этапы его развития: на более примитивных ступенях человеческой культуры мотив «чудесного рождения» приписывается всем без исключения⁵, обычно это связывают с тотемистическими верованиями и представлениями о партеногенезе. С возникновением монархии и богов такое рождение становится «прерогативой царей и богов, а обыкновенные люди рождаются обыкновенным образом»⁶. Чудесное зачатие связано с предметами, так или иначе символизирующими плодородие. Это могут быть плоды или ягоды различных растений, вода, рыба (символ плодovitости), луна, рог или рогатый зверь, змей⁷.

В карельской фольклорной традиции указанный мотив получил широкое распространение в сказочной, а также в рунопевческой традиции. В южнокарельских эпических песнях чудесное зачатие могло произойти от съеденного плода или ягоды. Согласно наблюдениям ученых, практически у всех народов мира отмечен обычай есть плоды, способные вызвать беременность. «Никакое животное не может сравниться по плодovitости с деревом, на котором тысячи плодов, рассматриваемых как дети этого дерева»⁸. Подобного рода воззрения нашли свое отражение в мифах культурных народов древности, а вера в необычную силу некоторых плодов и деревьев сохранялась на протяжении длительного времени. Необходимо обратить внимание, что плод, имеющий внутри себя многочисленные зерна, по народным представлениям, мог служить особо сильным средством для появления беременности. Так, например, гранатовое яблоко с многочисленными зернами не только при съедении, но даже при прикосновении могло вызвать зачатие⁹.

В южнокарельской традиции плодом, вызывающим непорочное зачатие девы, служит ягода, чаще всего земляника. Внутри ее имеется большое количество мелких зернышек, которые, по поверьям, могли способствовать появлению беременности. Наряду с земляникой такое же свойство приписывается другой ягоде – бруснике; в вариантах эти две ягоды выступают как синонимы. Следует указать также, что растут эти

© В. П. Миронова, 2011

¹ Лафарг П. Очерки по истории культуры. М.; Л., 1926. С. 183–191; Штернберг Л. Я. Первобытная религия. Л., 1936. С. 490–491; Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения // Сказка. Эпос. Песня. М., 2007. С. 59–101; Кабакова Г. И., Толстая. С. М. Зачатие // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 282–284.

² Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 544.

³ Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения. С. 59–101.

⁴ Там же. С. 61.

⁵ Там же. С. 62.

⁶ Там же. С. 62.

⁷ Седов Л. А. Рождение // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1992. Т. 2. С. 387.

⁸ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. С. 440.

⁹ Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения. С. 66.

«чудодейственные» ягоды не просто в лесу или на лугу, а находит их девушка на «святой меже» (руhä piendar – святая межа), реже на горе или болоте. Во многих культурных традициях все вышеупомянутые локусы являются своеобразной границей между мирами, произрастание ягоды на которых, возможно, придавало ей магическую силу.

Зачатие в южнокарельских рунах могло произойти и от съеденной рыбы, с которой в карельской традиции связаны многочисленные верования и тотемистические представления. В первую очередь, рыбе приписывали репродуцирующую функцию, что объясняет ее использование в качестве ритуального блюда (рыбника) в любовной и свадебной обрядности карелов и вепсов¹⁰.

Третьим способом непорочного зачатия, встречающимся только в южнокарельской эпической традиции, является зачатие от волос. Действие в эпических песнях развивается следующим образом: непорочная дева находит три волоска и не знает, что с ними делать – «бросить в огонь грешно, бросить в воду – еще грешнее». Девушка кладет волоски за свою правую щеку, беременеет и рождает трех сыновей.

В древних представлениях многих народов сохранились верования, согласно которым волосы обладали большой магической силой. Карелы, например, издревле приписывали волосам замужней женщины необычайные свойства, отличные от свойств волос мужских. По этой причине женщина всегда должна была прятать их, а выпавшие во время расчесывания или состриженных волосы нельзя было выбрасывать на улицу, их полагалось сжигать в печи. До настоящего времени широко распространена в народе карельская поговорка: «*Miehen tukka tuuleh, naisen tukka tuleh*» – «Мужские волосы – на ветер, женские волосы – в огонь». Повсеместно среди карельского населения был распространен обычай собирать выпавшие волосы в специальный мешочек, который после смерти клали покойному в гроб. Волосы зачастую служили оберегами, их широко использовали в любовной и лечебной магии. У знахаря был специальный мешочек, в котором он хранил кости мертвецов, землю с могил, ногти и волосы умерших: «*Tietäjällä oli pussissa kuolien luita, kalman multoa, kuolien kynsie ta kuolien tukkaa*»¹¹ – «У колдуна в мешочке кости мертвецов, земля могильная, ногти и волосы умерших» (перевод мой. – В. М.). При помощи выпавших волос знахари могли навести порчу, приворожить мужчину. По верованиям карелов, в девичьих волосах заключалась «лемби» девушки – ее слава, привлекательность, обаяние. Если девушку не сватали и не приглашали на танцах, она должна была украдкой взять ленту из косы «славунной» девушки, вплести в свою косу, поднимая тем самым «лемби» у себя¹².

Невестины волосы являлись одним из основных объектов оплакивания в карельских свадебных плачах, исполняемых при расчесывании волос или расплетании косы. Указанный обряд «отпускания воли» являлся ключевым во всей свадебной церемонии в доме невесты-андилас¹³: собирающаяся замуж, уходящая из родного дома в чужой дом и чужую семью девушка прощается с девичеством. В церемонии расплетания косы участвуют родственники и подружки невесты, они поочередно расчесывают волосы, вплетают многочисленные ленты. Какое-то время невеста находится с распущенными волосами, и только перед приездом жениха их убирают в косы. Во многих свадебных плачах расчесывание изображается как насильственное отнятие у невесты волос. Иногда невеста просит хранить ее волосы как память, запереть в сундуке, в шкатулке (КП: 119. С. 214–215)¹⁴.

В древности у прибалтийско-финских народов, ижоры и води, существовал обычай стричь волосы девушкам, выходящим замуж, впоследствии замужняя женщина всегда должна была носить головной убор¹⁵. Обряд пострижения, позже – прятанья волос, связан с верой в их магическую силу и символизирует полное отлучение невесты от родного дома¹⁶.

С волосами связано большое количество всевозможных табу. Девичью косу и даже ленты, которые были вплетены в косу, нельзя было трогать. Финский ученый А. Хямляйнен высказывал предположение о том, что наличие запретов в отношении волос свидетельствует о существовании представления, согласно которому волосы понимались как средоточие жизни и жизненной силы человека¹⁷. Е. Кагаров отмечал, что волосы и глаза в народных верованиях представляются обителью души, его «оренды»¹⁸. Эта гипотеза нашла свое подтверждение в исследовании В. Н. Чернецова. В своей работе автор подчеркивает, что у обских угров голова (в

¹⁰ Винокурова И. Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск, 2006. С. 208.

¹¹ Karjalan kielen sanakirja. Helsinki, 2005. Т. 6. С. 270.

¹² Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, 741/1 (далее – ФА). Первая цифра – номер кассеты, вторая – порядковый номер записи на ней.

¹³ Конкка У. С. Поэзия печали. Петрозаводск, 1992. С. 212–217.

¹⁴ Карельские причитания / Изд. подгот. А. С. Степанова, Т. А. Коски; Науч. ред. У. С. Конкка; Предисл. А. Степановой. Петрозаводск, 1976 (далее – КП).

¹⁵ Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // Советская этнография. 1933. № 5/6. С. 79.

¹⁶ Конкка У. С. Поэзия печали. С. 237.

¹⁷ Härmäläinen A. Ihmismuumin substanssi suomalais-ugrilaisien kansojen taikuidessa // Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia (SUST). Helsinki, 1920. S. 46.

¹⁸ Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. Л., 1929. Т. 8. С. 165.

частности, волосы) была обиталищем четвертой души – *lilī*, которая всегда находилась при человеке и придавала ему силу и мужество. В. Н. Чернецов ссылается на письменный памятник XVIII в. «Краткое описание о народе остячком» Григория Новицкого, в котором повествуется о шамане, предостерегавшем кондинских манси в связи с их крещением в христианскую веру: «Блюдитесь, дружи, сего, егда будут вам стрищи волосы, то вырезывати мут из вашей души»¹⁹.

Рассматривая функции тотемного предка и тотемических центров, Н. А. Криничная приводит пример из мифов, согласно которому рождение детей соотнесено с тотемным предком и тотемическим центром непосредственно: «Мы спустимся здесь вниз и поселимся в нашем аува <...>. Мы назовем его „местом волос ребенка“ – Пукаувааянгана. Мужчины, которые придут на эту землю, будут „вызывать“ отсюда, из аува, ребенка-мальчика, детей-мальчиков, и женщины повсюду будут беременеть»²⁰. Позднее данный мотив трансформировался в мотив чудесного рождения, в частности, непорочного зачатия. Нередко он утрачивает признаки изначальной связи с тотемистическими представлениями²¹.

В целом мотив чудесного рождения в южнокарельской эпической руне о сватовстве имеет типологическое сходство с другими фольклорными традициями. Специфическим является зачатие от волос, получившее распространение в силу древних верований карелов в их магическую силу.



¹⁹ Чернецов В. Н. Представление о душе обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. Т. 51. С. 137 (Труды Ин-та этнографии АН СССР; Т. 51).

²⁰ Криничная Н. А. Персонажи преданий: становления и эволюция образа. Л., 1988. С. 45.

²¹ Там же. С. 45.

КАРЕЛЬСКОЕ КАНТЕЛЕ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Двадцатый век в истории карельского кантеле стал эпохой великих перемен: инструмент получил статус символа карельской музыкальной культуры и вышел из сферы традиционного бытования, «вырос» до концертного оркестрового инструмента и снова вернулся к самостоятельному творчеству, но преимущественно в городских условиях. Эти процессы не могли не отразиться на конструкции инструмента, репертуаре, его исполнительских возможностях. Данное исследование направлено на выявление и описание произошедших изменений и основано на результатах изучения музейных коллекций музыкальных инструментов¹ и диатонических кантеле, изготовленных современными мастерами Карелии.

Хроматическое кантеле, сконструированное В. П. Гудковым и его соратниками в 1930-х гг., стало самостоятельной ветвью развития инструмента, завоевав достойное место в профессиональной карельской музыкальной культуре. В то время, когда концертный инструмент активно развивался и завоевывал сцену, диатоническое кантеле уходило из сферы традиционного бытования. Если в 1933–1934 гг. исследователями В. П. Гудковым и В. Я. Евсеевым в деревнях Пряжинского, Петровского, Олонецкого районов были зафиксированы более сорока кантелистов², то к 1970-м гг. их практически не осталось. Последний из них, Евдоким Федорович Гаврилов, умер в 1975 г.³

Исследовательский и исполнительский интерес к диатоническому кантеле вновь возник в 1980-е гг., на волне общего национального подъема в Карелии. Представителями творческой интеллигенции республики была инициирована деятельность по возрождению кантеле и внедрению его в социальную практику. Была разработана Международная программа возрождения и развития национальных музыкальных инструментов «Кантеле» (совместно с финскими коллегами), привлечены к изготовлению инструментов мастера декоративно-прикладного искусства, организовано обучение изготовлению кантеле студентов факультета технологии и предпринимательства Карельского государственного педагогического университета (ныне – Карельская государственная педагогическая академия), введены ознакомительные курсы игры на диатоническом кантеле в академических музыкальных учебных заведениях, организован регулярный смотр-конкурс исполнителей на кантеле и родственных музыкальных инструментах других народов (фестиваль «Кантеле»). Результатом этой деятельности стало появление инструментальных ансамблей исполнителей на диатоническом кантеле и других карельских музыкальных инструментах (йоухикко, пастушьи флейты), введение этих инструментов в состав различных инструментальных ансамблей, возникновение композиторских произведений для диатонического кантеле, появление молодых мастеров музыкальных инструментов. Немаловажную роль в этом процессе играли и продолжают играть отдельные личности, деятельность которых позволила активизировать целый пласт традиционной культуры. Среди них в первую очередь следует назвать этномузыковеда И. Б. Семакову и композитора С. Я. Стангрита.

За тридцатилетний период общественной деятельности по возрождению кантеле сложилась особая культурная ситуация функционирования инструмента, определились особенности конструкции новых диатонических кантеле. Попытка сравнить традиционный (аутентичный) и современный (реконструированный) инструмент позволит выявить маркеры – инвариантные элементы кантеле – и проследить степень изменения конструкции, технологии изготовления, строя и репертуара инструмента в процессе его реконструкции.

Название. В современной практике общеупотребительным стало название инструмента «кантеле» (kantele), совпадающее с собственно-карельским и финским произношением, его южно-карельский вариант – kanteleh (ливвиковский диалект кар. языка) вышел из употребления.

Материал изготовления. Основным материалом для изготовления корпуса инструмента во все времена было дерево, хотя в Российском этнографическом музее есть один инструмент с металлической верхней декой (№ 6943-1). Колки аутентичных образцов сделаны из дерева, имеют форму лопатки, для настройки инструмента достаточно подкрутить колок за его широкую часть. Современные колки, с целью более четкого фиксирования строя инструмента, делают из металла в форме штыря, в связи с этим возникает необходимость в ключе для настройки инструмента. Струны традиционного кантеле были волосяными, жильными или

© Н. С. Михайлова, 2011

¹ Автор работал с коллекциями музыкальных инструментов Российского этнографического музея, Государственного историко-архитектурного и этнографического музея «Кижы», Карельского государственного краеведческого музея и Олонецкого краеведческого музея карелов-ливвиков.

² Архив Карельского научного центра РАН, ф. 1, оп. 3, д. 208, л. 6 (Список народных кантелистов, взятых на учет Карельским научно-исследовательским институтом).

³ Полевые материалы автора. Карелия, Пряжинский район, 2008 г.

металлическими⁴. Современные же инструменты, за редким исключением⁵, имеют металлические струны, что позволяет расширить динамические возможности инструмента и получить устойчивый строй и долговечность струн.

Технология изготовления. Все известные автору этнографические образцы малострунного (до 12 струн) кантеле изготовлены из единого куска дерева способом долбления (сверху, снизу или сбоку). Понси (гребнеобразный выступ на узкой части инструмента, к которому крепится струнодержатель) вырезался непосредственно на корпусе. Современные образцы кантеле изготавливаются из отдельных дощечек, способ долбления используется только при изготовлении инструментов так называемого «финского» типа (эти инструменты выдалбливают снизу и не делают нижней деки, предполагая, что таковой будет служить столешница). Во всех случаях деталь, имитирующая понси, крепится к корпусу клеем. Показательно, что, если она и не несет никакой конструктивной нагрузки (к ней не крепится струнодержатель), она все равно присутствует.

Количество струн традиционных кантеле колебалось от 5 до 12, в южных районах Карелии бытовали преимущественно 8–12-струнные инструменты⁶, немногочисленные 5-струнные образцы зафиксированы преимущественно в северных районах Карелии. В современной практике используются только пяти- и десятиструнные инструменты. К 150-летию юбилею эпоса «Калевала» фабрикой «Карельские сувениры» был выполнен спецзаказ на изготовление 12-струнного кантеле, разработанного мастером В. Челомбитько, но инструмент не получил распространения среди исполнителей.

Размеры кантеле непостоянны. Его длина, исходя из имеющихся образцов, составляла от 55 до 75 см по нижнему основанию трапеции, ширина зависела от количества струн (10–12-струнные инструменты имели расстояние в самой широкой части около 15–20 см). Двух одинаковых кантеле найти невозможно, поскольку инструменты изготавливались самим исполнителем и только для себя. Производство инструментов на продажу логично привело к использованию современными мастерами лекал, разработанных ими исходя из собственных представлений об инструменте и/или суммированных сведений о тех этнографических образцах, на которые они опирались.

Настройку современных инструментов выполняют с помощью специального ключа, расположив кантеле в горизонтальном положении. В этнографических образцах колки расположены снизу, поэтому их удобнее настраивать, поставив инструмент вертикально и зажав между коленями понси. Так настраивал свой инструмент и Вяйнямйнен, герой эпоса «Калевала», на формирование образа которого сильное влияние оказала живая традиция исполнительства на кантеле, хорошо знакомая Э. Леннроту⁷: «Вековечный Вяйнямйнен сел на самый нижний камень, ... взял певучий короб в руки, кантеле к себе придвинул, повернул колками кверху, тупие упер в колени»⁸.

Строй инструментов. Строй кантеле диатонический, в основе которого единый принцип поступенной настройки. Пятиструнные инструменты, по сведениям А. О. Вяйсянена, имели типичный звукоряд в объеме квинты. В южнокарельских (приладожских) многострунных кантеле две самые низкие струны иногда имели кварттовую или квинтовую настройку, две самые высокие, как правило, терцовую⁹. Такая настройка характерна была и для пряжинских кантеле: «... чаще всего строй инструмента представляет собой натуральную минорную гамму, с добавлением сверху характерного интервала в полтора тона»¹⁰.

Современные инструменты имеют унифицированные строи, что обусловлено ансамблевым исполнительством. Пятиструнные инструменты настраиваются от g^1 или от d^1 , десятиструнные – от d^1 . Верхняя (десятая) струна часто настраивается в терцию от e^2 (девятой струны), позволяя играть октавные удвоения основного тона в тональности G-dur/g-moll, в результате чего получается строй, совпадающий со строем традиционных пряжинских кантеле. В ансамблевом исполнительстве ориентируются на тональность и лады исполняемого произведения, повышая или понижая любую струну в пределах полутона.

Техника и приемы игры. Современные исполнители, так же как и аутентичные, играют, положив кантеле на колени, как параллельно полу, так и под углом. Встречавшееся в традиционной среде расположение инструмента при игре на столе сейчас практически не употребляется, что продиктовано условиями сцены и

⁴ Инструменты с жильными и металлическими струнами сохранились в музейных коллекциях, о волосяных см.: Гудков В. П. Карельское кантеле // Народное творчество. 1937. № 8. С. 41.

⁵ Кантеле с жильными струнами используют в Фольклорно-этнографическом театре музея «Кижы» во время демонстрации программы «Традиционные музыкальные инструменты Карелии».

⁶ См.: Архив КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 3. д. 167, л. 23 (Об организации профессионального показательного кантеле-оркестра в качестве орудия массовой музыкальной работы в Карельской АССР. Докладная записка).

⁷ Подробнее см.: Михайлова Н. С. Традиционное кантеле: мифы «Калевалы» и реальность // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Материалы научно-практической конференции. Петрозаводск, 2010. С. 524–531.

⁸ Леннрот Э. Калевала: Эпическая поэма на основе древних карельских и финских народных песен / Пер. Э. Киуру и А. Мишин. Петрозаводск, 2001. С. 497.

⁹ Kantele- ja jouhikko- sävelmiä / Toimittanut A. O. Väsänen. Juväskylä, 2002. S. XXXV, XXXVII.

¹⁰ Гудков В. П. Музыка Калевалы // Начало: [сборник]. Петрозаводск, 1935. Кн. 4. С. 40.

необходимостью использования дополнительного оборудования. Исключение составляют случаи, когда хотят создать «этнографическую картинку»¹¹.

Играют на кантеле, перебирая пальцами обеих рук, причем обычно употребляется только пять пальцев: большой, указательный и средний правой руки и указательный и средний – левой. Как правило, большой палец правой руки касается самой короткой, расположенной ближе к исполнителю, струны, а указательный палец левой – следующей. Правая рука охватывает крайние регистры и середину диапазона, а левая заполняет промежутки. При такой аппликатуре пальцы обеих рук чередуются и соприкасаются, поэтому это положение рук исполнителя на кантеле А. О. Вайсянен называет тесным и считает его наиболее типичным для традиционного музицирования¹². На пятиструнном кантеле за каждым пальцем закрепляется отдельная струна, в многострунных инструментах каждый палец «ведет» несколько струн. Возможно исполнение как одногласной, так и аккордовой фактуры. Наиболее характерным приемом игры пряжинских карелов, по утверждению В. П. Гудкова, была гармоническая фигурация, т. е. «переборы струн»¹³. Струны задеваются подушечками пальцев, реже – ногтями.

В современной практике, кроме описанных выше, встречается также прием бряцанья, не характерный для традиционного исполнительства. Он часто используется при ансамблевом исполнительстве, когда есть солирующий инструмент, а кантеле выполняет функцию гармонической опоры. Кроме того, этот прием значительно проще в освоении и не требует развитой исполнительской техники.

Репертуар. Изучение разного рода источников показало, что игра на кантеле в традиционной сфере бытования служила преимущественно сопровождению танцев, или же исполнялась для слушания. Репертуар кантелистов состоял из характерных прелюдий-переборов и танцевальных мелодий. Подтверждением тому служат опубликованные записи А. О. Вайсянена, сделанные в Северном Приладожье, а также материалы В. П. Гудкова, собранные в Пряжинском, Петровском и Ведлозерском районах Карелии, которые, по его словам, на 90 % составляли танцевальные, очень живые, веселые и бодрые мотивы. Такой репертуар мог сложиться только в результате долгой практики игры под танцы на деревенских вечеринках. По рассказам исполнителей, до проникновения в карельскую деревню балалайки и гармоники, под игру на кантеле очень часто танцевали традиционную «кадрель», «ристукондру» и «круугу»¹⁴.

Репертуар современных исполнителей на кантеле значительно шире; он включает как обработки традиционных наигрышей, так и современные авторские сочинения для диатонического кантеле. Ансамблевое музицирование стало доминирующей формой исполнительства, сольную игру на диатоническом инструменте можно услышать крайне редко, так же как использование инструмента для аккомпанемента пению и танцам.

В результате проведенного сравнения очевиден вывод о значительном отклонении современного возрожденного инструмента от своего первоисточника. Инвариантными выступили название, внешний облик и строй кантеле, все остальные характеристики инструмента претерпели существенные изменения. Многие из них обусловлены активным развитием ансамблевого исполнительства на инструменте. Кроме того, инструментальная природа кантеле при его освоении не требует знания карельского языка, что позволило на волне национального подъема использовать его как один из возможных способов приобщения к карельской культуре. Изменения, произошедшие в конструкции и сфере бытования кантеле, обусловленные требованиями времени, дали ему возможность найти свое место в современной музыкальной среде, в которой он приобрел статус *национального* инструмента, символа карельской музыкальной культуры, способного выполнять функцию этнического маркера.



¹¹ Подобные сюжетные картинки используются в исполнительской практике Фольклорно-этнографического театра музея-заповедника «Кижис» и в государственных программах студентов кафедры музыки финно-угорских народов Петрозаводской консерватории.

¹² *Kantele- ja jouhikko- sävelmiä*. S. IX–XI.

¹³ *Гудков В. П.* Карельское кантеле // Народное творчество. 1937. № 8. С. 42.

¹⁴ Там же.

ДВУЯЗЫЧНАЯ ПРИЧЕТЬ В КОМИ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

О двуязычии в области фольклора в отечественных исследованиях заговорили около двух десятков лет назад. Данное понятие вошло в обиход исследователей в связи с изучением фольклора гетерогенных культур, поиском новых трактовок заимствований и иноязычных элементов в области фольклора. Как показывает опыт исследований по традиционной культуре Северо-Запада, язык, на котором базируются отдельные фольклорные тексты той или иной группы людей, не всегда соответствует языку ежедневной коммуникации, а иногда носители традиции и вовсе не владеют языком «донорской» культуры фольклорного текста¹. В фольклорной речи язык оригинала фольклорного текста – особенно это касается музыкально-поэтического фольклора – фонологически и грамматически может «приближаться» к родному языку исполнителей, а также, проделывая путь от «чужого» к «своему», текст либо его отдельные фрагменты могут трансформироваться «до неузнаваемости» и получать в «традиции-реципиенте» новые семантические смыслы. При создании фольклорного текста иноязычная лексика может использоваться намеренно, что характерно для продуктивной стадии фольклора и нередко обусловлено мифологическими представлениями². «Особое состояние традиционной культуры», в котором имеет место феномен фольклорного двуязычия, признается исследователями результатом межэтнических контактов либо смешанного проживания на одной территории народов, идентифицирующих себя разными этносами³. Тема двуязычия является одной из обсуждаемых в зарубежной лингвистике. Для обозначения процесса замены одного языка на другой, применения в определенной ситуации двух и более языков, используется понятие «переключение кодов» (code-switching, code-mixing, code-blending)⁴. Форм кодовых замен выделяется большое количество, среди них отметим использование грамматических и словарных ресурсов двух или более языков, цитирование, использование жаргонизмов, а также функционирование пиджинских и креольских языков⁵. Механизмы вовлечения иноязычного элемента в фольклорную речь – переключение кодов при фольклорной речи, разумеется, отличаются от «бытового» двуязычия, тем не менее, исследования лингвистов в области изучения двуязычия в устной речи, на наш взгляд, в перспективе были бы актуальными при изучении фольклорной речи.

Одним из интересных регионов Коми Республики с точки зрения бытования коми-русского двуязычия в области фольклора является расположенный на северо-западе Коми в бассейнах рек Мезень и Вашка Удорский район. История формирования данного региона имеет многослойный культурно-этнический характер, что доказывается научными данными в области археологии, лингвистики, этнографии⁶. На Удоре с давних времен складывались интенсивные контакты коми с русскими. Немалую роль в развитии контактов сыграла, будучи одной из самых больших на севере России по торговому обороту, ежегодная Важгортская Крещенская ярмарка⁷. Образованию на Удоре смешанных коми-русских поселений способствовали разного рода миграции крестьянства на Русь. Отметим также, что жители Удорского района являются приверженцами старообрядческой конфессии. Среди удорцев было принято ездить свататься на Пинегу и приводить жен из соседних русских деревень Нюхча, Кеба и Олема⁸.

Удоре известны разные виды причети. По словам жительницы села Чупрово Е. А. Багаевой, дочери известной в округе вопленицы А. М. Багаевой, «у них издавна вопили на пять сторон»: на похоронах, на «каризне», т. е. поминках, при проводах в армию, на свадьбе и при встречах. Кроме разделения причитывания согласно контексту исполнения «на пять сторон», местные вопленицы выделяют причитания по манере исполнения на те, которые «плачутся словно поются» («сыльгмоз бёрдны»), и те, которые «плачутся жалобно» («жалобноя бёрдны»)». На «двуязычный» характер удорских причитаний обратили внимание специалисты как по коми, так и по русскому фольклору. Коми фольклористы, побывавшие в разных уголках Удоры в 1961,

© Г. А. Мишарина, 2011

¹ Латин В. А. Русскоязычная причеть Обонежья – этнокультурный феномен // Рябининские чтения-95: Междунар. науч. конф. по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 1997. С. 113–123; Панюков А. В. Заимствованный фольклор в коми традиционной культуре // Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum. Tartu, 2000. Pars 7. С. 177–183.

² Панюков А. В. Заимствованный фольклор в коми традиционной культуре. С. 177–183.

³ Власов А. Н., Филиппова В. В. Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми // Традиционная культура. М., 2000. № 2. С. 87–89.

⁴ Kovacs M. Kodinvaihto ja kielioppi // Kielet kohtaavat. Tietoliipas 227. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura Helsinki, 2009. С. 24–50

⁵ Там же.

⁶ Туркин А. И. Прибалтийско-финский и саамский компоненты в этногенезе народа коми // Проблемы этногенеза народа коми. Сыктывкар, 1985. С. 54–67. (Труды Ин-та яз., лит. и истории Коми науч. центра; Вып. 36); Савельева Э. А. Этногенез коми-зырян // Там же. С. 3–19; Жеребцов Л. Н. Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVII – начале XX в. М., 1972.

⁷ Жеребцов Л. Н. Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVII – начале XX в. С. 42.

⁸ Там же. С. 33.

⁹ Научный архив Карельского научного центра Уральского отделения РАН, ф. 1, оп. 11, ед. хр. 278 (Народная поэзия удорских коми. Материалы фольклорной экспедиции по реке Вашке в февралю–марте в 1966 г.; далее – Материалы ...).

1962 и 1966 гг., пришли к выводу, что «буквально все виды импровизационной поэзии Вашки строятся с помощью своеобразного русско-коми языка»¹⁰. По поводу языковой специфичности удорских плачей высказалась и Т. И. Орнатская, под руководством которой в 1961 г. экспедиция Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН побывала на Удоре по притоку Мезени – р. Вашка «в соседних с Кебой коми деревнях»¹¹ Муфтнога, Ёртома и Кирик. Т. И. Орнатская пишет: «Исполнительницы уверяют, что плачут по-русски, но едва ли можно считать их причитания русскими. В услышанных нами плачах прослеживается аналогия с русскими в образности и лексике, но большинство слов принимает специфическую окраску, перемещаются ударения и меняется интонация, также в текст проникает большое количество коми слов»¹².

В пору признания фольклористами лишь этнически однородного фольклора, «двуязычные» фольклорные тексты нередко считались ущербными в плане художественности и оставались в тени собирательской деятельности фольклористов. Однако участники коми фольклорных экспедиций по р. Вашка сумели оценить оригинальность двуязычной причеты и зафиксировали большое количество плачей на смешанном коми-русском языке. Кроме того, «двуязычные» тексты «прошли языковую цензуру»¹³ и были опубликованы в сборнике «Коми народные песни». Существуют также современные записи вашкинских причитаний, в том числе аутентичных плачей, сделанных в ходе фольклорно-этнографических экспедиций Сыктывкарского государственного университета.

В данной работе обратим внимание на русскоязычную составляющую коми-русских плачей. В удорских плачах русскоязычная лексика в отличие от иноязычного компонента, встречающегося в песенно-музыкальном фольклоре других регионов коми, не представляет собой «заумь». Хотя это не является закономерностью, в целом по мере удаления от русских селений по Вашке к ее верховьям в причитаниях соотношение между коми и русским элементами меняется в пользу коми языка. Если на нижней Вашке, что ближе к зоне проживания русских, коми лексика лишь в незначительной степени вклинивается в русскую лексику импровизаций, то на верхней Вашке в ткани причеты преобладает коми лексика¹⁴. Об исполнителях, от которых записаны двуязычные тексты плачей в 1960-е гг., имеется незначительное количество сведений. Мы не можем говорить о том, какую роль играл коми либо русский язык в их личной жизни. По имеющемуся корпусу материала и вероятной установке коми фольклористов собирать именно коми фольклор, можем с некоторой долей уверенности сказать, что все-таки их информанты были носителями коми языка как родного либо являлись ассимилировавшимися русскими, для которых коми язык стал вторым, например, в результате смешанного брака. Однако бытование двуязычной причеты нельзя сводить лишь к вопросу о коми-русском билингвизме носителей традиции. От исполнительницы Августы Матвеевны Кочевой в 1966 г. в д. Коптюга, являющейся пограничным коми населенным пунктом (находится примерно в 20 км от д. Кеба Лешуконского района), А. К. Микушев записал несколько образцов поэзии и рассказ о похоронах. По этим материалам можно проследить, как информант свободно переключается с одного кода на другой, при этом переключение на русский язык у информанта происходит в связи с причетью. Так, Августа Матвеевна исполнила величальную песню на коми языке без единого иноязычного элемента; далее на смешанном языке с преобладающей долей русскоязычной лексики она исполнила рекрутский плач, «плач во время опускания в могилу», «во время выноса гроба из дома». В связи с «русскоязычными» плачами А. М. Кочева рассказывала собирателю о самом обряде похорон, при этом «не забывала» переключать языковые коды¹⁵.

Фрагменты причитаний упомянутой выше вопленицы и многих других воплениц при наличии расшифровки с некоторыми комментариями вряд ли будут нуждаться в подстрочном переводе на русский язык. Возможно, что для русского слушателя понимание подобных плачей в исполнении (без расшифровки) будет довольно сложным и даже отчасти невозможным. «Деформация» русской речи наблюдается на уровне фонологии. Например, гласные звуки русскоязычных вариантов *о, у, ы, и* в прилагательных почти без исключения заменяются на фонему *ö* (*красной, метрöвой, жаркой* вместо *красный, метровый, жаркий*); согласный *ч*, сочетание *сч* передается через *тш* (несчитанный – *нештшитанной*, росчищенный – *рöштшшшшенной*, счастье – *тшассе*); *х*, как свойственно для коми языка, передается фонемой *к* (охота – *öквöта*). Система коми языка оказывает влияние на грамматические формы русскоязычной лексики. Почти все русскоязычные глаголы получают форму спряжения, а, следовательно, и суффиксы, характерные глаголам коми языка: разломил – *разлöмит-ис*, прочитать – *прöчитайтлыны*. Кроме этого, характерным является присоединение к русскоязычным глаголам суффикса – *ышт*, который в коми языке придает глаголам значение маломерности действия или его недостаточную интенсивность (приблизиться – *приблизжайтчылышитны*, разломит – *разлöмитышитас*,

¹⁰ Микушев А. К., Чисталёв П. И. Коми народные песни: В 3 т. Изд. 2-е. Сыктывкар, 1994. Т. 3: Вымы и Удора (далее – КНП).

¹¹ Орнатская Т. И. Современные записи традиционного обрядового фольклора // Русский фольклор: Проблемы современного народного творчества. М.; Л., 1964. Т. 9. С. 294–306.

¹² Там же. С. 299.

¹³ Панюков А. В. Заимствованный фольклор в коми традиционной культуре. С. 177.

¹⁴ Плесовский Ф. В. Свадьба народа коми. Обряды и причитания. Сыктывкар, 1968.

¹⁵ Материалы...

уложит – *уложитыиштас*, увидет – *увидитыишны*). Под влиянием коми языка, в котором отсутствует категория рода, может возникать несогласование эпитета с определяемым словом, например, употребляются выражения типа «добрый жена», «добрый дочери». В «русскоязычной» ткани исполнительницами вместо предлогов активно используются характерные для системы коми языка послелого либо падежные окончания. Следующий пример демонстрирует замену предлога *из* на соответствующий данному предлогу коми падежный суффикс *-ысь (-ись)*: *А три дёски кё да липёвёйись-а / а три доски да из липы, А четыре дёски да калинёвёйись, / а четыре доски да из калины*. Едва ли есть необходимость перевода на русский язык нижеследующего фрагмента рекрутского плача кроме употребленного вместо предлога *к* послелога *дінё*: «*Не вёстыднё ли, не пөгневнё ли, Шибкё өкётнё гёрка песинка вёспевайтлыны-а, Неписанёйе грамётёчка прёчитайтлыны, <...>Дайте мне кё да неширёкёйё пешекёднёйсё Рёдимейё да брателко дінё да приближайтчыштла, Радём кё да посадитчыла*»¹⁶. Соответственно, видоизменения на фонологическом, словообразовательном и синтаксическом уровне, подобные приведенным здесь, влияют на ритм и напев причети, и, составленный целиком из русских слов фрагмент плача, как заметила Т. И. Орнатская, вряд ли будет звучать как русский плач¹⁷.

С целью демонстрации смешения языков представим фрагмент из причитания «Когда покойник лежит на лавке», записанный от Люции Михайловны Кочевой.

*Муя инё кулин да
А Лавичас куйлан-а,
Ен улас тэнё водтёдисны да,
Резвы ножечкитё отечыс господ богыс-а разлёмитис-а,
Белёйё рученькидйтё-а напуститыиштис,
Очи яснёйтё а закрывайтис жё,
А муя тэ инё сэтён пёлёджитан-а
А меным коть кутиёмкё кыв шу да
Менё жалейтлы*

*Почему жё ты скончался,
А на лавице ты лежишь,
Под иконами тебя уложили,
Резвые ножечки твои отец господь разломал
Белые рученьки твои опустил,
Очи ясные твои закрыл,
А почему ты там улёгся,
А мне хотя бы одно слов вымолви
Пожалей меня*

Как из данного фрагмента, так и продолжения данного причета можно увидеть, с каким мастерством вопленица использует смешанно коми-русский язык и ресурсы коми и севернорусской причети: она то переключается на коми язык, то плачет «по-русски», то вставляет в русские формулы коми слова¹⁸. Подчеркнем, что мотив «*резвы ножечки разломил*» является типичным мотивом для севернорусской причети¹⁹; в других локальных коми традиции он не представлен. Техника использования «двуязычия» у разных удорских воплениц имеет отличительные черты. Одним из излюбленных художественных приемов, строящихся на двуязычии, является использование разного плана коми-русских тавтологических пар: *денейё – лунё* (букв. сердешный день – день), *рёдёйё – вужйё-а* (мой род – мой род), *векёвешнёйё – нэмёвёйё* (в вековечный – в вековечный), *медбёръя – медпёсьледней* (последний – последний). Синонимические пары могут располагаться как внутри одной фразы, так и образовывать следующие друг за другом синонимичные либо близкие по значению коми-русские строки.

Разумеется, в настоящей работе мы имели возможность лишь кратко представить двуязычные плачи. Коми-русские плачи как явление, техника использования формул, характерных как для коми, так и севернорусской традиций, сопоставление элементов «русскоязычных» удорских плачей с формулами и мотивами плачей севернорусских регионов, тема переключения языкового кода в связи с исполнением причитаний и влияние контекстов на смешение языков требуют дальнейшего изучения.



¹⁶ Материалы...; Записано от М. И. Ждановой в Усть-Вачерге; текст опубликован в КНП. С. 185.

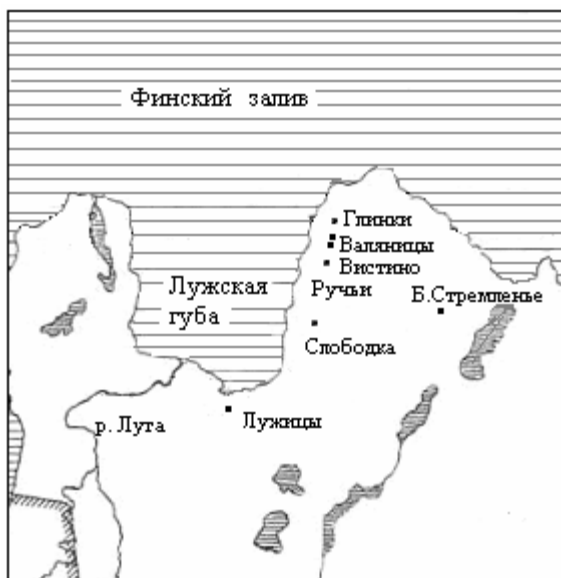
¹⁷ Орнатская Т. И. Современные записи традиционного обрядового фольклора. С. 299.

¹⁸ КНП. С. 166–168.

¹⁹ Герасимова Н. М. Поэтика плача в севернорусских причитаниях // Бюллетень Фонетического фонда русского языка. Приложение № 7: Причитания Русского Севера. СПб.; Бохум, 1998. С. 7–28.

РУССКАЯ «ТРУБОНЬКА» У БОЙКИНСКИХ ИЖОР

В традиционный песенный быт ижорского населения низовьев р. Луги, так называемых сойкинских ижор, проживающих в Кингисеппском районе Ленинградской области, прочно вошло значительное число русских песен. Характер записей показывает, что эта территория до недавнего времени была двух- или многоязычной. В русле теоретических разработок проблем культурного билингвизма В. А. Лапиным предложена схема многоуровневой системы фольклорного двуязычия¹. Применительно к территории Нижнего Полужья можно говорить о нескольких последних ее уровнях, вплоть до ассимиляции. Активные процессы культурного взаимовлияния между несколькими группами населения – русского и прибалтийско-финского (православных ижоры, води, лютеран финнов-ингерманландцев) происходили столь интенсивно, что в настоящее время собственно ижорского населения, владеющего языком и традиционными знаниями, здесь осталось очень мало.



Карта Сойкинского полуострова

Проблема взаимодействия русской и ижорской песенных традиций до сих пор лишь намечена в литературе², а полиэтническая музыкальная среда ижор фактически не отражена в публикациях. В «Народных песнях Ингерманландии» опубликованы только ижорские свадебные песни, записанные в 1957–1968 гг.; заимствованные же русские песни не изданы. Между тем в 80-х гг. сотрудниками Ленинградского областного научно-методического центра было записано большое количество ижорских и усвоенных русских песен (лирических, хороводных, свадебных и др.)³, в том числе и героиня настоящей статьи – русская свадебная песня с инципитом «Затрубили (Протрубили) трубушку рано на заре». Песня с таким зачином зафиксирована в трех деревнях Сойкинского полуострова – Слободка, Валяницы и Ручьи. Издревле заселенная водью (по летописям, «погосты в чюди»), эта земля в течение нескольких веков постепенно осваивалась ижорой, славянами и, позднее, ингерманландскими финнами.

Русская песня «Трубонька» звучала на *просватанье*. У ижор, как у води и ингерманландцев, сватовство, состоящее из предварительного и окончательного договоров, скреплялось курением табака (в XX в. – папирос).

Оно имело не только особое название (*таба́ки*), но содержало и некоторые примечательные черты обрядового поведения. Архаичным считается имитация женщинами ржания лошади при нюхании табака на сватовстве и при печении и еде свадебного каравая, что, по мнению этнографов, является пережитками культа лошади⁴. Кроме того, били в «жестянку» («звонили», «гремели») и пели под окнами или при проходе по деревне. Это должно было показать всем односельчанам, что девушка просватана: «За стол садятся, уже угощаться stannoт, а мальчиков заставляют в заслонку с печки, бьют по деревне» (д. Ручьи); «Курят табаки, когда продают дочку, девку. Все пришли, вся деревня. <...> На улице бабы пели, под окном, которые пришли «на табаки» (д. Слободка).

«Табачные» песни, по словам информаторов из деревень Слободка и Валяницы, можно было петь и по-ижорски, и по-русски – ижорскую песню, соответствующую моменту сватовства, и/или русскую «Трубоньку». Как сказала одна из лучших ижорских певиц, Екатерина Андреевна Александрова, 1902 г. р. из

© Т. С. Молчанова, 2011

¹ Лапин В. А. Фольклорное двуязычие: феномен и процесс // Искусство устной традиции: Историческая морфология. Сборник статей, посвященных 60-летию И. И. Земцовского / Сост. и отв. ред. Н. Ю. Альмеева. СПб.: РИИИ, 2002. С. 28–38.

² Народные песни Ингерманландии / Изд. подг. Э. Киуру, Т. Коски, Э. Кюльмясу. Л.: Наука, 1974. С. 477; Шлыгина Н. В. Водская свадьба (традиции и русское влияние) // Русский народный свадебный обряд: исследования и материалы / Под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. Л.: Наука, 1978. С. 277; Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина. М.: Наука, 2003. С. 589.

³ Фонд Фоноархива ЛО ГУК УМЦКиИ 1980–1981 гг. (авторы записей Игумнов В. А., Дубинина, Чернов, Захаров А. Н., Сушко А. Б., Азовская Л.). Материалы любезно предоставлены сотрудниками Н. О. Атрошенко, А. Е. Ермолиной. Суммарно в записях зафиксировано более 30 русских песен, включенных в ижорскую свадьбу. Интересно было бы далее сопоставить эти песни с «русской» частью наигрышей, записанных в 1914 г. от сойкинских пастухов-ижор знаменитым финским этномузыкологом А. О. Вайсяненем. См.: Karjasoitto: A. O. Väisänen keräämiä raimensävelmiä Inkeristä. [Пастушеская музыка: Пастушеские мелодии Ингрии, собранные А. О. Вайсяненем] Kaustinen, 1985.

⁴ Шлыгина Н. В. Водская свадьба. С. 271.

д. Валяницы⁵, раньше-то больше пели по-ижорски, потому что ведь здесь русского народу очень мало было, все были эти ижоры, они по-своему и пели⁶.

От ижорских певиц были зафиксированы родственные варианты русской «Трубоньки», однако каждый из них имеет некоторые специфические черты (примеры). Эти варианты вызывают вопросы, ответы на которые мы не будем стремиться дать в данной статье. Обратимся сначала к текстам песен:

<p>Пример 1. д. Ручьи Протрубили трубочку рано по утру, ой рано по утру Сгубили девчоночку еще молоду, ой Девчоночку сгубили, волю отняли, ой Волюшку отняли, заботу предали, ой Расти, расти, вербочка, расти без верха, ой Живи, живи, маменька, живи без меня, ой Без меня, без дочери, без верной слуги, ой У ясного месяца золоты рога, ой А у нашей доченьки сквана коса, ой Раскуйте вы косыньку, <u>подкуйте коня</u>, ой</p>	<p>Пример 2. д. Слободка Затрубили трубушку рано на зоре, рано на зоре <u>Как во эту зорюшку жостью пробили</u> <u>Жестяночку пробили, девчонку сгубили</u> <u>Девушку сгубили, волю отняли</u> Волюшку отняли, заботу предали Ты послушай маменька, мать моя родна Что споют подруженьки, скажут про меня Отпускаешь в людишки, в люди без себя Ко чужому батюшки, ко чужим родным <u>Уж на этой кони мне больше не езжать</u> <u>Золотые возжи мне в ручках не держать</u> <u>Шелковой мне плёточкой больше не махать</u></p>
---	---



Про - тру-би - ли тру - бо - чку ра - но по у - тру, ой ра - но по у - тру.



За - тру - би - ли тру - бу - шку ра - но на зо - ре, ра - но на зо - ре,



Ой тру-би - ли тру - бо - чку ра но на за - ре, ой ра - но на за - ре,



Ma - ro - ja - ni, si - so - ja - ni, oi dai, Ma - ro - ja - ni, Ma - ro - ja - ni, si - so - jaan.



На за - ре ка - ли - ну - шка ра - но ра - сцве - ла, ра - но ра - сцве - ла.

Все они имеют почти одинаковый зачин и форму строфы с усеченным повтором второго стиха, типичную для этого сюжета во многих русских традициях. Дальнейший текст во всех вариантах представляет

⁵ В «Народных песнях Ингерманландии» опубликовано 39 текстов, записанных от Е. А. Александровой. Ижорские свадебные песни и руны, напетые Е. А. Александровой, также были опубликованы на грампластинке, выпущенной в Эстонии («Vadja ja isury rahvalaule», М 30–41127-8, Мелодия, 1979, сост. И. Рюйтел).

⁶ Примечательны эти слова исполнительницы – о себе, своем этносе в 3-м лице. Вероятно, самосознание себя как ижорки уже отходило, или в силу самозащиты она говорит об ижорах, как бы стесняясь.



1. Невтру-бу тру-би-ли да ра-но по за-ри, да ра-но по-за-ри.



2. Пла-ка-ла у нас Ма-ню-шка по ру-сой ко-сы, по ру-сой ко-сы.



Вот сто-я-ла ве-рби-нка по-сре-ди дво-ра, по-сре-ди дво-ра.



На у-ла-чки до-жди-чек ска-пы-ва-ет, ска-пы-ва-ет.



1. Не втру-бу-шку ли тру-би-ли ра-но по-за-ри, да ра-но по за-ри.



1. Не до-лго ве-но-чку во го-ре-нке ви-сеть, во го-ре-нке ви-сеть.

Последний интригующий вопрос – не отражают ли три варианта русской «Трубоньки» в ижорском свадебном обряде разные стадии взаимодействия с русской песенной традицией? То, что мы увидели в песнях русско-ижорской контактной зоны низовьев Луги, во многом похоже на активные процессы фольклорного двуязычия в русско-вепском ареале. В текстах русских свадебных песен, усвоенных вепсами, также отмечены контаминация сюжетов, «нанизывание» фрагментов подходящих текстов (в частности, инципитов) и изменение их прикрепленности в обряде⁹.

Уходящая живая этнокультурная среда финно-язычного населения западной части Ленинградской области – ижор, води, ингерманладских финнов – заставляет исследователей разных гуманитарных направлений активно изучать и по мере сил поддерживать культуру данного региона. Но не менее важно вновь обратиться пристальное внимание, уже в основном по архивным данным, на сферу музыкально-песенного взаимодействия русского и прибалтийско-финского населения.



⁹ См. об этом вступительные очерки В. А. Лапина, а также его комментарии к расшифровке вепской версии русской свадебной песни «Из-за лесу, лесу темного» в изд.: Музыкально-песенный фольклор Ленинградской области: В записях 1960–1980 годов. Изд. 2-е / Ред.-сост. В. А. Лапин. СПб.: Композитор, 2008.

О ПРИМЕНЕНИИ НЕЧЕТКИХ ГРАФОВ ПРИ АНАЛИЗЕ ВАРИАТИВНОСТИ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ

Современная фольклористика и лингвофольклористика, обращаясь к проблеме формального языкового анализа текста, сталкиваются с теоретическими и практическими трудностями, которые с помощью традиционных методов преодолеть очень непросто. Известно, что фольклорный текст в отличие от литературного обладает своей спецификой: недифференцированностью семантических и синтаксических отношений, «нечеткостью» границ между композиционными блоками, вариативностью сюжетов и т. д. Эти языковые явления и конструкции могут отражать особенности текстов той или иной местности, того или иного временного отрезка и определяются влиянием различных внутренних и внешних факторов. Для проведения сравнительного анализа сюжетов, выявления сходства и различия «своих» и «чужих» текстов можно использовать различные методы, в том числе разработанные в рамках точных наук.

В данной статье рассматривается, как можно применить математические объекты – *нечеткие множества* и *нечеткие графы* (fuzzy sets and fuzzy graphs) – для исследования коллекций фольклорных текстов. Основы нечеткой логики были заложены в начале 1970-х гг. в работах известного американского математика Лотфи Заде. Позднее это направление положило начало одной из ветвей искусственного интеллекта под названием «мягкие вычисления» (soft computing)¹. В настоящее время данные методы активно используются в биологии, медицине, гуманитарных науках, менеджменте и др.

При задании нечеткого множества каждому элементу приписывается число $0 \leq \mu_A(x) \leq 1$ (функция принадлежности), определяющее степень принадлежности этого элемента множеству A . Например, нечеткое множество «несколько» можно задать следующим образом:

$$\langle \text{несколько} \rangle = \{ \langle 3 | 0,5 \rangle, \langle 4 | 0,8 \rangle, \langle 5 | 1 \rangle, \langle 6 | 1 \rangle, \langle 7 | 0,8 \rangle, \langle 8 | 0,5 \rangle \}.$$

Если функция принадлежности равна нулю, то элемент строго не принадлежит множеству и не включается в список. Если же значение равно единице, то, наоборот, строго принадлежит множеству.

При описании объектов и явлений с помощью нечетких множеств часто используется понятие *лингвистической переменной*. Лингвистическая переменная отличается от числовой переменной тем, что ее значениями являются не числа, а слова или предложения на естественном или формальном языке. Например, переменная «возраст» определяется совокупностью целых чисел от 0 до 120, значениями («молодой», «средний», «старый»), правилами, позволяющими создавать новые значения (например, с приставками «очень молодой», «очень старый», «не очень молодой» и т. д.), а также функциями принадлежности этих значений.

Рассмотрим, как можно применить нечеткие множества для формального описания размытых, недифференцированных композиционных границ в фольклорных текстах. Хорошо известно, что при устном бытовании границы между предложениями не всегда ясны (в отличие от литературных текстов), а опора на пунктуационные знаки, расставленные издателями в опубликованных сборниках, не всегда надежна, тем более что принципы пунктуации со временем могут меняться. В этих условиях выходом может стать членение текста не на предложения, а на композиционные блоки.

Пусть в некотором тексте определено множество слов и множество композиционных блоков. Каждому слову поставим в соответствие функцию принадлежности $\mu_A(x)$, которая принимает значение от 0 до 1 включительно. Если слово не принадлежит блоку, то соответствующее значение функции равно нулю, если принадлежит, то – единице. Если же граница размыта, т. е. слово может принадлежать разным блокам, то значение находится в интервале от 0 до 1, которое определяется на основе знаний эксперта в данной области. На рис. 1 приводится пример четкой и нечеткой принадлежности слов различным композиционным блокам:



Рис. 1. Принадлежность слов текста композиционным блокам

¹ Гаврилова Т. А., Хорошевский В. Ф. Базы знаний интеллектуальных систем. СПб., 2001. С. 31.

1. Четвертое слово принадлежит только блоку b и не принадлежит другим блокам:

$$A = \{ \langle a | 0 \rangle, \langle b | 1 \rangle, \langle c | 0 \rangle \}.$$

2. Восьмое слово принадлежит блокам b и c с вероятностью 50 %:

$$B = \{ \langle a | 0 \rangle, \langle b | 0,5 \rangle, \langle c | 0,5 \rangle \}.$$

Если исследовать схожие по сюжету или жанру фольклорные тексты, то можно выделить закономерности варьирования границ текстообразующих блоков и описать их с помощью математических правил. Здесь (и далее) уместно ставить задачи интеллектуального анализа данных (Data Mining): классификации, кластеризации, прогнозирования и анализа отклонений².

Более сложные языковые модели текстов можно описывать с помощью нечетких графов³. Здесь в отличие от «четких» графов каждому ребру приписывается значение функции принадлежности $0 \leq \mu_A(x) \leq 1$ (нечеткий граф первого рода). Такие же «веса» можно поставить в соответствие вершинам графа (нечеткий граф второго рода).

Рассмотрим, как можно применить нечеткие графы при формализации синтаксической структуры фольклорных текстов (на примере построения дерева зависимостей первого предложения эпического духовного стиха «Егорий и Олесафия»)⁴:

*А была три да царьсва да неверных,
А Додон город скрозь землю пустил,
А Додон город да огнем пожег,
А на третьє царьсво на Рахлинское
Напустил змию да поганую.*

В данном примере не вполне очевидна грамматическая природа анафорического «а» в третьем и четвертом стихах: с одной стороны, контекст указывает на то, что это анафорическая частица, с другой – эта «частица» может характеризовать сопоставительно-противительные отношения между предикативными единицами, приобретая, таким образом, признаки противительного союза. Подобные случаи нередки, и они могут быть отражены в формальной модели предложения. Если слово совмещает в себе признаки ритмообразующей частицы и сочинительного союза, то оно отображается на графе два раза. В первом случае оно объединяется со смежной словоформой и заключается в скобки. Во втором случае оно представляется в виде вершины с весом 0,5, соединенной с фиктивной вершиной (ФВ) ребром веса 0,5 (рис. 2).

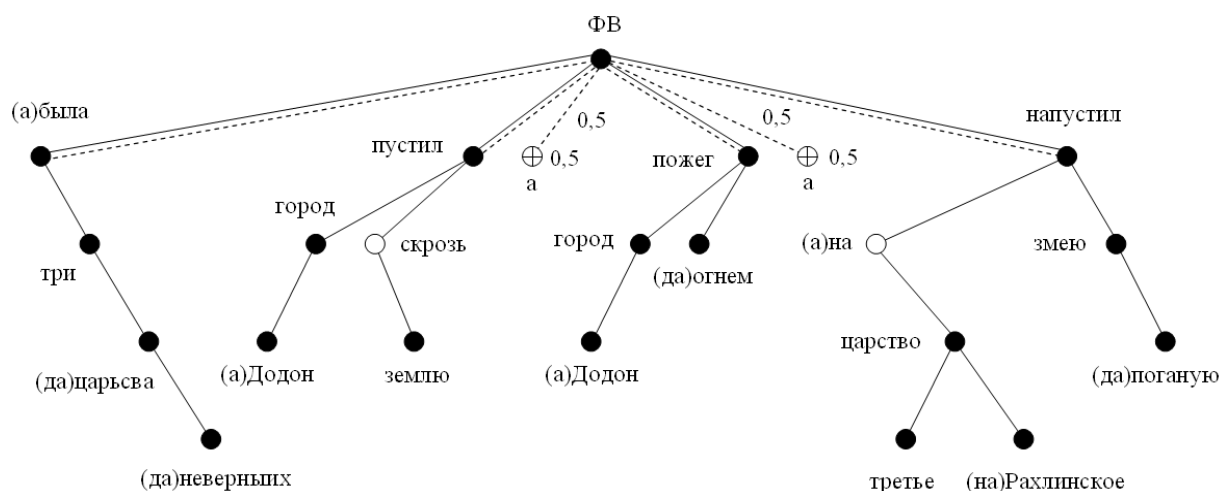


Рис. 2. Теоретико-графовая модель композиционного блока

Хорошо известно, что фольклорный текст обладает свойством вариативности: один и тот же сюжет может быть записан в разных местах разными собирателями в разное время. Особенности подобного варьирования текста также можно исследовать с помощью нечетких моделей. Покажем, как это делается на примере

² Дюк В., Самойленко А. Data Mining: учебный курс. СПб., 2001.

³ Берштейн Л. С., Боженюк А. В. Нечеткие графы и гиперграфы. М., 2005. С. 88.

⁴ Неизданные материалы экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых (1926–1928): По следам Рыбникова и Гильфердинга. Т. 1. Эпическая поэзия. М., 2007. С. 86–87.

теоретико-графовых моделей сюжета бесёдных песен⁵. Рассмотрим текст свадебной бесёдной песни «Как назябло, навеяло лицо» из сборника В. Д. Лысанова (запись 1916 г., г. Петрозаводск)⁶:

*Как назябло, навеяло лицо, да
Против северика идучись. Да
Красна девица во тереме сидит, да
Жемчужное ожерельицо садит; да
Разсыпалось ожерельицо, да
По всему высокоу терему. Да
Не собрать, не собрать жемчуга, да
Что ль ни батюшку, ни матушки, да
Что ль ни братцам, ни ясным соколам, да
Ни сестрицам, белым лебедям, да
А собрать соберет жемчужок, да
Разудальи, добрый молодец.*

Подобный сюжет встречается и в других песнях (например, «Позябло, позябло лицо» в записи Ф. Студитского 1841 г. и «Разсыпалось ожерельице» в записи К. М. Петрова 1868 г.). При этом в трех текстах есть различия: персонажи «батюшка» и «матушка» упоминаются только в первом варианте, объект «северик» есть только в первом и во втором вариантах и др. Поэтому на основе трех текстов можно построить *обобщенный граф сюжета с нечеткими связями*. Здесь значение функции принадлежности вычисляется как отношение числа вхождения связи в графы текстов к общему числу текстов (рис. 3). Таким образом, наиболее часто встречающиеся отношения имеют больший вес по сравнению с теми отношениями, которые встречаются реже.



Р и с. 3. Обобщенный граф сюжета песни

Аналогично можно устанавливать «веса» для вершин графа. Например, в первом мотиве бесёдной песни «Все мужья до жен добры», записанной В. Д. Дашковым в 1842 г., присутствует объект «шелков платок»⁷. В схожем варианте песни «Все мужовья до жон добры», записанной Ф. Студитским в 1841 г.⁸, этот объект не присутствует. Поэтому в графе рядом с вершиной «шелков платок» ставится значение 0,5, тогда как веса остальных объектов равны единице.

Как показано в работе⁹, подобные обобщенные графы можно применять для решения задачи поиска схожих мотивов в коллекции. Здесь задача обнаружения мотивов сводится к задаче поиска схожего по структуре подграфа. В настоящее время процедура поиска реализована в локальной версии системы «Фольклор»¹⁰. Искомый мотив можно задать двумя способами: либо пользователь самостоятельно определяет объекты и

⁵ Москин Н. Д. Применение теоретико-графовых моделей при классификации бесёдных песен Заонежья XIX – начала XX в. // Материалы V Междунар. науч. конф. Рязнинские чтения-2007: Традиционная культура Русского Севера: история и современность. Петрозаводск, 2007. С. 468–471.

⁶ Лысанов В. Д. Досюльная свадьба, песни, игры и танцы в Заонежье Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1916. С. 73.

⁷ Дашков В. Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношении. СПб., 1842. С. 179.

⁸ Народные песни Вологодской и Олонецкой губерний, собранные Ф. Студитским. СПб., 1841. С. 67.

⁹ Москин Н. Д. Применение нечетких теоретико-графовых моделей в задачах моделирования и поиска песенных мотивов // Труды Двенадцатой национальной конференции по искусственному интеллекту с международным участием КИИ-2010. Тверь, 20–24 сентября 2010 г. М., 2010. Т. 1. С. 243–251.

¹⁰ Москин Н. Д. Инструменты исследования текстовых коллекций на основе теоретико-графовых моделей в информационной системе «Фольклор» // Прикладная информатика. М., 2010. № 4 (28). С. 48–62.

связи, либо выделяет в фольклорном тексте границы мотива и программа автоматически строит граф. Данный алгоритм можно усовершенствовать, дополнив его поиском по ключевым словам, установив ограничения на принадлежность объектов к определенной группе, на тип и порядок появления связей в тексте.

Использование нечетких моделей также может быть полезно для исследования проблемы жанровой дифференциации и атрибуции текстов. Например, при изучении эпических и лирических духовных стихов возникает задача сравнительного анализа их синтаксической структуры. Духовные стихи как жанр музыкально-стихотворный обладают особой синтаксической организацией. Текст, образованный путем сегментации на музыкально-стихотворные отрезки (стихи), строится при помощи специфических текстообразующих моделей¹¹: разные виды повторов (в терминологии Е. Б. Артёменко, концентрирующий, цепной, позиционный), синтаксический параллелизм, межстиховая атрибуция и т. д. Синтаксические звенья, которые являются конструктивной базой для данных моделей, построены по нормам паратаксиста. Изучение духовных стихов в аспекте их музыкально-стихотворной организации позволит получить более полные сведения о разновидностях синтаксических единиц в фольклорном тексте именно данного типа.

Не менее важным направлением представляется использование нечетких конструкций для автоматизированного построения теоретико-графовых моделей фольклорных текстов (особенно когда корпус текстов большой по объему). Данная задача является нетривиальной, требующей привлечения знаний экспертов в области фольклористики и лингвофольклористики. При этом у разных экспертов могут возникнуть противоположные мнения относительно того, существует ли определенная связь в графе, к какой группе принадлежит объект или отношение, как строится иерархия элементов модели и т. д. Эту важную информацию можно отразить в графе, используя нечеткие объекты и отношения, определив значения функции принадлежности в зависимости от квалификации экспертов.



¹¹ Артёменко Е. Б. Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте ее художественной организации. Воронеж, 1977.

ДУХОВНЫЕ СТИХИ РУССКОГО СЕВЕРА В РЕПЕРТУАРЕ СИБИРСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

В русской колонизации Сибири важную роль сыграли мигранты с Европейского Севера России. Они представляли подавляющее большинство среди старожилов, обосновавшихся в сибирском крае до середины XIX в. Во второй половине XIX столетия выходцы из северных губ. составляли более 60 % переселенцев. В освоение Сибири внесли лепту и представители иных территорий европейской России. В итоге происходило взаимодействие различных культурных локусов, в котором большое место занимают традиции севернорусского региона. Культуре сибирских переселенцев, с одной стороны, присущи общенациональные формы, с другой – элементы культуры исходной территории. Тем самым рассмотрение контактов Европейского Севера и русской Сибири открывает интересные перспективы в осмыслении проблемы субэтнической коммуникации.

Попадая в Сибирь, переселенцы вынуждены были адаптировать к новым реалиям жизни обычаи тех мест, откуда были родом. В материальной сфере адаптация заключалась в приспособлении исконных привычек хозяйствования, домостроения, изготовления одежды, приготовления пищи и т. п. к новым бытовым условиям, в том числе, через их трансформацию. Что касается духовной сферы, то здесь первостепенное значение приобрело стремление законсервировать и сохранить обрядовые, фольклорные, религиозные и прочие традиции материнской территории. Элементы духовной культуры подвергались изменениям в гораздо меньшей степени.

В процессе освоения новых земель Сибирь становилась для переселенцев местом, которое из чужого превращалось в свое, родное. В сознании русских старожилов постепенно сформировалось представление о сибиряках как особом субэтнотипе, что нашло отражение в субэтнотипах (чалдоны, родчие) и противопоставлении себя «расейским» (российским) засельщикам. У старообрядцев подобные ощущения усиливались еще и конфессиональными отличиями. Противопоставляя себя переселенцам из европейской России – приверженцам официальной церкви, они нередко называют последних «расейскими щепотниками» (щепоть – троперстие).

В Сибири старообрядческое движение приобрело большой размах. Многие из ревнителей древнего благочестия были выходцами с Европейского Севера, где сложились авторитетные духовные центры: Соловецкий монастырь, вошедший в историю старообрядчества благодаря восьмилетнему стоянию против царских войск, Выго-Лексинское общежительство, названное Е. М. Юхименко культурной столицей старообрядчества, скиты Цильмы, Пижмы, Верхнего Подвинья и др.

Среди маркеров «своей» культуры у старообрядцев, в первую очередь, следует указать те элементы, которые выражают религиозные константы: эсхатологические представления о приходе в мир антихриста, богослужебный обряд, богослужебная, полемическая и четья литература, изобразительное искусство (иконопись, книжная миниатюра, лубок, меднолитая пластика), внебогослужебное духовное пение. Одним из средств сохранения культурных традиций исходного региона для староверов были духовные стихи. Рассмотрение их репертуара способствует выявлению пути миграции отдельных сюжетов. Особенности бытования духовных стихов и их стилистика служат дополнительными критериями в определении материнских традиций формирования образцов духовного песнетворчества.

На Русском Севере широкое распространение получили стихи старшей эпической традиции, такие как «Голубиная книга», «Егорий храбрый», «Алексей человек Божий», «Два Лазаря», «Михаил Архангел» и др. С. В. Федорова отмечает, что варианты эпических сюжетов составляют три четверти собрания стихов в фольклорных коллекциях Архива Карельского научного центра РАН¹. Старшие стихи практически не встречаются среди старообрядцев. В их репертуаре получили распространение образцы позднего лирического происхождения, причем данная тенденция является не региональной, а конфессиональной. Она характерна для староверов разных местностей, включая Русский Север и Сибирь.

Наш экспедиционный опыт позволяет утверждать, что наиболее популярными духовными стихами старообрядцев Алтая, Красноярского края, Новосибирской области являются: «Где цветочек тот прекрасный» («Цветочек», «Стих умильный»), «Ах ты пташка и бедняжка» («Пташка», «Стих о страннице»), «Поздно, поздно вечерами» («Стих узника-невольника», «Стих у тюремного»), «Жил юный отшельник» («Райская птичка»), «О святом Антонии»), «Кто бы дал мне яко птице» («Стих просительный»), «Ожидание смерти», «Мечтание будущей жизни», «О прекрасном раю»), «Уж вы голуби» («Голуби», «Стих об исходе души и горести ея»),

¹ Федорова С. В. К вопросу об исполнителях духовных стихов (на материале севернорусских записей XX в.) URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/fedorova1.htm> (дата обращения: 02. 01. 2011).

«Умоляла мать родная» («Об умолении матери своего чада», «О разлучении дитя с матерью», «Наказ дочери»), «Пресветлый ангел мой Господень» («Своему ангелу-хранителю»), «Слезы ливше о Сионе» («Плач Израиля»), «Гора Афон», «Как уныло занывает» («Стих печального странника», «Стих пустынника»), «Потоп страшен умножался» («О Ноевом потопе», «Стих о казни Божьей»), «Я вчера с другом сидел» («Сокрушение о грехах», «О смерти», «Плач души», «О душе, минующей царя небесного»)².

Если сравнить данный перечень со старообрядческими духовными стихами севернорусского региона, можно обнаружить совпадение по многим произведениям: «О юном отшельнике», «Умоляла мать родная», «Поздно, поздно вечерами», «Ах ты пташка и бедняжка», «С другом я вчера сидел», «Ах вы голуби», «Слезы лившее о Сионе»³.

В работах исследователей традиций Русского Севера встречается еще ряд памятников, известных старообрядцам Сибири: «Взираи с прилежанием, тленный человеце», «Страшный суд» («Послушайте, братие, Божие писание»), «Встреча инока со Христом» («Идѣ иннок по дороге»), «Стих о двух Лазарях», «Плач Иосифа», «Человек живет как трава растет», «Плач Соловецких иноков» («По грехом нашим на нашу страну»), «Восплачется, възрыдается душа грешная», «О страстях Христовых» («Со страхом, братие, мы слушаем»), «На Рождество Христово» («Составьте согласныя песни»); «Как уныло занывает», «Монах о монашеской жизни» («Прошу выслушать мой стих»), «О смерти» («О, сколь наше на сем свете житие плачевно»), «Гробик ты мой гробе», «О страннике» («Время радости настало»), «Брак в Кане Галилейской»⁴. Таким образом, в севернорусском и сибирском репертуаре совпадают около тридцати сюжетов духовных стихов.

Следует отметить, что старoverы исполняли не только общерусские, но и специфические старообрядческие образцы, отражающие идеологию и историю ревнителей древнего благочестия, выражающие их отношение к Никоновским новинам и изменениям последующих времен. К таким стихам относятся: «Плач соловецких иноков», «Стих Соловецких чудотворцев» («Что во славном было царстве»), «О последнем времени» («Христос с учениками из храма выходит»), «Плач Израиля», «Есть безумные на свете» и др.

У сибирских старoverов известны стихи о протопопе Аввакуме («Памяти Аввакума» («Он погиб за великое дело»), «Аввакум в изгнании» («Укрепи меня, о Боже»), «В Даурии дикой пустынной»), его духовной дочери боярыне Морозовой («Снег белый украсил светлицы»), стих «О разделении церкви при Никоне патриархе» («Что за чудная перемена»). Распространенность стихов об Аввакуме, возможно, связана с его сибирской ссылкой; не случайно наиболее часто фиксируется стих «В Даурии дикой», повествующий об изгнании протопопы с семьей в Забайкалье. В изданный Новосибирской старообрядческой Епархией сборник, составленный епископом Новосибирским и всея Сибири Силюяном, были включены четыре стиха, связанных с именем протоиерея Ржевского храма Андрея Попова, включая авторское сочинение последнего «В день моего отъезда из Ржева»⁵. Перечисленные памятники не упоминаются исследователями внебогослужебного духовного пения Русского Севера. В свою очередь в Сибири не обнаружены известные на Севере России стихи «Лекса преславна», «Пустыни красная восплачи жалостно», «Плач сына по умершей матери», «Рече Господь ко Каину» и др.

В старообрядческом наследии большую часть составляют образцы книжного происхождения, что обусловлено высоким уровнем грамотности старoverов. Традиции книжного духовного песнетворчества были показательны для выговских мастеров. Ф. В. Панченко отмечает, что их репертуар составляли покаянные и умиленные стихи, польско-украинские канты, псалмы Симеона Полоцкого, вирши Дмитрия Ростовского, Стефана Яворского, стихотворения А. П. Сумарокова, М. В. Ломоносова, Г. С. Сковороды, а также собственные сочинения выговцев⁶. В конце XVIII в. в Выгоречии формируется сборник устойчивого

² В перечень вошли стихи, представленные 10 и более вариантами. Приводится начальная строка текста, в скобках даются самоназвания и названия из стихарников.

³ Упоминание записей этих стихов в севернорусских регионах приводится в следующих публикациях: *Мальшев В. И.* Отчет о командировке в с. Усть-Цильму Коми АССР // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 469–481; *Петрова Л. И.* Духовные стихи на Пинеге в записях А. М. Астаховой 1927 года // Из истории русской фольклористики. Л., 1990. Вып. 3. С. 180–218; *Марченко Ю. И.* О напевах беломорского собрания А. В. Маркова // Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова. СПб., 2002. С. 21–35; *Федорова С. В.* Духовные стихи в фольклорных коллекциях архива Карельского научного центра РАН // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы 4-й Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск, 2003. С. 127–129.

⁴ Песни русского народа. Собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 г. / Записали: слова Ф. М. Истомин, напевы Г. О. Дютш. СПб., 1894. С. 17–18; Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 г. А. В. Марковым, А. Л. Масловым и А. Богословским. Ч. 1–2 // Труды Музыкально-этнографической комиссии. М., 1906–1911. Т. 1–2; *Мальшев В. И.* Отчет о командировке в с. Усть-Цильму Коми АССР. С. 469–481; Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова. СПб., 2002. С. 161–166, 176–179, 755–757 и др.; *Петрова Л. И.* Духовные стихи на Пинеге в записях А. М. Астаховой 1927 года. С. 180–218; *Федорова С. В.* Духовные стихи в фольклорных коллекциях архива Карельского научного центра РАН. С. 127–129.

⁵ Стихи (религиозного содержания) / Собрал и подготовил епископ Силюян (Килин). Новосибирск, 1992. С. 147–149.

⁶ *Панченко Ф. В.* Певческое искусство в Выголексинском общежителстве. Становление местной традиции URL: [Интернет-ресурсы] <http://www.sedmitza.ru/text/406278.html> (дата обращения: 12. 12. 2010)

состава, включающий стихи о пустыне, о местных киновиархах и исторических событиях, покаянные на восемь гласов⁷.

Не все выговские памятники получили известность в Сибири. Однако репертуарные пересечения все же имеются. Отметим бытование на территории Сибири образцов, известных на Выгу: «Стих о Страшном Суде» («Плачюся и ужасаю, егда он час помышляю», глас 6), «Стих о Страшном Суде» («Уже пророчество совершился»), «Стих смерти» («Гробе ты, гробе, тленныи доме»), из Стихов покаянных же прибавочных на осемь гласов «Душе моя, почто во гресех пребываеши» (глас 2), «Стих о Борисе и Глебе» («Восточная держава славнаго Киева града»), «Плач Иосифа Прекрасного» («Кому повем печаль мою»). Перечисленные произведения встречаются в Восточно-Казахстанской области, Алтайском крае, Минусинском районе Красноярского края у староверов-поморцев. Многие из них имеют фиксацию в рукописных сборниках.

Один из таких сборников, свидетельствующий о наследовании традиций внебогослужебного духовного пения Поморского Севера, был обнаружен у старообрядцев г. Минусинска Красноярского края. Он содержит 56 текстов. К севернорусским сюжетам восходят: «Из жития святого отца Николы», «Петрозаводская могила», «Стих к пресвятой Богородице молитвенный», «Иаков создал студенец, переложения псалмов М. В. Ломоносова, образцы виршевой поэзии, связанные с праздничным календарем («Стих Успению Пресвятой Богородицы», Рождественские стихи «Составьте согласныя песни» и «Христос днесь родися»).

В устной практике и в стихарниках сибирских староверов встречаются поздние обработки памятников покаянной лирики, приводимых в сборниках, репрезентирующих севернорусские коллекции. Так, духовный стих «Цветочек» восходит к покаянному XVI в. «Яко цвет увядает»; стих «О плаче души грешной» – к памятникам XVI–XVII вв. «Восплачи, яко Петр» и «Кто со мною не восплачет»; стих «О смерти» – к покаянным «Яко цвет увядает» и «О, человек окаянный и убогий»; стих «Плачуся и рыдаю» – к покаянному «Плачюся и ужасаю, егда он час помышляю»; стих «О душе» – к образцам XVI–XVII вв. «Душа моя, почто во грехах пребываеши», «Доколе, душа моя, в лености пребываеши», «О, душе грешная, унылая»; стих «Гробик мой, гробик» – трансформация заключительного раздела «Плача Адама» «Гробе, гробе, прими мя, аки мати». В этих модифицированных версиях используются поэтические клише покаянного стиха («смертный час», «мука вечная», «человек окаянный и убогий», «горе мне», «увы мне», «плачевная юдоль» и др.), синтаксическая тавтология, риторические вопросы, восклицания, образный параллелизм, яркая изобразительность, характерные для книжной покаянной лирики.

Интересные результаты дает сравнение особенностей бытования духовных стихов. Все без исключения стихи звучали во время постов, не случайно в отдельных районах Сибири их называют «постовыми песнями». Нередко они использовались в похоронной обрядности. В Карелии их даже писали на крестах⁸. Исследователи книжных традиций Русского Севера приводят описания сборников погребальных и поминальных текстов, в которые включались духовные стихи о смерти⁹. В Сибири приуроченность к погребально-поминальному контексту характерна для таких памятников, как «Всяк человек на земле живет», «О, неумолимая смерть», «Смерть, ты страшна», «Голуби» и др. На Русском Севере «смертную» семантику имел «Сон Богородицы», который исполнялся умирающим для облегчения их перехода в иной мир¹⁰. В Сибири этот стих не получил широкого распространения.

По нашим наблюдениям, духовные стихи у старообрядцев использовались в качестве заклички дождя, звучали на свадьбах, исполнялись в часы досуга вместо лирических песен светского содержания. Некоторые образцы внебогослужебного духовного пения имели пересечение с богослужебными ситуациями: применялись как памятогласия; пелись за общинными трапезами по случаю церковных праздников. Таким образом, в старообрядческой среде духовный стих несет большую функциональную и семантическую нагрузку, выступая одним из ярких культурообразующих элементов.

С. В. Федорова выделяет три типа севернорусских исполнителей духовных стихов: калики, «полубродячие» певцы и оседлые сельские жители (преимущественно женщины)¹¹. В Сибири неизвестны каличьи стихи. Главными хранителями традиций духовного песнетворчества здесь являются старообрядцы. В наши дни духовный стих достаточно активно бытует в сольной и ансамблевой певческой практике сибирских староверов. Ансамбль может быть семейный и общинный. Сольные исполнители зачастую поют стихи по рукописным, реже печатным сборникам, позволяющим получить представление об эволюции репертуара

⁷ Писания выговцев: Сочинения поморских старообрядцев в Древлехранилище Пушкинского Дома. Каталог-инципитарий / Сост. Г. В. Маркелов. СПб., 2004. С. 281.

⁸ Кузнецова В. П. Старообрядческие духовные стихи Карелии // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Материалы междунар. науч. конф., посвященной 160-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск, 2010. С. 246.

⁹ Бобров А. Г. Экспедиция на Северную Двину 1989 г. // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 46. С. 480.

¹⁰ Бахтина В. А. Духовные стихи в свете повторных записей // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-99»). Петрозаводск, 2000. С. 16–24.

¹¹ Федорова С. В. К вопросу об исполнителях духовных стихов.

внебогослужебного духовного пения на протяжении нескольких поколений. Некоторые стихарники повторили маршрут своих владельцев, поэтому они относятся к артефактам, помогающим установить происхождение текста.

Репертуар духовных стихов выступает средством определения принадлежности к «своей» культуре. Для старообрядцев обоих рассматриваемых регионов характерно доминирование стихов эсхатологического содержания. Многочисленность же севернорусских стихов о монахах и пустынножителях, отмеченная В. П. Кузнецовой¹², не имеет аналогии в среде сибирских староверов, несмотря на наличие скитов и монастырей на территории Сибири вплоть до нашего времени. Популярны среди старообрядцев духовные стихи отличаются книжным происхождением, позже многие из них подверглись вторичной фольклоризации, сохранив при этом близость с оригиналом.

В старообрядческой среде, помимо регионального, важное значение имеет субконфессиональный фактор. Не случайно схожий репертуар и стилистику обнаруживают представители одних и тех же толков. В Сибири духовные стихи широко бытуют среди поморцев. Распространенные в их среде образцы демонстрируют близость выговским памятникам. С Выга в Сибирь попадали произведения литературного, изобразительного искусства, происходило распространение устно передаваемой информации.

Сравнение репертуара, особенностей бытования духовных стихов позволяет сделать вывод о том, что сибирские староверы явились наследниками и хранителями традиций внебогослужебного духовного пения Русского Севера, одним из центров которого была Выговская пустынь. Репертуар свидетельствует о субэтнической коммуникации между старообрядцами Сибири и жителями северных русских территорий. Важнейшим фактором сохранения «своей» культуры явился духовный стих, который выступал средством не только региональной, но и внутриконфессиональной идентификации старообрядцев.



¹² Кузнецова В. П. Старообрядческие духовные стихи Карелии. С. 246.

РУССКИЕ ПЕСНИ В РЕПЕРТУАРЕ ПРИЛУЗСКИХ КОМИ (на материалах Фольклорного архива Сыктывкарского государственного университета и Коми научного центра Уральского отделения РАН)

Прилузский район расположен на юге Республики Коми и граничит с Архангельской и Кировской областями. Территорию Прилузья можно условно поделить на две обособленные части: первая – обьячевская – охватывает обширную территорию с несколькими группами поселений в бассейне р. Луза (приток р. Юг); вторая – летская – более компактная, включает деревни, расположенные на р. Летка (приток р. Вятка, по прежнему административно-территориальному делению входили в состав Орловского у. Вятской губ.)¹. Кроме того, особое место в данном районе занимает с. Лойма с прилегающими деревнями – одно из пограничных сел с исконным русским населением². Исторически сложившаяся ситуация коми-русского пограничья во многом определяет локальную специфику исследуемого района³.

Наиболее показательно данная специфика проявляется в песенном материале. Русскоязычные песенные тексты составляют неотъемлемую часть репертуара коми. А. К. Микушев, характеризуя отдельные песенные жанры прилузских коми, пишет: «В Прилузье, в отличие от сысольских деревень, нам не пришлось столкнуться со специальными коми песнями, приурочиваемыми к каким-нибудь празднествам, но такую функцию здесь берут на себя русские игровые песни. Таковы рождественские песни, а также особые песни на Пасху: лирические русские песни „Золотые ваши куденькие ребинушки“ и даже солдатская „Рябинушка моя“ – пели, качаясь на качелях»⁴. Описывая исторические и эпические песни, исследователь подмечает: «Нам удалось записать <их> несколько больше, чем в сысольских деревнях. Но значительная часть из них – это русские песни»⁵. Репертуар рекрутских песен, по замечанию А. К. Микушева, также был более насыщен русскими песнями⁶. О бытовании русскоязычных песен в летской традиции писал известный коми исследователь Ю. Г. Рочев: «Песни, которые распевали здесь истари – это русские народные протяжные песни (кузь сыланкыл⁷) и более частые игровые, а скорее хороводные песни, исполнявшиеся также на русском языке (йёктан сыланкыл⁸). Исполнители хорошо осознают, что свои песни они поют на русском языке, но они их, эти песни, все же считают именно своими, старинными (нэмся⁹) и даже местными по происхождению, песнями своих предков»¹⁰. А. Н. Власов, исследовавший традиционную культуру с. Прокопьевка Прилузского района, отметил, что здесь нет текстов на коми языке, «напротив, здесь замечательным образом сохранились типичные традиционные лирические формулы и исторические сюжеты, которые в других северных районах в настоящее время встречаются только фрагментарно»¹¹. В комментариях самих исполнителей также указывается, что весь песенный репертуар состоит исключительно из русскоязычных текстов: «У нас в Прокопьевке всё по-русски пели, длинные песни все на русском языке были»¹²; «На игрище пели русские песни»¹³.

Основными источниками для данной работы послужили полевые материалы Института языка, литературы и истории Коми НЦ 1960–2000-х гг. и экспедиционные записи Сыктывкарского государственного университета 1990–2000-х гг. В последнем особо следует выделить коллекцию материалов краеведа-любителя П. Г. Сухогозова, содержащую песенные образцы из Прокопьевского с/с в записи 1978–1980 гг.

Самыми ранними по времени фиксации русскоязычных текстов являются записи из архива Коми НЦ (ФФ ИЯЛИ и НА Коми НЦ), сделанные коми музыковедом П. И. Чисталевым в 1960 г. в селах Обьячево, Ношуль и Поруб (12 лирических, 9 плясовых, 6 свадебных песен)¹⁴. В отчете к экспедиции 1963 г. А. К. Микушева и Ю. Г. Рочева, несмотря на то, что собиратели ставили своей целью сбор комиязычных песен, представлено более 40 русскоязычных песен различных жанров¹⁵. Достаточно плодотворной оказалась экспедиция Ю. Г. Рочева в с. Летка в

© С. С. Мусанова, 2011

¹ Жеребцов Л. Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982. С. 119.

² Жеребцов И. Л. Где ты живешь: Населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994. С. 139.

³ Власов А. Н., Филиппова В. В. Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми // Традиционная культура. М., 2000. № 2. С. 87.

⁴ Научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН, ф. 1, оп. 11, д. 226, л. 38 (Микушев А. К., Рочев Ю. Г. Сысольско-Лузский фольклор. Материалы фольклорной экспедиции за 1963 г.) (далее – НА Коми НЦ).

⁵ Там же, л. 35.

⁶ Там же, л. 36.

⁷ Буквально: длинные песни.

⁸ Буквально: плясовые песни.

⁹ Буквально: вековыми.

¹⁰ НА Коми НЦ, ф. 5, оп. 2, д. 209а, л. 3 (Рочев Ю. Г. Материалы фольклорной экспедиции в Летку Прилузского района в 1976 г.).

¹¹ Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета. Машинопись: Власов А. Н. О традиционной народной культуре с. Прокопьевка. Л. 13 (далее – ФА СыктГУ).

¹² Фольклорный Фонд Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН, В1542-1. Зап. от Лобановой А. Е., 1929 г. р., ур. д. Ведевка Прокопьевского с/с (далее – ФФ ИЯЛИ).

¹³ ФА СыктГУ. 13199-2. Зап. от Пылаевой Л. М., 1935 г. р., ур. д. Лавровка Прокопьевского с/с.

¹⁴ НА Коми НЦ, ф. 1, оп. 11, д. 211а; ФФ ИЯЛИ Коми НЦ, АФ1521, № 22Р1; АФ1523, № 22Р2; АФ1525, № 23Р1; АФ1524, № 24Р1; АФ1520, № 24Р3.

¹⁵ НА Коми НЦ, ф. 1, оп. 11, д. 226 (Микушев А. К., Рочев Ю. Г. Сысольско-Лузский фольклор).

1976 г., в результате которой записано 32 лирические песни на русском языке¹⁶. Песенный репертуар, зафиксированный в 1960–1970-х гг., более разнообразен, нежели современные записи (1990–2000-е гг.), в которых этнографический материал преобладает над песенным.

Следует отметить, что в более ранний период собирателями делался акцент на описании и изучении комиязычного материала. Так, ряд экспедиций в Прилузский район А. К. Микушева имели своей целью пополнить записи к сборнику «Коми народные песни»¹⁷. В него вошли песни только на коми языке из четырех сел (Объячево, Ношуль, Читаево и Занулье)¹⁸. Современные полевые экспедиции СыктГУ и ИЯЛИ Коми НЦ (1990–2000-х гг.) фиксируют как комиязычный, так и русскоязычный материал.

Таким образом, всего в материалах Коми НЦ нами выявлено более 150, в ФА СыктГУ – более 200 песенных текстов на русском языке, в т. ч. из коллекции П. Г. Сухогузова – 59 сюжетов (34 лирических, 24 хороводно-игровых песни и одна так называемая «географическая» песня – прозвища деревень)¹⁹. Из опубликованных источников нам известна публикация лишь одного текста плясовой песни из рукописи Н. А. Добротворского, записанной в с. Слудка Орловского у. Вятской губ.²⁰

Прилузский репертуар в сборнике «Коми народные песни» обладает широким спектром жанровых обозначений: помимо необрядовой лирики, плясовых и игровых, в данной традиции зафиксированы песни-импровизации, песни календарно-земледельческой поэзии, шуточные и величальные песни, не имеющие определенной функциональной приуроченности²¹. А. К. Микушев отмечает, что комиязычный репертуар прилузских коми пополнялся за счет оригинальных песенных текстов и переводов песен с русского языка на коми²². Исследователь подчеркивает, что для коми песен характерна конкретность образа, им не свойственна богатая символика, отличающая русские песни²³.

Жанровый состав русскоязычного песенного репертуара Прилузья достаточно разнообразен: здесь зафиксированы лирические необрядовые, хороводно-игровые, плясовые и свадебные песни. По богатству материала следует выделить, прежде всего, летскую часть района (Летский, Черемуховский, Мутницкий, Гурьевский, Слудский, Прокопьевский с/с). Эти поселения расположены на крайнем юге республики между Юрьянским и Слободским районами Кировской области. Историки относят их появление к концу XVII в. и отмечают, что в формировании местного коми населения принимали участие русские, но, оказавшись в меньшинстве, постепенно ассимилировались²⁴. Данная традиция характеризуется высокой степенью сохранности песенного репертуара. Отметим, что основной блок летских текстов записан в Прокопьевском с/с. В данном «микрорайоне» бытуют лирические необрядовые, хороводно-игровые и плясовые песни на русском языке.

Песенный репертуар объячевской части района (Читаевский, Чернышский, Спаспорубский, Занульский, Объячевский с/с) – несмотря на более обширную территорию и большее число поселений – характеризуется меньшим количеством сюжетов. Однако здесь, в отличие от летской части, зафиксированы свадебные песни на русском языке. Большинство объячевских текстов были записаны на территории Спаспорубского с/с, граничащего с русской Лоймой.

Русскоязычный свадебный репертуар прилузских коми в исследуемых материалах представлен семью сюжетами в 19-ти вариантах записи, причем 13 из них обнаружены в материалах ФА СыктГУ (2001–2002 гг.). Тексты песен имеют фрагментарный характер, записи единичны, что возможно отчасти объяснить развитой традицией причитания в Прилузье. Как отмечает Е. А. Шевченко, жанр причитания является здесь самым репрезентативным²⁵. Причитания у коми, по мнению Л. Н. Жеребцова, заменяли песни, типичные для русского свадебного цикла²⁶. В архивных материалах выявлены песни «С-по болоту», «Из кути, вдоль по лавице», «У NN голова-то учсанная», «Кому чару пить», «Каменка, каменка разгорается» и «Отдают младу-молоду» и др. По замечанию Ф. В. Плесовского, «коми не создавали свадебных песен (за исключением величальных) на своем языке, ограничившись заимствованием лишь некоторых русских песен, особенно таких, которые у русских были наиболее распространены»²⁷.

Значительный пласт в культуре прилузских коми занимают русские хороводно-игровые песни. В летской части Прилузья данный жанр представлен 27 сюжетами (198 вариантов записи). Отметим, что 156 текстов выявлено

¹⁶ НА Коми НЦ, ф. 5, оп. 11, д. 211а (Рочев Ю. Г. Материалы фольклорной экспедиции в Летку).

¹⁷ НА Коми НЦ, ф. 1, оп. 11, д. 226, л. 2 (Микушев А. К., Рочев Ю. Г. Сысольско-Лузский фольклор).

¹⁸ Коми народные песни / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. Сыктывкар, 1966. Т. 1: Вычегда и Сысола.

¹⁹ О коллекции П. Г. Сухогузова см.: Канева Т. С. Краеведческие материалы П. Г. Сухогузова в контексте изучения фольклорной традиции села Прокопьевка Республики Коми // Славянская традиционная культура и современный мир. Личность в фольклоре: исполнитель, мастер, собиратель, исследователь. Сборник научных статей. М., 2008. Вып. 11. С. 265.

²⁰ Вятские песни из архива РГО, записанные Н. А. Добротворским / Предисл., публ., примеч. А. Поздеева // Живая старина. 2010. № 1. С. 53.

²¹ Коми народные песни / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. Сыктывкар, 1993. Т. 1: Вычегда и Сысола. С. 9–13.

²² Коми народные песни. Т. 1. С. 13. О специфике перевода русских песен на коми см.: Жеребцов Л. Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982. С. 151.

²³ Коми народные песни. Т. 1. С. 14.

²⁴ Жеребцов Л. Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982. С. 119.

²⁵ Канева Т. С., Филиппова В. В., Шевченко Е. А. Фольклорные экспедиции СыктГУ (2000-е гг.) // Русский фольклор. Материалы и исследования. СПб., 2008. Т. 33. С. 504.

²⁶ Жеребцов Л. Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982. С. 150.

²⁷ Плесовский Ф. В. Свадьба народа коми. Обряды и причитания. Сыктывкар, 1968. С. 113.

в ФА СыктГУ и 42 – в ФФ ИЯЛИ Коми НЦ. Песенно-игровой репертуар здесь был сосредоточен на святочных игрищах²⁸.

Русскоязычный песенно-игровой репертуар обячевской территории не так разнообразен и представлен единичными текстами, которые имеют фрагментарный характер (всего выявлено 6 текстов): «Каковой у вас доброй молодеч да жениче», «Расколися», «Иванушко-караван», «Походи, молодая, попляши», «Завивайся, капуста», «Кругом-ко кругом да сокола летит». Указанные песни исполнялись на Рождество, а также на любых молодежных посидках.

Жанр плясовых песен на русском языке в летской части района представлен немногочисленными сюжетами: «Сидела Катюшенька», «Кусту, кусту, моя ластонька», «Ок ты, Дунюша-Дуня», «Ох ты, хмель». Всего зафиксировано 6 текстов, из которых 4 выявлены из архивов Коми НЦ. В обячевском репертуаре Прилузья зафиксировано 30 текстов русскоязычных плясовых песен: 19 – из НА Коми НЦ и 11 – из ФА СыктГУ. Это такие песни, как «Кути-коти Матрена», «Брала, брала ягодку земляницу», «Ляли, ляли загуляли, забавные цветы рвали», «Как за речушки слободушки стоял», «У нас горенка нова» и др.

К наиболее распространенным и излюбленным песням прилузских коми относятся русскоязычные лирические необрядовые песни. В летских материалах нами выявлено 43 сюжета (135 вариантов) лирических песен, из них 81 текст обнаружен в ФА СыктГУ, 54 текста хранятся в архивах Коми НЦ. Песни пелись исключительно на русском языке, но осмысление текстов отражается в местной народной терминологии как на русском, так и на коми языках. Песни звучали во время будничных вечеринок, на «посидёнках» (их так и называли – «посидённые», «вечерние»), а также на помочах и праздниках. Тем самым они противопоставлялись хороводно-игровым песням, которые исполнялись исключительно на рождественских игрищах – «рöштво съланкыв» (рождественские песни)²⁹. По особенностям музыкального звучания песни получили название «кузь съланкывъяс (песняяс)» (длинные песни). В то же время, по функциональному признаку их еще называли «йöктан съланкывъяс» (плясовые песни). Их особенностью является то, что под любую из этих песен можно было плясать³⁰: «Под все длинные песни плясали. Если быстрее поешь, то и пляшешь быстрее, а если медленно поешь, то и пляшешь медленно. Это от мотива зависит, как по гармошке»³¹. По сведениям некоторых исполнителей, поющие постарше притопывали, сидя за столом, а молодые могли пританцовывать, двигаясь по кругу. Любопытно в этой связи, что напев «танцевальной формы» приобретает особый вид: удлиняется окончание, последний слог становится очень протяженным, настолько, что возможно исполнить плясовую дробь.

По тематике летский лирический репертуар можно разделить на песни любовные и солдатские. Так, в качестве примеров солдатской лирики зафиксированы сюжеты: «Уж ты полюшка наша», «Как поехал наш-от император». К этой же группе песен можно отнести сюжеты «Сказано было указано» (вербовка солдата в армию), «Нападал снежок» (жалобы солдат на тяготы походной жизни вдали от семьи), «Вставай, мое дитятко» (мать снаряжает корабль для сына-рекрута). Всего выявлено 17 сюжетов в 47 вариантах записи. Среди песен любовной тематики следует выделить такие, как «Рано расцвела» (несчастное замужество), «Не от радости» (расставание с любимым), «Соловей мой да только молодой» (размышление парня о том, кого послать к девушке) и др. Лирические формулы, которые лежат в основе песен, являются общерусскими³². Песни данной тематики зафиксированы в 25 сюжетах (88 вариантов записи).

Песенные образцы русскоязычных лирических необрядовых песен обячевской части района (выявлено 16 сюжетов в 31 варианте записи) не имеют аналогов в песенной традиции летской части. Судя по комментариям исполнителей, под эти песни не пляшут. Доминирующими являются песни, разрабатывающие любовную тематику, в них реализуются традиционные мотивы, характерные для русской традиции: печаль об уходящей молодости («Черноброва да черноглаза», «Горе горькая кокушка»), неудачное замужество («Уж ты мати, моя мать», «У тесовую кроватку лежала»), расставание с любимым («На заре-то было, всё на зорюшке», «Сохнёт-верхнёт в поле травка») и т. д.

В целом русскоязычный репертуар прилузских коми можно рассматривать как освоенное «чужое», органично вписанное в традиционную культуру. Выявленные в ФА СыктГУ и Коми НЦ записи служат прекрасным материалом для изучения феномена бытования русского фольклора в иноязычной среде и фольклорного двуязычия коми культуры. В дальнейшем источники по русскоязычному репертуару прилузских коми будут дополнены материалом из других архивов с целью создания систематического указателя песенных сюжетов.



²⁸ Прокопьевские рождественские игрища и песни, к ним приуроченные, были подробно рассмотрены Г. С. Савельевой: Коми песенно-игровой фольклор праздничных молодежных собраний: Дис. ... канд. филол. наук. Сыктывкар, 2004. Рукопись.

²⁹ О летской песенной терминологии см.: Савельева Г. С., Мусанова С. С. Песенная терминология Летки Прилузского района Республики Коми // Слово и текст: история, культура, этнос. Сборник научных трудов памяти Лидии Яковлевны Петровой. Сыктывкар, 2009. С. 170–176.

³⁰ Савельева Г. С. Песенный фольклор с. Прокопьевка Прилузского района: механизмы консервации иноэтнической традиции // Рябининские чтения-2007. Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 382–385.

³¹ ФФ ИЯЛИ, В1542-14: 2006 (с. Прокопьевка. Зап. от Лобановой А. Е., 1929 г. р.).

³² ФА СыктГУ. Машинопись: Власов А. Н. О традиционной народной культуре с. Прокопьевка, л. 13.

ЛИРИЧЕСКИЕ ПЕСНИ НА «РУССКОЙ» МЕЗЕНИ: К ВОПРОСУ ВЫДЕЛЕНИЯ СУБЛОКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ

Мезенская традиция лирической песенности – одна из наиболее развитых, богатых по песенному материалу на Русском Севере. Безусловно, лирическая песня, представленная в традиции сложными формами протяжного пения, является одним из доминантных жанров в местной песенной системе. Сотрудниками Лаборатории народной музыки¹ и студентами Российской академии музыки имени Гнесиных в экспедициях 1980-х гг. в бассейне «русской» Мезени, включая ее притоки Вашку, Мезенскую Пижму и Пёзу, было зафиксировано более 700 образцов данного жанра. Большая часть из них записана в полноценных ансамблевых версиях, более 200 – многоканально.

Многообразие и значительность мезенской коллекции позволили провести сравнительный анализ столь объемного материала², а также попытаться ответить на ряд вопросов, касающихся степени единства местной лирической традиции: можно ли считать ее достаточно целостной, есть ли основания для выделения сублокальных зон, в чем проявляются общемезенские и узколокальные черты данного жанра?

Наличие 20–40 записей протяжных песен из большинства населенных пунктов на «русской» Мезени дает возможность сопоставить их по разным параметрам: песенному репертуару, особенностям функционирования и приуроченности песен, музыкально-стилевым, структурным характеристикам напевов.

Лирические песни на Мезени повсеместно называли *долгими* или *протяжливymi* (*растяжливymi*), что связано с развитостью в них мелодического компонента. Ср.: «Нынче бабы поют на одношовку, а мы-то растягаем, сколько колен выведем!» (Лшк.³ Лебское); «Растяжно таки песни пели... Надь яе вытягать, да еще перегибы делать» (Лшк. Кысса). В верховьях «русской» Мезени – в деревнях выше Лешуконского – их обозначали еще и как *продольные*. В низовьях (Мезенский р-н) – среднем течении Мезени и на Вашке – исполнители, подчеркивая развернутость поэтических текстов, лирические песни характеризовали как *длинные*.

Протяжные песни в местной традиции выполняли разнообразнейшие функции. Наиболее универсальную и широко распространенную из них можно определить «досуговой». Ее несли те песни, которые пелись на различных гуляниях и посиделках в крестьянских домах. Они не имели строгой закреплённости за местом и временем исполнения, т. е. не приурочивались к какому-либо календарному сезону или празднику, обрядовым ситуациям, определенным видам работ. По всей Мезени такие песни звучали *в гулянье, в компании, за пирами, в беседе, в гостях*, их в некоторых деревнях верховьев могли называть *застольными, избными*. Приуроченной в местной традиции в большинстве населенных пунктов оказывается примерно половина лирических песен.

Значительная часть протяжных на Мезени была закреплена календарно – за конкретными праздниками или сезонами – и в какой-то степени выполняла календарную функцию. В верхнем и среднем течении реки и на Пёзе зафиксированы песни зимней приуроченности: их пели, когда *ездили на лошадях зимой, гуляли о заговенье зимой, на заговенье встречали и провожали горку* («Горку встречали и спровожали, когда снег выпадает: на горке играли и катались на санях») (Лшк. Лебское), *сижа поют зимой от заговенья до заговенья*: «Зимой молодежь катается, сделают горку; на взвозах заходят и поют песни... На конях катаются, посадят 3–4 жёнки и поедут, жёнки поют на конях» (Мзн. Калино). Самые распространенные зимние протяжные песни на Мезени – «Чтой на горке-то было, на пригорке» и «Ты раздуй-развей да погодушка»; на Пёзе – «Размолоденьки молодчики».

Широко на Мезени (за исключением верховьев) бытовали *вёшние* песни. Их начинали петь во время ледохода, на Благовещение или Николу вёшнего, а заканчивали летом – на Иванов или Ильин дни: «Благовещение – первый вёшний праздник... и песни вёшние поют. В другие праздники тоже можно – всю весну, до Петрова или Ивана-дни» (Лшк. Русома). На Вашке и в среднем течении Мезени, реже в низовьях весенние песни нередко конкретизированы по месту и времени исполнения: *сижа на дерёвах весной* («Весной в праздник бабы сидят на дерёвах и песни поют») (Лшк. Кеслома), *весной на горке / на отмыске, когда река идёт* («Когда река выйдет весной, то выйдут на горку и поют») (Лшк. Олема). К началу ледохода на Вашке были приурочены песни «Разливалась мати вёшная вода» с соответствующим событию поэтическим текстом и «Пойду схожу с горя я на речку», а на средней Мезени и на Пёзе – лишь первая из них: «Выйдем на угор, лед несет по реке, и поем „Разливалась мати вёшная вода“» (Мзн. Сафоново).

Повсеместно протяжные песни пели весной на качелях (*катилах, качулях*), на которых девушки качались с Пасхи до Вознесения: «На Пасху катило (качули) повесим... Катались, пока не засеются. Как на поле пошел хлеб – нельзя качаться, нельзя землю топтать. На катилах песни протяжливы пели» (Лшк. Олема);

¹ Ныне – Проблемная научно-исследовательская лаборатория по изучению традиционных музыкальных культур.

² В работе использованы и опубликованные материалы из сборника «Песенный фольклор Мезени» (Л., 1967).

³ В статье приняты следующие сокращения географических названий: Лешуконский р-н Архангельской обл. – Лшк., Мезенский р-н – Мзн.

«Качули на Пасху на повети повесят, на качулях пели долги. В первый день качули не вешали: Христа повесят, Христа прокатил – сажей замарают» (Мзн. Калино).

К общераспространенной в мезенском бассейне традиции можно отнести и исполнение долгих песен во время движения в лодках по реке: «За реку в лодке поедешь – всю реку пеешь» (Лшк. Чулоса). Обращает на себя внимание, что эти песни являются яркими образцами «мужской» лирики: «Вниз по матушке-речке по Волге», «Ой, детинушка, горький сиротинка», «Полё, ты, полё, поле чистое». Причем на Пёзе их же пели во время рыбного промысла и называли *запобедными*: «Запобедна песня – долги, растяжливые, на озерах пели, невода закидывали» (Мзн. Лобан); «Те песни – на озерах, рыбу чистят (чтобы не дремать), в компании, другие песни – на взвозах» (Мзн. Мосеево).

Среди календарно приуроченных песен исполнители особенно выделяли те, что пелись на весенне-летних съезжих праздниках (*петровщинах*). Такие праздники, на которые съезжались жители деревень, относящихся к одному, а иногда и к нескольким смежным церковным приходам, были приурочены к празднованиям престолов. Уличные гуляния на них включали медленные хороводы-шествия – *застенки* (на Вашке – *ходить в расхожу*), сопровождаемые пением протяжных песен, называемых иногда в верховьях *застеноцны*, в других зонах – *вёшны*. Положение застенков в сценарии праздников могло быть различным. В верховьях именно эта форма движения открывала гуляние: «Начинали гулять застенком девки и первогодки-молодухи. Молодухи девок звали: подойдет, поклонится девке и поведет» (Лшк. Койнас); на средней Мезени обрамляла хореографическое действие, а в низовьях реки, как и на Вашке, его завершала. В верховьях Мезени в каждом населенном пункте зафиксировано около 10 застеночных песен, в других зонах их количество уменьшается до 4–6. Большая часть таких песен – «В хороводе девушки на лужку», «Из-за лесу, лесу темного», «Я нигде дружка не вижу», «Распремили девушки» и др. – распространены на всей обследованной территории. Некоторые же музыкально-поэтические тексты, такие как «Вот цвели-то, цвели в поле цветики», «Размолоденьки молодчики», бытовали преимущественно в верхнем течении реки.

В верховьях Мезени хождение в застенках было не только основной составляющей весенне-летних съезжих праздников, оно включалось и в проводные рекрутские ритуалы: «Кто уходит, тот и зовет девок. Когда много ребят уходит в армию, то каждый в один из дней собирал, играли каждый вечер целую неделю. Играли не дома, на повети. Ходили застенком» (Лшк. Вожгора).

На мезенских съезжих праздниках существовала еще одна хореографическая форма, связанная с пением протяжных песен. Так, в низовских деревнях и на Вашке молодежное гуляние начиналось с хождения девушек *в кругах*: «Песни в кругах пели только девки. Придут, остановятся, в круг ходят – долги песни пели в кругу-то» (Лшк. Олема). Причем исполнялись в кругах те песни, которые в верхнем и среднем течении Мезени пелись в застенке.

Приуроченные к съезжим праздникам лирические песни выполняли не только календарную, но и важную социально-обрядовую функцию, поскольку уличные традиционные гуляния являлись своеобразной ярмаркой невест и именно во время хождения в застенках и кругах местные жительницы присматривали будущих жен для своих сыновей: «здесь примечали, засматривали невест», «бабы и парни глядят на девок, выбирают невест».

К песням этой же функции можно отнести и *рекрутские*, которые пели, когда *провожают в солдаты / в армию*, и протяжные, приуроченные к свадебному обряду. В каждой мезенской деревне записано 2–3 рекрутские песни. Две из них – «Край пути было, край дорожечки» и «По дорожечке, ой, да по широкой» – звучали при проходах в армию практически повсеместно, а вот песни «Склался, собрался миленький во котомочку» и «Отлетает наш соколик» в низовьях Мезени меняли рекрутскую приуроченность: пелись в застенке, завершая уличное традиционное гуляние. Отметим также ограниченное территориальное бытование рекрутской «Кого нету, того больно жаль» – она распространена только в верховьях.

Приуроченные к свадьбе лирические музыкально-поэтические тексты – явление, характерное лишь для деревень, расположенных в среднем и верхнем течении Мезени. Таких песен две – это уже упомянутая рекрутская «Отлетаюшко» и «Ты не пой-ко, не пой, соловьюшко», которые пелись при увозе невесты к венцу.

В мезенском корпусе лирических песен доля музыкально-поэтических текстов если не повсеместного, то довольно широкого распространения, безусловно, велика. Это «В хороводе девушки на лужку», «Из-за лесу, лесу темного», «Я нигде дружка не вижу», «Край пути было, край дорожечки», «Сядем, ребятушки, во единый круг», «Отлетает наш соколик», «Склался миленький, собрался» и многие другие. Все они известны и далеко за пределами мезенского бассейна. На Мезени и ее притоках зафиксированы и долгие песни, бытовавшие далеко не на всей обследованной территории⁴. При этом среди них немало и таких, которые входили в репертуар иных развитых традиций лирической песенности. Так, песни «Кого нету, того больно жаль», «Ты не пой, не пой, соловьюшка» и «Запевай-ко се, моя любезная» записаны преимущественно в верховьях Мезени; «Ты прости-прощай, моя милая» и одна из самых популярных на Русском Севере протяжных «За

⁴ Заметим, что во многих случаях это, возможно, связано и с недостатками в полевой работе собирателей, которые проводили обследование территории без достаточно полных репертуарных списков и опросников.

Невагою» – в верхнем и среднем течении реки, а последняя еще и на Вашке. Долгие «Как у столбышка было у точеного» и «Эко сердце» фиксировались только в средней части мезенского бассейна; «Разливалась мати вёшная вода» – ниже Лешуконска и на Пёзе, а широко известные «Горы Воробьёвские» – в низовьях. Даже в случае повсеместного распространения тех или иных лирических песен нередко в разных зонах отмечалась их различная приуроченность. Как отмечалось, многие музыкально-поэтические тексты, исполнявшиеся на Мезени в Лешуконском р-не в застенках, в низовьях и на Вашке пелись в кругах. Лешуконская рекрутская «Отлетает наш соколик» в Мезенском р-не звучала при хождении в застенках. И подобных примеров обнаруживается немало. Очевидно, что при значительном единстве лирического песенного репертуара в каждой из локальных зон наблюдается и его частичное изменение.

Наиболее показательно сравнение структурных характеристик напевов, записанных в разных локальных зонах с одинаковыми поэтическими текстами. Одни из них, например, «Уж мы сядем-ко, ребятушки, во единый круг», как и «За Невагою», пелись на один напев, версии которого имеют лишь незначительные различия. Иногда, как в песне «Не ясён-от ле сокол», при однотипной ритмической и мелодической организации версии напева отличаются степенью распетости. Во многих же случаях разница оказывается гораздо более существенной. Так, сопоставление записей «Полно солнышку из-за лесу светить», «Распремили девушки», «Из-за лесу, лесу темного» показало, что ритмическая форма напевов во всех вариантах одинакова, при этом мелодическая композиция (а иногда и система ладовых опор) различна. И, наконец, зафиксированные версии «Разливалась мати вёшная вода», «Отлетает наш соколик», «Молодость моя» демонстрируют напевы, отличающиеся и по ритмической, и по мелодической структуре, но поющие с вариантами одного поэтического текста. Таким образом, яркие локальные различия обнаруживаются в напевах многих протяжных песен, бытовавших на Мезени достаточно широко.

Анализ мезенского песенного репертуара, особенностей функционирования протяжных песен и структурных компонентов их напевов показал, что при всем единстве местной традиции лирической песенности можно выделить несколько узколокальных зон. Это верховья «русской» Мезени, куда вошли деревни, расположенные выше Лешуконска, а также на Мезенской Пижме, среднее течение Мезени – от Лешуконска до Азаполя, вашкинский субареал (Лешуконский р-н) и нижняя Мезень (Мезенский р-н). Традиционная культура деревень на Пёзе, на наш взгляд, имеет различную ориентацию: традиция верховских деревень близка верхнемезенской, низовских – нижнемезенской.

Неоднородность мезенской традиции осознается и местными жителями, причем в основе такой характеристики лежат прежде всего музыкально-стилевые особенности как протяжных песен, так и других жанров. Так, на средней Мезени говорили: «Уже вот Пылемы пойдёт [выше Лешуконска] – это верховьё. У нас подольше разводят... В Мезенском районе уже по-другому плачут, поют не так и плачут не так» (Лшк. М. Нисогора); «Кельчемгора – мотив не тот в свадьбе, в Лешуконске мотив верховский. Тиглява один мотив, Палуга – говорят протяжливее и песни не так поют» (Лшк. Зашелье); «В верховье и люди другие, и поют с тонкими голосами»⁵ (Лшк. Ценогора); «Выводка [напев] така же, а в Мезенском районе – немного не так» (Лшк. Палуга). Низовцы считают, что «внизу поют с выводом, вверху круче заворачивают» (Мзн. Козьмогородское), а верховцы – «ниже по Мезени тянут» (Лшк. Родома); в верховьях Пёзы отмечали: «В Бычьем завертывают, здесь растягивают» (Мзн. Баковская).

Представленная ареальная структура мезенской традиции протяжных песен, вероятно, во многом определяется особенностями заселения этого края. Как известно, освоение Мезени осуществлялось и разными путями, и в разные исторические периоды⁶. Формирование сублокальных зон лирической песенности, по нашему мнению, произошло не ранее XVIII в., уже после окончания активных миграционных процессов на средней Мезени в первой половине XVII в. и значительного прироста русского населения в ее верховьях и на Вашке во второй половине XVII в.⁷ К этому времени в мезенском бассейне сложились определенные зоны контактов местного населения, обусловленные как церковно-приходской принадлежностью и административным подчинением деревень, так и семейно-родовыми связями крестьян. Эти зоны контактов, возможно, и послужили основой ареальной структуры мезенской лирической традиции.



⁵ В верховьях «русской» Мезени песни разных жанров, в том числе протяжные, пели на голоса, т. е. одновременно тонкими и толстыми голосами в разных регистрах: «Долгие песни на ясяках хорошо петь. Надо на ясяках подымать [ясяк – голос]» (Лшк. Олема). Отметим, что на Пёзе исполнители подчеркивали, что долгие песни нужно исполнять, по возможности, тонким голосом: «Тонкие голоса, толстые голоса; бесконечные песни... Тонкими пели долгие песни (кто как может), а на вечеринках больше толстыми» (Мзн. Ёлкино).

⁶ Ранее всего новгородцами была заселена нижняя Мезень, в XV–XVI вв. верхневолжская волна колонизации охватила ее среднее течение и верховья, а также Вашку (причем земли в верхнем течении Мезени и Вашки осваивались лишь с середины XVI в.).

⁷ См.: Новиков А. В. Лешуконье. XV–XIX вв. История края. Архангельск, 2003.

КИЖИ – СТОЛИЦА «ИСЛАНДИИ РУССКОГО ЭПОСА»

После поездок П. Н. Рыбникова и А. Ф. Гильфердинга Прионежье приобрело репутацию своеобразного заповедника русской эпической традиции, а Кижы – признанной столицы этого былинного края. Имена местных сказителей Трофима Рябинина, Кузьмы Романова, Терентия Иевлева, Домны Суриковой были на слуху у любителей народной поэзии; в XX в. творческую эстафету у них переняли потомки Трофима Рябинина, а также Настасья Богданова-Зиновьева, братья Антон и Егор Суриковы, Павел Семенов и другие певцы. Эпический репертуар Кижей необычайно богат для столь небольшого по площади ареала. С учетом контаминированных текстов из 45 сюжетов, зафиксированных собирателями в бывшей Олонецкой губ., здесь не были найдены всего 10. Среди них преобладают редкие эпические песни «Добрыня и Скимен-зверь», «Суровец-Суздалец», «Чурила и князь», «Старина о большом быке» и поздние новообразования «Непра и Дон», «Терентий-гость», «Братья Дородовичи». В то же время в репертуары ряда сказителей входили разные модификации одного и того же сюжета (Т. Рябинин – «Илья Муромец и Калин-царь», «Ссора Ильи с князем Владимиром», «Михайло Потык»; А. Сарафанов – «Чурила и Катерина», В. Щеголенок – «Ставр Годинович»).

Несмотря на значительные расстояния, отделяющие Кижы от соседних былинных очагов, в их эпических традициях много общего и на уровне репертуаров, и на уровне мотивов и образов. В Олонецком крае только в Кижях и на Пудогге записаны старины «Калика-богатырь», «Алеша Попович и Тугарин», «Добрыня и Василий Казимирович»; популярная здесь старина о Ставре зафиксирована также на Повенецком побережье Онежского озера. В этих же трех регионах отмечено бытование сюжетов «Волх Всеславьевич», «Вольга и Микула», «Наезд литовцев». Былинное новообразование «Рахта-борец» за пределами Пудогги записано лишь от П. Калинина из д. Пудожская Гора, расположенной всего в нескольких десятках километров от Рагнозера, которое исполнители считали родиной этого эпического героя. Присутствовавший при записи кижский крестьянин В. Я. Мореходов сообщил А. Ф. Гильфердингу, что слышал эту старину в Кижях¹. Старину о пудожском силаче слышал в молодости и Т. Г. Рябинин (Гильф., II, 3). Репертуарные совпадения с соседними районами объясняются двумя основными причинами – общностью корней этих эпических традиций и длительными контактами их носителей. На протяжении столетий Онежское озеро не столько разделяло, сколько объединяло многочисленные острова, западное и восточное побережье. Через него летом по воде, зимой по льду проходили кратчайшие маршруты, ведущие в Пудожский и Каргопольский уезды и далее в бассейн Северной Двины. Это не могло не привести к своеобразной диффузии былинных традиций сопредельных районов. На Пудожском берегу и в районе Нигижмы записано несколько вариантов былины «Добрыня и Алеша», в которых типовые элементы местных изводов органично сочетаются с мотивами и формулами, характерными для кижских модификаций сюжета (А. Никонова², А. Тимонина³, Н. Сидорова⁴). Вторая часть этой же старины каргопольского калики Латышова⁵ по всем параметрам близка к кижским вариантам. В этом нет ничего удивительного, поскольку сказитель бывал в Заонежье; пересказ «Сорока калик» П. Н. Рыбников записал от него и кижанина Л. Богданова (Рыбн., II, 323).

В свою очередь кижане обогащали свой художественный арсенал заимствованиями у соседей. Былина «Дюк Степанович» Н. Дутикова (Рыбн., II, № 63), одного из преемников Конона с Зяблых Нив, в основном не выходит за рамки местной традиции, но подробное описание встречи героя с Ильей Муромцем роднит ее с кенозерскими и некоторыми пудожскими записями (Рыбн., I, № 63, ст. 53–58, 124–164). В другой старине этого певца – «Илья Муромец и Соловей-Разбойник» (Рыбн., I, № 61) – также содержится несколько мотивов и деталей, отсутствующих у его земляков и типичных для пудожских текстов.

Следы возможных контактов с предшественниками соседних эпических традиций просматриваются в двух вариантах «Ильи и Калина». В тексте П. Семенова⁶ содержатся оригинальные элементы одной из пудожских редакций сюжета, бытовавшей в районе Купецкого озера (местоимение *наш* в зачине; формула *Корилибили Чуужь мы белоглазую, / Прибавляли там земельку святорусьскую*; описание необычной расправы с царем Калином с использованием мотива «безногий на безглазом»). Т. Рябинин на склоне лет отказался от типичной для кижан версии «Илья, Ермак и Калин» (Рыбн., I, № 7) в пользу более архаичной версии «Илья, Самсон и Калин» (Гильф., II, № 75). Эту модификацию сюжета, характерную для восточных районов Олонецкой губ.,

© Ю. А. Новиков, 2011

¹ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949–1951. Т. 1–3. Т. I, 715 (далее – Гильф.).

² Былины Севера / Записи, вступ. статья и коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1938–1951. Т. 1–2. № 180 (далее – БС).

³ Архив Карельского научного центра, кол. 8, № 99 (далее – АКФ).

⁴ Личный архив Ю. И. Смирнова; записи 1963 г.

⁵ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1909–1910. Т. 1–3. № 80 (далее – Рыбн.).

⁶ Онежские былины / Подбор былин и научная редакция текстов Ю. М. Соколова; Подготовка текстов к печати, примечания и словарь В. Чичерова. М., 1948. № 106 (далее – Сок.–Чич.).

усвоили от своего знаменитого предка другие представители сказительской династии Рябининых. Обмену эпическим знанием способствовали встречи лучших сказителей Карелии на конференциях и во время публичных выступлений в разных городах страны. Именно там некоторые пудожские певцы усвоили сформировавшуюся в Кижях балладную версию былины «Чурила и Катерина», а кижанка Н. Богданова-Зиновьева переняла у них балладную версию «Добрыни и Маринки»⁷. Рассматривая данную проблему, нельзя не учитывать миграцию населения в Обонежье (БС, II, 154, 433 и др.), а также индивидуальные контакты сказителей из соседних регионов (Сок.–Чич., 589).

Повышенное внимание собирателей и исследователей к эпической традиции Кижей отчасти объясняется их географическим положением. Относительная близость губернского Петрозаводска и столичного Петербурга, наличие водных путей и «зимников», довольно высокая плотность населения делали этот район гораздо более доступным, нежели Водлозеро, Ундозеро или Мошенский край. П. Н. Рыбников и А. Ф. Гильфердинг имели возможность неоднократно встречаться с лучшими сказителями, записывали старины не только в их родных деревнях, но и в Петрозаводске и даже в Петербурге⁸. Многие тексты Рыбников сопроводил подстрочными примечаниями, в которых воспроизвел зафиксированные им при повторном прослушивании дополнения и пропуски, замены отдельных словосочетаний, формул и целых тирад их аналогами. Иногда эти различия принадлежат землякам исполнителей, присутствовавшим при записи (Рыбн., I, 281–286, 335). Аналогичные пометы собирателя есть и в сборнике А. Ф. Гильфердинга: «записано в Кижях, проверено в Петербурге» (Гильф., II, 9, 96, 312 и др.); «Рябинин помог» (там же, 787); «некоторые стихи в этой „старинке“ подсказывал Дутиков» (там же, 795) и т. п. Гильфердинг нередко практиковал повторное прослушивание старин с пения и вносил поправки в первоначальные полевые записи, сделанные под диктовку, иногда отмечал в рукописях: «исправлено по голосу», «проверено на голосу» (там же, 794–798, 800, 801). Уникальный случай произошел при записи Рыбниковым былины «Дунай» от Терентия Иевлева. Сославшись на усталость, сказитель прекратил пение «и пообещался выучить концу Л. Богданова»: «Действительно, я записал конец этой былины от Леонтия, которому Терентий натвердил эту старину в лодке по дороге из Петрозаводска в Кижы» (Рыбн., I, LXXXIII).

Обилие повторных записей эпических песен, различного рода дополнений и замен, различий между спетыми и проговоренными текстами создает благоприятные возможности для изучения закономерностей варьирования былин, формообразующей роли напевов. Рыбников отмечал, что Романов, Рябинин, Богданов не раз демонстрировали свое искусство «у меня на дому при гг. Модестове, Поленове, Ф. Н. Фортунатове, Е. Ф. Фортунатове, Остроумове, Н. Д. Дмитриеве, Преферанском и многих других»⁹. Не исключено, что дальнейшие поиски в архивных фондах Петрозаводска и Петербурга могут принести новые находки, ценные для эпосоведов.

Интенсивные контакты кижских сказителей с представителями научной среды и городской культуры привели к возникновению ряда дискуссионных проблем. Некоторые ученые склоняются к мысли о наличии элементов профессионализма в местной эпической традиции. В качестве главного, а порой и единственного аргумента обычно ссылаются на записанный П. Н. Рыбниковым рассказ о знаменитом Илье Елустафьеве. «Крестьяне очень любили его слушать и даже платили ему за сказыванье. Соберется, бывало, сходка – мужики говорят: „А ну, Илья Елустафьевич, спой-ко былинку“. „А положите-тко полтину, я и спою былинку“»¹⁰. Можно добавить еще несколько аналогичных примеров. «Старуха из Великогубского погоста» согласилась спеть П. Н. Рыбникову «Кострюка», «уговорившись наперед, что получит за это пятиалтынный» (Рыбн., I, LXXXII). А. Ф. Гильфердингу не сразу удалось склонить к сотрудничеству К. Романова, обиженного тем, что «недавно перед этим какой-то барин заставил его пропеть несколько былин и дал ему за это всего 10 коп.» (Гильф., I, 42). Т. Г. Рябинин не раз пел свои старины на промыслах в Ладожском озере. «Если б ты к нам пошел, Трофим Григорьевич, говаривали рыболовы, мы бы за тебя работали и кормили вволю, лишь бы ты нам сказывал»¹¹.

Однако вряд ли правомерно связывать указанные факты с профессионализмом в исполнении эпических песен; им можно найти бытовые объяснения. Рыбников и Гильфердинг платили сказителям «задельную плату рабочего дня», поскольку отрывали их от хозяйственных дел¹². Осведомленные люди со временем стали воспринимать это как норму. Благодаря содействию Рыбникова Кузьма Романов, «слепой и беспомощный

⁷ Подробнее см. об этом: Новиков Ю. А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000. С. 201–216.

⁸ У Рыбникова в Петрозаводске неоднократно гостили Т. Рябинин, К. Романов, Н. Дутиков (*Колесницкая И. М. Письма П. Н. Рыбникова к И. И. Срезневскому // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1959. Т. 4. С. 290; Рыбн., I, LXXXIV*); Гильфердинг записывал кижские старины в Петрозаводске от Д. Суриковой (Гильф., II, 443), в Петербурге от В. Щеголенка, И. Касьянова, Т. Рябинина (Гильф., II, 67, 111, 312, 542 и др.).

⁹ *Колесницкая И. М. Письма П. Н. Рыбникова к И. И. Срезневскому. С. 291.*

¹⁰ Там же. С. 293.

¹¹ Там же. С. 292.

¹² Там же. С. 291; Гильф., I, 42.

старик, <...> стал получать пожизненное пособие», после чего начал относиться к исполнению старин как к дополнительному источнику доходов (Гильф., I, 42–43). Старуха из Великой Губы заранее потребовала вознаграждение за пение после «некоторых переговоров» с постоянным спутником Рыбникова Леонтием Богдановым, который, видимо, и посоветовал ей не упускать случая заработать. Первооткрыватели «Исландии русского эпоса» неоднократно подчеркивали отсутствие у олонечских крестьян «подобного меркантильного взгляда». «Они обыкновенно удивлялись, что я платил деньги за былины», – подчеркивал А. Ф. Гильфердинг (Гильф., I, 42). Об этом же писал и П. Н. Рыбников: «Иные певцы не брали совсем денег, другие принимали их как подарок или как вознаграждение за вынужденный прогул рабочего времени». И лишь в Каргопольском уезде калики перехожие «стали просить с меня плату, заработок; на свое пение они смотрели как на ремесло» (Рыбн., I, LXXXIX). Не выходит за рамки традиционного северного быта и заботливое отношение промысловиков к сказителям былин и сказочникам, которые своим искусством помогали коротать время по вечерам или в непогоду.

По поводу рассказа о выступлениях Ильи Елустафьева «по заказу» аудитории мнения исследователей разделились. И хотя большинство ученых считают его достоверным¹³, на наш взгляд, ближе к истине был В. Я. Пропп, усомнившийся в подлинности слов легендарного певца. Он полагал, что кто-то из крестьян, желая получить плату за сказывание, «прикрылся авторитетным именем Елустафьева, которому якобы платили»¹⁴. Дело не только в отсутствии других более или менее убедительных свидетельств профессионализма кижских сказителей. Настораживает слово «былина», заменившее народный термин «старина». В дореволюционных записях из Олонечкой губ. это – единственный случай его употребления носителем фольклорной традиции, а не собирателем. «Старинами» исполнители называли эпические песни и в былинных концовках. В XX в. термин «былина» вошел в лексикон целого ряда кижских певцов (Е. Суриков, К. Андрианов) (БС, II, 10, 34 и др.). В двух случаях анализ текстов позволяет проследить за самим процессом лексической модернизации. В былинах Т. Г. Рябинина встречается несколько вариантов исходов, в том числе и формула *А по тых мест старинка и покончилась* (Гильф., II, № 75). Ее последовательно использовал П. Рябинин-Андреев, заменив народный термин *старинка* более современным словом *былиночка*. После неоднократных встреч с Рябининым-младшим эту формулу усвоили пудожане И. Фофанов, Н. Ремизов, А. Пашкова. В текстах Ф. Конашкова, записанных в 1928 г., она не встречается ни разу, а в сборнике А. М. Линецкого (записи 1937–1938 гг.)¹⁵ ее нет только в «Сухмане» и одном из двух вариантов «Ильи и Идолища».

Эпические песни кижан богаты оригинальными поэтическими образами, редкими, а подчас и уникальными деталями, отражающими средневековые реалии. В первую очередь это относится к старинам Т. Г. Рябинина, причем не только снискавшим себе репутацию хрестоматийно-эталонных, но фрагментарным, утратившим песенно-стихотворную форму. Это – финальная сентенция богатыря в былине «Илья Муромец и Соловей-Разбойник» (*«Тоби полно-тко свистать да по соловью»* – Гильф., II, № 74), описание вражеского войска (*Нагнано-то силушки черным черно, / А й черным черно, как черна ворона* – Гильф., II, № 74); постоянные эпитеты *князь подколенные* (там же, 74, 85), *грамота повинная* (Рыбн., I, № 2); чеканные формулы *Обошла Мокву Литва поганая...*, *Суда Божия на добром коне не объехати, И то поговорье вперед пошло* (Рыбн., I, № 1); редкий тип повтора с синонимичной заменой не только эпитета, но и определяемого слова – *камень синенький, плита зеленая*, афористическая реплика Святогора по поводу *великого гроба*: *«Не наше место, не нам и спать»*; предложение богатыря противнику *востроты друг у друга отведали* (Гильф., II, № 81).

Тексты Домны Суриковой богаты нестандартными деталями, связанными с воинской тематикой. Алеша Попович, Добрыня Никитич и Илья Муромец ставят возле своих шатров *деревца двадцати, тридцати и сорока сажень* с одной, двумя и тремя золочеными кисточками – в соответствии с их ратными заслугами. Илья посылает Ермака навстречу татарскому войску, поручая ему *считать силу по знамению* (там же, 138). Дунай избивает врагов дубиной, которая *полна <...> свинцу налита* (Гильф., ТОМ, 139). Семен Корнилов упомянул киевские *Златые ворота* (Рыбн., I, № 81), использовал выразительную формулу – богатырь садится на коня, *в стремена ногою не ступаючи* (там же, № 80). В былине Кузьмы Романова «Наезд литовцев» (там же, 45) находим исторически достоверные топонимы: *город Сребрянский*, *порубежная река Березина* (восточный приток Днепра), по которой в XIV в. действительно проходила граница между Брянским княжеством и Великим княжеством Литовским. Подобных отзвуков далекого прошлого, оригинальных поэтических образов немало в текстах Т. Иевлева, Н. Дутикова, И. Еремеева, П. Семенова, Н. Богдановой и других сказителей из Кижей.

¹³ Ухов П. Д. К истории термина «былина» // Вестник Московского университета. 1953. № 4. С. 132–134; Астахова А. М. Былины. Итоги и проблемы изучения. М.: Л., 1966. С. 22–27; Чичеров В. И. Школы сказителей Заонежья. М., 1982. С. 26 и др.

¹⁴ Стенограмма научной сессии, посвященной проблемам русского эпоса, в Институте русской литературы АН СССР, 1-е заседание, с. 41–49. Цит. по кн.: Астахова А. М. Былины. Итоги и проблемы изучения. С. 24–25.

¹⁵ Сказитель Ф. А. Конашков / Подгот. текстов, вводная статья и коммент. А. М. Линецкого. Петрозаводск, 1948.

Популярность мастеров былевого эпоса иногда усложняет выявление генетического соотношения текстов. В XX столетии некоторые сказители, видимо, из соображений престижности, без достаточных оснований возводили свои варианты к старинам знаменитых земляков. М. К. Сарафанова, внучатная племянница И. Т. Рябинина, утверждала, что именно от него усвоила былину о Дюке Степановиче (Сок.–Чич., 269). Однако ее вариант далек от рябининской традиции и генетически связан с компилятивным по характеру текстом их «Книги былин» В. П. Авенариуса¹⁶. К этому же сборнику восходят все эпические песни В. Амосова¹⁷, выдававшего себя за ученика Рябининых (БС, II 127). На «старых стариков с Киж», в том числе И. Т. Рябинина, ссылался К. Кудров из Великой Губы (БС, II, 314), тогда как единственная его былина «Наезд литовцев» близко к тексту повторяет вариант шальского лодочка с Пудоги¹⁸. Принято считать, что эпические песни П. Рябинина-Андреева не выходят за рамки семейной традиции. Между тем в его былинах «Илья и Калин», «Добрыня и змей», «Ставр Гоудинович» встречаются книжные по происхождению элементы, а «Ссора Ильи в князем Владимиром» в основном повторяет текст из сборника В. П. Авенариуса¹⁹. В «Ставре» некоторые оригинальные формулы близки к варианту земляка Рябининых В. Щеголенка, а старину «Чурила и Катерина» и балладу «Братья-разбойники и сестра» сказитель усвоил от Н. Богдановой.

Рябинин-Андреев не является исключением из правила. Из разных источников усваивали свои старины и другие кижские певцы с большим репертуаром: Т. Рябинин, К. Романов, Н. Дугиков, Н. Богданова-Зиновьева. Поэтому некоторые ключевые положения теории «школ сказительского мастерства» нуждаются в критической проверке. В частности, генеалогическое соотношение вариантов, записанных от предполагаемых учеников Ильи Елустафьева и Конона с Зяблых Нив, оказывается не таким однозначным, как полагал В. И. Чичеров²⁰. Лучшие сказители Кижей и всего Прионежья стали «звездами первой величины», снискали для своего родного края почетную репутацию «Исландии русского эпоса» именно потому, что опирались не только на творческое наследие своих главных учителей, но и на коллективную эпическую память земляков.



¹⁶ См.: Новиков Ю. А. Былина и книга: Аналитический указатель зависимых от книги и фальсифицированных былинных текстов. СПб., 2001. Сюжет 33, № 15.

¹⁷ Там же, 3 (1), 14 (2), 17 (2), 19 (1), 23 (1).

¹⁸ Там же, 55 (1).

¹⁹ Там же, 6 (16), 17 (19), 19 (14), 38 (11).

²⁰ Чичеров В. И. Школы сказителей Заонежья. С. 77–108.

«ЧУЖИЕ» МИРЫ В БЫЛИНАХ

Данное сообщение дополняет доклад Г. Петкевича «Западный мир в былинах» сведениями о других соседях эпической Руси, прежде всего восточных. Семантическая оппозиция «свой – чужой» играет ключевую роль в сюжетах, повествующих о межэтнических столкновениях, о похищении русских женщин иноземцами, о героическом сватовстве богатырей в сопредельных странах, как правило, тоже немирном.

Для изображения соседних народов в основном используются те же детали и подробности, которые формируют облик «своих». Лишь в единичных вариантах обнаруживаются приметы кочевого быта скотоводов (в частности, упоминаются *телеги* ордынские, говорится об употреблении в пищу конины). Еще реже встречаются другие детали, отражающие особенности восточной культуры. Переодеваясь мужчиной, жена Ставра *волосы брила по турецькому*¹; киевская княгиня *Апраксеевна* и ее служанки сидят, *поджав ручки, будто турчаночки*². Противопоставляя «своих» и «чужих», сказители Архангельско-Беломорского края охотно использовали антонимическую пару эпитетов *белый – черный*. Русские в походах ставят *шатры белополотняные*; татары и другие *неверные – шатры чернobarхатные*. У первых *кудри желтые, белые руки и груди*; у их соперников – *черные кудри, руки, груди, даже шляпка черная*³. В одном из текстов использован эпитет *татары черные*⁴.

В подавляющем большинстве былин доминирует тенденция уподоблять иноземцев русским. Они живут в таких же городах-крепостях, устраивают такие же пиры в царских палатах, пользуются таким же оружием, соблюдают многие обычаи и правила бытового и воинского этикета, принятые в богатырском сообществе. Даже Змей позволяет безоружному Добрыне выбраться из воды и подготовиться к бою, признавая над собой власть богатырского кодекса чести:

*Ты попьёшь меня дак на синём морим, –
Да не будёт твоя цесьть-хвала молодецькая!
Ты попьёшь же меня дак на плотной земли –
Иише будёт твоя цесьть-хвала молодецькая!*⁵

На пирах у *неверных* правителей присутствуют не только *пановья-улановья*, но и *князья-боярины, дяки / сенаторы думные*⁶.

«Своих» и «чужих» последовательно различают лишь по двум признакам – этнической и религиозной принадлежности⁷. Все иноземцы (за исключением жителей *Царьграда*) в русском эпосе считаются иноверцами, чаще всего язычниками – *поганьими, неверньими, нечестивьими, некрещеными, бусурманами*. В их число попадают литовцы, *Идолице* в разных сюжетах, жители *царства Турецкого*, вымышленного *Индийского царства* или просто *инишьшёго* (т. е. «иншого» – чужого, враждебного Руси) царства, которым правит *царь Собака*⁸, *чудь белоглазая*⁹, *сорочина злолукавая* (Свод, т. 4, № 188). Сказители называют *поганьими*, т. е. язычниками, татар, принявших ислам вскоре после нашествия на Русь; подданных *короля Ляховинского* (польского), приобщившихся к христианству намного раньше восточных славян; жителей турецкого царства, *Неметчины* (Свод, т. 3, № 23) (эпитет *немецкий* обычно ассоциируется с Западной Европой). Колдунья Маринка живет в Киеве, но слывет *безбожницею*. В одном из олонечских вариантов Добрыня велит своему слуге: «*Маринкиным богам поди не кланяйся*» (Гильф., III, № 288). Здесь показательна форма множественного числа – *богам*, естественная, если речь идет о языческом многобожии. Она живет в *татарской слободушке / на татарской улице* (там же, II, № 78, 122); в своем тереме принимает гостя – *татарина поганого, Одолице поганое, Горюнице поганое* (там же, II, № 122). Несмотря на то, что христианство пришло в древнюю Русь из Византии, в эпическом мире язычницей оказывается и *Маринка* Кайдаловна, правительница города Корсуни, византийской колонии в Крыму (*зла еретика безбожница* (Свод, т. 4, № 195). Порой даже черниговский купец *Митрий* характеризуется как чужеземец и, естественно, иноверец – его именуют князем, царем, королем; живет он за морем, в *проклятой Литвы* или в *Золотой Орде* (Гильф., № 83). В его тереме богатырь

© Ю. А. Новиков, 2011

¹ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949–1951. Т. 1–3. № 169 (далее – Гильф.).

² Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М., 1977. № 24 (далее – КД).

³ Былины Печоры и Зимнего берега: Новые записи / Изд. подготовили А. М. Астахова, Э. Г. Бородина-Морозова, Н. П. Колпакова, Н. К. Митропольская, Ф. В. Соколов. М.; Л., 1961. № 83.

⁴ Песни, собранные П. В. Киреевским. Вып. 1–6. М., 1860–1864. Вып. I. С. 25 (далее – Кир.).

⁵ Былины Мезени. СПб.; М., 2003. № 11 (Свод русского фольклора: Былины: В 25 т.; Т. 3). Полное описание вышедшей части издания: Былины Печоры. СПб.; М., 2001 (Свод русского фольклора: Былины: В 25 т.; Т. 1–2); Былины Мезени. СПб.; М., 2003–2006 (Свод русского фольклора: Былины: В 25 т.; Т. 3–5) (далее – Свод).

⁶ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1909–1910. Т. 1–3. № 135, 137 (далее – Рыбн.).

⁷ Подробнее см.: Новиков Ю. А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000. С. 30–32.

⁸ Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. СПб., 2002–2003. Т. 1–3. № 121 (далее – Григ.).

⁹ Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов Ю. М. Соколова; Подгот. текстов к печати, прим. и словарь В. И. Чичерова. М., 1948. № 215 (далее – Сок.–Чич.).

*Богу не молитца и челом не бьёт –
Молищы у их, право, некому* (Свод, т. 2, № 181).

Подобные аномалии связаны с тенденцией уподоблять «чужим» (в том числе и в религиозном плане) тех персонажей, которые являются антиподами эпических героев. А вот те персонажи, которым отданы симпатии сказителей, нередко изображаются сочувственно и даже причисляются к христианскому миру. Это касается не только тех, чья этническая принадлежность четко не обозначена (Соловей Будимирович, Суворец-Сузалец, великанша Настасья Микулична в старине о женитьбе Добрыни), но и тех, кто явно не относится к славянскому миру. Один из них – *Саул / Саур Леванидович, правитель царства Альберского / Астраханского:*

*...Его царице Бог сына дает,
Поп приходил со молитвою;
Неверные манят его [сына Саула] к себе:
«Славной руськой богатырь!...».*

Перед отъездом в поход Саул молится в часовне; на его сына жалуются матери князи-бояра <...> и все купцы богатыя» (КД, № 26). Согласно некоторым вариантам, библейский царь иудеев *Соломан* живет в *Царьграде*, который находится на территории *Святой Руси* (Свод, т. 4, № 206). На его принадлежность к православному миру в текстах прямо не указывается, но уговаривая похищенную жену *Соломана* выйти замуж за царя *Василия Окуловича*, его слуга подчеркивает:

*Да ведь как наша-то вера лучше ваша,
Все среды и пятки за единый день,
Среду-пятницу скором кушают* (Рыбн., II, № 183).

Соломан советует своему сопернику казнить его *по царскому, как у нас на святой Руси* (там же, II, № 137). В былине «Лука, змея и Настасья» *Салтан Турецкий* приютит в своем *царьстве неверном* попавшего в беду богатыря, женил его на своей дочери (правда, их сына сказители именовали *Алешей Полуверенином*). В соответствии с русскими традициями жених и невеста *приняли законной брак во Божьей церкви* (Свод, II, № 177). Так же описывается вторая свадьба *благочестивой царицы Соломаны* в *неверном царстве* *Василия Окуловича*¹⁰.

Несомненный интерес представляют имена собственные, используемые сказителями для характеристики «чужих» миров. Былины через века донесли до нас исторически достоверные названия сопредельных с Киевской и Московской Русью народов и государств: *татары, калмыки, черкесы, чушки и алторы* (коряки с Камчатки), *Полувецкая земля* (КД, № 26), *Золотая Орда, царство Турецкое / Астраханское* и др. Однако гораздо чаще встречаются условно-обобщенные этнонимы и топонимы: *чудь белоглазая, Индея Богатая, Корела Проклятая, Большая / Каменная / Копейцата Орда, земля Загорская, царство Альберское* и т. п. По частотности употребления в былинах доминирует этноним *татары*. Нередко он становится универсальным для обозначения любого врага-иноплеменника. Некоторые сказители считали *татарами* литовских королевичей и их подданных, жителей Чернигова¹¹ и даже любовника Маринки, змея *Горынчица проклятого* (Гильф., II, № 78). В ряде текстов так называют друг друга Дунай и Настасья (Сок.-Чич. № 116), а Соловей-Разбойник – Илью Муромца (он говорит своей дочери-перевозчице: «*Не вези, дочь любимая, татарина да великава за Дунай реку!*» – Кир., 1, 77).

Гораздо богаче набор личных имен былинных персонажей. Среди них немало половецких, монгольских и татарских антропонимов, известных по летописным сказаниям и древнерусским воинским повестям (*Коньшак / Коньшик; Тугарин* (видимо, от *Тугор-хана*); *Артака / Сартак; Батый / Батыга / Батырь / Батей; Мамай; Соловей вор Ахматович / Рахматович; Соловей, птица рохматая; Азвяк Таврульевич / Возьяк Котобрульевич* – от имени золотоордынского хана *Узбека* и др.). Иногда эпические антропонимы переосмысливаются по законам народной этимологии: *Едолице; Каин* (от *Калина*); *Курва / Курвин-царь* (от *Скурлы*); *Кормищек*. Для обозначения эпических противников используются также нарицательные имена существительные (*нахвалящик, наездник, невежа, болван, идол, идолице, Панице плехатое* и др.). Некоторые имена собственные перенесены из сказок и духовных стихов (*Кощей Трапетович, баба Горынника, Цюдишио-Юдишио, слуга Мамай Личарда, Жидовин, Кудреванко* и т. п.). Однако это разнообразие имен, преимущественно восточного происхождения, характерно лишь для мужских персонажей первого ряда. Их слуги и особенно жены и дочери нередко носят славянские имена и отчества: послы татарских царей *Василий / Борис-королевич / Игнатий Иванович*; дочь короля *Етмануйла Етмануйловича Афросинья Апраксевна* (КД, № 11); *индейская царица Аздяковна, молода Елена Александровна* (КД, № 6); дочь турецкого царя *Марья / Настасья Салтановна* (Свод, т. 2, № 277, 278); правительница Корсуни *Маринка Кайдаловна* (Свод, т. 4, № 195 и др.).

¹⁰ Былины Севера / Записи, вступ. статья и коммент. А. М. Астаховой. М.: Л., 1938–1951. Т. 1–2. № 103 и др.

¹¹ Русские эпические песни Карелии / Изд. подготовила Н. Г. Черняева. Петрозаводск, 1981. № 46.

Языковые различия в большинстве эпических песен не учитываются. Богатыри без проблем договариваются с представителями других этносов, с мифическими существами и даже с одухотворенными объектами природы (Сухман – Непра-река и т. п.). Лишь в отдельных вариантах былины о татарском нашествии вражеский царь выбирает среди своих подданных посла, который *по русьски умел говорити, он горазд толмачить по татарскому / по немецкому* (Рыбн., № 205; Гильф., № 304; Свод, т. 1, № 105 и др.). Некоторые сказители не скрывали пренебрежительного отношения к «чужим» языкам. Сваты царя Афромей Афромеевича *телячьим языком* рассказывают ему о похищении его невесты Иваном Годиновичем (КД, № 16). В одной из архангельских старин Батый спрашивает: «*Кто умеет говорить русским языком, человеческим?*» (Кир., 4, 38), а в олонекском тексте Калин-царь допытывается у своего слуги: «*Знаешь говорить да ты по русскому, а мычать про себя да по татарскому?*» (Гильф., № 57). Правда, в последнем случае возможна ошибка собирателя или исполнителя, по созвучию спутавшего глаголы *толмачить* и *мычать*.

Негативное отношение к «чужим» иногда приводит к тому, что их изображают чуть ли не дикарями, ведущими варварский образ жизни. Они не только угрожают скормить русских послов *кобелям меделянским* (КД, № 11), превратить православные храмы в *стойла лошадиные*, князя Владимира в *котле сварить*, но и наделяются склонностью к канибализму, сознательной установкой на кровосмешение. Узнав об истреблении своего войска Василием Игнатьевичем, Батый Каманович говорит:

*Кабы я того человека увидел,
Я бы его мяса наелся*¹².

В одном из поволжских вариантов былины о первой поездке Ильи Муромца богатырь удивляется:

*«Што у тея дети во единой лик?»
Отвечат Соловейко разбойничик:
«Я сына-то выросиу, за нёво дочь отдам;
Дочь-ту выросиу, отдам за сына,
Штобы Соловейкин род не переводился»* (Кир., 1, 34).

В изображении материального мира прослеживается прямо противоположная тенденция. Товары, привезенные из сопредельных стран – от одежды до боевого снаряжения и скакунов, – как правило, ценятся очень высоко и считаются эталонными по качеству. Это достигается с помощью идеализирующих постоянных эпитетов; многие из них свидетельствуют о том, что создатели эпических песен были хорошо осведомлены о торговых связях Древней Руси с соседними государствами¹³: *седёлышко черкасское, копьё бурзамецкое* (от слова *мурза* – татарский князёк), *узды-поводы сорочинские, жеребцы бухарские, полонён Воронко из Золотой Орды, сафьян турецкий, золото аравитское / арабское, шляпа земли греческой* и т. п. В русском эпосе сохранилась память о Великом шелковом пути – от его исходной точки на востоке (*шелк китайский* – Гильф., II, № 168; II, 210 и др.) до одного из главных пунктов назначения в Закавказье (*шелк шемаханский*). В качестве универсального средства идеализации нередко используется эпитет *заморский*. Иногда он употребляется механически, что приводит к алогизмам (*заморскими* объявляются даже пушные звери – соболи, *белые зайцы*, *белые медведи*, которыми испокон веков славились в Европе именно русские княжества).

Единичные исключения из общего правила лишь подтверждают его закономерность. Эпические герои чрезвычайно высоко ценят своих боевых коней (*коню ведь под старым цены не было* – КД, № 69 и др.). *Дрянное лучёнышко завозное* (легкий дорожный лук Добрыни) оказывается крепче и надежнее королевского лука Ботияна Ботияновича (Гильф., № 80).

Суммируя изложенные факты, можно констатировать, что в изображении «чужих» миров в былинах существуют прямо противоположные тенденции. С одной стороны, богатыри и их соплеменники противопоставляются иноземцам по этническому и религиозному признакам; в текстах старой записи сохранилось немало исторически достоверных деталей и имен собственных. Благодаря этому в эпическом пространстве «свой», славянский мир четко отграничивается от «чужих» миров, как восточных, так и западных. С другой стороны, сказители охотно пользовались типовыми антропонимами, мотивами и формулами, которые применяются для характеристики «своего» социума, что способствовало определенной унификации картин эпического мира.



¹² Русские былины новой и недавней записи из разных местностей России / Под ред. В. Ф. Миллера. М., 1908. № 47.

¹³ В XX столетии модернизация былинной лексикой в сочетании с идеализацией *заморских* товаров порой приводила к явным несообразностям. Так, Чурила Пленкович

*Одевает басмачки он резиновы,
Да не простой резины – заграничныя*

(Архив Карельского научного центра Российской академии наук (Петрозаводск), ф. 1, оп. 1, кол. 8, № 326).

СИНЕРГЕТИКА ФОЛЬКЛОРНЫХ КОНТАКТОВ: ИЖМО-КОЛВИНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Основной свод памятников ижмо-колвинской фольклорной традиции был записан в 1950–1970 гг. в Ижмо-Печорском регионе Республики Коми, на Кольском и Канинском полуостровах, а также на Ямале среди населения, говорящего на ижемском диалекте коми языка. В ходе многочисленных экспедиций было записано более 500 произведений, среди них около 50 записей эпических произведений, составляющих ядро этой фольклорной традиции.

Отстаивая термин «ижмо-колвинский эпос», А. К. Микушев вполне обоснованно исходил из языковой ситуации: это эпические произведения, исполняющиеся на ижемском диалекте коми-зырянского языка. При этом, несмотря на то, что имена эпических героев, образность, мотивы и коллизии данного эпоса традиционны для самодийского фольклора, ни один текст в целом не находит в ненецком эпосе прямого аналога или прототипа. По мере расширения ареала бытования эпических произведений на коми языке расширялось и представление об этом уникальном явлении, что позволило А. К. Микушеву говорить о севернокоми эпосе как о сложном, органичном соединении финно-угро-самодийских компонентов¹. Тем не менее сами носители этой эпической традиции считали себя не коми-ижемцами, а *колва яран* ‘колвинскими ненцами’, достаточно четко определяя свою этническую принадлежность, противопоставляя себя и *изьвастас* (ижемцам), и *выненця* (ненцам, сохранившим приверженность к ненецкому языку и ненецкому образу жизни). И каждый раз, называя традицию «ижмо-колвинской» или «севернокоми», стоит помнить о ее ненецко-коми истоках, о ее кровной биэтничности.

Парадоксальная, на первый взгляд, проблема этнического определения может быть развернута во многих направлениях. При составлении фольклорного сборника «Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа»² мы столкнулись с той же ситуацией размытости собственно языковых границ. Для живого бытования традиции, которое еще удалось застать исследователям, нет непроходимой границы между ненецким и коми фольклором, как нет четкой этнической границы ни в исполнительстве, ни в исполнительской аудитории. В 1960–1970-е гг., когда проходили фольклорные экспедиции, двуязычность ненцев, и даже владение тремя – ненецким, коми и русским – языками было широко распространенным явлением среди ненцев. Многие исполнители, с которыми работали участники фольклорной экспедиции, владели и коми, и ненецким языками, могли исполнять эпические произведения как на ненецком, так и на коми языке – были теми самыми исполнителями-посредниками между культурами, с которых все и начиналось.

Говоря о коми-ненецком языковом и культурном двуязычии как исходной среде бытования, стоит иметь в виду и существование «встречного» течения. Так, по воспоминаниям современников, многие из коми-ижемских оленеводов владели ненецким языком. По материалам экспедиции 1972 г., канинские коми хорошо помнят Егора Андреевича Вокуюва, ижемского оленевода из с. Сизябск. Он славился как мастер рассказывать ненецкие «сказки» – «яран мойд мойдны», сам переводил ненецкие песни и исполнял их на коми и на ненецком языках. Многие годы, с самой юности, Е. А. Вокуюв пас оленей вместе с большеземельскими ненцами, а, переселившись на Канин (в начале прошлого века), стал исполнителем и популяризатором ненецкой эпической традиции. По воспоминаниям дочери, Е. Е. Чупровой, накануне Великой Отечественной войны его не раз возили в Нарьян-Мар петь ненецкие песни³.

Вероятно, для зарождения этой самобытной культуры необходим был двусторонний волевой импульс, взаимосближение двух абсолютно разных культур: коми-ижемцы за короткий срок (конец XVIII – первая половина XIX вв.) освоили оленеводство и мир кочевника, а колвинские ненцы перешли на оседлый образ жизни, переняли язык и обычаи ижемских коми. Эта этнографическая группа локализовалась в конце XIX – начале XX вв. в нижнем и среднем течении р. Колвы, в пределах так называемой Колвинской волости (Ижмо-Печорский уезд Архангельской губ.). Эта группа в начале XX в. сильно отличалась от основной массы тундрового ненецкого населения, прежде всего, своим оседлым образом жизни и использованием ижемского диалекта коми языка в качестве разговорного. Обособление *колва яран* тесно связано с деятельностью известного проповедника епископа Вениамина, распространявшего православие среди европейских ненцев в 1820–1840 гг. В 1827 г. по инициативе этого епископа была основана православная церковь в 20 километрах выше устья р. Колвы, ставшая впоследствии центром формирования новой волости. Это место было расположено на

© А. В. Паниуков, 2011

¹ Микушев А. К. Коми эпические песни и баллады. Л., 1969; *Он же*. Жанровые особенности эпоса северных коми зырян // Специфика фольклорных жанров: Сб. ст. М., 1973. С. 200–226; *Он же*. Оленеводческие песни-нуранквы и ижмо-колвинский эпос // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск, 1972. С. 123–131; Коми народный эпос / Под ред. А. К. Микушева. М., 1987 и др.

² Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа (в записях Фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН 1968–1973 гг.)

/ Сост. А. В. Паниуков. Сыктывкар, 2009. В ходе доклада мы будем обращаться к материалам этой книги.

³ Научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН, ф. 5, оп. 2, д. 118, т. 1, с. 25 (Микушев А. К. Научный отчет о Канино-Тиманской фольклорной экспедиции (май–июнь 1972).

границе между тайгой и лесотундрой – среди обширных лугов в низовьях реки, здесь проходил один из самых больших оленегонных маршрутов. К концу XIX в. ненцы Колвинской волости и более южных районов в большинстве своем были уже православными и вели, как и ижемские оленеводы, полукочевой образ жизни⁴.

Полукочевое оленеводство, уникальное во многих отношениях, предполагало и особое «социально-экономическое» двоемирие, совмещающее и деревенский космос (в зимний период), и мир кочевника. В контексте бытования фольклорной традиции это двоемирие, вероятно, создавало и два эпических мировосприятия, и две аудитории, на которые были ориентированы певцы.

Уникальность ижмо-колвинской традиции связана с возникновением совершенно особого религиозно-мифологического двоемирия: языческого (собственно ненецкого) и христианского (коми-ижемского), которое в отличие от официального христианства, само уже представляло вариант народно-православного двоемирия, адаптированного для быстрого восприятия иноверцами.

Особую роль в становлении этой бизтничной фольклорной традиции сыграло своего рода внутрисемейное двоемирие: коми-ижемки, выходя замуж за колвинских ненцев, приносили в новую жизнь свой язык, свои обычаи, свое лирическое мировосприятие, а мужчины – носители эпического мира, эпических знаний – при этом оставались ненцами. Это «внутрисемейное» двоемирие соотносимо с двумя основными жанрами этой традиции – эпическими песнями и импровизациями-*нуранкыв*. Основными исполнителями героического, богатырского эпоса были мужчины, а *нуранкыв* – это женский жанр со своей особой поэтикой и аудиторией. Этому жанру, как, собственно, и термину, сложно дать точное определение в силу того, что под ним подразумевается широкий спектр песенных произведений импровизационного характера. Общей чертой большинства этих произведений является их автобиографичность. Поэтому практически каждая песня-*нуранкыв* привносит нечто новое в представление об этой уникальной импровизационной традиции. Вероятно, говоря об истоках этого жанра, вполне допустимы параллели с ненецкими песнями-плачами *ярабц* и личными песнями *ябе сё*. В некоторых случаях и на уровне сюжета достаточно сложно отделить *нуранкыв* от песен, определяемых самими исполнителями как «яран сыланкыы» (ненецкая песня). С другой стороны, оленеводческие *нуранкыв* опираются на устойчивую традицию коми-ижемских внеобрядовых импровизаций. Зачастую они близки и по тематике, и по приуроченности к определенным событиям из жизни. Кроме того, песни-*нуранкыв* можно определить как разновидность житийных причитаний автобиографического характера, известных и другим этнографическим группам коми. Записанные собирателями *нуранкыв* различны и по содержанию, и по объему. Некоторые из них насчитывают всего по 15–20 стихотворных строк, а *нуранкыв* А. И. Выучейской состоит из 1130 стихов и соотносимо с лучшими образцами эпических песен. Зачастую *нуранкыв*, первоначально отобразивший какой-либо конкретный и вполне реальный факт, в процессе устного бытования насыщался элементами эпичности, сказочности, лиричности. Так, например, *нуранкыв*, сложенный о колвинском оленеведе по прозвищу Ёгор Вань, со временем превратился в лиро-эпическую песню «Ёгор Ване, Ёгор Вань да кёр местъйд выйым-эм?» (Ёгор Вань, ты Ёгор Вань, есть ли пастбище для оленей?), которая стала популярной по всей Ижме, Печоре, за Уралом, на Кольском полуострове. Собственно, лиро-эпическими можно назвать и многие другие эпические песни, попавшие в женский репертуар, в которых тема сватовства становится ведущей: «Куим мама-пия» («Мать и два сына»), «Вит кóрес ке кутала» («Поймаю-ка я пятерых своих оленей»), «Важен оліс яран гозья» («Прежде жили ненец с ненкой»).

В терминах удвоения может быть рассмотрена и собственно эпическая традиция, поскольку она органично соединила в себе и ненецкий фольклор, и фольклорный мир коми-ижемцев. Основные темы ижмо-колвинской эпической традиции типичны для исходных форм героического эпоса (тема героического сватовства, сюжеты о юноше-мстителе), и при этом легко «вписываются» в сказочно-мифологическое пространство коми традиции. Не случайно сами исполнители называют исполняемые эпические произведения «яран мойдьяс» (ненецкие сказки), «сылэмен яран мойдьяс» (ненецкие поющиеся сказки), «яран мойдьяс изьватас кылэн» (ненецкие сказки на ижемском языке). Контаминация отдельных образов и мотивов коми и ненецкого фольклора характерна для таких исполнителей ижмо-колвинского эпоса, как И. Г. Пичков. Ярким образцом взаимосближения коми сказочной и ненецкой эпической традиции может быть названа эпическая песня на сюжет сказки о лягушке-царевне с типичным зачином «Прежде жили ненец с ненкой».

Все это факторы вместе и вызвали взрывоподобное (всего за несколько поколений) рождение новой фольклорной эстетики и уже не делимой на этнические слагаемые новой традиции.



⁴ Истомина К. В. Происхождение колвинских ненцев: [Интернет-ресурс] Традиционная культура европейского Северо-Востока России: Этнографическая электронная энциклопедия: www.komi.com/folk/nenci/4.htm; Он же. О термине колва-яран: [Интернет-ресурс] Традиционная культура европейского Северо-Востока России / Этнографическая электронная энциклопедия: <http://www.komi.com/folk/nenci/52.htm>

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ: МЕХАНИЗМЫ АДАПТАЦИИ

(на материале мезенских экспедиций 1980–1990-х гг.)

Народная культура, являясь сложной системой, обеспечивающей жизнеспособность социума, вырабатывает определенные механизмы адаптации, которые помогают ей оперативно реагировать на постоянно меняющиеся условия окружающей среды: природной, социально-политической, экономической, информационной и т. д. Поэтому она не может рассматриваться как реликт, сохраняющийся в современности только благодаря своей консервативности.

XX в. предоставляет уникальные возможности для культурологического анализа изменений в традиционной культуре русской деревни, поскольку за этот период произошло несколько экстремальных событий, которые не могли не отразиться на ее облике: раскулачивание и коллективизация 1920–1930-х гг., Великая Отечественная война, наконец, полная смена социально-политической парадигмы на грани 1980–1990-х гг. Все эти события, хотя и оказали негативное воздействие на народную культуру, в то же время активизировали ее адаптационные возможности.

Материалом для исследования послужили записи, сделанные студентами и преподавателями Российской академии музыки им. Гнесиных во время фольклорных экспедиций 1981–2004 гг. на Мезень. Участие в них позволило нам стать очевидцами перестройки (иногда кардинальной) культурной жизни в деревенской среде.

Переломным моментом в жизни севернорусской деревни – и это отмечают сами носители традиции – стал рубеж 1920–1930-х гг., когда начался активный процесс раскулачивания и коллективизации. Создание колхозов в принципе не противоречило идее коллективности, столь значимой для русской народной культуры, и во многом способствовало сохранению некоторых народных обычаев и обрядов. Но в тех деревнях, где вместо колхозов создавались коммуны – общежития, куда переселяли молодежь с целью воспитания в новом коммунистическом духе – традиционная культура оказалась полностью утрачена. Так, на Мезени коммуны существовали в деревнях Тиглява, Палуга, Кеслома, где молодые люди были оторваны от своих семей и от жизни крестьянской общины. Они не принимали участия в обрядах, традиционных праздничных гуляньях, молодежных вечеренках и игрищах, не имели возможности слышать песни, которые пели их родители. Поэтому во второй половине XX в. традиционный репертуар здесь фиксировался в редуцированном виде и зачастую был представлен только частушками. В других же мезенских деревнях (Кельчемгора, Юрома, Нисогора, Койнас и др.), где были созданы колхозы и сохранился общинный уклад жизни, традиционные музыкальные жанры продолжали активно функционировать вплоть до 1960-х гг., а от исполнителей старшего поколения их записывали и в 1990-е гг. Таким образом, создание коммун нарушило естественный механизм передачи традиции, продолжавшей существовать в колхозной деревне.

Другим фактором, повлиявшим на традиционную культуру, стала смена хозяйственной деятельности. В конце 1920-х гг. на Русском Севере, богатом лесами, была организована промышленная заготовка древесины. Экспорт леса приносил существенный доход молодому советскому государству. Поскольку при раскулачивании в исправительно-трудовые лагеря угоняли в основном мужчин, это привело к резкому сокращению мужского населения. Поэтому на принудительные работы по рубке леса отправляли незамужних девушек 14–18 лет: «В 14 лет пошли по лесам да по сплавам с 28 году. На Пинегу гонили в те поры. Бараки были построены. Ничего не было, что из дому. В лесе-то – не дома, на печи не полежишь. Пока договор не выполнишь, домой не убежишь» (д. Юрома Лешуконского р-на Архангельской обл.). Большую часть года деревенская молодежь проводила на лесозаготовках: «Уезжали в сентябре-октябре, а возвращались в апреле с ручьями. Жили в бараках вповалку. Пилили и вдвоем, и по одному. За работу получали 400 г хлеба в сутки. Еще отправляли сплавать лес. Плыли с этими плотами по несколько месяцев. Ночевали, где придется так, что сапоги к ногам примерзали. По осени уже шел лед, вытаскивали бревна так, что кровь по воде шла» (д. Кельчемгора Лешуконского р-на Архангельской обл.). Условия жизни и труда на лесоповале были невыносимо тяжелыми. Вечером, после окончания работ, девушки собирались на просеке и причитали о своей нелегкой судьбе на напев свадебных групповых плачей: «Это мы приходим кода по горке, кода в леса нас выписывают – лес рубить, там километров за 70, за 80. Ходим-ходим по горке: „Давайте, девушки, поплачемте!“ – „Давайте!“ Тоже плацем по-невестыному, вот так:

*Ух ти мнечушико тошнихонько...
А спровожают только нас, голубошок,
А во леса ти там горю... во тёмные
А как на всю только зиму студёную.*

*И там не будёт нам да воли – няволюшка,
 Много тяжёлой-то да там роботушки.
 И нам не хаживать да там не гуливать.
 А всё пройдуць владычни там да чётны празднички,
 А всё Христовы пройдуць воскресеньцы
 А всё в тяжёлой-то у нас роботоцьке...*

(д. Малая Нисогора Лешуконского р-на Архангельской обл.).

В севернорусском свадебном обряде эти плачи обычно исполнялись невестой и хором девушек. В поэтических текстах свадебных плачей описывались тяготы предстоящей жизни невесты в чужом доме и в новой семье. Их содержание хорошо корреспондировало с той ситуацией, в которую девушки попадали на лесоповале. При этом сугубо обрядовый жанр, сменив контекст, переходил в разряд бытового плача-жалобы.

Лесоповальные участки в жизни традиции сыграли ту же роль, что и коммуны: оторванность молодежи от родной деревни не позволила усвоить значительные фрагменты традиционного репертуара. Ср.: «Потом молодость не так пошла: в лес шибко гоняли. Стали гармошки покупать. По гармошке только короткие песни [частушки] пели» (д. Малая Нисогора).

В связи с образованием колхозов значительные изменения произошли в обрядах семейного цикла. В первую очередь это касается свадьбы, в которой церковное венчание было заменено регистрацией брака в сельском совете. Повсеместное закрытие церквей привело к нарушению структуры свадебного обряда, а нередко и прекращению его функционирования. На Мезени информанты отмечали, что свадьбы по-старому играли только до образования колхозов, при этом запись в сельсовете часто не имела для крестьян никакого значения: «Кака така мода пошла: свадеб не заделали и не записывались» (д. Юрома Лешуконского р-на Архангельской обл.).

Утратив свое значение в быту северной деревни, свадебный обряд, начиная с 1930-х гг., обретает новую жизнь на клубной сцене. Исполнители отмечали, что свадьбы в клубе ставили даже во время войны. В сценическом варианте обряд сильно редуцировался, поскольку длительное ритуальное действие было необходимо вместить в узкие пространственно-временные рамки. Однако именно благодаря клубным постановкам в памяти исполнителей вплоть до 1980-х гг. сохранялась большая часть свадебного музыкального репертуара. В 1980-е гг. женщины старшего поколения (1900–1910-х г. р.), бывшие участницами этих постановок, сами приходили на свадебные застолья и пели величальные песни. Вместе с тем свадебные групповые голошения невесты с подругами, которые играли доминантную роль в традиционной свадьбе, не будучи актуальными в современных условиях, ушли из репертуара певиц гораздо раньше. В настоящее время в некоторых деревнях на Мезени и Вашке интерес к старинному свадебному обряду возрождается, что проявляется в стремлении молодых людей играть свадьбы по-старинному. Однако традиционное музыкальное оформление при этом отсутствует в связи с уходом из жизни поколения людей – носителей традиции.

Важным событием в сельской жизни конца 1920-х гг. стало создание клубов. Клубная работа была направлена на идеологическое воспитание молодежи, поэтому с целью ее привлечения традиционные формы молодежного досуга были перенесены в клубы. Это касается праздничных молодежных гуляний осенне-зимнего периода (игрищ, вечорок), которые в прежнее время, в отличие от уличных весенне-летних увеселений молодежи, устраивались в крестьянских домах. При этом в каждой местности сохранялись свои сценарии их проведения, включающие игры, вождение хороводов, пляски и танцы под гармошку и балалайку или пение.

В это же время при клубах стали создаваться фольклорные ансамбли, что во многих случаях сыграло позитивную роль: они способствовали сохранению, хотя и не в полном объеме, традиционного песенного репертуара и местного исполнительского стиля. Многие песни и обряды стали известны ученым только благодаря деятельности клубных фольклорных коллективов.

Вместе с тем перенос обрядовых и других песен на сцену приводил к смене традиционного контекста и кардинальному изменению их культурной функции. Условия сцены привели к переструктурированию жанровой системы, в которой ведущее место стали занимать зрелищные, развлекательные формы: частушки, плясовые и игровые песни.

Колхозная жизнь привела к некоторым изменениям и в народном календаре, который вступил во взаимодействие с системой советских праздников. Как известно, кроме общих церковных праздников в каждом селе существовал местный престольный праздник, особо почитаемый в народе. Используя приверженность крестьян к своим местным праздникам, партийные руководители учреждали новые колхозные праздники. При этом народные гуляния организовывались в соответствии со старыми традициями.

В деревнях Лешуконского р-на Архангельской области (на Мезени и Вашке) на престолы устраивались съезжие праздники, которые с 1930-х гг. были заменены на годовщины основания колхоза: «... съезжих не было, годовщины зарядили – годовщины колхозов» (д. Юрома). Однако формы проведения праздника при этом не изменились. Утром на площади перед церковью собирались все жители деревни в своих лучших

нарядах. Сначала девушки парами ходили в застенки (медленно шли вдоль улицы с пением лирических песен), потом водили круговые хороводы, а остальные жители деревни слушали их пение и оценивали наряды. Ближе к вечеру на улице устраивалась общественная трапеза с раздачей сваренного к празднику пива. После ужина устраивались танцы и соревнования исполнителей частушек. Тексты частушек сочинялись непосредственно во время пения и отражали актуальные для жителей села события. Все это свидетельствует о том, что даже вновь учрежденные деревенские праздники сохраняли традиционную форму и песенный репертуар, вместе с тем наполняясь новым содержанием.

Великая Отечественная война способствовала актуализации некоторых жанров фольклора. Исполнители отмечали, что до войны рекрутские плачи во время проводов в армию уже практически не звучали. Сами проводы представляли собой массовые деревенские гулянья с застольями, на которых пелись рекрутские песни («Отлетаюшко», «Склялся миленький собрался во котомочку», «Кого нету, того мне больно жаль» и т. п.). С этими же песнями парней провожали до берега и пели отважно, пока лодки с новобранцами не скрывались из глаз. Рекрутские плачи стали исполняться вновь во время военной мобилизации 1941–1945 гг. Массовые причитания женщин, ведущих под руки своих мужей и сыновей, звучали по дороге к берегу: «Как на войну провожали, все бабы в голос выли» (д. Юрома Лешуконского р-на Архангельской обл.). В настоящее время из всего достаточно развитого рекрутского обряда на Мезени сохранились только обязательный поход новобранца в баню накануне дня отъезда, прощальное застолье, а также благословение его родителями перед выходом из дома. Отметим, что в мезенских деревнях до сих пор сохраняется особое отношение к службе в армии как важнейшему этапу в становлении мужчины. Молодые люди, избежавшие службы, осуждаются односельчанами за поведение, недостойное мужчины.

Особого внимания заслуживает проблема взаимодействия народной и церковной традиций, имеющая многовековую историю и во многом определяющая современный облик русской традиционной культуры.

На Мезени достаточно сильным было влияние старообрядцев. Так, в д. Палуга Лешуконского р-на рассказывали, что «„скрытые“ (старообрядцы-скрытники. – *О. П.*) в Защелье жили, десять человек. Им носили милости. Те много стихов пели. Они все в одной избе жили. И на низу в Мелогоре они жили». В с. Кеслома того же района «три кельи было. Старец был, все читал. А мать моя перекрестилась в новую веру». В советское время, когда вся религиозная жизнь ушла «в подполье», грань между старообрядцами и никонианами стерлась, результатом чего стала почти полная утрата религиозного самосознания у местного населения.

Единственное, что на Мезени и ее притоках осталось от народной христианской культуры в живом бытовании, – это традиция, связанная с рубленными из дерева крестами. По-видимому, с давних времен они существовали в двух видах. Поклонные кресты выполняли функции сакрального центра села, подобно сельским часовням (а нередко в них и помещались), или маркирования границ обжитого пространства, поскольку могли располагаться на подходах к деревне. Другие – оветные – изначально ставились в лесу на берегах ручьев, вода которых считалась святой. Такой крест мог быть поставлен любым человеком как приношение Богу с просьбой о помощи в тяжелой жизненной ситуации или в случае болезни. На кресты вешали оветы – пелены, полотенца, рукавицы и др., в результате чего кресты приобретали антропоморфный облик. Если поклонные кресты стояли всегда по одному, то оветные, как правило, группой в тайном месте. Различались они и по размерам: поклонные достигали 3,5 м высоты, в то время как оветные примерно соответствовали человеческому росту. Интересно и то, что в случае падения поклонный крест поднимали и ставили вновь, а оветный оставляли лежать и ставили рядом новый. Именно эти факты, а также то, что лесные кресты часто вырубались из дерева на корню, дают основание предположить, что данный обычай имеет достаточно древнее, дохристианское происхождение, генетически восходящее к угро-финской традиции.

В советское время деревенские поклонные кресты уничтожались коммунистами. Снятые с них иконы и пелены крестьяне, спасая святыни, уносили в свои дома и тайно хранили. В д. Малая Нисогора рассказали, что местные крестьянки, стремясь сохранить срубленный поклонный крест, ночью перенесли его в лес и поставили там. В результате такого перемещения крест отчасти изменил свой статус и перешел в разряд оветных. В советское время в заполненной водой срубе, где он был закреплен, тайно крестили детей. Напротив, в последние годы некоторые оветные кресты, находящиеся на берегах лесных ручьев, начинают приобретать качества поклонных. Так, в д. Резя на Вашке местными жителями над таким крестом возведена часовня, куда на Воздвижение ежегодно совершаются массовые крестные ходы, в которых участвуют и жители соседних деревень.

С изменением политики государства в отношении церкви с начала 1990-х гг. на Мезени и ее притоке Вашке в народную традицию начинают возвращаться и некоторые календарные практики, например, славление Христа (исполнение рождественских тропаря и ирмоса) на Рождество при обходе дворов со звездой.



КАРЕЛЬСКАЯ КОЛЫБЕЛЬНАЯ ПЕСНЯ НА ПЕРЕКРЕСТКЕ КУЛЬТУР

Колыбельная песня – полифункциональный жанр фольклора. Природа рассматриваемого жанра заключается не только в усыплении и пестовании ребенка, но и в защите его от злых сил, а также «программировании» будущего младенца, что можно проследить на всех четырех уровнях языка колыбельной (фонологическом, морфологическом, синтаксическом и лексико-семантическом).

Следует подчеркнуть, что традиционная колыбельная песня – общая у прибалтийско-финских народов. Этому вопросу посвящена статья В. Я. Евсеева «Колыбельные песни карел и других прибалтийско-финских народов»¹, в которой сопоставляются мотивы и стилистические особенности рассматриваемого жанра. Сравнение колыбельных песен прибалтийско-финских народов дает возможность выявить инородные языковые наслоения в пределах любой отдельно взятой традиции (карельской, в рамках данного исследования).

Разумеется, карельская колыбельная, находясь на перекрестке культур, испытывала и русское, и финское (финско-шведское) влияние. Примером последнего можно считать следующий текст, в который шведское заимствование *vinkkerpori* ‘наперсток’, используемое в диалектах финского языка, пришло, вероятно, с коробейниками:

<i>Tullin lullil lasta,</i>	<i>Усыпляю пением (усл.) ребенка,</i>
<i>Vinkkerpori vastah²...</i>	<i>Наперсток навстречу...</i>

В данном докладе сделана попытка представить взгляд на карельскую колыбельную песню как на жанр фольклора, с одной стороны, подвергшийся влиянию русской традиции, с другой – эволюционировавший в результате упразднения мифологического мышления пестуни. Влияние русской традиции представляет для лингвистического исследования большой интерес, поскольку карельский и русский языки относятся к разным языковым группам; в этом отношении любопытны пути освоения одним языком фонологических, грамматических и лексических категорий другого.

Среди русских заимствований, зафиксированных нами в текстах карельских колыбельных песен, встречаются в различной мере заимствования, освоенные языком на звуковом, грамматическом и лексическом уровнях. О неосвоенности языком заимствованной формы может свидетельствовать ее семантическое несоответствие содержанию песни, например:

<i>Bai, bai, bassalai,</i>	<i>Бай, бай, басалай,</i>
<i>T'eron akka lapšen šai,</i>	<i>Жена Терентия родила,</i>
<i>Pandih nimi Nikolai³.</i>	<i>Назвали сына Николай.</i>

Сравним с текстом русской колыбельной:

*Баю-баюшки, бай-бай,
Приезжает басалай,
Приезжает басалай,
Скажет: «Дочку мне отдай»⁴.*

В отличие от предыдущей, формы *bai, baju/pai, pa(i)ju* ‘баю’ (‘бай’), *l'u(u)li* ‘люли’ семантически освоены языком и выступают в текстах карельских колыбельных в качестве рефренов усыпления:

<i>L'uuli, l'uuli, tuamo lastu,</i>	<i>Люли, люли, мама ребенка,</i>
<i>L'uuli, l'uuli, pikkarastu⁵.</i>	<i>Люли, люли, маленького.</i>

Свидетельством освоенности карельским языком заимствованных рефренов на уровне грамматики можно считать их способность к участию в словообразовательных процессах. Так, диминутивный суффикс *-ni/-ne* иногда примыкает к заимствованному рефрену *pai* ‘бай’, равно как и традиционному для карельской колыбельной песни рефрену *tuuti* ‘туути’, эмоционально обогащая тексты:

<i>Pai, pai, paipaseh,</i>	<i>Баю, баю, баюшки,</i>
<i>Tuuti, tuuti, tutuseh⁶...</i>	<i>Туути, туути, туутушки...</i>

¹ Евсеев В. Я. Колыбельные песни карел и других прибалтийско-финских народов // Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск, 1962. С. 37–61 (Труды Карельского филиала АН СССР; Вып. 35).

² Virtaranta, Pertti. Vienalaisia lastenlauluja // Castrenianumin toimitteita 3. Helsinki, 1973. N 6.

³ Tunguon rahvahan suusanallista perinnehtä = Устная поэзия тунгудских карел / Изд. подготовила А. С. Степанова. Петрозаводск, 2000. С. 120.

⁴ Русский детский фольклор Карелии / Сост., автор вступит. статьи и коммент. С. М. Лойтер. Петрозаводск, 1991. С. 32.

⁵ Из собственных экспедиционных записей.

⁶ Из собственных экспедиционных записей.

Под воздействием русской традиции в карельские колыбельные песни перекочевали, вероятно, в XX в., рефрены «бай (баю)», «люли» с диминутивным суффиксом -ушк/-юшк в форме множественного числа: *pa(i)juški*, ‘баюшки’, *l’ul’uški* ‘люлюшки’:

<i>Paju, paju, pajjuški,</i>	<i>Баю, баю, баюшки,</i>
<i>Tuuti, tuuti, tuutuški</i> ⁷ .	<i>Туути, туути, туутушки.</i>

Из последнего примера видно, что традиционный для карельской байки рефрен *tuuti* ‘туути’ также подвергся словоизменительной кальке русского языка. По модели рефрена «баюшки» (бай+ушк+и) образовалась форма *tuutuški* (*tuuti+ušk+i*). Представляется, что многообразие рефренов и их диминутивных форм в колыбельной песне обусловлено не только аллитерацией и метрикой карельского фольклора, но также стремлением пестуны обогатить картину мира детства, придать ей особую нежность средствами языка, родного (карельского) и соседствующего (русского).

Некоторое число освоенных языком русских заимствований встречаются в текстах карельских колыбельных песен в качестве иносказательных обозначений младенца. С целью защиты ребенка от злых сил его имя, как и термин, обозначающий степень родства с ним, не произносились вслух, на них словно накладывалось табу; в этом отношении колыбельные песни близки плачам и заговорам. На сегодняшний день нами зафиксировано более 60 различных устойчивых иносказательных обозначений ребенка (далее – метафорических замен⁸) в карельской колыбельной песне, связанных с миром птиц и растений, этнографическими реалиями, характеристикой ребенка по поведению, внешности, выражающих кровную связь с матерью и др. Приведем пример метафорической замены, заимствованной из русского языка, вероятно, посредством плачей:

<i>Ani, ani, linnuistani,</i>	<i>Ани, ани, мою птичку,</i>
<i>Ani, linnun lennätintä,</i>	<i>Ани, ани, птичье крылышко,</i>
<i>Ani, kuukolkkoani</i> ⁹ .	<i>Ани, мою куколку.</i>

Как видим, заимствование фонетически освоено языком; в карельском варианте *u* стало долгим, появилась гемината *kk*. Слово вступает и в грамматические отношения в словосочетании (с рефреном *ani* оно использовано в форме партитива единственного числа (окончание *-a*), что характерно для подобных конструкций; кроме того, в форме выступает притяжательный суффикс *-ni*).

Иногда заимствованные из русского языка слова семантически не соответствуют содержанию колыбельной песни. Например, в «Suomen kansan vanhat runot» («Старые песни финского народа») тексту следующей колыбельной предшествует пояснение информанта, что она исполнялась для дочери:

<i>Pai, pai, tievuskoan',</i>	<i>Баю, баю, мою девушку,</i>
<i>Ani, ani, malččikkoan</i> ¹⁰ ...	<i>Ани, ани, моего мальчика...</i>

По всей видимости, подобные несоответствия могли появиться в колыбельной песне из-за плохого знания пестуньей русского языка, а также ее желания разнообразить тексты новыми обращениями к ребенку.

Вообще, заимствованные из русского языка слова, становившиеся метафорическими заменами термина «ребенок», осваивались языком не только на фонетическом и грамматическом, но и на семантическом уровнях. Так же как в плачах, ряд метафорических замен мог использоваться только при обращении к сыну или дочери (ср.: сын в карельской колыбельной песне – это традиционно *sokola* ‘сокол’, дочь – *kuukolkka* ‘куколка’ и др.).

Среди записанных в XX–XXI вв. текстов карельских колыбельных песен встречаются такие, язык которых утратил мифологические основы, а выступающие в них мотивы заимствованы из русской традиционной колыбельной:

<i>Kutti, kutti, elä tule,</i>	<i>Собака, собака, не приходи,</i>
<i>Miun Andr'uškua elä kose</i> ¹¹ .	<i>Моего Андрюшку не трогай.</i>

⁷ Karjalan rahvahan runoja = Карельский фольклор: Хрестоматия / Изд. подготовила Н. А. Лавонен. Петрозаводск, 1992. – На русском и карельском языках.

⁸ Термин, введенный в научный оборот исследователем русских причитаний К. В. Чистовым в 1960 г. и впоследствии широко используемый карельским фольклористом А. С. Степановой.

⁹ Suomen kansan vanhat runot. Osa I (3–4) (Vienen läänin runot). Helsinki, 1919. N 1810. Suomalaisen kirjallisuuden seura arkisto (SKS).

¹⁰ Ibid. N 1811.

¹¹ Научный архив Карельского научного центра РАН, оп. 2, кол. 8, № 842.

Сравним со словами русской колыбельной песни:

*Собачка, не лай,
Нашей Мани не пугай*¹².

Очевидна идентичность текстов, проявляющаяся как в содержании и синтаксической модели предложений, так и в использовании имен собственных.

Можно с уверенностью сказать, что рассмотренные выше случаи органичного освоения русскоязычных форм обогащали тексты карельских колыбельных песен новыми синонимами и образами. Однако явления, связанные с утратой пестунией синкретического мышления, что, в частности, проявляется в упразднении табу на имена и указание степени родства, свидетельствуют о начале ассимиляции культур и постепенном забвении традиционной карельской колыбельной песни.



¹² Русский детский фольклор Карелии. С. 33.

ЗАПАДНЫЙ МИР В БЫЛИНАХ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ И ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ВЫМЫСЕЛ

Соотношение между исторической действительностью и художественным вымыслом в русском эпосе отнюдь не однозначно; наряду с явными фантазиями присутствуют факты и детали, отражающие реальную жизнь Древней Руси. За многими былинными эпизодами угадываются социальные и бытовые отношения, военные и общественные конфликты. Значительная часть имен собственных отражает исторически достоверные антропонимы и этнонимы, реальные топонимы.

В эпосе прослеживается тенденция различать западных и восточных соседей по титулам, которые закрепились за представителями верховной власти. В русских городах правят князья, в западноевропейском мире – короли, в странах востока и юга – цари. Первым обратил внимание на эту закономерность П. А. Бессонов в «Приложениях» к сборнику П. В. Киреевского¹. Иногда цари противопоставляются королям в пределах одного текста:

*А углицки мужики были лукавыя,
Город Углич крепко заперли
И взбегали на стену белокаменну,
Сами оне ево обмановают:
«Гой еси, удалой доброй молодец!
Поезжай ты под стену белокаменну,
А и нету у нас царя в Орде, короля в Литве,
Мы тебе поставим царем в Орду, королем в Литву»².*

Видимо, нет необходимости подробно останавливаться на изображении в былинах семейного и общественного быта соседних народов. За исключением этнической и религиозной принадлежности в эпосе доминирует принцип максимального сближения «своих» и «чужих». Это касается разных сторон жизни – от жилища и одежды до представлений об идеале женской красоты и свадебных обычаев. В прионежских вариантах старины «Дунай-сват» литовский король упрекает богатыря, который сватает за князя Владимира его младшую, а не старшую дочь.

*Отрубил ты мни словом буйну голову,
А засадил у меня стариу дочь да во девочесьви*³.

Вряд ли это связано с литовским свадебным обычаем, аналогичным русскому, – скорее всего, перед нами еще один пример механического перенесения деталей из «своего» мира в «чужой».

При знакомстве с «былинной географией» бросается в глаза, что в былинах представлены далеко не все реальные западные страны; некоторые из них упоминаются довольно редко. К примеру, *Швеция* встречается только в перечислительном ряду, возможно потому, что рифмуется с Турцией (*Швеция – Туреция*). Отдельно название этой страны находим только в былине о Михайле Потыке. Песня эта, как и многие другие былины киевского цикла, начинается с пира у князя Владимира, на котором хозяин *намётывает службу* на богатырей. Илью Муромца он посылает в Золотую Орду, Добрыню – в Турцию, а Потыка – в Швецию⁴. Князь поручает им собрать дань с подвластных народов – мотив, довольно редкий в русском эпосе. В текстах пудожанина Никифора Прохорова и его преемников находим еще более необычную формулу: «*Кори-тко ты языки там неверным, прибавляй земельки святорускии*» (Гильф., I, № 52).

Смутно представляя себе, где находятся реальные *Швеция* или *Туреция*, исполнители довольно часто допускали логические неувязки. В некоторых вариантах *король швецкий* правит Литвой (там же, III, № 311 и др.). Иногда в Литве оказывается и *король прусский* (там же, № 263), но это не воспоминание о пруссах, балтском народе, а скорее всего, – перенесение из исторических песен о русско-пруссских войнах. В одной из старин используется постоянный эпитет *булат иверьянский*. Маловероятно, что имеется в виду испанская провинция Иберия (древнее название Испании, по наименованию населявших ее иберийских племен). Скорее всего, эпитет навеян древним названием географически гораздо более близкой Грузии (Иверии). С той же Испанией формально можно связать популярный эпитет *сарацинский* (*пшено, дубина, гора, гуня* и др.). Однако в русском эпосе он превратился в условное понятие, обозначающее далекие страны. Видимо, довольно поздно

© Г. С. Петкевич, 2011

¹ Песни, собранные П. В. Киреевским. Вып. 1–6. М., 1860–1864. Вып. 1–6 (далее – Кир.). Вып. 4. С. СХV.

² Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Подготовили А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М., 1977. № 26 (далее – КД).

³ Сказитель Ф. А. Конашков / Подгот. текстов, вводная статья и комментарии А. М. Линевского. Петрозаводск, 1948. № 13.

⁴ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949–1951. Т. 1–3. № 150 (далее – Гильф.).

в былины из народной лирики проник эпитет *талянский* (*платок, платье*). С Аппенинским полуостровом связан и топоним *Римский город* вместо Киева⁵. Вероятнее всего, это – механическое перенесение из духовного стиха «Алексей, человек божий».

Многие исследователи склонны связывать с названием итальянской Венеции упоминаемый в былине «Соловей Будимирович» город *Леденец / Веденец / земля Веденецкая*:

*Тут-то млад Соловей сын Будимирович
Не венчался во славном во городе во Киеве,
Поехал в свою землю Веденецкую
На тех-то на черных на караблях⁶.*

Но не исключено, что слово *Веденец* навеяно польским названием Вены – Wiedeń (Ведень). Других деталей, которые можно связывать с Италией, в былинах не обнаружено. Изредка сказители упоминали *Землю угорскую*. Но опять-таки связь этого топонима с древним наименованием Венгрии маловероятна. Видимо, это название условно-поэтическое, образованное от слова *угор* (гора, холм, возвышенность), характерного для севернорусских говоров. Сравни – *дальна земля, Загорская* в сборнике Кирши Данилова (КД, № 16).

Болгария, Чехия, Сербия, Норвегия, Голландия, Франция и ряд других европейских стран вообще не упоминаются в русских эпических песнях. Англия и Дания фигурируют в единичных текстах: *стекла аглицькии* (Кир., I, 77) (вероятнее всего, позднее перенесение из авантюрных лубочных сказок), *земля датская* (Гильф., № 217). Германия как государство в былинах не упоминается, но в них часто встречается постоянный, как правило, идеализирующий эпитет *немецкий*: *дорога, застава, царство, языки* (т. е. народы), *жеребцы, трубки* (подзорные трубы), *покрой, замки* (КД, № 49; Гильф., № 223 и др.) и *стекло немецкое не простое⁷*. Видимо, в целях идеализации иногда *немецкими* называют даже гусли – сугубо русский музыкальный инструмент (Гильф., II, № 187). В большинстве случаев это слово является общеэпическим условным обозначением чего-то западноевропейского; не случайно *немецкими* часто оказываются изделия из металлов. Непосредственно с Германией правомерно связать лишь словосочетание *кирка соборная*, в которой Василий Окулович венчается с похищенной женой царя Соломана. Эта деталь есть только в вариантах кенозерских сказителей И. Сивцева-Поромского и его родственницы А. Артемьевой (Рыбн., № 183)⁸. Любопытно, что некоторые потомки Сивцева заменили непривычную формулу типовым былинным словосочетанием *Божья церковь*, правда, оговаривались, что персонажи *брали венец по-своему* (Сок.–Чич., № 208). Поздним вкраплением в былинные тексты можно считать и словосочетания *ренский погреб, ренское вино* (Свод, I, № 43, 44).

Вторым весьма распространенным эпитетом, обобщенно указывающим на западноевропейское происхождение каких-то предметов, животных и т. п., является слово *латинский* (*дорога, платье, жеребцы, застава* и др.). К примеру, герой одной из старин намеревается *вострубить в трубу да по-латынскому⁹*, а предводитель вражеского войска угрожает *проваславную веру облатынить всю* (Григ., № 320, 323; Свод, т. 2, № 199).

Обобщая вышеизложенные факты, можно констатировать, что большинство европейских стран упоминаются в героическом эпосе довольно редко, причем в ряде случаев мы имеем дело с поздними перенесениями из других жанров фольклора – лирических песен, баллад, исторических песен. Исключение составляют ближайшие северо-западные соседи – Польша и Литва. Правда, слова *Польша, польский* в былинах практически отсутствуют, их заменяют эпитеты *ляховинский / ляхоминский*. Народный термин *поляница* (женщина-воительница, которая *полякует в чистом поле*), вряд ли этимологически связан с Польшей, как и словосочетание *вороны польские* (Рыбн., II, № 129). Скорее всего, они образованы от слова *поле*. Заметим, что одно из древних его значений – «бой / поединок». В одной из печорских старин Тугарин вызывает Алешу Поповича на единоборство такими словами: «*Ты будь-кё, Олёша, со мной на поле*» (Свод, I, № 115). За одним из киевских богатырей, соратником Добрыни, закрепилось польское (или литовское) по происхождению отчество – *Василий Казимирович*.

В большинстве былин о женитьбе князя Владимира, записанных в Архангельско-Беломорском крае, невеста родом из *Ляховинского королевства*, а в записях из бывшей Олонецкой губ. – из *Литвы*. Если в северо-восточных регионах доминируют негативные по семантике постоянные эпитеты *Литва поганая / проклятая / некрещёная* и даже *кособрюхая* (очевидное влияние популярного здесь эпитета *бояре кособрюхие*), то в Заонежье довольно часто встречаются мини-формулы *Литва хоробрая / славна*. Этот эпитет в основном

⁵ Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. СПб., 2002–2003. Т. 1–3. № 218 (далее – Григ.).

⁶ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1909–1910. Т. 1–3. № 132 (далее – Рыбн.).

⁷ Былины: В 25 т. СПб.; М., 2001. Т. 1–2: Былины Печоры; 2003–2006. Т. 3–5: Былины Мезени. Т. 1. № 125, 126 (Свод русского фольклора) (далее – Свод).

⁸ См. также: Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов Ю. М. Соколова; Подготовка текстов к печати, прим. и словарь В. И. Чичерова. М., 1948. № 218 (далее – Сок.–Чич.).

⁹ Русские былины новой и недавней записи из разных местностей России / Под ред. В. Ф. Миллера. М., 1908. № 79.

фиксировался в Кижях, у сказителей, считавших своим учителем Илью Елустафьева. Но он есть и в одной из былин с далекого Алтая¹⁰.

Соседнюю Ливонию, находившуюся под властью ордена меченосцев, сказители аттестовали не столь доброжелательно:

*Тая земля пребогатеюща,
Много есть злата и серебра,
Много есть бессчётной золотой казны,
Силы-войска-рати маломошища... (Рыбн., II, № 135).*

Как и при описании стран восточного мира, в былинах представители чужого этноса, особенно второстепенные персонажи, нередко наделяются славянскими именами – короли *Силеван*, *Семен*, дочери литовского короля *Апраксия*, *Анастасия*. С другой стороны, сама форма имен иногда указывает на принадлежность человека к «чуждому» этносу: литовский король *Цимбал*, *Чембал*, *Чурал*, в одном из вариантов использовано тюркское имя *Чолпан*¹¹. Литовские по происхождению имена, связанные с реальными историческими личностями, встречаются лишь в отдельных вариантах: *Сухман Домантьевич* (от имени князя Довмонта), *Мануил сын Ягайлов*, литовский король *Жиман*, *Этмануйло Этмануйлович / Этмануйло Этмануйлович*, образованное от слова «etmonas» – «гетман». Эти факты проанализированы в монографии Ю. А. Новикова¹².

Некоторые имена собственные явно связаны с Польшей. В Прионежье бытовала редкая старина «Королевичи из Крякова», где название города восходит к наименованию Кракова, древней столицы Польши. Однако сказители считали этот город русским. В одном из архангельских вариантов быliny о первой поездке Ильи Муромца богатырь освобождает осажденный врагами русский город Кряков – *морят Кряков обсадою голодную* (Кир., IV, 1). Кижанин Василий Щеголёнок в быline «Илья Муромец и Идолище Поганое» перенес действие из Киева в г. Кряков (Гильф., II, № 120).

Несмотря на обилие исторически достоверных названий средневековых городов, стран, соседних и дальних народов, в былинах очень часто обнаруживаются смысловые неувязки. Как уже отмечалось, в Литве иногда правит польский или шведский король, а его подданными являются *татаровья поганые*; в быline «Дунай» Жиман именуется то польским, то литовским королем (там же, III, № 272); эпитет *заморский тур литовский* перемещает Литву за моря; некоторыми сказителями литовская земля осознавалась как Орда.

В заключение отметим, что в последнее время Л. Р. Прозоровым предпринята попытка рассмотреть отношение русского эпоса к представителям Востока и Запада сквозь призму войны и любви. По мнению исследователя, войны с Востоком – основное содержание былинного эпоса; тюрки – это враги, брак с ними позорен. Европейцы – свои, брак с ними – норма, войн с ними не бывает. Приведем одну из таких цитат: «Совершенно обратная картина с Западом: все многовековые войны с поляками, Литвой, Орденом, варягами, шведами былинный эпос попросту игнорирует. В „брачной“ тематике, напротив, Западу уделяется гораздо больше внимания. Князь Владимир берет себе жену из земли Ляховицкой или Поморянской. В Поморянской земле находит себе жену и богатырь Святогор. В Ляховицкой земле – невеста богатыря Дуная. <...> Илья Муромец живет с некоей вдовой в „Тальянской земле“. <...> Все это воспринимается быlineй, как вполне нормальные явления»¹³. Данную точку зрения можно оспорить. Есть эпические песни о военных столкновениях с западными или северо-западными соседями: «Наезд литовцев»; «Чудь белоглазая» – редкая версия сюжета «Камское побоище» (Сок.-Чич., № 215); историческая баллада «На литовском рубеже» (КД, № 54) и др. А тема сватовства в сознании сказителей не обязательно ассоциируется с западным былинным миром («Сватовство Идолища», «Лука, змея и Настасья», историческая баллада «Князь Роман и Марья Юрьевна» и др.). Брачные мотивы устойчиво связываются с Литвой или Польшей лишь в сюжете «Дунай-сват». Однако в сборнике Кирши Данилова невеста князя Владимира родом из Золотой Орды, а Волх Всеславьевич в финале быliny женится на индейской царице (КД, № 11 и 6). Таким образом, и эту тенденцию нельзя абсолютизировать.



¹⁰ Быliny и исторические песни из Южной Сибири / Записи С. И. Гуляева. Новосибирск, 1939. № 25 (сюжет «Иван Гостиный сын»).

¹¹ Русские быliny старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. М., 1894. Отд. 2. № 69.

¹² Новиков Ю. А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000. С. 22–24.

¹³ Прозоров Л. Р. Раса и этнос в былинах: [Интернет-ресурсы] http://www.ruskolan.xpomo.com/rasa/rasa_etnos.htm.

ЧҰЖИЕ ПАРНИ НА ВЕЧЕРИНКЕ: СЕВЕРНОРУССКИЕ И ЮЖНОСЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ ОДНОГО ФОЛЬКЛОРНОГО СЮЖЕТА

Среди фольклорных сюжетов на Русском Севере сохранился до наших дней сюжет, который можно обозначить как «демоны в образе парней на вечеринке» или «парни-нечистые на посиделке»¹. Варианты сюжета рассказывают о том, как на вечернее собрание девушек, где они занимаются прядением («супрядки»), или просто на вечеринку, приходят незнакомые парни красивой наружности. Ни одна из девушек не спрашивает, откуда они. Скрытую природу пришельцев (у них хвосты в сапогах спрятаны, железные зубы, пламень во рту) обнаруживает чаще всего девочка, случайно попавшая туда со своей старшей сестрой. Она успевает уговорить сестру бежать, и они спасаются, когда все остальные девушки погибают.

По этой общей схеме строятся две группы сюжетов. Варианты одной группы рассказывают, как к девушкам присоединяются без приглашения незнакомые парни с целью наказать их за несоблюдение запрета прясть по вечерам в определенные дни года. Тексты другой группы сообщают, что парней-нечистых вызывает одна из девушек. Либо, будучи сердита, что на посиделке нет парней, она восклицает: «Хоть бы черт пришел вместо парней!», либо, увидев перед собой кости на земле (когда ходили по малину), произносит: «Кости, кости, приходите к нам в гости!»; либо, завидуя подругам и досадуя, что за ней никто не ухаживает на посиделке, говорит: «Хоть бы и черт пришел, чтобы и я имела своего кавалера». В последнем случае демон готовится наказать только одну девушку, и этот сюжет сближается с известным сюжетом о попытке жениха-мертвеца увести девушку в могилу (ср. СУС 365)²; в определенном смысле и с сюжетом о девушке, которая, оставшись во время танцев на вечеринке без кавалера, начинает танцевать с иконой³.

Варианты данного сюжета встречаются во многих славянских областях – от Восточной Сибири в России до западных районов Хорватии на Балканах: Забайкалье (Читинская обл.)⁴, Новгородская область⁵, Нижегородское Поволжье⁶, Брестская область (Пинский район) в Белоруссии⁷, русские старообрядцы в Литве⁸, в Болгарии – Раховско⁹, Карнобатский край¹⁰, Плевенско¹¹, в Македонии (Прилеп)¹², в Сербии – Банат¹³, Пиротский край¹⁴, в Хорватии – Лика¹⁵, околина Вараждина¹⁶, у хорват в Подравине в Венгрии¹⁷, у словаков¹⁸. Интересно, что упомянутый сюжет в восточной Сербии (Лужница) передан и в форме песни балладного характера: «Седеле девет седење / у пусту кућу попову. / Нешто им лупа на врата: / двоји му зуби железни, / троји му нокти коштани, / двоји му уши кругови, / вршњик му капа на главу. / Све девет мртве падле, / једна се повратила / па извикла што год може: / – Дочујте девет мајнице, / полет(те) девет свачице / донесите девет кичице, / жалејте девет ћерчице! / И она падла на земљу и умрла»¹⁹ (Сидели

© Л. Раденкович, 2011

¹ Сказки и предания Северного края / Запись И. В. Карнауховой. М.; Л., 1931. № 122; Легенды. Предания. Бывальщины / Сост. Н. А. Криничной. М., 1989. С. 217–219, 248–249; Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996. С. 70; И. А. Морозов, И. С. Слепцова, Е. Б. Островский, С. Н. Смольников, Е. А. Минюхина. Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 39; Каргополье: Фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья) / Под общей ред. А. Б. Мороза. М., 2009. С. 50–51.

² Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979. С. 125–126.

³ Ср.: Кузнецова В. С. О фольклорных текстах из состава урало-сибирского патерика // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Новосибирск, 2001. С. 163–167.

⁴ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 98–99, 340–341.

⁵ Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999) / Изд. подготовили М. Н. Власова, В. И. Жекулина. СПб., 2001. Вып. 2. С. 290–291.

⁶ Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова. СПб., 2007. С. 123.

⁷ Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой / Сост. В. Д. Кен. СПб., 2004. С. 83.

⁸ Фольклор старообрядцев Литвы: тексты и исследование. Т. 2. Народная мифология. Поверья. Бытовая магия / Изд. подготовил Ю. Новиков. Вильнюс, 2009. С. 264.

⁹ Българска народна поезия и проза. Т. 7: Предания, легенди, пословици, гатанки / Сост. В. Кузманова, Й. Коцева. София, 1983. С. 263.

¹⁰ Василева В. Традиционни календари и семейни обичаи в Карнобатско // История и культура на карнобатския край. София, 1993. Т. 3. С. 184.

¹¹ Попов Р. Светци демони // Этнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994. Т. 2. С. 84.

¹² Вампирите во македонските верувања и преданија / Подготвиле Л. Спировска, Т. Вражиновски. Скопје, 1988. С. 27–28.

¹³ Филиповић М. С. Трачки коњаник: студије из духовне културе. Београд, 1986. С. 54–55; Босић М. Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996. С. 222.

¹⁴ Златковић Д. Приповетке и предања из пиротског краја. Пирот, 2007. Т. 2. С. 586.

¹⁵ Георгијевић С. Мотив о ђаволу и девојкама на прелу // Народно стваралаштво. Folklor. Београд, 1969. Т. 7, № 26–27. С. 178–181.

¹⁶ Valjavec M. K. Narodne pripovijesti u Varaždinu i okolici. Zagreb, 1890. S. 237–238.

¹⁷ Franković Đ. Mítska bića u podravskih Hrvata // Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj – 9. Budimpešta, 1990. S. 35–38.

¹⁸ Polívka J. Súpis slovenských rozprávok. V Turčinskom sv. Martine, 1930. S. 141–142.

¹⁹ Георгијевић С. Мотив о ђаволу и девојкама на прелу. С. 178.

девять девушек / в пустом доме поповом. / Нечто стучит к ним в двери: / двое у него зубов железных (два ряда у него зубы железные), / трое у него ногтей костяных, / двое у него ушей круглых, / железная у него шапка на голове. / Все девять мертвыми упали, / одна очнулась, / вскрикнула, что было сил: / – Услышите девять матерей, / поспешите девять снох / принесите девять веточек, / пожалейте девять доченек! / И она упала на землю и умерла).

Постановка. В инициальной части таких рассказов (бывальщин), которую обозначаем термином *постановка*, сообщается о действующих лицах (их пол, возраст, число) и даются пространственно-временные координаты события. Узнаем, что все участники посиделок – девушки. В большинстве вариантов сообщается, что одна из девушек приводит с собой свою младшую сестру – девочку (в одном из вариантов это ее дочка), благодаря которой в дальнейшем начинает развиваться сюжет рассказа. От общей схемы отклоняется вариант, в котором встреча с нечистой силы происходит в доме, где были только одна девушка с маленькой девочкой (Северное Белозерье).

На посиделках, как правило, собирались девушки и парни. Если парни долго не приходили, то девушки даже применяли магические приемы – кричали в печную трубу: «Робята, идите сюда!», или мели мусор в передний угол (Северное Белозерье)²⁰. Уже нарушение правила о посиделках как женско-мужском собрании вызывает определенное неравновесие, которое ищет своего разрешения. Кроме других своих функций, культура на знаковом уровне хранит в своей памяти определенные механизмы для преодоления возможных конфликтов в обществе.

В большинстве вариантов указывается на *место*, где девушки собрались на посиделки. Это всегда потенциально опасные места, которые имеют признаки «пограничья», и где в ночное время нечистая сила может проявлять свою активность. Так, в рассказе из Карелии девушки выстраивают избу у *озера*; по варианту из Новгородской области, они собираются на *хutore*; у болгар (Раховско) – в *подвале*; у македонцев (Прилеп) и сербов (Банате) – в *пустой мельнице*; в варианте из восточной Сербии – в *доме у реки*; у сербов в Хорватии (Лика) – в *заброшенном (одиноком) доме* на холме.

Во всех вариантах *время* событий – *ночное*. При этом свое вредоносное действие парни-демоны проявляют в глухую пору ночи, до пения первых петухов.

Для мотивации присутствия демонов на посиделках и наказания девушек имеет значение то, к какому *времени года* приурочено это событие. В болгарско-сербской традиции в вариантах, где указано, что парни-демоны – *тодорцы*, или сам *святой Тодор*, событие происходит в первую неделю Великого поста (серб. *Луда неделя*, «Бешеная», «Безумная неделя»), точнее – с пятницы до воскресенья этой недели, когда было запрещено женщинам прясть и молодежи собираться на вечеринках. По варианту из Северного Белозерья, событие приурочено к Святкам; в Восточной Сибири (Читинская обл.) оно происходит на праздник Крещения (19 января), который завершает цикл святочной обрядности. С уверенностью можем сказать, что и в остальных вариантах, в которых не уточняется время происходящего события, и в которых парни-демоны появляются по своей инициативе, речь идет о периоде *Святок*, т. е. от Рождества до Крещения. Именно в это время устраивались посиделки (*вечерки, вечера, вечерухи, бесёды*), на которых молодежь, празднично одетая, собиралась в избе танцевать, и где пляски имели не только развлекательный характер, но и обрядовый, продуцирующий, «чтобы избежать неурожая»²¹. С другой стороны, в эти вечера было запрещено прясть. В Белоруссии даже говорили, что в случае несоблюдения запрета «домашние животные будут родиться калекими»; эти вечера там называются «святыми вечерами»²². По С. В. Максимова, Святки охватывали собой более широкий период времени – от Николина дня до Крещения²³, но самые строгие запреты прясть по вечерам относились на период от Рождества до Крещения.

Неожиданное событие. Приход незнакомых парней в помещение, где девушки собрались на посиделки (в одном из вариантов девушки входят в пустой дом и там застают шестерых незнакомых парней), не вызывает у них никакой тревоги. В некоторых вариантах девушки даже очень рады, что эти парни красивые или хорошо одеты (в облике панычев): «Кад око еданаест ури дођоше три дичака тако љепа да би се и сам Бог на њи насмија»²⁴ (Около одиннадцати часов пришли трое юношей, такие красивые, что и у Бога вызвали бы улыбку); «...проходят парни к нам-ну, до чего красивые все!»²⁵; «Все сдобные такие, с тальянками, при часах, в калошах»²⁶; «И пришел какой-то кавалер, с виду такой нормальный, придет такой, что типа как барин. Она: – Ой!»²⁷.

²⁰ Слепцова И. С. Беседы // Духовная культура Северного Белозерья. С. 39.

²¹ Некрылова А. Ф. Русский традиционный календарь. СПб., 2007. С. 629–631.

²² Романов Е. Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильна, 1911. Вып. 1. С. 40–41.

²³ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 289.

²⁴ Геогејевић С. Мотив о ђаволу и девојкама на прелу. С. 180.

²⁵ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. С. 70.

²⁶ Легенды. Предания. Бывальщины / Сост. Н. А. Криничной. С. 219.

²⁷ Морозов И. А. и др. Духовная культура Северного Белозерья. С. 53.

Но ситуация резко меняется, когда девочка, случайно попавшая на посиделки, или самая младшая пря- ха замечают, что незнакомцы имеют определенные демонические признаки: чаще всего железные зубы, кон- ские или козлиные ноги (копыта) и хвосты. Иногда еще и другие признаки: «рот косматый», «зубы длинные и там огонь у них», «на ногах когти железные», «в сапогах кости». То, что пришедший – демон, принявший об- лик человека, девушкам на посиделках становится понятно и потому, что он не крестится и не снимает шап- ки²⁸. В болгарском варианте одна из девушек узнает превратившегося в парня святого Годора по золотым зу- бам, хромоте и по тому, что у него в ноздрях нет отверстий (Плевенско)²⁹. В одном из вариантов с Русского Севера девушка отошла в красный угол, встала под икону и тогда увидела, что незнакомцы имеют железные зубы и кости в сапогах³⁰.

Девочка с сестрой или девушка, которая узнала, что парни не настоящие, пытаются убежать с посидел- ки. В некоторых вариантах нечистые позволяют им выйти из дома только после обещания, что они вернуться, или, одной девушке, чтобы далеко не ушла, прищепляют косу дверьми, но она потом косу отрезает и убегает. В русских вариантах, как правило, они успевают забежать в баню. Нечистые их догоняют, но до пения пер- вых петухов их спасает рассказ о «мучении льна», который представляет собой древний магический текст- оберег³¹. В одном варианте с Русского Севера лен сам встает во дворе и начинает рассказывать человеческим голосом историю своего сотворения: «слушайте меня, меня с земли собрали, в землю насыпали, ухаживали, лелеяли, ждали...»³². То же в севернорусском варианте: девушка в бане стала молить *обдериху* – «матушка, спрячь меня», и обдериха ее и спрятала³³. В белорусском варианте девушка молится хозяину бани: «Господин хозяин, оборони от напрасной смерти!» Хозяин выскочил из-под пола и начал драться с демоном³⁴. В серб- ском варианте из Хорватии (Лика) девушка с младшей сестрой, убежав с посиделок, прячутся в ивняке; пар- ни-демоны, превратившись в собак, не успевают их найти.

Развязка. Развязка наступает внезапно: в момент, когда жизнь убегающих девушек висит на волоске, раздается крик петуха и демоны пропадают.

Демонологические рассказы, как правило, заканчиваются сообщением о последствиях событий, о кото- рых было рассказано. Наличие последствий служит как бы доказательством истинности случившегося. Пос- ледствия могут затрагивать убегающих девушек: от претерпленного страха они или умирают через восемь дней, или становятся немыми (сербы, Лика), или «заболела девушка – сохла, и сохла, и сохла, а потом помер- ла» (старообрядцы в Литве). Но самые суровые последствия затрагивают девушек, оставшихся в доме с пар- нями-нечистыми: «Вернулись обратно в деревню наутро, глядят, а от всех подруг и друзей одни косточки оста- тались» (Нижегородское Поволжье); «Вот пришли, посмотрели в избы, а они передущены все, девки» (Новго- родская обл.); «...а там только косье и волосья – больше ницево нету» (Белоруссия); «А на том месте нэ оста- лос ничего: все черти унэсли, паньчи тые» (Брестская обл.); «нечастиви појели оне цуре, а кости све разбаца- ли, а прешлице задјели за рожнике» (сербы, Лика) (нечистые съели этих девушек, и все их кости разбросали, и их прялки зацепили за балку); «где была вечерка, там стало озеро» (Читинская обл.); «через недолго дом этот закрутился и провалился» (Каргополье). Создается впечатление, что слушатель является почти свидете- лем события – разбросанные кости где-то тут еще недавно валялись; озеро или яма, куда провалился дом, еще стоит и т. п.

Сюжет рассказов о «парнях-нечистых на посиделках» строится из нескольких элементов, которые мож- но обозначить предикатами: *нарушение правил поведения – приход превращенных «наказывателей» – преж- девременное открытие опасности – преследование – оказание помощи со стороны чудесного помощника – спасение – последствия*.

Подтекст наказания. Запрет собираться вечером и прясть в определенные дни года, приглашать чер- тей или мертвецов на посиделки имеет мифологическую основу. Считалось, что с Сочельника до Крещения период, когда предки регулярно навещают дома своих живых родственников. Особенно яркое проявление связи с культом предков имеет праздник Сочельника. У сербов в этот день вечером устраивают ужин на по- лу – на внесенной соломе, покрытой попоной из козьей шерсти. Едят только постную еду, преимущественно «зерновую», из дома выносят все металлические и остроконечные предметы, в том числе и веретена, в углах домов кладут грецкие орехи, зажигают свечу и т. п. Все указывает, что этот ужин – вид ритуального угоще- ния своих умерших «дедов» и «матерей». *Дедник* – одно из названий ствола дуба (полена), который ритуаль- но вносили в дом и клали на очаг у болгар в Сочельник (общее название у сербов *бадняк*, болгар – *бъдник*).

²⁸ Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья. С. 123.

²⁹ Попов Р. Светцы демоны // Этнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994. Т. 2. С. 84.

³⁰ Сказки и предания Северного края. № 122.

³¹ Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 37–72.

³² Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. С. 70.

³³ Сказки и предания Северного края. № 122.

³⁴ Из сборника Б. и Ю. Соколовых // В. И. Даль. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1996. С. 351.

На Украине, у гуцулов, на Святий вечір в дом вносили сноп из колосьев, называемый *diđux*³⁵. Вынесение остроконечных предметов из дома должно предохранить потусторонних «гостей» от повреждения. Запрет прядения в упомянутый период года – также способ уберечь от укулов и повреждений невидимых «гостей», которые могут быть и добрыми, но и мстительными. «Ну, вот, были Святки. Есть недели, там чудится и все бывает. Ну бабка с дедом жили. Бабка прясть любила до полуночи. <...> Под окошко подходит (*неизвестно кто*): „Ты прядешь?“ <...> Та как пряжу бросила да на печь, к старику. Лампу фукнула – и на печь»³⁶.

В Сербии (Косово) дни от Рождества до Крещения называются *калакондюра*. В эти дни женщинам запрещается прясть, потому что тогда, по поверьям, появляются демоны, *калакондюры*, которые могут их за это наказать. По рассказам, когда одна из прявших вечером на посиделках девушек пошла с кувшином на источник, чтобы принести воды, ее нашла там калакондюла и съела. Когда девушки пошли ее искать и стали звать по имени «Мара», из мрака отозвалась калакондюра: «Крцам Мару, крцам! Марино цревце око моје вретенце!»³⁷ (Ем Мару, ем! Кишечка Мары на моем веретенце). По поверьям из Македонии (Скопска Црна гора), женщины, которые не соблюдают запрета прясть в упомянутое время, ночью вызывают из дома демоны *караконджулы*. Когда женщины открывают дверь, демоны начинают царапать их большими гребнями или уводят, чтобы утопить в реке или другом водоеме³⁸. В Архангельской губ. прядущих на Святках могут преследовать демоны *шуликуны*. В Тобольской губ. ленивых прядильщиц, которые не успевали к Святкам выпрясть куделю, пугали тем, что их утащит шуликун³⁹.

Несмотря на то, что парни-демоны в рассказах часто именуется *черти*, их все-таки можно идентифицировать как молодых, мстительных покойников, которые наказывают девушек за несоблюдение запрета прясть во время Святков, потому что таким образом веретенами наносятся повреждения пришедшим душам покойников.

Связь образов быличковых «парней-демонов на вечеринке» с покойниками ярче всего проявляется в группе вариантов упомянутого сюжета, где причиной их появления на посиделках является то, что одна из девушек, когда ходила по малину, увидев перед собой кости на земле, сказала: «Кости, кости, приходите к нам в гости!» И в тот вечер в избе, где собирались девушки, появились незнакомые парни, «все веселые, парниками кормят, играют, играют, дролятся»⁴⁰.

Выводы. Представляется, что сюжет «демоны в образе парней на вечеринке» – проявление одного из средств культуры, посредством которого осуществлялось регулирование поведения молодежи во время Святков или других зимних праздников, когда было запрещено прясть или собираться на вечеринках. Сюжет указывает на возможные последствия для девушек, если они собираются на посиделках в опасные вечера и танцуют с незнакомыми, чужими парнями (даже если они красивы и хорошо одеты). Особенно опасно девушкам, рассерженным, что на вечеринке не появились свои парни, приглашать чертей или мертвецов.



³⁵ Хобзей Н. Гуцульска міфологія. Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002. С. 101.

³⁶ Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза. Петрозаводск, 2000. Т. 2. С. 94.

³⁷ Vukanović T. Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. Т. 2. С. 445–446.

³⁸ Петровић А. Народни живот и обичаји у Скопској Црној гори // Српски етнографски зборник. Београд, 1907. Т. 7. С. 441–442.

³⁹ Власова М. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 563.

⁴⁰ Сказки и предания Северного края. № 122.

«СВОЙ» И «ЧУЖОЙ» В ИГРОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ (по материалам коми народных игр)

Универсальный принцип «оппозиционности», пронизывающий все слои фольклорной культуры, ярко представлен и в детской игровой среде. В начальной фазе народных игр, организованных по правилам, происходит деление игроков на команды или выбор с помощью считалки водящего персонажа, что автоматически создает ситуацию для дальнейшего противоборства сторон. Если соперничество двух команд объясняется желанием одержать победу в игре, то противостояние игроков водящему проявляется в несколько иной форме: он воспринимается остальными участниками «чужим» и «опасным»¹. Проявляющаяся на разных уровнях оппозиционность, создавшаяся с делением игроков на «своих» и «чужих», и является предметом исследования в данной работе, основывающейся преимущественно на материалах коми народных игр (Республика Коми).

В игре функции водящего строго регламентированы правилами. Как правило, в начале игры водящим объявляется участник, которому выпал жребий в результате распределения роли посредством считалки или невербальной формы жеребьевки. Следующим водящим в игре становится тот, который уступает предыдущему по своим физическим данным (в силе, ловкости) или психологическим характеристикам (смелости) и т. д. Статус водящего определяется также в некоторых его наименованиях, дающих возможность проследить отрицательное отношение игроков к его обязанностям в той или иной игре.

В игровой традиции коми водящего могут называть наименованиями, образованными по действию, совершаемому им. Наиболее часто в играх его называют *кутасьысь*, *куталысь*, *кьясьысь* (букв.: ловящий) или *корсьысь* (букв.: ищущий). Нередко для его обозначения используются слова русскоязычного происхождения, произносимые по нормам коми языка: *ведуцой*, *водяцой*, *вёдила*, *вёдитысь*, *вёдня*, *вёдня*, *вёдячой*, *вёдяцой*. Кроме того, зафиксированы этнодиалектные наименования водящего: *видзальысь* ‘смотрящий, наблюдающий, следящий’ (в с. Пыёлдино Сысольского р-на и в с. Большелуг Корткеросского р-на); *тюрик* (возможно, от заимствованного русского игрового термина *чурики*, используемого участником при угрозе пятнания водящим) (с. Грива и д. Карвуджем Койгородского р-на).

Неприятное отношение к обязанностям водящего проявляется в игре «*Кила*» («Пятнашки»), в которой ловящего называют словом *килик*², образованным от *кила* ‘опухоль, чирей, (паховая) грыжа’. Игра под таким названием была известна преимущественно на Русском Севере, а среди этнографических групп коми – у удорских коми. Слово *кила* включает в своем значении оттенки уничижения; производные этого слова применялись при поддразниваниях. Парней и зятьев, потерпевших поражение в масленичной игре в мяч, у русских дразнили *киловниками*. «*Килой*» могли дразнить и того, кто последним вывез с поля навоз, последним дожал свою полосу³; в Сибири так называют плохого работника⁴.

В целом ряде игр, бытовавших в с. Вольдино Усть-Куломского р-на, водящего называют *пон* ‘собака’⁵. Это название зафиксировано в таких играх, как «*Кыка кӧрен ворси*» (букв.: играть с двумя оленями, рус. «Горелки»), «*Изъбегайен ворсэм*» (букв.: игра в «сбегай» – разновидность игры «в прятки»), «*Галиэн ворсэм*» (букв.: игра с *гали*, рус. «Палочка-выручалочка»), т. е. в тех играх, в которых водящему необходимо продемонстрировать способности в беге, ловкости и быстроте. Выполнение функций водящего часто обозначается как *понъялӧ* ‘работать собакой, быть собакой’.

Причиной возникновения ‘*пон*’ в качестве обозначения водящего, возможно, стала исполняемая игроком роль, сравниваемая с собакой: он ищет спрятавшихся игроков или догоняет убегающих участников, т. е. связь здесь прослеживается на функциональном уровне. Между тем, в некоторых диалектах коми языка (верхнесыольском, лузско-летском, присыктывкарском, среднесыольском) слово *пон* (литературное – *пом*) означает ‘конец, окончание’; а в лузско-летском, нижневычегодском и удорском диалектах коми языка – ‘крайний’⁶.

Этот лексический ряд вполне согласуется с той ролью, которую выполняет водящий. Практически на всем протяжении игры водящий отделен от других участников, оставаясь последним, крайним (даже если находится в центре событий). В любом случае, он выведен за рамки активного игрового процесса, за рамки

© А. Н. Рассыхаев, 2011

¹ К таким же выводам приходит М. В. Гаврилова, проанализировавшая наименования и функции водящего в русских народных играх: [Интернет-ресурсы] <http://www.guthenia.ru/folklore/gavrilova1.htm>

² Сорвачева В. А., Безносикова Л. М. Удорский диалект коми языка. М., 1990. С. 173.

³ Агапкина Т. А. Дразнить // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2. С. 130.

⁴ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М., 1995. Т. 2. С. 108.

⁵ Сорвачева В. А., Сахарова М. А., Гуляев Е. С. Верхневычегодский диалект коми языка // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1966. Вып. 10. С. 181.

⁶ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева; Под общей ред. В. А. Сорвачевой. Сыктывкар, 1961. С. 291 (далее – ССКЗД).

нормальных, равноправных игровых отношений, что и позволяет словом ‘собака’ подчеркивать негативное отношение к нему и к его роли со стороны остальных участников игры.

Пон – это не только «крайний» участник в игровом процессе, но и последний человек, оставшийся в результате выбора водящего посредством считалки или других форм (невербальных) жеребьевки. Материалы по детскому игровому фольклору показывают, что многие считалки построены таким образом, что водящим становится тот участник, который в результате жребия остается последним. Крайнего игрока также определяют путем перебирания палки: перед «Прятками» все хватаются руками за палку длиной 70 см и начинают перебирать руками снизу вверх; чья рука окажется на конце палки (вариант – не поместится на палку), тот и начинает искать прячущихся.

Противопоставление водящего остальным игрокам прослеживается и на вербальном, и на акциональном уровнях. Это проявляется в том, что водящего:

1) **дразнят чукля ки ‘косой’** (букв.: кривая рука), когда мячом не попадает ни в одну из ямок в игре «Ярка гу» (если от ярка ‘овечка’, то букв.: овечья ямка)⁸.

2) **вводят в заблуждение:** в «Жмурках» участники игры при угрозе пятнания водящим кого-либо подаю сигнал о своем местонахождении хлопками, звонком колокольчика. Игроки одурачивают водящего, внешне произнося в разных местах: «*Ми пачводзын блин посьодам!*» («Мы перед печкой блины греем!») и «*Ми пызан вылын блин кӧдзӧдам!*» («Мы на столе блины охлаждаем!»)⁹.

В игровом пространстве водящий воспринимается как чужой для данного коллектива. Наиболее полно такое отношение к нему проявляется в играх, считающихся самыми архаичными и семантически насыщенными – в «Жмурках», «Прятках» и «Догонялках». Игроки относятся к фигуре центрального персонажа двояко: с одной стороны – передразнивают, заигрывают с ним, с другой – остерегаются пятнания, ловли, нахождения. Водящий в некоторых играх находится вне непосредственного участия: устанавливает сбитый *пон* ‘деревянный обрубок’ на дорогу в игре «*Поп колльӧдӧм*» («Провожание попа»); поднимает на дощечку выбитый *сяр* ‘каповый шар’ в «*Сярьясьӧм*» («Игре в сяр»). Если же водящий принимает активное участие в игре, то в его функции входят поиск, ловля, пятнание, узнавание и т. д.

В некоторых чертах водящего обнаруживаются характеристики персонажа иного мира:

1) **одноногость.** В игре «*Малушкан ворсэм*» («Игра в малушку») водящий на одной ноге ловит убегающих и пятнает их пинком ноги¹⁰. Как и любая другая ущербность, одноногость – неременная черта мифологических нечистых образов – указывает на маргинальную сущность персонажа.

2) **способность к обездвижению.** В «*Кынтысьӧмӧн ворсӧм*» («Игра в замораживание») пойманный водящим участник должен остановиться и застыть на месте¹¹. Замораживание, как и окаменение, можно рассматривать как остановку жизни, потерю способности к передвижению, смерть. Прикосновение водящего, как представителя иного мира, к игрокам – живым существам – на символическом уровне означает приобщение их к миру мертвых. В то же время, прикосновение убегающих, еще не пойманных игроков, к застывшим участникам вновь оживляет их.

3) **перемещение «вихрем».** Перед началом поисков в «Жмурках» водящего раскручивают на месте, дезорганизуют в пространстве: «*Бергӧдӧны кольмытӧдз ... Бергӧдласны да йӧткыштасны*» («крутят [водящего] на месте до одури ... Покрутят и оттолкнут в сторону»)¹². Эта особенность поведения находит параллели в способе передвижения нечистых сил (мифологический ветер *шувгей*, леший): крутятся, вихрем, в виде ветрового смерча¹³.

4) **отсутствие зрения.** В «Прятках» перед поиском водящий закрывает глаза и произносит игровую приговорку с сообщением о начале поиска. Первоначальное отсутствие зрения маркирует водящего как персонажа иного мира. Его взгляда иногда достаточно для того, чтобы затормозить, обездвижить обнаруженного участника, превратить его в не-игрока.

Поведение водящего в игре «*Горань*» («Жмурки») также выявляет его мифологическую сущность. По правилам игры водящий с завязанными глазами на ощупь ищет остальных: если у пойманного игрока он

⁷ Национальный музей Республики Коми, Инв. № 198, л. 235. Зап. А. Попова 2 марта 1935 г. в с. Помоздино Усть-Куломского р-на Республики Коми (далее – НМ РК).

⁸ Научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН, ф. 1, оп. 11, д. 234, л. 55. Зап. Павлова Э. К. в 1963 г. в с. Нившера Корткеросского р-на от Е. Е. Паниковой, 1911 г. р. (далее – НА Коми НЦ).

⁹ Коми челядьӧн важья ворсӧмьяс (Старинные детские игры коми) / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1988. С. 8.

¹⁰ НА Коми НЦ, ф. 1, оп. 11, д. 227, л. 243 об. Зап. М. А. Сахарова в 1963 г. в с. Пожег Усть-Куломского р-на от А. Н. Поповой. Возможно, слово ‘малушка’ происходит от ‘малас’, которое встречается в словосочетаниях ‘ки маласӧн’ (прощупывая руками), ‘кок маласӧн’ (ощупью, ощупывая ногами). (ССКЗД. С. 216).

¹¹ НА Коми НЦ, ф. 5, оп. 2, д. 149, л. 64. Зап. Коснырева Р. И. в 1972 г. в с. Легка Прилузского р-на от М. Н. Черных, 1916 г. р.

¹² Коми челядьӧн важья ворсӧмьяс ... С. 8.

¹³ *Конаков Н. Д.* Традиционное мировоззрение народов коми: окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар, 1996. С. 65; *Кудряшова В. М.* Образ лешего в коми устной несказочной прозе // Межнациональные связи коми фольклора и литературы. Сыктывкар, 1979. С. 34, 40 (Труды Ин-та яз., лит. и истории; Вып. 21); *Лимеров П. Ф.* Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1988. С. 41.

отгадывает имя, то тот начинает выполнять его роль. Исследователи неоднократно отмечали мифоритуальный смысл подобного поведения водящего: «слепой ищет зрячего», что в символическом плане означает «мертвый ищет живого»¹⁴.

С появлением в игре противоборствующих сторон (водящий – игроки) маркируется и игровое пространство. Возникают различные локусы, считающиеся безопасными («своими»), населенными игроками, и губительными («чужими»), в которых властвует водящий. Это отдельная тема, которой в данной работе не касаемся.

Итак, негативная семантика водящего раскрывается не только в игровом поведении, но и в народной терминологии и фольклорных текстах. Все данные позволяют рассматривать его как представителя иного мира, наделенного чертами мифологических или маргинальных персонажей, контакт с которым приводит к символическому умерщвлению участника, выведению его из игрового бытия. Водящий воспринимается игроками как «чужой» и «опасный».



¹⁴ Богданов К. А. Игра в жмурки: контексты традиции // Русский фольклор. Материалы и исследования. СПб., 1999. С. 55.

РУССКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В СЛОВЕСНОЙ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОСТИ КАРЕЛЬСКО-ИЖОРСКИХ ПРИЧИТАНИЙ ПО ПОКОЙНОМУ

На территории нынешней Карелии и Ленинградской области (Ингрии), где в XIX в. была обретена сокровищница устного народно-поэтического наследия как прибалтийско-финских народов, так и русских, происходило их многовековое этнокультурное взаимодействие, подкрепляемое общностью православного вероисповедания (за исключением ингерманландских финнов-лютеран, потомков савакосских и эврейских переселенцев). Фольклорное двуязычие проявляется в причитывании как по-карельски, так и по-русски в Сегозерье¹ и в исполнении плачей на русском языке в вепсской свадьбе². Русские плачевые параллели систематически прослеживаются и у народностей, полноценно сохранявших к моменту фиксации свои языки: как ижорский и отчасти водский, так и собственно-карельский (особенно северо-западные диалекты) и ливвиковский диалекты карельского языка. Причитаниям как жанру присущи традиционные пределы в импровизации вербальной стороны плачей – при всей эмоциональной насыщенности исполнения. В прибалтийско-финских плачах аллитерация и вариационный параллелизм (с различной по территориальным зонам длиной периодов) закрепляют границы вариативной стабильности как для предметной словесной изобразительности, так и для системы иносказательных метафорических замен, исчерпывающе изученной А. С. Степановой.

В динамически создаваемом словесными средствами обрядово обусловленном предметном мире плачей по покойным многие зримо наглядные подробности повторяются с устоявшимися вербальными манифестациями. Одна из них – окошечки в посмертном жилище. Оставить их могут просить при изготовлении гроба: «*Tai ikkunan kerralliset ihaloih syntysih innon luajittelkua assuinsijaiset..!*» – «И с окошками наладьте местечки для житья к прекрасным прародителям..!» (КП № 33). О них могут вопрошать покойного, как в надиктованном в 1966 г. собирательской группе П. Виртаранта ливвиковском плаче К. И. Михайловой: «*Käskin jo luad'ia igäzet kodizet, konzu ruvettih sinule luad'imah ga, i kolmian ikkunažian kele ga. Liännöygö kuunneltu nemmä kerdažet, liännöygö luajittu ihalat ikkunažet? Yksiz ikkunažis hot kattšožit, konzu pastajat päiväzet nostah, toižez ikkunažis hod' ihalii tundoloi tuulužii primiatäinnyžid, da ilmažii kattšonužit. A kolmažis ikkunažis hot' kattšonnužit konzu tulemmo sinun lua, surendožet, käymäh hod'.*» – «Велела (я) уж ладить вечные домики, когда принялись тебе ладить, да с тремя окошечками. Послушались ли в эти разочки, сумели ли наладить прекрасные окошечки? Из одного окошечка хоть ты посмотришь, когда припекающее солнышко встает, из второго окошечка хоть заметишь известные ветры, да на небушко посмотрела бы. А из третьего окошечка хоть посмотришь, когда, удрученные, придем тебя посетить»³. В русском плаче по матери эти изобразительные референты образуют антитезу: «Не спешите прибывать да приколачивать, / Чужие добрые ясные соколы, / Вы оставьте мне одно, едино светло окошко косячатое, / Не для ветра не для буйного, / Не для солнца не для красного, / А для приходу и для прибежища...»⁴. В ливвиковском плаче О. И. Лукиной Эго упрекает плотника за не сделанные окошечки. Покойной не суждено повидать пришедших скорбящих близких: «*Luajid igäžen kod'izen ylen nad'ožnoin i baaboile, vaikk ed luad'imud i tainoidu ikkunaštu. Pideli luadia, pestyženi, ...da kaksi tainoidu ikkunastu. ..Yksi ikkunaine pastajiih päiväžih päi, toin ikkunaine hot' tainoi, konzu tulemmohäi kaunehille kalmožille, g eigä häi hot' meidy nähnyš!*» – «Сделал (ты) вечный домик весьма надежный (рус.), да не сделал тайных окошечек. Надо было сладить, мой вымытый, хоть два тайных окошечка. Одно окошечко в сторону припекающего солнышка, другое окошечко хоть тайное. Как придем на ее красивые кладбища, так разве не увидела бы хоть нас» (Itk_Aun № 24). В плаче И. А. Федосовой по сыну упрек матери обращен к «плотничкам-работничкам» и включает описание действия, производимого в момент высказывания Эго: Нонь повыду на крылечико перёное / Где делают колоду белодубову, ... / Шир вы деете холодную хоромину – немшеную, / Не обнесены брусовы белы лавочки, / Не прорублены косивчаты окошечка, / Не врезаны стекольчаты околени, / Не складёна печенька муравлена»⁵.

Крошечная печка посмертного жилища карельских плачей живописуется через прием литоты в сочетании со сравнением. Ядерная для образа сравнения-сопоставления лексема «ласточка» 'riäčköi' аллитерируется с определяемым словом «печушка» 'riäččzed': «*Dai pangoa hod (i) kallehele armoizele yksin igäzien kodizien*

© Э. Г. Рахимова, 2011

¹ Степанова А. С. О собирании, современном состоянии и некоторых особенностях поэтического языка карельских причитаний // Карельские причитания / Изд. подгот. А. С. Степанова, Т. А. Коски. Петрозаводск, 1976. С. 11, 18 (далее – КП).

² Кузнецова В. П. Вепско-русские параллели (на материале свадебной обрядности) // Вепсы: История, культура и межэтнические контакты. Петрозаводск, 1999. С. 133.

³ Helmi ja Pertti Virtaranta. Ahavatuulen armoilla: Itkuvirsiä Aunuksesta / Toimittaneet Raija Koponen ja Marja Torikka. Helsinki, 1999. N 3 (SUST 234) (далее – Itk_Aun).

⁴ Русские плачи Карелии / Под ред. М. К. Азадовского. Петрозаводск, 1940. № 21 (далее – РПК).

⁵ Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым / Изд. подготовили Б. Е. и К. В. Чистовы. СПб., 1997. Т. 1: Похоронные причитания. № 7. С. 94 (далее – Барсов).

čuppuzih hod (i) piätsköipezäizen suurvoud (i) päččized(i)» – «Да и поставьте хоть драгоценной милостивце в уголке одновекового домика хоть с ласточкино гнездо размером печушку» (КП № 153).

В южнокарельских плачах регулярны расспросы, пришлось ли покойному по нраву «налаженное» для него жилище? («Liänneimmogo luadinnuh igäzet kodized sinule mielly muäte?» – Itk_Aun № 2; сходно КП № 180). Эти расспросы встречаются и в русских плачах А. М. Пашковой из Пудожского уезда: «По уму ль тебе, по разуму, / Уж как это вито гнездышко / Да хоромное строеньице?» (РПК № 1, ср.: № 2 ст. 333–337, № 3 ст. 84–86). Однако за расспросами следует резко контрастирующее с доверительным обращением к покойному безнадежное признание Эго. За счет отрицания перечисляемых признаков обрисовано **негодное** для живых жилище, переселение в которое отчуждает покойного от родных навек. В тексте РПК № 2 вслед за сентенцией «сама знаю, сама ведаю» готовый гроб описан с точки зрения остающихся жить: «Это вито то гнездышко / По низу не обложенное / По середочке не мшонное, / По верху не шеломченное / Да внутри не отепленное, / Нет брусковых белых лавочек / Нет косячатых окошечек, / Нет кирпичной теплой печушки, / Только доски-то сосновые, / Как бы дубовая колодина». Однако и в русских плачах изображения жилища для покойного пронизаны живой пульсацией словесной ткани, борением надежды и отчаяния, ведь при отрицании называются (т. е. появляются в мысленном визуальном «кадре») сами признаки: окошко и печка, да и синтаксическая семантика, выявляющаяся при варьировании, не сводима к отрицанию. В плаче И. А. Федосовой о дяде двоюродном выстраивается психологически сложная сцена. Эго обращается к вдове с риторическими расспросами, включающими трехчастную антитезу. Наблюдения Эго изложены без диалога: «Што ведь плотнички-работнички постукивают, / Али дом они у нас да перестраивают? / ...Не того да оны плотнички постукивают! ... / Они делают немшённую хоромину». Затем высказывается выраженная императивом глагола просьба плотникам: «Прорубите-тко косевчаты окошечки, / Вы поставьте-тко стекольчаты околенки, / Обнесите-ка брусковы белы лавочки, / Вы складите-тко кирпичну теплу печеньку!» (Барсов, № 14, с. 177–178).

Стереотипен перекликающийся с антитезой в этом плаче финал пронзительной ижорской баллады калевальской метрики «Ягоды для мамы». Угостившись самыми сладкими и красными лесными ягодами, мать заболела, а пока дочь бегала за помощью к колдунам из Выру, умерла. По возвращении Эго узнает у брата, зачем тот заколачивает доски. В тексте, записанном В. Поркка⁶, расспросы предваряют появление перед глазами Эго покойницы: «Velloi vaite vastaeli: / „En vessä sotiv[ennooja], / Sotilaivoja r[akenna], / Sotiairoja as[eta], / Vessän kuolleen kotia, / Maaha männeen maijaa, / Katoneen kartanoa.“ / Miä tuimana tuppa, Savvuna salen sissää. / Emoi on laaittu laavitsalle, / Ojennettu olkuisille, / Pantu on alle palttinaisen» – «Братец мудро отвечает: / „Не вытесываю лады боевой, / Боевых кораблей не с(трою), / Боевых весел не прикрепляю. / Вытесываю дом умершей, / Для идущей в землю хижину, / Для исчезнувшей усадьбу“. / Я безумною и в избу, / Дымом в залу я ворвалась. / Мать устроена на лавку, / Распрявлена на солому, / Положена под полотно». Позу покойницы в балладе характеризует стереотипное в ижорских причитаниях наблюдение, скрепленное аллитерацией опорного словосочетания, например, в плаче по мужу Парой, уроженки Кантокоюля и жительницы Юхенмяки прихода Туро, в записи В. Поркка 1882 г.: «Jokos nyt ojennettiin oikioille olkusille...» – «Неужели ли же распрямили (его) на прямые соломушки»⁷.

Схождения словесной образительности выявляются на уровне визуального, мысленного кинокадра. Пейзажи с растениями и погодными явлениями (вроде суховейного ветра, дождя, обледенения, снегопада), интерьеры «жилищ» (оставленного живым и обретаемого на том свете), персонажи плачей (от самих оплакиваемых покойниц и покойников и их близких, родных и односельчан, пришедших в текстовое пространство из бытовой реальности, и герои из фантастического мира, включая Спасушек-прародителей, ожидающих по ту сторону невозвратимого пути) – со всей кинематографической яркостью динамически сменяемых кадров предстают перед нами в словах плачей.

Этноспецифическим для прибалтийско-финских народов можно считать представление о появлении покойного в птичьем обличье. Желаемое появление покойного в обличьи птицы фигурирует даже в *voikud* на средневепском диалекте, например: «Käroute-se, kalliž kandjaihudem, libedaks linduižeks, käbedaks kägoihudeks, i lebastade minunnost jugedale radole, ište mi ruunembaizhe tihedaha koivuižeh, mi alembaizhele oksaižele, sid min' goskažin, kun minä elän...» – «Обернись ты, драгоценная выносившая меня, проворной пташечкой, красной кукушечкой, отдохни подле меня от тяжелой работушки, присядь на ствол густой березоньки на нижнюю веточку, тогда я расскажу, как я живу...»⁸. Устойчиво используемая в карельских и ижорских плачах грамматическая форма – падеж состояния эссив – включает в себе предметную семантику состояния как результата магического превращения. Зачастую покойного призывают показаться в обличье лебедя, характеризуемого эпитетами вроде «золотой» и/или «белый державный»: «Etkö kukkahina kultajoučenuisina vois kuulušyntysistä kujin ylenekšellä kujin kohtalaiseni..?» – «Разве ты не мог бы цветущими золотыми лебедушками

⁶ Suomen kansan vanhat runot. III. Länsi-Inkerin runot. 2. Toisinnot 1251–2580. Julk. Väinö Salminen ja V. Alava. Helsinki, 1916. N 1520 (SKST 139, 2).

⁷ Inkerin itkuvirret – Ingrian Laments. Toim. Aili Nenola. Helsinki, 2002. N 1322 (SKST 735).

⁸ Образцы вепсской речи / Сост. М. И. Зайцева, М. И. Муллонен. Л., 1976. № 45 в.

подняться, мой суженый..?)» (КП № 40). В плачах Южной Карелии регулярно упоминается появление покойного в виде проворной пташки-бабочки. Выделяются две модальности, одна из них – скорбный вопрос: «Eigo hot tul erähil aigažil / liibujoina liibulinduzinna kaččomah / mittumih luadužih jäimmö elämäh?!» – «Разве не придет хоть когда-нибудь порхающей птичкой-бабочкой посмотреть, на какой лад мы остаемся жить?!» (Itk_Aun № 4). Преобладает же выражающее надежду побуждение покойного с императивом, регулярное в людиковских плачах А. В. Чесноковой: «Ka hot sinä tulettele hot' pienih puuhužidien pieähyžih hot' čiučoi-linduzinna da liipui-linduzinna!» – «Так ты прилетай хоть на вершины маленьких деревьев, хоть птичкой-воробушком да птичкой-бабочкой» (КП № 219). Точное определение вида пташечки как воробушка встречается и в беломорско-карельских записях, например, в плаче 1979 г. по подруге-сверстнице Ф. Д. Никоновой из Софорога Лоухского района: «Eikö hot vallon arnahina varpuhislintusina vallon kualelis vallon šuurissa vaimala ajoissa vualimaisie vallon šilmittelömäh?» – «Разве не прибрела бы милой воробушком-пташечкой хоть в великие печальные времечки своих выпестованных поглядеть?»⁹

Восклициание Эго в плаче по матери И. А. Федосовой – «Хоть с погоста прилети да черной галочкой, / Перелетной покажись да малой пташечкой...» (Барсов № 4, с. 69, ст. 19–20) – строится с использованием творительного падежа. В плаче по сестре, записанном от уроженки Калязинского уезда Тверской губ. Клавдии Мамоновой (Барсов № 11, с. 140), данная константа в строке 36 усиливает смысл традиционного метафорического уподобления родного дома гнезду: «Возвейко-ся малой пташечкой / Во свое-то ли тепло гнездышко!» В ее же плаче племянницы по дяде и вдовы по муже (Барсов № 12, с. 148) в строках 71–74 покойного призывают прилететь в обличье птицы, чтобы приглядеть за детьми во время страды, упоминая названия птиц, но не само это слово: «Хоть с чиста поля явись ясным соколом / Со темных лесов явись сизым голубем, / Хоть с глубоких озер серой утушкой».

Обращенному к покойному призыву показаться после смерти в обличье птицы можно противопоставить упоминание о птицах в сентенции о непреодолимой невозвратности смертного пути, например, в поминальном плаче по сыну А. М. Пашковой: «Сама знаю, сама ведаю: / Как со этой со сторонушки / Нету пешо-му-то выходу, / Нету конному-то выезду, / Нету птички ведь вылету / Да писемышку нет выносу» (РПК № 4, ст. 80–91).

Распространенность и большая однородность эмоциональных оценок вербальных констант, отражающих представление о птице, в обличье которой может показаться близким покойный, в карельских похоронных и поминальных причитаниях по сравнению с большей противоречивостью севернорусских плачевых параллелей можно объяснить наблюдением: «Карелы гораздо меньше чурались умерших сородичей. ...Боялись не столько покойников, сколько калмы»¹⁰. Впрочем, и в текстовых воплощениях карельских этнопоэтических констант за счет изменения формальных грамматико-синтаксических характеристик в выкристаллизовавшейся словесной формуле проявляются различия индивидуальной эмоциональной оценки исполнительницами традиционного мотива.



⁹ Песенный фольклор кестеньгских карел / Изд. подгот. Н. А. Лавонен. Петрозаводск, 1989. № 129.

¹⁰ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел (конец XIX – начало XX в.). Л., 1985. С. 151.

О МУЗЫКАЛЬНО-ДИАЛЕКТНОЙ СТРУКТУРЕ ПОМОРСКОЙ СВАДЕБНОЙ ПРИЧЕТИ

Причитания – важнейшая составляющая музыкального языка поморской свадьбы. Результаты полевой работы свидетельствуют о чрезвычайном многообразии видов свадебных плачей Беломорья¹, среди которых имеются как достаточно редкие или уникальные формы, так и вполне типичные для севернорусской культуры. Один из важнейших вопросов, встающих перед исследователями, связан с музыкально-диалектным строением данной культуры. Имеем ли мы дело с *единой* сложно организованной системой или же с *несколькими* плачевыми культурами внутри поморского региона? Для ответа на этот вопрос рассмотрим основные типы плачевых напевов Беломорья и территориальную динамику их распространения.

Самым значимым в ареальной картине поморской свадебной причеты является ее деление на *западную и восточную зоны*. В них доминируют разные жанровые типы причеты: сольная на востоке, ансамблевая на западе. Основные виды плачей западного и восточного Беломорья контрастны друг другу и по характеру мелоса. Для ансамблевых напевов западной зоны характерны развитые внутрислоговые распевы; сольная же причета восточного Поморья имеет мелодику речитативного склада. Глубина различий позволяет говорить о значительной самостоятельности плачевых традиций западного и восточного Поморья².

Данные традиции не монолитны. В восточном Поморье можно выделить *три узколокальные традиции*. Особое значение для этого региона играет *центральная* традиция, объединяющая поселения восточной части Онежского и весь Летний берег. Наиболее ярким ее признаком является тип сольной причеты со стабильным рисунком звуковысотного контура и мобильным диапазоном. Специфика звуковысотной организации местной причеты непосредственно связана с особым типом интонирования, который в одних случаях ориентирован на имитацию естественного плача, в других – на речевую интонацию. Мелодический контур местных причитаний, как правило, имеющий вид однонаправленного нисходящего движения, достаточно свободно реализуется в конкретной звуковысотной шкале. Поэтические тексты причитаний этого вида опираются на тонический стих, в котором трехударные ряды с нормативной структурой 2. 3. 2. 2 чередуются с отдельными двухударными³.

Групповая причета данной узколокальной традиции контрастна сольной. Для последней, как и для плачей западного Поморья, характерна мелодика песенного типа. Большинство групповых причитаний восточного Поморья относится к классу форм с вторичными мелодико-ритмическими композициями, опирающимися на формулу пятисложника.

Другая узколокальная традиция – самая западная для восточного Поморья – охватывает западную часть Онежского берега. Местная свадьба включает и сольные, и групповые голошения, что позволяет отнести эту плачевую традицию к восточнопоморскому типу. Однако соотношение в ней разных видов причеты не вполне типично для восточного Поморья: роль сольных причитаний еще не столь велика и сопоставима со значением групповых голошений. Эта особенность свидетельствует о влиянии обрядности близлежащих деревень юго-западного Поморья⁴.

Традиция самого восточного субрегиона Поморья – Зимнего берега – является переходной к мезенской. Практически на всем протяжении этого берега распространен единый вид сольных свадебных голошений, близкий по ряду важных признаков плачам нижней Мезени, с которой этот берег соседствует. Сходство проявляется в структуре поэтического текста, а также в музыкально-ритмическом и звуковысотном строении напевов⁵.

Таким образом, свадебная причета восточного Поморья представляет собой многоуровневую систему с четкой иерархией составляющих ее компонентов. Она образует три узколокальные традиции, каждая из которых занимает особое положение в плачевой культуре Беломорья в целом. Плачевая культура центральной части восточного Поморья может считаться основной. Две другие имеют статус переходных; одна из них (западная) является переходной *внутри* поморской, другая (восточная) выводит нас за пределы Беломорья. Примечательно, что в целом монолитная ареальная картина плачей центральной и восточной узколокальных традиций усложнена появлением единичных «вкраплений» – особых напевов, бытующих лишь в одном поселении.

© Е. Б. Резниченко, 2011

¹ При этом в каждом селе свадебная причета представлена, как и везде на Русском Севере, одним или двумя политекстовыми напевами (сольного и группового плачей).

² Граница между плачевыми зонами совпадает с границей Поморского и Онежского берегов.

³ Подробнее: Резниченко Е. Б. Свадебная причета восточного Поморья: «локальное» и «уникальное» // «Позови меня, дорога...»: Сб. науч. статей памяти Т. А. Бернштам. СПб., 2010. С. 43–53.

⁴ Там же.

⁵ Подробнее: Резниченко Е. Б. Напевы свадебных причитаний Мезени и Зимнего берега Белого моря // Традиционное народное музыкальное искусство восточных славян (вопросы типологии). М., 1987. С. 108–126 (Труды Гос. муз. пед. ин-та им. Гнесиных; Вып. 91).

Изучение музыкально-диалектного строения свадебной причеты *западного Поморья* еще далеко от завершения. Имеющиеся записи (в основном, конца 1960-х – начала 1980-х гг.) во многих случаях дефектны, требуют реконструкции⁶. Тем не менее, некоторые базовые характеристики плачей этой зоны в настоящее время могут быть описаны.

Свадебная причета западного Поморья, равно как и восточного, представляет собой систему узколокальных традиций. Следует отметить значительно большее, чем в восточной зоне, многообразие видов напевов и индивидуальный облик причеты многих поселений. Рассмотрим ареальную картину свадебной причеты юго-западного Поморья (Поморский берег). Свадебные плачи всех поселений этого берега относятся к ансамблевому виду. Они образуют две узколокальные традиции, отличающиеся по ряду важных признаков (состав традиционных исполнителей, вид мелоса, местная исполнительская терминология).

Узколокальная традиция западной части Поморского берега объединяет несколько напевов, часть из которых встречаются в свадьбе только одного села (напевы Колежмы, Нюхчи, Унежмы). Каждый напев данной традиции ярко индивидуален, имеет свою мелодическую композицию, плачи отличны друг от друга по музыкальной ритмике. Эта особенность уже отмечалась исследователями при сравнительном анализе плачей двух соседних сел региона (Колежмы и Нюхчи): оба плачевых напева членятся на повторяемые на протяжении одного стиха мелодические фразы, которые «сходны в обоих напевах по стило, но не сходны ни по структуре, ни по форме взаимосвязи со стихом»⁷. Это наблюдение в определенной степени можно отнести и к другим напевам данной узколокальной традиции. Они состоят из сходных в интонационном отношении мелодических оборотов, но отличаются друг от друга по количеству фраз (от одной до трех) и принципам чередования этих фраз в напеве.

Общим и, на наш взгляд, типологически важным признаком свадебных плачей данной традиции является *относительная независимость мелодической композиции напева от композиции поэтического текста*: границы музыкальных периодов напевов причеты автономны по отношению к границам стиха. Данная особенность соединения вербального и музыкального компонентов напрямую связана со структурой стиха местной причеты. Поэтические тексты описываемых плачей опираются на тонический стих с переменным числом слогов (от 8 до 18) и, как следствие, – стиховых ударений⁸. Мелодические фразы распеваются на часть стиха, как правило, включающую одно стиховое ударение.

Плачи другой узколокальной традиции, сосредоточенной в восточной части Поморского берега, представленные в каждом селе своим напевом, также координируются с поэтическими текстами, имеющими разное количество стиховых ударений. Плачи данной зоны ярко специфичны: в них напев охватывает лишь начальную часть стиха вплоть до второго стихового ударения, завершающая же его часть (ее протяженность может значительно варьироваться) вовсе не произносится, но существует лишь в сознании носителей традиции⁹. Таким образом, в этих плачах протяженность ритмического периода напева не соответствует протяженности ритмического ряда поэтического текста. Описываемые причитания, при всей своей уникальности, имеют черты общности с плачами западной части Поморского берега: в обеих традициях граница музыкально-ритмического периода автономна по отношению к границе стиха.

Таким образом, анализ двух узколокальных плачевых традиций Поморского берега позволяет говорить не только о значительных различиях, но и о системных связях между ними. В то же время причитания восточной части Поморского берега имеют черты сходства и с плачами соседних поселений восточного Поморья. Очевидно, соседство речитативных форм сольных плачей восточной зоны обусловило незначительную мелодическую развитость ансамблевой причеты ближайших сел юго-западного Поморья. Можно предположить, что именно близкий контакт контрастных мелодических типов плачей восточного и западного Поморья привел к возникновению на границе двух зон уникальной плачевой формы с недопеванием значительной части каждого стиха.

В западном Поморье встречаются не только уникальные плачевые типы, но и достаточно характерные для Русского Севера. Так, напев свадебных плачей Терского берега, известный по публикации Д. М. Балашова и Ю. Е. Красовской¹⁰, относится к формам с вторичными мелодико-ритмическими композициями, опирающимися на ритмическую формулу пятисложника. Как уже упоминалось, этот класс форм зафиксирован в свадьбе восточного Поморья, встречается он и во многих других севернорусских традициях¹¹.

⁶ Это относится и к некоторым опубликованным музыкальным образцам местной причеты.

⁷ Краснопольская Т. В., Коски Т. А. О напевах свадебных причитаний и песен Колежмы и Нюхчи // Русская свадьба Карельского Поморья. С. 195.

⁸ Там же. С. 195–196.

⁹ Подробнее: Резниченко Е. Б. Поморские «свадебные стихи» как особый вид северной причеты // Традиционное народное музыкальное искусство и современность (вопросы типологии). М., 1982. С. 64–78 (Труды Гос. муз. пед. ин-та им. Гнесиных; Вып. 60).

¹⁰ Балашов Д. М., Красовская Ю. Е. Русские свадебные песни Терского берега Белого моря. Л., 1969. С. 30–31.

¹¹ Ефименкова Б. Б. Русские причитания стабильной структуры с цезурированными напевами // Традиционное народное музыкальное искусство восточных славян (вопросы типологии). М., 1987. С. 88–107 (Труды Гос. муз. пед. ин-та им. Гнесиных; Вып. 91).

Подведем некоторые итоги. Характерная черта свадебной причеты Поморья – многообразие форм. Некоторые из них имеют параллели в других севернорусских регионах, другие уникальны или достаточно редки. Эти напевы образуют несколько узколокальных традиций, которые, в свою очередь, объединяются в две плачевые зоны – западного и восточного Поморья. На наш взгляд, между ними существуют не только существенные различия, но и глубинное единство, выделяющее их на фоне других плачевых традиций Русского Севера. Оно выражается в специфичности целого ряда видов местной причеты и в ее особой сложности, проявляющейся как в строении вербальных и музыкальных субтекстов, так и в ареальной структуре явления.

Многоликая культура свадебных плачей Поморья дает интересный, а иногда и парадоксальный материал для разработки проблемы *свое/чужое* в музыкальном фольклоре Русского Севера. Приведем два примера, относящиеся к восточному Поморью. Плачевой тип Зимнего берега, типичный для севернорусской культуры в целом, оказывается в каком-то отношении «чужим» для Поморья, поскольку связан с мезенской традицией. Напротив, тип сольной причеты центральной традиции восточного Поморья – один из важнейших для плачевой культуры Беломорья – во многом «чужой» для Русского Севера, так как относится к весьма редкому для данного региона классу форм. Эти напевы типологически родственны причитаниям западнорусских традиций и примыкают к формам, которые «составляют большинство на этнической территории восточных славян (за исключением Русского Севера)»¹².

Специфика поморской плачевой культуры – ее многослойность, сложность, обилие редких и даже уникальных форм – позволяет высказать предположение об особом статусе данного явления в системе региональных традиций Русского Севера.



¹² Дорохова Е. А., Пашина О. А. Типологическая систематика напевов похоронных плачей // Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2: Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. М., 2003. С. 152.

ЛЮДИ СИЛЫ И ЗНАНИЯ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Данная статья является, скорее, заявкой на тему, нежели ее раскрытием. Нас интересуют не только способы описания людей, обладающих магической силой и знанием, в различных фольклорных жанрах, но и те принципы, которые позволяли народу определить принадлежность человека к «темным» или «светлым» силам. Еще Мирча Элиаде писал о том, что религиозное сознание народа очень сильно отличается от религиозного сознания «верхушки» общества, в частности, интеллигентной прослойки и жреческого сословия. Феномены необычного и поразительного вызывают в народе, как правило, чувство страха и отчуждения. Именно поэтому свойственное некоторым людям внешнее уродство и безобразие, особое, ритуализированное поведение, а также наличие явных признаков психического расстройства не только выделяет их на общем фоне, но и определенным образом освящает. Это справедливо и по отношению к людям, обладающим экстраординарными способностями: ясновидением, способностью к целительству, к общению с представителями «иного» мира и т. п.

В данную категорию попадают обычно такие социальные прослойки традиционного крестьянского мира, как колдуны, ведьмы, знахари и др., а также представители определенных профессий (пастухи, плотники, кузнецы и т. п.), скоморохи, юродивые, блаженные, т. е. все, кто обладает особой, активно проявленной силой (мана). Отношение к этим группам людей, нашедшее свое отражение в различных фольклорных жанрах, неоднозначно. Базой для подобного рода исследования могут послужить тексты быличек, былин, сказок, народных христианских легенд, а также этнографические материалы, канонические жития святых и апокрифы и т. д.

Наиболее богатый и наиболее изученный материал здесь, безусловно, предоставляют былички. Они дают самый объемный пласт информации: внешние признаки, по которым можно узнать «знающего» человека; круг правил и ограничений, существующий при общении социума с подобными людьми; способы общения «знающих» с окружающим миром природы, людей, миром духов; способы передачи силы и знания и др.¹ В данной работе у нас нет возможности более подробно остановиться на этом жанре. Отметим только, что в других жанрах устной прозы и в эпосе подобный материал гораздо более скуден.

В волшебных сказках носителями волшебной силы оказываются зачастую не столько герои повествования, сколько обитатели «иного» мира и их волшебные помощники. Это характерно, например, для следующих сюжетов: девушка (дочь водяного царя, чародея и т. п.) помогает герою с помощью собственной магической силы или силами своих волшебных помощников выполнить трудные задания и бежать, превращаясь в разных животных или предметы (СУС 313А, В, С *Чудесное бегство*; 677* *Садко*); герой обручается, но просыпает свидание, отыскивает невесту с помощью животных или волшебных предметов (СУС 400₂ *Царь-девица*; ср.: СУС 400₁ *Муж ищет исчезнувшую или похищенную жену (жена ищет мужа)*); младший брат находит на болоте лягушку, которая становится его женой и превращается в царевну; муж сжигает ее шкуру – царевна исчезает (СУС 402 *Царевна-лягушка*); чародейка хочет выйти замуж только за того, кто сумеет от нее спрятаться; герой чудесным образом прячется, но она его находит; наконец, превращенный в булавку, скрывается за волшебным зеркалом или за волшебной книгой и получает руку волшебницы (СУС 329 *Елена (Алена) Премудрая*) и т. п.

Другой срез сюжетов показывает противостояние героя, не обладающего волшебными свойствами, а лишь обычной силой, сметливостью, добродетельностью и др.: ведьма, (обладательница волшебного прутика, палочки и т. п.), превращающая людей и животных в камни (СУС 303 *Два брата*; СУС 303* *Палочка ведьмы*; СУС 313Н* *Бегство от ведьмы (железного волка, чародея и др.)* с помощью бросания чудесных предметов); колдунья превращает девушку в птицу; юноша с помощью волшебного предмета возвращает ей прежний образ (СУС 405 *Иоринда и Иорингель*); мачеха-ведьма подменяет падчерицу своей дочерью, падчерицу обращает в уточку (СУС 403 *Подмененная жена*; см. также: СУС 409, 450; 533 – *подмена невесты* и 480, 510 А – *соперничество с падчерицей ее сводной сестры*); ведьма (змея) может напустить слепоту и избавить от нее (СУС 321 *Юноша служит пастухом у слепых старика и старухи*) и т. п.

В ряде сюжетов сам герой владеет магическим знанием от рождения: юноша превращается в оленя, зайца и птичку и т. д., выполняя поручения царя (СУС 665 *Скорый гонец*); ученик чародея после ряда превращений в животных и птиц одерживает верх над своим учителем (СУС 325 *Хитрая наука*); человек понимает язык животных (СУС 670 *Язык животных*; ср.: СУС 671 *Три языка*); мальчик разгадывает сны (СУС 671 Е* *Чудесный мальчик*); всякое желание ребенка исполняется: превращает обидчика в собаку и т. п. (СУС 652 *Счастливое дитя*).

¹ См., например: *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. Т. 2: Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. Петрозаводск, 2000.

Другой пласт сюжетов, где герой получает знание или чудесные способности в результате обучения, да-ра или в результате случайного стечения обстоятельств: мальчик обещан лешему; живет у него и получает в подарок способность превращаться в животных (СУС 667 *Воспитанник лешего*); мальчик, отведав мясо змеи, которое жарил знахарь, узнает язык трав (СУС 673 *Мясо змеи*; ср.: СУС 672 *Корона змеи*; СУС 672 D* *Чернобыльник*); человек освобождает нечистого из бутылки и получает в награду чудесное лекарство или способность превращать камень в золото и т. п. (СУС 331 *Дух в бутылке (кувшине)*; ср.: СУС 862 *Пустынный испытывает справедливость евангельских слов*); герой (бедняк, солдат) получает целительские способности от самой Смерти: становится лекарем (СУС 332 *Смерть кума*); ср. также: СУС 675 *«По щучьему велению»* и др.

В ряде сказок способность к оборотничеству проявляется как следствие брака с тотемным животным и последующей трагической судьбы, например, вдовства: младшая из трех сестер выходит замуж за ужа; навещает вместе со своим маленьким сыном (сыном и дочерью) родных; тем временем мужьям (мужу) старших сестер (братьям, матери) удастся, подражая голосу жены ужа, выманить из реки и убить ее мужа; женщина закликает сына (детей) превратиться в дубок (соловья и пр.), а сама превращается в кукушку (СУС 425M *Жена ужа (змея, гада)*).

Если обратиться к эпическим жанрам, в частности, к былинам, то здесь в круг персонажей, связанных с нашей темой, входят Вольга, Микула Селянинович, Святогор, Дюк Степанович, Чурило Пленкович, Илья Муромец, Старичишо Пилигримишо и др.; из женских персонажей – Маринка-волшебница, Марья (Авдотья и др.) Лебедь Белая и др.

Особая сила (способность к оборотничеству, к управлению животными и птицами, сверхъестественная физическая сила) может быть присуща герою былины от рождения (Вольга, князь Роман, Святогор, Чурило Пленкович и т. п.):

*Стал Вольга да лет десятки-то,
А й задался он, Вольга, да во мудрости,
А й во мудрости, Вольга, да он в хитры хитрости,
Птицей он летать да под оболоку,
Рыбою ходить да в глубоки стана,
Зверями ходить да во темны леса...²*

Сила может быть передана различными способами: старцы исцеляют и наделяют силой Илью Муромца через *пиво (воду)*; Святогор-богатырь передает свою силу Илье Муромцу перед смертью (ср. ряд сюжетов о передаче колдовской силы в быличках) через *пот, «пену», дыхание* и т. п.:

*А калики от ёво пива не прымают нонь:
«А уж ты ой еси, Илья да сын Ивановиць!
Уж ты выпей-ко братыню да пива пьяного!»
А ён выпил где нонь да пива пьяного –
А оцудилась в ём как силы тут порядоснё...³*

Святогор-богатырь передает Илье Муромцу силу через пот, причем предостерегает богатыря, чтобы тот не получил излишек силы⁴. Избыток силы ведет к смерти, ибо «не стане носить матушка сыра земля».

В былинах нашло отражение и представление о том, что знание можно получить, возжелав его (и получив, видимо, при обучении):

*Стал Вольга ростёт матерёт,
Похотелоя Вольги да много мудростей:
Щукой рыбою ходить Вольги во синих морях,
Птицей соколом летать Вольги под оболоки,
Волком и рыскать во чистых полях...⁵*

В ряде былинных сюжетов источник силы не оговаривается. Так, Чурило Пленкович управляет «змеищем горынчищем» о двенадцати хоботах, а Дюк Степанович – птицами и зверями:

*А Чурилушко Пленкович взял он плеточку шелковую,
Стал он плеточкой по пуговкам поваживать,
Пуговкой о пуговку позванивать.*

² Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949. Т. 1. № 15; ср.: 1950. Т. 2. № 91. Ср.: там же. Т. 1. № 61 (сюжет о князе Романи Митриевиче).

³ Былины Мезени. СПб.; М., 2003. С. 310. № 66 (Свод русского фольклора. Серия «Былины: В 25 т.»; Т. 3).

⁴ Онежские былины... Т. 3. № 265; ср. № 273.

⁵ Там же. Т. 2, № 73; ср. № 156.

*Как от пуговки было да до пуговки.
Плывет змещо горынчицо,
О двенадцати змея о хоботах.
<...> А молодой боярин Дюк Степанович,
<...> Стал плеточкой по пуговкам поваживать,
Пуговкой о пуговку позванивать.
<...> **Налетели тут птицы клевучии,
Наскакали тут звери рыкучии.**
<...> **Призакликал птиц он клевучих,
Приунял зверей тых рыкучиих»⁶.***

Особый персонаж былин – Микула Селянинович, являющий собой архетип крестьянина, человека, настолько тесно связанного с матушкой-сырой землей, что легко умещает и носит в своей котомочке, которую не может приподнять даже Святогор-богатырь, всю «тягу земную».

Женские образы в былинах, в отличие от сказок, имеют, как правило, сугубо отрицательный характер. Так, Маринку-волшебницу обвиняют в том, что она много извела «бесповинных голов». Маринка применяет типичные колдовские приемы, известные нам по быличкам (чего в сказках не наблюдается), т. е. берет «ножище кинжаловое» и подрезает «следы-то Добрынины». После этого стала «Добрынюшку тоска ушибать», оборачивает она его поочередно сорокою, вороною, «свиньею», «гнедым туром». Он дает слово жениться, но в спальне отрубает ей саблей голову. Утром Добрыня вместе с попами и протопопами делают «огни паляции», кладут Маринкино тело на эти огни, и оказывается, что у нее:

*Во всяком суставе по змеёнышу,
По змеёнышу да й по гадёнышу⁷.*

Другой женский персонаж былин – Марья (Авдотья и др.) Лебедь Белая («Михайло Потык») – колдунья, змея, которая превращает мужа «в беленький горячий камешок»⁸. При этом спасает Михайлу, превращая его снова в человека, еще один персонаж былин – Старичишо Пилигримишо⁹.

Что касается народной легенды, то здесь, наряду с канонической интерпретацией святости, мы нередко сталкиваемся с народным пониманием подвижничества как действительного служения людям. В легендах праздность пустынников противопоставляется истинному подвигу и подвижничеству (СУС -845А*: святой отшельник хочет узнать, кому он подобен в подвигах; Бог посылает его к скомороху; последний спит на гвоздях, ходит в сапогах с железными гвоздями и т. п.; СУС -845В* *Старец и крестьянин*: простой крестьянин так свят, что слышит небесную обедню, и др.). С точки зрения крестьянина, молитвы пустынников представляются праздным занятием. Человек, который не трудится, даром ест хлеб, не будучи ни больным, ни слишком старым, по народным представлениям, порочен. Поэтому пустынники в народных легендах резко отличаются от своих житийных прототипов. Старцы легко поддаются всем соблазнам дьявола: пьют вино, прелюбодействуют и даже убивают людей. В достаточной мере нагрешив, они, словно спохватившись, осеняют себя крестным знаменем и спасаются. Однако такой конец не меняет общей оценки действий «святых» старцев¹⁰. Предпочтение в легендах обычно отдается праведничеству активному, постоянно готовому прийти на помощь ближнему. При этом подвижничество «простых смертных» не предполагает обязательное наличие или приобретение человеком волшебных свойств.

Если говорить о каноническом понимании святости, которое мы встречаем в житиях святых, то есть существенная разница в католической и православной ее интерпретации: католики изучают в святом индивидуальность, конкретную личность – в убеждении, что благодать не насилует природы. В православии преобладает традиционное, общее. Но это общее дано в живых личностях¹¹. Основаниями для церковной канонизации были и остаются: 1) жизнь и подвиг святого, 2) чудеса и 3) в некоторых случаях нетление его мощей. Именно жития дают, в частности, ответ на вопрос: в чем древняя Церковь и весь русский народ видели, например, святость князей, самый смысл их христианского подвига. Подвиги древних египетских и сирийских отцов более поражают героической аскезой, даром чудес и возвышенностью созерцаний. Народное понимание святости ближе подходит к палестинскому идеалу, где святые подвижники гораздо скромнее, менее примечательны внешне. Зато они обладают тем даром, в котором, по одному изречению Антония Великого,

⁶ Онежские былины... Т. 2. № 159.

⁷ Там же. № 163; ср.: Т. 3. № 241.

⁸ Онежские былины... Т. 2. № 158.

⁹ Там же.

¹⁰ Сказки и предания Самарского края / Собр. и зап. Д. Н. Садовниковым. СПб., 1884. С. 288–289. № 97; Северные сказки / Сб. Н. Е. Ончукова. СПб., 1908. № 194, 195; Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. Казань, 1914. № 20 и др.

¹¹ См. по этому вопросу: Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990.

состоит первая добродетель подвижника: рассудительностью, понимаемой, как чувство меры, как духовный такт. Кроме того, считалось, что признаками истинного духовного водителя являются крепость телесная и радость духовная. Вольное мучение есть подражание Христу, совершенное исполнение Евангелия, подвиг непротивления есть национальный русский подвиг. Этот идеал, при всей его строгости, шире и доступнее. В нем нет ничего сверхчеловеческого, хотя именно из жития св. Саввы Русь взяла свою любимую характеристику святого: «Земной ангел и небесный человек». Таким образом, речь идет об очеловечении, о гуманизации аскетического идеала на Руси (вслед за Палестиной).

Подводя итог бегло рассмотренному нами материалу, можно сказать, что в разных фольклорных жанрах мотив магической силы и ее применения проявляется с разной степенью подробности. Так, в большинстве волшебных сказок сила и знание принадлежат не герою, а его волшебным помощникам или противникам, происходящим из «иного» мира. Он – лишь проводник их силы, ее реализации в мире «этом». В былинах основными мотивами, в связи с нашей темой, являются: способность оборачиваться самому и оборачивать других в животных, птиц, предметы; передача или наделение силой; целительство; управление животными, птицами и мифическими существами. У женских персонажей добавляется бытовое колдовство (вынимание следа, «присушивание»), использование чародейских книг. В легендарных сюжетах основной мотив – профанация святости старцами и праведность простых смертных.

В целом, отношение к неординарным способностям в разных жанрах фольклора различается: в быличках, легендах, житиях – эмоционально окрашенное, иногда уважительное (зачастую с оттенком страха); в сказках и былинах – нейтральное, реже – оценочное и т. д.

В рассматриваемой теме ярко проявляется отсутствие выраженного дуализма в рамках традиционной культуры, целостность мировосприятия и, вытекающая отсюда, парадоксальность мышления, свойственная представителям народной культуры. Поэтому критерии добра и зла в текстах предстают в довольно размытом виде, одно и то же свойство оценивается по-разному в разных случаях. Но один критерий выделить все-таки можно: использование магической силы в свекорыстных целях – есть зло, которое наказывается.



СВОЙ – ЧУЖОЙ (об этике собирательской работы)

Проблема взаимоотношений собирателя и исполнителя, всегда существовавшая в отечественной фольклористике, ныне в связи с расширением поля экспедиционной работы стала еще более сложной. В сферу интересов исследователей попал не только традиционный крестьянский фольклор, шире – деревенская культура, но и разные формы городской культуры. Информаторами теперь становятся для фольклористов не только деревенские жители, но и городские. Если в первом случае собиратель и исполнитель являются представителями разных культур, то в последнем, как считают многие специалисты, они относятся к одному и тому же типу культур. Поэтому не случайно, что в начале XXI в. фольклористы, этнографы, антропологи, социологи вновь стали обсуждать, что следует сделать для того, чтобы не быть абсолютно «чужим», «чужаком» для информатора, как построить с ним диалог, как стать успешным, удачливым интервьюером, нашедшим единственно правильный ход беседы. Ведь именно от этого зависит успех или неуспех той или иной экспедиции.

С. Е. Никитина в статье «О „нас“ и о „них“ (к теме „собиратель – информант/исполнитель“)¹» рассказывает о своеобразной, тонкой этике экспедиционной работы с духоборцами, молоканами и старообрядцами. Известно, что общение собирателя с представителями иной конфессиональной группы наиболее сложно: здесь требуется проявить такт, естественную доброжелательность, уважение, осторожность и осмотрительность.

С. Е. Никитина задает вопрос: «до какого предела „чужой“, а таким является исследователь, может участвовать в исследуемой живой религиозной жизни?» и тут же отвечает: «А уж как эта культура захочет»². Собиратель должен быть готов, например, принять участие в продолжительном старообрядческом молении, петь со всеми богослужебные тексты, но ни на минуту не забывать, что в этой среде он всего лишь гость, а не свой, поэтому не должен креститься двумя пальцами; использовать свою миску, ложку, кружку; стараться не выделяться на общем фоне одеждой; быть готовым к отказу собеседника от записи на магнитофон, от фото-, кино-, видеосъемки; держать в уме все чисто бытовые запреты, которые свойственны данному сообществу.

Надо все время помнить, что ты имеешь дело с чужой для себя культурой, которую нужно уважать. «Уважай людей, – подчеркивает С. Е. Никитина, – оказавших тебе доверие, не обманывай их, какими бы нелепыми ни казались тебе запреты. Подави свою научную похоть. Ведь то, что ты видишь и слышишь, можно зафиксировать дедовскими способами – записать, нарисовать: это позволено»³.

В последнее время фольклористы, этнографы, этномузыковеды, специалисты других гуманитарных наук, ведущие полевые исследования, утверждают, что лучшего результата достигает тот, кто работает в одиночку. «Культура может раскрыться больше, – пишет С. Е. Никитина, – когда полевой исследователь приходит в одиночку⁴ <...> Один человек – странник, которого надо принять и временно включить в свою общность, и он должен полностью принять ее правила»⁵.

Итак, собиратель, впервые появившийся в доме, для потенциального информатора – **гость, странник**, а русскому человеку издавна было свойственно благочестие, соблюдение норм христианской морали, о которых писал еще Владимир Мономах: «напоите и накормите нищего, более всего чтите гостя, откуда бы к вам ни пришел». Если гость проявляет такт, учтивость, то он в дальнейшем может рассчитывать на то, что он станет для хозяина (хозяйки) уже не чужим, а может даже другом, которого надо проводить после окончания работы в селе, дать на дорогу сверточек с едой, другом, от которого ждут в дальнейшем писем, приглашают приехать опять. Даже если гость появился не вовремя (хозяйке надо готовить еду, стирать, убирать дом или хозяина ждут какие-то неотложные дела), все равно в деревне принято было проявить гостеприимство.

Удивительным образом слова С. Е. Никитиной об уважении к чужой культуре и ее носителям, важности того доверия, которое они оказали собирателю, прозвучавшие в начале XXI столетия, перекликаются с рассуждениями фольклористов второй половины XIX – начала XX вв., также работавших в старообрядческой среде. Так, П. Н. Рыбников писал: «... надо носить в себе уважение к самостоятельности религиозных верований народа, к особенностям его быта, к тяжелому труду землепашца, работника и ремесленника и отбросить в сторону некоторые кабинетные предрассудки и барские замашки»⁶. Н. Е. Ончуков при общении с печорскими былинщиками следовал указаниям А. Ф. Гильфердинга, согласно которым со старообрядцами надо обходиться

© А. Н. Розов, 2011

¹ Никитина С. Е. О «нас» и о «них» (к теме «собиратель – информант/исполнитель») // Живая старина. 2001. № 1. С. 5–6.

² Там же. С. 6.

³ Там же.

⁴ Об этом же писали этномузыковед В. М. Щуров (*Щуров В. М. С рюкзак за песнями (Записки собирателя)*. М., 2005. С. 24), этнограф Д. В. Арзютов (*Арзютов Д. В. К людям ради людей*) // Антропологический форум. СПб., 2006. № 5. С. 15.

⁵ Никитина С. Е. О «нас» и о «них» (к теме «собиратель – информант/исполнитель»). С. 6.

⁶ Рыбников П. Н. Заметки собирателя // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1989. Т. I. С. 51.

«вежливо, не употреблять выражений, оскорбительных для их религиозного чувства, а когда пойдет речь о религии, относиться к их верованиям тем тоном уважения, которым принято в образованном обществе говорить с иноверцем об его религиозных убеждениях»⁷.

Да и в советский период фольклористики собиратели, авторы инструкций по собиранию фольклора, студенческих пособий по фольклорной практике все время говорят об уважительном отношении к народным исполнителям. Например, Д. М. Балашов пишет: «Необходимо относиться с максимальным уважением к человеку, его привычкам, бытовым правилам... и этическим убеждениям»⁸.

Как известно, собирателям прошлого из-за резкого отличия городской и крестьянской культур было очень трудно найти общий язык с потенциальными исполнителями. П. Н. Рыбников сетует на то, как трудно «добиться каких-нибудь верных сведений от народа „барину“, и тем более чиновнику. Со своего первого появления в незнакомом селе или деревне собиратель в центре внимания жителей: кто он, зачем здесь, что ему здесь надо?»⁹. Крестьянин всегда относится настороженно, подозрительно к приехавшему из города человеку, не ожидая от него ничего для себя хорошего. Сколько пришлось потрудиться Е. Э. Линевой, Н. Е. Ончукову, А. Д. Григорьеву, Б. М. и Ю. М. Соколовым, другим менее известным собирателям, чтобы растопить лед враждебности, недоверия со стороны сельского населения, доказать важность, необходимость записи песен, сказок, былин.

Постепенно разрыв между культурой города и деревни все более и более уменьшается – из-за развития средств передвижения, одинаковых средств массовой информации, из-за отъезда молодежи в города, из-за покупки горожанами сельских домов и т. д. и т. п. Но тем не менее процесс знакомства фольклориста с информатором всегда нелегок. Горожанин, впервые приехавший в село или деревню, всегда чужак, к которому постоянно присматриваются, оценивают. Особенно важно произвести благоприятное впечатление, войдя в крестьянский дом. Поздоровавшись с хозяином/хозяйкой, надо дать ему (ей, им) возможность присмотреться к себе. При первом знакомстве, как утверждают специалисты в области риторики, особенно важны невербальные средства общения (одежда, телосложение, взгляд, мимика, жесты и т. д.), которые создают первое, очень устойчивое впечатление о человеке. Если это впечатление оказалось благоприятным, то можно вступать в диалог, конечная цель которого: создание у информанта определенного настроения, позволяющего открыть свой внутренний мир.

В том же номере журнала «Живая старина» сразу за статьей С. Е. Никитиной следует статья А. А. Панченко с несколько вызывающим заглавием: «Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы»¹⁰. В ней исследователь утверждает, что работа с информатором с целью получения неких важных для антрополога сведений, похожа на допрос подследственного¹¹, а полевая деятельность исследователя – «это техника эксплуатации»¹². Как видим, этические проблемы полевой работы здесь совсем не затронуты.

В 2006 г. вышел в свет 5-й номер журнала «Антропологический форум», посвященный этическим проблемам полевых исследований. Было сформулировано пять наиболее острых и злободневных вопросов, неизбежно вытекающих в ходе общения собирателя и информатора. Ответы некоторых этнографов, фольклористов на эти вопросы до известной степени совпадали с мнением А. А. Панченко. «Полевое исследование, – пишет этнограф С. Н. Абашин, – само по себе является ненормальным явлением. Человек, который постоянно что-то выпытывает, ходит из дома в дом, без разбора навязывается в гости и приятели, ведет себя „неправильно“ – и с точки зрения своего привычного образа жизни, и с точки зрения изучаемого общества. Если все время подвергать любые шаги исследователя этической оценке, то неизбежно придешь к выводу об изначальной аморальности профессии»¹³. Подобное суждение, как впрочем, и точка зрения А. А. Панченко, кажется мне слишком утрированным и совсем неприложимым для практики фольклорных экспедиций. Во-первых, фольклорист обычно обходит не все дома, а только те, где живут люди, от которых можно наверняка записать ценный материал; во-вторых, он не может «навязываться в гости и приятели», так как это «навязывание» оттолкнет от него собеседника; в-третьих, никогда не было принято «допрашивать» информанта, что-то «выпытывать» от него, ибо собеседники обмениваются обоюдоинтересной информацией; в-четвертых, непонятно, что имел в виду С. Н. Абашин, говоря о «неправильности» поведения собирателя. На мой взгляд, ситуация, описанная Абашиним, возникает тогда, когда собиратель, с вопросником в руках, обходит все сельские дома.

⁷ Ончуков Н. Е. Былинная поэзия на Печоре // Печорские былины. Записал Н. Ончуков. СПб., 1904. С. XXVI (Зап. имп. Рус. геогр. об-ва по отд-нию этнографии; Т. 30). Уже в советское время Н. Е. Ончуков почти повторил слова Рыбникова: «Необходимо полное уважение к убеждениям населения, в особенности к его верованиям, насколько бы они отсталыми или даже дикими ни были в ваших глазах» (Ончуков Н. Е. Что и как записывать по народному творчеству // Краеведение. 1925. Т. 2. № 3/4. С. 279–280).

⁸ Балашов Д. М. Как собирать фольклор (Руководство по сбору произведений устного народного творчества). М., 1971. С. 13.

⁹ Рыбников П. Н. Заметка собирателя. С. 51.

¹⁰ Панченко А. А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. 2001. № 1. С. 7–9.

¹¹ Там же. С. 8.

¹² Там же. С. 9.

¹³ Абашин С. Н. [Ответы на вопросы] // Антропологический форум. СПб., 2006. № 5. С. 11.

Этот метод анкетирования никак не учитывает интересы, личные качества, пристрастия каждого из опрашиваемых. Стереотипность такого опроса не способствует установлению контакта между интервьюером и интервьюируемым.

Абсолютно прав фольклорист М. Л. Лурье, считающий, что «из участников коммуникации изначально и осознанно заинтересованной, по сути, является только одна сторона (т. е. собиратель – А. Р.)»¹⁴. Однако его вывод о неэтичности такой ситуации, «с известной точки зрения», представляется мне слишком категоричным, ведь для получения хорошего, ценного материала фольклористу необходимо заинтересовать общением своего собеседника, превратить одностороннюю коммуникацию в двустороннюю¹⁵. И когда это происходит, то контакт с собирателем нередко «отрада, – пишет Лурье, – для одиноких деревенских стариков, испытывающих дефицит внимания <...>, и в этом смысле „мы“ „им“ тоже полезны»¹⁶. Каждый опытный собиратель может привести примеры, когда старые больные люди в ходе и после записи оживали, молодели на глазах, благодарили за праздник. Нельзя забывать и то, что для сельского жителя горожанин также является носителем разнообразной, важной и полезной информации о каких-то событиях в мире, в России, о болезнях, лекарствах и т. д. и т. п., что является поводом для сближения участников диалога. Именно с этих тем рекомендуется начать разговор, а только потом начинать задавать вопросы о фольклоре.

Мне кажется, что рассуждения о неэтичности коммуникации между собирателем и информантом могут быть вызваны тем, что в наше время трудно найти выдающихся исполнителей, тех, кто, по словам В. М. Щурова: «... отлично понимают цену своего таланта и всегда рады, когда могут проявить присущий свой талант перед людьми, вкусу которых доверяют. В таких случаях взаимопонимание устанавливается моментально»¹⁷. В. М. Щурову посчастливилось стать близким человеком для великой русской певицы А. И. Глинкиной, быть другом и частым гостем в ее семье. Я благодарен судьбе, что она свела меня с другой выдающейся смоленской исполнительницей О. В. Трушиной, которая стала для меня, моей семьи родным человеком.

Полевая отечественная фольклористика с самого рождения всегда следовала этическим нормам отношения к носителям фольклора и желательно, чтобы эта традиция не прерывалась, чтобы собиратель видел в своем собеседнике личность, а не безличного информанта.



¹⁴ Лурье М. Л. [Ответы на вопросы] // Антропологический форум. СПб., 2006. № 5. С. 97.

¹⁵ Работа фольклориста очень схожа с работой археографов. Последний может получить от старообрядца рукопись, только перестав быть для него «чужим». Выдающийся археограф В. И. Малышев стал настоящим другом для многих староверов; он постоянно переписывался с ними, посылал посылки с подарками. И сейчас, спустя 35 лет со дня смерти собирателя, можно записать на Русском Севере почти фольклорные рассказы о нем.

¹⁶ Лурье М. Л. [Ответы на вопросы]. С. 98.

¹⁷ Щуров В. С рюкзаком за песнями (Записки собирателя). М., 2005. С. 216.

О ЛОКАЛЬНОСТИ, РОЛИ ИНОЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ И «ЧУЖОГО» ЯЗЫКОВОГО МАТЕРИАЛА В ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ (былины Русского Севера и худхуды севера Филиппин)*

Русский Север издавна привлекал внимание фольклористов, лингвистов, этнографов. Протяженность наблюдений, объем накопленного материала и уровень его осмысления позволяют считать исследование этого региона в определенном роде модельными. Взаимодействие славянских и финно-угорских культур на Русском Севере находит интересные соответствия с культурным взаимодействием земледельцев ифугао и «людей леса» калангуйя в горных районах Северного Лусона (Филиппины). Здесь изложены промежуточные итоги анализа языка архаичного ритуального фольклора горных народов Филиппин, для работы с которым привлекается опыт исследования Русского Севера.

Живой устный эпос *худхуд* зарегистрирован ЮНЕСКО в 2001 г. как вклад ифугао в нерукотворное наследие человечества. Эта эпическая традиция распространена только у локальных групп ифугао и их соседей калануйя (также известных под названием каллахан), живущих вокруг поселения Кианган на юге провинции Ифугао; другим локальным группам этих народов эпос неизвестен.

Мои полевые наблюдения (1995–2011 гг.) свидетельствуют о повышении разработанности, ритуальной приуроченности, разнообразия эпических и сопутствующих жанров, а также ритуальных ограничений на исполнение эпоса по мере продвижения на юг от Киангана, от «чистого» ифугаоского к смешанному ифугаоско-калануйскому и к чисто калануйскому населению¹. Возникает вопрос, не уходит ли жанр *худхудов* корнями в культуру народа, занимающего нижнюю ступень в иерархии («лесных людей» калангуйя)? Возможно, он лишь освоен и присвоен доминирующей культурой (тували ифугао)? Один из путей разрешения этого вопроса лежит через лингвистический анализ текстов эпоса.

Суждения о языке *худхудов* в литературе разноречивы. Ранние источники свидетельствуют о сильном отличии *худхудного* языка от разговорного² и содержат глухие ссылки на быструю его эволюцию³. Бельгийский миссионер Фр. Ламбрехт, больше всех сделавший для публикации эпоса, считал, что *худхуды* – истинно ифугаоская традиция⁴ и положил их тексты в основу созданного им словаря языка ифугао⁵. Современная исследовательница каллаханской культуры П. Афабле⁶, напротив, утверждает, что язык сказаний – по крайней мере значительная часть лексики – принадлежит каллахан\калануя.

Ифугао (Ifg) относится к центрально-кордильерской группе языков, калануя (Kln) – к южнокордильерской. Основные черты этих лингвистических групп определены в работах Л. Рида и Р. Хаймса⁷. Я работаю в основном в районе ифугао-калануйского пограничья, жители которого свободно владеют обоими языками.

© М. В. Станюкович, 2011

* Приношу благодарность американскому антропологическому фонду Wenner-Gren, финансировавшему мою полевую работу в Ифугао в январе–августе 1995 г., Азиатскому отделению Летнего института лингвистики (SIL), Музею антропологии и этнографии РАН и университету Атенео де Манила за транспортные гранты для экспедиций на Филиппины в январе–апреле 2006 г., феврале–марте 2008 г. и в январе 2011 г. Благодарю Minpaku, Национальный музей этнологии (Осака, Япония), где эта статья была написана в период моей работы в качестве приглашенного профессора-исследователя (август 2010 – январь 2011); пригласившую меня Kikusawa Ritsuko; Laurence Reid, которому я обязана знакомством с областью исторической лингвистики Кордильеры; Lou and Dick Hohulin, SIL за разрешение пользоваться их неопубликованными базами данных по языкам тували ифугао и келей-и каллахан. Особая благодарность сказителям провинции Ифугао, в первую очередь покойному, Доминго Дулнувану и моим приемным ифугаоским родителям Эстер и Хосе Тайябан.

¹ Станюкович М. В. 1) Календарь экспедиции на Филиппины 1994–1995 гг. // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1998. Вып. 4. С. 66–72; 2) Peacemaking Ideology in a Headhunting Society: Hudhud, Women's Epic of the Ifugao // Hunters and Gatherers in the Modern World. Conflict, Resistance, and Self-Determination / Editors Peter P. Schweitzer, Megan Biesele and Robert Hitchcock. New York; Oxford, 2000. P. 399–409; 3) A living shamanistic oral tradition: Ifugao hudhud // The Oral Tradition Journal: Center for Studies in Oral Tradition (CSOT), University of Missouri-Columbia. 2003. Vol. 18, N 2. P. 249–251; 4) Factors affecting stability/variability of the Ifugao hudhud // 10-International Conference on Austronesian Linguistics. Puerto Princesa, Philippines. [Интернет-ресурсы] <http://www.sil.org/asia/philippines/ical/papers/stanyukovich-hudhud>; 5) Эпическое сказание ифугао «Алигуён, сын Биненуахена»: сюжет, персонаж и топонимы // Индонезийцы и их соседи: Festschrift E. В. Ревуненковой и А. К. Оглобину. СПб., 2008. С. 223–243 (Маклаевский сборник; Вып. 1); 6) О роли чужой культуры в формировании и сохранении эпической традиции. Филиппинские параллели к российским материалам // Второй Всероссийский конгресс фольклористов (в печати); 7) Эпос и память живых и мертвых // Классический фольклор сегодня (в печати).

² Beyer H. O. An Ifugao Burial Ceremony // Philippine Journal of Science. 1911. Vol. 6, N 5.

³ Daguio A. T. Hudhud Ni Aliguyon: a translation of an Ifugao harvest song with introduction and notes. MA Thesis, Stanford Univ. 1952.

⁴ Lambrecht F. H. Hudhud of Dinulawan and Bugan at Gonhadan // Saint Louis Quarterly. 1967. Vol. 5, N 3/4. P. 324.

⁵ Lambrecht F. H. Ifugaw-English Dictionary. Quezon City, Philippines, 1978.

⁶ Афабле П. О. Очерки этнической истории Южной Кордильеры Северного Лусона: народ калангуйя (Kalanguya) // Индонезийцы и их соседи: Festschrift E. В. Ревуненковой и А. К. Оглобину. СПб., 2008. С. 291–292.

⁷ Reid L. A. The Central Cordilleran Subgroup of Philippine Language // Oceanic Linguistics. 1974. Vol. 13, N 1/2. P. 511–560; Himes R. S. The Southern Cordilleran Group of Philippine Language // Oceanic Linguistics. 1998. Vol. 37, N 1. P. 12–177.

Языком нашего общения служит диалект *тували* ифугао, распространенный в муниципалитете Кианган провинции Ифугао. Ифугао и калануйя достаточно близки, хотя и не взаимопонимаемы. Лексические заимствования по крайней мере не всегда очевидны как для носителя языка, так и для исследователя. Этот регион лингвистически очень слабо изучен, особенно его калануйская часть.

Рассмотрим тексты худхудов, записанных в ареале тували ифугао, на предмет выявления в них соотношения центрально- и южнокордильерских черт.

Морфология. Наиболее ярким показателем, разграничивающим центрально- и южнокордильерские языки, является морфологический: инфиксация или префиксация *um* -аффикса активного залога не-прошедшего времени.

В тували ифугао (IfgT), как и во всех центрально-кордильерских языках, это инфикс, в калануйя (Kln), как и во всех южнокордильерских языках, – префикс.

Анализ эпических текстов, записанных на протяжении более шестидесяти лет (с конца 1930-х гг. до начала 2000-х), показывает, что *um* почти всегда используется как инфикс. Число исключений пренебрежимо мало: это глаголы и *umbangun* – и *umlah-un* – «выходить, спускаться»⁸.

Bangun – основа, зафиксированная в обоих интересующих нас языках, со значением «проснуться, встать» или «будить кого-либо»⁹. Вот пример аффиксации южнокордильерского типа этого корня в тексте худхуда (герой говорит о себе в третьем лице): «Toan, – an kanan Daulayan, – komman umbangun hi Daulayanatu, *Dodhok an hi Daulayanatu, eee an hi nak Imbaluwohog, ya habiyan, ot ya abu, habiyan an duntugna eeeeeya eee ad Buyakawan nema eeehem*» («Не знаю, – говорит Дайлаян, – но как ни проснется этот Даулаян, Додхок, этот Даулаян, ээ сын Имбалуохога, «[все] на холме, и все тут, на вершине холма ээээээ ээ в Буякауане нема эээем»)¹⁰.

Глагол *umlahun* встречается только в формуле *umher an umlahun* «выходит, спускаясь», состоящей из двух синонимичных глаголов со значением, соединенных ифугаоской лигатурой *an*. Аффиксация первого глагола не южнокордильерская: основа глагола начинается с гласного – *oher*, при аффиксации гласный *o* выпадает.

Нельзя, однако, исключить возможность того, что число глаголов с префиксом *um* перед согласным было больше в устном исполнении. Префиксы могли быть «исправлены» на инфиксы при подготовке текста к печати.

Лексика. Каково происхождение лексики худхудов?

Лу и Дик Хохулины выделяют «худхудные слова», как характерные только для этой традиции, и фиксируют их в базе данных по тували ифугао, т. е. с их точки зрения, это ифугаоская лексика. Принадлежат ли эти слова к архаическому пласту лексики языка ифугао или это заимствования?

Худхуды используют лексику ныне вымершего «секретного языка» *lagauэ*, о котором нам известно из ранних источников. Этот южнокордильерский диалект был в ходу у ритуальных специалистов на ифугао-говорящей территории, где воспринимался как сакральный язык, язык духов. Слова, заимствованные из этого диалекта, ныне воспринимаются как «глубинные» старинные слова собственного языка, сохранные эпической традицией и характерные только для нее.

Логично предположить, что лексика худхудов черпается и из других диалектов калануя, на которых говорят в многоязычном ареале распространения худхудов. Эпос может включать заимствования из «чужого» языка, которые используются (или использовались в прошлом) в повседневной речи. Часть таких корней можно уверенно опознать: например, каллаханские основы *yagud* – ‘хороший’ (вместо ифугаоского *maphod*); *dateng* – ‘приходить’ (вместо ифугаоского *datong*). Интересно, что в худхуддах эти заимствования аффиксированы по правилам языка ифугао: *yumagud, dumateng*.

В статье С. А. Мызникова по языку эпоса Обонежья и Беломорья показано, что в былины попадает ничтожно малая доля заимствованной лексики: из 100 наименований рыб прибалтийско-финского происхождения в русских говорах Обонежья в былинах используется только одно; из 24 названий птиц – два наименования¹¹. К сожалению, у лексикографов, работающих в Ифугао, заимствования от непосредственных соседей не попадают в словари. Лу и Дик Хохулины, лингвисты, работающие почти 50 лет с двумя интересующими нас языками (около 30 лет они прожили в провинции Ифугао), явно «разводят» лексику по двум своим словарям. Лишь одно слово обозначено в базе данных тували ифугао как каллаханское под вопросом, с пометой «применяется только в худхуддах». Это *amta* – «знать, узнавать, опознать». Не исключено, что в процессе дальнейшей работы над словарем и оно будет удалено. Не приведено ни одного заимствования из языков других

⁸ Традиционные ифугаоские дома были свайными. Чтобы выйти из дома, нужно было спуститься по приставной лестнице, которую на ночь поднимали в дом, во избежание нападения охоников за головами.

⁹ Lou and Dick Hohulin. Kallahan Keley I Lexical Database. 2010; Lou and Dick Hohulin. Tuwali Lexical Database. 2010.

¹⁰ Lambrecht F. H. Hudhud of Dinulawan and Bugan at Gonhadan. С. 468 (станса 252).

¹¹ Мызников С. А. Лексика прибалтийско-финского происхождения в былинах Обонежья и Беломорья // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Петрозаводск, 2010. С. 396–409.

соседей – бонтоков, канканаев, с которыми ифугао столетиями враждовали и торговали, исинаяев, язык которых прежде играл роль лингва франка в этой части Кордильеры¹². В условиях чересполосного проживания тували ифугао и калануя на протяжении столетий и двуязычия процент взаимных заимствований в каждом из этих языков должен быть весьма значителен.

Суммируя это краткое сообщение, можно с определенностью сказать, что рассмотренные эпические тексты являются ифугаоскими как по грамматике, так и по лексике. Выявленное число заимствований из языка каллахан незначительно, хотя по мере дальнейшей работы, несомненно, будет увеличиваться. Необходимо провести сопоставительный анализ текстов художников, записанных на территории компактного проживания калануя, желательно там, где язык тували неизвестен.

В завершение проведу еще одну параллель с культурой Русского Севера. В статье по Заонежской былинной традиции Т. Г. Иванова приводит выводы А. С. Герда¹³ о периоде билингвизма в языковой истории Заонежья и говорит о синонимичности выбора эпоса выбору этнической принадлежности: «Мы думаем, что есть все основания предположить, что в период билингвизма у заонежан существовал, если можно так выразиться, „бифольклоризм“: какая-то часть населения какой-то период являлась носителями двух разных фольклорных традиций – русской и карельской... Заонежье выбрало былины; земли, находящиеся к западу от него, – руны»¹⁴.

В 1995 г. на Филиппинах состоялся конгресс Калануя, объединивший носителей разных диалектов, живущих в разных провинциях, но воспринимающих район Тинок на юге провинции Ифугао как общую прародину. Однако калануя, ныне живущие близ Тинока, отказалось принимать участие в конгрессе, заявив, что считают себя южными ифугао¹⁵. Эта локальная группа носителей южнокордильерского языка, если воспользоваться словами Т. Г. Ивановой, «определились в своем этническом ‘мы’» в пользу художников и курса на ассимиляцию с тували ифугао, занимающими самое почетное место в ифугаоской этнической иерархии.



¹² О роли исинаяского языка в Кордильере см.: Афабле П. О. Очерки этнической истории Южной Кордильеры Северного Лусона. С. 287–289.

¹³ Герд А. С. К истории образования говоров Заонежья // Севернорусские говоры. Л., 1979. Вып. 3. С. 212–213.

¹⁴ Иванова Т. Г. Заонежская былинная традиция и проблема географического распространения былин // Рябининские чтения-95: Материалы Междунар. науч. конф. по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 1997. С. 90.

¹⁵ Афабле П. О. Очерки этнической истории Южной Кордильеры Северного Лусона. С. 298–299.

«ИГРАЙ, СТЕПАН, ИГРАЙ!»: «СТЕНОЧНАЯ» ЗАБАВА ВЕРХНЕВЫЧЕГОДСКИХ КОМИ

Православные престольные праздники верхневыхегодского Помоздинского погоста (*куста*, в народной терминологии) Коми края, наряду с конфессионально-объединяющей, выполняли социально-организующую и дифференцирующую функции. Праздничное общение с периодической ролевой сменой гости / хозяева скрепляло межселенческие, внутривидовые связи и подчеркивало локальные особенности.

За каждой деревней традиционно закрепилось от одного до трех престольных праздников. В д. Вьльгорт с починком Тима-Педэр основным считался день св. Стефана, первокрестителя и первого епископа Пермского (8 мая). По земледельческому календарю этот день открывал пахоту и сев. В соседней д. Вольдино с починками Расыб и Онись-Иван¹ главным престольным праздником был день пророка Илии. К Ильину дню заканчивался сенокос, созревала рожь, наступало время жатвы. Таким образом, Стефанов и Ильин дни начинали и завершали календарное лето, связывая соседние деревни. Праздники отмечались трое суток. В первый день после службы в церкви крестным ходом обходили поля. Со второго дня начинались народные гуляния. Гости с соседних деревень наносили визиты родственникам и свойственникам. Молодежь каталась на лошадях, играла, устраивала посиделки и решала сердечные проблемы. Между парнями и девушками отношения складывались во время совместных игрищ и посиделок. Отношения между парнями соседних деревень выяснялись в обрядовых кулачных боях, которые были непременной составляющей праздника и сохранялись до середины XX в.

Стефановская драка начиналась на мосту через ручей *Мачека шор*, на окраине Вьльгорта или в центре деревни, на мосту через ручей *Вьльгорт-шор*. Ильинская – на границе Вольдина, на мосту через ручей *Рас ёль*. Поскольку их причинами были не только девушки, но и спорные сенокосные и охотничьи угодья, пашенные земли, то, несмотря на уговор о неприменении *припасов*², иногда доходило до дреколья, топоров и кос. И все же праздничные бои прежде всего были молодецким развлечением, а не способом решения экономических вопросов между общинами. Об этом говорит и то, что они проходили под аккомпанемент гармошек с обеих сторон, и то, что они собирали множество нарядно одетых зрителей, и то, что после драки традиционно распивалась «мировая», и даже то, что участники не всегда придерживались земляческого принципа, а иногда бились «за-ради удовольствия»: «Здесь Самсон был. А здоровый! Мешки с мукой по три штуки на сгибе локтя на спор носил. Как-то вольдинские с вьльгортскими бьются. Самсон, говорят, пришел, и только машет себе в обе стороны, не глядя: наши ли, вьльгортские ли. Народ только валится. Мужики кричать стали: „Сто-крат будь проклят! Ты, Самсон, за кого?!“ – „А я за себя, за-ради удовольствие“»³.

Ради удовольствия в драку ввязывались нередко и молодые женатые мужчины. Бои предварялись «разгонными» матерными и оскорбительными частушками под гармонь. К сожалению, с угасанием традиций исчезают и песни. От старых свидетелей удалось записать не более шести текстов, из которых наиболее показательны следующие:

*Колем вося Степан лунэ
Вокей кызь сулян разис,
Сіусь, Проко, лөз манянід!
Вьль дөрэмсэ косяліс?*

*Вьльгорт вёлэсьтэ ме ветла,
Гашке, кодке вуузилас.
Налі ныыясіс оз сетні,
Ме вилэ бийивлэ дас.*

*Гудэкасісь, гудэкасьлі,
Гудэк мекьястэ эн видз.
Ме ке петоола тышкасьні,
Дөрэм понда ог же вись⁴.*

*В прошлогодний Степанов день
Мой брат двадцать сморкальников разбил,
За это, Прокопий, «синяя vulva»!
<Его> новую рубаху порвал?*

*В Вьльгорт-волость я схожу,
Может кто-то <на меня> нападет.
Им девчата не дают,
А на мне виснет десяток.*

*Гармонист, играй же,
Меха гармошки не жалей.
Если я на драку выхожу,
Из-за рубашки тоже не страдаю.*

Трогать гармониста-запевалу, пока в его руках была «ливка» или «тулка», запрещалось категорически, его обидчика могли избить даже односельчане: «Братья наши, Степан и Василий, сильно на гармошке играли.

¹ Конаков Н. Д. От Святок до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1992. С. 70.

² *Припас* – здесь: оружие, используемое в драке (гирьки, кастеты, дубинки, ножи, сапоги с подковками).

³ Зап. в августе 1992 г. в с. Вольдино от Уляшева Ивана Никитича, 1939 г. р.

⁴ Зап. в августе 1985 г. в с. Вольдино от Уляшевой Натальи Ильиничны, 1896 г. р. и Уляшевой Акулины Ильиничны, 1910 г. р.

Степан особенно хорошо играл. И иной раз Степан даже в драку не ввязывается, играет на гармошке. Мужики, говорит, крикнут: „Ты, Степан Ильич, играй, играй. Без тебя уж здесь как-нибудь...“⁵.

Кулачный бой предполагал определенную регламентацию. Порядок устанавливали и за его соблюдением следили старшие мужчины, по возрасту не принимавшие непосредственного участия в драке. Желая встать «в стенку» непременно должен был продемонстрировать отсутствие подков на каблуках, тяжелых предметов в карманах, отдать на хранение или забросить в труднодоступное место (в крапиву, за поленницу) поясной нож, с которым деревенские мужчины не расставались еще в 1980-х гг. Количество бойцов с каждой стороны предварительно оговаривалось, хотя в горячке не всегда соблюдалось их равное количество, поскольку одни выбывали, другие подключались позже. При необходимости за хорошими бойцами посылали кого-нибудь из младших зрителей, а то и стариков, если приходилось уговаривать.

Зачинщиками выставлялись подростки лет тринадцати, которые начинали драку между собой, постепенно втягивая других. Иногда подростков подначивали подскокить и ударить наиболее сильного противника, от которого был риск получить сдачу, несмотря на издевки, которым подвергался боец за битье малолетки, и на хулильные частушки-экспромты, исполнявшиеся девушками на эту тему. Обменявшись словесными колкостями, раззадорившись предварительными стычками, стенки начинали сходиться под «заводную» песню «*Паськид гажа улича*» «Широкая веселая улица»⁶, известную также под названиями «*Говоринской улича*» и «*Доли-шели, улича*».

По напеву, манере исполнения и содержанию песня представляет собой народный перевод севернорусской «мостовой» или «стеночной» «Вдоль ле, вширь ле улица...». На это явно указывает и искаженный зачин оригинала, сохранившийся в рефрене «*доли-шели, ноли-шели, говоринской улича*». Текст выстроен в форме диалога между парнем и девушкой, которая отправляет ухажера домой, ссылаясь на то, что родители ее ругают за свидания с ним, а брат за ней следит. В современных женских коллективах эта песня исполняется как лирическая, и в наши дни практически не осталось людей, которые бы помнили не только, почему она пелась как «стеночная», но и то, что она вообще связана с кулачными боями. За все время экспедиционных записей только один из информаторов сообщил, что эта песня исполнялась во время драк на Вьльгортском мосту⁷, и другой прокомментировал финальные фразы, по его мнению, совершенно абсурдные в исполнении женщин: «Это бабы дурость какую-то поют: „*Гырись луксэ весалам, весалам, посни луксэ шыблалам, шыблалам*“ «Крупный лук почистим, почистим, Мелкий лук выбросим, выбросим». Какой может быть «лук», если девушка говорит: может, когда-нибудь еще встретимся, и будем целоваться? Не нравится местным парням, что со стороны кто-то чужой девок уводит, вот и пели... Раньше старики-то правильно пели: „*Гырись лӧпсэ лӧсалам, Посни ёгсэ шыблалам*“ «Крупный хлам пообтешем, мелкий сор раскидаем». Это в драке со здоровыми, дескать, придется повозиться, а мелкую шелуху (*жуг-жагсэ*) так, в сторонку отбросим, чтобы, дескать, под ногами-то не путались. Вот ведь как раньше пели! А то придумали лук какой-то...»⁸

После практически одновременного разрушения Стефановской и Ильинской часовен в 1930-х гг. и прекращения служб, престольные праздники приобрели полностью внецерковный характер. Дольше всех сохранились традиции гостевания и ритуальных драк между молодежью соседних деревень, но с появлением лагерных и рабочих поселков в 1940-х гг. кулачные бои потеряли ритуальное значение и обрядовость. Границы между «своим» / «чужим» пролегли между деревенским и поселковым (иноэтничным и инокультурным) населением. «Стеночная» песня, перейдя из мужской сферы бытования в женскую, подверглась лексической корректировке и приобрела в новом исполнительском контексте лирическую семантику.



⁵ Зап. в июле 1984 г. в с. Вольдино от Уляшевой Натальи Ильиничны, 1896 г. р.

⁶ Зап. в феврале 1983 г. в с. Вольдино от Уляшева Семена Николаевича, 1912 г. р.; в августе 1988 г. от Уляшева Никиты Егоровича, 1910 г. р.

⁷ Зап. в июле 2002 г. в д. Кекур с. Пожег от Уляшевой Натальи Андреевны, 1917 г. р., урож. с. Скородум.

⁸ Зап. в феврале 1983 г. от Уляшева С. Н.

РЕАЛИЗАЦИЯ БИНАРНОЙ ОППОЗИЦИИ «СВОЙ» / «ЧУЖОЙ» НА МАТЕРИАЛЕ АНТРОПОНИМИИ ОНЕЖСКИХ БЫЛИН

Бинарная оппозиция «свой» / «чужой» – это мысленное деление мира на два универсума, которое при- сущее каждому народу. Такое восприятие мира является отражением мифологического мышления человека, основы которого зародились в глубокой древности. По словам К. Леви-Строса, когда-то «первобытные обще- ства определяли границы человечества пределами своей племенной группы, вне которой они воспринимали себе подобных лишь как чужаков»¹. Территориальное деление пространства среди племен на «свое» и «чу- жое» не было единственным. Бинарные оппозиции находили свое воплощение в таких мыслительных катего- риях как «вода – земля», «верх – низ», «жизнь – смерть», «свет – тьма» «женщина – мужчина»².

Антропонимы, являясь частью любого языка на планете, заключают в себе много этнолингвистической информации. Эпические имена в особенности становятся носителями этнической культуры, так как осмысли- ваются народом в течение длительного времени и функционируют в фольклорном контексте, который отра- жает и мифологические представления людей. О тесной связи языка и мифа писал еще известный ученый А. А. Потебня: «... язык есть главное и первообразное орудие мифического мышления»³. Язык как средство воплощения человеческой мысли уникален по своей природе. С его помощью создаются удивительные фольклорные и художественные произведения. В свою очередь, имена эпических героев, являясь языковыми единицами, аккумулируют мифологические представления народа. Способность концентрировать этнокуль- турную информацию обретается эпическими именами при помощи народной фантазии, способной создавать устойчивые фольклорные образы. При этом важную роль играет языковое окружение антропонима, его сло- вообразовательная структура, а также функции носителей имен в тексте.

Итак, рассмотрим с этой точки зрения группу мужских имен из онежских былин⁴. К «своему» миру мож- но отнести, прежде всего, имена богатырей, «защитников Родины»: *Михайла Потык*, *Вольга*, *Святогор*, *Чу- рило*, *Алеша Попович*, *Дунай Иванович*, *Дон Иванович*, *Дюк Степанович*, *Ермак Тимофеевич*, *Илья Муромец*. Антропонимы имеют словесное окружение в виде определений, приложений, обозначающих положительные качества героев. Имя каждого богатыря имеет свой набор характеристик. Например: *Михайло Потык* – *мо- лодой, доброй молодец, третий русский славный бо́гатырь, русский могучий богатырь*. Уменьшительная форма имени *Михайлушка* также вносит свою долю в создание образа доброго богатыря. *Вольга* – *добрый мо- лodeц, ясный сокол*. *Святогор*, *старше всех богатырей, славный, дивный, порный* («возмужалый»⁵), *один из лучших богатырей*. В былинах подчеркивается его «сила великая». *Чурило* – *удалый, дородный* («дородный – рослый, полный, здоровый»⁶), *добрый молодец, премладыи молодец, купав* («купавый – белый, чистый»⁷) *мо- лodeц, самолучший богатырь, щapa* («щap – шеголь, фронт»⁸). *Алёша Попович* – *смелый, силой не силен, да напуском смел*. Упоминается также его красота. *Дон Иванович* так же, как *Дунай Иванович* – *тихий*, а пос- ледний еще и *славный богатырь святоруський, удалой добрый молодец*. *Дюк Степанович* – *молодой боярин, славный, богатый*. *Ермак Тимофеевич* – *удалый добрый молодец, молодец, молодёшенок*. Имя богатыря *Ильи Муромца* имеет, пожалуй, самое разнообразное словесное окружение: *старика нет могучее, удаленькой да дородненькой, дородненькой доброй молодец, старши казак, красно солнышко, слуга верный, удалой доб- рой молодец, храбрый*. Во многих былинах особо подчеркивается возраст героя, его жизненный опыт и ста- рость – *старая собака, седатый пес*. Однако несмотря на преклонный возраст, Илья Муромец успешно про- должает защищать страну, к нему неоднократно обращается за помощью князь Владимир. Многие характери- стики, сопровождающие имена разных героев, совпадают, играя роль постоянного эпитета в тексте: *молодой, удалой, славный, добрый*. Таким образом, словесное окружение имен героев создает общий положительный образ сильного и смелого богатыря, защищающего свою Родину.

Имена, чьи носители являются представителями «чужого» мира, составляют группу, выделяемую по нескольким признакам. Во-первых, это иные этнические представители, враждебно настроенные по отноше- нию к русскому народу. Например: *Каин (или Калин-царь)*, царь Золотой Орды, *безбожный, поганый вор, собака царь Галин, змей царь Калин, чужда Калин Смарадонович*. *Батый, неверный царь*, и его сын *Батыга*

© В. В. Уренская, 2011

¹ Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского. М., 1994. С. 244.

² Леви-Строс К. Мифологии: В 4-х т. М., СПб., 2000. Т. 3: Происхождение застольных обычаев. С. 29–30.

³ Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989. С. 261.

⁴ Онежские быliny, записанные летом 1871 года А. Ф. Гильфердингом: В 3 т. Л., 1949–1951. Т. 1–3. См. также указатели имен, предложенные Тарлановым З. К. в книге: Тарланов З. К. Герои и эпическая география былин и «Калевалы». Петрозаводск, 2002. С. 95–142.

⁵ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1989. Т. 3. С. 310.

⁶ Там же. Т. 1. С. 474.

⁷ Там же. Т. 2. С. 219.

⁸ Там же. Т. 4. С. 651.

Батыгович, Тороканчик Корабликов, зять Батыги Батыговича, **Бахмет Турецкий, Сантал**, царь из Золотой Орды, **Бухарь**, царь заморский, король бухарский, **Чембал (Чолпан)**, король Литвы, **Юрий**, пан орды польской. Некоторые имена мифологизированы: **Соловей Разбойник (Соловей Рахматович)**, **Соловеюшко**, разбойничек, по прозванию *Птица Рахманная*; **Идолицо, Горынчище, Кудриянище царь, царище**, поганое татарище, **Туга Змеевич, Тугарин, Тугарин Змеевич**, неверный, **Задолице поганое, Идолице поганое**. К именам представителей «чужого» мира можно отнести и мифоним **Водяной царь (Морской царь)**, черт, водяной. Во-вторых, это имена «чужаков», выделяемых в рамках «своего» локального мира, русской земли, также посредством негативных характеристик, которыми наделил их русский народ: **Малюта Скуратов сын**, вор, маленький, **Малютка Шкурлатов сын, Малюченко Потанюшка Курлатов сын, Скурлатов**.

С точки зрения оппозиции «свой» – «чужой» можно разделить и женские былинные имена. При этом немаловажную роль играет социальный статус женщины. В былинах особым почетом пользуются матери и вдовы⁹: Апраксия, мать Ванюшки и Потанюшки, Часовенна жена (Часовая жена, Садового жена), Часовая вдова, Катерина Ивановна, Натальюшка, **Амальфа Тимофеевна (Мамельфа, Офимья), Емельфа (Мамельфа) Тимофеевна, Ефимья (Офимья) Александровна, Офимья Тимофеевна, Степанида Обрамовна, Настасья Александровна**. В качестве постоянного окружения имен выступают слова: *родна матушка, честна вдова, свет родитель матушка, свет государыня моя матушка*. Особую стилистическую функцию выполняют отчества, неизменно сопровождающие имена матерей и вдов. Вместе со словесным окружением антропонимы в сочетании с патронимами используются часто в величальных формулах, например, при обращении Дюка Степановича к своей матери:

*Уж ты свет родитель моя матушка,
А честна вдова Офимья Тимофеевна!
Дай прощеньицо да благословеньицо
Съездить ко городу мне-ко ко Киеву¹⁰.
Или когда Лука Петрович приветствует свою матушку:
Здравствуй, матушка, честна вдова,
Честна вдова Настасья Александровна!¹¹*

Несомненно, что такая форма употребления имен при обращении героев к матерям является общей для былин традицией. Не отец, а мать-вдова провожает сына на войну в эпосе, именно ее благословения просят сыновья прежде чем отправиться в далекий и опасный путь. Вероятно, эта эпическая черта говорит об исторической реалии того времени¹², когда частые войны забирали кормильцев семьи. Нередко женщина вынуждена была одна воспитывать сына – защитника отечества. Следовательно, имена матерей можно отнести к «своему» миру в эпосе.

«Свой» мир былин составляют не только матери, но и «жены-спасительницы». В онежских былинах в трех песнях эту роль играет одна и та же героиня, которая, переодевшись мужчиной, спасает от смерти своего мужа Ставра. Например, **Василиста Никулична** (Микулична), находясь в «ляховитских» землях, получает от посланника вести об опасности, подстерегающей мужа:

*[Человек Ставра] Он поехал тут во землю ляховитскую,
К той же Василисты ко Никуличной,
Да к Ставровой молодой жены...¹³
Тут Василиста Микулична:
Волосы подбрила по мужичьему,
Платья надела богатырски...¹⁴*

Василиста Микулична легко перемещается в эпическом пространстве, пересекая границы «своего» и «чужого» миров, и поэтому деление на два универсума здесь можно считать условным. В иных вариантах былин героиня, переодевшись мужчиной, сватается к дочери князя Владимира – **Машуте Владимировне** (или **Настасье Владимировне**), представляясь иногда «женехом земли Тальянской»¹⁵.

К именам «жен-спасительниц» следует отнести также имя Авдотьи Рязаночки, *молодой жонки*. Героиня удивила мудростью турецкого короля Бахмета, благодаря чему спасла свою семью и город Казань:

⁹ Тарланов З. К. Герои и эпическая география былин и «Калевалы». С. 52–53.

¹⁰ Онежские былины. Т. 3, № 213. С. 99, ст. 10–13.

¹¹ Там же. И. 2, № 136. С. 399, ст. 69–70.

¹² Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 102.

¹³ Онежские былины. Т. 1, № 7. С. 182, ст. 56–58.

¹⁴ Там же. Т. 2, № 140. С. 415, ст. 113–114.

¹⁵ Там же. С. 426, ст. 139–142.

*Да с той поры стала Казань-де богатая,
Да тут ли в Казани Авдотьино имя возвеличилось...*¹⁶

Антропонимы некоторых былинных невест можно отнести к именам представительниц «чужого» мира, так как в русском героическом эпосе незамужняя девушка оказывается для жениха неизвестной, непредсказуемой, а иногда тающей опасностью. Например, Марья Лебедь Белая, Чернава, Елена *волибница*, Маринка, *девушка-зельщица*, *колдунья*. В этом случае в рамках оппозиции «свой» – «чужой» реализуется другая мифологическая оппозиция – «женское» и «мужское» начала¹⁷. Например, Марья Лебедь Белая, которую Михайло Потык встречает у воды в обличи лебеда:

*Лебёдушка ему и споговорит:
– Ай Михайла Потык сын Иванович!
Не стреляй-ко ты же белою лебёдушки.
Я есть же нонь не белая лебёдушка,
Есть же я да красна девушка,
Марья лебедь белая да королевична,
Королевична да я подолянка...*¹⁸

Традиционно в русском фольклоре белый лебедь является символом женской красоты¹⁹. В былинах *Марья Лебедь Белая* способна оборачиваться лебедем и возвращать себе облик человеческий. Пересекая границы «своего» мира, водной заводи, и попадая в «чужой» мир людей, Марья Лебедь Белая в ряде былин пытается погубить Михайла Потыка²⁰.

Таким образом, бинарная оппозиция «свой» – «чужой» реализуется в онежских былинах на разных уровнях: локальном, этническом, гендерном. Можно предположить, что деление на два универсума является мифологической универсалией, присущей разным народам мира. Проанализированные примеры дают предпосылки для сравнительных и типологических исследований в области литературной антропониимики.

Так, например, в карело-финских рунах отобранный нами антропонимический материал²¹ представляет собой довольно пеструю картину, состоящую из различных по своему составу и генезису (временному и локальному) имен собственных. В большинстве своем это имена мифологического происхождения, которые можно разделить на тематические группы в зависимости от их пространственной принадлежности и функций, выполняемых героями в эпосе.

Приведем примеры некоторых имен мифологических персонажей, которые делятся на тематические подгруппы. **А) «Небо».** Сюда следует отнести такие имена как: *Укко*, *Бог Всевышний*, *Отец Небесный*, *золотой король*, *Создатель*; герой вызывает дождь и снег по просьбе людей, выковывает меч для Куллерво, дает с неба по просьбе Каукомойнена золотой нож. *Дева Паво* – к ней обращается Вяйнямейни с просьбой вызвать дождь и ветер. *Сын Солнца* – сватается к земным девушкам Лене и Катрине; ныряет на дно моря вслед за своим падающим гребнем и засыпает под водой. *Ильма* – небесное божество. *Солнце* – *Божье светило*; *Месяц* – *рождается вслед за Солнцем*. *Вяйнямейни, старый* – поднимает на небо месяц и солнце, выкованные Ильморини. **Б) «Земля».** Мир обычных людей, в котором обитает и Вяйнямейни. **В) «Вода».** *Воды хозяйка* – выходит из воды, чтобы послушать игру Вяйнямейнена; Вяйнямейнен делает из костей огромной шуки кантеле; падает с лошади, которую ранит из лука Евкахайни, и плавает в море шесть лет. *Дева Велламо* – дочь Ахти. *Ахти* – морское божество. *Дева Моря* и др. **Г) «Горы».** *Укко* – *могучий старик*, упоминается его гора; *Ютас* – был прикован к скале; *Калева*, двухнедельный сын Вяйнямейнена – был объявлен владельцем денежной горы. **Д) «Лес».** *Миэликки* – хозяйка леса; *Анника* – лесная дева; *Сямпса Пеллервой (Сампса, сын Пеллервы, Симпура Сампурайни)*; *Хийси* – создает волшебного лося; *Тууликка* – дочь Тапиолы, тонкая невеста Хонкала; *Лемпо*; *Калева* – *король лесной Меччель*; Вироканнас; *Смерть* – ищет на болотах жертв; *Калеватар*, *Осмотар* – их голоса слышит в лесу девушка Анни. **Е) «Огонь».** *Укко-Ильма*, *Бог Укко* – высекает огонь; *Вяйнямейнен* – дает небесный огонь; *Пану* – *божество во огня*²², *сам огонь*²³; *Исмаройнен*, высекал вместе с Вяйнямейненом небесный огонь. **Ж) «Железо».** *Ильмаринен (Ильмоллини, Исмаройнен)* – кузнец, *вековечный кователь*; *Хийхто* – злой кузнец; *Вяино* – в его ножнах родилось железо.

¹⁶ Онежские былины. Т. 3. № 260. С. 374, ст. 145–146.

¹⁷ *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 244.

¹⁸ Онежские былины. Т. 1. № 6. С. 150, ст. 192–198.

¹⁹ *Даль В. И.* Толковый словарь русского языка: В 4 т. СПб., 1996. Т. 2. С. 242.

²⁰ Онежские былины. № 150, 158, 169, 82, 52, 40, 39.

²¹ Карело-финский народный эпос: В 2 кн. / Пер., вступ. ст. и прим. В. Я. Евсеев. М., 1994.

²² См. комментарии Э. Г. Карху и предложенный им указатель имен собственных, наименований в кн.: Калевала. Карело-финский народный эпос. Петрозаводск, 1985. С. 381.

²³ *Turunen A.* Kalevalan sanat ja niiden tausat. Joensuu, 1981. S. 242.

Заметим, что на основе вышеприведенных имен собственных бинарная оппозиция реализуется следующим образом: «чужой» мир для людей – это мир богов, которые обитают на небе, в лесу и в воде. Кроме того, в эпическом пространстве выделяются противоположные локусы, например, Пяйвела (солнечная страна) и Туонела (царство мрака и смерти, Маналу). В Пяйвеле живут люди и обитают «свои» боги, а в Туонеле – *Хозяйка Туонелы, Дева Туони, Дочь железная Туони*, т. е. представители «чужого», потустороннего мира. Итак, можно назвать «добрых» богов, устроителей вселенной, «своего» мира, помощников людей, например – *Укко, Самса Пеллервойнен*, и «злых», «чужих», обитающих в *Манале, Туонеле – Хозяйка Туонелы*. В отличие от представителей мира людей, некоторые мифологические герои, например *Вяйнямейнен*, легко перемещаются в эпическом пространстве и поэтому для него границы «своего» и «чужого» миров становятся размытыми и подвижными.

Таким образом, общим для онежских и карело-финских рун, несомненно, является мысленное членение мира на «свой» и «чужой», а также выделение бинарных оппозиций «мужчина – женщина» (*Вяйнямейнен – Анни; Михайло Потык – Марья Лебедь Белая*), «жизнь – смерть» (мир людей – Смерть), «вода – суша» (*Ахти, Велламо – мир людей; в былинах Водяной царь, Морской царь – Садко*). Универсальной для обоих эпосов является также оппозиция «добро – зло». Приведенный выше материал дает предпосылки для дальнейшего более подробного и глубокого изучения имен собственных онежских былин и карело-финских рун в сопоставлении.



«СВОЕ» ПРОСТРАНСТВО И ЕГО ВОСПРИЯТИЕ В КОММУНИКАЦИИ С «ЧУЖАКОМ»

Проблема, вынесенная в заголовок статьи, представляется мне важной в связи с принципиальным для полевой фольклористики вопросом о *специфике коммуникации между исполнителем и собирателем*. Эта проблематика разрабатывается в последнее время достаточно активно¹, хотя, как представляется, многие аспекты по-прежнему остаются вне зоны научной рефлексии. Данная статья не претендует на обобщающие выводы, она является «разбором случая», когда взаимодействие между членом сообщества и чужаками спровоцировало появление особого, специально сконструированного образа пространства.

Все материалы были собраны в ходе выезда в с. Азаполье Мезенского р-на Архангельской области в 2009 г. в ходе комплексной исследовательской экспедиции московского лица № 1553 «Лица на Донской» и Дома научно-технического творчества молодежи.

Сама возможность осуществить представленные ниже наблюдения представилась мне в силу стечения ряда обстоятельств. В первый же день приезда нашей группы местный краевед Михаил Владимирович Падрухин провел для нас экскурсию по Азаполюю. Маршрут был составлен так, чтобы продемонстрировать все ключевые моменты азапольской истории в проекции на местный культурный ландшафт. Обрадованные возможностью такого погружения мы попытались использовать список объектов в качестве основы для вопросника по локальной истории. Результат был неожиданным: карта идентичности² М. В. Падрухина достаточно сильно отличалась от карты идентичности сообщества в целом. Она была, с одной стороны, неполной, с другой – избыточной. Другими словами, в список попали отнюдь не все объекты, культурно и исторически значимые для большинства опрошенных старожилов, и из экскурсионных объектов значимыми оказались также не все. Причем было очевидно, что именно ориентация на «чужого» (в данном случае, членов нашей группы) оказалась одним из ключевых факторов, определивших разницу.

Здесь необходимо сказать несколько слов о личности М. В. Падрухина. Уроженец д. Целегора (1965 г. р.), расположенной на другом берегу Мезени, М. В. Падрухин переехал в Азаполье недавно и активно занялся его культурным возрождением: собирал архивные сведения по истории места; добился средств на восстановление старинных деревянных качелей; собирается восстановить единственный сохранившийся в Азаполюе колодец с воротом; пытается реанимировать детский оздоровительный лагерь «Стрела». Такая позиция, конечно, принципиально отличается от позиции коренного жителя, так сказать, простого «пользователя» традиционного культурного ландшафта.

Ориентация на создание определенного образа села определила и маршрут, сложившийся в экскурсионной практике М. В. Падрухина. В него входят (в порядке следования по маршруту):

(1) *Ишанов холм с обетным крестом*, детский оздоровительный лагерь «Стрела» у его подножья, (2) *Азручей*, давший название селу, (3) *здание детского сада*, закрытого несколько лет назад, (4) *азапольская школа*, находящаяся на грани закрытия, (5) *клуб и библиотека*, расположенные в перестроенном здании церкви, (6) *памятный крест*, посвященный четырехсотлетию юбилею села, на высоком берегу над Мезенью; до недавнего времени на этом месте стоял *дом азапольского священника*, (7) *кноповский амбар*, напротив (8) *дом И. М. Фофанова*, азапольского поэта и краеведа, (9) *старинный охранный крест*, поваленный в советское время и не так давно восстановленный, (10) *мемориал* в память о погибших в Великую Отечественную войну и *памятник солдатским матерям*, выполненный жителем Азаполя И. М. Фофановым, (11) *колодец с воротом*, (12) *камень*, установленный в память о самосожжении 109 староверов в 1724 г., (13) *граница между околотками* села, Верхним и Нижним Азаполюем, (14) *здание интерната*, (15) *река Чуега*, (16) *гончарня* (дом потомственной гончарки М. В. Юдиной), (17) *пекарня*, (18) *восстановленные качели*, (19) *частный музей* крестьянского быта «Семенушкова подызбица».

В приведенном списке явно выделяются разные типы объектов.

1. Объекты социальной инфраструктуры (1, 3, 4, 5, 14). Количественное соотношение показывает, насколько значимыми они представляются М. В. Падрухину, в особенности те из них, которые уже упразднены или в скором времени будут закрыты. Заколоченные здания преподносятся как памятники былого расцвета. Для коренных азаполов объекты этого типа не соотносятся с культурно-историческим

¹ Ср., например, ряд публикаций в сборниках «Актуальные проблемы полевой фольклористики» (М., 2002. Вып. 1; М., 2003. Вып. 2; М., 2004. Вып. 3; Сыктывкар, 2008. Вып. 4), а также: *Щепанская Т. Б.* Полевик: фигура и деятельность этнографа в экспедиционном фольклоре (опыты автоэтнографии) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. 6, № 2. С. 165–179; *Панченко А. А.* Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. 2001. № 1. С. 7–9.

² Подробнее см., например: Ментальные карты Ижевска. Атлас городской среды // Иднакар: методы историко-культурной реконструкции. № 2(6). 2009. URL: http://www.idnakar.ru/2009/2009_2/mentalnye-karty-izhevsk.pdf (дата обращения: 14.01.2011).

дискурсом. Вопросы о школе, здании детского сада и т. д. вводят разговор в русло рассуждений о современности, о разрухе на селе.

2. Памятные объекты. Набор М. В. Падрухина можно назвать официальным. Характерно, что отправной точкой для начала основной части экскурсии он выбрал новый (установлен в 1996 г.) «юбилейный» крест «400 лет Азаполью» (6). Датировка делает крест как бы символической точкой отсчета не только временного, но и пространственного.

Местные жители не воспринимают крест как «свой», хотя установлен он был по инициативе «снизу». Его не упоминают ни в ответах на вопросы об основании и истории Азаполья, ни в связи с рассказами о крестах, которых в самом Азаполье и ближайших окрестностях установлено по меньшей мере семь. Единственный его постоянный эпитет – «новый». Зато историческим, «своим» является сам угор, на котором установлен крест: здесь, в непосредственной близости от храма, стоял «поповский дом». Позже он был разобран на строительный материал, но до сих пор само место часто определяется именно по этому признаку – «у поповского дома».

Аналогичная ситуация складывается и с двумя другими «официальными» памятниками: военным мемориалом (10) и памятным камнем (12), установленным в память о самосожжении старообрядцев. Для М. В. Падрухина они являются центральными объектами на карте историко-культурной идентичности, чему способствует и центральное расположение в селе. Большинство жителей же не воспринимают памятники в историческом измерении. Гораздо более значимым для них оказывается тот факт, что они установлены одним из членов сообщества, их односельчанином.

Памятник солдатским матерям, отлитый И. М. Фофановым, оценивается в контексте неожиданно проявившегося художественного дарования Ивана Михайловича («все сам сделал, как живая», «как ему удалось так сделать»).

Памятный камень также связан с личностью И. М. Фофанова. Именно он узнал о самосожжении из архивных документов г. Архангельска, установил камень и распространяет известную ему информацию. Для жителей эти сведения, по-видимому, не представляют большого интереса – мало кто из информантов знает хоть какие-то подробности, даже те, которые зафиксированы в надписи на камне. Сам факт самосожжения оценивается как непонятный, пугающий, отношение к нему очень дистанцированное. Зато устойчиво бытует мнение, что камень установлен не там, где событие имело место на самом деле. В этом сомнении по поводу точности расположения камня явно прослеживается неприятие самого памятника: он не является частью «своего» культурного ландшафта, как не является фактом «своей» истории отмеченное им событие.

У жителей есть «свои» камни – Никольский и Ильинский. Названия отсылают к истории строительства азапольской церкви, которая была освящена именно в честь свв. Николая Угодника и Ильи Пророка. Но этот исторический пласт, как и вообще все, связанное с историей церкви, не вошел в экскурсию. М. В. Падрухин только упомянул о «знаменитом Никольском камне в реке», переадресовав нас к «бабушкам».

В списке достопримечательностей М. В. Падрухина есть несколько объектов, действительно являющихся «своими» для азаполов. Это обетные и охранные кресты (1, 9). Один из них (9), самый богатый с точки зрения резьбы, недавно выкрашенный, мы рассмотрели подробно; другой (1) был показан издалека; третий, обетный, расположенный далеко за селом в лесу, который местные называют Фальчихин, – просто упомянут. При этом именно третий является особенно интересным. Это «действующий» крест, куда регулярно приносят самые разные обеты.

Интересно, что один из старинных азапольских крестов вообще не был нам показан, хотя мы, как выяснилось позже, прошли в нескольких метрах от него. По воспоминаниям, через этот «скотий» крест в день св. Власия прогоняли коров. Он малозаметен: некрашенный, невысокий (основание сильно подгнило), верхняя резная перекладина заменена досками. Видимо, М. В. Падрухин счел его внешний вид недостаточно «презентабельным» и не отметил в экскурсии.

Выборка памятных объектов обнаруживает тенденцию нашего экскурсовода к созданию «парадного» исторического образа Азаполья, очень наглядного, яркого и при этом лишённого исторических двусмысленностей и деталей. Восприятию самих жителей не свойственна такая линейность, их версии азапольской истории многогранны и преломлены через призмы судеб отдельных людей.

3. Дома «особенных» людей. М. В. выделяет тех, кто, по его мнению, может составить культурную и историческую славу Азаполья: поэт И. М. Фофанов (8), потомственная гонимка М. В. Юдина (16), основательница музея И. А. Максимова (19)³.

Для сравнения приведу воспоминания коренной азаполки Марии Васильевны Бобылевой (1938 г. р.). В интервью об истории села, записанном по дороге с кладбища, она отметила два дома, оба – заброшенных: 1) *изба на краю деревни* напомнила ей, как когда-то туда собирались на игрища, причем бывало, что волки заглядывали в окна (тогда еще лес вплотную примыкал к селу). 2) *изба с заветным деревом*. По мнению

³ Надо сказать, что многие жители, неожиданно для нас, достаточно прохладно относятся к основанию музея.

М. В. Бобылевой, именно завет «выжил» из дома его владельцев. Эти воспоминания построены на принципиально иных основаниях. Они ориентированы не на представление «лица» села во внешнем мире, а на рефлексию внутренних закономерностей течения жизни отдельных семей и сообщества в целом. Фоновым контекстом для Марии Васильевны является постоянный вопрос о причинах и динамике его умирания – не случайно внимание привлекают именно пустые дома. Это проявляется для нее и в «съезживании» села (когда-то отвоєванная у леса территория теперь заброшена), и в сбое механизмов самовоспроизводства (добротный дом, построенный когда-то полноценной семьей, стал не нужным).

4. Приметы «традиционного культурного ландшафта», столь важные для Падрухина, жителями не осмысляются как культурно значимые объекты. Не действующий колодец (11) не маркирован никак. Качели на Стрелке (18) также не соотносятся с культурно-историческим дискурсом. Наоборот, присутствие собирателей (в основном школьниц старших классов) актуализировало тему «Стрелка как место молодежных гуляний» и соответствующие повороты разговора. Услуги пекарни (18), по всей видимости, не пользуются у населения спросом, единственный постоянный клиент пекарни – детский лагерь «Стрела».

5. Топонимически маркированные объекты. В ходе экскурсии М. В. Падрухин последовательно отмечал топонимы финно-угорского происхождения: названия Ишанов холм (1), Азручей (2), р. Чуега (15). Видно, что сама тема дославянского населения очень интересует М. В. Падрухина – он возвращается к ней несколько раз. Для местных жителей она не является актуальной. Так, несмотря на постоянные расспросы, мы смогли зафиксировать лишь одно историческое предание о чуди, да и то не в связи с Азапольем (о происхождении названия д. Чучепала). Действие же большинства записанных топонимических преданий разворачивается в сугубо славянском пространстве: два брата Чу и Ега в предании о названии р. Чуега «приплывают по течению», что явно сближает их с новгородцами, а Азручей оказывается поименован по первой букве славянского алфавита.

М. В. Падрухин упоминает также названия концов деревни – Верхнего и Нижнего Азаполя. Это упоминание спровоцировано ситуативно: в этот момент мы как раз переходили из одного околотка в другой. Реально азапольская топонимическая система является, конечно, гораздо более разветвленной. Но поскольку многие локусы не имеют внешних примет (чаще всего это связано с утратой объекта, давшего название месту), они не подходят для демонстрации «чужим» и, соответственно, не попали в экскурсию. Собиратель может обнаружить их почти исключительно в ходе включенного наблюдения и вслушивания, когда он перестает занимать позицию «чужого».

Итак, в результате сравнительного анализа становится несомненным, что экскурсия М. В. Падрухина представила нам образ села, специально сконструированный в расчете на внешний взгляд. Это образ традиционной, «исконной» деревни с богатым прошлым, некоторые из уникальных составляющих которого сохраняются и по сей день. Для его создания М. В. Падрухин осуществляет не только словесное конструирование, но и реальное, например, организует восстановление характерных артефактов, полностью принимает мемориальные объекты.

Именно они становятся опорными точками новой версии культурного ландшафта, не традиционной и не фольклорной по своей природе. Наличие подобных материальных маркеров позволяет и заставляет подчеркивать в разговоре с чужаком значимость тех мест или событий, которые на самом деле часто отсутствуют на карте идентичности сообщества. С другой стороны, отсутствие маркера зачастую является не менее значимым фактором: подобные локусы оказываются в категории наиболее «своих», можно сказать, интимных, скрытых от внешнего взгляда. Выявить их собиратель может только в том случае, если хотя бы в какой-то мере войдет в культурно-историческое пространство сообщества.



БЫТОВАНИЕ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА У КОМИ НАРОДА ПО МАТЕРИАЛАМ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

Уже с первых наблюдений краеведов и бытописателей, описывавших традиционную культуру коми-зырян, стали складываться представления о том, что в их фольклоре очень много заимствованного у русских. В одной из самых ранних публикаций коми фольклора – в статье Н. И. Надеждина «Народная поэзия у зырян» (1839) – можно встретить удивление и нежелание верить, что у зырян нет своих песен. Находясь в ссылке в Усть-Сысольске, он слышит от заседателя, дьячка, стряпчего, что «песни, которые здесь поются, – все русские, <...> наши не понимают в них ни слова, а поют твердо и верно, <...> есть переводы русских песен»¹. И только на «вечеринке» не отчаивающийся исследователь узнает от «прекрасной зырянки», что даже на свадьбе поют по-русски и «только плачут по-зырянски»².

Основное внимание по вопросу бытования русского фольклора у коми мы сосредоточим на материалах периодической печати XIX – нач. XX вв., попутно упоминая лишь отдельные книги и опубликованные архивные материалы. Это доступные нам публикации из «Вологодских губернских ведомостей» (далее – ВГВ), «Живой старины», «Известий Архангельского общества изучения Русского Севера», «Известиях Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии», «Этнографического обозрения» и из менее известных периодических органов, таких как журналы «Природа и люди», «Солнышко», «Юная Россия» и др. Всего по данной теме выявлено около 20 публикаций. Их авторы – это учителя, деятели просвещения, священники, литераторы, чиновники, историки, промышленники, журналисты, поэты, которые интересовались краеведением и народной культурой, были сотрудниками связанных с этим направлением Обществ и корреспондентами центральных и губернских изданий.

Что касается общих сведений о фиксации русского влияния у коми, то, описывая быт, одежду, обращая внимание на язык и верования зырян, авторы часто отмечали заимствования зырянами элементов русской культуры. Несомненно, такие заимствования имели место, однако сходство может быть связано и с географической общностью русских жителей севера России и коми-зырян, и с похожими условиями быта. Кроме того, для русских исследователей XIX в. (а большинство из них были русскими) характерен взгляд на чужую культуру через призму своей, и им, естественно, бросались в глаза те черты зырян, которые были похожи на знакомые и понятные им. Так, например, о сходстве быта и одежды В. Е. Кичин, активный сотрудник ВГВ, в 1865–1866 гг. писал: «... быт устьсысольского простонародья <...> мало отличается <...> от обыденной жизни соседей зырян и русских поселян»³, одежда и домашний быт их «не отличаются от постоянно вытесняющей зырянизм русской национальности»⁴. Несколько позже чиновник и краевед Н. Д. Волков в этнографическом очерке «Удорский край» отметил, что женский костюм в этой местности «не отличается от русского»⁵. В 1909 г. в очерке «Как живут зыряне» Б. Раненский с сожалением констатирует, что зыряне «начинают одеваться по-русски», и «все более делаются похожими на русских крестьян, фабричных и торговцев»⁶.

В статьях второй половины XIX в., в частности, у В. Е. Кичина в 1865 г.⁷, а также в начале XX в. мы находим похожую характеристику и языка зырян, в котором, как отмечает историк П. М. Головачёв, «очень много русских слов»⁸, а фольклорист-собирающий Н. Е. Ончуков пишет, что «язык зырян <...> изобилует руссизмами, вследствие бедноты его, язык же ижемцев почти наполовину состоит из русских или извращенных русских слов»⁹. (Только в статье В. Н. Майнова есть противоположный факт: «... женщины зырянские совсем не говорят по-русски»¹⁰). Можно сказать, что с подобными заключениями поспорит в будущем знаменитый социолог П. А. Сорокин. В одной из своих ранних статей по этнографии он отметил: «... зырянский язык <...>

© В. В. Филимонов, 2011

¹ Надеждин Н. И. Народная поэзия у зырян // В дубрах Севера. Русские писатели XVIII–XIX веков о земле Коми / Сост., вступ. ст. З. Я. Немшиловой. Сыктывкар, 1983. С. 68–69.

² Там же. С. 70–71.

³ Кичин В. Е. Поездка в Усть-Сысольск // ВГВ. 1866. № 6.

⁴ Кичин В. Е. Нечто об Усть-Сысольске // ВГВ. 1865. № 34.

⁵ Волков Н. Д. Удорский край (Этнографический очерк) // Вологодский сборник, издаваемый Вологодским губернским статистическим комитетом. Вологда, 1879. Т. 1. С. 1–35. (Цит. по кн.: Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века / Сост., вступ. ст. В. А. Лимеровой. Сыктывкар, 2010. С. 67).

⁶ Раненский Б. Как живут зыряне: Очерк // Солнышко. 1909. Кн. 9. С. 333.

⁷ Кичин В. Е. Нечто об Усть-Сысольске.

⁸ Головачёв П. М. Пермские финны, вотяки, зыряне, вогулы, остяки // Народы земли. Б. м., б. г. Т. 3. (Цит. по кн.: Журналы России о коми (зырянах) второй половины XIX – начала XX вв.: Хрестоматия / Сост. О. Е. Бондаренко. Сыктывкар, 2007. С. 94).

⁹ Ончуков Н. Е. Былинная поэзия на Печоре // Живая старина. 1902. Вып. 3, 4. Отд. I. С. 365.

¹⁰ Майнов В. Н. Забытая река // Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / Под общ. ред. П. П. Семёнова. Т. 1. Ч. 1. Северная Россия. Север и Северо-Восток Европейской России; Озёрная и древне-Новгородская область. СПб.; М., 1881. С. 255.

один из богатейших языков по количеству слов»; а истоки заблуждения об «убогости и бедности» зырянского языка Сорокин видит в том, что в него «вкралось значительное число русских слов»¹¹. Некоторые авторы указывают на роль христианизации в «обрусении» зырян¹².

Практически во всех статьях, касающихся верований зырян, отмечается заимствованный или «неоригинальный» характер демонологии: «... зырянам знакомы <...> такие вымыслы русской фантазии, как „порча“, „оборотни“, „ведьмы“ и „колдуны“, «предрассудков между зырянами ходит множество, и они почти все заимствованы от русских»¹³. Такую оценку мы находим и у других авторов. Несколько отличное мнение высказано известным этнографом В. П. Налимовым, в частности, он возражает Попову (по всей видимости – Клавдию Алексеевичу), который «неправильно утверждает, что представление о водяном заимствовано зырянами у русских. Водяные сотворены, по мнению зырян, Омелем, и утопленники не превращаются в русалок»¹⁴.

Если говорить об особенностях обрядов зырян, так или иначе представленных в рассматриваемых нами публикациях, то и здесь мы увидим тенденцию авторов видеть русское у зырян: «... множество русских семейных обрядов и обычаев также целиком перешло к удивительно переимчивым зырянам, <...> святки у зырян сопровождаются теми же гаданиями и вечерами, как и у русских»¹⁵. Н. Д. Волков в очерке об Удорском крае пишет: «... свадебные обряды и обычаи <...> не представляют ничего особенно характерного от русских»¹⁶. В сочинении семинариста В. Ванеева «Зырянская свадьба» по-русски приводится текст немного переиначенной Иисусовой молитвы, которую произносит мать невесты, а в сноске об оплакивании девства и будущего замужнего состояния Ванеев замечает: «... говорят, что в других краях у зырян для этого употребляются песни собственно зырянские»¹⁷. И далее В. Ванеев ссылается на статью Н. И. Надеждина, т. е. обращает внимание на русскоязычный характер удорских свадебных плачей.

Больше всего суждений относительно русского компонента в культуре коми-зырян мы находим в связи с песенными жанрами. Многие авторы XIX в. (например, Н. И. Надеждин, Ю. А. Волков, В. Е. Кичин, В. Н. Майнов и др.) констатируют, что «почти все песни, какие поются зырянами, чисто русского происхождения, хотя и значительно исковерканы»¹⁸, подобные суждения мы находим и у авторов начала XX в. (Н. Ончуков, С. Покровский¹⁹).

Возможно, чтобы изменить общее мнение о песнях зырян, и возникла мистификация, когда в статье автора К. «Зырянские песни» (1866), под видом народных были представлены сочиненные И. А. Куратовым²⁰.

И все-таки в некоторых статьях можно найти упоминания о собственно зырянских песнях, но всегда с какими-либо оговорками. Например, Ю. А. Волков в середине 1850-х гг. сначала пишет, что «у зырян вычегодских и печорских нет даже песен простого, общедомашнего, а не только исторического содержания», а потом добавляет: «... песни у зырян есть и свои собственные, но не по Вычегде и не на Печоре, а на Удоре, Лузе и Сысоле, и это преимущественно свадебные, и тех очень немного»²¹. В. Е. Кичин в статье «Нечто об Усть-Сысольске» (1865) приводит свои впечатления: «... был поражен гармоничным пением зырянской песни <...> Эта песня вроде русской: „Ах об чём ты проливаешь...“»²². В статье литератора, педагога и краеведа Е. В. Кичина «Братчина (зырянское обыкновение)» (1852) приводится подробное описание обряда с текстами песен, среди которых русские чередуются с зырянскими²³.

Одни из первых попыток объяснить и проанализировать усвоение зырянами русских песен находим в статьях Ю. Волкова (сер. 1850-х гг.) и П. Сорокина (1910-е гг.). Например, Волков пытается определить характер заимствования солдатских песен, которые, по его мнению, занесены «на родину приходящими на побывку воинами из зырян, которые <...> изменяются в произношении, переиначивается ритм, и является филоло-

¹¹ Сорокин П. А. Современные зыряне (Окончание) // Изв. Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 24. С. 942.

¹² Попов К. А. Зыряне и зырянский край. М., 1874. С. V (Изв. имп. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии; Т. 13, вып. 2) (Труды Этнографического отдела; Кн. 3, вып. 2); См. также: Раненский Б. Как живут зыряне. С. 332.

¹³ Зыряне. Природа страны, характер и быт // Природа и люди. 1878. № 8. (Цит. по кн.: Журналы России о коми... С. 23).

¹⁴ Налимов В. П. Некоторые черты из языческого мирозерцания зырян // Этногр. обозрение. 1903. № 2. С. 79. Современные характеристики демонологии коми-зырян см., напр., в издании: Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Мифология коми / Науч. ред. В. В. Напольских. М.; Сыктывкар, 1999.

¹⁵ Зыряне. Природа страны, характер и быт... С. 23.

¹⁶ Волков Н. Д. Удорский край. С. 29; См. также: Зыряне. Природа страны, характер и быт... С. 23; Александров Н. А. Зырянский край // Александров Н. А. Иногородцы лесов. М., 1900. С. 29 (Народы России. Этнографические очерки и рассказы Н. А. Александрова; Вып. 3).

¹⁷ Ванеев В. Зырянская свадьба // Зыряне и зырянский край... С. 274 (из рукописного «Сборника сочинений воспитанников Вологодской семинарии 1841 года» – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки, Q. XVII, № 231).

¹⁸ Зыряне. Природа страны, характер и быт... С. 26.

¹⁹ Покровский С. В. В земле зырянской (Окончание) // Юная Россия. 1911. № 11 (Цит. по: Журналы России о коми... С. 173); Ончуков Н. Е. Былинная поэзия на Печоре. С. 365.

²⁰ Куратов И. А. Зырянские песни // ВГВ. 1866. № 2, 3.

²¹ Волков Ю. А. Заметки и впечатления охотника по Вологодской губернии // ВГВ. 1854. № 51.

²² Кичин В. Е. Нечто об Усть-Сысольске.

²³ Кичин Е. В. Братчина (зырянское обыкновение) // ВГВ. 1852. № 28.

гическое чудо, которого не понимают ни поющий, ни слушающий»²⁴. Ценные наблюдения над характером бытования русских песен у зырян мы находим у П. А. Сорокина, который произвел своего рода классификацию зырянских песен: «1) русские песни, переведенные народом на зырянский язык, 2) зырянские песни – более или менее древние и 3) зырянские песни более нового периода», а также привел репертуар русских песен, которые зыряне «поют более всего», называя здесь и традиционные протяжные, и хороводные песни, и песни позднего происхождения. Сорокин также обращает внимание на то, что среди зырянских песен есть такие, «в которых имеются мотивы содержания, аналогичные с некоторыми мотивами в русских песнях, но чисто ли переводные они – сказать трудно», и если они даже и заимствованы, «то в них немало и чисто зырянских мотивов и наслоений». Определенно переводными Сорокин называет исторические песни о Стеньке Разине и отмечает, «вопреки обычному представлению – будто бы у зырян нет совершенно песен на своем языке – песни эти имеются и они довольно многочисленны»²⁵.

Итак, наряду с наблюдениями, касающимися сходства («заимствования», по словам авторов рассмотренных публикаций) в области быта, языка, одежды, обрядов, верований, для современных исследователей наибольший интерес, очевидно, представляют суждения о бытовании у коми песенного фольклора на неродном языке, чему посвящено довольно много замечаний разных авторов. Безусловно, приведенные данные относятся к донаучному периоду, однако для нас было важно обратить внимание на уже имеющий историю изучения и активно изучаемый сегодня феномен фольклорного двуязычия у коми²⁶. Наша задача состоит прежде всего в том, чтобы не оставлять в стороне наблюдения, сделанные в донаучный период, полноценно использовать опубликованные данные, а также осуществлять поиск неучтенных и забытых материалов, которые могут оказаться полезными в современной науке, в том числе и в связи с оценкой и систематизацией материалов к библиографическому словарю «Русские фольклористы». В русле выявления источников важно обратить внимание также и на такие явления, как характеристика и полнота данных, собранных в донаучный период, и на эволюцию как самого материала, так и характера его собирания, обработки, описания и публикации.



²⁴ Волков Ю. А. Заметки и впечатления охотника по Вологодской губернии // ВГВ. 1853. № 5; 1854. № 51; 1855. № 32, 34. Позднее на бытование русских солдатских песен у зырян указывал и Н. А. Александров (Зырянский край... С. 27).

²⁵ Сорокин П. А. Современные зыряне... С. 942–945.

²⁶ См., напр.: Власов А. Н., Филиппова В. В. Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми // Традиционная культура. 2000. № 2. С. 87–89.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ВЗАИМОВЛИЯНИЯ В КУЛЬТУРЕ РУССКИХ И АБОРИГЕНОВ СЕВЕРО-ВОСТОКА ЯКУТИИ

Современная фольклористика уделяет пристальное внимание фольклору отдельных местностей и регионов, глубокий научный интерес вызывает также сохранение фольклора в местности, которая находится в отрыве от метрополии, и при этом фольклор переселенцев находится в тесном взаимодействии с языком соседних народов. В этой связи представляется актуальным рассматривать вопросы этого взаимодействия, которое испытывают произведения фольклора разнокультурных традиций. Так, в Якутии русский фольклор старожилов взаимодействует с фольклором и языком местных этносов.

Песни и проза русского фольклора в Приленья в Якутии подвергаются изменениям, которые заметны не только на уровне жанрово-сюжетном, но и являются в большей степени зависимыми от грамматики, лексики и фонетики якутского языка. Не являясь значительным, это влияние, тем не менее, все же ощутимо, особенно в прозаических жанрах. Фольклорная проза всегда более осмыслена, там употребляются слова из другого языка, обусловленные рядом позиций: во-первых, это вынужденное употребление, например, по незнанию якутского языка, его грамматики (используется иноязычная лексика, поскольку она имеет топонимистический характер; или это другие слова-термины); во-вторых, употребление неосознанно-вынужденное, в тех случаях, когда слушатель или исполнитель не знает другого языка; в-третьих, это нарочитое употребление: а) смысловое – привлечение внимания (зачин, закрепка, менторская оценка); б) эмоциональное применение: насмешка, улыбка.

Рассмотрим некоторые особенности усвоения другого языка на примере фольклора русских Аллаиховского района, который стал предметом исследования экспедиции Центра изучения русского населения Института гуманитарных исследований АН Республики Саха (Якутия) в 2001 г. Этот район находится на северо-востоке Якутии, а также – всей Восточной Сибири. Как известно, с. Русское Устье, расположенное при впадении в Северный Ледовитый океан р. Индигирки, является местом паломничества исследователей традиционной русской духовной культуры, поскольку обособленная жизнь русскоустыинцев долго оставалась нетронутым самобытным явлением в окружении других этносов.

Аборигенами края являются юкагиры. Позднее сюда пришли эвены и примерно в середине XVII в. в одном населенном пункте – Русском Устье – обосновались русские, еще позже пришли якуты. Часть якутов появились здесь вместе с новой волной русских и других поселенцев, когда поселок Чокурдах стал обустроиваться в связи с промышленным освоением района примерно в середине XX в.

Долгое время здесь продолжали рассказывать былины, и сейчас бытуют сказки, предания, легенды, былички, устные рассказы. В районе Нижней Индигирки, как пишет Ю. И. Смирнов, русские обосновывались «поодиночке или мелкими группами»: «Общий фольклорный материал у них поэтому формировался постепенно, по мере установления тесных, зачастую, родственных связей друг с другом. Их репертуар, несомненно, пополнялся и за счет кратковременных контактов с посещавшими их лицами»¹.

При ближайшем рассмотрении видно, что характер воздействия иного языка и фольклора различен, и на Индигирке он связан больше с лексическими заимствованиями (хотя и незначительными), а в Приленья, например, – с грамматическим влиянием и лексическим заимствованием.

Зачастую лексико-грамматические изменения связаны с использованием русской лексики, которая подвергается правилам грамматики якутского языка. Чаще это явление связано с прозаическими произведениями фольклора, например: «мин няням нянята» («моей няни няня»), «думайдан олордум» («сидел думая»)².

В лирике устного творчества больше всего подверглись изменениям хороводные песни (хотя это часть традиционного фольклора), а также некоторые популярные песни литературного происхождения и городской романс как наиболее употребляемые. Следует также отметить, что так называемые «неясности» возможны только в народной лирике, поскольку ее передают из поколения в поколение, не пытаясь, порой, понять смысл незнакомых, но важных слов в песнях. Например, «Воронили вороной, ворона железная»³. Заметно, что все непонятные слова исполнители стремятся подать с уменьшительно-ласкательными суффиксами: «себя личка не беличка», «Сесенький голубчик», «Во всюдочки румянится», «(б)реченька зеленесенька». Такое явление связано, на наш взгляд, с тем, что ритмизованная строка требует определенного количества слогов, с одной стороны. С другой, ласковое отношение к незнакомому или забытому слову не принесет усложнений, поскольку слово в унаследованной песне может иметь магическое значение⁴.

© О. И. Чарина, 2011

¹ Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока. Памятники Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ю. И. Смирнов. Новосибирск, 1991. С. 27.

² Из личного архива – О. Ч.

³ Чарина О. И. Русские песни Приленья. Новосибирск, 2009. С. 73.

⁴ Там же. С. 65.

Так, мы, находясь в экспедиции в Аллаиховском улусе, встретились с некоторыми любителями русского фольклора, которые организовали ансамбль «Русскоустыинцы» и проживают в Чокурдахе. Это руководительница ансамбля Кунакова Анна Гавриловна, 1946 г. р., работавшая воспитателем в детском саду, и преподавательница народной русской культуры Кузьмичева Юлия Гавриловна, 1938 г. р. В ансамбле примерно десять человек, но на больших праздниках в коллектив привлекают и других жителей Чокурдаха, выходцев из Русского Устья. В первую очередь, при знакомстве со старожилами обращаешь внимание на их говор. Так, в быту русскоустыинцы говорят на своем диалекте или из желания слышать свою речь, или, скрывая что-либо от посторонних. Речь русскоустыинцев своеобразна, она имеет свою лексику и орфоэпию. Об этом, в частности, пишет М. Ф. Дружинина в книге «Фольклор Русского Устья»: «Нижнеиндигирский русский говор имеет много общего с севернорусским наречием европейской части РСФСР, так как предки современных русскоустыинцев были выходцами из севернорусских краев»⁵. Далее она, в частности, пишет, что их «говор отличается архаичностью слов, выражений»: «Прежде всего обращает на себя внимание пришепетывание вместо звука „с“, например: „штарый“ вместо „старый“ или „Вше бы пела, вше бы пела, вше бы вешелилаша“...».

Значительный пласт языческих представлений русскоустыинцев – это следы русских дохристианских верований, они также накладываются на представления о духах местности, реки, огня, душах умерших и других соседствующих этносов. Современные жители Русского Устья разнообразные обряды почитания духов объединили в один ритуал кормления огня, который стал для них универсальным посредником в общении с ирреальным миром. Часть традиционных представлений забыта вовсе, часть бытует скорее по привычке и не имеет уже конкретного объяснения, а часть получила более современное толкование.

Участницы ансамбля в п. Чокурдах любят петь частушки. Эти короткие песенки поют протяжно, не спеша. Особенности лексики в русскоустыинских частушках проявляются в следующих примерах:

*Из сордонок кров текот (течет),
Барабанчики пэкот (печет),
Барабанчик пригорел,
Васька старсой одурел*⁶.

Здесь «сордонка» – шука, от якутского «сордон». «Барабанчик» – жареная, пресная лепешка.

На средней Лене в с. Синск Хангаласского улуса нам встретился В. И. Киселев из Русского Устья, который спел частушку:

*Прощай, Кольма,
И крутые горы,
Прощайте мои,
Милые догоры (друзья)!⁷*

Кольма – река на севере, относительно близкая к Индигирке, где также жили русские старожилы и к которым охотно ездили, в частности, жениться русскоустыинцы. «Догоры» от якутского – «доһоор» – друг.

В то же время бытуют и общесибирские частушки, например:

*Сербияночка красива,
Сербияночка на ять,
Носит юбочку коротку,
Все коленочки видать*⁸.

Записи фольклора в 2001 г. показывают, что частушки стараются петь так же, как «в старину», без изменений. Например:

*Симой месяц на исходе,
Зелень изменяется,
У моей-то у Маруськи
Бражка не кончается.
Вше бы пела, вше бы пела.
Все бы вешелилаша,
Кабы старая любовь
Назад бы воротилася.*

⁵ Дружинина М. Ф. О говоре русских старожилов на нижней Индигирке // Фольклор Русского Устья. Л., 1986. С. 356.

⁶ Фольклор Русского Устья. № 556.

⁷ Фольклор русского населения Якутии. (Русские песни Приленья) / Сост. О. И. Чарина. Якутск, 1994. № 456.

⁸ Фольклор Русского Устья. № 407.

Как на ганинском прилуке
 Балаган большой стоит,
 В нем кочел большой кипит,
 Шестерочком собрались
 Да полно бражку напились.
 Я по Русскому иду,
 Да все меня качает,
 Магазишка больша бочка
 Денежку кончает...
 Русском Устье тучи ходят,
 Чокурдахе гром гремит,
 Рускоустыинку кто полюбит,
 У того серсо болит.
 Индигирочка река,
 Твои крытые берега,
 Скоро, скоро уезжаю,
 Прощай, милая моя.⁹

В частушках присутствуют местные названия, так п. Чокурдах, с. Русское Устье, оно же – Русское, р. Индигирка, которую ласково называют Индигирочка. Встречается якутское слово «балаган» – дом. Появляются «крытые берега» вместо «крутых берегов». «Кочел» вместо «котел» в значении «ведро».

Как видим, фольклор русских старожилов низовьев р. Индигирки долгое время бытовал в отрыве от материнского фольклора, не имел открытых связей с фольклором автохтонных народов, но в последнее время многое изменилось. Фольклор русскоустыинцев утрачивает те старинные жанры, которыми он ранее располагал (былины, исторические песни). Однако культура остается, она заметна не только в приверженности к старинным песням, частушкам, загадкам и другим гномическим жанрам. Это выражается, в частности, в том, что многие жители и сейчас создают не только частушки как жанр наиболее удобный в применении, но и сочиняют песни о своей любимой р. Индигирке, о родном крае, о дорогих близких людях. Таковы стихи Кунаковой Анны Гавриловны, Омельченко Варвары Серафимовны (1936 г. р.). Вот песня, которую сочинили эти женщины к юбилею их села:

Мы на праздник-от пришли да,
 Всех поздравить вас хотим,
 Всех поздравить-пожелать,
 Всем шдоровья, не хворать.
 С юбилеем поздравляем,
 Всем шдоровья мы желаем,
 Без таблеток и микстур,
 Без горчишников, пилюль.
 Чтобы живность-та водилась,
 Чтобы козочки доились,
 Куры яички несли,
 Поросята хрюкали.
 Чтобы в жизни не машила,
 Рыба мимо не ходила:
 Омуль, нельма, чир, муксун,
 Селлеятка и налим.
 Наша сендуха богата,
 Ходят там олень, сохатый
 И куропатка там летат,
 Песес пасты попадат.
 А таперя на прощанье
 Мы споем и спляшем,
 Омуканова покажем.
 На-на, на-на...

⁹ Из личного архива – О. Ч.

В данном случае «селлеятка» – селедка, здесь так называют ряпушку; «песес» – песок; «пасть» – ловушка на песцов. «Омуканова» – танец, который исполняется «под язык». «Козочки» появились либо из древних «колядок», либо по старой памяти из мест прежнего проживания, либо просто для рифмы, поскольку коз в Русское Устье завезли только в 2000 г., а песня уже существовала.

Вопросы взаимовлияния в духовной культуре соседствующих этносов в северо-восточных районах Республики Саха (Якутия) следует связывать с разными фактами: временем заселения и опытом совместного проживания русских, с одной стороны, и якутов, эвенов, эвенков, юкагиров и других народов, населяющих Якутию, с другой. В свою очередь, нельзя не отметить явное влияние русской культуры на якутский, эвенкийский, эвенский, юкагирский и другой фольклор. Это влияние также проявляется в языке, поэтике и даже в появлении новых жанров.

Таким образом, за долгие годы совместного проживания в Хангаласском и Олекминском улусах Приленья под влиянием билингвизма носителей фольклора часть устной поэзии подверглась изменениям, которые в некоторых случаях носят функциональный характер. В большей части случаев локальные особенности русского фольклора в Приленье связаны с особенностями местного языка, созданного на основе совместного проживания якутов и русских. По мере продвижения вверх по Лене – в Олекминском улусе (выше с. Мача), в Ленском улусе – особенности влияния якутского языка снимаются в песнях, но могут встречаться в прозаических жанрах, таких, как мемораты, предания, былички.

Трансформация «кустового» самобытного сознания, материальной и духовной культуры, языка русских старожилов севера Якутии, не являющееся типичным для всей Сибири, тем не менее, представляет собой часть общесибирской традиции в плане путей адаптации и дальнейшего развития.



«СВОИ – ЧУЖИЕ», «СВОЕ – ЧУЖОЕ» В РЕЛИГИОЗНОМ ФОЛЬКЛОРЕ ОДНОЙ ЛОКАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Долгие годы Фольклорный центр Нижегородского госуниверситета записывает религиозный фольклор в Дивеевском районе Нижегородской области, центром духовной жизни которого можно считать Серафимо-Дивеевский женский монастырь, в начале XIX в. организованный подвижником Русской земли Серафимом Саровским. Нам уже приходилось писать об устном житии Серафима Саровского, о местных природных культовых объектах, знаменитых дивеевских блаженных¹, однако богатство накопленного материала, не укладывающегося порой в привычные темы, заставляет снова и снова обращаться к нему. Село Дивеево, одно из самых отдаленных от областного центра административных образований, в настоящее время переживает бурный рост: из небольшого районного центра, в котором отсутствуют крупные промышленные предприятия, оно превращается в довольно разветвленное село, главным «предприятием» которого является прославленный на весь мир женский монастырь, названный Серафимом Саровским «четвертым уделом Богородицы».

Дивеево и Дивеевский монастырь – зона притяжения огромного количества верующих, православных туристов и паломников, некоторые из которых даже навсегда переезжают в Дивеевский район поближе к знаменитому святому и его исцеляющим святыням. Местное крестьянство характеризуется спокойным отношением к монастырю и природным святыням; оно лишено суевы и православного «рвачества». Для них монастырь – неотъемлемая часть местной и семейной истории: это церковь, которую строили предки и чье закрытие породило множество легенд; это место, где работали, крестили детей, венчались или пели в хоре их родители; это воспоминания о драматичных судьбах монахинь и священников, о десятилетиях безверия и т. д. В беседах с коренными жителями Дивеевского р-на нередко можно услышать пренебрежительное, негативно-критическое отношение ко всем приезжим, в котором звучит осуждение их внешнего вида и идеологии («... Приехали долгохвостые, и такие болтушки... А вот в юбках по земле возятся... Бабы какие-то наехали. И вот они уж больно много знают и много вот говорят. А мы... мы этому не подписываемся»²), недоверие к их вере («А люди-то приезжают сюда развлекаться, а не молиться. Это теперь как место отдыха»³), и даже опасения по поводу небезопасности общения с ними для собственного здоровья («Вот сейчас 100 лет, все наедут опять сюда. Мы говорим, вот эту... пневмонию-ти завезут сюда к нам»⁴).

Несмотря на то, что категория приезжих достаточно пестрая (среди них можно выделить не только «православных туристов», но и паломников воцерковленных, сознательных, часто приехавших сюда самостоятельно или с группой во главе со священником из очень отдаленных уголков России и Ближнего Зарубежья), коренными жителями они осмыслены в целом как чужаки и праздные туристы, для которых Дивеево – некая экскурсионная территория, лишь беглое знакомство с одной из страниц истории Нижегородского края и России и только для немногих становится одной из ступеней воцерковления. Действительно, отношение приезжих к монастырю и к Дивеевской земле в целом можно назвать восторженным и благоговейным, но одновременно и потребительским: их программа посещения Дивеева включает экскурсию по монастырю, службу, поездки на святые источники и камни; поэтому задача приезжих – все успеть, везде побывать, все купить, все разузнать, обязательно сходить на службу, как можно больше увезти с собой святой воды (при этом паломники, в отличие от коренных жителей с их спокойным, но бережным отношением к природным святыням и закрепившимся в данной традиции правилам поведения в святом месте, зачастую даже не умеют достойно вести себя в святом месте, набирать святую воду, чем и заслуживают очередное неодобрение местных) и пр. Именно на туристов работает и конвейер по выпуску сувенирной продукции (камешки с изображением Серафима Саровского как напоминание о подвиге стояния святого на камне; камешки с мужскими и женскими именами, понимаемые, вероятно, как православный амулет для носителя данного имени, и пр.), остающейся для местных жителей чуждой культурой.

Отношение местных жителей к паломникам осторожное. Еще совсем недавно, в начале 90-х гг. XX в., в эпоху глобальных восстановительных работ в Дивеево, местные жители даже пренебрежительно именовали паломников «половниками» и «паломниками» (таким образом связывая это слово с глаголом «ломать»), не пускали их ночевать, опасно относясь к ним как к чужакам, «понаехавшим» на родную землю: «Они просились переночевать, их не пускали переночевать, вот. Наговор на них делали – зачем они

¹ Шеваренкова Ю. М. Исследования в области русской религиозной легенды. Нижний Новгород, 2004.

² Дивеевский р-н, с. Суворово, 2002 г., Аникина Мария Ивановна, 1927 г. р.

³ Дивеевский р-н, с. Кременки, 2004 г., Юрченко Г. П., переселенка из Алма-Аты.

⁴ Дивеевский р-н, с. Глухово, 2003 г., Наталья.

сюда приехали, чего вам тут делать, мы и без вас жили. Они стараются свои порядки установить, обычаи, а им отвечают: „Мы здесь живем, на этой земле, это наша земля, у нас свои традиции, мы их соблюдаем, так что ваши традиции нам не нужны“. Даже у нас, в Глухове, такой наговор был, а там тем более⁵. Негативная оценка приезжих как людей с чужой для местных жителей культурой порождает и такие суждения: «Русские-то ведь не ходят туда, в церковь-то, вот, в монастырь-то, вот только приезжие... Я вот иногда хожу в суворовскую церковь, да и то уж я редко стала, у меня ноги не ходят... Русские почему-то не очень приобщаются к молебне, русские не ходят, а вот приезжие туда ходят»⁶. Так возникает не только вполне понятное противопоставление «своих – чужих», «наших – ненаших» как «местных – приезжих», но и даже вытекающее из предыдущего курьезное противопоставление «своих – чужих» как «русских – нерусских».

Нынешние паломники в сознании местных жителей (в основном мы ссылаемся на высказывания пожилых людей как традиционную категорию респондентов в экспедициях) противопоставляются паломникам из прошлого, «своим» паломникам – простым крестьянам, которые шли в Дивеево и Саров, проходя с детьми ради возможности побывать у святынь десятки километров пешком, которых радушно встречали и привечали на полпути, чьи цели понятны, а вера не вызывает сомнения: «*Это наши родители ходили пешком, очень хорошо там встречали, ну, ведь летом пешком ходили, не зимой. Кормили весь народ. День и ночь столы стоят... И всегда пешком, и доходили, наверное, за полсутки... Утром вышли молодежь на Троицу, и к Всенощной в 5 часов пришли. Ну, народ крепкий был тогда, пешком, босиком шли, а сейчас что – гниль одна!*»⁷; «...сколько странников-ти шли: ...лапти привязаны, в лапотках шли, кружежки тут, сзади – сумочки. Сколь их странников было! А особенно вот летом шли. Вон сколько шли, а как раз в нашу сторону... И старые, и молодые шли. В лапотках шли, а щас уж какую обувь носят! Вот он (Серафим Саровский. – Ю. Ш.) сказал: „Придет время – не будет лапотника, будут одни грамотники“. Вот я теперь и дождала до этого. Лапотника сейчас нет, а одни грамотники»⁸. За этими рассказами стоит невольное сопоставление традиционного понятия паломничества и современных паломников (хотя осмысление прошлого в его отношении к настоящему – вообще излюбленная тема разговоров людей старшего поколения): образ уставшего, но целеустремленного и выносливого паломника-крестьянина в лаптях, «с кружежкой» и «сумочкой», противопоставляется современному паломнику, слабым и «гнилым», не испытывающим былых физических тягот трудного пути и с комфортом добирающихся даже до труднодоступных святынь («Ну, народ крепкий был тогда, пешком, босиком шли, а сейчас что – гниль одна!»).

Осторожность к пришлым чужакам со стороны местных жителей подпитывается и тем, что среди приезжих и переселенцев нередко встречаются радикально настроенные, экзальтированные верующие, отказывающиеся от паспортов и пенсий, ожидающие конца света, распространяющие различные эсхатологические слухи и пророчества, т. е. несущие с собой все то чужое, что непривычно, непонятно простому деревенскому жителю («...многие не получают пенсию... И вон – ждуть конца света. Уже третий год живут. Вот такие чудаки есть на свете. И у нас тут очень много таких»⁹). Недоверие и прямое осуждение получают и экзальтированная впечатлительность и порожденные ею высказывания чужаков, воспринимаемые местными крестьянами как вранье: «...Как-то прошлый год у меня паломники были: „Ой, мы ангелов видели!“ Это до какого разума надо дойти – ангелов они на небе видели! Ангелы-то, они невидимые!»¹⁰; «[А на родниках святые людям не являлись?] Знаешь, я что могу тебе сказать. Если являются, то каким приезжим. Вот тут наехали всякие, они каждый день пророчут!»¹¹. Заметим, рассказы о явлении человеку Серафима Саровского или Богородицы во сне или наяву (например, в воде святого источника) мы в изобилии слышим от местных жителей, таким образом, ими осуждается не сама возможность такого чуда, а именно высказывания на эту тему «понаехавших всяких», ставится под сомнение правдивость разговоров «приезжих».

Особо отметим такую категорию приезжих, как переселенцы. Среди них есть, к примеру, те, кто ведет асоциальный образ жизни и живет подаянием, извлекая выгоду от своего неустроенного пребывания рядом со знаменитым историческим местом, чем вызывает осуждение местных жителей и порождает различные негативные их определения («цыгане», «лодыри», «грязнули», «беспризорные»): «Они лодыри, не хотят трудиться, в своих домах разводят беспорядок. У меня беспорядок, потому что я с печкой была связана, я все уберу, у меня будет все в порядке. А вот у нас приезжие, ...у них вокруг дома беспорядок. А в дом не войдешь, никогда не моется, никогда не чистится, ребятишки непризорные ходят, грязные,

⁵ Дивеевский р-н, с. Глухово, 2009 г., Юрина Екатерина Ивановна, 1928 г. р.

⁶ Там же.

⁷ Мордовия, Темниковский р-н, д. Алексеевка, 2002 г., Козабаранова Роза Никифоровна.

⁸ Ардатовский р-н, с. Автодеево, 2002 г., Кулакова Анастасия, 1913 г. р., монахиня Свято-Никольского скита, бывшая колхозница.

⁹ Дивеевский р-н, п. Сатис, 2009 г., Деянова Раиса Федоровна.

¹⁰ С. Дивеево, 2002 г., Зименкова Анна Николаевна, 1931 г. р.

¹¹ Дивеевский р-н, п. Сатис, 2002 г., Леонова Раиса Михайловна, 1935 г. р.

неухожены, сами пьянствуют – вот, это приезжие! [Так, наверное, к вам переселяются верующие?] У них я не знаю, какая вера-то, не поймешь, верующие они или неверующие. Они... стоят около канона, там это хлеб, может, кто чего принесет, может, и им чего-нибудь достанется – вот такая у них вера!»¹²

Но есть среди переселенцев и те, чье отношение к Дивееву и к монастырю основано на благоговении и обусловлено их индивидуальным приходом к вере, воцерковлением и страстным желанием жить рядом с намоленными святыми местами. Дивеево и монастырь осмыслены переселенцами как уникальное, богоизбранное, благодатное, а по отношению лично к ним – еще и судьбоносное место, позволившее им обрести себя и смысл жизни: рассказы переселенцев достаточно типичны и повествуют о том, как само место или Серафим Саровский позвали их сюда, и они, преодолевая все трудности и лишения, выжили здесь. Их отношение к Дивеевскому монастырю и Дивеевской земле есть любовь к обретенной Родине: *«Мы приехали сюда, потому что Дивеево является местом спасения, то есть здесь мы спасаем свои души»¹³; «Святая земля, миленькие мои. Мы приехали с Кубани. Там, конечно, лучше насчет питания, ... но духовного там – никакая жизнь»¹⁴. Для православных переселенцев Дивеевская земля аккумулирует в себе целую совокупность смыслов (Дивеево=Серафим Саровский=Бог=«последний удел Богородицы»=место личного спасения); для них Дивеевская земля с ее святынями – это обретенное «свое», их настоящее и будущее, противопоставленное прошлой жизни, ставшей для них уже чужой, с ее комфортом, но отсутствием истины. Но если для православных переселенцев Дивеевская земля становится родным домом, итогом долгого пути к Богу и к истине, обретенным «своим», то для местных жителей они сами продолжают оставаться «пришельцами», непонятыми уже самим фактом своего переезда с родины и насиженных мест: *«Ну, обо всех нельзя так говорить, и хорошие люди приезжают. Но в основном, я все время так говорю, хорошие люди живут на своей родине, они что: оставили свою родину, приехали к нам. Мы и без них жили хорошо. Я отрицательно отношусь. Вот если бы я была в правительстве, я бы изменила эту политику»¹⁵.**

С другой стороны, именно в среде местного населения, практически круглый год наблюдающего туристско-паломническую суету в самом Дивеево и его округе, скупку домов переселенцами, деятельность администрации монастыря, методично отвоевывающей здания и жилые постройки, до революции ему принадлежащие, а потом перешедшие в распоряжение советской власти, распространены негативные суждения и толки в отношении монастыря. Таким образом, сам современный монастырь, монастырская культура и современное монашество в критической оценке коренного населения отчасти попадают в категорию «чужой» и чуждой культуры: *«В монастыре тогда по-другому жили, щас он, монастырь, он другой, тогда был истинный монастырь»¹⁶; «...здесь Дивеевский монастырь – там мафия одна! Там не монастырь... Оне хто там? Торговцы одни! Там имеют они кафе свои... Там скрывают много под видом вот этих вот...монахов, монахинь... Идет здесь все беспредел везде, особенно в церкви! И там ... все жулье скрывается!»¹⁷.*

В рассказах крестьян возникают идеализированные устные портреты бывших монахинь Дивеевского монастыря, которые после его закрытия в 1927 г. расселились по всему району. Если в отношении современных монахинь мы фиксируем слухи об их аморальном поведении (например, убийстве ими своих новорожденных детей), то монахини, жившие в миру на Дивеевской земле в 1930–1980-е гг. XX в. и ставшие частью местного социума, «своими», с которыми общались, дружили, проводили службы, которым помогали выживать, до сих пор вызывают сочувствие местных жителей (за репрессии, которым они подверглись, за тяжелую жизнь в миру) и уважение за мужество быть верующим человеком (ведь часто именно у них на домах проходили тайные службы): *«Молились, недоедали, недопивали, книги читали, правила соблюдали. Сейчас таких монашек нет. Раньше они все были девицы, посты соблюдали, молились»¹⁸. Монастырь и современные монахини, своеобразное закрытое государство внутри села, остаются для местного населения далекой, чужой культурой.*

Сопоставление «своего – чужого» через излюбленное старшим поколением противопоставление прошлого (часто трудного, но основанного на чувстве сплоченности) и настоящего (сытого, но непонятного) порой выливается и в обобщающие негативные суждения пожилых людей о современной церкви и церковной службе: *«Все церковь везде закрыли, открыли их, а служба-то идет другая. В церквях ныне служат, а кто раньше стоял в хору, ныне совсем хор другой... А что? Почему? Потому что стары книжки, старинны, они ветховые, их списали и убрали, сожгли ли, куда ли. Выпускают новые, служба в церквях идет нова.*

¹² Дивеевский р-н, с. Глухово, 2009 г., Юрина Екатерина Ивановна, 1928 г. р.

¹³ С. Дивеево, 2001 г., видео 062, Карасев П. И., 1939 г. р.

¹⁴ Дивеевский р-н, с. Кременки, 2002 г., Мария.

¹⁵ Дивеевский р-н, с. Глухово, 2009 г., Юрина Екатерина Ивановна, 1928 г. р.

¹⁶ Дивеевский р-н, с. Вертьяново, 2009 г., Надежда, 1935 г. р.

¹⁷ Дивеевский р-н, с. Глухово, 2009 г., Ромашкин Николай Алексеевич.

¹⁸ С. Дивеево, 2001 г., Саксонова Пелагея Алексеевна, 1926 г. р.

Есть тут люди старые, они работали долго в церквах, вот они все помнят»¹⁹; «У нас щас женщины есть такие, которые говорят, церкви не правдашние, не бывалошные. Молются дома»²⁰; о современных верующих: «Щас лицемеры, а не верующие. Вот едут они лицемерами, да шкуру свою спасают»²¹. Как ни странно, восстановленные церкви и возвращенная вера вызывают в старшем поколении смешанное чувство радости и недоверия, ощущения родного и чего-то другого, чужого.

Итак, в житейских и религиозных беседах с местными жителями изучаемой нами локальной традиции мы можем достаточно четко проследить наличие открытой и скрытой многозначной оппозиции «свое – чужое». Прежде всего, мы видим устойчивое противопоставление «своих – чужих», «нас – их»: коренных местных жителей, хранителей старых традиций и памяти о своей земле, и пестрой массы приезжих с их часто экзальтированной верой или, наоборот, асоциальным поведением и пр. «Свое – чужое» реализуется и в духовно-нравственном противопоставлении «старой» и «новой» веры, «старой» и «новой» церкви, верующих прошлого времени и современных, и таким образом, как противопоставление всего исконного, традиционного, привычного, спокойного, истинного всему наносному, непонятному, суетному и современному.



¹⁹ Дивеевский р-н, д. Малое Череватово, 2002 г., Привалова Анастасия Павловна, 1918 г. р.

²⁰ Вознесенский р-н, с. Нарышкино, 2002 г., Блохина Евдокия Васильевна, 1932 г. р.

²¹ Вознесенский р-н, с. Аламасово, 2003 г., Забрутя Матрена Григорьевна, 1932 г. р.

ЗАМЕЧАНИЯ О НАПЕВАХ СВАДЕБНЫХ ГРУППОВЫХ ПРИЧИТАНИЙ ПРИКАМЬЯ

Формирование старожильческого историко-культурного слоя народной музыкальной культуры Прикамья¹ связано с относительно поздним временем (XV–XVI вв.) сложения на данной территории постоянного русского населения, представленного выходцами преимущественно из северных и центральных губерний России.

В силу данного обстоятельства одно из специфических сторон народно-песенной культуры Прикамья выражается в ее стилевой многослойности, проявляющейся на самых различных уровнях. Данное явление, характерное в целом для традиций позднего времени формирования, обеспечивается обстоятельством, состоящим, по характеристике А. М. Мехнецова, в том, что «местные формы музыкального быта и стилистика песен складывались на основе первоначального слоя разнородных фольклорных привнесений»².

В то же время в своей корневой основе фольклорные традиции Прикамья теснейшим образом смыкаются с традициями Русского Севера, предпосылкой чему являются множественные историко-генетические связи между данными регионами, наиболее отчетливо выявляющиеся в исследованиях историко-этнографической направленности³. Более того, отдельные исследователи-этномузыковеды относят пермские земли (наряду с вятскими) к «восточной песенной группе Севера»⁴, к числу «музыкально-этнографических комплексов Русского Севера»⁵. Данная позиция, на наш взгляд, достаточно правомерна, равно как и та, согласно которой Прикамье рассматривается как часть уральского региона.

К севернорусскому типу восходит традиционный свадебный обряд Прикамья, обладающий значительным числом параллелей с вариантами обряда северных губ. в отношении структуры ритуала, поэтики художественных форм, их музыкальной типологии и стилистики. Временем зарождения исследовательского интереса к пермскому свадебному обряду можно считать 1840-е гг., когда в центральных и местных периодических изданиях впервые появляются фольклорно-этнографические публикации по данной теме. В течение нескольких десятилетий вплоть до конца 1920-х гг. усилиями многочисленных собирателей накапливается обширный массив материалов (в виде этнографических описаний обряда, собраний поэтических текстов свадебного фольклора). Данные источники (более 50) позволяют составить представление о различных местных вариантах свадебного обряда Прикамья, зафиксированных в пору продуктивной жизни народной традиции.

Анализ фольклорно-этнографических источников второй половины XIX – первых десятилетий XX вв. показывает, что значительное по представительности место в ряду музыкально-поэтических форм свадебного обряда занимают причитания, маркирующие собой основные этапы довенечного периода. От момента проsvатанья девушки до отъезда свадебного поезда в церковь к венцу весь ход обряда согласуется с идеей отчуждения невесты от ее рода: основным смыслом обрядовых действий, совершаемых в данный период, становится прощание девушки с родительским домом, членами семьи, подругами, со всем прежним укладом девичьей жизни. Исходя из значения причитаний в традиционной свадьбе Прикамья, можно судить о его принадлежности причетно-песенному виду обряда⁶.

В отдельных источниках содержатся ценные музыкальные записи свадебного фольклора. Нотировки напевов свадебных групповых причитаний (слуховые записи) впервые представлены в начале XX в. в публикациях Л. Е. Воеводина и В. Н. Серебренникова⁷. Начиная с 1970-х гг. единичные напевные образцы причитаний Прикамья, в виде нотных расшифровок магнитофонных записей, включаются в фольк-

© Г. Н. Щупак, 2011

¹ Прикамьем именуется часть Предуралья, примыкающая к р. Каме в зонах ее верхнего и среднего течения, в прошлом соотносящаяся с территорией уездов западной (европейской) части Пермской губ. (в настоящее время – с территорией Пермского края).

² Мехнецов А. М. Народная песенная культура русского старожильческого населения Западной Сибири: Дис. ... канд. искусствоведения. Л., 1983. С. 67.

³ См.: На путях из Земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии севернорусского крестьянства XVII–XX вв. / Отв. ред. В. А. Александров. М., 1989 и др.

⁴ Данное определение использует Б. М. Добровольский, указывая на взаимное тяготение мелоса между печорскими и пермско-вятскими песенными традициями. См.: Добровольский Б. М. О напевах мезенских песен // Песенный фольклор Мезени / Изд. подгот. Н. П. Колпакова, Б. М. Добровольский, В. В. Митрофанова, В. В. Коргузалов. Л., 1967. С. 33.

⁵ Теплова И. Б. Свадебные песни северо-западных областей России: Дис. ... канд. искусствоведения. СПб., 1993. С. 4. Рукопись.

⁶ Выделяя, наряду с причетным, причетно-песенный вид севернорусского свадебного обряда, Б. Б. Ефименкова характеризовала его следующим образом: «В причетно-песенной свадьбе центр тяжести по-прежнему лежит на причитаниях (сольных и групповых). Но здесь заметно возрастает роль свадебных песен, как прощальных, так и песен коммуникативной функции». См.: Ефименкова Б. Б. Восточнославянская свадьба и ее музыкальное наполнение: введение в проблематику. М., 2008. С. 51.

⁷ 45 народных старинных песен в заводах Пермской губернии. Записаны Л. Е. Воеводиным. Пермь, 1905; Серебренников В. Н. Свадебные обычаи и песни крестьян Андреевской волости Оханского уезда Пермской губ. (со вступ. статьей А. Д. Городцова) // Материалы по изучению Пермского края. Пермь, 1911. Вып. 4. С. 1–VIII, 1–68; С. 1–8 (отд. паг., ноты).

лорные песенные сборники и исследовательские статьи⁸. Собственно аналитические наблюдения над напевами причитаний Прикамья до настоящего времени продолжают оставаться разрозненными и фрагментарными.

Собирателям, работавшим в фольклорных экспедициях на территории Прикамья в 1960–1970-х гг.⁹, удалось застать последние отголоски стремительно угасающей традиции свадебных причитаний¹⁰. Современное состояние народно-песенной культуры в селах и деревнях Прикамья не позволяет повторить данные уникальные записи.

Отметим, что число записей свадебных сольных причитаний в архивных звуковых коллекциях исчисляются единичными образцами. Возможно, этот факт свидетельствует об утрате навыков индивидуального исполнительства, достаточно развитого в период активной жизни свадебного обряда (вплоть до 1930-х гг.). Причина ограниченного количества записей может быть связана со сложностями выявления подобных форм в условиях живого бытования и их фиксации в ходе собирательской работы. В то же время групповые причитания, наряду с опевальными (прощальными) песнями, являясь своеобразной художественно-выразительной основой довенечной части свадебного обряда в Прикамье.

Независимо от того, принимала или не принимала участие невеста в исполнении групповых причитаний вместе со своими подругами, повествование в них выстраивалось всегда от лица невесты. Субъективное эмоциональное состояние просватанной девушки, воплощаемое в содержании поэтических текстов причитаний, объективировалось¹¹ в групповой форме их исполнения. Собственный «текст» невесты выходил за пределы ее индивидуальных ощущений и включался в сферу общинного сопереживания. В некоторых местных традициях Прикамья индивидуальное «высказывание» невесты не соотносилось с планом собственно вербального выражения, а представляло собой *вой* или *вытьё* – до некоторой степени интонационно опосредованный, «озвученный» плач. Типичной формой индивидуального причитания невесты становилась также декламация-речитатив, подразумевавшая включение в нее фрагментов плачево-возгласного характера. Соответственно, в отношении групповых причитаний в народной терминологии использовались понятия «*приво йка*», «*привыва ть*», а также определение «*пла ча*», общее для групповых и индивидуальных причитаний, характерное главным образом для традиций северных районов Прикамья.

Не останавливаясь специально на вопросах генезиса формы групповых причитаний, отметим лишь, что их напевам, во многом опирающимся на принципы песенного интонирования, присущ свой особый план музыкального выражения, отличный от сольных причитаний. Анализ напевных форм групповой причеты позволяет выявить их характерные жанрово-стилевые признаки, которые находят многообразное воплощение в местных традициях Прикамья.

В отношении слогоритмического строения большинство напевов прикамских групповых причитаний опирается на двухакцентный тонический стих девяти- или девяти-десятислоговой нормы, которая преодолевается в сторону увеличения в процессе песенного интонирования за счет насыщения поэтической строки дополнительными частями, предлогами, междометиями, местоимениями и др. Сами напевы при этом сохраняют свою стабильную композицию. Значение структурно важного элемента музыкальной формы в напевах многих групповых причитаний приобретает цезура, образующаяся в зоне заключительного стихового акцента,

⁸ Перечислим основные публикации: Песни с. Анненского Пермской области / Запись и нотировка С. В. Пьянковой // Образцы народного многоголосия / Сост., общ. ред. и предисл. И. И. Земцовского. Л.; М., 1972. С. 93–114; Пушкина С. И. Некоторые особенности ритмики русских народных песен // Музыкальная фольклористика. М., 1973. Вып. 1. С. 66–83; Травина И. К. Русские народные песни родины П. И. Чайковского. М., 1978; Никитина С. Е. Пермский фольклор и книжная традиция (обзор материалов экспедиции 1973 г.) // Из истории фондов научной библиотеки Московского университета. М., 1978. С. 136–151; Русские народные песни Прикамья (Записала Ф. В. Пономарёва) / Сост. С. И. Пушкина. Пермь, 1982; Чернышова М. Б. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхоямья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций 1966–1980-х гг.): Сб. статей. М., 1982. С. 91–126; 275–305; Захарова С. Ю. Старинная Оханская свадьба // Народное творчество. 1997. № 2. С. 12–14; Причитания и песни Нытвенской свадьбы, напевы Е. А. Кошкиной / Материал подготовил А. Н. Иванов // Традиционная культура. 2003. № 1 (9). С. 27–41; Вершинина Е. Б., Черных А. В. Куединская свадьба: Традиционный свадебный музыкальный фольклор русских с. Урталга Куединского района Пермского края в конце XIX – первой половине XX в. Пермь, 2007.

⁹ В настоящей статье мы обращаемся к записям, выполненным экспедициями Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского в 1961, 1962 (руководитель экспедиционной группы – С. И. Пушкина) и 1968 г. (руководитель экспедиционной группы – И. К. Свиридова) (оригиналы фонограмм хранятся в Научном центре народной музыки им. К. В. Квитки Московской государственной консерватории). В сфере нашего внимания находятся также записи причитаний, осуществленные в экспедициях Отдела фольклора Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР (1962–1963 гг.), а также материалы И. В. Ефремова и И. В. Зырянова, собранные в Пермской области в конце 1960–1970-х гг. (оригиналы звукозаписей хранятся в Фонограммархиве ИРЛИ). Автор выражает благодарность заведующей Научным центром народной музыки им. К. В. Квитки Московской государственной консерватории, профессору Н. Н. Гиляровой и ст. научному сотруднику ИЦНМ Е. Г. Богиной, а также заведующему Фонограммархивом ИРЛИ Ю. И. Марченко за возможность использовать данные материалы в работе.

¹⁰ При этом свадебные песни дольше сохранялись в памяти женщин, нередко получая вторую жизнь в сфере художественной самодельности.

¹¹ Объективирование, *психолог.*, психический процесс, в силу которого субъективное состояние переносится за пределы субъекта, ощущение превращается в восприятие. См.: Малый энциклопедический словарь. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1909. Т. 2, вып. 3. Стб. 784.

сопровождается слогоразрывом¹². Отметим, что в отличие от территории Прикамья, в некоторых традициях Русского Севера, Северо-Запада и Сибири вместо слогоразрыва на втором акцентном слоге образуется словообрыв с усечением клаузулы стиха¹³.

В отношении композиции преобладающая часть напевов относится к одностиховым. В то же время в западной части Прикамья, на территории бывшего Оханского уезда Пермской губ., зафиксированы преимущественно строфические напевы (чаще – с неповторной, реже – с повторной композицией интонационно-ритмического развития внутри строфы). В напевах строфической композиции цезура со словообрывом и подхватом проявляется в одной из двух строк напева.

Важной особенностью мелодики прикамских причитаний являются внутрислоговые распевы. Вместе с тем, на общем фоне наиболее контрастными оказываются, с одной стороны, музыкальные формы, восходящие к напевной декламации (пример 1), с другой же – композиции, опирающиеся на особенности песенного интонирования. К числу наиболее ярких примеров мелодически развитых напевов причитаний следует отнести образцы, записанные экспедицией Московской консерватории в 1962 г. в Соликамском районе Пермской области¹⁴ (пример 2).

В контексте различных местных традиций обращают на себя внимание напевы групповых причитаний, в метроритмическом отношении основанные на сочетании двухдольных и трехдольных (четных и нечетных, по терминологии А. Л. Маслова) ритмических групп (примеры 1, 3), характерных для некоторых музыкальных форм севернорусской сказительской культуры. Смена пульсации происходит в напевах, как правило, в зонах акцентной позиции стиха, а также на границах соседних строк.

Решающее значение в утверждении музыкально-повествовательной направленности напевов имеют кварттовые диатонические попевок. Также для мелодики причитаний в традициях северных районов Прикамья характерным явлением становятся бесполутоновые попевок, развивающиеся в границах кварттового и квинтового диапазона (см. пример 3).

На основании сопоставления ритмических и интонационно-ладовых закономерностей, а также особенностей многоголосной фактуры можно сделать вывод о музыкальных различиях причитаний в традициях северных и южных районов Прикамья. При этом обнаруживаются зоны со смешанными стилевыми признаками в напевах.

Особую проблему составляет изучение отдельных местных традиций Прикамья, внутри которых фиксируется несколько напевов групповой причети. Данное явление выявляется по записям экспедиций Московской консерватории 1962 и 1968 гг., выполненным в нескольких населенных пунктах Чердынского и Соликамского районов Пермской области. В них число напевов групповых причитаний, записанных от одного певческого ансамбля, может колебаться от 2 до 5, причем некоторые из них представлены в двух мелодических версиях. На основании ограниченного числа материалов судить о причинах данного явления достаточно сложно. Однако вероятно, что такое многообразие причетных напевов в одной местности могло быть связано с особенностями исторической жизни традиции, обусловленными, возможно, межэтническими взаимовлияниями. Яркий пример данного явления составляют традиции старообрядческих сел Усть-Уролка и Большой Тагъяшер Чердынского района, жители которых в географическо-статистическом словаре И. Я. Кривошекова обозначаются как «обруселые пермяки»¹⁵. Два типовых напева групповых причитаний фиксируются также в свадебном обряде некоторых населенных пунктов Осинского и Оханского районов.

Характеристика групповых причитаний Прикамья, представленная в настоящей работе, лишь в самом общем плане отражает основные закономерности образования их напевных форм. Более детальный анализ

¹² Образование цезуры, ее протяженность, долгота предшествующего ей музыкального тона, особенности подхвата звучания и допевания слова реализуются в различных напевах по-разному: чаще всего используется словообрыв и последующий одновременный подхват всеми поющими; иногда после цезуры в напеве следует фрагмент выделенного сольного подхвата (Чердынский район, с. Большой Тагъяшер); в некоторых записях цезура возникает лишь у части певческого ансамбля. Очевидно, что именно данный структурный элемент напева – цезура, приводящая к своеобразной перебивке размеренного музыкального движения – был охарактеризован В. Н. Серебренниковым в описании свадебного обряда Оханского уезда, в котором автор отмечал, что «привойки» поются «извилисто-жалобным» напевом, и свойственные им «остановки среди слов (ма-тушка, подыну-тися) производят такое впечатление, будто рыдание перехватывает голос „писельниц“». См.: *Серебренников В. Н.* Свадебные обычаи и песни крестьян Андреевской волости Оханского уезда Пермской губ. (со вступит. статьей А. Д. Гордцова) // *Материалы по изучению Пермского края*. Пермь, 1911. Вып. 4. С. 55.

¹³ См., например, нотные примеры в публикациях: *Латин В. А.* Воля – групповое голошение в лужско-шелонской свадебной традиции // *Русский Север: проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики*. Л., 1986. С. 101–115; Из ранних записей групповой причети на Русском Севере / Публ. Ю. И. Марченко // *Из истории русской фольклористики*. Л., 1990. Вып. 3. С. 136–155; *Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Свадебная поэзия. Похоронная причеть* / Сост. Р. П. Потанина, Н. В. Леонова, Л. Е. Фетисова. Новосибирск, 2002 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 22), и др.

¹⁴ Нотировка мелодически развитого напева группового причитания «Петухи ли вы троепёрые», а также его слогоритмическая модель были представлены в качестве иллюстративного материала в публикации: *Пушкина С. И.* Некоторые особенности ритмики русских народных песен // *Музыкальная фольклористика*. М., 1973. Вып. 1. С. 78 (примеры № 13, 14).

¹⁵ *Кривошеков И. Я.* Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губ., с приложением карты бассейна р. Камы и иллюстрациями. Пермь, 1914. С. 229, 750.

призван способствовать раскрытию своеобразия причитаний на примере конкретных местных традиций Прикамья, выявлению взаимосвязей причитаний с различными песенными жанрами, обнаружению типологических и стилевых параллелей с подобными формами в иных местных традициях.

НОТНЫЕ ОБРАЗЦЫ

Пример 1

$\text{♩} = 192$

1. Да вон и - дут же кня - жи дру - же - ньки,
 Ой, вон и - дут же кня - жи дру - же - ньки.
 ...4. Да от чу - жо - ва о - тца - ма - те - ри.
 Ой, от чу - жо - ва о - тца - ма - те - ри.

Пример 2

$\text{♩} = 78$

...5. Ой, ко ре - ти - во - му да
 ко - (о) се -
 рдя - (а) - чи ку.

Пример 3

$\text{♩} = 88$

1. По - гле - жу ле да, мла - да, я по - (о) - гле - жу,
 2. Я по вы - со - ко - му с-по те - (э) - ре - му,
 3. Я по лу - зё - вым да бе - лым ла - (э) - воч - кам.

Паспортные данные к нотным образцам:

Пример 1. «Да вон идут же кня`жи дру`женьки».

Зап. в д. Монастырка Богомягковского с/с Осинского района в июле 1968 г. Исп.: Ожгибесова Екатерина Ивановна, 1908 г. р.; Шеина Елизавета Григорьевна, 1905 г. р.; Колегова Н. П., 1907 г. р. Авт. зап.: И. К. Свиридова, Л. А. Славянская, Т. Б. Баранова, И. А. Монигетти, Н. С. Корндорф.

Архив НЦНМ МГК: И. 1075-02. Комм.: «Свадебная дружке» (рукописный фонд НЦНМ, И. [791а], комм. к тексту № 38). Нотировка Г. Н. Щупак. Напев транспонирован на 0,5 тона вверх.

Пример 2. [«Ой, ишо чё же я сижу-думаю»].

Зап. в с. Илаб (?) Урольского с/с Соликамского района в июле 1962 г. Исп.: Зарубина Татьяна Ивановна, Кибанова Александра Егоровна. Авт. зап.: Ю. М. Буцко, Г. И. Банщиков.

Архив НЦНМ МГК: И. 658-07. Комм. собирателя на фонограмме: «Исполняется, когда расплетают ко-су». Нотировка Г. Н. Щупак.

Пример 3. «Погляжу` я, млада, по`гляжу».

Зап. в с. Большой Тагъяшер Керчевского с/с Чердынского района 12.07.1962 г. Исп.: Тонкова Арина Дмитриевна, 80 лет; Малкова Степанида Федоровна, 62 года; Малкова Елизавета Алексеевна, 69 лет; Патрушева Степанида Яковлевна, 56 лет; Патрушева Мария Игнатьевна, 53 года. Авт. зап.: С. И. Пушкина, В. М. Григоренко, В. Павлов.

Архив НЦНМ МГК: И. 646-36. Комм.: «Когда невеста придет из бани, и ждут жениха, поют гостям песню. <...> Эту песню поют, когда за стол невесту садят. Последний слог в песне часто не допеваётся» (рукописный фонд НЦНМ: И. 775, комм. к тексту № 43). Нотировка Г. Н. Щупак.



КНИЖНОСТЬ И ЛИТЕРАТУРА

М. Г. БАБАЛЫК (Петрозаводск)

АПОКРИФ «БЕСЕДА ТРЕХ СВЯТИТЕЛЕЙ»: ОТ ЗАГЛАВИЯ К ЖАНРУ

Апокриф «Беседа трех святителей» (далее – «Беседа...») был широко распространен в русской рукописной книжности начиная с XV в. до середины XX в. Об этом свидетельствуют многочисленные списки «Беседы...», хранящиеся в различных российских и зарубежных рукописных собраниях. «Беседа...» возникла в Византии и прошла несколько стадий развития текста. Памятник построен в вопросно-ответной форме, вопросы и ответы посвящены преимущественно ветхо- и новозаветной тематике. Изучение «Беседы...» началось в XIX в., тогда же появились многочисленные публикации списков апокрифа¹. Ключевыми проблемами в изучении «Беседы...» остаются текстологическое изучение памятника и определение его источников в разных редакциях. «Беседа...» – очень «подвижный» памятник, число вопросно-ответных пар колеблется в разных списках от 3–4 до 120–130, неустойчивым является и его заглавие. Такая высокая степень вариативности памятника создает большие трудности не только в его текстологическом изучении, но и в идентификации того или иного списка как «Беседы...». Не случайно в различных описаниях рукописных собраний можно встретить такую характеристику вопросно-ответных памятников: «вопросы и ответы *тип* „Беседы трех святителей“ (курсив наш. – М. Б.)»².

Вопросно-ответный памятник, причудливо соединивший в себе заимствования из разных текстов, но имеющий едва уловимый смысловой стержень, русские, а за ними и западные исследователи стали называть «Беседой...». Это название было выбрано как наиболее часто встречающееся в рукописях. Благодаря работам текстологов В. Н. Мочульского, Р. Нахтигала, Е. А. Бучилиной, А. Милтеновой была установлена история текста «Беседы...» на ранних стадиях его развития, изучены греческие, латинские и южнославянские списки. Ученые отмечали, что название памятник получил не сразу, первоначально «Беседа...» представляла собой россыпь безымянных вопросов и ответов ветхо- и новозаветной тематики. Сравнительной типологией названий «Беседы...» занималась Е. А. Бучилина. Исследовательница выявила, что сначала наметилась тенденция к атрибуции текста неким обобщенным лицам (например, *monachorum*), потом более конкретным – Василию Великому Кесарийскому, Григорию Богослову, позже – Иоанну Златоусту³. Греческие списки отличались большим разнообразием наименований памятника, чем южнославянские и русские, усвоившие традицию атрибутировать подобные тексты Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту⁴. Отдельная проблема – соотношение имен Иоанна Златоуста и Иоанна Богослова в названиях памятника⁵. Начиная с XV в. в названиях «Беседы...» появляется уточнение: «с толком от Патерика Римского», а с XVII в. к названию присоединяются указания на другие источники (например, «от Чепи Златья и от Пчелы и от иных книг»)». ⁶

К настоящему времени нами изучено около 140 русских списков «Беседы...» XV–XX вв. Наш материал позволяет дополнить и уточнить выводы предшественников о вариативности заглавий «Беседы...». В исследованных нами списках также встречаются различные варианты наименований памятника. Прежде всего отметим, что в русской традиции действительно прочно закрепились заглавия, в которых называются имена Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. Сам памятник именуется «беседой», «вопросением о беседе», «беседой и рассуждением», «вопросами и ответами», «притчами и толкованиями», «рачением (речением?) и гаданием», «словом». Нередко содержатся ссылки на Римский патерик, Пчелу, Цветник, Библию, Евангелие, Апостол, «Гранограф», откуда якобы выписан памятник. Заглавия позволяют определить, с какими жанрами и произведениями средневековой книжности соотносили писцы «Беседу...».

© М. Г. Бабалык, 2011

¹ См.: Лурье Я. С. Беседа трех святителей // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 89–93.

² См., например: Савельева Н. В. Очерк истории формирования пинежской книжно-рукописной традиции. Описание рукописных источников // Пинежская книжно-рукописная традиция XVI – начала XX вв.: опыт исследования, источники. СПб., 2003. Т. 1. С. 252.

³ Бучилина Е. А. Апокриф «Беседа трех святителей» как памятник средневековой русской литературы: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1994. С. 10.

⁴ Там же.

⁵ См.: Жданов И. Н. Беседа трех святителей и Иоса *monachorum* // Журнал министерства народного просвещения. 1892. № 1. С. 179–180.

⁶ Бучилина Е. А. Апокриф «Беседа трех святителей»... С. 11.

Чаще всего «беседами» называли на Руси произведения учительного красноречия. Как писал И. П. Еремин, «красноречие дидактическое обычно преследовало чисто практические цели непосредственного назидания, информации, полемики. В литературном обиходе Древней Руси произведения этого типа обычно обозначались терминами „поучение“ или „беседа“»⁷. Таковы «Беседа» Ермолая-Еразма, «Беседа святого Григория Феолога о избиинии града», «Беседа души и уму» Максима Грека и многие другие. Некоторые «беседы» построены в форме диалога («Беседа отца с сыном о женской злобе») или предполагают беседу проповедника со слушателем (читателем). Известны и «беседы», построенные в вопросно-ответной форме. Такова, например, «Беседа о жизни и чудесах италийских отцов и о бессмертии души» или Римский патерик. Вероятно, ссылка на Римский патерик в заглавии некоторых списков «Беседы...» объясняется прежде всего сходством в построении двух памятников.

Вообще жанр диалога (беседы и вопросно-ответной беседы) является очень древним в литературе. Исследователи относят его возникновение к античности. Диалог позволял включать в произведения самый разнообразный материал, в зависимости от целей написания. В древнерусской оригинальной (непереводной) литературе эта форма впервые была использована в Речи Философа в Повести временных лет: князь Владимир спрашивает – Философ отвечает. В такой форме написаны и многие древнерусские апокрифы: Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской, Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской горе, Варфоломеевы вопросы, Луцидариус, Вопросы о Тивериадском море и другие. Есть, правда, одно существенное различие между «Беседой...» и большинством вопросно-ответных «бесед». В большинстве «бесед» задающий вопрос не знает правильного ответа, а в исследуемом памятнике все участники диалога обладают абсолютным знанием.

Именно вопросно-ответная форма становилась главной причиной смешения памятников; нередки случаи объединения вопросно-ответных памятников в рукописях. В числе изученных нами рукописей имеется интересный список «Беседы...» (Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, р. IV, Пинежское собрание, № 111), включенный в состав компилятивного сочинения, состоящего из трех апокрифов – Вопросов Афанасия Великого князю Антиоху, Луцидариуса и «Беседы...»⁸. Границы между частями памятников определяются с трудом.

Жанровое определение «слово», встречающееся в заглавиях некоторых списков, также связано с традицией ораторского искусства: «словами» в Древней Руси именовали часто произведения эпидидктического (торжественного) красноречия – церковные проповеди (ср.: Слово о Законе и Благодати митрополита Илариона)⁹. В отличие от «беседы», «слово» предполагает не диалог, а монолог, а потому, строго говоря, не вполне отвечает жанровой природе «Беседы...». Вероятно, появление такого заглавия связано с именами трех святителей, авторов многочисленных «слов». Текст, приписанный Иоанну Златоусту, Василию Великому и Григорию Богослову, не мог не вызывать у средневекового книжника ассоциации с жанром «слова». В изданном недавно каталоге гомилий Иоанна Златоуста указано 655 произведений этого писателя, и большинство из них названо в рукописях «словами»¹⁰.

Интересны также заглавия, в которых встречаются слова «притча» и «гадание». По определению Н. И. Прокофьева, «притча – это малый повествовательный жанр, в котором абстрагированное обобщение носит назидательный характер и утверждает моральное или религиозное наставление»¹¹. Исследователи различают сюжетно-аллегорические, афористические, пословичные притчи¹². «Гаданием» же в древнерусских памятниках именовали иносказание, загадки и их толкования¹³. «Беседа...» воспринималась, таким образом, как собрание притч и загадок с их толкованиями. Притчи и загадки – жанры родственные, поскольку оба они предполагают иносказание, параллелизм обозначаемого и обозначающего. Не случайно некоторые исследователи выделяют особую разновидность иносказательных текстов – притчи-загадки¹⁴. Между тем различие между притчей и загадкой в большинстве случаев все же осознается вполне отчетливо. Притча предполагает нравоучение и всегда в древнерусской литературе имеет христианский смысл (это связано с тем, что притчи входят в состав Евангелий). Загадка же может носить светский характер и не содержать нравоучения. Приведем наиболее типичные примеры загадки и притчи из «Беседы...». Загадка: «Что есть: вокруг тына золота грива?» (хмель). Притча: «Стоит море на пяти столпах. Царь рече: потеха моя, а царица рече: гибель моя» (царь и царица – тело и душа, море – чаша с вином). Приведенная притча по форме, как кажется, представляет собой

⁷ Еремин И. П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987. С. 65.

⁸ Савельева Н. В. Очерк истории... С. 174.

⁹ Еремин И. П. Лекции и статьи... С. 66.

¹⁰ См.: Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI–XVI ввек. Каталог гомилий / Сост. Е. Э. Гранстрем, О. В. Творогов, А. Валевиюс. СПб., 1998.

¹¹ Прокофьев Н. И. «Прелесть простоты и вымысла» // Древнерусская притча / Сост. Н. И. Прокофьев и Л. И. Алехина. М., 1991. С. 6.

¹² Там же. С. 11.

¹³ См.: Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1977. Вып. 4. С. 5–6.

¹⁴ Прокофьев Н. И. «Прелесть простоты и вымысла». С. 15.

типичную загадку, однако христианский нравоучительный смысл позволяет отнести ее к разряду притчи (или притчи-загадки).

Включение в заглавие «Беседы...» ссылок на Цветник и Пчелу указывает на осмысление этого памятника как компилятивного (составного) и учительного. Название «Цветник» получило распространение преимущественно в старообрядческой книжности. «Цветниками» именовались сборники неустойчивого состава синодичного типа¹⁵. В 1778–1795 гг. в старообрядческих типографиях несколько раз был издан «Цветник» священноинока Дорофея, выписками из которого изобилуют и старообрядческие рукописные сборники XVIII–XX вв.¹⁶ Пчела – сборник изречений («речей и мудрости»), принадлежащих античным мудрецам и христианским богословам, в их числе и трем вселенским святителям. Одна из разновидностей Пчелы прямо содержит в своем заглавии упоминание Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста¹⁷. Поскольку в «Беседе...», как и в Пчеле, излагаются основы христианской мудрости, цитаты из обоих памятников включались в XVII–XIX вв. в рукописные азбуки, по которым дети обучались грамоте¹⁸.

Сложный вопрос в изучении «Беседы...» – идентификация списков без заглавия или с такими заглавиями, которые не содержат упоминания трех святителей. Размытость границ памятника, включение в его состав заимствований из самых разных вопросно-ответных памятников, использование «Беседы...» в вопросно-ответных компиляциях позволяют говорить об особой его «текучести» и «неуловимости». Таков несколько неожиданный ракурс в обсуждении проблемы «своего» и «чужого» на материале конкретного средневекового памятника.



¹⁵ См.: Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII – начала XIX века. Введение в изучение. СПб., 1996. С. 143–147.

¹⁶ Там же. С. 148–152.

¹⁷ См.: Творогов О. В. Пчела // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 385.

¹⁸ Буславев Ф. И. Древнерусская народная литература и искусство. СПб., 1861. С. 27.

ОБРАЗ ПРОКОПИЯ УСТЮЖСКОГО В ТВОРЧЕСТВЕ АЛЕКСЕЯ РЕМИЗОВА

Начало XX в. в истории русской литературы – период сложный и неоднозначный. С одной стороны, это время протеста против существующих художественных форм, с другой – период становления новых литературных традиций, ставших аксиомами модерна. А. М. Ремизов (1877–1957) – один из немногих писателей, которые в своем творчестве попытались соединить достижения разных эпох. Ведущий исследователь-ремизовед А. М. Грачева называет главной особенностью творчества писателя ориентацию на древнерусские традиции¹. Жанру жития Ремизов отдавал особое предпочтение. Именно на его основе писатель создал цикл произведений о святом Николае Угоднике, образ которого занимает важное место в его творчестве². Ремизов привлекал житийную литературу и для создания образов других святых: Варлаама Хутынского, Прокопия Устюжского и других. Образ последнего в творчестве писателя заслуживает особого внимания. Ведь именно к нему он регулярно обращается начиная с 1910 г., в период создания романа «Крестовые сестры», в котором впервые упоминается этот устюжский святой. Какую же роль играет образ святого Прокопия в творчестве Ремизова?

Специально к Житию Прокопия Устюжского Ремизов обращается в двух своих произведениях: в зарисовке 1915 г. «Милый братец», посвященной картине Н. Рериха «Прокопий Праведный за неведомых плавающих молится», и в обработке древнерусской Повести о Соломонии бесноватой 1951 г. Однако прежде чем приступить к анализу этих произведений, следует обратиться к их житийному источнику.

А. Н. Власов выделяет три группы списков жития³. Первая группа содержит Сказание о чудесах Прокопия Устюжского, вторая – списки с житием святого, третью группу составляют тексты обоих памятников в полном составе. Исследователь отдельно выделяет «Повесть о нахождении на Устюг огненной тучи» и более краткие проложные типы житий. По мнению А. Н. Власова, Житие Прокопия Устюжского совместно с Житием Иоанна Устюжского образуют своеобразный устюжский цикл, который полностью сложился во второй половине XVII в.⁴ В этот цикл, по мнению исследователя, входят агиографические повести о Прокопии и Иоанне, легендарная повесть об огненной туче, сказание о чудесах в Сольвычегодском Борисоглебском монастыре, историческая повесть об избавлении града Устюга от литвы и черемис, бытовая повесть о бесноватой жене Соломонии⁵.

Ремизов в своей миниатюре «Милый братец», впервые изданной под заголовком «Прокопий Праведный», обращается только к образу Прокопия. Писатель говорит о происхождении святого, его пребывании в монастыре у старца Варлаама, двух чудесах Прокопия (избавление града от «тучи каменной» и спасение от мороза), смерти и о посмертном чуде. Таким образом, в обработке Ремизова отсутствуют как перечень посмертных чудес святого, описание которых характерно для полной редакции жития, так и его предсказание девице о том, что она станет матерью Стефана Великопермского, характерное для краткой редакции в Книге житий святых Димитрия Ростовского.

Повествование Ремизова открывается с вопроса, обращенного к «тучам-сестрицам», ответ которых («мы плывем дружиной, милый братец: белые на Белое море, на святой Соловец-остров, синие – на Запад, к святой Софии премудрости Божией»)⁶ задает пространственные координаты сюжета. От храма святой Софии, от старца Варлаама пришел Прокопий Праведный на Русский Север. Ремизов опускает важную деталь о происхождении святого («сей убо блаженный Прокопий от западных стран, от языка латынска, от немецкия земли»)⁷. Не называет писатель и причину, по которой Прокопий остается в Великом Новгороде («уязвися всюю душою и сердцем своим на истинную Христову веру и начать по ней вельми душою своею горети и радети»)⁸. Опуская подробности житийной биографии, Ремизов акцентирует внимание на образе учителя Прокопия – отца Варлаама. Обычно, по замечанию А. М. Грачевой, в Четиях Минеях ошибочно

© Е. Н. Велева, 2011

¹ См.: Грачева А. М. Алексей Ремизов и древнерусская культура. СПб., 2000.

² Подробнее об этом см.: Рыжова Н. А. Образ святого Николая Угодника в «Трех серпах» А. М. Ремизова // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве. М., 2007. С. 89–94; Розанов Ю. В. Об одной особенности Никольского сюжета у А. М. Ремизова // Там же. С. 95–97.

³ Власов А. Н. К вопросу о происхождении цикла сказаний о Прокопии и Иоанне Устюжских // Литература Древней Руси: источниковедение. Л., 1988. С. 144–146.

⁴ Там же. С. 159.

⁵ Там же. С. 146.

⁶ Ремизов А. М. Собрание сочинений: В 10 т. М., 2001. Т. 6. С. 120.

⁷ Житие Прокопия Устюжского Христа ради юродивого. Рукопись из коллекции В. П. Ершова, хранящаяся в Научной библиотеке Петрозаводского государственного университета. Последняя четверть XVII в. Л. 8 (рукопись описана: Памятники книжной старины Русского Севера: коллекции рукописей XV–XX вв. в государственных хранилищах Республики Карелия / Составитель, отв. редактор и автор предисловия А. В. Пигин. СПб., 2010. С. 417). Далее – Житие Прокопия Устюжского.

⁸ Там же, л. 9.

указывается Варлаам Хутынский, умерший в 1192 г. Время же действия Жития Прокопия Устюжского относится уже к XIII в.⁹ Для Ремизова это ошибочное указание очень важно. Вероятно, писатель, работая над своей редакцией легенды о святом Варлааме Хутынском («Святые очи», 1913), познакомился со второй частью «Иоанно-Прокопьевского цикла»¹⁰, повествующей о чудесах от чудотворных икон Спаса, Прокопия Устюжского и Варлаама Хутынского в Борисоглебском монастыре в первой половине XVI в. И затем он привлек образ Варлаама Хутынского в миниатюре «Милый братец», чтобы создать особую преемственную связь между святыми.

Далее, следуя канону жития, Ремизов говорит о том, что Прокопий «был богат казною»¹¹, но «разделил богатство свое – и была ему честь за его щедрость»¹². Это традиционный элемент житийного канона. Но затем Ремизов, психологизируя образ Прокопия, вводит объяснение этого поступка. «И стало ему стыдно перед миром»¹³, и «разве не тяжело совестному сердцу ходить среди грешного мира в белой и чистой славе»¹⁴, – говорит автор. В рассказе Ремизова именно в этот момент осознания стыда Прокопий решает взять на себя подвиг юродства, «приняв на себя всю горечь мира»¹⁵. Ремизов расширяет и углубляет текст жития, в котором отсутствует объяснение поступков Прокопия, а лишь происходит их фиксация (учение у старца, крещение, отказ от имущества, принятие жития юродствующего, безумное поведение)¹⁶. В варианте Ремизова Прокопий через пробуждение стыда, «совестливого сердца», открывает себя миру. Тема совестливого сердца – магистральная тема для всего творчества Ремизова, наиболее полно она представлена в романе «Плачущая канава», главная мысль которого: «единственное спасение в человеческом – в милосердии, откуда оно: да только от совестливости»¹⁷. В миниатюре «Милый братец» эта тема находит свое развитие. Совестьливое сердце становится той особенностью, которая отличает святого от простых людей.

Автор жития Прокопия описывает его ежедневный подвиг как подвиг терпения. Голод, холод и побои приходится переносить святому¹⁸. За свое терпение Прокопий получает дар прозорливости¹⁹. Следуя житийному канону, агиограф обращается к чудесам святого, среди которых он называет спасение града от «тучи каменной» и чудесное спасение самого Прокопия от сильных морозов ангелом²⁰. Ремизов переосмысливает сюжетные линии жития, меняя порядок событий и акцентируя внимание на второстепенных для жития деталях. Так, писатель в начале описывает чудесное спасение святого от морозов, и только потом спасение города от «каменной тучи». В эпизоде спасения святого вместо ангела к Прокопию обращается Богородица: «Окоченелый поплелся он на холодную паперть. Кто его, бесприютного, примет? Честнейшая, не пожелавшая в раю быть... не она ли, пречистая, пожелавшая вольно мучиться с грешными, великая совесть мира, Матерь Света»²¹. Привлекая образ Богородицы, Ремизов развивает тему совестливого сердца, в чем ему помогает обращение к древнерусскому апокрифу «Хождение Богородицы по мукам», описывающему пребывание Богородицы в аду и ее заступничество за грешников. Этот апокриф был одним из любимейших древнерусских произведений писателя. Неоднократно обращаясь к нему в своем творчестве, Ремизов создает образ Богородицы как заступницы за человека перед Богом. В миниатюре «Милый братец» устюжский святой получает от Святтейшей благословление на заступничество за людей перед Богом. Именно поэтому в миниатюре Ремизова эпизод со спасением города следует после явления Богородицы.

Житие Прокопия Устюжского заканчивается описанием смерти Прокопия²². Смерть святого сопровождается чудом: в середине лета поднимается снежная буря²³. Тело Прокопия не могли найти в течение трех дней, а на четвертый его нашли занесенным снегом. Затем следует описание посмертных чудес. Ремизов изменяет финальную часть жития, делая смерть святого неожиданностью. «Когда настал последний час, шел он вечером в церковь к Михайле-архангелу. Поджидала его смерть на Михайловском мосту. Милый Братец, ты прощайся с белым светом – и ударила его косой – и упал он на мосту»²⁴. Так писатель приравнивает святого к смертным людям, которые тоже не знают часа своей смерти.

⁹ Грачева А. М. Комментарий // Ремизов А. М. Собрание сочинений... Т. 6. С. 706.

¹⁰ Термин А. Н. Власова. См.: Власов А. Н. К вопросу о происхождении цикла сказаний... С. 146. См. также новейшее исследование «Иоанно-Прокопьевского цикла»: Власов А. Н. Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских. СПб., 2010.

¹¹ Ремизов А. М. Собрание сочинений... Т. 6. С. 120.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Житие Прокопия Устюжского. Л. 9–14.

¹⁷ Ремизов А. М. Собрание сочинений: В 10 т. М., 2001. Т. 4. С. 403.

¹⁸ Житие Прокопия Устюжского. Л. 17–21.

¹⁹ Там же, л. 21.

²⁰ Там же, л. 46.

²¹ Ремизов А. М. Собрание сочинений... Т. 6. С. 121.

²² Житие Прокопия Устюжского. Л. 61.

²³ Там же.

²⁴ Ремизов А. М. Собрание сочинений... Т. 6. С. 121.

Вместо посмертных чудес Прокопия Ремизов возвращается к началу повествования – к образу реки. Однако вместо образа туч-сестриц мы видим образы кораблей, уплывающих на Белое море и к святой Софии в Новгород Великий. Пространственные координаты не изменились. Создавая кольцевую композицию сюжета, Ремизов словно подчеркивает неизменность мира, который своей устойчивостью обязан святому, сидящему на берегу реки.

В следующий раз к Житию Прокопия Устюжского Ремизов обращается через 36 лет в пересказе Повести о Соломонии бесноватой. А. В. Пигин так описывает работу Ремизова над ее обработкой: «С повестью (о Соломонии бесноватой. – Е. В.) Ремизов познакомился по опубликованным в 1860 г. „костомаровскому“ и „буслаевскому“ спискам, которые представляют две основные ее редакции: житийную, встречающуюся, как правило, в составе „Жития Прокопия Устюжского“ и более краткую»²⁵. На основании анализа текстов А. В. Пигин делает вывод, что пересказ Ремизова более близок краткой редакции, в которой нет религиозно-дидактических отступлений²⁶. Краткое изложение Жития Прокопия Устюжского в обработке повести композиционно носит вставочный характер. Соломония, вызвавшись пойти в церковь ко всеобщей, в церковь войти не смогла – много было народу, но ей хотелось послушать о жизни Прокопия. «Мало чего она разобрала, – пишет автор, – и только чувствовала»²⁷. Далее следует пересказ жития. В пересказе содержатся все основные этапы жизни устюжского святого: приезд Прокопия в Новгород, встреча со старцем Варлаамом, изменившая его судьбу, странствие по русской земле. Однако можно отметить ряд расхождений с текстом жития, которые существенно изменяют образ святого в пересказе Ремизова. Автор жития, для которого важно подчеркнуть христианские добродетели святого, так говорит о его отношении к своей славе: «Аз убо сего не требую и не хочу сея славы от человек видети и слышати, но хочу убо желаемая вечныя жизни насладитися, и хочу убо аз отсюду устремитися и ити в путнее шествие»²⁸. Для Ремизова же важно объяснить бегство Прокопия от почестей, найти его мотив: «Слава и честь сопутствовали его судьбе, и ему было очень совестно перед другими», но «его совестливое сердце не могло успокоиться»²⁹. Так в переработке Повести о Соломонии находит свое отражение тема совестливого сердца, которая интересовала писателя еще в период работы над миниатюрой о Прокопии Праведном.

Однако следующий мотив в ранней обработке отсутствует. Речь идет о мотиве жажды правды. Именно жажда правды, по мнению Ремизова, «толкает Прокопия в жизнь»³⁰. Во имя этой правды Прокопий может и должен сказать не только то, что не надо делать, но и то, что следовало бы делать, чтобы просветить свою жизнь³¹. Таким образом, можно отметить изменение в понимании Ремизовым святости Прокопия. Не только совестливое сердце, но и жажда правды становятся ее необходимыми атрибутами.

В своем дневнике 1917–1921 гг., рассуждая о природе человеческих поступков, Ремизов напишет: «люди плохи, т. е. бесстыдны»³². Через образ Прокопия Праведного писатель утверждает в своей мысли о том, что только такие качества как совестливость и стыдливость могут сделать человека лучше. Повышение активного (деятельного) начала в образе святого в более поздний период творчества Ремизова не случайно. По мнению А. М. Грачевой, именно через поиск и обретение деятельного добра произошло возвращение Ремизова к Богу после периода бунта и отрицания³³.



²⁵ Пигин А. В. Повесть А. М. Ремизова «Соломония» и ее древнерусский источник // Русская литература. 1989. № 2. С. 114.

²⁶ Там же. С. 115.

²⁷ Ремизов А. М. Собрание сочинений... Т. 6. С. 355.

²⁸ Житие Прокопия Устюжского. Л. 14.

²⁹ Ремизов А. М. Собрание сочинений... Т. 6. С. 355.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

³² Ремизов А. М. Дневник 1917–1921 гг. // Минувшее. Исторический альманах. М.; СПб., 1994. Вып. 16. С. 437.

³³ Грачева А. М. О человеке, Боге и о судьбе: апокрифы Алексея Ремизова // Ремизов А. М. Собрание сочинений... Т. 6. С. 663.

ОСМЫСЛЕНИЕ УСТЬ-ЦИЛЕМСКИМ КРЕСТЬЯНИНОМ И. С. МЯНДИНЫМ СРЕДНЕВЕКОВОГО СЮЖЕТА ОБ АКИРЕ ПРЕМУДРОМ

Рукописное наследие печорского книжника из с. Усть-Цильма Ивана Степановича Мяндина (1823–1894), переписавшего своим особенным, легко узнаваемым полууставным почерком большое количество древнерусских и старообрядческих литературных и публицистических произведений, многие из которых он переделал, создав свои редакции и варианты старинных текстов, к настоящему времени достаточно хорошо исследовано¹. Тем не менее в рукописных сборниках, найденных на Печоре, остается много древнерусских литературных текстов, переписанных Мяндиным, которые до сих пор еще не изучены. Не исследованы и некоторые списки уже введенных в научный оборот переделок Мяндина, по тем или иным причинам не попавшие в поле зрения исследователей. К их числу относится и ранее не изучавшийся мяндинский список древнерусской переводной повести об Акире Премудром, сюжет которой своими корнями уходит в далекое прошлое: по одной из версий он восходит к арамейско-вавилонской повести VII в. до н. э.² Этот список обнаружила в переписанном Мяндиным Цветнике и скопировала Н. С. Демкова во время археографической экспедиции Ленинградского университета в Усть-Цильму в 1973 г.³ Сделанная ею копия сейчас хранится в особой тетради в составе Усть-Цилемского нового собрания Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН под № 368 (далее – ИРЛИ); Повесть занимала в Цветнике, по указаниям Н. С. Демковой, л. 139–160 об. (далее – список Ц). Местонахождение мяндинского Цветника сейчас неизвестно; скорее всего, он до сих пор хранится в какой-то старообрядческой семье в Усть-Цильме. В ходе позднейших экспедиций следы его не удалось обнаружить.

Другой мяндинский список «Акира» входит в известный сборник Мяндина, содержащий целый ряд его переработок, – ИРЛИ, Усть-Цилемское собр. № 67, л. 107–219 об. (далее – список П). Он давно издан и исследован Е. К. Пиотровской, опубликовавшей свои выводы в небольшой статье⁴. Этой давней публикацией и ограничивается к настоящему времени изучение печорской редакции Повести об Акире Премудром. Мы продолжили работу Е. К. Пиотровской, опираясь на текст обоих списков И. С. Мяндина. Списки эти оказались разными по художественному раскрытию темы, как и в ряде других случаев, когда Мяндин несколько раз обращался к одному сюжету, создавая два или три списка одного и того же понравившегося ему произведения⁵. В данной публикации, не заостряя внимания на различиях двух вариантов мяндинской редакции «Акира», выявим прежде всего те общие для обоих мяндинских списков особенности, которые показывают характер осмысления «чужого», далекого и по времени, и по месту действия, средневекового сюжета крестьянином-старообрядцем второй половины XIX в. из отдаленного севернорусского села на берегу Печоры.

Приведем кратко основные выводы Е. К. Пиотровской о художественном своеобразии мяндинской редакции «Акира» по списку П, дополнив их своими наблюдениями, сделанными на основе сопоставительного исследования обоих списков печорской редакции Повести. Е. К. Пиотровская прежде всего определила источник мяндинской переработки: текст ее восходит к III редакции памятника, характерные особенности которой выявлены в работах А. Н. Пыпина⁶, Н. Н. Дурново⁷, О. В. Творогова⁸. Далее Е. К. Пиотровская отметила следующие особенности мяндинского списка П: значительное сокращение текста (наставления мудреца Акира своему племяннику Анадану, число загадок и заданий фараона), устранение некоторых сюжетных линий (Акир и палач Анбугил, посол фараона Елтега в Алевицком царстве, встреча Акира с женой Феодулией после его освобождения из темницы), сокращение или изменение имен второстепенных персонажей. Вместе с тем, как отмечает исследовательница, Мяндин ввел некоторые дополнительные мотивы и

© Т. Ф. Волкова, 2011

¹ См. обзор исследований о мяндинских переработках: Волкова Т. Ф.: 1) Иван Степанович Мяндин – редактор древнерусских повестей. (Некоторые итоги изучения литературного наследия печорского книжника) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2006. Т. 57. С. 839–890 (далее – ТОДРЛ); 2) Усть-цилемский книжник И. С. Мяндин: итоги изучения рукописного наследия // Первые мяндинские чтения: Материалы республ. науч.-практ. конф. с. Усть-Цильма. 12 июля 2008 г. Сыктывкар, 2009. С. 52–66.

² Творогов О. В. Повесть о Акире Премудром // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1: XI – первая половина XIV в. С. 343.

³ Демкова Н. С. Отчет об археографической экспедиции на Печору // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 30. С. 357–360.

⁴ Пиотровская Е. К. Усть-цилемская обработка «Повести об Акире Премудром» // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 378–383.

⁵ См., например, мяндинские переработки Повести о гордом царе Аггее, Сказания об Иосифе Прекрасном, повестей о царевне Персике и царице и львице, троянских сказаний, дошедшие в двух или трех списках.

⁶ Пытин А. Н. 1) Очерки из старинной русской литературы // Отечественные записки. СПб., 1855. № 2. С. 82; 2) История русской литературы. СПб., 1902. Т. 1. С. 502–506.

⁷ Дурново Н. Н. Материалы и исследования по старинной русской литературе. М., 1915. С. 20–131.

⁸ Творогов О. В. Переводная беллетристика XI–XII вв. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 163–180; об итогах изучения Повести см.: Творогов О. В. Повесть о Акире Премудром. С. 343–345.

детали: отмечены воинские заслуги Акира и особое расположение к нему царя после того, как Акир воспитал разумного отрока Анадана и отдал его на службу Синографу, подчеркнуты некоторые «демократичные» черты отношения царя к своим подданным; в текст Повести внесены отдельные замечания о царице, жене Синографа. Подвергся изменению язык и стиль Повести (в качестве примера поновлений языка приводятся такие введенные Мяндиным выражения, как «великодержавный царь», «великие государственные должности», «по уголовным делам злодей»). Причину подобной переработки Мяндиным текста III редакции повести Е. К. Пиотровская связывает с маленьким форматом (в 16-ю долю листа) сборника УЦ 67, предназначенного, по-видимому, для карманного ношения, что диктовало и соответствующий объем переписываемых в него текстов. Но, сокращая текст, редактор стремился «сохранить основную линию сюжета – линию напрасно оклеветанного мудреца Акира своим неблагоприятным воспитанником, племянником Анаданом»⁹. Отмеченные особенности мы обнаружили и в списке Ц.¹⁰ Добавим к ним и некоторые наши наблюдения¹¹. Для сопоставительного анализа мы привлекли два списка III редакции – Румянцевский (Р)¹² и список из сборника, найденного на Печоре – ИРЛИ, Усть-цилемское собр., № 12, л. 173 об.-181 об. (У), также передающий текст III редакции Повести¹³.

Отмеченная Е. К. Пиотровской тенденция к сокращению текста, на которую обратил внимание уже первый исследователь мяндинских переработок В. И. Малышев¹⁴, по нашим наблюдениям, прослеживается по всему тексту Повести в обоих мяндинских списках. Сокращению, помимо указанных Е. К. Пиотровской случаев, подвергся у Мяндина и эпизод, описывающий собрание у царя Синографа совета мудрецов по поводу предстоящего отгадывания загадок Фараона, что, возможно, объясняется тем, что упоминание о наличии других «мудрецов» при царском дворе несколько снижало в глазах Мяндина роль Акира как мудрейшего царского советника. Устранение «конкурентов» еще больше подчеркивало в мяндинской редакции незаменимость мудреца-Акира.

Заметим также, что в списках Мяндина прослеживается стремление к сокращению временного интервала между описываемыми событиями. Например, Акир у Мяндина собирается в поход сразу после освобождения из темницы («Скоро повеле приготовить потребное число войск ...»), а не спустя «пять месяцев», как в III редакции; опущено и указание на продолжительность заключения Акира («три годы»), а контекст повествования позволяет предполагать стремительное развитие событий, приведших к освобождению царского советника. Сужается Мяндиным не только временной интервал между событиями, но и художественное пространство: Акир, получив подложное письмо с приказом явиться к царю, останавливается со своим войском не «близь града», а непосредственно «противу царских чертогов». Все это в печорской редакции ускоряет развитие действия, усиливает динамизм повествования и его напряженность.

Иногда Мяндин, сокращая текст III редакции, заменяет его другим – более понятным его читателям, например, в описании приготовления Акира к походу в Египет – к царю «поганьскому»:

Р	У	П
...повѣле отрокомъ своимъ <i>седлати партусы борзые и варижи бѣлые</i> , и велѣль на себя <i>класти свѣтлыя ризы и златоконьяя доспѣхи</i>велить отрокомъ своимъ <i>седлати пардуси борзые и фарбужи бѣлые</i> . И повелеть отрокомъ своимъ на себя <i>класти златоконьяя доспехи</i> ... (л. 179 об.)	...повеле <i>приготовляти потребное число войска и всякия орудия и запасы</i> ... (л. 210). В Ц текст тот же.

Данный пример – типичный случай упрощения Мяндиным текста за счет устранения не очень понятной в XIX в. лексики, дошедшей к тому же в ранних списках Р и У в искаженной орфографии («партусы» – барсы, «варижи» или «фарбужи» – кони). Иногда Мяндин опускал и такие подробности, которые, по-видимому, не представлялись ему важными для сути передаваемых действий. Такие «свободные» мотивы он заменял «связными»¹⁵. В приведенном примере Мяндин заменил «свѣтлыя ризы» и «златоконьяя доспѣхи» на

⁹ Пиотровская Е. К. Усть-цилемская обработка «Повести об Акире Премудром». С. 379.

¹⁰ Список Ц, на наш взгляд, отражает второй этап переработки Повести печорским книжником.

¹¹ В статье я использую некоторые наблюдения, сделанные в дипломной работе, выполненной под моим руководством: *Бончук А. Н.* Печорские списки Повести об Акире Премудром (вопросы поэтики и текстологии). Сыктывкар, 2010. Рукопись.

¹² Российская государственная библиотека, собр. Румянцев, № 363 (XVII в.), опубликован: Памятники старинной русской литературы, издаваемые гр. Г. Кушелевым-Безбородко под ред. Н. И. Костомарова. СПб., 1860. Вып. 2. С. 359–364.

¹³ См. описание рукописи: *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960. С. 61–63. Комментируя особенности списка «Акира» из этого сборника, исследователь отметил, что по сравнению со списками, изданными Г. Кушелевым-Безбородко, он несколько сокращен и имеет «небольшие отличия и в самом содержании» (С. 63). Проведенное нами исследование подтвердило принадлежность списка УЦ 12 к III редакции памятника.

¹⁴ *Малышев В. И.* Усть-цилемская обработка Повести о царевне Персике // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 326–337.

¹⁵ О связанных и свободных мотивах см.: *Томашевский Б. В.* Теория литературы. Поэтика. М., 2001. С. 183.

«потребное число войска» и «всякия орудия и запасы», посчитав, видимо, с крестьянским практицизмом, что успех военного похода определяет не нарядная воинская одежда, а численность войска и хорошая обеспеченность его провиантом и оружием.

Отметим также работу Мяндина по композиционной перестройке текста: в списках П и Ц клеветническая речь Анадана, в которой он сообщает царю Синографу о предательстве Акира (существенно сокращенная Мяндиным), приведена уже после описания предательства самого Анадана, написавшего Акиру подложное письмо от имени царя, в то время как в III редакции с этой речи начинается данный виток сюжета. Таким образом, Мяндин выстраивает события в их логической последовательности, заставляя читателя поэтапно следить за ходом событий, не открывая сразу всего замысла Анадана. Редакторская рука коснулась и самого содержания этой речи Анадана, которая подготовила царя к неадекватному восприятию появления Акира с войском у его дворца. Обращаясь к Синографу, Анадан называет Акира не своим отцом, премудрым советником царя и его «угодником», а человеком, которого царь «возвысил еси паче всѣхъ великородных князей и вельможъ» и почтил «дары многоцѣнными», сделав его своим «любимцем». Смещая в речи Анадана акценты, Мяндин, как видно из приведенной цитаты, дает понять читателю, что двигало Анаданом, когда он задумал оклеветать своего благодетеля Акира: почет, окружающий Акира при царском дворе, «многоценные дары», которые Акир получал за верное и мудрое служение, любовь к нему Синографа пробуждали в приземленной натуре Анадана жгучую зависть, которая искала выхода в клевете и обмане. Так исподволь в тексте мяндинской редакции на первый план выдвигается тема, особенно волновавшая печорского книжника, судя по ряду его литературных переработок¹⁶, – тема зависти, толкающей человека на предательство самых близких ему людей.

В мяндинских списках Повести имеются также фрагменты, где тема зависти уже не просвечивает в подтексте, а выходит на поверхность повествования. Это особенно заметно в списке Ц. Например, в «плаче» царя Синографа, раскаивающегося в казни Акира, в Ц также начинает звучать тема лжи и зависти, отсутствующая в аналогичном фрагменте списка П: «Кто не удивится моему неразумию или кто не восплачет моему внезапному пременению моему, како аз прельстихся и веровах *лживым словесем и завистливым* недостойнаго Анадана и погубих столь премудраго и добродетельнаго военачальника великаго Акира!» (л. 149).

Перерабатывая тот или иной фрагмент Повести, Мяндин старается не только досказать, конкретизировать и объяснить описываемые события, но и художественно доработать их, создать зримый образ воссоздаваемого мира, понятный его читателям – печорским крестьянам.

Наиболее ярким примером художественной разработки Мяндиным отдельных эпизодов может служить рассказ о том, как Синограф узнал, что Акир жив. В III редакции, услышав покаянную речь царя, его слуга Анбугил, которому была поручена казнь Акира, сначала идет к спасенному им мудрецу и сообщает ему о том, что пришло время открыть царю правду, после чего идет во дворец и начинает «торгати за златые колца у цареви полаты»¹⁷. На вопрос царя «Кто есть предъ (д)верми?» Анбугил называет себя и в высокопарных выражениях признается в том, что «Акиря отъ смерти соблюдохъ». Царь «скоро скочи съ престола своего» и «притѣче ко дверемъ», переспрашивая Анбугела об Акире. Анбугел примерно в тех же выражениях, но несколько короче, повторяет, что «соблюдохъ» Акира от смерти. В списке П Мяндин опускает эпизод о посещении слугой Акира, сокращая временную дистанцию между покаянием царя и получением им известия о спасении мудреца. При этом в мяндинском тексте появляются другие подробности узнавания царем радостной для него новости. Мяндин вносит в эту сцену атмосферу таинственности, чуда: слуга не стучится громко в двери царской «полаты», а, напротив, «скважнею малою» начинает «тихо глаголати к царю»: «Акир жив». В ответ царь «нача прислушиватися к потаенным словам слуги онаго». Тогда слуга снова повторяет те же слова, а царь «больши устреми в ту страну слуха», и только когда слуга в третий раз повторяет те же слова. Царь зовет его и «с тихостию» вопрошает: «неужели Акирь Премудрый живъ?». На это слуга отвечает неопределенно: «мнѣтмися, яко Акирь живъ». Такой ответ вызывает новый вопрос царя: «извѣсти ми воистину, гдѣ хранимо есть таковое сокровище драгоцѣнное» и просит отвести его туда, дабы получить прощение от Акира.

В списке Ц эта повествовательная модель получает дальнейшую разработку в сторону еще большей конкретизации. Услышав в первый раз «Акир жив», царь «нача прислушиватися *в ту страну, идеже слуга стояше*». Описывая реакцию царя на повторное сообщение слуги о спасении Акира, Мяндин дублирует вопрос царя «Неужели премудрый Акир жив есть?», варьируя его далее с добавлением оценочной характеристики Акира: «Неужели таковое безценное сокровище еще существует в живых?». Дальнейший диалог слуги и царя Мяндин вводит в этикетные рамки. Слуга, обращаясь к царю, говорит:

¹⁶ Например, в повестях о царице и львице, о царевне Персике.

¹⁷ Здесь и далее цитируем по списку Р.

«О державный царю Синографу, повели ми слово рещи, рабу твоему». Царь столь же этикетно, милостиво разрешает слуге: «Рци ми, юноше, безбоязненно». В ответе слуги, лишенном на этот раз какой-либо неопределенности, Мяндин добавляет отсутствующий в П фрагмент: слуга передает царю слова Акира, еще более возвышающие его в глазах царя, показывающие беспокойство Акира, даже находящегося в униженном состоянии, на пороге смерти, не за свою жизнь, а за судьбу Синографа: «И поведи ему вся глаголы Акировы, яже глагола, яко: „Аз смерти не боюся, но царя моего Синографа сожалею“». Эти слова наполняют радостью сердце царя, и он – в тех же выражениях, что и в списке П – просит отвести его к Акиру, чтобы испросить у него прощения.

Из приведенного краткого обзора особенностей мяндинской редакции Повести об Акире Премудром вырисовывается характер осмысления печорским книжником-старообрядцем XIX в. средневекового сюжета с его не всегда понятной читателям этого времени образностью, схематизмом в обрисовке жизненных ситуаций. Мяндин увидел за строками старинной повести *свои* картины, услышал *свои* диалоги героев. Упростив язык и в то же время добавив в повествование этикетные формулы, хранящиеся в «литературной» памяти начитанного в древнерусских текстах книжника, Мяндин придал своему повествованию напряженность, конкретность и зримость, усилив звучание волновавших его тем, сохранив вместе с тем в своем повествовании связь с литературной традицией.



К ВОПРОСУ О ЛИТЕРАТУРНЫХ ИСТОЧНИКАХ ТВОРЧЕСТВА ПРОТОПОПА АВВАКУМА («Маргарит»)

Актуальным направлением в исследовании творчества протопопа Аввакума (1620–1682) является установление литературных источников его сочинений. Начало этой работе было положено еще в конце XIX в. Попытки определения примерного круга чтения Аввакума были предприняты А. К. Бороздиным, Н. М. Герасимовой принадлежат серьезные наблюдения над особенностями цитирования Аввакумом Священного Писания в «Житии». Проблема взаимосвязи произведений протопопа с Посланиями апостола Павла рассматривалась в работах Н. Ф. Каптерева, А. И. Клибанова, П. Хант, Л. В. Мишиной, Н. Ю. Бубнова, С. А. Демченкова. Сопоставительный анализ сочинений Аввакума с творениями других авторов проводился И. П. Ереминым, А. Н. Робинсоном, Н. В. Поныркой и др. Наиболее крупное исследование по установлению источников творчества Аввакума принадлежит Н. С. Демковой (Сарафановой). Ею был предложен широкий перечень произведений оригинальной и переводной древнерусской письменности, в состав которого вошли исторические, естественнонаучные сочинения, апокрифы, жития, богословская и полемическая литература и печатные издания¹.

Предметом нашего исследования является образ библейского Иова в сочинениях Аввакума. Помимо разностороннего анализа этого образа, в наши цели входит установление источника, под влиянием которого осуществлялась его интерпретация протопопом. Имя главного героя ветхозаветной «Книги Иова» звучит в произведениях Аввакума неоднократно. С ним связаны тема страдания и мотив преодоления трудностей «Христа ради», которые нашли свое отражение фактически во всех его сочинениях.

Так, в челобитной Федору Алексеичу, выражающей надежды на изменение в отношении царя к старообрядцам, автор в тоне мольбы беззащитного страдальца пишет: «Зане ты еси царь мой и аз раб твой; ты помазан елеем радости, а аз обложен узами железными; ты, государь, царствуешь, а аз во юдоли плачевной плачуся»². Усиление оттенка скорби достигается за счет восклицания, повторяющего слова отчаявшегося Иова: «Увы мне! Кого мя роди мати! Проклят день, в онъже родихся, и ночь она буди тма, еже изведе из чрева матери моея!» (ПП. С. 133). С «Книгой Иова» у Аввакума также связаны философские размышления о смысле человеческих страданий на земле, наиболее развернуто и глубоко представленные в «Житии».

Автобиографическое житие протопопа создавалось в Пустозерском остроге в течение нескольких лет. Оно сохранилось в трех авторских редакциях, при этом найдены автографы двух из них («А» и «В»). Еще одна разновидность текста «Жития», обнаруженная в сборнике начала XIX в. из собрания Г. М. Прянишникова, содержит подлинные фрагменты из недошедшей первоначальной редакции сочинения³.

Рассмотрим один из ключевых фрагментов «Жития» – описание внутренней борьбы главного героя после конфликта с Пашковым, возникшего на Шаманском пороге. Сначала Аввакум вызвал недовольство воеводы тем, что заступился за вдов, которые направлялись в монастырь для принятия пострига. Ситуацию усугубило отправленное Пашкову обличительное «писанейце» Аввакума, в котором он сравнивал воеводу с дьяволом – разгневанный Пашков не стерпел и учинил расправу над непокорным протопопом, жестоко избив его. Затем, сковав ноги и руки, велел кинуть его в дощаник. Далее следует замечательный по своей силе и психологической напряженности эпизод. Брошенный на доски под холодный осенний дождь, протопоп, ощущающий жгучую боль от побоев, обращается со словами укора к Богу: «...за что Ты, Сыне Божий, попустил таково больно убить-тово меня? Я веть за вдовы Твои стал! Кто даст судию между мною и Тобою? Когда воровал, и Ты меня так не оскорблял, а ныне не вем, что согрешил!» (ПП. С. 53). Так же некогда усомнившись в божественной справедливости, возроптал на Владыку праведный Иов: его слова повторяет и ему уподобляет себя измученный, уставший от неоправданной людской жестокости Аввакум.

Иов, как герой канонической ветхозаветной книги, был хорошо известен на Руси. Об этом свидетельствует довольно широкий круг произведений древнерусской книжности, в которых повествуется о святом или содержатся упоминания о нем. Анализ текстов, посвященных Иову, представленных в Прологах, минеях, разнообразных служебных и четких сборниках, позволил выявить одну очень важную особенность: в древнерусском сознании этот библейский персонаж ассоциировался со страдальцем, кротко и смиренно претерпевшим все беды и несчастья и заслужившим славу и благоденствие своей безупречной верой и упованием на Бога. Иными словами, восприятие Иова как героя-бунтаря, искателя правды, бросившего вызов Творцу, было совершенно не приемлемо. В этой связи любопытным представляется то, что до сих пор без внимания оставалась довольно необычная интерпретация Иова, представленная в «Житии». В сочинении Аввакума

¹ Сарафанова Н. С. Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 149–175.

² Пустозерская проза: Сборник / Сост. М. Б. Плюханова. М., 1989. С. 133 (далее – ПП).

³ Пашков А. Т. Аввакум Петров // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3, ч. 1: А–З. С. 23–30.

появляется образ возроптавшего праведника, поставившего под сомнение божественную справедливость. Именно с таким непокорным страдальцем сравнивает себя главный герой автобиографического жития в ситуации совершающегося внутреннего перелома.

Вспоминая о том ропоте, Аввакум негодует: «Бытто доброй человек, другой фарисей, погибельный сын, з говенною рожею, праведником себя наменил, да со Владыкою, что Иев непорочной, на суд» (ПП. С. 53). Мысль о том, что малодушие, отказ от сопротивления, сомнение равносильны отречению от Бога, а следовательно, и гибели, нашла свое отражение в описании процесса умирания героя: «Стало у меня в те поры кости-то шемить жилы-те тянуть, и сердце зашлось, да и умирать стал» (ПП. С. 53). Но исцеление приносит покаяние, которым и разрешается внутренний конфликт. Глубина раскаяния и осознания своей неправоты ярко проявляется в дальнейшем раскрытии образа святого Иова. Аввакум поясняет, почему ропот библейского страдальца простителен, а его нет. Во-первых, Иов родился в варварской земле, происходил от «блудников» и «идолопоклонников», но, несмотря на это, был безгрешен и непорочен. Во-вторых, возроптал он по незлобию и «простоте душевной». Но главное – святой жил в ветхозаветное время, до пришествия Христа, а значит, причина страданий человека на земле была ему неизвестна.

В редакции «В» «Жития» приводится также обобщенный вариант родословной Иова, на который обратили внимание издатели Пустозерского сборника, поскольку в таком виде она отсутствует в канонической «Книге Иова»: «Внимай: Исаак Авраамович роди сквернова Исава, Исав роди Рагуила, Рагуил роди Зара, Зара же – праведнаго Иева» (ПП. С. 53). Исследователи предположили, что источником для Аввакума в данном случае могли послужить «Чтение и память святого Иова», вошедшие в состав Успенского сборника XII–XIII вв.⁴ Действительно, в названном памятнике содержится родословная, но в несколько ином варианте (на пример, не упоминается Рагуил)⁵.

По нашим наблюдениям, рассматриваемый фрагмент ближе иному источнику. Наша задача – доказать, что не только родословная Иова, но и трактовка образа библейского героя Аввакумом восходит к четырем словам «о блаженном Иове» Иоанна Златоуста, содержащимся в «Маргарите».

«Маргарит» – переводной сборник уставных чтений, состоящий из слов, бесед и поучений Иоанна Златоуста и получивший широкое распространение на Руси. Время и место перевода памятника точно не установлены; что касается его списков, то они не встречаются ранее XV в. Первое печатное издание «Маргарита» вышло в Остроге в 1596 г., а в 1641 г. сборник был напечатан в Москве. К числу гомилий, входящих в «Маргарит», относятся четыре «Слова о блаженном Иове», принадлежность которых Иоанну Златоусту на данный момент признается спорной⁶. Слова представляют собой цикл бесед, посвященных толкованию «Книги Иова», которые в совокупности образуют законченное экзегетическое произведение.

Сам факт обращения протопопа к «Маргариту» уже неоднократно отмечался исследователями, но до сих пор без внимания оставались слова «о блаженном Иове». Сопоставление «Жития» протопопа Аввакума с гомилиями Иоанна Златоуста позволило выявить ряд параллелей: и в том и в другом произведении внимание акцентируется на происхождении героя, оба автора приводят одинаковые аргументы, говорящие в пользу Иова и оправдывающие его ропот.

Слова о блаженном Иове, «Маргарит»	Житие Аввакума, редакция «В»
<p>Внемли опасно: страна бе Исавова, от Исава бо Исавская нарицашеся. Именуется же сквернаго и лукаваго Исава страна... Глаголет бо Писание: «Иова пятаго быти от Авраама». И како есть пятыи. Слыши, Авраам роди Исаака, Исаак же – Исав, Исав – Рагоила, Рагоил – Зару, Зара же – Иова (Сл. 2. Л. 354 об.–355)⁷.</p> <p>Та бо страна аравииска есть злых и растлитых человек жилище. Все бяху законопреступни и все богомерзцы, все скверни, все презориви и Исавовы отроды и во гресех избилующе, но и толика пучина нечестия невозможне угасити светила благочестия... (Сл. 1. Л. 349).</p> <p>«...Обаче, понеже ради незлобия изыде от меры естества, прощаю ти препростины». Аще бо и кто от незлобия согрешит, Бог исправляет... (Сл. 4. Л. 377 об.)</p>	<p>Да Иев хотя бы и грешен, ино нельзя на него подивить: вне закона живый, писания не разумел, в варварской стране живя; аще и того же рода Авраамля, но поганова колена. Внимай: Исаак Авраамович роди сквернова Исав, Исав роди Рагуила, Рагуил роди Зара, Зара же – праведнаго Иева. (ПП. С. 53).</p> <p>Вот смотри, у кого Иеву добра научитца? Все прадеды идолопоклонники и блудники были, но от твари Бога уразумева, живый праведный непорочно. (ПП. С. 53).</p> <p>И в язве лежа, изнесе глагол от недоразумения и простоты сердца... (ПП. С. 53).</p>

⁴ Пустозерский сборник: автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975. С. 236.

⁵ Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 164.

⁶ Черторицкая Т. В. Маргарит // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2: Л–Я. С. 100–102.

⁷ Здесь и далее слова «о блаженном Иове» цит. по: Иоанн Златоуст. Маргарит. М.: Печатный двор, 1641. Указание номера листа дается в скобках.

Приведенные параллели позволяют сделать вывод о характере использования источника: заимствования не сводятся к буквальному цитированию, но прослеживаются на идейно-смысловом уровне. Без сомнения, экзегеза Златоуста повлияла на восприятие Аввакумом библейского текста и осмысление образа Иова. Уловив тонкости подхода толкователя к передаче идеи ветхозаветной книги и трактовке ее образной системы, протопоп использует их в своем произведении в качестве средства для раскрытия конфликтной ситуации. В рассматриваемом эпизоде автору «Жития» удалось с необычайной глубиной передать психологическое состояние человека в момент душевной борьбы, в процессе которой открывается новый смысл внешних обстоятельств. Словно именно тогда к герою, переживавшему и физическую, и нравственную боль, нанесенную унижительными оскорблениями, пришло осознание своего избранничества, а вместе с тем произошло принятие выбора своего пути и добровольное согласие с участью мученика.

К «Книге Иова» и ее герою Аввакум обращается и в «Послании всем ищущим живота вечного», написанном в Пустозерске в 1679 г. и сохранившемся в единственном списке XVIII в. В этом необычайно эмоциональном сочинении, направленном против никониан, Аввакум создает яркие образы своих врагов, которых наделяет безжалостными характеристиками. Центральное место в послании занимает сравнение никониан с дьяволом – клеветником и лжецом, стремящимся посорить человека с Богом. Раскрытие сопоставления осуществляется путем обращения к эпизоду на небесах из «Книги Иова». Сторонники Никона, подобно сатане, замыслившему погубить Иова и лишить его веры, беспощадно мучают старообрядцев: «Что и никонияны же, блядьи дети! Умыслиша Аввакума беднова и прочих повсюду мучити...»⁸.

При этом автор послания подчеркивает бессилие дьявола: несмотря на все свое коварство, он остается всего лишь исполнителем воли Бога, тайного желания Творца возвеличить праведника, достойно прошедшего все испытания. Аввакум призывает своих единомышленников к терпению и следованию примеру Иова.

В том же ключе раскрытие образа сатаны наблюдается и в гомилиях «о блаженном Иове» Иоанна Златоуста. Эпизоду на небесах посвящены третье и четвертое слова. Приведем некоторые параллели:

Слова о блаженном Иове, «Маргарит»	Послание всем «ищущим живота вечного»
<p>Тамо Бога оболгует ко Адаму, zde же – Иова ко Богу (Сл. 3. Л. 363). «Но аще хощеши искусити его, плотем его коснися, наще не в лице тя благословит». Благословит zde вместо еже прокленет, рече Писание, бо благословлением злословие покры (Сл. 4. Л. 371 об.). Таже Бог предает во второе искушение страдалца ни от искуса навьца, каков бе страдалец, но дьявола искушение посрамляя. Бог бо весть преже всех и вся (Сл. 4. Л. 372).</p>	<p>Исперва оболга человеку Бога, а потом Богу человека (С. 568). В лице тя благословит, просто рещи, прокленет... (С. 569). Отдал Бог Иова тово во искушение дьяволу тому, да и приказал: «Вся сия тебе Иовлева предаю, токмо душу его соблюди». Возилься над ним дьявол-от, что чорт, а душе той коснутися не смел, понеже Бог с небесе сам зрех победы Иовлевы (С. 569).</p>

Кроме того, в третьем слове о блаженном Иове в качестве доказательства лукавства дьявола и его постоянного стремления оклеветать человека перед Богом и Бога перед человеком вводится эпизод про Адама и Еву. В послании Аввакум обращается к тому же библейскому сюжету, но раскрывает его полнее, связывая Священную историю с современностью: Никон сравнивается с дьяволом-искусителем, а царь Алексей Михайлович – с Адамом. Следуя характеристике героев Книги, данной автором слов «о блаженном Иове», Аввакум использует ее в совершенно ином контексте: ветхозаветный сюжет переносит в плоскость настоящего времени, чертами персонажей ветхозаветной поэмы наделяет конкретных лиц.

Итак, по нашим наблюдениям, раскрытие темы Иова в сочинениях Аввакума осуществляется под влиянием гомилий, входящих в состав «Маргарита». Установление этого источника и анализ заимствований из него позволили еще раз раскрыть особенности использования протопопом произведений святоотеческой литературы, а также доказать глубокое и разностороннее влияние творчества Иоанна Златоуста на суждения Аввакума и его восприятие библейского текста.



⁸ Здесь и далее Послание всем «ищущим живота вечного» цит. по: Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Сб. текстов. М., 1988. Кн. 1. С. 568 (текст Послания подготовлен Н. С. Демковой). Далее указание страницы дается в скобках.

СЕВЕРНАЯ ТЕМА В ТВОРЧЕСТВЕ А. М. РЕМИЗОВА (на материале сборника «Весеннее порошье»)

Влияние культуры Русского Севера на творчество А. М. Ремизова уже отмечалось такими исследователями, как Ю. В. Розанов¹, Е. В. Тырышкина², А. М. Грачева³. Ремизов часто обращался к северной тематике («Крестовые сестры», «К морю-океану», «Часы», «Пятая язва» и др.). В раннем творчестве писателя, по мнению Е. В. Тырышкиной, Русский Север – это локус «потерянного рая», не наделенный «конкретными чертами, а связанный с чудесным прошлым или тем будущим, куда так стремятся герои в своих мечтах»⁴. Этот образ символизирует духовные ценности допетровской Руси, утраченные современной писателю страной и лишь локально сохранившиеся на старообрядческом Севере.

Образ Русского Севера действительно является знаковым для раннего творчества Ремизова и составляет важнейшую часть автобиографического мифа писателя: судьба Ремизова во многом связана с северными городами (Вологда, Усть-Сысольск, Петербург).

Особое место севернорусские мотивы занимают в сборнике «Весеннее порошье», опубликованном в 1915 г. В него писатель включил произведения разных лет, большинство из которых уже публиковались в периодических изданиях ранее. Сборник неоднороден в жанровом отношении и разделен на 7 отделов. Многие рассказы «Весеннего порошья» созданы Ремизовым на основе древнерусских легенд, сказаний и духовных стихов. Некоторые из своих источников автор указал в примечаниях к сборнику.

Связь сборника «Весеннее порошье» с северным локусом обширна и проявляется разнообразно. Само название книги, как верно отметила Е. В. Тырышкина, напоминает о Русском Севере, о старообрядчестве. Слово «порошье» Ремизов заимствовал из «Жития инока Епифания» (сподвижника протопопы Аввакума). Некоторые источники, которыми пользовался Ремизов при создании произведений, вошедших в книгу, имеют севернорусское происхождение. Таковы, например, рукописный сборник Кирилло-Белозерского монастыря XV в.⁵ сборник северных сказок Н. Е. Ончукова⁶. Важное место в «Весеннем порошье» занимает также северная тема: это и северные провинциальные города, и северная столица (Петербург), и севернорусские святые⁷.

В настоящей статье мы рассмотрим северные локусы, которые Ремизов упоминает в книге «Весеннее порошье» и которые наиболее важны для понимания специфики северной темы в этом сборнике.

Север России в сборнике – это, с одной стороны, исконный русский старообрядческий Север, а с другой стороны, русский «европейский» Север (Петербург). Монтажный характер соединения произведений в сборнике позволяет писателю создать мозаичную картину Севера, отражающую разные стороны этого сложного образа. Концепция Святой Руси, образ «потерянного рая», о которых говорит Е. В. Тырышкина⁸, находят выражение в сборнике «Весеннее порошье» («Прекрасная пустыня»). Однако это не значит, что образ Русского Севера в сборнике идеализирован.

В рассказе «Дикие» действие происходит в Вологде и Петербурге. В этом тексте сопоставлены северная провинция и северная столица, и оба локуса лишены ореола сакральности. В произведении отразились пессимистические взгляды Ремизова на человека и его место в мире: отчетлив мотив покинутости человека, одиночества его в мире без Бога.

Вологда – важный город в судьбе Ремизова⁹. Там писатель провел несколько лет (1901–1903) в ссылке. В то время Вологда была одним из главных центров политических и философских дискуссий и считалась среди ссыльных «Северными Афинами»¹⁰. Однако в рассказе «Дикие», где Ремизов воспроизводит реальные события, город предстает совсем в другом свете. Здесь повествуется о том, как в Вологде показывали живого дикого страуса. Умиравшая птица вызвала острое чувство жалости у рассказчика. Такое же чувство вызывают у героя дикие люди (людоеды), посмотреть на которых он приходит в Петербурге:

© И. И. Добродей, 2011

¹ Розанов Ю. В. Фольклоризм А. М. Ремизова: источники, генезис, поэтика. Вологда, 2008.

² Тырышкина Е. В. Мифология «Русского Севера» в раннем творчестве А. М. Ремизова // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск, 2003. С. 376–377.

³ Грачева А. М. Алексей Ремизов и древнерусская культура. СПб., 2000.

⁴ Тырышкина Е. В. Мифология «Русского Севера»... С. 376.

⁵ Российская национальная библиотека, Кирилло-Белозерское собрание, № 9/1086.

⁶ Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова. СПб., 1908 (Зап. имп. Рус. геогр. об-ва по отд-нию этнографии; Т. 33).

⁷ Об образе севернорусского святого см.: Добродей И. И. Легенда о св. Варлааме Хутыинском в обработке А. М. Ремизова // Слово и текст в культурном сознании эпохи: Сб. науч. трудов. Вологда, 2010. Ч. 6. С. 254–257.

⁸ Тырышкина Е. В. «Крестовые сестры» А. М. Ремизова: концепция и поэтика. Новосибирск, 1997.

⁹ Вологодский текст в творчестве А. М. Ремизова исследован Ю. В. Розановым. См. Розанов Ю. В. Вологда в «автобиографическом пространстве» А. М. Ремизова // Вологда: Краеведческий альманах. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 203–210.

¹⁰ Ремизов А. Северные Афины // Современные записки. 1927. Вып. 30. С. 233–277.

«И мне так жалко стало и больно – столько было доверчивости и такого детского, и такого невинного, о чем нам и подумать трудно»¹¹.

Образ Вологды создается несколькими штрихами, отдельными фразами: «В Вологде какие развлечения!»¹², «круто морозило и было сурово по-вологодски»¹³ и т. п. В Петербурге и не так холодно, и развлечения больше, но в самом главном провинция от столицы не отличается. И в Вологде, и в Петербурге – одни и те же несчастные и покинутые люди: «Мы несчастней и покинутей их, и страуса, и людоедов диких, терпения нет у нас и улыбки этой нет у нас, невинности их детской, и твердости царской молча терпеть, и сердце у нас каменеет, сердце у нас мерзнет...»¹⁴. В этом тексте севернорусские города символизируют всю Россию. Однако размышления автора выходят за пределы России, его волнует судьба всего мира: «И кто же нам даст тепла и света, и очистит душу, и прояснит совесть, и зажжет сердце, и пробудит дух, чтобы все снести, все вытерпеть, стерпеть даже и тогда, когда Ты Сам покинешь нас?»¹⁵.

Петербург – также очень значимый город для Ремизова. Писатель жил в нем с 1905 г. до эмиграции. Образ северной столицы важен для понимания творческой эволюции писателя. Ремизовский петербургский текст неоднозначен и сложен, в том числе и в рамках сборника «Весеннее порошье».

В раннем творчестве Ремизова образ Петербурга, как правило, продолжает традиционный для начала XX в. «болотный миф» («петербургские тексты» А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского) – в «Крестовых сестрах», «Плачущей канаве» и др. Ю. В. Розанов пишет, что «пристрастие петербургских авторов к болотным темам как-то сложно связано с традициями „петербургского текста“, „болотным мифом“ города на Неве»¹⁶. Суть этой мифологемы сформулировал В. В. Набоков: «Главный город России был выстроен гениальным деспотом на болоте и на костях рабов, гниющих в этом болоте; тут-то и корень его странности – и его изначальный порок. Нева, затопляющая город, – это уже нечто вроде мифологического возмездия (как описал Пушкин); болотные духи постоянно пытаются вернуть то, что им принадлежит...»¹⁷. «Болотный миф» неоднократно отражен в текстах сборника «Весеннее порошье». Например, в рассказе «Чудо», где в описании Петербурга явственны гоголевские мотивы («Петербургские повести»): все представляется не тем, что есть на самом деле; герой окружен чудовищами; Невский проспект скрывает истинную суть вещей: «Сел я раз у Гостиного <...>, и как на подбор, полон трамвай и таких ужасных зверских, не зверских, а насекомых каких-то лиц. <...> Когда идешь по Невскому и встречаются такие чудовища, впечатление как-то сглаживается, все это идет мимо, другим сменяется...»¹⁸. В рассказе «Беда» город характеризуется как «суровый, деловой, тревожный, угрюмый»¹⁹. Нередко герои ремизовских рассказов стремятся покинуть Петербург как негативно окрашенный локус. В рассказе «Птичка» герой стремится вырваться из Петербурга, уехать куда-нибудь и, покидая шумный столичный город, попадает в сказочное провинциальное пространство. В рассказе «Белый заяц» герой покидает Петербург в ожесточении: «много было такого, чего душа никак не могла принять»²⁰.

Но есть в «Весеннем порошье» и другой Петербург. Петербург, который входит в локус Святой Руси – в рассказах «Спасов огонек», «Украш-венец».

В рассказе «Спасов огонек» Ремизов спорит со сложившимся «болотным мифом», стремится его преодолеть. Суровости, мрачности, тревожности Петербурга писатель противопоставляет духовные ценности – мощи Иоанна Предтечи, хранящиеся во дворце в Петербурге, «голубинную» сущность русского народа, его творческий потенциал (духовный стих о Петербурге): «Свет ты наш, преславный Питер-град, / Ты прибежище Христу был вертоград!»²¹.

В рассказе описывается посещение рассказчиком Казанского собора на Страсти. Не протолкнуться на пути к собору, много народа в церкви, все ставят свечки: «У Божией матери много свечей, все ставят – полный подсвечник...»²². Спасов святой огонек изображает Ремизов в Петербурге, а не болотные огоньки. И в Петербурге, и во всей России. Писатель видит Россию в единстве. Главное для него – объединяющее начало – в вере. Поэтому Бог везде. И заканчивается рассказ возвышенным стихотворением в прозе: «Россия горит! Там по простору звездному над просторной русской землей огненной Волгой протекло уж шумящее грозное зарево, Россия горит! <...> Спасов страстной огонек сохранит душу и родимое имя России»²³.

¹¹ Ремизов А. М. Собрание сочинений. М., 2000. Т. 3: Оказион. С. 159.

¹² Там же. С. 157.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 160.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Розанов Ю. В. Фольклоризм А. М. Ремизова... С. 169.

¹⁷ Цит. по: Розанов Ю. В. Фольклоризм А. М. Ремизова... С. 169–170.

¹⁸ Ремизов А. М. Собрание сочинений. Т. 3. С. 132.

¹⁹ Там же. С. 162.

²⁰ Там же. С. 137.

²¹ Там же. С. 175.

²² Там же. С. 176.

²³ Там же. С. 178.

Еще один текст в сборнике «Весеннее порошье», демонстрирующий отказ Ремизова от «болотного мифа», – рассказ «Украш-венец», написанный в 1913 г. Источником этого текста, по указанию автора, является лужицкая легенда о хождении Христа со своими учениками, пересказанная Ф. И. Буслаевым в предисловии к «Русским народным песням, собранным П. И. Якушкиным». В рассказе «Украш-венец» повествуется о хождении Христа со святым Петром. Сюжет хождения Христа с апостолами по земле издавна популярен и в русском фольклоре. В сборнике А. Н. Афанасьева «Народные русские легенды» содержится множество легенд о хождении Христа. По народным сказаниям, Спаситель вместе с апостолами ходит по земле, принимая вид убогого странника. Он испытывает «людское милосердие, <...> наказывает жестокосердых, жадных и скупых и награждает сострадательных и добрых»²⁴.

Этот сюжет, безусловно, не мог не привлечь внимания Ремизова. Главным направлением авторской переработки текста легенды стало внесение в повествование пространственной локализации: действие у Ремизова происходит на Руси, и даже более конкретно – в Петербурге: «шел Христос с верным апостолом по нашей земле, по святой Руси»; «над такой белой снежной Невой-рекой»²⁵. Таким образом, художественное пространство сакрализуется. Русь, а конкретнее Петербург, предстает священной землей, по которой ходил (и ходит) Христос. По замечанию С. Н. Доценко, «с начала 1910-х гг. в сознании Ремизова становится доминирующей идея святости Петербурга, и для доказательства этой идеи он делает город Святого Петра местом действия своей легенды-притчи „Украш-венец“»²⁶.

Итак, северная тема в сборнике «Весеннее порошье» сложна и многозначна, она включает образы севернорусских провинциальных городов и образ Петербурга. С одной стороны, Русский Север, как замечает Е. В. Тырышкина, мифологизируется в связи с идеализацией допетровской Руси: «что старо, то свято»²⁷. Образ потерянного рая присутствует в «Весеннем порошье» («Прекрасная пустыня»). С другой стороны, Петербург изображается частью Святой Руси. Город Петра, его детище – святая земля, по которой ходил Христос. Ремизов не просто отказывается от «болотного мифа» – Петербург становится образом нового обретенного рая.



²⁴ Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. Лондон, 1859. С. 15.

²⁵ Ремизов А. М. Собрание сочинений. М., 2001. Т. 6: Лимонарь. С. 62.

²⁶ Доценко С. От лужицкой легенды к петербургскому мифу: о фольклорном источнике рассказа А. Ремизова «Украш-венец» // Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. VI (Новая серия): К 85-летию Павла Семеновича Рейфмана. Тарту, 2008. С. 264.

²⁷ Тырышкина Е. В. Мифология «Русского Севера»... С. 377.

САГА О ЗАОНЕЖСКОЙ СЕМЬЕ НА ФОНЕ КОЛХОЗНОЙ ЖИЗНИ... (Дневник заонежского бондаря)

Посвящается внучке автора дневника Раисе Дмитриевне Голицыной

Дневник крестьянина из д. Красная Сельга (Заонежье) относится к 30-м гг. XX в. Это интересный памятник крестьянской письменной культуры эпохи коллективизации. Заонежье славилось книжной традицией, здесь бытовали старообрядческие рукописные и старопечатные книги. Но была, оказывается, и другая традиция – вести дневники, памятные и записные книжки (книжки Корниловых из д. Кургеницы, дневник А. М. Пигонена из д. Лонгасы).

40 лет назад, летом 1971 г., я с учениками из школы-интерната № 4 г. Медвежьегорска шел по маршруту Мягрозеро – Селецкое – Красная Сельга – Карасозеро – Ламбасручей (Заонежье). Тогда-то мы и побывали в д. Красная Сельга. К этому времени она была уже необитаемая, сказались ужасные репрессии, война и ущербная политика 1960-х гг. укрупнения деревень. Люди бросали дома. Да какие! Заколоченные, они стояли скорбными, но могучими и величественными памятниками умирающей крестьянской цивилизации. Таким архитектурным памятником был и дом П. Т. Ананьина, в котором мы нашли этот дневник. В 1974 г. этот дом был куплен музеем «Кижки».

Автор, Петр Тимофеевич Ананьин, вел дневниковые записи с 1932 по 1936 г. Начало дневника относится к 29 сентября 1932 г. Наверняка, были еще дневниковые тетради, в которых наш автор писал о своих родителях, о строительстве дома в конце XIX в. (это же такое событие!), о детях и т. д. Найденный дневник – продолжение предыдущих, он и начинается без всяких предисловий: «1932 год, октябрь – ноябрь. Вторник, 11–28 (новый и старый стили – В. Е.), пришел от праздника, от черкас (д. Черкасы – В. Е.) шол 4 часа...».

Это неприметная книжечка в картонном переплете, расчетная книжка возчика леса: «Книжка для приемщика хозяйственно-заготовленных бревен в операцию 192 ... 192 ... гг.» под грифом «Лесозаготовительного отдела управления лесами А.К.С.С.Р.». Страницы разграфлены на горизонтальные и вертикальные графы. Горизонтальные графы были заполнены убористым текстом, написанным остро отточенным простым карандашом. В дневнике 102 страницы. Нумерация поставлена от руки коричневыми («галловыми») чернилами, которые изготовлялись в те далекие времена домашним способом из шишечек ольхи и железного гвоздя. В послевоенное время в 1940-е гг. в школе я писал такими чернилами, которые делал мой отец.

В прочтении дневника было не мало трудностей: карандашные строчки иногда перекрывались типографскими графами и шрифтом, где-то карандаш стерся, предлоги писец писал слитно со словами, окончания слов часто не дописаны, знаки препинания не поставлены, нет грамматических согласований. Но дело облегчалось тем, что алгоритм дневниковых записей помогал, изо дня в день повторялось: я делал то-то, Митька был там-то, Марья ездила и т. п.

Дневные записи автор начинал с указания дня недели сокращенно, например: «В.» – воскресенье или вторник; «Ч.» – четверг, «П.» – пятница, затем следовало число, использовался старый и новый стили календаря. Однако записи чисел сделаны с нарушением соотношения между новым и старым стилями. Дальше следовал содержательный аспект: «Ч. (четверг – В. Е.), 21–8. Я был на озери на Койбозери, сачил 1 рас все озеро объехал и ничего не достал вынес сак Митрий на медвеш (Медвежьегорске – В. Е.) Марья на смолокурки осмол заготов. Хозяйка вколхози огород поливала» (здесь и далее орфография оригинала сохранена). Вот в таком «телеграфном» стиле П. Т. Ананьин вел дневник. Содержание определялось типографскими графами книжки: строчка – событие. По этому алгоритму строится весь дневник: первая строчка – о себе, что он сегодня делал: тесал доски, вязал сеть, делал ушат, «похожал», сколько рыбы достал и т. п. Вторая строка – Митька, его сын: пахал («орал»), косил, был на смолокурке, на ремонте дороги, работал в лесу, праздновал и т. п. Третья строка – Марья, жена Митрия: жнет «рож», сажает картошку, косит, сушит сено, рубит дрова, пасет коров и т. п. Женские крестьянские работы мало чем отличались от мужских в то время. Четвертая строчка – всегда о «Хозяйке» (Апполинии Ивановне). Имя ее никогда не называется – просто «Хозяйка», потому и передаю это слово с заглавной буквы. Она работала в колхозе, была и уборщицей в конторе Райлесхоза, «стерала», мыла, топила «байну», морозила тараканов – одним словом, исполняла все женские и мужские работы.

Этот алгоритм значительно облегчал писательский труд автору и стимулировал его к этой деятельности. Написание дневника стало для него частью жизни, стереотипом; под вечер, при свете керосиновой лампы (в д. Красная Сельга никогда не было электричества), он садился за стол, оттачивал простой карандаш и подводил итог прошедшему дню. Жанром дневника он владел в совершенстве, выработал свой стиль. Весь день укладывался в несколько строк, а в итоге получалось эпическое сказание, сага об отдельно взятой семье на фоне колхозной жизни. В дневнике нет размышлений, оценок, проявлений чувств, недовольства, радости, негодования. Это отнюдь не исповедь, не способ самопознания или рефлексии. Нет в дневнике ничего о каждом члене семьи: сколько лет, где учился, какие отношения между ними – все это уже было, видимо, сказано в предыдущих дневниках.

Редко промелькнет, что Митрий был пьян, или ушел на «бесёду» в Барковицы, уехал на учебу. Даже о женитбье Дмитрия на Марье сказано в нескольких строках.

Всего в д. Красная Сельга в 1937–1938 гг. проживало 97 жителей: 47 мужчин и 50 женщин, половина из них – старики и дети¹. Деревня Красная Сельга имела и другое (старое) название – Грязная Сельга. На это указывал еще известный финский исследователь заонежской архитектуры Ларс Петтерссон (1943 г.). Об этом же сообщил мне и Е. М. Морозов, известный краевед, живший в те времена в соседней д. Селецкой, автор книжки о своей деревне, не раз упоминаемой в дневнике². Это же название деревни сохранили и расстрельные списки Карелии: из д. Грязная Сельга было «взято» и расстреляно в 1938 г. три человека³. На примере этой деревни, как, впрочем, и соседних деревень, хорошо прослеживается политика уничтожения, «выбивания» самых активных, умелых, сильных молодых мужчин деревни, что в конечном итоге значительно подорвало как само сельское хозяйство, деревню, так и генофонд населения страны в целом. Бондари, как ремесленники, видимо, представляли особую опасность для Советской власти и деревенского сообщества; они были справными хозяевами. Вероятно, мужики как-то выражали свое недовольство, обсуждали друг с другом, что и как делается в их маленьком мире, а кто-то писал доносы. Для ареста этого было достаточно. В деревне не было школы, электричества, была часовня Казанской Божьей Матери.

Еще меньше по объему занимают записи об общественной жизни или событиях в колхозе. И хотя все записи касались только семьи, все же кое-что из них можно понять о жизни деревни: три человека утонули в озере, долго искали, нашли, вырыли «яму», похоронили, «Митька ушел к карасозеру на собрание», «Федосковых вычистили из колхоза», «Первое мая, празновал». Проводились собрания и воскресники, на которых работали бесплатно (это автор особо подчеркивает), колхоз выращивал овощи, репу, горох, рожь, лен и т. д. Было большое стадо коров, коней, люди занимались лесозаготовками, «курили» смолу (деготь), ремонтировали дороги, приезжала кинопередвижка, было, как и везде, много разного начальства – десятники, пунктовые, счетоводы, кладовщики, инструкторы – все они аккуратно перечислены в дневнике. Из записей мы узнаем о дневных надоях на корову, приводится даже рецепт, как обрабатывать овчину и выдывать кожи. Давал колхоз и корм для скота: солому – ржаную, овсяную, мякину. Одним словом, автор, не ставя перед собой такой цели, описал жизнь заонежской деревни 1930-х гг.

В изучении дневника мне очень помогла внучка Павла Тимофеевича, дочь Дмитрия Павловича и Марии Дмитриевны, Раиса Дмитриевна Голицина. Ей я обязан ценнейшей информацией и документами: Р. Д. Голицина передала копии фотографий, документов и писем своего отца Дмитрия (Митьки). В 1960–1970-е гг. Р. Д. Голицина работала учителем математики в Падунской школе Медвежьегорского района и значительно пополнила наш школьный музей вышивками своей матери Марии Дмитриевны Ананьиной и бытовыми вещами из своего знаменитого заонежского дома-памятника.

Автор дневника Павел Тимофеевич родился в середине 1860-х гг.; в 30-х гг. XX в. был уже человеком пожилым, но сохранившим работоспособность и жизнелюбие. По рассказам родственников, он хорошо играл на гармошке, был человеком общительным, удачливым охотником и рыбаком: в доме долгое время хранились два его ружья. Кроме того, он был деревенским грамотеем, читал газеты, вел дневники.

Судя по орфографии, он учился, возможно, в церковно-приходской школе или в одно-двухклассном училище. В дневнике встречается старая орфография: «делал лучки *новья*», иногда на конце слов встречается буква «ъ»). П. Т. Ананьин привык к старому стилю календаря, числа в дневнике указаны по новому и старому стилям. Почерк твердый, устоявшийся.

П. Т. Ананьин ведет какие-то счета в конторе Райлесхоза. В дневнике множество учетных данных по продовольствию, лесу, урожаю, о работах, производимых колхозниками, о семейных расходах: на выпуск газет, на покупку марок, конвертов, продовольствия. В колхозе он уже не «орет» пашню, но «починяет» инвентарь, изгороди, дровни, сети. П. Т. Ананьин – хороший хозяин, он и деревянную посуду делает, и катанки «починяет», и сани ремонтирует, но в основном он – бондарь. На странице 89 он перечисляет все виды посуды, которую продает: ведра, ушаты, лоханки, квашни, шайки, стоянки, бураки, щаники. Здесь же приводится «счет посуды», проданной на 366 руб. Это существенный заработок для семьи. Вот соответствующая запись: «...выехали из Викшозера и проехали домой ночью в 2 часа. Посудой торговали хорошо. Продали своего товару на 366 (руб.), из него сделали расходу ... 12 руб. ...наличные деньги 340, овсом и табак 26 руб.». Спрос на посуду, видимо, был большой, поскольку известно, что в Красной Сельге были и другие бондари – Петр Михайлович Губин, Иван Николаевич Федосков. Печальная информация о них содержится в расстрельных списках по Карелии. В соседней деревне – Карасозере из 13 репрессированных было 6 специалистов по производству деревянной посуды⁴. Хозяйство Павлу Тимофеевичу от родителей досталось справное: несколько лошадей, коров, свиней, овец, мельница, баня, а самое главное – большой дом. Об архитектуре этого памятника Заонежья надо писать отдельный архитектурный очерк.

¹ Поминальные списки Карелии. 1937–1938 гг. Петрозаводск, 2002. С. 105.

² Морозов Е. М. Память детства. Петрозаводск, 2010. С. 7.

³ Поминальные списки Карелии, 1937–1938. Петрозаводск, 2002. Ч. 2. С. 105. Однако, как сообщали жители деревни, «взято» было 7 человек, никто не вернулся.

⁴ Там же. С. 105–106.



**Мария Павловна Конева, дочь Павла от второй жены
с детьми, д. Усть-Река**

Дом большой. Согласно дневнику, часть дома хозяин сдавал в аренду – под контору райлесхоза, под пекарню. У него останавливаются все приезжие в деревню: печник, пекарь, таксатор, лесник, сапожник, пилостав, девушки-лесозаготовители, «работчие» от райлесхоза – и это тоже дает доход. В райлесхозе он ведет учет работы возчиков и количества лошадей, учет канцелярских принадлежностей и т. д. К 1930-м гг. хозяйство Ананьина в значительной мере сохранялось. Правда, мельница уже не работала. Но скота было много, он сдавал мясо, шкур хватало, чтобы расплатиться с государством и пошить домашнюю обувь и одежду. В доме были «престижные» (городские) вещи, а на сарае стояли расписанные цветами дровни.

Автор – верующий человек, как, наверное, и большинство жителей деревни в то время. Все религиозные праздники отмечаются «во первых строках» дневника: «Празновали все», или «Я и хозяйка праздновали». В церковные праздники родственники собирались вместе, съезжались из ближайших деревень, гостевали. В его доме часто бывает священник, «славит Христа». П. Т. Ананьин жертвует деньги на часовню, покупает свечи, заказывает молебен и отмечает эти расходы в дневнике.

Умер Павел Тимофеевич, видимо, в 1936–1938 гг., Раиса Дмитриевна точно не помнит. Из декабрьского письма Дмитрия из армии 1939 г. можно понять, что в 1939 г. отца уже не было: «во первых строках» он не передает ему привет, как было принято в письменной традиции деревни. Из дневника видно, что в конце 1935 г. Павел Тимофеевич был серьезно болен: «болел», «очень болел», «сильно хворал» «болел, при см.» (смерти?). На переднем форзаце дневника крупными буквами химическим карандашом сделана запись о взятых автором со 2 по 8 января 1936 г. небольших суммах денег. Почерк и стиль П. Т. Ананьина, но чувствуется, что руки не совсем его слушаются. Записей 1937 и 1938 гг. мы не встречаем. 10 страниц дневника (с 64 по 74 стр.) вырваны. Правда, на частично сохранившемся втором форзаце стоит дата 1938 г. и сделаны какие-то помесечные записи учета (дней?) его почерком, но дата вызывает сомнения.

Дневник П. Т. Ананьина представляет интерес для изучения крестьянской письменности и деревенского быта Заонежья 1930-х гг.



**Александра Павловна Миронкова, старшая дочь
Павла Тимофеевича с сыном Павлом**



ЕВРОПЕЙСКИЕ РИТОРИКИ И ИСКУССТВО ПРОПОВЕДИ АНДРЕЯ ДЕНИСОВА

В рукописном наследии Андрея Денисова, основателя Выговской старообрядческой литературной школы, талантливого и плодовитого писателя¹, проповедь занимает центральное место. Он «слыл в Поморье не только мудрым философом, но и изящным церковным проповедником», «вторым Златоустом»². Дух и буква *oratio* охватывают как собственно его гомилетику, так и послания, поучения, надгробные слова. Под его пером древний жанр претерпевает изменения, обусловленные современными ему культурными веяниями, прежде всего воздействием риторик и привнесенных через их посредство философских и эстетических идей³.

Наибольшей популярностью у выговских старообрядцев пользовались барочные риторика конца XVII – начала XVIII вв.: Софрония Лихуда, Козьмы Афоноверского, весь корпус «люллианских» текстов (сочинения Раймунда Люллия в рецепции Андрея Белобоцкого, вызывавшие наиболее пристальный интерес Андрея Денисова – в особенности Риторика и «Великая наука»). Их структура и концепции были положены в основу оригинальных старообрядческих сочинений – Риторика-свода (созданной, во всяком случае, на начальном этапе, при непосредственном участии Андрея Денисова)⁴ и Поморской риторики⁵. Был известен на Выге и трактат по гомилетике южнорусского проповедника Иоанникия Галятковского⁶ из его книги «Ключ разумения», обнажающий приемы и «хитрости» проповедника, также проникнутый барочной концептологией. За рамки барочных теорий текста выходит также воспринятая старообрядцами Риторика Феофана Прокоповича, имеющая выраженный классицистический характер⁷. Последней присущи такие черты, как четкость, ясность, лаконизм формулировок, что нашло отражение в стиле целого ряда проповедей Андрея Денисова⁸. Риторические сборники выговцев включают и другие сочинения известных (С. Яворский, Г. Даниловский) и анонимных авторов.

Теоретические разделы риторик традиционно сопровождались «примерами» или «парадигмами», наглядно демонстрирующими те или иные способы организации текста проповеди. Именно этот – в некоторых риториках весьма обильный – иллюстративный материал превращал иногда риторические сборники в своеобразные четьи книги. Так, в риториках Софрония и Козьмы, как и в зависимых от них оригинальных выговских риториках, содержится множество «парадигм», основанных на библейских (ветхозаветных), античных мифологических сюжетах, примеров риторизации агиографического, исторического материала⁹. «Примеры» отразили культурные стили, в контексте которых они были созданы, а также барочно-гуманистические и просветительские идеи.

Вовлечение в проповедь эмпирического материала зачастую означало экзегезу, предполагающую активизацию «аллегорического сенса». С новой силой возрождается известное по античным риторикам учение о 4-х смыслах Священного Писания. Риторика включают соответствующие теоретические разделы,

© О. Д. Журавель, 2011

¹ Дружинин В. Г. Писания русских старообрядцев: Перечень списков, составленный по печатным описаниям рукописей. СПб., 1912. С. 88–128; Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 2. С. 47–55. Андрею Денисову принадлежит около 160 сочинений, большая часть которых пока не опубликована.

² Барсов Е. В. Андрей Денисов Вторушин как выгорецкий проповедник. (Материалы для истории раскола) // Труды Киевской Духовной академии. Киев, 1867. Т. 1 (январь–март). С. 243.

³ О концептуальности риторик см., например: Аверинцев С. С. Риторика как подход к обобщению действительности // Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 158–189; Лахманн Р. Демонтаж красноречия. Риторическая традиция и понятия поэтического. СПб., 2001.

⁴ Библиотека Академии наук, собр. Дружинина, № 122, конец 1720-х гг. (далее – БАН). О Риторике-своде см.: Поньрко Н. В. Учебники риторики на Выгу // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1981. Т. 36. С. 154–162; Журавель О. Д. Выговские риторика и проблема жанровой типологии старообрядческой проповеди // Общественное сознание и литература России: источники и исследования. Новосибирск, 2008. С. 54–87.

⁵ Российская национальная библиотека, Q. XV. 101, конец XVIII в. (далее – РНБ).

⁶ См. перевод «Науки албо способа зложения казаня» с «мовы» на русский язык в выговском сборнике, список 1720-х гг. («Наказание или устройство о составлении поучения»): Собрание Института истории Сибирского отделения РАН (Новосибирск), № 97/70, л. 212 об. – 234 об.

⁷ Самый ранний выговский список – в сборнике Государственного исторического музея, собрание графа Уварова, № 318, там же – датированный список Риторика Софрония Лихуда 1712 г.

⁸ Очевидно, этому сочинению Прокоповича свойственно то, что характеризует его собственное проповедническое наследие. Ю. Ф. Самарин связывал его с влиянием протестантской проповеди, которую отличала простота и доступность (Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Самарин Ю. Ф. Собр. соч. М., 1880. Т. 5. С. 402). Ясность и определенность формулировок соответствовали задачам идеологической пропаганды эпохи Просвещения. По всей видимости, рационализм, логичность и привлекли внимание выговских риториков. Часть проповедей Андрея Денисова написана в духе школьной схоластики: Слова о молитве, о смирении, о чистоте и другие отличает подчеркнутый дидактизм, отсутствие излишнего декора в стилистическом оформлении, минимальное количество тропов и стилистических фигур.

⁹ Анализ редактирования некоторых примеров из риторик-оригиналов (прежде всего Козьмы Афоноверского) позволяет увидеть, как оттачивалось искусство полемики выговских старообрядцев, воспринявших лучшие традиции православных ученых риториков.

густо уснащаются метафорами, аллегориями, содержат «парадигмы» на басню, притчу, эмблему. Эти малые жанры в соответствии с требованиями барочных риторик должны были составлять части проповеди как крупного жанра – на правах источников аргументов, «внешних мест». Основанные на бродячих сюжетах, содержащие множество тропов, «примеры» на басню и притчу, как заимствованные, так и собственные, сочиненные Андреем Денисовым, обладают занимательностью, по-барочному инкрустируя сочинения по риторике и проповеди.

Басни и притчи, апофегматы и даже эмблемы, наиболее убедительно свидетельствующие об ориентации на литературные вкусы барокко, включены в качестве «прикладов» в целый ряд сочинений Андрея Денисова, демонстрирующих умелое оперирование барочной стилистикой. Аллегорические образы оказываются в центре «Слова о Девстве»¹⁰, «Слова о злостраданиях и скорбях Церкви Христовой»¹¹: раннехристианская символично-аллегорическая экзегеза обретает новую жизнь в свете барочной герменевтики. В сочинениях Андрея Денисова отразились типично барочные концепты – *vanitas*, *Memento mori*. В «Слове о краткости времени»¹², «Слове о человеке»¹³, в Надгробном слове брату Дамиану¹⁴, вовлекая обширный цитатный слой из Библии и патристики, из средневековой богословской литературы, автор подвергает новой эстетической трактовке древнейшие мотивы, элегически рефлексировав на тему суетности и быстротечности жизни, в духе барочного парадокса заостряя идею борьбы в человеке двух начал – духовного и телесного, животного и божественного.

Примером барочной риторизации фактов действительности является проповедь-послание «с Москвы во общебратство» о встрече в Москве персидского слона¹⁵. Отталкиваясь от курьезного факта Петровской эпохи (встреча в Москве слона, подаренного персидским шахом русскому царю, предположительно, в 1723 г.), старообрядческий автор создает шедевр ораторской прозы. Яркое, художественно детализированное описание экзотического животного (сделанное впервые в русской литературе, опередившее на несколько десятков лет и лубочные картинки, и – почти на сто – басню Крылова) под пером Андрея Денисова превратилось в богословскую аллегорезу. Используя весь спектр барочных ораторских приемов, автор призывает так же пристрастно спешить на встречу с Богом, как стекалась на лицезрение диковинного зверя московская толпа зевак.

Риторический тип литературной культуры означал смену типа творчества, выработку новой теории текста. Принцип *imitatio*, следования авторитетным текстам-образцам, господствовавший в Средневековье, в проповеди старшего Денисова сменяется ориентацией на множественность моделей¹⁶. Так, Риторика Люллия-Белобоцкого содержит описание шести жанровых образцов проповеди¹⁷: названы три «риторические» формы (классификация их основана на разном использовании элементов «изобретения»), *inventio*, первого уровня риторического учения), две «философские» (построенные на аристотелевских категориях и на вопросах, производных от этих категорий) и «богословская» форма, использующая 9 «абсолютных предикатов». Анализ жанровой структуры проповедей Андрея Денисова позволяет выявить все эти формы, а также установить то, что автор не был связан жестким каноном, подчас, в духе барочных новаций, свободно обращаясь с «риторическими местами».

Анализ Риторике-свода позволил проникнуть в творческую лабораторию выговского проповедника. Многие «парадигмы» заимствованных риторик оказались заменены старообрядческими, и большинство из них оказались фрагментами из разных сочинений Андрея Денисова. Некоторые в совокупности, как кусочки мозаики, составляют в итоге целиком текст той или иной проповеди. Таковыми являются, например, Слова Андрея Денисова о краткости времени, о человеке, о девстве, о вере¹⁸, о молитве¹⁹, о чистоте²⁰, о смирении²¹ и другие (всего в Риторике-своде найдены фрагменты из 22 его сочинений). Слово о девстве целиком приведено

¹⁰ Дружинин В. Г. Писания русских старообрядцев. С. 115. № 110.

¹¹ Опубликовано: Журавель О. Д. К истории образа церкви в старообрядческой литературе: «Слово плачевно о злостраданиях и скорбях Церкви Христовой» Андрея Денисова // Общественное сознание населения России по отечественным нарративным источникам XVI–XX вв. Новосибирск, 2006. С. 199–218.

¹² Опубликовано: Журавель О. Д. Время и вечность в творчестве Андрея Денисова // Археографические исследования отечественной истории: текст источника в литературных и общественных связях. Новосибирск, 2009. С. 108–115.

¹³ Дружинин В. Г. Писания русских старообрядцев. С. 117. № 118.

¹⁴ Там же. С. 123. № 145.

¹⁵ Опубликовано по списку 20-х гг. XVIII в.: Российская государственная библиотека, собр. Егорова, № 1992: Журавель О. Д. К изучению поэтического стиля Андрея Денисова: «Послание с Москвы во общебратство» о встрече в Москве персидского слона // Традиции отечественной духовной культуры в нарративных источниках XV–XXI вв. Новосибирск, 2010. С. 95–118.

¹⁶ Субстанциональная теория текста, по сути дела, сменяется релятивистской (Матхаузерова С. Две теории текста в русской литературе XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1976. Т. 31. С. 271–284).

¹⁷ РНБ, собр. Погодина, № 1659, л. 261–308.

¹⁸ Дружинин В. Г. Писания русских старообрядцев. С. 113–114. № 104.

¹⁹ Там же. С. 113. № 103.

²⁰ Там же. С. 115. № 109.

²¹ Там же. С. 116. № 111.

в Риторике-своде в качестве примера панегирика²². Мелких примеров на тему девства, почерпнутых в основном из риторики Козьмы, в этом выговском сборнике множество, они составляют своеобразный фон сочинения Андрея Денисова. Заимствованные примеры дополняются своими: так, одна из «парадигм» на «эмблему» вписана на маленьком листике, вклеенном в рукопись Риторике-свода, и представляет собой соответствующую часть Слова о девстве («Сие прекраснейшее девство есть шипок многоцветущий, благоуханный, сладкоараматный, многою красотою сияющий...»²³).

Риторика отразила свойственную эпохе тенденцию к рационализации, логизации проповеди, что отличает и проповедническое наследие Андрея Денисова. Многие разделы риторик посвящены логике, элементарной диалектике, содержат классификацию силлогизмов, дают примеры на аристотелевские категории. Это отразилось в построении проповедей: так, Слово Андрея Денисова о покаянии составлено на основе 10-ти аристотелевских вопросов и полностью переписано в Риторике-своде как образец соответствующей (2-й философской) формы²⁴. Сама композиционная структура риторически организованных текстов зиждется на логических категориях.

Слова Андрея Денисова, посвященные богословским, догматическим и нравственно-философским проблемам, вошли в число авторитетных текстов и обрели долгую жизнь в народно-христианской письменности староверов Севера и Востока России. Они переписывались старообрядческими книжниками и вливались в более позднюю рукописную традицию хранителей духовного наследия.



²² БАН, собр. Дружинина, № 122, л. 408–419.

²³ Там же, л. 110.

²⁴ Опубликовано по другому списку: Юхименко Е. М. Литературное наследие Выговского старообрядческого общежития: В 2 т. М., 2008. Т. 1. С. 362–365.

ПРОБЛЕМА САМОИДЕНТИФИКАЦИИ СТАРООБРЯДЦА В СЕМЬЕ И В МИРУ (на материале автобиографических сочинений и писем печорского старообрядческого писателя С. А. Носова)

Степан Анфиногенович Носов (1902–1981) был последним на Печоре оригинальным старообрядческим писателем, переписчиком и реставратором старинных книг. Нами опубликовано более 15 авторских листов разных сочинений этого автора: цикла видений, комментариев к ним, автобиографических записок, более 100 писем к другу и духовному сыну, тоже старообрядцу Е. И. Осташову, 30 писем к дочери, Р. С. Носовой¹. Причина, по которой не имевший за плечами даже начального образования человек открыл в себе талант духовного писателя, проста: чувство долга перед земляками и спасение их душ накануне приближающегося (по его мнению) конца света. Осознание ответственности за судьбы людей (а значит, и дистанцирование себя от них) пришло к Носову только в 1955 г. и явилось следствием тяжелой психической болезни². С этого времени для него начинается другая жизнь: он перестает относиться к себе как к обычному человеку и открывает себя как избранника Божьего, как мессию и пророка. Если ориентироваться на его сочинения, то Носов до снизошедшего до него откровения и он же после – два совершенно разных человека. Первый, самый продолжительный этап жизни, не оставил никакого следа в его памяти³. Своеобразный «отчет» о трансформации сознания автобиографического героя в свойственном христианской агиографии ключе дан им в «Видении смерти» и продолжен в ряде других оригинальных сочинений. Эти тексты невелики по объему, но убедительны продуманными и впечатляющими воображение читателя картинками, навеянными как эсхатологическими сочинениями, так и бытовыми реалиями. Создавая образ героя в видениях, он пытается абстрагироваться от реальных фактов своей биографии и пишет о себе до 1955 г. как о своеобразном неопите, мирском, ничего не знающем о христианстве человеке. Но никаких оснований доверять автору в этом плане нет: чтением религиозных книг и даже их переписыванием Носов занимался с самого детства. В Древлехранилище Пушкинского Дома имеется переписанный им небольшой сборник с записью: «1914 года писал Степан Анхенович Носов сию книгу, тринадцати лет своего возраста»⁴. Очевидна причина «забывчивости» автора: задача видений и отчасти писем – создать типичный образ обычного мирянина, современника, «ровесника века», каких множество и на Печоре, и в России, а не грамотного книжника, знатока религиозных текстов. Таким образом, сочинения С. А. Носова имеют все признаки литературного произведения с характерными формами переработки исходной фактической информации в литературный текст.

Миссионерские устремления печорского старообрядца сформировали у него специфический взгляд на себя, на свой долг перед Богом и людьми. Исходя из содержания сочинений Носова можно сделать вывод о том, что всех людей он делит на три категории: на избранных – верующих, к которым относит и себя (их совсем немного, это, в основном, старики и старушки и старинный друг Е. И. Осташов), мирян (их большинство, это, по преимуществу, люди, погрязшие в «прелестях мира», в пьянстве, воровстве, склонные к самоубийствам и убийствам, в чем убеждают десятки примеров в письмах и видениях), и последняя группа земляков, к которым, собственно, он и обращается в своих видениях – людей, которые могут отказаться от заблуждений атеизма и стать его единомышленниками и единоверцами (дочь Роза и несколько общих знакомых дочери и Ефима Ивановича). Именно так Носов формулирует свою миссию в письме № 10 (от 14 мая 1967 г.) к Е. И. Осташову: «Скажу о томъ, на что мнѣ была дана жизнь послѣ смерти видѣния – это книги найти и в нихъ дать время разобратъся и дать жаждущимъ слова Божия питье отъ источника неисчерпаемого воды живы. Но вотъ послѣднее я мало что сдѣлалъ: на 4–5 книгахъ⁵ собралъ слово Божие, что заняло 600 листовъ

© М. В. Мелихов, 2011

¹ См.: 1) Печорский старообрядческий писатель С. А. Носов: видения, письма, записки / Подгот. текста, вступит. статья и примеч. М. В. Мелихова. М., 2005. Далее опубликованные тексты видений и писем к Е. И. Осташову цитируются по этому изданию, страницы указаны в скобках; 2) Мелихов М. В. Письма к родным печорского старообрядческого писателя С. А. Носова // Староверие на северо-востоке европейской части России. Сыктывкар, 2006. С. 113–152.

² Пробуждение писательского таланта в обычном миряnine под влиянием эсхатологического учения особенно часто происходило в старообрядческой среде. Примером может послужить биография бывшего учителя школы писарей из Архангельской губ. Петра Юродивого (известно только его мирское имя – Кирилл): он добровольно принял юродство, в 1856 г. крестил себя и написал комплекс эсхатологических сочинений, в основном – толкований Апокалипсиса (см.: Рыков Ю. Д. Неизвестный старообрядческий писатель XIX в. Петр Юродивый и его эсхатологические сочинения // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999. С. 149–151).

³ Так, он ни в письмах, ни в автобиографических сочинениях вообще ни разу не вспоминает ни о поездке в Москву на ВДНХ (Выставку достижения народного хозяйства) до войны, что для жителя далекого северного региона являлось, естественно, самым памятным событием, ни о своем почти четырехлетнем пребывании на фронте, ни об успешной трудовой деятельности (он был и охотником, и счетоводом, и строительным рабочим), и т. п.

⁴ Мальшев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960. С. 135.

⁵ С. А. Носов к 1981 г. написал 28 «книг» – небольших рукописных сборников традиционного для позднего старообрядчества состава. См.: Мелихов М. В. Рукописное наследие печорского старообрядческого писателя С. А. Носова: итоги и перспективы изучения // Вторые Мяндинские чтения. Сыктывкар, 2011 (в печати).

почтовых». Еще бы есть в черновомъ составлено около того же количества, но с этимъ опоздалъ. Вы простите меня в этом, суетнаго человѣка» (с. 159).

Раздвоенность сознания печорского старообрядца проявляется в избирательном отношении к фактам собственной биографии. Из своей жизни до 1955 г. он приводит в своих сочинениях только те факты, которые можно использовать в нужных ему целях. Например, вспоминает, что длительное время не только сам был неверующим, но и занимался пропагандой атеизма среди земляков, читал атеистическую литературу, включая журнал «Безбожник»⁶. Всю эту информацию Носов использует в качестве иллюстративного материала главной темы своих сочинений – темы спасения душ своих знакомых и родственников на примере своей, отнюдь не праведной, жизни. Отметим, что главной задачей Носова-писателя становится воспроизведение самого процесса «введения» героя (а вместе с ним – и читателя) в новый и закрытый ранее духовный мир. Эта тема в аллегорической форме раскрывается в особом видении – «Видении Смерти», в котором автор начинает повествование о воскресении души героя для истинной жизни «в Боге», продолжая его в других видениях и письмах. Именно после видения Смерти изменилось его отношение к миру вообще, к людям, к самому себе. Внезапно открывшаяся герою способность понимать истинную суть каждого человека в корне меняет и его самого. Постепенно герой убеждается в том, что между ним и миром, людьми, уже нет ничего общего, он уже не может ни с кем (включая родственников) общаться: «Вестъ о случившемся со мной (о болезни – М. М.) охватившая близкихъ сосѣдей, многие пришли посѣтить и, можетъ быть, и поговорить, но у меня и языкъ пересталъ говорить, а отчего получилось – хорошо помню... Вскоре появились непонятныя видения на всехъ посещающихъ меня сосѣдей. Упомяну немногихъ. Двое женщинъ сели близъ меня за столъ попить чаю. Глядя на одну изъ нихъ, я заметилъ кончикъ языка ея, черный, какъ уголь. Проверилъ несколько разъ свое подозрение – положение неизменно. Посмотрелъ на другую соседку, рядомъ – у той нетъ нечего подобнаго. Пришлось невольно укрыться одеяломъ, какъ бы не видеть чего еще худшаго. В скоромъ времени ко мне подошелъ близкий сосѣдъ (знаю, курящий) и спрашиваетъ меня: „Почему ты не говоришь?“ А у мня языкъ словно связанъ, не могу вымолвить, и отчетливо вижу: его лицо черно, прогнившие ноздри, и думаю себе: это от табака такъ случилось, не иначе. Были многие подозрения и на другихъ знакомыхъ людей, но об нихъ сказать менее занимателно» (с. 67).

Автобиографические предисловия к видениям, содержащие хорошо известные землякам факты из биографии их автора, настраивают читателя на ситуацию, напоминающую беседу умудренного жизненным опытом учителя с учеником-неофитом. Яркие и красочные, но фантастические для неверующего человека картины, из которых и состоят видения⁷, становятся более убедительными и правдоподобными, когда о них рассказывает хорошо знакомый человек. Именно такого результата и достигает Носов в своих видениях, предваряя их вполне реалистическим рассказом об обстоятельствах своего обращения к вере. Воссоздавая во введении ситуацию реального коммуникативного акта посредством предельно откровенного, доверительного, даже в какой-то мере исповедального общения, он тем самым настраивает читателя на правдивость и достоверность и своих видений, включая и подробности загробных мучений грешников. Так, картина ада в некоторых видениях Носова выполнена в знакомом читателю «северном» варианте, и вместо традиционной для большей части иллюстраций ада с преобладанием огня и жара в его видениях доминирует образ ледяной пустыни и холода⁸.

Сложно определить, как относился Носов к существующему строю: антиправительственных или антикоммунистических призывов и рассуждений в сочинениях Носова практически нет. Будучи человеком осторожным, он, по всей вероятности, избегал их и о своем отношении к власти не писал вообще. Однако тема эта все-таки звучит в небольшом и сознательно не дописанном до конца «Видении в лампочке». Доказывая, что следствием обращения к вере стал дар предвидения будущего, он сообщает, что еще в 1955 г. предугадал перемены власти, произошедшие в 1956 и даже, возможно, в 1964 г. Перед его глазами в обычной электрической лампочке проходят все лидеры коммунистической партии и государства прошлого и настоящего: «...Первымъ появился Ленинъ, за ним – Сталинъ, и скрылись. Затемъ, какъ бы попарно, вышли другие вожди – Маленковъ и Хрущевъ. И слышу, в ухо мне шепчетъ: „У сихъ идетъ вражда и вы ея скоро познаете!“ Неимоверно какъ-то и опасно мне показалось слышанное. И эти фигуры скрылись, какъ и пер-

⁶ Парадоксально, но картины Страшного Суда в «Видении на лесозаводе» воображение Носова представляет по обложке именно этого журнала, а не по иконе или иллюстрации в лицевой книге: «вдругъ на дверяхъ показалось изображение журнала „Безбожникъ“, а на обложке его рисунокъ – Судъ Господень, и точь-в-точь тотъ номеръ журнала „Безбожникъ“, который былъ мною привезенъ из усть-цилемской избы-читальни вместе с другой литературой» (с. 68).

⁷ Например, герой «гасит» языком раскаленный металлический шарик за чтение журнала «Безбожник» в «Видении на лесозаводе» (с. 69), блуждает по «ледяному полю, не имеющему конца», за то, что брил бороду в видении «На ледяном поле» (с. 75–76), пьет чернила и ест бумагу в наказание за чтение мирских книг в «Видении о литературе» и т. п.

⁸ Наказания огнем и холодом, по всей вероятности, считались равноценными в средневековой Европе: в видении некоего Дриктхельма, пересказанного Бэдою, грешники из пламени перемещаются в мороз. См.: *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 195.

вые. За ними появилась незнакомая как-то личность... И хотелось было отвлечься от взора, как знакомое и понятное, но меня предупреждает: „Смотри! Скоро изменится!“ И вдруг вижу... недоброе, нежелательное, о чем умолчим до времени» (с. 101).

Все сочинения Носова изначально предполагали одну форму своего существования – письменную: по причине удаленности д. Бугаево от мест проживания постоянных адресатов⁹ он виделся с ними редко, не чаще одного раза в год. По этой причине содержание и видений, и писем печорского старообрядца имеет смешанный, «духовно-бытовой» характер: незначительная часть каждого письма содержит информацию бытового плана (например, о рыбалке, охоте, ремонте дома и т. п.), но большая часть письма – религиозного содержания (это и ответы на вопросы об обрядовой сути богослужения, о христианских праздниках, о тех или иных событиях ветхозаветной и новозаветной истории и т. п.). Таким образом, все сочинения Носова имеют явно выраженную религиозно-дидактическую направленность и предполагают наличие собеседника-адресата. Именно о таком – практическом назначении своих сочинений автор постоянно напоминает в большей части писем.

Дискуссии с адресатами в сочинениях Носова (как в письмах, так и в видениях) не предполагалось: несмотря на исключительно доброжелательное отношение и к другу, и к дочери, и на отсутствие повелительных интонаций, свое мнение Носов считал единственно верным, подкрепляя его ссылками на сочинения апологетов христианства. Уверенность в том, что именно ему предопределено стать пророком и предвозвестником грядущего в ближайшее время Страшного Суда характеризует каждое видение и практически каждое письмо. Осознание важности своей миссии, суть которой заключается прежде всего в спасении душ близких ему людей накануне Страшного Суда, составляет основу его нравочувствий. Источниками аргументов приближения конца света служили и Книга Бытия¹⁰, и Евангелия, и Апокалипсис, и эсхатологические сочинения классиков этого жанра¹¹, и многочисленные факты из современной жизни¹². Так, например, консультируя Е. И. Осташова по поводу семейного конфликта на религиозной почве (дети заставляют отца убрать из дома иконы), С. А. Носов категорично формулирует свое видение этой драматичной ситуации. По его мнению, путь детей – путь слуг дьявола, а долг верующего человека – жить по заветам Христа, даже если для этого придется отказаться от детей. Свое суровое заключение на эту тему он доказывает не всегда точными цитатами из Евангелия в письме к Е. И. Осташову № 83 (не датированном): «Иконы дѣти из дому велеть убирать – эти дѣти, короче говоря, угрожают дьяволу: какъ кедръ подняли голову, а какъ падут в преисподнюю, тому не верят и не вѣдаютъ, но это будетъ, посему какъ бы и намъ не упасть с ними. Апостоль Павель научаетъ: Блюдите, како ходите, дние лукави суть: время своя слуги собираеть. И Господь сказалъ евангелист: Если око тебя соблажняетъ – избоди его: лучше войти с однѣмъ окомъ в Царство Божие, чемъ съ двумя в огонь, и если нога или рука соблажняетъ – отсѣчь я: лучше безъ руки и ноги войти въ Царство Небесное, и т. д. То и здѣсь учитывай: лучше без дѣтей войти в Царство, чемъ с ними во адъ. И велѣно, если дѣти сопротивляются истинѣ, то остави я, не раздражай ихъ» (с. 287).

Комплексе духовно-автобиографических сочинений Носова состоит из двух тематических групп материалов: **кратких рассказов** о вполне обычной жизни человека середины 50–70-х гг. XX в. в атмосфере абсолютного безверия и **подробного описания** его духовного возрождения. Очевидно, что Носов вполне продумал композицию, цели и задачи своих произведений: их назначение – убедить читателей в реальности конца света и в необходимости поисков путей к спасению во время Суда. Видения и письма являются своеобразными проповедническими сочинениями подвижника-христианина, исполняющего порученную ему Богом миссию. Именно с такой точки зрения и необходимо рассматривать оппозицию «автор – читатель» в сочинениях Носова: в них есть даже противопоставление представлений о смысле жизни мирянина и человека верующего. Но главная задача видений и писем – в основывающемся на вере объединении интересов коммуникаторов Носова с их автором.



⁹ Дочь, Роза Степановна Носова, жила в г. Кустанай (Казахстан), до Ефима Ивановича Осташова летом можно было добраться только на лодке или на вертолете.

¹⁰ Это, например, сюжет о потопе и о спасении Ноя, который используется в видении «О потопе родного края» (с. 89–90) и др.

¹¹ Сочинения Ипполита Папы Римского, протопопы Аввакума и др.

¹² В письмах Носов приводит десятки примеров всеобщего падения нравов среди земляков, которые воспринимает как безусловные знамения конца света: самоубийства, пьянство и растущая преступность, грабежи и убийства, каждый раз называя фамилии и имена конкретных людей.

**СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД 1920-х гг. ГЛАЗАМИ УЧАСТНИКА
(по автобиографическим рассказам Ивана Фёдоровича Нагишева,
жителя Устьянского района Архангельской области)**

Материалы фольклорной экспедиции Ленинградской консерватории 1978 г. под руководством А. М. Мехнецова в Устьянский район Архангельской области содержат интереснейшие документы. Это семь рукописных тетрадей, переданных местным жителем, крестьянином д. Лукияновской (Подгорной) Минского сельсовета Иваном Фёдоровичем Нагишевым, 1910 г. р. и содержащих его собственные рассказы и различные заметки. Он же, по просьбе собирателей, согласился прочитать часть этих сочинений для записи на магнитную ленту¹. В свидетельствах очевидца и участника событий, обладающего литературным талантом, предстаёт живописная картина обычаев и быта севернорусской деревни 1920-х гг.

И. Ф. Нагишев передал собирателям семь школьных тетрадей 1970 г. выпуска. В первых четырех он описывает свои воспоминания о детском и подростковом периоде, относящиеся ко времени 1910–1920-х гг. По сравнению с другими тремя тетрадями, это наиболее законченный, связный текст². Озаглавлено повествование так: «Мои записи из моей жизни Нагишева Ивана Фёдоровича». Как пишет сам автор, образование он получил только в начальной школе. Несмотря на это обстоятельство, текст написан в целом грамотно, с незначительными ошибками, связанными как с неполнотой образования, так и с особенностями местного диалекта³.

Текст И. Ф. Нагишева ценен прежде всего как исторический документ, как свидетельство о событиях одного из труднейших отрезков истории нашей страны – послереволюционных 1920-х гг. Автор правдиво и достоверно описывает все, что происходило с ним и на его глазах, включая в повествование развернутые эпизоды с множеством подробностей, которые позволяют сегодняшнему читателю ясно представить повседневный быт крестьян начала XX в., их социальные отношения, реакцию на перемены в государственном устройстве. Для исследователей фольклора интерес представляет описание свадебного обряда, особая ценность которого в том, что оно выполнено непосредственным участником, а не сторонним наблюдателем.

Описанию свадьбы предшествуют эпизоды детских воспоминаний. Шести лет от роду Ваня попал в семью дяди, Ивана Прокопьяча, и произошло это из-за передела земли «по едокам». Чтобы получить дополнительный надел земли, Прокопьяч решил взять в семью племянника, сына своей родной сестры. Через несколько лет мать Прокопьяча (Ванина бабушка) умерла, а землю снова стали перераспределять. В первой тетради мы читаем: «1922 г<од>. Опять передел земли, стали делить нее не только по едокам, а переходить на широкополосичу, т. е. где было по две – по три полосы, там делали одну. А у нас земли-то на 4 едока, а семья 3 человека. И решил мой дядя хресной найти выход, женить парня. Земли не отберут, а то он будет несчастный, семья у него будет, а земли нет. И договорились они с Сергеем в своей деревне, женить меня на него дочке Анне, которая была мне ровесница. Вот тут-то я почувствовал в женидбе первое мое огорчение, первую мою беду в жизни»⁴. «Жениху» было всего 12 лет. «Невесту» просто привели в дом, безо всякого обряда. Дети не желали вступать в брак, и по совету Вани его несостоявшаяся жена убежала домой на следующее же утро.

Во второй раз Прокопьяч попытался женить племянника примерно через год, и это решение было вызвано его боязнью попасть в число раскулаченных: «Стали более зажиточные двory окулачивать, т. е. проводить в кулаки и твердозаданцы, накладывая твердое задание на выплату хлеба, мяса, картошки, лука, молока, яиц. Даже середняцкие хозяйства чего-чего тогда только и не плотили. Мой дядя был в числе крепких хозяйств, т. е. богатых, да и к тому еще церковным жил старостой, и он боялся хуже всего высылки и тюр<ь>мы за неуплату налогов. И нему опять пришла мыслъ спасительная в голову – спастись от тюр<ь>мы за счет меня, племянника. Женить Ваньку, и женить в бедняцкой семье, на беднячке»⁵. О второй женидбе Иван Фёдорович пишет: «Ленка была меня старше на пять лет, и мне уже четырнадцатый, и в отличие первой женидбе

© К. А. Мехнецова, 2011

¹ Материалы находятся в архиве Фольклорно-этнографического центра, коллекция 024. Тетради И. Ф. Нагишева: РФ 1131-1-7. Аудиозапись беседы с И. Ф. Нагишевым: ОАФ 770-01-05.

² 4-я тетрадь представляет собой окончание текста, в ней есть записи только на 1-й странице. Остальные три тетради содержат фрагменты текстов различного содержания. Пятая тетрадь имеет заголовок «Лесозаготовки», в ней автор описал особенности работы на лесозаготовках и лесосплаве. В шестой тетради, озаглавленной «Утес», – начало неоконченного рассказа. Последняя седьмая тетрадь содержит заметку «О старом, прошлом, и новом, теперешнем» и несколько начальных фраз какого-то рассказа.

³ В фрагментах, приводимых в качестве примеров, авторское написание в основном сохранено. Чтобы облегчить чтение, в текст внесен ряд исправлений (отредактирована пунктуация, исправлено слитное написание предлогов и частиц и т. п.).

⁴ Тетрадь 1, с. 17–18. Поскольку тетради с 1 по 4 представляют собой единый текст, в них проставлена сквозная нумерация.

⁵ Тетрадь 1, с. 22–23.

на Нюрке, мы с Ленкой спали вместе, на одной кровати. И Ленка была из тех, что она меня научила всему, что делают взрослые молодожены»⁶. Вторая жена прожила в их доме около месяца и ушла, разругавшись с Наташей, женой Прокопьяча.

И. Ф. Нагишев не упоминает о том, были ли эти первые браки каким-то образом зарегистрированы (будучи подростком, он мог и не знать об этом). Судя по всему, в эти послереволюционные годы отношение деревенских жителей к свадьбе уже изменилось, и привести жену в дом без обряда было рядовым событием.

В третий раз Ваню решили женить в 15-летнем возрасте. На этот раз он сам выбрал себе невесту и попросил дядю и крестного Ивана Демьяновича поехать в сваты «на Коленьгу»⁷, в соседнюю Вологодскую область. Невесту звали Павлой, с ней Иван Фёдорович и прожил всю свою жизнь (в тексте упоминается, что со дня свадьбы до момента написания воспоминаний прошло 47 лет). Свадьба для И. Ф. Нагишева, несомненно, явилась одним из важнейших событий в жизни. И сватовство, и день свадьбы запомнились ему в мельчайших подробностях. Вспоминая сватовство, он описывает, во что была одета невеста, какие переговоры вели сваты, а также связанные со сватовством народные обычаи и приметы: «Когда мы приехали на Коленьгу, зашли в избу, то сват в первую очередь <б> открыл заслонку, и в печ<ь> заглянул, давая понять хозяевам, что сваты приехали. Тогда мать невесты поняла, что за гости и зачем приехали, и говорит нам, что: „Золотые гостеньки, ничего-то я сегодня не варила и не стряпала, чем же угощать-то буду золотых гостеньков!“»⁸.

Решалась Ваня судьба, и он дословно запомнил все, о чем говорили сваты⁹. Крестный расхваливал жениха, хозяйство, сколько у них скота, сколько припасено валенок и тулупов (позже все имущество сгорело во время пожара). Родители невесты поначалу отговаривались тем, что невеста еще «молодехонька», не отложить ли свадьбу на год или хотя бы до осени, и своего согласия так и не дали. Вспоминая этот эпизод, И. Ф. Нагишев пишет о своих переживаниях: ему хотелось самому поговорить с невестой, чтобы получить ее согласие, но он стеснялся из-за того, что был некрасив (в детстве конь ударил его копытом по лицу, отчего остался шрам). Окончание сватовства И. Ф. Нагишев описывает так: «Появился на столе традиционный для того времени солоomat¹⁰ для свата и жениха, давая понять им, что переговоры подходят к концу»¹¹. <...> И вот Демьянович повернул стол вдоль по полу, что стол с места сошел – дак и невеста пойдет, сойдет из родного дома»¹².

Сватовство состоялось на первой неделе «Великого говинья» (т. е. Великого поста). Через некоторое время Демьянович снова поехал к родителям невесты, а когда вернулся, сказал Ване, чтобы тот сам сходил «на уговор». Тогда и договорились окончательно, свадьбу назначили на Вербное воскресенье. Таким образом, от сватовства до свадьбы прошло около 5 недель. Одной из причин того, что родители невесты хотели отложить свадьбу, было нежелание устраивать свадьбу во время поста. Однако сама мысль сыграть свадьбу в пост уже не казалась чем-то невероятным, что свидетельствует о начавшемся в общественном сознании процессе переоценки традиционных устоев. Отметим, что И. Ф. Нагишев совсем не упоминает о предсвадебных обрядах, которые должны были совершаться в доме невесты и являлись важнейшей частью севернорусской свадьбы. Это может быть связано с тем, что ему как жениху не полагалось там присутствовать и он просто не видел того, что происходило на невестинной стороне, либо с тем, что в 1920-е гг. обряд уже совершался в сокращенном виде.

В тексте И. Ф. Нагишева наименования различных местностей выражены так, как это часто делают сельские жители, давая прозвища окружающим их территориям, – по названиям рек: родная для И. Ф. Нагишева местность – «Миня»¹³; та, откуда брали невесту – «Коленьга». Многие детали, отмеченные И. Ф. Нагишевым, оказываются общими для обеих территорий: например, обычаи сватов «брякать заслонкой», сдвигать стол, угощение сватов солооматом¹⁴. Описывая свадебный день, И. Ф. Нагишев особо подчеркивает различия в обычаях между его родной Миней и Коленьгой.

⁶ Тетрадь 2, с. 26–27.

⁷ Коленьга – поселок в Верховажском районе Вологодской области. Такое же название носит река. В экспедиционной тетради А. М. Мехнецова есть запись о том, что жена И. Ф. Нагишева, Павла Васильевна, была родом из д. Губастовской, поэтому можно предположить, что слово «Коленьга» употребляется автором в расширенном значении, в качестве названия местности.

⁸ Тетрадь 2, с. 46–47.

⁹ См. фото рукописи И. Ф. Нагишева (разворот с. 40–41).

¹⁰ Солоomat – кисель. У В. И. Даля: «жидкий киселек, мучная кашлица, пожиже размазни; ее варят из всякой муки, едят с солью и маслом»; «овсяная крупа, поджаренная на масле или сале» (*Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 4. С. 130*). В публикации «Русская свадьба» Д. М. Балашов пишет: «Солоomat – густо замешенное на жирном мясном бульоне толокно, куда еще положено сливочное масло» (*Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И. Русская свадьба. М., 1985. С. 372*).

¹¹ Тетрадь 2, с. 44–45.

¹² Тетрадь 2, с. 46.

¹³ Миня – название местности, Минский сельсовет (ныне – Ростовско-Минское муниципальное образование) Устьянского района Архангельской области, где расположена д. Лукияновская. Там же находится р. Миня.

¹⁴ В масштабном издании «Русская свадьба» Д. М. Балашов описывает сходные детали свадебного обряда, бытовавшего в соседнем Тарногском районе Вологодской области. См.: *Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И. Русская свадьба. М., 1985. С. 26–29*.

«Пришли на Коленьгу, и возле ихнего дома мужики перегородили дорогу. Поставлено несколько дровней, подвозок, старых телег, к тому стоят мужиков очен<ь> много, как стражники, и говорят нам:

– Давайте, приборяне¹⁵, выкуп за дорогу. Если не выкупите дороги – тогда не пройти вам, не проехать.

Демьянович вступил с ними в спор:

– Какое, мол, вы имеете право нас не пропустить, загородить дорогу?

– Бутте спокойны и вежливы, – сказали колэгжана, – у нас такой обычай.

– Сколько же надо вам, и чем можно выкупить дорогу?

– Очен<ь> дорого, но как вы мужики свои и знакомые, то с вас воз<ь>мем немного, 25 000 руб<лей> на вино, и дорогу откроем, когда уплотите. Можно деньги заменить водкой или самогонкой. Самогонки 2 ведра, а водки ведро.

И пошли тогда переговоры. Мы говорим, что и невеста ваша не стоит такого выкупа. Но зговорились на том – дайте хотя на бутылку. И мы ним, конечно, заплатили, дали на литру самогону. Когда рас<с>читывался Демьянович, я быстро подкурнул под плаху и первый побежал в дом. Но ворота оказались заперты. „Вот, – думаю, – черт воз<ь>ми, второе препатствие, что делать? Хоть обратно убегай домой без невесты“. Но наконец нам, когда убедились, кто мы и зачем пришли, ворота отк<р>ыли. И тут третий сюрприз, третия неудача. Девки как меня стегнули невестиной скрутой¹⁶, которая была завязана либо в мешке, или же в платке, по спине, что я немного с ног не упал, и главное – под хохот девок. Я тогда как бы посмелел. Захожу в избу, и сразу за стол. Самого зло взяло: „Ну, – думаю, – и обычай на Колен<ь>ге, совсем не как на Мине“¹⁷. В публикации «Русская свадьба» подобный обычай упоминается в момент сватовства: сватов хлестали или забрасывали «борушками» – женскими головными уборами. Д. М. Балашов отмечает, что этот обычай – «очень древний, с элементами магии»¹⁸.

В дальнейшем рассказе И. Ф. Нагишев упоминает еще одну деталь, отличающую свадебные традиции разных местностей – головной убор невесты. «Вывели невесту, но только не так, как у нас на Мине, не закрытую, а в каком-то красивом венке. Припели припевку, за которую я уплотил, не скупясь, и еще щедро дарил девок со стола конфетами, покуда не сказала мне на ухо невеста, что хватит»¹⁹. «Пошли домой в сопровождении проводников, двух братьев невесты, и я окончательно осмелел. Веду невесту под руку и досадию на Демьяновича, что очен<ь> быстро бежат. Что торопит<ь>ся – ведь мы не украли невесту, дойдем до дому и не спеша. <...> Дома нас встретили как настоящую свадьбу. Много было для встречи народу, бросали нас житом. За столом, как и положено, ели мы из одной ложки, т. е. хлебали одной ложкой. Пили пиво и принесенную самогонку коленскую»²⁰.

Как можно заметить из описания, выполненного И. Ф. Нагишевым, в 1920-е гг. основные обрядовые моменты свадебного действия сохранялись в живом бытовании. Однако, по сравнению с традиционной севернорусской свадьбой, в обряде произошли некоторые сокращения. В частности, отсутствует один из важнейших моментов – поездка к венцу. Это связано не только с тем, что в данном случае свадьбу играли в пост (церковь в те годы еще работала, и в 1929 г. Иван Фёдорович и Павла Васильевна обвенчались), но главным образом – с уже начавшимся разрушением традиционного уклада.

Текст записок И. Ф. Нагишева имеет ценность не только как источник сведений по истории и этнографии, но и как художественное произведение. Описывая события собственной жизни, автор включает в свой рассказ не мало ярких детализированных эпизодов, так или иначе связанных с основной канвой повествования. В тексте совсем мало исправлений, как будто автор записывал свои мысли не спонтанно, а предварительно обдумав и взвесив каждое слово (или, возможно, переписывал текст с каких-то черновики). То, что Иван Фёдорович начал писать свои воспоминания в зрелом возрасте, наложило свой отпечаток на тон его высказывания – очень спокойный, как бы отстраненный, сродни летописному повествованию. Контрастом тону рассказчика становится драматизм описанных им событий, последовательное развитие которых создает своеобразный «нерв». Автор с первых строк погружает нас в мир переживаний подростка, к которым невозможно остаться равнодушным.



¹⁵ «Прибор, приборяна – спутники жениха». См.: Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И. Русская свадьба. С. 370.

¹⁶ Скрута – «одежа вообще, окрота; праздничная одежда; головной убор молодой, не девичий». См.: Даль В. И. Толковый словарь... Т. 4. С. 210. «Скрута – полный праздничный наряд». См.: Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И. Русская свадьба. С. 370.

¹⁷ Тетрадь 3, с. 51–54.

¹⁸ Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И. Русская свадьба. С. 27.

¹⁹ Тетрадь 3, с. 55–56.

²⁰ Там же. С. 56–57.

ЛЕГЕНДАРНОЕ СКАЗАНИЕ О ССЫЛКЕ СЕМЬИ Ф. Н. РОМАНОВА В ЗАОНЕЖЬЕ В ГОЛОВЕЦКОМ ХРОНОГРАФЕ XVII в.

Среди исторических преданий, посвященных истории Заонежского края, особое место занимают сказания, связанные с историческими лицами: Петром Первым (его путешествием на Соловки в 1702 г. и походом на Повенец по «осударевой дороге»), инокиней Марфой Ивановной, матерью Михаила Романова (заточенной в Толвуй в 1601 г.), и другими¹. Один из вариантов последнего сказания был недавно обнаружен мной в Хронографе Сергия Шелонина, выдающегося соловецкого книжника XVII в.² Время записи этого предания относится к дате создания самого Хронографа (около 1655 г.)³.

Рассказывается в нем следующее. Боярин Борис Годунов, восхитив престол кознями и лукавством, решил известить род Федора Никитича Романова – законного преемника царя Федора Иоанновича. Самого Федора Никитича он велел постричь в монахи в Антониево-Сийском монастыре, а его 5-летнего сына с матерью сослать в «Заонежские погосты», в с. Толвуй, и там уморить голодом. От голодной смерти их спас священник местной церкви по имени Ермолай. В деревянном сосуде, в котором узникам приносили воду, он изготовил двойное дно, разделив его на две части. Наливая в верхнюю часть воду, он помещал в нижнюю еду, которую тайно передавал им с охранником Еремеем. Еды этой хватало только для малолетнего Михаила, для матери же его оставалось немного хлеба. Таким образом, – заканчивает свой рассказ Сергей Шелонин, – Господь сохранил «сбмя праведное», которое хотел погубить Борис Годунов (текст сказания публикуется в Приложении).

Однако эта история, рассказанная соловецким книжником XVII в., подтверждается документальными источниками лишь отчасти. Летописи и документы свидетельствуют о том, что Михаил Романов и его мать Ксения Ивановна были сосланы в 1601 г. в разные места: Ксения Ивановна (в монашестве инокиня Марфа) – в с. Толвуй на Онежское озеро, а ее малолетние дети (5-летний Михаил и 8-летняя Татьяна) – на Белоозеро. Об этом говорится в «Новом Летописце» (глава 71), созданном в окружении патриарха Филарета, причем об инокине Марфе сообщается, что ее действительно пытались уморить голодом: «Зятя же ихъ, князь Бориса Канбулатовича со княгиней и з дѣтьми, Федора Никитича дѣтей съ Михаиломъ Федоровичемъ съ сестрою, и тетку ихъ Настасью Никитишну, и Олександрову семью Никитича посла съ приставы на Бѣло озеро и посадиша ихъ въ тюрьму <...> Феодорову же семью Никитича Оксинью Ивановну посла въ Заонежские погосты, и посадиша еѣ в тюрьму и мориша з голоду...»⁴.

Достоверность сведений, сообщаемых в «Новом летописце», подтверждают и документы «Дела о ссылке Романовых» (хранящиеся в фонде «Розыскных дел» в Российском государственном архиве древних актов (далее – РГАДА)), опубликованные во 2-м томе «Актов исторических»⁵. Согласно им, в 1601–1602 гг. Михаил Романов находился в ссылке на Белоозере вместе с сестрой Татьяной и тремя тетками: Анастасией Никитичной, Ульяной Семеновной и Марфой Никитичной (последняя – с дочерью Ириной), а в сентябре 1602 г. был переведен вместе с ними в с. Клин в Юрьев-Польском уезде – в вотчину своего отца⁶.

Таким образом, историческая недостоверность рассказа Сергия Шелонина о ссылке инокини Марфы в Заонежье заключается, главным образом, в том, что он включил в его сюжет юного Михаила Романова. В остальном рассказанная им история имеет реальную основу, которая была детально исследована в работах олонечских краеведов конца XIX – начала XX вв. (И. И. Благовещенского, И. А. Машезерского, Н. С. Шайжина)⁷. Как свидетельствуют документы, опубликованные И. И. Благовещенским, во время пребывания инокини Марфы в Толвуйе там действительно служил священник Ермолай Герасимов, который тайно помогал опальной боярыне и передавал ей сведения о муже, заточенном в Антониево-Сийском монастыре⁸. После избрания Михаила

© О. В. Панченко, 2011

¹ См.: Криничная Н. А. Предания Русского Севера. СПб., 1991.

² О Сергии Шелонине см.: Сапожникова О. С. Русский книжник XVII века Сергей Шелонин. Редакторская деятельность. СПб., 2010. О созданном им Хронографе см.: Панченко О. В. Хронограф Сергия Шелонина // Книжные центры Древней Руси: Книжное наследие Соловецкого монастыря. СПб., 2010. С. 361–512.

³ Панченко О. В. Хронограф Сергия Шелонина. С. 369–370.

⁴ Новый летописец // Полное собрание русских летописей. СПб., 1910. Т. 14. С. 54.

⁵ Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией. СПб., 1841. Т. 2: 1598–1613. С. 34–52. № 38.

⁶ Там же. С. 46–49. Обстоятельства ссылки семейства Романовых на Белоозеро рассмотрены в статье С. А. Уткина (см.: Уткин С. А. Белозерская ссылка бояр Романовых в 1601–1602 годах // Кириллов: Краеведческий альманах. Вологда, 2003. Вып. 5. С. 68–80).

⁷ Обельные крестьяне и обельные вотчинники в Олонечской губернии: Челмужские обельные вотчинники Ключаревы // Олонечский сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонечского края. Вып. 3. Петрозаводск, 1894. С. 5–9, 23–31 (документы опубликованы И. И. Благовещенским); Машезерский И. Родина преподобного Зосимы, соловецкого чудотворца // Олонечские епархиальные ведомости. 1899. № 2. С. 25–28; Шайжин Н. С. Заонежская заточница // Памятная книжка Олонечской губернии на 1912 год. Петрозаводск, 1912. С. 3–34.

⁸ См.: Обельные крестьяне и обельные вотчинники... С. 23.

Романова на царство юный государь, по просьбе своей матери, щедро вознаградил священника Ермолая, назначив его ключарем Архангельского собора Московского Кремля⁹. В 1614 г. он пожаловал ему в вотчинное владение царскую волостку в Челмужском погосте, включавшую 5 деревень и 11 пустошей, общей площадью более 10 тысяч десятин земли¹⁰. В жалованной грамоте, данной царем священнику Ермолаю в 1614 г., перечислены его заслуги перед царской семьей: «При Борисъ Годуновъ, при ево самохотной державъ, злокозненнымъ его умысломъ, мать наша великая государыня старица инока Марфа Ивановна была сослана въ Новгородский уѣздъ, въ Обонежскую пятину, въ тотъ Егорьевский погостъ въ заточение, и тотъ попъ Ермолай, памятуя Бога и свою душу и житие православнаго христианства, матери нашей великой государынѣ инокѣ Марфѣ Иоанновнѣ непоколебимымъ своимъ умомъ и твердостью разума служить и прямить и доброхотствовалъ во всемъ, и про отца нашего здоровье провѣдывалъ и матери нашей великой государынѣ старицѣ Марфѣ Иоанновнѣ обвѣщаль, и въ такихъ великихъ скорбѣхъ и въ напрасномъ заточении во всемъ помогалъ...»¹¹.

Но первым, кто обратился к исследованию этой темы, был поэт Ф. Н. Глинка, сочинивший поэму «Карелия, или Заточение Марфы Иоанновны Романовой» (1830 г.). В примечаниях к поэме он напечатал тексты 3-х жалованных грамот, данных жителям с. Толвуй за их службу инокине Марфе Ивановне во время ее ссылки: священнику Ермолаю Герасимову и крестьянам Глездуновым и Тарутиным¹². Одна из указанных грамот – пожалованная крестьянам Тарутиным – была напечатана позднее П. М. Строевым в «Актах Археографической экспедиции» (1836 г.)¹³.

В рассказе, записанном Сергием Шелониным, очевидно, отразилось устное предание о ссылке в Толвуй матери царя Михаила Романова, бытовавшее в Заонежье в первой половине XVII в. Вероятно, оно было известно и на Соловках, поскольку у Соловецкого монастыря с Заонежьем существовали давние и прочные связи¹⁴. Ведь Толвуйская волость, согласно житию соловецких чудотворцев, была родиной игумена Зосимы¹⁵. В Выгозерском погосте у Соловецкого монастыря имелись владения, а в Андомской волости находилось монастырское подворье («дворик»), куда соловецкие старцы приезжали делать закупки¹⁶. Известно, что и Сергию Шелонину приходилось бывать на Онеге. В 1628–1629 гг. он покупал здесь красную рыбу для подношения ее покровителям монастыря в Москве, а на обратном пути – листовичное дерево для изготовления бочек¹⁷.

О фольклорном происхождении этой легенды, дошедшей до нас в Хронографе середины XVII в., говорит и то, что подобные предания бытовали в Заонежье и через 200 лет после того, как была сделана эта запись. Одно из них записал в 60-е гг. XIX в. известный археограф и фольклорист Е. В. Барсов, другие приведены в книге Н. А. Криничной¹⁸. Приведем фрагмент записи, сделанной Е. В. Барсовым; сюжет и детали ее почти буквально совпадают со сказанием в соловецком Хронографе середины XVII в.: «**Царица Марфа Ивановна**. Эта царица сослана была на Выг-озеро, в пределы Беломорские, в Челмужу, в Георгиевский погост <...> А в этом Челмужском погосте был поп Ермолай – и сделал он турик с двумя днами, поверх наливал в него молоко, а в середине между днами передавал письма и гостинцы, посланные из Москвы. Тын и остатки ее жилья видны были до последнего времени. Поп Ермолай с восшествием на престол Михаила Федоровича вызван был в Москву и определен к одному из Московских соборов, а роду его дана обельная грамота, которая и поныне цела и в этой грамоте пишется о радении попа Ермолая»¹⁹.

Как видим, история, записанная Е. В. Барсовым, бытовала в Заонежье на протяжении двух столетий, привлекая к себе внимание русских писателей и фольклористов XVII–XIX вв. Первым в их ряду был соловецкий книжник Сергей Шелонин, который записал в своем Хронографе наиболее ранний вариант этой легенды (и, добавим, сюжетно наиболее развитый). История создания этого сказания подтверждает наблюдение академика С. Ф. Платонова о развитии жанра повестей о Смутном времени: «В позднейших произведениях о Смуте,

⁹ Обельные крестьяне и обельные вотчинники... С. 5–9. От ключаря Ермолая Герасимова произошла фамилия Ключаревых.

¹⁰ Там же. С. 23–25.

¹¹ Там же. С. 23.

¹² См.: Глинка Ф. Карелия, или Заточение Марфы Иоанновны Романовой. Описательное стихотворение, в четырех частях. СПб., 1830. С. 102–112.

¹³ Акты Археографической экспедиции. СПб., 1836. Т. 3. С. 68–69.

¹⁴ Впрочем, эту историю Сергей Шелонин мог услышать и в Москве из уст самого священника Ермолая, служившего до 1627 г. ключарем Архангельского собора, или его сына Исака Ключарева, подьячего в приказе Казанского дворца.

¹⁵ Отметим, что в одной из ранних редакций Жития Зосимы и Савватия Соловецких («Волоколамской») родиной преп. Зосимы названо с. Шуньга (см.: Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2005. Т. 13. С. 56–57). О Волоколамской редакции Жития см.: Дмитриева Р. П. Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона-Саввы // Книжные центры Древней Руси XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 220–225; Минеева С. В. Рукописная традиция Жития прп. Зосимы и Савватия Соловецких, XVI–XVIII вв. М., 2001. Т. 1. С. 146–154; Бобров А. Г. К вопросу о литературном наследии Досифея Соловецкого // Книжные центры Древней Руси: Книжное наследие Соловецкого монастыря. СПб., 2010. С. 27–42.

¹⁶ О монастырском «дворике» в Андоме упоминается в описях Соловецкого монастыря 1632 и 1640 гг.: «Да в Новгородском уѣзде в Обонежье в волости Вандоме дворикъ монастырской: приезжают из монастыря старцы для покупок братских суконъ» (Архив Института истории РАН (Санкт-Петербург), колл. 2, д. 137, л. 192; д. 139, л. 198 об.).

¹⁷ Приходо-расходная книга Соловецкого монастыря 1626–1632 гг. (РГАДА, ф. 1201, оп. 1, д. 227, л. 223, 228 об.).

¹⁸ Барсов Е. В. Северные народные сказания о древнерусских князьях и царях // Древняя и новая Россия. 1879. Т. 2. № 9. С. 411; Криничная Н. А. Предания Русского Севера. № 327, 330, 333–335.

¹⁹ Барсов Е. В. Северные народные сказания... С. 411; Криничная Н. А. Предания Русского Севера. № 330.

рядом с литературной переработкой ранних известий, развивалось и произвольное творчество, дополнявшее достоверные известия легендарно-поэтическими чертами».²⁰

ПРИЛОЖЕНИЕ

Текст публикуется по белой рукописи Хронографа Сергия Шелонина: Российская национальная библиотека, Соловецкое собр., № 18/18, л. 623 об.–624 об.

СКАЗАНИЕ О ССЫЛКЕ СЕМЬИ Ф. Н. РОМАНОВА В ЗАОНЕЖЬЕ В ХРОНОГРАФЕ СЕРГИЯ ШЕЛОНИНА

В лѣто 7106-го [1598] генваря въ 7 день угасе лампада страны Руския, помрачися денница облаки, померче утренний свѣтъ православия, государь царь и великий князь Федоръ Ивановичъ всеа Русии, приемлетъ нашествие облака смертнаго, облакъ темень и гробъ покрываетъ любодаровитыя его очи, оставляетъ царство тлѣнное земное и отходитъ в небесное царство, вѣчное и пребывающее, в вѣчную жизнь. А былъ на государствѣ 13 лѣтъ и мѣсяць 7 и дней 10.

Отрасли же сродства своего не остави по себѣ, благословилъ же и приказалъ быти по себѣ на престолѣ прародители своих и отца своего Московского государства руского скипетродержания братаничу своему по матери боярину Феодору Никитичю Романову Юрьеву, племяннику родному благовѣрная царицы Анастасии Романовны, матере своеа. Обаче же кознию лукаваго врага и предстательствомъ боярина Бориса Годунова, таковаго дара получитьи не сподобися, еще же и злострадательство злѣ пострада, о нем же впреди речено будетъ.

В лѣто 7107-го [1598] сентября въ 1 день по государѣ царѣ и великомъ князѣ Феодоре Ивановиче всеа Русии самодержцы приемлетъ скипетродержательство шуринь его бояринь Борис Феодоровичъ, той бо от сродства своего Годуновъ именовашеся, еже хитростройными пронырствы престолѣ царства великия державы Руския восхити и самодержецъ наречеся.

Возлюбилъ же клеветы и лжи, и сих ради царския природы вѣтвь сокрушити помысли, а от своего сѣмени воцарити на престолѣ Рускаго царствия. И изверже злый совѣтъ: осуждаетъ предиреченнаго боярина Феодора Никитича во оземствование в поморские страны и тамо его во иноческій образъ постричи повелѣ во обители преподобнаго отца Антония Сийского. Он же, таковыя бѣды со всякимъ благодарениемъ претерпѣвая, иноческого образа одѣяние паче багрянницы возлюбилъ.

Сына же его, государя нашего царя и великаго князя Михаила Федоровича всеа Русии, с матерью его повелѣ сослати в Заонѣжские погосты Вяжицкого монастыря в вотчину в село Толвую, и тамо повелѣ мать его постричи во иноческій образъ и в темницы обоихъ гладомъ уморити. Но объемяя в коварствѣ премудрыя Богъ и от лукавства ихъ соблюдая сѣмя праведное своихъ рабъ невредно, попусти сицевымъ образомъ быти.

Священнику нѣкоему веси тоя, Ермолаю именемъ, нищелюбиву и страннолюбиву суццу, вложивъ в умъ питати ихъ сицевымъ страннымъ образомъ: водоносъ убо приимъ, имже тогда воду в темницу вношаху, и обрѣте древодѣля, на се послужити могущаго, повелѣ убо сосудъ преградити и устроити верху имуща воду, другую же под водою тщу. И, по совѣту со стражемъ Иеремиемъ именемъ, тамо полагаше на пищу имъ потребная по вся дни, никомуже о семъ вѣдушу, токмо предреченному темничному стражу Иеремию. И сия убо пища в потребу довляше царю Михаилу Феодоровичю, понеже злѣ юну ему суццу. Мати же его гладомъ и жаждою себе томяше, понеже подавашеся имъ по вся дни пища нужная, хлѣбъ и вода, и то поскуду, повелѣниемъ приставника, дабы скорѣе имъ смерть навести, исполняя повелѣнное ему отъ царя. О вышереченныхъ же ничтоже ему вѣдушу, покры бо ему Богъ о сихъ очи невидѣниемъ; и аще бы о сихъ увѣдѣлъ, вскоре бы смерть навелъ презвитеру и темничному стражу, понеже сурову ему суццу и безчеловѣчну, люту же и немилостиву. И вода убо видимымъ образомъ в темницу вношашеся, пища же на составлениемъ тѣлесемъ невидимо подавашеся.

Сице убо сохрани сѣмя праведное, якоже Иосифа Праведнаго во Египтѣ, всему иудейскому роду препитателя. Сице и сего Михаила – аще не бы сохранилъ Богъ сѣмя благочестия, росийскому народу собрателя и самодержца, якоже искру в пепелѣ, яко Содому и Гомору уподобилися быхом. Но о сихъ убо послѣжде речетъся, нынѣ же настоящее да глаголетъся.

Также и братию Феодора Никитича и всѣхъ ближнихъ рода его по темницамъ разосла и томлении злостьюми обложи, от нихъ множайшии смертию скончашася и мученическими вѣнцы увязошася, и нетлѣниемъ не токмо тѣлес, но и облежашихъ одеждъ сподобившася, свѣдѣтельствующа явѣ, яко вмѣсто земныхъ восприяша небесная благая. Сие же все бысть во 109-мъ [1601] году.



²⁰ Платонов С. Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века как исторический источник. СПб., 1913. С. 457.

«ОДА ИЗ ПОРТНЫХ РОДА» – НЕИЗВЕСТНОЕ ЗАОНЕЖСКОЕ СОЧИНЕНИЕ XVIII в.

Рукописи заонежского происхождения хранятся сегодня в разных рукописных собраниях (Карельское собрание Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН ИРЛИ); собрания Е. В. Барсова в Государственном историческом музее (ГИМ) и Российской государственной библиотеке (РГБ); Основное собрание Библиотеки академии наук (БАН); петрозаводские коллекции и т. д.). Собранные в ходе многочисленных археографических экспедиций в Заонежье в XIX–XX вв., а также приобретенные частными собирателями для своих личных коллекций, они содержат бесценный материал для изучения книжной культуры этого края¹.

Особый интерес представляет самобытное творчество заонежских книжников. Два сочинения, созданные в Толвуйе² во второй половине XVIII в., сохранились в составе сборника-конволюта XVIII–XIX вв. РНБ, собрание Тиханова, № 579³. На листах 73–81 здесь располагается подборка из 4-х текстов, написанных скорописью одной руки (в других частях рукописи этот почерк не встречается): 1) басня о ссоре волка с овцой (начало утрачено), л. 73–75 об.; 2) сатира в стихах на взяточничество чиновников (нач.: «Ежели государев наместник будет на взятки прелестник...»), л. 76–76 об.; 3) сатира в стихах на священника из Толвуи (нач.: «Достойному лицу ево причину я пишу...»), л. 77–79 об.; 4) сатира в стихах на некоего инока Илью (заглавие: «Ода ис портных рода», нач.: «Пустосвят Илия хочет знать вселенныя края...»), л. 80–81⁴. Тексты имеют нумерацию (№ 2–4; цифра «1» не сохранилась, поскольку начало первого текста утрачено), проставленную писцом или кем-то из читателей, – это означает, что они воспринимались как единый тематический цикл. Рукопись в этой ее части надежно датируется серединой – второй половиной 1780-х гг. по водяному знаку с «белой» датой 1785 г.: «СПб / ФВѡ / 1785»⁵. Согласно читательским записям на листе 81, рукопись оставалась у заонежан еще и в XIX в.: «Читал Иван Пахомов 1832 года мая», «(нрзб.) Петрозаводскаго уезда Фоймогубы»⁶.

Басня о ссоре волка с овцой атрибутируется Н. Ф. Эмину – известному писателю XVIII в., петрозаводскому экзекутору и помощнику Г. Р. Державина в период его олонецкого губернаторства. В сочинении представлен конфликт Г. Р. Державина и генерал-губернатора Архангельского и Олонецкого наместничества Т. И. Тутолмина. В образе коварного волка Н. Ф. Эмин изобразил Т. И. Тутолмина, а в образе невинной овечки – Г. Р. Державина⁷. Конфликт имел место в 1785 г. – следовательно, и басня была написана около этого времени. Сатиру на взяточничество чиновников атрибутировать, к сожалению, не удалось, но она также не является заонежским сочинением, поскольку встречается в подборках стихотворений русских анонимных авторов XVIII–XIX вв. в других архивах⁸.

Третий и четвертый тексты явно имеют заонежское происхождение и написаны, скорее всего, одним автором. Сатира «Достойному лицу ево причину я пишу...» прямо называет своим объектом толвуйского священника, хотя и не указывая его имени («При Толвуйском погосте жителя, а при церкви служителя...»). Последний текст не содержит географических реалий, однако о его заонежском происхождении свидетельствуют

© А. В. Пигин, 2011

¹ См.: Дмитриев Л. А. Состояние и перспективы изучения книжно-рукописных традиций Заонежья // Рукописное наследие Древней Руси: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 330–337.

² Толвуя – одно из самых древних поселений на берегу Онежского озера, в исторических актах оно впервые упоминается под 1375 г. В Толвуйском приходе, в д. Загубье, родился один из основателей Соловецкого монастыря св. Зосима Соловецкий. В 1601–1605 гг. здесь находилась в ссылке «великая старица» Марфа Ивановна, мать Михаила Феодоровича – первого царя из династии Романовых.

³ Сборник составлен из разрозненных тетрадей XVIII–XIX вв. в 4-ю и 8-ю долю листа, всего 86 листов, исписан полууставом и скорописью разных рук, включает Слово Феодосия Печерского, Житие Алексия человека Божия, «Слово о исходе души и о втором пришествии Христовом» Кирилла Александрийского, апокриф «Сказание отца нашего Агапия», «Повесть об Удоне Магдебургском» из «Великого Зеркала», письмо Евдокии Стефановны братьям Матфею и Алексею, живущим в С.-Петербурге в доме у Ивана Феоктистовича Долгого (выговским полууставом), список с правительственных постановлений о сборах, о приметах лошадей, молитву св. Николаю Чудотворцу, травник, оду императрице Екатерине II и другие сочинения.

⁴ Согласно листу использования в «тихановской» рукописи, этой подборкой в 1961 и 1972 гг. интересовался А. И. Голодко, автор диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук на тему «Отражение философских, политических и атеистических идей Русского Просвещения XVIII века в нелегальной рукописной литературе» (М., 1962). Однако ни в автореферате этой диссертации, ни в известных нам публикациях А. И. Голодко данная подборка не упоминается.

⁵ См.: Клепиков С. А. Филигранные и штамповые печати на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX вв. М., 1959. № 569.

⁶ Иван Пахомов был жителем Толвуи, поскольку на л. 9 той же рукой сделана следующая запись: «...1834-го году Толвуйской вотчины». Фоймогуба – соседнее с Толвуйей селение.

⁷ Название этой сатиры – «Сильная рука владыка». См.: Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. СПб., 1869. Т. 5. С. 543.

⁸ Российский государственный архив древних актов (РГАДА), ф. 1261, оп. 1, ед. хр. 2961, л. 5–5 об. (источник информации [Интернет-ресурсы]: <http://velizhev.livejournal.com/4251.html>).

полное жанрово-стилистическое и метрическое (раёшный стих с парными рифмами) тождество с предыдущей сатирой, а также запись на поле, оставленная кем-то из читателей: «Его (т. е. изображенное в сатире лицо. – А. П.) узнал». Вряд ли эти сочинения были написаны задолго до изготовления «тихановского» списка – сатиры «на лица», тем более в такой локальной традиции, не могут долго сохранять свою актуальность. Смело можно утверждать, что сатиры были написаны в 1770–1780-е гг.

Небольшой объем статьи не позволяет дать подробный анализ обоих сочинений, представим по этой причине только вторую сатиру – «Оду из портных рода»⁹.

Логично предположить, что герой этой сатиры – инок Илья – являлся монахом находившегося рядом с Толвуей древнего Палеостровского монастыря, который не был упразднен в ходе секуляризационной реформы 1764 г. и «продолжал действовать как заштатный на протяжении всей второй половины XVIII в.»¹⁰. В 1788 г. в Палеостровском монастыре проживали один иеромонах и два монаха – Ильи среди них нет¹¹. Однако сатира была написана, скорее всего, несколькими годами раньше. Не исключено к тому же, что имя Илья – вымышленное, поскольку, согласно художественным нормам XVIII в., в сатирах «лиц поименно не следует затрагивать, но применять вымышленные от себя»¹².

В сатире развивается преимущественно одна тема – сладострастия монаха, отказавшегося в своем обете Богу от всех телесных наслаждений и нарушившего этот обет. Некий инок Илья «некогда жил притворно свято и не любил, что проклято. Но потом кинул медвежей свой взор на прекрасной женской пол». Описание его любовной страсти и составляет содержание этого произведения.

Литературная форма и образность анализируемого сочинения сложились под влиянием разных традиций. Свою сатиру автор иронически называет «одой», обнаруживая тем самым ориентацию на пародийно-сатирические оды русских поэтов XVIII в. В произведениях этого жанра комическому снижению могли подвергаться стиль того или иного автора («Вздорные оды» А. П. Сумарокова, пародирующие стилистику торжественных од М. В. Ломоносова; анонимная «Ода похвальная автору „Мельника“», сочиненная в Туле 1781 года», пародирующая стиль А. О. Аблесимова), конкретное произведение («Дифирамб Пегасу» А. П. Сумарокова, пародирующий «Оду на великолепный карусель» В. П. Петрова), одические штампы («Гимн восторгу» И. И. Дмитриева). Шуточная ода может иронически «восхвалять» предмет недостойный, низкий («Ода на подъячих» И. И. Хемницера), сближаясь с бурлескной ирои-комической поэмой¹³. Очевидно, что именно такую разновидность «оды» и пытается воспроизвести заонежский автор: «восхваляя» «добродетели» своего героя, он тут же подвергает их развенчанию («Ревнуяй в себе добродетелей, но не предвидит в том свидетелей» и т. п.).

Самыми популярными шуточными одами в XVIII в. являлись сочинения И. С. Баркова – «срамные оды» с их непристойной эротикой. По утверждению Н. М. Карамзина, эти «замысловатые и шуточные стихотворения», «хотя и никогда не были напечатаны, но редкому неизвестны»¹⁴. Можно предположить, что заонежский автор был знаком с барковианой, поскольку в его сочинении встречаются довольно откровенные эротические сцены:

*Пленясь своих любовниц красотою,
Между ногами их добротою.
О, коль то ему казалось приятно,
Что и уму ево было невнятно.
Целует дам в губы, не болят его зубы. <...>
Прибирается дамской клажни. <...>
Смотрит, как бы в ложню влечи.*

Особую близость процитированный текст обнаруживает со «срамной одой» И. С. Баркова «Монаху, или видение исповеди»¹⁵: как и в заонежской сатире, в роли любовника здесь изображается монах. Оба произведения, кроме того, вызывают отчетливые ассоциации с эротической новеллой эпохи Ренессанса, где монахи предстают весельчаками, обжорами и любителями женского пола.

Впрочем, в отличие от «од» И. С. Баркова и фривольных новелл, заонежское сочинение имеет ярко выраженный сатирический, обличительный характер («А нынешняя мерская ево дела впредь будут описаны в подробность без стыда» и др.), что роднит его с многочисленными фольклорными и литературными

⁹ В ближайшее время я планирую подготовить оба памятника к печати с подробной предисловной статьей и комментариями.

¹⁰ Кожевникова Ю. Н. Монастыри и монашество Олонецкой епархии во второй половине XVIII–XX вв. Петрозаводск, 2009. С. 87.

¹¹ Благодарю Ю. Н. Кожевникову за эту информацию.

¹² Феофан Прокопович. Сочинения. М.; Л., 1961. С. 438–439.

¹³ О разновидностях пародийно-сатирических од в XVIII в. см.: Морозов А. А. Русская стихотворная пародия // Русская стихотворная пародия (XVIII – начало XX в.). Л., 1960. С. 10–29.

¹⁴ Карамзин Н. М. Пантеон российских авторов // Карамзин Н. М. Сочинения: В 2 т. Л., 1984. Т. 2. С. 109.

¹⁵ Барков И. С. Полное собрание стихотворений. СПб., 2005. С. 320–322.

произведениями антиклерикальной направленности. Сказки о любвеобильных попах, об их жадности и скупости получили широкое распространение в русском фольклоре, записывались они и в Заонежье¹⁶. Любовные похождения монахов составляют содержание народных песен, причем любовный мотив иногда приобретает в них скабрёзный оттенок (ср. в «Скоморошине о чернеце», известной в записи начала XVIII в.: «Вынесли ему ягодных сластей / А он просит у них межножных снастей» и т. п.)¹⁷. Жадный, ленивый, похотливый поп (клирик, монах) – персонаж целого ряда «смеховых» (сатирических) повестей и стихотворных жарт XVII–XVIII вв., таких как «Сказание о попе Саве и о великой его славе», «Повесть о Карпе Сутулове», «Калязинская челобитная», «О монахе», «О попе» и другие¹⁸.

Антиклерикальная тематика характерна и для просветительской сатиры XVIII в. В стихотворных сатирах А. Д. Кантемира («На хулящих учения»), М. В. Ломоносова («Гимн бороде») и других авторов обличается прежде всего невежество духовенства. Судя по всему, в круг чтения заонежского автора входили и такие сочинения. Как и в ломоносовском «гимне», в сатире на инока Илью борода предстает как символ мнимых добродетелей и ложной мудрости:

*Все его добрые дела доказывает хохлатая борода.
Мысли его ума великие,
Потому что к бороде пришитые.*

Одновременно борода имплицитно представлена здесь и как заместитель фаллоса: любовные похождения инока Ильи трактуются как «лекарство по своему нраву и борода постоянство». Фаллическая символика бороды хорошо известна русскому эротическому фольклору (ср., например: penis – «Васюта с бородой», «Гимноха с бородой»¹⁹). В народной культуре, кроме того, борода устойчиво связывается с самим именем Ильи («Илья-борода»), поскольку является атрибутом святого Ильи-пророка²⁰ (ср. в сатире: «По борода приличное носит имя иноческое»).

В названии сатиры воспроизводится очень характерное для литературы XVIII в. сравнение литературного творчества с шитьем одежды. «Портновская» метафорика реализуется, например, в таких строках: «Комедию еще подшил я скроить, обшил и обметал...» (М. Д. Чулков), «...не из чужих анбаров / Тебе наряды я крою» (Г. Р. Державин), «И только рифмы лишь без смысла прибирает / ...так точно, как портной: / Тот шилом строчку шьет, а этот шьет иглой» (И. И. Хемницер)²¹. Переиначивая чужой текст, писатели «выворачивают» его «наизнанку», как одежду, наряжают в новое (например, русское) «платье», в «смешной наряд» и т. п. По наблюдениям С. И. Николаева, такой пародийный смысл эта метафорика получает со второй половины XVIII в. и означает «перевод по своему образцу и „покрою“, т. е. ориентацию на стилистические традиции своего языка»²². Что конкретно в заонежской сатире означает выражение «из портных рода», сказать трудно, поскольку в самом тексте оно не получает своей реализации. Но в любом случае данный образ служит дополнительным свидетельством хорошего знакомства автора с современной ему литературной традицией.

Итак, представленный материал свидетельствует о том, что в литературный кругозор севернорусских крестьянских писателей XVIII в. входила современная им светская, причем порой весьма фривольная, литература. Севернорусская крестьянская письменность не стояла, таким образом, в стороне от общерусского литературного процесса и не была пассивным реципиентом. Перенимая стиль и литературную форму «модных» «столичных» сочинений («чужой» – в контексте проблематики нашей конференции – культуры), крестьянские авторы создавали по их образцу свои оригинальные произведения на волновавшие их злободневные темы.



¹⁶ См.: Сказки Заонежья / Сост. Н. Ф. Онегина. Петрозаводск, 1986. С. 60–61, 72–74 и др.

¹⁷ Панченко А. М. Скоморошина о чернеце // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 93.

¹⁸ См.: Русская демократическая литература XVII века / Подгот. текстов В. П. Адриановой-Перетц. М., 1977; Malek E. 1) Русская нарративная литература XVII–XVIII веков: опыт указателя сюжетов. Łódź, 1996. С. 95–96; 2) Указатель сюжетов русской нарративной литературы XVII–XVIII вв. Łódź, 2003. Т. 1. С. 281–283.

¹⁹ Русский эротический фольклор / Сост. и науч. редактирование А. Л. Топоркова. М., 1995. С. 458.

²⁰ См.: Терновская О. А. Борода // Славянские древности: этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 233–234.

²¹ Примеры заимствованы из статьи: Николаев С. И. Русский писатель XVIII в. – кузнец, портной, столяр, педант, «гуляка праздный» // Praca i odproczynek w literaturach słowiańskich / Pod redakcją Elizy Malek. Łódź, 2003. S. 123–124.

²² Ibid. S. 127.

ТРОЕЦЫПЛЯТНИЦА В ДЕКАДЕНТСКОЙ ВЕРСИИ (Д. К. Зеленин и А. М. Ремизов)

Локальный (вятский) обряд совместной трапезы женщин «троецыплатница», известный по записям еще с 1739 г., в истории отечественной этнографии связан с именем Д. К. Зеленина, уроженца Вятской губ., уделившего «куричей братчине» особое внимание в ряде своих работ. Символика курицы в обряде связана с брачно-эротическими моментами, со смертью и похоронной обрядностью, и, как полагает В. А. Поздеев, в действиях главных персонажей проявляются и черты инициаций¹. Этнографическая новелла «декадента» Алексея Ремизова «Троецыплатница» (писатель выбрал такую словоформу из приведенных Зелениным вариантов) относится к наиболее поздним произведениям «осеннего» цикла «Посолони»; она была создана в 1906 г. и до издания книги не печаталась. Источником своего текста Ремизов в примечании к «Посолони» называет статью Зеленина «Отчет о диалектологической поездке в Вятскую губернию», не указывая, впрочем, выходные данные работы.

В «Отчете» Зеленин публикует краткое описание обряда со слов жительницы с. Юрьево Котельничского уезда «г-жи Лубниной», но никаких гипотез по его поводу не предлагает, ограничиваясь указанием на то, что обряд совершался пожилыми женщинами в силу обета, данного вятчанками в старину «при рождении младенцев»². Начинаящего этнографа крайне заинтересовала троецыплатница, в последующие два года он ей серьезно занимается. Зеленин выявляет в местных вятских изданиях и в журнале «Живая старина» несколько описаний этого «загадочного и таинственного» обряда и в начале 1906 г. печатает серьезное научное сочинение – «этнографическое исследование» «Троецыплатница»³. Т. Г. Иванова так описывает методику Зеленина, использованную в данном труде: «В начале работы ученый приводит все известные ему описания интересующего его обряда <...> Затем из названных описаний исследователь вычленил типические черты (время, место, участники обрядового действия и т. д.). Для прояснения смысла обряда <...> ученый обращается к материалам древнерусской письменности, а также к этнографическим данным других этносов, населяющих Россию. <...> В заключении <...> исследователь предлагает свое понимание смысла того или иного обычая»⁴. Сравним методику Зеленина с теоретическими выкладками Ремизова: «... при воссоздании народного мифа, когда материалом может стать <...> обычай, вроде *Девятой пятницы*, *Троецыплатницы*, – все сводится к разнообразному сопоставлению известных, связанных с данным <...> обычаем фактов и к сравнительному изучению сходных у других народов, чтобы в конце концов проникнуть от бессмысленного и загадочного в имени или в обычае к его душе и жизни, которую и требуется изобразить»⁵. Перед нами, по сути дела, во многом близкие исследовательские стратегии. Но Ремизов при этом конструирует по-декадентски преобразенную версию действия, всячески выделяя и подчеркивая в ней элементы «диаволического символизма» (автор термина А. Ханзен-Леве).

В примечаниях писатель дает самую общую информацию по обряду: «Троецыплатница – курица, высижившая по три семьи цыплят – по три года парившая. Существует поверье, что такого рода курицу нужно непременно зарезать, причем есть ее могут только „честные“ вдовы. На обед с троецыплатницей допускается всего один мужчина, да и тому голову завязывают по-бабьи» (Ремизов, 2, с. 171). Эта слегка измененная цитата из «Отчета» Зеленина и стала основой сюжета у Ремизова. Осенняя приуроченность обряда (в записи Зеленина он отнесен к Фомину воскресению, в примечаниях Ремизова – ко дню «Косьмы и Дамиана») дает повод писателю изобразить осеннее состояние природы и, как части пейзажа, отдельных представителей демонологического мира: «Попрятались звери. Некому вести принести на хвосте: скрылся в нору хомяк, залег лежебока. <...> И по тинистым ямам, где раки зимуют, сонные бродят водяники. <...> Черти торят пути, не траву – трын траву, очертя голову, косят, да на межевом бугорке, на черепках в свайку играют» (Ремизов, 2, с. 42).

Водяники (водяные) являются сезонными персонажами, им уже пора подыскивать укромное место на дне для зимнего сна. Черти, которым зимний сон не полагается, находятся на своем обычном месте, на меже. Всякого рода границы – это традиционные зоны обитания нечисти. Они косят трын-траву, поскольку только там, на меже, на границе, под забором она и растет («Трын-трава... из *тынь-трава* от *тынь* „забор“»⁶).

В это «бедовое время» в одной избе собираются «непорочные благоверные вдовы», и при наглухо запертых дверях совершается таинственный древний обряд – куриная трапеза и торжественные похороны

¹ Поздеев В. А. Дмитрий Константинович Зеленин (1878–1954) // Энциклопедия земли Вятской. Киров, 1998. Т. 8: Этнография, фольклор. С. 365.

² Зеленин Д. К. Отчет о диалектологической поездке в Вятскую губернию // Сборник Отделения русского языка и словесности АН. СПб., 1903. Т. 76. № 2. С. 161–162.

³ Зеленин Д. К. Троецыплатница (Этнографическое исследование) // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1906 год. Вятка, 1906. Отдел 2. С. 1–54; 237–238. Современная публикация: Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.

⁴ Иванова Т. Г. Русская фольклористика начала XX века в биографических очерках. СПб., 1993. С. 156.

⁵ Ремизов А. М. Собр. соч.: В 10 т. М., 2000. Т. 2. С. 608. Дальнейшие ссылки на это издание приводятся в тексте в круглых скобках.

⁶ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1973. Т. 4. С. 112.

остатков «троецыпленицы», «до последней пушинки все: косточки, голову, хвост, перья». Вдовы в тексте Ремизова выступают как хранительницы древних традиций: «На Хватовщину вдовы угощались блинами – поминали родителей, на Семик собирали сохлые старые цветы...». Названные праздники и их местные особенности взяты писателем из словарных статей «Хватовщина» и «Семик», вошедших в «Отчет» Зеленина, а сами статьи пересказаны в примечаниях.

Стилистически нейтральное описание обряда у Зеленина преобразуется в образную, экспрессивную речь рассказчика. У Зеленина: «Чиновных куриц» «не резали, а ломали». У Ремизова: «... не режут, ломают курицу вдовы, едят по-звериному, чавкают». «Единственный мужчина», упомянутый в «Отчете», развивается у писателя в комический образ, в своего рода трикстера. «...Пустую (бутылку. – Ю. Р.) засунули Кузьме за пазуху»; «долговязый Кузьма, по-бабы повязанный, петухом петушится, улещает словами, потчует вдов на повал»; «не подкузьмит Кузьма, вьет из себя веревки, хочешь пляши на нем...»; «растянувшись бревном, гнал до дому Кузьма, кукурекал» (Ремизов, 2, с. 42–43). Эротический подтекст описаний и явное отождествление Кузьмы с петухом повышают обрядовый статус персонажа. Здесь Ремизов уже переходит к толкованию обряда. Если Зеленин в «этнографическом исследовании» видит в троецыплатнице языческое жертвоприношение в честь курицы как некоего высшего существа, то писатель высшим существом считает петуха, которого и изображает в обряде Кузьма. Поэтому в примечаниях Ремизов указывает день Кузьмы и Демьяна (1 ноября)⁷ как время совершения обряда, что не соответствует данным Зеленина, а также игнорирует принципиальное положение о неучастии мужчин, в том числе и того «единственного», в самой трапезе. Заканчивается действие, как это и полагается, похоронами остатков сакральной курицы. Погребение горшка с костями и потрохами происходит на берегу реки, на краю болота, словом, в одном из тех мест, которые традиция связывает с «нечистой силой», поэтому упоминание *межи* у Ремизова не случайно.

Зеленин отмечал, что обряд в своей истории «претерпел очень многочисленные и сильные христианские влияния». Почти во всех описаниях троецыплатницы говорится об участии в нем на определенных стадиях духовенства, часто фигурируют иконы и кресты⁸. В полном соответствии со своими взглядами того времени на соотношение в народной культуре языческого и христианского, Ремизов полностью устраняет из своего варианта все церковные реалии, что вполне соответствует декадансу начала XX в., с его принципиальной ориентацией на язычество (см., например, «Жар-Птицу» К. Бальмонта, «Ярь» и «Перун» С. Городецкого).

В традиции обряд всегда основательно мотивирован. Троецыплатница, как отмечали исследователи, совершалась не только «при рождении младенцев», но и в ряде других случаев: при домашних несчастьях, тяжелых болезнях, за упокой души покойника. Ремизов ничего не сообщает читателю о причинах обрядового действия, и это умолчание делает картину «куриной братчины» загадочной, страшной, иррациональной. Естественно, что в основном тексте новеллы не упомянута и вятская принадлежность обряда. Такими простыми, по сути дела, приемами писатель, не особенно отрываясь от источников, перекодирует научный дискурс этнографического описания, объективно принадлежащий к столь ненавистному для декадентов «позитивизму», в «надмирный», экзистенциальный текст, типичный для раннего символизма. Характерным элементом ремизовского идиостиля является то, что фрагмент исходного текста (в данном случае обширная цитата из «Отчета» Зеленина) приводится в примечаниях к произведению. Этим самым писатель показывает и научную обоснованность своей художественной реконструкции, и, собственно говоря, сам процесс. Ситуация напоминает известный экспозиционный прием, используемый на выставках новых открытий в древнерусской живописи, когда рядом с расчищенными иконами показываются их фотографии до реставрации.

Склонность символистов к синтезу разных видов искусства проявилась и в этом ремизовском сюжете. «Выдающаяся» курица в виде игрушки находилась в коллекции писателя на почетном месте на письменном столе. М. А. Волошин писал о ней: «Около чернильницы стоит глиняная курица с глупым и растерянным лицом...»⁹. Он же приводит слова Ремизова об этой игрушке: «Не простая курица – троецыпленница – трижды сидела на яйцах, три семьи вывела: пятьдесят пар кур, шестьдесят петухов»¹⁰.



⁷ В выборе даты Ремизов, вероятно, руководствовался другими источниками, например, книгой И. П. Сахарова, в которой сказано: «Поселянки в сей день справляют *курьи именины*. Этот обычай известен был в Москве. Там, в Толмачевском переулке, за Московю рекою, женщины собирались вокруг церкви Козьмы и Дамиана с курами» (Сахаров И. П. Сказания русского народа. Народный дневник. Праздники и обычаи. СПб., 1885. С. 146).

⁸ Перечень свидетельств на эту тему см.: Мусихин А. Л. Троецыплатница в сборнике вятского дьячка начала XVIII в. ? (Гипотеза)

// Десятые Петряевские чтения. Материалы Всерос. науч. конф. Киров, 2010. С. 156–157.

⁹ Волошин М. Лики творчества. 2-е изд. Л., 1989. С. 510.

¹⁰ Там же.

БЕЗЫМЯННЫЕ СВЯТЫЕ В АГИОГРАФИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ РУССКОГО СЕВЕРА

Имя является важнейшей категорией христианской культуры: во время христианского таинства приобщения к церкви крещения происходит и наречение личного имени, и приобретение ангела-хранителя. Знание крестного имени является также необходимым условием в церковной практике поминания живых и умерших¹.

Знание имени и биографии святого традиционно для агиографической традиции. В связи с этим еще в жизнеописаниях византийских подвижников был выработан ряд специальных топосов: рождение святого от благочестивых родителей, сакральные знаки и знамения, с младенчества символизирующие богоизбранность святого, наречение определенного имени с разъяснением его этимологического смысла и соотнесение этого имени с небесным патроном².

Однако в агиографических памятниках далеко не всегда приводится биография святого, зачастую неизвестно даже его имя. Нередко святые, придя в монастырь, не открывали свое имя или факты прежней биографии, оставляя, по евангельскому завету, за воротами обители все мирское. Подобные примеры встречаются в святоотеческой традиции. В Житии Симеона Столпника повествуется о том, что святой на вопрос архимандрита «Кто ты еси и откуда, и како ти есть имя, и откуда семо прииде?» отказывался отвечать, говоря: «*И како семо приидох или от ких есмь родитель, не вопрошай мене, владыко, но искупи душу гибнущую!*» (Житие Симеона Столпника. Минея на сентябрь. РНБ, Соловецкое собр., № 500/519, XVI в., л. 9–9 об.). Утаивание (сокрытие) святым не только своего происхождения, но даже имени, является значимым сюжетным мотивом в Житии новгородского юродивого Михаила Клопского. В Первой редакции произведения описывается, как пришедший неизвестно откуда святой ничего не сообщает игумену монастыря Феодосию о своем происхождении, и, несмотря на его настоятельные просьбы, не называет себя: «*И Феодосий молви ему: «Кто ты еси, человек ли или бесь? Что тебе имя?» <...> «Какъ къ нам пришель? Откуда еси? Что еси за человек? Что ти имя твое?»*. И старец ему отвеща те же речи: «*Какъ еси к нам пришоль? Откуда еси? Что твое имя?»*. *И не могли ся допытати ту имени*»³. Свое поведение святой объясняет следующим образом: «*Бог знает!*»⁴

В других житиях основателей монастырей в Северном крае, когда речь заходит о недостатке биографических сведений о святых, авторы произведений также ссылаются на божественное произволение: «*И еже ми самому бысть четырехкратное явление о преподобнемъ Кириле Чельменскомъ Каргопольскомъ чудотворцѣ весма, но не вемъ рождения его, или каковыхъ родителей, или от коего града – о томъ отнюдь не свемъ, но токмо от древнихъ извѣстие приемъ, якоже по семь явлено будетъ. Сие же вемъ изречи о похвалении преподобнаго – таковы суть неизследованныя судьбы Божия, елико невозможно ни хотящему, ни текущему, но Богомъ управляющемуся на небесныя стезя*» (Житие Кирилла Челмогорского. ГИМ, Музейское собр., № 1510, перв. пол. XVIII в., л. 31 об.); «*Родъ же его, и воспитание, и обещание иноческаго жития никтоже вестъ, токмо единъ Богъ*» (Житие Сергия Нуромского. РНБ, собр. Софийской библиотеки, № 1470, нач. XVII в., л. 92 об.).

Не случайно в житиях святых отсутствие земной биографии подвижников символически толкуется как особый знак его божественного порождения и воспитания: «*А от кихъ же по плоти родителей родися – не вемъ, но токмо едино вемъ, яко от благочестивыхъ родителей родися. Духовнымъ же рождениемъ отца убо имяше Бога, иже водою и Духомъ Святымъ породил того; мать же – правоверную и православную церковь отчу; темъ же воспитанъ убо бысть в добромъ исповедании*» (Житие Никодима Кожеозерского. Распространенная редакция. РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, XVIII в., л. 26).

В агиографической традиции Русского Севера XVI–XVII вв. нередки случаи почитания безымянных святых, чьи имена со временем «взыскивались» в видениях⁵ либо вообще оставались неизвестными. В числе

© Е. А. Рыжова, 2011

¹ О значимости поминовения усопшего по имени во время панихиды и литургии см. в произведении «Изъложение святых апостоль и святых отецъ, како иматъ душа изыти ис тела своего и како поминаемъ быти душамъ христианскимъ» (Российская национальная библиотека, ОСРК, Q. I. № 1215, втор. пол. XVIII в., л. 73 об.) (далее – РНБ). О необходимости поминовения усопших как о важной составляющей загробной жизни бессмертной души см. также в рукописном сборнике Государственного исторического музея, собр. Музейское, № 383, 1720–1730-е гг., л. 16–21 (далее – ГИМ).

² Лопарев Хр. М. Греческие жития святых VIII и IX веков: Опыт научной классификации памятников агиографии с обзором их с точки зрения исторической и историко-литературной. Пг., 1914. Ч. 1.

³ Повесть о Житии Михаила Клопского. Первая редакция, вариант А. Российская государственная библиотека, собр. Волоколамское, № 659, перв. пол. XVI в. Цит. по: Повесть о Житии Михаила Клопского / Подготовка текста, перевод и коммент. Л. А. Дмитриева // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 7. С. 216.

⁴ Там же. С. 220.

⁵ См.: Рыжова Е. А. Жанр видений в севернорусской агиографии // Русская агиография: Исследования. Публикации. Polemika. СПб., 2005. С. 160–194.

таких святых – преподобные Вассиан и Иона Пертоминские, праведные Иоанн и Логгин Яренгские, праведный Кирилл Вельский, преподобные Исая и Никанор Ручьевские, преподобный Петр Черевковский, преподобный Евфимий Архангелогородский, преподобный Афанасий Наволоцкий, инок Елисей Сумской и другие⁶. В первую очередь это относится к сказаниям и повестям о явленных севернорусских святых, в которых наблюдается значительная трансформация житийного канона: повествование о святом начинается не с традиционного описания биографии святого и его пути к святости, которые отсутствуют, а с момента обретения его нетленных мощей⁷.

В объяснении почитания безымянных, явленных или тех святых, о которых сохранилось мало сведений, определенную роль, как показывают наши наблюдения, в поздней агиографической традиции Русского Севера сыграли агиографические памятники о праведном Иакове Боровичском (Боровицком). Мощи безымянного святого, который впоследствии в видениях местным жителям назвал себя Иаковом, были явлены плывущими на большой льдине к Боровичам во время весеннего половодья на р. Мсте во вторник пасхальной недели, предположительно в XV в. После второго освидетельствования мощей Иакова Боровичского в феврале 1572 г. он был, вероятно, канонизирован как святой⁸. 3 августа 1659 г. в сборник «Рай мысленный» было помещено Слово о явлении мощей святого («Слово о явлении честныхъ и многоцелебныхъ мощей святого и праведнаго Иакова Боровицкаго чудотворца и о чудесехъ его», нач.: «Прежде век непостижимым мановением Божиим»). Рай мысленный. РНБ, III.9.66. 4^о. Печатное издание Иверского монастыря 1658–1659 гг. Л. 1–30 (2-го счета), которое атрибутируется известному писателю XVII в., представителю эстетики русского барокко Епифанию Славинецкому⁹. В данном произведении одним из ведущих становится развернутый образ «небесного града горнего Иерусалима», украшенного «многоценными» камениями, одним из которых и является праведный Иаков Боровицкий (Там же, л. 6 об.–7 об.)¹⁰.

Печатное издание произведения в сборнике «Рай мысленный» чуть позже послужило источником для проложного текста Слова о явлении мощей Иакова Боровичского. В издании Пролога 1559–1560 гг. Слово о явлении мощей Иакова Боровицкого дополняет круг чтений на 23 октября (л. 602–606), среди которых: память апостола Иакова (л. 600), память патриарха константинопольского Игнатия (л. 601), Слово св. Максима о любви (л. 601–602) (Пролог печатный на сентябрь–октябрь. 3-е изд. М., 1559–1660 гг. РНБ. XXX.1.14). В данном произведении редакторская работа была проведена в русле общих для проложных переработок направлений: сокращение исходного текста происходило за счет исключения риторически-книжных элементов и фрагментов, пространных комментариев, при этом сохранялась событийно-сюжетная канва источника. В Проложной редакции Слова о явлении мощей Иакова Боровичского была исключена риторическая вводная часть, а повествование начиналось комментированием факта отсутствия каких-либо биографических сведений о святом: «Сего блаженнаго и преподобнаго Иакова отчество долно и племя земнородно, родителя плотская, весь или градъ земленый, в немже сей преподобный чудотворецъ родися, *весма намъ сего ради маниемъ Божиимъ утаися*. Да известно вемы, яко святии Божии не долняго, но горняго отечества ищутъ, не земнороднымъ, но небороднымъ племенемъ хваляться, не телесным, но духовнымъ отцемъ, вездесущимъ благимъ Богомъ величаются и не в земном, но в небесномъ граде вечно жителствовати тшатся. Вемы бо, вемы воистину, яко сей досточодный чудотворецъ бяше *гражданинь великаго града Сиона*, во всю крепость оболченнаго, и *наиболше пообиташе во святемъ граде новомъ – церкви Божия Иерусалиме*, иже от различныхъ драгихъ

⁶ Это присуще не только севернорусской агиографии. Известно Сказание о явлении мощей сибирского праведника Василия Мангазейского, в котором рассказывается о «вышедших из земли» мощах в 1649 г. (Ромодановская Е. К. Легенда о Василии Мангазейском // Новые материалы по истории Сибири досоветского периода. Новосибирск, 1986. С. 190–210). Имя праведника долгое время оставалось не узнаваемым, однако «отсутствие имени не создавало непреодолимого препятствия для развития культа и даже для признания его со стороны церковных иерархов» (Левин Ив. Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 174). Существует Повесть об обретении мощей неизвестного святого в «Крымской земле» в 1635 г. Имя святого, чьим нетленным мощам оказывали почести «гречане, и армени, и жены их, и дети», так и осталось неизвестно (Белоброва О. А. Иаков // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3. Ч. 4. С. 416–417).

⁷ Более подробно о композиции данных агиографических произведений см.: Рыжова Е. А. Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2007. Т. 58. С. 390–442.

⁸ Рыжова Е. А. Иаков Боровицкий // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 486–491.

⁹ Там же. С. 487.

¹⁰ Примечательно, что в Тучковской редакции Жития Михаила Клопского, созданной в 1537 г. для Великих Миней Четых и известной в рукописно-книжной традиции в большом количестве списков, отсутствие сведений о происхождении юродивого также объясняется развернутой метафорой «святой – житель горнего Иерусалима»: «Откуда же явился дивный сей светильник, и от какову родителю произыде – не обретохом, прехожения ради многих лет. *Но вышняго Иерусалима гражданин, отца имеяше всех Създателя, к нему же всъ възложися, матеръ же горний Сион, сродники же ликы святых, с ними же днесъ ликовствует...*» (Повести о Житии Михаила Клопского / Подгот. текстов и статья Л. А. Дмитриева. М.; Л., 1958. С. 144). Новый небесный Иерусалим – выражение, употребленное в Откровении Иоанна Богослова (31:2; 3:12) аллегорически для изображения небесного Иерусалима, царства святых на небе. В переносном смысле слово Иерусалим означает и вообще церковь Божью (Библейская энциклопедия / Труд и изд. архимандрита Никифора. М., 1891. С. 334; Репринт: М., 1990). Ср. также: ап. Павел говорит в послании евреям: «Но приступите к Сионстей горе и ко граду Бога Живаго, Иерусалиму Небесному, и тмам агелов» (12: 22–24).

камений въ славу свою облеченномъ» (РНБ, XXX.1.14. «В той же день святого и блаженного Иакова, Боровицкаго чудотворца», л. 602–603).

Пространный фрагмент из Проложной редакции Слова о явлении мощей Иакова Боровичского (л. 602–605), как показал сопоставительный анализ текстов, с небольшими изменениями был заимствован создателем списка 1854 г. Сказания о явлении мощей и чудесах вологодского святого Прокопия Устьянского¹¹. И это заимствование не было случайным: о святом, чьи нетленные мощи вышли из земли во Введенском храме с. Бестужево, также не были известны ни его имя, ни происхождение, ни время подвижничества. Примечательно, что и Служба Прокопию Устьянскому, как показала А. Е. Смирнова, также ориентируется на Службу Иакову Боровичскому, поскольку «инициаторы прославления неведомого святого вынуждены были искать доказательства самой возможности канонизации таких святых в аналогичных случаях прославления. Наиболее убедительным для церковной власти XVII–XVIII вв. примером, вероятно, было общецерковное прославление в XVI в. Иакова Боровичского»¹².

Подобное объяснение – земная биография святого «утаена» божественным промыслом – использовано и в списке 1861 г. Второй редакции Жития основателя Ущельской пустыни в Мезенском крае Иова, о биографии которого приведены в памятнике скудные и отрывочные сведения: «Блаженнаго сего преподобномученика Иова отечество дальнее и рождение земное – где и от кого родисе – весьма намъ неведомо, Божиимъ изволениемъ утаено. Сего ради да известно вемы, яко святии Божии не дальнаго, но горняго отечества ищут, не земнороднымъ племенемъ хвалятся, но небеснымъ жителемъ сликовствовати тщатся, и не телеснымъ, но духовнымъ отцемъ, вездесущимъ благимъ Богомъ величаются. Вемы бо, яко сей досточудный чудотворецъ, аще и рождение име плотское, но житиемъ поживе духовнымъ, духомъ горя, Господу работаючи. И аще и въ теле вещественемъ бе, но не вещественныхъ умомъ, святыхъ аггеловъ сожителей и собеседниковъ име. Аще и на земли обиташе, но боговидениемъ на небесехъ живущему Богу предстояше, во всемъ себе, яко Божию слугу, верна представляя в терпении мнозе, в скорбехъ, в бедахъ, в нуждахъ, в трудахъ, во бдениихъ и постехъ»¹³. Как выясняется, данный фрагмент также является почти дословной цитатой из Жития Иакова Боровичского, однако это другая его переработка, находящаяся в Патерике Паисия Кривоборского 1831 г. (РНБ, собр. Александрo-Невской лавры, № 9, л. 155–155 об.).

Почитание безымянных святых в русской церковной культуре к XVIII в. становится очевидным. Этот факт нашел свое отражение в одном из поздних списков Жития Кирилла Челмогорского, автор которого, рассуждая о разных видах святости, отдельно называет и безымянных святых: «Якоже украси Богъ небо звездами, и якоже звезда звезды разньствують во славе светлости, такожде и преподобнии: овии нетлениемъ почтени быша, друзии мощи едины, инии же, яко кости наги исцеления источають, друзии, под спудомъ сокровени, многа чудеса и исцеления подавають, *инии – безименнии святии*» (Житие Кирилла Челмогорского. ГИМ, Музейское собр., № 1510, перв. пол. XVIII в., л. 31 об.).



¹¹ Государственный архив Вологодской области, ф. 883 (Н. И. и И. Н. Суворовых), оп. 1, д. 162, л. 430–432. Список опубликован: Сказание о явлении мощей и чудеса праведного Прокопия Устьянского чудотворца / Вступит. ст., публ. и коммент. Р. П. Биланчука // Глагол времени: Исследования и материалы межрегиональной науч. конф. «Прокопиевские чтения». Вологда, 2005. С. 244–245. См. также: *Верюжский И.* Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославляемых всею церковью или местнотимых. Вологда, 1880. С. 546–547.

¹² *Смирнова (Косицкая) А. Е.* Азбучные каноны русским святым // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2008. Т. 58. С. 196. Кроме того, подобная закономерность прослеживается исследовательницей и для служб Анне Кашинской и Максиму Московскому.

¹³ Житие Иова Ущельского. Вторая редакция. Библиотека Академии наук (БАН), собр. Текущих пост., № 424, 1861 г., л. 2–3 об. Издано: *Рыжова Е. А.* Житие Иова Ущельского в рукописно-книжной традиции Русского Севера (Вторая редакция) // Книжные центры Древней Руси: Книжное наследие Соловецкого монастыря. СПб., 2010. С. 545–574.

РЕАЛИИ И РЕАЛЬНЫЕ ГЕРОИ КИРИЛЛО-ЕПИФАНИЕВСКОГО ЖИТИЙНОГО ЦИКЛА

Кирилло-Епифаниевский житийный цикл, созданный на Выгу в 1731–1744 гг.¹, посвящен событиям конца XVII в., произошедшим на Русском Севере, в Заонежье, и насыщен описаниями местностей и живших там людей. Перед историком закономерно встает вопрос: насколько можно доверять помещенной в старообрядческих житиях информации? Что объясняется традициями (этикетом) литературного жанра, а что происходило на самом деле? Коль скоро речь идет о произведениях, вышедших из-под пера выговских писателей, в них обязательно обнаруживаются все признаки житийного жанра в лучших древнерусских традициях. Исследователем ранней старообрядческой литературы Н. В. Поньрко была отмечена особая значимость, которую придавали в выговской школе этикетности литературного мышления². Тем не менее, следование житийной схеме не умаляет информационную составляющую выговских произведений. Особую роль в этом играет метод коллективного творчества и тщательность работы с источниками, характерные для выговцев. По наблюдению Е. М. Юхименко, старообрядцы при написании исторических произведений привлекали в качестве источников сочинения своего круга и устные свидетельства очевидцев событий³. Последним отводилась основная роль при отсутствии возможности пользоваться официальными документами. При этом отмечается высокая степень достоверности излагаемых фактов при естественной тенденциозности подачи материала⁴.

Произведения житийного жанра имеют те же источники и также в основном базируются на устной традиции. В Житии Кирилла Сунского в предисловии говорится об источниках данного произведения. Это «малая книжица» Епифания и записи со слов людей, лично знавших старца Кирилла⁵. Таким образом, мы имеем дело с изложением событий на основе воспоминаний очевидцев. Попробуем выяснить степень достоверности устной традиции, зафиксированной в житиях Кирилла и Епифания, обратившись к писцовым материалам по Заонежским погостам за 1563, 1616–1617, 1628, 1647, 1678 гг. В нашем случае, при отсутствии следственных дел или иных официальных документов, это единственный источник, позволяющий проверить устную информацию, а также существенно ее дополнить.

В обоих житиях – и Епифания, и Кирилла – основные действия разворачиваются на пограничных землях между Шуйским и Кижским погостами. Здесь родился Кирилл (в миру Карп), здесь он основал свою пустынь, сюда к нему пришел Епифаний и проч. В первую очередь обратим внимание на место рождения Карпа. По данным Жития Кирилла Сунского, он родился в д. Андреев наволоок. Поиск населенного пункта с таким названием по материалам переписных книг ничего не дал. Но сведения о Карпе и его отце Ипатии Васильеве обнаруживаются в переписной книге 1647 г. Они проживали в д. Лукин наволоок Кижского погоста⁶. Как объяснить такое несоответствие? Как известно, деревни имели несколько названий, и писцы старались воспроизводить старые и те, которые бытовали во время переписи. Как видоизменялось название д. Лукин наволоок на протяжении 200 лет, с 1563 по 1788 г., видно из коллективной работы М. В. Витова и И. В. Власовой. По данным писцовых книг, упоминание Андреева наволока появляется в названии только в 1720 г.⁷ Хотя, надо отметить, что в актовых материалах конца XVII в. уже встречается д. Андреев наволоок⁸. В конце XVIII в. Лукин наволоок еще считался главным в названии, но в XIX–XX вв. Андреев наволоок вытесняет его настолько основательно, что старое название оказалось прочно забыто⁹. Почему же в Житии упоминается не Лукин, а Андреев наволоок? Житие Кирилла Сунского составлялось в 30-е гг. XVIII в., когда деревня стала называться Андреев наволоок. То, что во времена жизни самого блаженного инока она имела другое название, информаторы составителей Жития могли забыть или попросту не сочли нужным добавить другое, уже не столь привычное, наименование. Ипатий и Карп упоминаются только в переписной книге 1647 г., в то время как все остальные

© А. Н. Старицын, 2011

¹ Поньрко Н. В. Кирилло-Епифаниевский житийный цикл и житийная традиция в выговской старообрядческой литературе // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1974. Т. 29. С. 167–168.

² Там же. С. 169.

³ Юхименко Е. М. К проблеме исторической достоверности «Винограда Российского» Семена Денисова // Историография, источниковедение, история России X–XX вв. М., 2008. С. 481.

⁴ Там же. С. 481.

⁵ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки, ф. 98 (Егорова), № 1137, л. 304 (далее – РГБ).

⁶ «Деревня на усть Суны реки у Онежского озера в Лукине наволоке, а в ней крестьян: во дворе Левка Макарьев з зятем с Карпушкою Леонтьевым. Во дворе Карпушка Макарьев. Во дворе Олешка Онтонов прозвище Истомин. Во дворе Ипатко Васильев с сыном Карпушою. Во дворе Ивашко Филипов. Да бобылей: во дворе Федка Понкратьев. Во дворе Федка Федульев. Во дворе Ортюшка Васильев. Во дворе Тараско Онтонов портной мастер» (Российский государственный архив древних актов, ф. 1209, оп. 1, д. 980, л. 160) (далее – РГАДА).

⁷ Витов М. В., Власова И. В. География сельского расселения Западного Поморья в XVI–XVIII веках. М., 1974. С. 89.

⁸ Карелия в XVII веке: Сб. докл. Петрозаводск, 1948. С. 348–349.

⁹ См.: Олонецкая губерния: Список населенных мест по сведениям 1873 года. СПб., 1879. С. 7; Список населенных мест Олонецкой губернии по сведениям за 1905 год. Петрозаводск, 1907. С. 42.

обитатели Лукина наволока были перечислены в предшествовавшем описании 1628 г.¹⁰ В более раннем описании 1616–1617 гг. в Лукине наволоке ни Ипатий, ни Карп также не упомянуты. Данное обстоятельство можно объяснить тем, что семья Ипатия Васильева осела в названной деревне в промежуток времени между 1628 и 1647 гг. Фиксация в переписной книге 1647 г. Карпа означает, что он до этого года еще проживал в деревне вместе с отцом и нес тягло наряду с другими членами сельского мира. Имеющиеся в нашем распоряжении факты позволяют заключить, что сведения о месте рождения и о времени пострижения в монахи (согласно Житию, принял постриг около 1627 г. в Юрьегорской пустыни) блаженного Кирилла, изложенные в его Житии, недостоверны.

По свидетельству Жития Карп обучался грамоте у священника Успенской церкви в с. Кондопоге. Там он быстро изучил букварь, часослов и псалтырь. Не довольствовавшись начальным образованием, он часто приходил в кондопожскую церковь на службу и настолько полюбился священнику, что тот давал ему домой другие церковные книги и даже позволял читать в храме псалмы¹¹. Возможно, и последующее венчание Карпа с девицей Татьяной произошло именно в этой церкви. Писцовое описание 1628 г. позволяет нам представить внутреннее убранство кондопожского храма; здесь перечисляются и церковные книги, которые, возможно, читал Карп: «Того ж Шуйского погоста волостка Кондопога от Шуи пятьдесят верст, а в ней церковь Успение Пречистые Богородицы теплая с трапезою, древена, верх шатром... Да в церкви ж книг: Апостол, Псалтырь, Часовник, Пролог, Шестоднев, Златоуст, Минея опшая, Трефолой – все писменные»¹².

Любопытно отметить, что с. Кондопога с Успенским храмом относилось к Шуйскому погосту, а лежащая значительно южнее д. Лукин наволока – к Кижскому погосту. Принцип распределения деревень по погостам был непростой, и четкой границы между погостами не существовало¹³. Черносошные земли Заонежской половины сформировались на базе бывших новгородских боярщин. Пограничный район Кижского и Шуйского погостов состоял из земель Луки Федорова, Кузьмы Вангина, Лаврентия Панфильева Селифонтьева, Александра Тимофеева и Ивана Девятого Марфинского человека¹⁴. Указанные новгородцы владели деревнями в устье р. Суны на берегу Онежского озера и в волостке Кондопоге. Их боярщины числились и в Кижском, и в Шуйском погостах, отсюда сохранившаяся чересполосица, когда в одном и том же месте находящиеся рядом деревни относились к разным погостам. Кондопожская Успенская церковь по писцовой книге Андрея Лихачева 1563 г. была поставлена «на вопчей земли царя великого князя 3-х боярщин Лукинской Федорова, да Кузминской Вангина, да Лавлентьевские»¹⁵. Церковная земля сначала была общей Шуйского и Кижского погостов. Священник в 1563 г. жил рядом с д. «Левонтьевской на ручью» Кижского погоста¹⁶, в 1616–1617 гг. – в д. «Гриши Ортемова», а в 1628 г. – в д. «Щеблевской Кириловой» Шуйского погоста, в 1647 г. – в д. «Якушка Алексеева» тоже Шуйского погоста¹⁷. В 1678 г. и церковь, и земля под ней не поменяли места приписки: «Того ж Шуйского погоста волостка Кондопога, а в ней церковь Успение Пресвяты Богородицы древяна...»¹⁸.

Как звали священника, обучившего Карпа грамоте? В писцовых книгах 1616–1617 и 1628 гг. отмечен поп Игнатий Федоров. Он проживал не на церковной земле, а на тяглою и активно участвовал в общественной жизни волости. Наряду со старостами Кижского погоста Пятым Даниловым и Микитой Сидоровым, а также со старостой Кондопожской волостки Савкой Петровым Одинцом и местными старожилыми Игнатий межвладения Вашеостровского монастыря, которые проходили через тяглою деревню¹⁹.

Особый интерес вызывает упомянутый в Житии Кирилла Сунского топоним «Слобода». В житийном изложении Кирилл, покинув свой монастырь, отправился на север: «Бежаше чрез непроходимыя пустыни по корельским селением. И тако к северной стране Онега озера прииде на место зовомое Повенец. Оттуда же на морскую дорогу в некоторую весь именуемую Слободу, яже прилежит ведущему в поморския страны пути»²⁰. Попытка локализовать данный топоним на карте не привела к стопроцентному результату, но позволила сделать интересные наблюдения. В поле зрения попадает территория Выгозерского погоста, лежащая

¹⁰ РГАДА, ф. 1209, оп. 1, д. 308, л. 435.

¹¹ РГБ, ф. 98 (Егорова), № 1137, л. 305 об. – 306.

¹² РГАДА, ф. 1209, оп. 1, д. 308, л. 195 об. – 196 об.

¹³ По наблюдению А. Ю. Жукова, данную территорию одновременно осваивали выходцы из Шуйского и Кижского погостов. И в зависимости от того, кто являлся основателем деревни, она приписывалась к тому или другому погосту. Во второй половине XIV в. произошло вотчинное подчинение общин переселенцев новгородскому боярству. См. подробнее: Жуков А. Ю. Успенская выставка в Кондопоге. XV–XVI века // Кондопожский край в истории Карелии и России: Материалы III краеведческих чтений, посвященных памяти С. В. Шежемского (7–8 апреля 2000 года). Петрозаводск, 2000. С. 54–56.

¹⁴ Писцовые книги Обонежской пятины 1496 и 1563 гг. Л., 1930. С. 118–119, 126–127, 130.

¹⁵ Там же. С. 118.

¹⁶ Там же. С. 130.

¹⁷ РГАДА, ф. 1209, оп. 1, д. 8554, л. 118; д. 308, л. 198–198 об.; д. 980, л. 109 об.

¹⁸ РГАДА, ф. 1209, оп. 1, д. 1137, л. 408.

¹⁹ РГАДА, ф. 1209, оп. 1, д. 8554, л. 120–121.

²⁰ РГБ, ф. 98 (Егорова), № 1968, л. 59 об. – 60.

севернее Повенца. Через Выгозеро, как известно, проходил старинный водно-волоковый путь, начинавшийся от Повенца и заканчивавшийся в устье р. Сумы²¹. Нас в данном случае интересует другое обстоятельство. В Житии указан конкретный населенный пункт, который лежал на проезжем оживленном месте и через который происходило заселение Выгорецкого суземка. Где он мог находиться? Писцовые книги в 1563–1628 гг. отметили д. «на Волозере в слободе Панфилка Тимофеева». Эта деревня как раз находилась на дороге к морю; правда, в 1620–1628 гг. она уже значилась пустующей²². В 1583 и 1678 гг. была отмечена д. «Слобода на Шитно на острове на Выгу реке», но тоже пустая²³. В материалах первой ревизии 1720 г. появляется д. «Слобоцкая на Мултозере, которая смежна с Новой Заживкой» всего с одним двором. В 1782 и 1788 гг. она называется просто «Слобода» и имеет 4 двора²⁴. По всей видимости, эта же деревня зафиксирована в списке населенных мест Олонецкой губ. за 1873 г. при озере Мутном²⁵. Предположительно именно об этой деревне говорится в Житии. Она могла возникнуть после переписи 1678 г. как починок или слобода (т. е. селение, обладавшее налоговыми льготами) и отразить в названии тип поселения. На современной двухкилометровой карте Карелии это место можно приблизительно локализовать в районе шлюза № 8²⁶. Отсюда через систему небольших речек и озер в древности попадали в бассейн р. Выг. Более удобным считался зимний путь. Он описан в Житии, когда два охотника из деревень Морская Масельга и Слобода ранней весной (во время Великого поста) отправились на промысел на р. Выг и обнаружили там убежище блаженного Кирилла²⁷.

Другие топонимы, встречающиеся в житиях Кирилла и Епифания, также заслуживают внимания. Села Шуйское и Мунозеро включали в себя группу деревень, имевших двойной статус: либо государственные (черные), либо вотчинные (монастырские, помещичьи). Принадлежность земли государству или вотчиннику имеет большое значение при работе с переписными книгами, так как сведения об одном и том же селении могут находиться в разных разделах книги.

В Житии Епифания неоднократно упоминается «некий христоробец Тимофей Трифионов», проживавший в с. Шуе. Епифаний любил бывать у него, поучал и укреплял в вере всех домочадцев Тимофея, «и написал ему в дом на благословение на клееных листах в киоте крест трисоставный»²⁸. Поиски Тимофея Трифонова по материалам переписной книги 1678 г. в черносошных деревнях Шуйского погоста не увенчались успехом. Но в другой части той же книги среди монастырских и частновладельческих земель в д. «Большой двор Тимошкино у погоста, Ивановская тож под монастырским двором на реке на Шуе» обнаруживаются «во дворе Тимошка, Никитка Трифионовы. У Тимошки дети Коземка, Гришка десяти лет, Ивашко шти лет»²⁹. Наличие в названии деревни слов «Большой двор» говорит о том, что здесь некогда находился двор феодала, в данном случае – Спасо-Хутынского монастыря³⁰. Епифаний видел в доме Тимофея его беременную жену Марию и предсказал ей рождение сына, подарив «ему на благословение и сохранение» вырезанный из «травяного корня» крест³¹. В Житии называется имя рожденного впоследствии сына Тимофея – Григорий. Указанный в переписной книге возраст Гришки Тимофеева (10 лет) позволяет (приблизительно) датировать время посещения Епифанием дома Тимофея 1667 г. Эта датировка не противоречит хронологии событий. Суд над старообрядцами на московском соборе начался в середине апреля и продолжался до лета 1667 г. Епифаний вместе с Аввакумом и Лазарем был осужден 17 июля³². Так как неизвестно, когда Епифаний появился в Москве, можно предположить, что он ушел из Поморья в январе–феврале 1667 г.

Сам Тимофей Трифионов был не простым человеком. В числе выборных волостных людей он свидетельствовал перед переписчиками в 1678 г. о запустевших монастырских деревнях³³. Не случайно в его доме происходили встречи Епифания со старостой Давыдом Курицыным и олонеким подьячим. Деревня «Большой двор Тимошкино» находилась рядом с погостом – центром деловой и общественной жизни округи. Здесь находилась мирская изба, где решались важные административные и судебные вопросы³⁴. Давыд Курицын

²¹ Голубцов И. А. Пути сообщения в бывших землях Новгорода Великого в XVI–XVII веках и отражение их на русской карте середины XVII века // Вопросы географии. М., 1950. Сб. XX: Историческая география СССР. С. 300.

²² Витов М. В., Власова И. В. География сельского расселения... С. 140.

²³ Там же. С. 135.

²⁴ Там же. С. 122.

²⁵ В списке обозначены еще 3 деревни, имеющие в своем названии топоним «слобода». См.: Олонецкая губерния: Список населенных мест по сведениям 1873 года. СПб., 1879. С. 166.

²⁶ Общегеографический региональный атлас «Республика Карелия». М., 2002. Л. 92. В.

²⁷ РГБ, ф. 98 (Егорова), № 1137, л. 342.

²⁸ РГБ, ф. 98 (Егорова), № 1968, л. 104–104 об.

²⁹ РГАДА, ф. 1209, оп. 1, д. 1137, л. 151.

³⁰ Витов М. В. Историко-географические очерки Заонежья XVI–XVII вв. Из истории сельских поселений. М., 1962. С. 98–99; Писцовые книги Обонежской пятины 1496 и 1563 гг. Л., 1930. С. 121.

³¹ РГБ, ф. 98 (Егорова), № 1968, л. 107 об.

³² Мальшев В. И. Материалы к «Летописи жизни протопопа Аввакума» // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Сб. науч. трудов. Л., 1985. С. 306.

³³ РГАДА, ф. 1209, оп. 1, д. 1137, л. 162–162 об.

³⁴ Витов М. В. Историко-географические очерки Заонежья... С. 101.

проживал в той же деревне, что и Тимофей Трифонов, в соседнем дворе. Переписная книга обрисовывает его семейное положение: «Во дворе Сисорко (Сидорко?) Иванов, у него зять Давыдко Ларионов. У Давыдка сын Ипатко пяти лет»³⁵. Основанием к отождествлению Давыда Курицына с Давыдкой Ларионовым послужили совпадение имени и близкое соседство с Тимофеем Трифоновым. Встреча Елифания с Давыдом произошла в 1660-е гг., когда последний еще не имел сына. Но это не означает, что он в то время не был женат и не имел детей. В переписных книгах, как известно, отмечались только лица мужского пола (за исключением случаев, когда женщина становилась вдовой; но среди детей фиксировались только мальчики).

Епифаний обходил ближайшие от Сунской пустыни селения для укрепления их жителей в сохранении старой веры и побывал в Кондопожской выставке. Здесь, в Успенской церкви, он поучал попа и причетников не принимать церковные новины³⁶. Переписная книга 1678 г. называет имя попа – Борис Иванов, который, по утверждению Е. Д. Суслевой, служил в кондопожском храме с 1660 г.³⁷

В Житии Кирилла говорится о крестьянах, избивших и ограбивших блаженного инока. Крестьяне происходили из деревень Перт наволоок и Кончезеро, которые входили в с. Мунозеро³⁸. Ближайшая к описываемым событиям переписная книга 1647 г. в Мунозерской выставке перечисляет 5 черносошных деревень и 7 деревень, принадлежавших Спасо-Хутынскому монастырю³⁹. Деревня Перт наволоок в 1647 г. называлась «на Векшеозере Перх наволоок», а в 1678 г. «на Вешке озере на Перт наволоке»⁴⁰. Деревня Кончезеро в переписных книгах не была обнаружена, но о существовании в середине XVII в. целой волости с таким названием свидетельствует мирская челобитная крестьян Шуйского погоста от 1664 г.⁴¹

Привлечение писцовых и переписных книг в качестве источника по истории старообрядчества чрезвычайно продуктивно и имеет значительные перспективы. Мы не только получаем возможность удостовериться в подлинности или ошибочности содержащихся в старообрядческих житиях сведений, но также обретаем более глубокое понимание описываемой в них исторической реальности. Нужно только учитывать соответствие реалий описываемых событий реальностям, существовавшим во время сбора информации. При этом становится очевидным, что некоторые неточности в передаче фактов в житийных текстах возможны из-за погрешности памяти информаторов. Следует также иметь в виду вольное обращение составителей житий с хронологией: события могут излагаться в соответствии с определенными идеологическими установками старообрядческих авторов, что зачастую приводит к ее нарушению. Но и эти неточности могут быть подкорректированы при обращении к писцовым материалам.



³⁵ РГАДА, ф. 1209, оп. 1, д. 1137, л. 151.

³⁶ РГБ, ф. 98 (Егорова), № 1968, л. 108.

³⁷ РГАДА, ф. 1209, оп. 1, д. 1137, л. 408; Суслева Е. Д. К вопросу о формировании сословия духовенства в Карелии в раннее новое время (по материалам Шуйского погоста) // Православие в Карелии: Материалы III региональной науч. конф., посвященной 780-летию крещения карелов. Петрозаводск, 2008. С. 322.

³⁸ ОР РГБ, ф. 98 (Егорова), № 1137., л. 321 об. – 322.

³⁹ РГАДА, ф. 1209, оп. 1, д. 980, л. 107 об. – 108; 118–119 об.

⁴⁰ РГАДА, ф. 1209, оп. 1, д. 980, л. 107 об.; д. 1137, л. 416.

⁴¹ Карелия в XVII веке. Сб. докл. Петрозаводск, 1948. С. 174.

ЧУДЕСА ДМИТРИЯ РОСТОВСКОГО: БОГОМОЛЬЦЫ С РУССКОГО СЕВЕРА

Мощи святителя Димитрия Ростовского были открыты в 1752 г. при ростовском митрополите Арсении (Мацеевиче), который вместе с комиссией после их внимательнейшего «осмотрения» послал соответствующее доношение в Святейший Правительствующий Синод. Однако ведение дела в Синоде и переписка между митрополитом Арсением и Св. Синодом по разным причинам затянулись, и только в апреле 1757 г. Синод постановил и отправил Арсению (Мацеевичу) указ № 788, согласно которому с повеления императрицы Елизаветы Петровны¹ мощи Димитрия Ростовского были признаны нетленными, и Димитрий Ростовский стал первым святым синодального периода Русской Православной церкви. Тогда же были установлены праздники святому: 21 сентября – в день обретения мощей, 28 октября – в день преставления².

Почти сразу после открытия мощей, еще до официальной канонизации святого, стал распространяться и все более усиливаться слух о происходящих от них исцелениях³. Некоторое время чудеса, совершающиеся от мощей святителя Димитрия Ростовского, не записывались. Были сделаны лишь отдельные (единичные) записи, например, в «цидулке» духовнику императрицы Елизаветы Петровны протоиерею Федору Дубянскому. Изложение 22 чудес было приложено к докладу митрополита Арсения (Мацеевича) в Синод. Вскоре Синод обязал ростовского митрополита делать регулярные записи и посылать отчеты, в результате чего в Синод в 1757 г. была представлена тетрадь с 32 чудесами, в 1758 г. – с 36 чудесами, в 1759 записано 30 чудес, в 1760 – 30 чудес, в 1761 – 37 чудес, в 1762 – 38 чудес⁴. Официальные записи были прекращены в 1762 г. с восшествием на престол Екатерины II, хотя в рукописной традиции сохранились записи чудес и позднейшего времени, всего насчитывается около 300 чудес. Исцеления происходили от многочисленных болезней, особенно многочисленными и поразительными были исцеления от горячки, ломоты и расслабления, сумасшествия и эпилепсии, глухоты, немоты и слепоты и других заболеваний. Поток богомольцев в Ростов, в Спасо-Яковлевский монастырь, где по завещанию был погребен святитель Димитрий Ростовский, с открытием его мощей в значительной степени увеличился, началось паломничество всех, кто хотел увидеть святыню и прикоснуться к новообретенным мощам. Одни шли поклониться святителю по обещанию после полученного по молитве Димитрию Ростовскому облегчения от болезни еще дома, другие – просто почтить новоявленного святого, но большинство, конечно, – чтобы испытать на себе благодатную силу исцеления от его мощей.

Паломники, желающие прикоснуться к святыне и получить исцеление по молитве святителю Димитрию Ростовскому, были людьми всех сословий, принадлежали к самым разным социальным кругам, возрастным категориям и даже к различным вероисповеданиям (известно обращение в христианскую веру абыза Стефана Алексева, сына Корнильева, бывшего «в своем природном магометанском законе»), имели разный социальный статус, разные профессиональные интересы: крестьяне, дворовые и посадские люди, мещане,

© М. А. Федотова, 2011

¹ Императрица Елизавета Петровна приняла самое деятельнейшее участие в решении этого вопроса, и ее заслуга в деле канонизации Димитрия Ростовского очень велика; в частности, решение Синода от 19 марта 1757 г. было подкреплено императорским указом об открытии мощей от 22 апреля 1757 г.

² Подлинное дело об обретении и открытии мощей Димитрия Ростовского хранится в Российском государственном историческом архиве (далее – РГИА), ф. 796 (Канцелярия Синода), оп. 33 (дела за 1752 г.), № 222, 540 л. Дело было начато 17 октября 1752 г., а закончено 14 марта 1763 г. См.: [Глаголев М. Ф.] Описание документов и дел, хранящихся в Архиве Святейшего Правительствующего Синода. Пг., 1915. Т. 32 (1752 г.). Стб. 583–592. Отдельные материалы этого дела опубликованы: Ярославские епархиальные ведомости. 1872. Ч. неофиц. С. 3–7, 66–70; 1879. Ч. неофиц. С. 395–399, 401–406, 409–415; 1880. Ч. неофиц. С. 6–8, 9–14, 18–22, 25–29, 33–39, 41–44, 52–55, 59–61; Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 480–494; Понов М. С. Святитель Димитрий и его труды. СПб., 1910, С. 326–346. См. также: Спасо-Иаковлевский Димитриев монастырь / Автор-сост. В. И. Вахрина. М., 2002. С. 25–31; Федотова М. А. Житие святого Димитрия Ростовского (к вопросу об истории текста) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2009. Т. 60. С. 150–182. См. также рукопись: Ростовский музей-заповедник, Р–890, 2^о, 1757 г. (Документы о канонизации Димитрия Ростовского с автографами митрополита Арсения (Мацеевича). Акты, относящиеся к обретению и открытию мощей Димитрия, митрополита ростовского и ярославского, донесения митрополита Арсения (Мацеевича), указы Синода и императрицы публиковались и в других изданиях, а также очень часто встречаются в рукописной традиции: рукописи, в состав которых наряду с Житием святого или чудесами от его мощей входят указы Синода или донесения митрополита Арсения, – одни из самых распространенных в рукописной традиции, связанной с канонизацией Димитрия Ростовского.

³ Известны и прижизненные чудотворения святителя Димитрия Ростовского, см.: Федотова М. А. 1) Житие, почитание и прижизненные чудеса святого Димитрия Ростовского // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский: Исследования и материалы. Ростов Великий, 2008. С. 273–310; 2) О прижизненных чудесах святого Димитрия Ростовского // Поэтика русской литературы в историко-культурном контексте. Новосибирск, 2008. С. 283–293.

⁴ См. подробнее: Ярославские епархиальные ведомости. 1872. Ч. неофиц. С. 66–67; 1879. Ч. неофиц. С. 409–415; 1880. Ч. неофиц. С. 35, 41–44. «Обстоятельные рапорты», которые запрашивал Синод, сейчас хранятся в РГИА, ф. 796 (Канцелярия Синода), оп. 33, № 222, л. 21–27, 218–224, 295–312 об., 395–538. Большой частью они опубликованы, см.: [Глаголев М. Ф.] Описание документов и дел, хранящихся в Архиве Святейшего Правительствующего Синода. Приложения XXIV–XXXIII. Стб. 983–1150; см. также: Ярославские епархиальные ведомости. 1872. Ч. неофиц. С. 183–186, 191–194, 199–201, 205–209, 214–218, 222–225, 264–265, 268–269, 336–339; 1876. Ч. неофиц. С. 78–80, 85–88, 90–110, 113–116, 121–125, 129–144, 148–152, 164–167, 177–181, 189–192, 194–200, 205–213, 222–224, 226–228, 235–238, 247–248, 256, 264, 271–272, 285–288, 290–296, 303–304, 310–312, 317–320, 334–336, 342–344, 350–352, 358–360, 364–368.

военные (рядовые и офицеры всех чинов), чиновники (от низших государственных служащих, канцеляристов и копиистов, до губернаторов) и помещики, священнослужители (пономари, дьяки, попы), купцы, строители и иконописцы; дети, старики, «мужние» жены, девицы и вдовы, бродяги, нищие и богатые. Монастырь посещали даже члены императорской семьи, некоторые из них специально совершали паломничество именно в ростовскую обитель, например, Екатерина II – в 1763 г. и Николай II – в 1913 г. После открытия мощей Димитрия Ростовского на монастырь обрушился не только поток паломников, но он получил и огромное количество даров. Хорошо известно, что самыми щедрыми вкладчиками были графиня А. А. Орлова-Чесменская и Н. П. Шереметев. Безусловно, большинство паломников были жители близлежащих городов и областей – из Ростова, Ярославля, Переславля, Костромы, Владимира и Суздаля. Но весть о новообретенных в Ростове мощах и исцелениях от них распространялась не только по округе, епархии и окрестным городам, богомольцы шли из дальних городов, сел, монастырей. Можно без преувеличения сказать, что в Ростов, Ростовский Спасо-Яковлевский монастырь, стекалась вся Россия, и пред гробом Димитрия Ростовского, как и перед Гробом Господним в Иерусалиме, все паломники были равны⁵.

Очень быстро молва о новообретенных в Спасо-Яковлевском монастыре мощах распространилась и на территории Русского Севера. Уже самая первая тетрадь, датируемая 1757 г., имеет записи трех чудес, произошедших с жителями северных краин. Первое записанное чудо случилось с Ириной Степановой, женой Меркурия Петрова, крестьянина д. Зубково вотчины господина Николая Сергеева, сына Титова, Вологодского уезда Обнорской сотни. Ирина Степанова «одержима была дьяволом чрез три года», и во сне ей было видение, в котором явился монах и говорил: «Иди к новоявляемому ростовскому чудотворцу Димитрию и, помолився, приложись к мощам его, и пеленую лице свое отри, а притом и при гробъ к имѣющемуся Богоматери образу такожде приложися, может молитвами угодника своего дарует тебѣ Бог от тоя болѣзни свободу»⁶. Положив и выполнив обещание идти в Ростов, Ирина Степанова во время молитвы святителю получила исцеление.

Второе чудо произошло с надворным советником Вологодского уезда Николаем Алексеевым, сыном Хвостовым, страдавшим ножной болезнью и молившимся три дня у гроба святого, а «по прошествии же трех дней молитвами святителя Димитрия ломоты в ногах не стал чувствовать, и раны начали затворяться, опухоль же вся минулась, с каковым болѣзни своей исцѣлением и поѣхал в дом свой, чего во увѣрение показаннаго Николая Алексѣева, сына Хвостова, своеручная имѣется записка»⁷.

И третье чудо, датируемое 1757 г., произошло с дьяконом церкви Николая чудотворца города Олонца Иваном Васильевым, который по молитве чудотворцу Димитрию Ростовскому излечился от горячки⁸.

С течением времени число северных паломников в Ростов возрастало, как увеличивалось и число больных и немощных, получивших здесь исцеление. Можно назвать в этом ряду: отставного капрала Степана Михайлова, сына Тарбева, помещика Вологодского уезда с. Ильинского, излечившегося от ножной болезни; вылечившихся «от расслабленной болѣзни» Анны, дочери купца из Великого Устюга Александра Федорова, сына Юринского, и «от головной болѣзни» младшего сына купца Лальского посаду Ивана Федорова; от сумасшествия жены и дворового человека помещика Новгородского уезда «усадища Бустрычина» Константина Еремеева; от слепоты крестьянина с. Валдай Новгородского уезда Иверского монастыря Матвея Гаврилова и крестьянина д. Жидихово Вологодского уезда Максима Васильева; от «животной болезни» крестьянской жены Евдокии Арефовой из Оштинского погоста Олонецкого уезда и других.

Особо следует отметить чудо, записанное в 1759 г. и произошедшее с Анной Гавриловой, женой государственного крестьянина Новгородской епархии Олонецкого уезда Толвуйского погоста д. Дровнинской Андрея Васильева. Приведем текст чуда:

«Великоновгородской епархии Олонецкаго уѣзду Толвуйского погосту деревни Дровнинской государственнаго крестьянина Андрея Васильева жена Анна Гаврилова (как в промемории из Великоновгородской консистории в Ростовскую, а из оной в указѣ в Яковлевской монастырь марта 18 дня 759 году объявлено) в 758 году в началѣ генваря мѣсяца имѣлась в тяжчайшей и необычайной болѣзни таковой, что в головѣ еѣ превеликой жар, и опухлым языком наполнилась вся гортань, а язык и из уст вышел с вершок или болѣе, отчего-де несколько дней не точию ясти, но и пити воды капли допустить не можно было, и гортанное-де еѣ дыхание от заключения языком гортани ни мало не происходило, точию-де в ноздри и во уши и то с великою скорбию. Чего ради и приходящим для посѣщения к ней родственникам и сосѣдом немалой был страх и ужас от зрѣния таковыя необычайныя болѣзни. И уже она, Анна, была к продолжению жизни во отчаянии, почему того генваря 5 дня означеннаго Толвуйскаго погоста церкви Живоначальныя Троицы священник Стахий

⁵ В Сенат был послан даже запрос об издании указа, который бы запрещал «приезжающим в Ростов господам» требовать «с крестьян подвод, съестных припасов и прочего». См.: *Попов М. С.* Святитель Димитрий и его труды. С. 337.

⁶ РГИА, ф. 796 (Канцелярия Синода), оп. 33 (дела за 1752 г.), № 222, л. 300 об. – 301.

⁷ Там же, л. 301–302.

⁸ Там же, л. 312 об. – 313.

Иванов с немалою трудностию ее исповѣдал, а Святых Таинств за вышеупоминаемою болѣзнию никак сподобить было невозможно. И как по исповѣди стал он, священник, ее о приключении болѣзни с великим прилѣжанием спрашивать, то она с великою трудностию, едва разумѣть возможно было, проговорила, что тому-де назад двѣ недѣли во время утреннее случилось ей, Аннѣ, в домѣ своем стоять пред святыми образами и моление ко всемогущему Богу имѣть, причем и угодников Божиих и прочих российских чудотворцов о спасении своем в помощь призывать, а новоявленного великаго угодника Божия святителя Димитрия митрополита, ростовскаго чудотворца, мыслию и умом, и языком своим от прочих угодников Божиих отвергала и за святаго, конечно, не почитала, и находилась-де о том в немалом сумнительствѣ. То того ж часа стал язык еѣ болѣть и пухнуть, и в голову вступился немалый жар. И чрез несколько дней так, как выше значит, ей учинилось. Чего ради он, священник, с немалым прилѣжанием оную крестьянскую жену Анну увѣщал, дабы она реченное сумнительство и суевѣрие о новоявленном угодникѣ Божии Димитрии, ростовском чудотворцѣ, крайне отложила и его, святаго, честно за самага сущаго угодника Божия и чудотворца почитала, и о вышеупомянутом своем дерзновенном помышлении у него, святителя Христова, просила прощение, и о избавлении оной болѣзни с вѣрою и усердием общалась бы во святѣй церкви ему, угоднику Божию, молѣбное пѣние и свѣщи отправить. Чрез которое ево, священника, увѣщание, как видно с сердечным еѣ ж и усердным воздыханием, все вышеписанное исполнить всячески общалась. А генваря 18 дня того 1758 года, то есть в день недѣльный, пришед означенная женка Анна к ним в церковь святых Живоначальныхъ Троицы, во время божественныя службы объявила, что молитвами вышепереченнаго угодника Божия святителя Димитрия скорое исцѣление от помянутыя болѣзни получила и стала здорова как и прежде, почему оному святителю Димитрию и молебное пѣние отправлено, о котором чудеси и в Олонецком духовном правлении означенная женка при свидѣтельствѣ многих духовных и свецких персон допросом под страхом суда Божия объявила, что подлинно ей означенная болѣзнь, как она святителя Димитрия не почитала и имѣла сумнительство, приключилась, а едва в оной болѣзни мыслию своею о оном согрѣшении сожалѣть стала и общалась онаго святителя Димитрия в молитвах воспоминать и за угодника Божия почитать, то с языка двух сторон протекло гноем. И в показанной погост в церковь ради отправления молебствия пришла и о вышеписаном упомянутому священнику и прочим людям объявила, чего ради и оные бывшие при том объявлении люди спрашивали, которые то ж, что и она, Анна, допросами своими объявили»⁹.

Как видим из записи чуда, Анна Гаврилова не ходила на богомолье в Ростовский Спасо-Яковлевский монастырь, исцеление произошло по молитве чудотворцу Димитрию, о чем было рассказано в церкви Живоначальной Троицы Толвуйского погоста. Чудо, поразившее священника и прихожан церкви, записано со слов Анны Герасимовой в Олонецкой консистории, затем передано в Новгородскую консисторию, оттуда отправлено ростовскому и ярославскому митрополиту Арсению (Мацеевичу), который довел его до сведения самой императрицы Елизаветы Петровны. Это известно из рукописной традиции бытования текста, который читается не только в синодальном деле о канонизации святителя Димитрия Ростовского (см. сноску 9) и в сборниках чудес Димитрия Ростовского среди всех остальных (например, Ростовский музей-заповедник, Р-157; Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Древлехранилище им. В. И. Малышева, собр. Перетца, № 395), но и в отдельном списке (Российская национальная библиотека, собр. Титова, № 2519, 4⁰, XVIII в., 8 л.; далее – РНБ), что редкость для записи чудес святителя Димитрия Ростовского, чаще всего они бытовали целым комплексом.

В тексте чуда сказано, что Анна Герасимова заболела вследствие своего неверия в новоявленного чудотворца Димитрия Ростовского («...мыслию и умом, и языком своим от прочих угодников Божиих отвергала и за святаго, конечно, не почитала...»). Данное чудо свершилось и было записано в середине XVIII в., однако архетип его может быть отмечен гораздо раньше¹⁰. Так, в Киево-Печерском патерике преподобный Алимпий помог исцелиться некоему прокаженному, который покрывлся гноем за свое неверие в целительную силу воды от источника святого Феодосия Печерского¹¹. Ни епископ, ни протопоп, как сказано в чуде, не имели веры в чудеса от мощей князей Феодора Ростиславовича и сыновей его Давида и Константина при их погребении в 1463 г. и «были наказаны за неверие болезнями»¹². Иконник Илья в Житии Галактиона Вологодского был наказан болезнью и немотою за свое неверие и поношение святого Галактиона Вологодского¹³. Ряд таких чудес, безусловно, может быть продолжен. Важно отметить, что чудеса, произошедшие от мощей или по молитве святителю Димитрию Ростовскому и входящие в комплекс агиографических памятников, посвященных

⁹ РГИА, ф. 796 (Канцелярия Синода), оп. 33 (дела за 1752 г.), № 222, л. 444–446.

¹⁰ Возможно, даже в библейской истории: так, священник Захария не поверил ангелу Гавриилу, что жена его Елизавета родит ему сына, «и наречешь ему имя: Иоанн», за что наказан был немотою (Лк: 1, 11–21). Благодарю Т. Р. Руди за консультации по данному вопросу.

¹¹ Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4. С. 460–461. Димитрий Ростовский сохранил это чудо и в Житии Алимпия Печерского в своих Четыхъ Минеях (под 17 августа), см.: Книга житий святых... на месяцы июнь, июль, август. Киев, 1705. Л. 700 об. – 704.

¹² Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 106.

¹³ См. Житие Галактиона Вологодского: РНБ, Ф. XVII. 16. Л. 685 об. Благодарю И. А. Лобакову за указание данного сюжета.

митрополиту Димитрию, по своим архетипам, мотивам и образности могут рассматриваться в одном ряду с другими древнерусскими агиографическими памятниками.

В заключение укажем еще на один случай почитания на Севере святителя Димитрия Ростовского. В Новгороде, в приходской церкви Николая Кочанова, хранилась икона-портрет святителя Димитрия. Портрет был написан при жизни Димитрия, подарен им ростовскому чиновнику Петру Ивановичу Никитину, затем достался по наследству Федору Ивановичу Никитину, остававшемуся долгое время бездетным. И, наконец, когда у него 21 сентября, в день памяти Димитрия Ростовского, родился сын, названный Димитрием, он передал портрет Димитрия, почитавшийся как икона, в Новгородскую Николо-Кочановскую церковь¹⁴. Икона была утеряна, а изображение этой иконы-портрета нам удалось обнаружить в книге Т. М. Олейникова «Святитель Димитрий, митрополит ростовский» (Новгород, 1910). Снимок с иконы помещен на шмуцтитуле издания.



¹⁴ См.: Северная пчела. 1852. № 277, 11 дек. С. 1111. Ср.: в рукописи (РНБ, собр. Титова, № 2647. 2^о. XIX в. 258 л. Слова и речи Димитрия Ростовского) на л. 172–172 об. есть запись со ссылкой на эту статью.

О ПАМЯТНИКАХ КНИЖНОЙ КУЛЬТУРЫ ЗАОНЕЖЬЯ (по материалам сводного каталога книг кириллической печати Республики Карелия)

В нынешнем 2011 г. в Республике Карелия была в основном закончена работа по составлению регионального каталога старопечатных кириллических изданий. В ней принимали участие специалисты Национальной библиотеки, научной библиотеки Петрозаводского университета и музея-заповедника «Кижский». В каталог войдут описания 405 книжных памятников федерального значения, изданных с 1569 по 1830 гг., из фондов двенадцати государственных хранилищ Республики Карелия.

Самое представительное музейное книжное собрание, в котором сосредоточена третья часть республиканского кириллического фонда, находится в Карельском государственном краеведческом музее (КГКМ). Оно отражено в каталоге, составленном хранителем книжной коллекции музея Н. М. Пановой в 1997 г. Это первый справочник книжной музейной коллекции, изданный в нашей республике, в него вошли описания 65 рукописей и 190 печатных изданий XVI–XX вв.¹ В указателе к каталогу учтены многочисленные географические названия мест бытования книг, в том числе 25 поселений и церковных приходов Заонежья. Как уже сообщалось на предыдущей конференции «Рябининские чтения», в фондах КГКМ находятся книги из библиотеки Спасо-Кижского прихода.

Собрание печатной кириллицы музея-заповедника «Кижский» – второе по величине в республике, в нем насчитывается 115 изданий в 111 экземплярах. Каталог кижской коллекции был издан в 2005 г.² Книг, принадлежавших заонежским приходам, в фондах музея немного: две части Пролога из Успенской церкви в с. Космозеро, по одной книге из Кижской Преображенской церкви, Варваринской церкви в Яндомозере и Леликозерской часовни³.

Сотрудники музея «Кижский» активно формируют мемориальные собрания музейных предметов, связанные, в первую очередь, с историей и бытом заонежских семей. Одними из первых экспонатов, принятых в фонды музея «Кижский», были предметы коллекции «Принадлежности художника-иконописца Ивана Михеевича Абрамова», приобретенные у его внука В. П. Абрамова. В их числе – рукописный «Номоканон» и девять книг, включающих и синодальные издания, и продукцию старообрядческих типографий. В 1984 г. в фонды музея была принята книга, также принадлежавшая этой семье – Часослов, напечатанный в начале XIX в. в типографии Троицкого монастыря в Вильне. На листах книги среди многочисленных памятных надписей читается запись о смерти главы семейства Абрамова-старшего, сделанная рукой его сына: «В сей день преставился раб Божий Михей Иванович Абрамов отроду 83 года 2 часа ночи» (л. 213, 3 января)⁴. В 2004 г. внучка И. М. Абрамова Н. П. Кутузова передала еще две книги из библиотеки ее деда – учебник церковно-славянского языка и помянник, в котором перечислены имена 89 представителей рода Абрамовых⁵. Оставленные в книгах записи, несомненно, помогут исследователям при изучении родословной одной из самых известных в Заонежье семей.

Таким образом, нам удалось собрать в фондах музея «Кижский» 15 книг, принадлежавших иконописцам Абрамовым из с. Космозеро. Скорее всего, мы располагаем лишь частью семейной библиотеки. По свидетельству карельского художника Г. А. Стронка, две книги И. М. Абрамов подарил ему в 1930-е гг.⁶, в том числе рукописный трактат «для древних богомазов», которым «пользовалось не одно поколение иконописцев, поучавший, как изображать лики святых и их одежды, как готовить дерево, грунт, краски, как работать золотом»⁷. Еще одна книга, принадлежавшая Абрамовым, находится в фондах научной библиотеки Петрозаводского университета⁸. Интересна ее история. Книга была обнаружена под полом в помещении ресторана «Северный» в Петрозаводске во время его ремонта. Сотрудники заведения передали книгу в библиотеку Петрозаводского университета. Экземпляр оказался уникальным, так как имеет единственный известный специалистам автограф Абрамова-старшего, Михея Ивановича.

В фондах музея-заповедника «Кижский» хранится библиотека, принадлежавшая еще одной заонежской семье – Корниловых из д. Кургеницы. Она включает 145 предметов. Только в основной фонд музея от потомков

© Л. С. Харебова, 2011

¹ Коллекция рукописей и печатных изданий кирилловского шрифта. Каталог / Карельский гос. краеведческий музей; Сост. Н. М. Панова. Петрозаводск, 1997.

² Харебова Л., Шилов Н. Книги кириллической печати в фондах музея-заповедника «Кижский». Каталог / Под ред. И. В. Поздеевой. Петрозаводск, 2005.

³ Там же. № 19, 20, 24, 85.

⁴ Там же. № 30.

⁵ Там же. № 72, 77.

⁶ Его же перу принадлежит и единственный портрет иконописца.

⁷ Стронк Г. А. По Карелии. Воспоминания, зарисовки. Петрозаводск, 1979. С. 20.

⁸ Платон (Левшин). Сокращенный катехизис для священнослужителей. Изд. 1-е. М.: Синодальная типография, 12. 1776 (№ 971652).

крестьян Корниловых поступили три старообрядческих издания, 25 книг и брошюр гражданской печати, 22 рукописи, 10 документов и 19 чертежей. Специалисты неоднократно обращались к этому интересному собранию при изучении духовной культуры севернорусских крестьян. Рукописи и книги кириллической печати из коллекций Абрамовых и Корниловых введены в научный оборот⁹.

В последние годы активно комплектуется кириллическими изданиями научная библиотека Петрозаводского университета, их число достигает 100 экземпляров. В 2003–2004 гг. в фонды библиотеки поступила частная коллекция, собранная в Медвежьегорском районе В. П. Ершовым, доцентом Карельской педагогической академии. На примере одного книжного экземпляра из этого собрания можно продемонстрировать, как в процессе научной атрибуции записи, оставленной на листах книги, удалось получить ценные исторические сведения. В экземпляре московского издания 1632 г. Псалтири с воследованием читается скрепа: «Сию книгу псалтырь с следованием положил в дом великому чудотворцу Николаю Вегарукския волости житель Мелентей Иванов сын Кожин с товарищи своими по обещанию своему, а подписал по его Мелентиеву с товарищи вельню Кижского погоста Костка Семенов сын Попов». Как установила С. В. Воробьева, автор записи Костка Семенов – сын Семена Никитина, священника Кижского прихода. Впервые он упоминается в Переписной книге Заонежских погостов Олонецкого уезда в 1678 г.¹⁰ Поскольку в документе следующей переписи 1696 г. зафиксирован только его сын, дьячок Ивашко Константинов¹¹, можно предположить, что книгу передали в Никольскую часовню в Вёгоруксе не позднее 1696 г. По мнению исследователей деревянного зодчества Карелии, эта часовня была построена в середине XVIII в., в 1887 г. ее переделали в церковь¹². Факт вложения книги в Никольскую часовню в Вёгоруксево второй половине XVII в., подтвержденный записью, дает новую информацию об истории формирования этого памятника.

Благодаря вкладным и владельческим записям в книгах можно не только установить их бывших владельцев, но и проследить судьбу изданий, переходивших из рук в руки. Апостол, изданный в 1638 г. на Московском Печатном дворе, на протяжении двух веков неоднократно передавался от одного владельца другому. Предположительно во второй половине XVII в. книгу вложил в Климецкий монастырь Иоанн Шейдяков, оставивший в ней вкладную запись и поминание рода Шейдяковых с поименным перечислением двадцати почивших родственников. Автором записи оказался представитель древнейшего рода князей Шейдяковых, основателем которого был знаменитый военачальник в службе Тамерлана Едигей Мангит. Его правнук, седьмой сын Мусы мирзы, Шейдяк поступил на русскую службу. Петр Тутевич Шейдяков-Ногайский был боярином при Иоанне IV, участвовал почти во всех походах царя. Князья Шейдяковы зафиксированы в документах XVII в., однако в XVIII в. род прекращает свое существование¹³. Позднее, в первой половине XIX в., Апостол принадлежал архиепископу Олонецкому Игнатию, о чем также свидетельствует помета в книге. В 1920-х гг. книга находилась в Карельской областной центральной библиотеке (что подтверждают оттиски библиотечных штампов), теперь она хранится в собрании Национального архива Республики Карелия (НАРК)¹⁴.

На листах Евангелия, изданного на Московском Печатном дворе в 1640 г., также из собрания НАРК¹⁵, читается запись, оставленная еще одним дарителем по поводу вклада в Климецкий монастырь: «Лета 7151-го (1642) октября» в 17 де[нь] дана сия книга евангилие (!) на престолное евангелисты серебряные в Новородцкой уезд в Олонецкой стан в Клименской монастырь на Онеге озере к церкви Живоначальные Троицы да чудотворцу Николе при игумене Варламе да при келаре Павле з братею, и он за сию книгу написал во вседневной сенадик род Федора Максимовича Матюшкина... и из монастыря сие книги не вынести и не продать и никому не отдать и впредь, хто будут иные власти, и им по тому же вечным помяновением не забыть, донде же сия обитель стоит». В первой половине XIX в. книгу ремонтировали: в качестве припереплетных листов был использован «брачный обыск», составленный крестьянами Сенногубской волости и адресованный священнику Федору Иванову. В документе речь идет о вступлении в брак Михаила Богданова и Матроны Ивановой из д. Конда¹⁶.

⁹ Харебова Л., Шилов Н. Книги кириллической печати... № 13, 20, 22, 30, 32, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 42, 46, 48, 49, 72, 77; Памятники книжной старины Русского Севера. Коллекции рукописей XV–XX веков в государственных хранилищах Республики Карелия / Сост., отв. ред. и автор предисл. А. В. Пигин. СПб., 2010. С. 292, 342–368.

¹⁰ Российский государственный архив древних актов, ф. 1209, оп. 1, ч. 2, д. 1137, л. 330.

¹¹ Коновалов И. Писцовые и переписные книги Заонежья. XVII век. Материалы по истории Заонежья. [Кондопога], 2004. С. 109.

¹² Кутькова Г. А. Новые материалы по исследованию и реконструкции Никольской церкви в селе Вёгоруксы // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Российского Севера: Межвуз. сб. Петрозаводск, 1991. С. 132–136.

¹³ Российская родословная книга, издаваемая князем Петром Долгоруковым. В 4 ч. 1854–1857 гг. Ч. 2. Глава 1. С. 27.

¹⁴ НАРК, ф. 889, оп. 1, № 52 (48).

¹⁵ Там же. № 50/46.

¹⁶ Заметим, что упомянутый Федор Максимович Матюшкин в 1648 г. вложил еще одну книгу – Лествицу Иоанна Лествичника (М.: Печатный двор, 01.03.1647) – в Александро-Свирский монастырь. Этот факт зафиксирован в записи на экземпляре, который хранится в КГКМ (КГМ-15859 Кс-117).

В ряду лиц, жертвовавших книги монастырям и церквям, нельзя не упомянуть купца Феофанта Васильевича Попова, выходца из заонежского с. Космозеро. В кижскую церковь Преображения Господня он вложил две книги, которые приобрел в Санкт-Петербурге, где занимался торговлей: в 1758 г. «на поминование родителей» – Триодь постную¹⁷, в 1761 г. «на поминование брата своего Герасима» – Новый Завет¹⁸. В 1760 г. он «дал вкладом» в космозерскую Успенскую церковь новый Служебник. Феофент Попов состоял в переписке с выговскими старообрядцами. Два его письма хранятся в Российской государственной библиотеке в Москве¹⁹, в одном из них содержится просьба «принять в число благожелателей». Выгорецкой библиотеке он пожертвовал переписанную им в 1756 г. «Великую Науку» Раймунда Люллия²⁰. То, что в семье Поповых из Космозера было собрание книг и рукописей, подтверждает книжная коллекция, собранная В. И. Срезневским в 1903 г. в Заонежье. Братья Поповы – Феофент, Вавила и Герасим – подписали в 1740-х гг. рукописное Житие Александра Свирского, которое семья вложила в строящуюся в Космозере в честь этого святого церковь²¹. Свой автограф оставил в это же время их отец, Василий Тимофеев Попов, на листах рукописи, названной «Диоптра или Зерцало живота во мире сем человеческого»²².

Еще одна космозерская семья книголюбов Вавилиных имела экземпляр первой части книги гражданской печати – «Истории российской» В. Н. Татищева, напечатанной в 1768 г. в типографии императорского Московского университета. Это отметила автор книги «Мир русской деревни» М. М. Громыко. «Замечу попутно, – пишет современный исследователь, – что в наши дни ценнейшую „Историю“ Татищева и в библиотеке профессионального историка редко встретишь»²³. Книга с владельческой записью крестьян братьев Вавилиных из д. Космозерской Погоской хранится в Вологодском областном музее, куда она поступила из Вологодского общества изучения Северного края²⁴.

В разных музеях Карелии оказались богослужебные книги, ранее принадлежавшие церквям Космозерского прихода. Четыре экземпляра хранятся в Музее изобразительных искусств. Требник, напечатанный в Московской Синодальной типографии в декабре 1750 г., отдал 10 августа 1759 г. «в новостроящуюся церковь Александра Свирского чудотворца... для поминования родителей» Александр Антипов, видимо, также выходец из Космозера. В московских изданиях Октоиха (1764) и Типикона (1777) оставили автографы в XIX в. космозерские священники Михаил Чернянский и Ерофей Прохоров. Две части Пролога 1735 г. издания, как ранее отмечалось, находятся в музее-заповеднике «Кижы». В КГКМ хранится экземпляр Минеи служебной на июль, изданной в 1750 г.²⁵ В книгах читаются владельческие записи, сделанные в 1759, 1761 и 1776 гг. церковным причтом об их принадлежности космозерской церкви Успения Богородицы.

В именном указателе к каталогу старопечатных кириллических изданий, сохранившихся на территории Карелии, будут зафиксированы более шести десятков имен владельцев книг и читателей-заонежан. Так, Сысой Фартаков из д. Большой двор Вёгоруковской волости купил за один рубль в мае 1796 г. Часослов у своего односельчанина Андрея Калистратова²⁶. В 1885 г. владельческую запись в Каноннике оставил Егор Евдокимович Миронов из д. Леликозеро²⁷. В 1904 г. экземпляр Библии подписал Ефим Лукич Трифонов из д. Селецкое Великогубской волости²⁸.

Парадоксальный факт принадлежности в 1930-х гг. колхозу «Северная искра» Заонежского района издания на церковно-славянском языке – Златоуста, напечатанного в 1904 г. в Типографии единоверцев при Святой Троицко-Введенской церкви – подтверждают отпечатки штампов на листах книги²⁹. В старообрядческом издании Устава о христианском житии из фондов научной библиотеки Петрозаводского университета сохранилась полустершаяся запись жителя заонежской д. Батово Дмитрия Федоровича Анисимова, сделанная им во время финской оккупации 26 ноября 1943 г.: «...хлеб получаем от финов – норму в месяц по 7 1/2 килограмм[амма]..., в месяц сахару на двоих – 1 килогра[мм], ...масла коровьего 2 кг в месяц, ... сапоги 700 ру[б], валенки – 300 р.»³⁰.

¹⁷ Триодь постная. М.: Синодальная типография, 1757 (КГМ-15892 Кс-150).

¹⁸ Новый завет. М.: Печатный двор, 1715 (КГМ-15833 Кс-98).

¹⁹ Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 2. С. 109.

²⁰ Там же. С. 369.

²¹ Имеются сведения о том, что при строительстве церкви преп. Александра Свирского (1769–1770) использовались средства, выделенные Ф. В. Поповым.

²² Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных для императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 66, 132, 311.

²³ Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991. С. 308.

²⁴ Памятники письменности в музеях Вологодской области. Каталог-путеводитель. Вологда, 1985. Ч. 3, вып. 2: Книги гражданской печати Вологодского областного музея (1709–1825 гг.) / Под общей ред. проф. П. А. Колесникова. № 511.

²⁵ КГМ-39985.

²⁶ Харебова Л., Шилов Н. Книги кириллической печати... № 43.

²⁷ Там же. № 21.

²⁸ Библия. СПб.: Синодальная типография, 1902 (КП-3743 ПИ-442).

²⁹ Харебова Л., Шилов Н. Книги кириллической печати... № 75.

³⁰ Устав о христианском житии. В тип., дозв. Высоч. Властью [после 1802] (№ 1013950).

В ряде книг, особенно в дефектных экземплярах, не сохранились владельческие или вкладные записи, несущие информацию о том, кому они ранее принадлежали. Те издания, в которых имеются записи о бытовании их в Заонежье в XVII–XX вв., составляют пятую часть кириллической коллекции республики: 54 экземпляра принадлежали монастырским и церковным библиотекам, 27 книг – частным владельцам. В ходе изучения этих записей была собрана ценная информация о составе библиотек и отдельных книгах, которые использовались причтом и находились в личном пользовании крестьян. Представленный в каталоге материал, несомненно, расширит наши знания не только о книжных богатствах, хранящихся в музеях и библиотеках республики, но и о духовном богатстве народа, ее населяющего.



ОБРАЗЫ «СВОИХ» И «ЧУЖИХ» В СОВРЕМЕННОЙ КАРЕЛОЯЗЫЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Литература на карельском языке стала активно развиваться в конце XX в. К началу XXI в. она пребывала в процессе внутреннего изменения и развития. Для нее были характерны два типа изобразительности: реалистический (прослеживающий эволюцию характера под влиянием обстоятельств) и романтический (отличающийся повышенной эмоциональностью стиля, широким употреблением метафоры, вниманием к личности, противостоящей враждебному ей внешнему миру).

Наиболее яркие образы «своих» и «чужих» представлены в творчестве двух карелоязычных авторов – Мийкула Пахомова и Тамары Щербаковой. Оба автора – представители Южной Карелии: он – людик, а она – ливвик.

Мийкула Пахомова можно по праву считать основоположником людиковской литературы. Благодаря ему литература на людиковском наречии карельского языка в своем историческом развитии прошла путь от малых форм лирической поэзии до крупного стихотворного произведения с повествовательным сюжетом. Центральным произведением его творчества является поэма «*Luudimaa*» («Земля людиков»), опубликованная в сборнике «*Tuohuz ikkunat*» («Свеча в окне») в 1993 г. Поэма изображает в общих контурах исторический путь карелов-людиков: поиски ими лучшей земли, схватки с врагами, испытания войной со шведами. Все содержание поэмы пронизывают фольклорные мотивы. В частности, одним из препятствий на пути людиков становится река. В мифологии финно-угорских народов река является своего рода пограничной полосой, определенным пространством между «своим» и «чужим», между земным и потусторонним мирами. Река является здесь препятствием, которое надо преодолеть. Она становится испытанием для героев. Лишь на третий раз удается преодолеть водную преграду, и удача приходит к «молодцу».

«Свое» и «чужое» представлено М. Пахомовым и в другом контексте. Автор использует контраст черного и белого цветов. Финский исследователь О. Реландер говорил о функции прилагательного «белый» в народной лирике. Белый цвет отражает нечто радостное, красивое, приятное: «Красивым считался человек светловолосый, светлоглазый»¹. Таким и представлен образ людика-карела в поэме М. Пахомова: «*Vauktad tukad, vauktad bardad...*» («Белые/светлые волосы, белые/светлые бороды...»). Образ людика – светлый образ. После себя они оставляют только светлое, белое, положительное: *Vaugedd'ogi* (Белая река), *Vaugeddärvi* (Белое озеро), *Vaugedmeri* (Белое море). Таким образом, автор создает своеобразный коллективный портрет народа.

Это доброе, положительное отношение М. Пахомова к своим предкам, этот взгляд «изнутри» людиковского племени не совпадают с восприятием южных карелов северным саамским народом (черноволосым и черноглазым). Светлый (белый) человек воспринимается ими как отрицательный образ. Человек, по облику резко отличающийся от других, может вызывать неприятие (чужой), восприниматься предвестником беды и одновременно восприниматься как божество. Образ людика в видении лапландца именно такой:

<i>Tuli vieraz meiden muaha, Vauktad tukad, vauktad sobad, Pit'kad kuldakynned käziš, Tuli Čudde Vaugedsilme...</i>	<i>Пришел чужой на нашу землю, Светлые волосы, светлые одежды, Длинные золотые ногти на руках, Пришел Чудь Белоглазый...</i>
---	--

Таким образом, противопоставление белого и черного в поэме представлено людиковским и саамским народами.

Упоминание о Чуде указывает на знание автором исторических корней. Под Чудью понимается не конкретное лицо, а территория, которая называлась Волховская Чудь. Это был своеобразный узел связей между прибалтийскими финнами, скандинавами-варягами и восточными славянами, русскими².

Древние славяне воспринимали древнегерманское слово *thiudhoo* как Тjudь «чужой народ, чужие люди» и соответственно древнегерманское *thiudhija* как тjudь «чужой». Впоследствии восточные славяне стали применять термин Тjudь, превратившийся в Чудь, к прибалтийским финнам (первоначально к Волховской Чуде), оказавшимся в системе Русского государства³.

¹ *Relander O. Kuvakielestä vanhemmassa suomalaisessa lyyrillisessä kansanrunoudessa. Helsinki, 1894. S. 230–231.*

² *Бубрих Д. В. Происхождение карельского народа: Повесть о союзнике и друге русского народа на севере. Петрозаводск, 1947. С. 23.*

³ Там же. С. 25–26.

Но не только восточные славяне сохранили легенды о Чуди. Д. В. Бубрих писал о том, что лопари хранят воспоминания о нападениях Веси как о нападениях чуддэ, – а чуддэ отражает новгородскую озвучку термина Tjudь⁴.

Карелы тоже сохранили предания о противостоянии с саамами. Согласно легендам, саамы обладали большой магической силой. В поэме М. Пахомова содержится упоминание о том, как саамы обращаются к сверхъестественным силам: «Tuldihe tieduunikad,/ Noidat kutstud keragale...» («Приходили колдуны,/ Ведьм звали на собрание...»). Однако обладали магическими способностями и карелы. Например, первые жители севернокарельской деревни Тухкала вспоминали, что вынуждены были обратиться к заклинателю деревни Рува за помощью в борьбе с саамами. Он оказался сильнее их и, по преданию, обратил всех в животных⁵. Здесь мы видим, что «идея непримиримой борьбы двух миров глубоко проникла и в непосредственное народное творчество»⁶.

Таким образом, в сюжете поэмы «Земля людиков» реализованы конкретные исторические впечатления народа, но при этом уловлены лишь общие черты обстановки, взаимоотношений населявших Север народов.

Современная жизнь изменила уклад карелов. С 1990-х гг. началась активная миграция населения по территории России. Это было вызвано различными причинами, в том числе общественно-политическими и экономическими. В города и села Карелии стали приезжать представители разных национальностей. Несмотря на то, что Карелия всегда была многонациональной республикой, представители южных республик России здесь встречались не так часто. Тенденции современной миграции населения отражены в рассказе Т. Щербаковой «Vuottamatoi oza» («Неожиданное счастье») из сборника «Enne Rastavua» («До Рождества», 2000).

Т. Щербакова родилась в 1944 г. в д. Тукса Олонецкого района и с детства говорила на карельском языке. После окончания школы и педагогического института 35 лет учила детей математике, русскому и карельскому языкам. В 1990-е гг. стала писать сказки и рассказы для детей, является автором семи детских книг.

Повествование в рассказе «Неожиданное счастье» начинается с того, что в деревню приезжают «чужие». Композиция произведения строится на противопоставлении по национальному признаку: в деревне живут карелы, и к ним приехали, как пишет автор, «не карелы и не русские». Представленная здесь естественная оппозиция «свой-чужие», присущая родовому сознанию, архетипична по своей сути.

Признаки этнической группы, которые отличают ее от остальных этнических групп, лежат в основе формирования этнического самосознания, так как, ориентируясь на них, человек с ранних лет учится отделять «своих» от «чужих»⁷. Рассказ Т. Щербаковой, написанный для детей, тем самым способствует формированию этого самосознания.

В образе «чужих» предстает молодая женщина Адели и девочка Марьяна. Для усиления акцента «чужого» Т. Щербакова использует некарельское описание их внешности; обе героини владеют «чужим» языком. «Чужим» в рассказе противопоставлен образ местной жительницы бабы Мати. Баба Матя одинока, и «чужие» остаются жить у нее. Спустя какое-то время эти люди становятся для нее родными – «своими». В их лице она обретает семью. Баба Матя ходит в церковь и благодарит Бога за то, что дал ей семью, а также желает большого счастья и крепкого здоровья Адели и Марьяне.

Обращение Т. Щербаковой к такой серьезной проблематике как этническая терпимость говорит о глубоких религиозных чувствах автора. После двух войн в Чечне у населения России сложился устойчивый негативный образ «кавказца». Это показал опрос, проведенный в 2005 г. Всероссийским центром изучения общественного мнения⁸. Появление такого противопоставления является новым в карелоязычной литературе, к тому же детской. Написать такое произведение автора побудили, видимо, современная ситуация и опыт работы в школе. Постоянные соседи карелов – русские и финны – являются частыми героями произведений современной литературы Карелии, но никогда не противопоставляются как «свой-чужие». Они всегда рассматриваются как соседи. «Кто же вы сами-то будете? Финны или русские?» – спрашивает хозяйка гостей из рассказа О. Мишиной «Vierasmualaiset» («Иностранцы»). И слышит ответ: «Мы карелы, местные мы».

Финляндские идеологи часто прибегают к национальным мотивам, ставя акцент на том, что финны являются для карелов родственным народом, а русские «чужими»⁹. Главное отличие, на который указывает

⁴ Бубрих Д. В. Происхождение карельского народа: Повесть о союзнике и друге русского народа на севере. Петрозаводск, 1947. С. 26.

⁵ Лавонен Н. А. Заговоры в кругу религиозно-магических представлений карелов (по материалам экспедиций 1975–1984 гг.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 136.

⁶ История советской многонациональной литературы: В 6 т. М., 1970. Т. 1. С. 46–47.

⁷ Яки С. А. Изучение национального языка как фактор формирования этнического самосознания // Вепсы: на рубеже XX–XXI веков: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. «Вепсы – коренной малочисленный народ Российской Федерации: перспективы сохранения и развития» (Петрозаводск, 24–25 апр. 2008 г.). Петрозаводск, 2008. С. 160.

⁸ Межнациональные отношения в России [Интернет-ресурсы]: www.wciom.ru

⁹ Карху Э. Г. «Карельская тема» в творчестве некоторых финляндских и советских писателей // Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск, 1962. С. 30 (Труды Карел. фил. АН СССР; Вып. 35).

О. Мишина, это язык. Карелы понимают по-русски, а говорят на языке, похожем на финский. С учетом этого идет разделение и на городское, и сельское население. В деревне говорят по-карельски, в городе – по-русски. Несмотря на то, что финский и карельский языки относятся к одной языковой группе, они отличаются друг от друга. По мнению самих южных карелов, и финский, и русский языки являются для них чужими, родным они считают карельский. Потребности в знании русского или финского языков у большинства представителей карельского населения не было. При массовой неграмотности двуязычие карелов было слабым и носило групповой характер: языками соседей владела лишь часть мужчин, занятых на отхожих промыслах¹⁰.

В первой половине XX в. в южнокарельских деревнях взрослые и дети хорошо говорили по-карельски и не знали русского. Эта особенность карельского населения не раз подчеркивалась в романе Петра Семенова «Puhtasjärven Maša» («Маша из Пухтасъярви», 2004). Так, мать Маши шептала молитву на русском языке, значение которой не понимала. Сестра Маши Марфа вообще была неграмотной. Общение детей с солдатами Красной Армии также свидетельствует о незнании ими русского языка: «Мальчики Микку и Вася всегда вертелись вокруг них (солдат Красной Армии. – Н. Ч.). Солдаты с ними разговаривали и ласково называли „сыночками“, да мальчики не знали, что это слово означает, они думали это плохое слово».

По данным социологического исследования А. А. Кожанова, проведенного в 1974–1975 гг., центральное место у карелов занимали понятия «родной язык» и «национальность»¹¹. Спустя 30 лет анализ произведений современной карелоязычной литературы показал, что у писателей существует общность в представлениях о «своих» и «чужих» и главными признаками этнической идентификации остаются внешний облик человека и владение родным языком.



¹⁰ Клементьев Е. И. Языковая ситуация в Карелии: состояние, тенденции развития // Карелы. Финны. Проблемы этнической истории. М., 1992. С. 113.

¹¹ Кожанов А. А. Методика исследования национального самосознания (опыт разработки по материалам Карельской АССР): Автореф. канд. дис. М., 1978. С. 9–10.

«СЕВЕРНАЯ ФИВАИДА» В. И. ПУЛЬКИНА: ЛОКАЛЬНЫЙ ТЕКСТ И АВТОРСКОЕ НАЧАЛО

«Северная Фиваида» – цикл небольших беллетристических произведений петрозаводского писателя В. И. Пулькина (1941–2008) (в авторском определении – сказов, легенд и сказаний¹) о подвигах и чудесах христианских святых Русского Севера. Некоторые предварительные замечания о проблематике и художественной специфике «Северной Фиваиды» можно найти в обзорных работах Ю. И. Дюжева², однако, как самостоятельный объект исследования цикл до настоящего времени в научной литературе не рассматривался. В публикациях о творчестве В. И. Пулькина внимание уделялось преимущественно ранним произведениям, вышедшим в 1960–1980-е гг.

Первая часть «Северной Фиваиды» была опубликована в 1993 г., последняя – в 2008 г. в журнале «Север». Текстовые границы цикла установить непросто: сказы публиковались в течение этого периода в разных периодических изданиях, часто с вариантами. Ядро цикла – около двух десятков сказов, вышедших под заглавием или в рубрике «Северная Фиваида» в журналах «Север», «Журавка», газете «Карелия». Тематически к ним примыкает ряд публикаций, напечатанных под иными заглавиями в журналах «Север», «Слово», «Природа и человек». Несколько сказаний о вепсских святых были продублированы в книге «Кленовое кантеле» (Петрозаводск, 2008; книга увидела свет уже после смерти автора). Выдвинуть тематический критерий для определения границ цикла позволяют слова автора в интервью, посвященном 10-летию журнала «Журавка»: «...я занялся написанием цикла сказов о житиях святых: поморских, каргопольских, карельских, вепсских <...> Они опубликованы в десятках периодических изданий, в том числе в журнале „Журавка“»³.

Одной из заметных черт поэтики «Северной Фиваиды» стало совмещение разных смысловых пластов, взаимодействие точек зрения (от культурологических до композиционных), стилевых начал, «своего» и «чужого». Это тяготение художественного мышления автора к синтезу нашло проявление в целом ряде художественных сторон цикла, начиная с выбора заглавия и заканчивая композиционной организацией отдельных эпизодов.

Само название «Северная Фиваида» сближает два разных географических и культурных локуса – историческую область Древнего Египта, бывшую в древности известным местом поселения раннехристианских монахов-отшельников, и Русский Север с его монастырями, скитами, святыми и легендами о них. Считается, что в широкий обиход выражение Русская Фиваида было введено православным писателем А. Н. Муравьевым в книге «Русская Фиваида на Севере» (1855), описывавшей паломничество автора по вологодским и белозерским святым местам. Известно также, что Русской Фиваидой северные святые именуются и в церковном каноне «Всем святым, в земли Российской просиявшим»: «Ликуй, Фиваида Русская, красуйтесь, пустыни и дебри Олонекция, белозерския и Вологодския, взрастившия святое и славное отец множество» (Глас 8. Песнь 6)⁴. Примечательна, однако, трансформация этого названия у В. И. Пулькина, сократившего развернутый вариант «Русская Фиваида на Севере» до «Северной Фиваиды», еще более локализирующей представление читателя об этой духовной традиции благодаря акценту на ее севернорусском происхождении.

Поэтика текста в целом строится на одновременном удержании в поле зрения и сопоставлении разнородных начал, характерных для народной и книжной культуры Севера: 1) книжная агиографическая традиция и фольклорные легенды о святых; 2) интеллектуальная культура и народная мудрость (корпус античных цитат и отсылок в цикле); 3) восточные истоки раннего христианства и продолжающее их бытие севернорусских святых; 4) традиционные сюжеты и авторская литературная обработка.

Форма присутствия традиционного локального текста в «Северной Фиваиде» в самом общем виде обозначена самим автором: «Тексты воссозданы по мотивам бытующих поныне русских, карельских, вепсских народных легенд и текстов подлинных житий»⁵. Первоначальными источниками для автора стали главы «Олонекского патерика» архимандрита Никодима (Кононова) (1910), излагающего сюжеты житий северных святых, а также легенды о севернорусских святых, услышанные и записанные в фольклорно-этнографических

© Н. Л. Шилова, 2011

¹ В силу художественных особенностей «Северной Фиваиды» и малой изученности этого произведения единого общепотребительного жанрового определения для его частей нет. Мы назвали три жанровые характеристики, которые использовал сам автор. Так, в 1993 г. было издано несколько «сказаний» об Александре Свирском и его учениках. Позднее, в 2008 г., в рамках цикла была опубликована подборка «легенд». Приведенная ниже в тексте цитата свидетельствует, что В. И. Пулькин обобщенно называл свои тексты также «сказами».

² Дюжев Ю. И. Русская литература Карелии 1990-х годов. Проза // История литературы Карелии: В 3 т. Петрозаводск, 2000. Т. 3. С. 316–317; Дюжев Ю. И. На грани литературы и фольклора (о прозе В. И. Пулькина) // Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона: Сборник материалов междунар. науч. конф. Петрозаводск, 2005. С. 206–211.

³ [Интернет-ресурсы]: home.onego.ru/~eparhia/zur03.htm

⁴ [Интернет-ресурсы]: http://ru.wikipedia.org/wiki/Северная_Фиваида

⁵ Пулькин В. И. Северная Фиваида. Заонежские легенды // Север. 2008. № 1–2. С. 178.

экспедициях разных лет, участником которых был автор вместе с фольклористом, доктором филологических наук Н. А. Криничной. В числе источников необходимо упомянуть и сюжеты древнерусской литературы – так, в сказе об Афанасии Сяндобском повествование выстроено на параллелизме с сюжетом древнерусской повести о Варлааме и Иоасафе.

Авторское начало ярче всего проявилось в преамбулах, предворяющих многие сюжеты «Северной Фиваиды» и несущих черты авторского лирического монолога или поясняющих замысел и обстоятельства создания того или иного сказания. В «Ионовых гребцах», например, это хвалебная песнь кижскому архитектурному ансамблю, воплотившему идеал гармонии северного деревянного зодчества: «Духовные поиски предков, севернорусских крестьян, ярко, полно воплотились в деяниях зодчих-древотельцев. И, может быть, прежде всего – в цветении кижского ансамбля храмов <...> Несколько лет я жил, работал в Кижях. И всякий день находил для слушателей-экскурсантов оттенки, нюансы в облике „памятников деревянного зодчества“, постигая меру их красоты»⁶. Общий тон сказанию задает настойчивое авторское сближение прошлого и настоящего, фольклорного и личного. Традиционная топика, начиная с первых абзацев, вводится в контекст современности. Личное восприятие автора актуализирует архитектурное, этнографическое, словесное наследие древности для современного читателя.

Другая сторона авторской активности – сама стратегия контаминации и обработки разнообразных претекстов. Для каждого сказа характерно свое соотношение с книжными и фольклорными источниками. Так, сказание «о преподобном Адриане Андрусовском чудотворце» (Север. 1993. № 10) в своей нарративной форме больше всего соответствует патериковому сюжету. Следуя событийной логике патерикового рассказа, автор развивает его мотивы, беллетризируя повествование. Фольклорное начало, восходящее к народным преданиям о чудесах Адриана Андрусовского, в основном тексте малозаметно. Тем не менее роль его подчеркнута качественно: в заглавии сказания «Белая епанча» вынесена именно фольклорная деталь, отсутствующая в патериковом рассказе (соответствует сюжетной линии сказания о белой епанче, которую Андрей Завалишин дарит своему духовному наставнику преподобному Александру Свирскому и которая впоследствии чудесным образом обнаруживается возле уже покойного святого Адриана).

Сказание об Ионе Клименецеком, напротив, по сюжету заметно отличается от патерикового рассказа, обогащая его многими, очевидно, заимствованными из народных преданий и легенд деталями. Примечательно, что и здесь заглавие «Ионовы гребцы» акцентирует внимание на фольклорном сюжете, мифологизирующем определенный географический локус. Ни в каноническом житии святого, ни в патериковом рассказе, сфокусированных на образе самого чудотворца, нет соответствий эпизоду об ионовых гребцах, утонувших во время страшной бури, изменившей жизнь будущего святого, и превратившихся в поющие острова.

Наконец, очерк «Пылающая десница» об Александре Ошевенском композиционно выстроен на сопоставлении патерикового рассказа о святом и народных легенд о нем, не совпадающих событийно. Литературный пересказ В. И. Пулькина сохраняет существенные черты обоих несхожих источников: житийный сюжет повествует согласно канону о происхождении Александра Ошевенского, его благочестии, постриге и подвигах на духовном поприще, в то время как народные легенды Каргополья – о чудесах, явленных Александром Ошевенским, и его отношениях с местными жителями. В тех случаях, когда исходные фольклорные тексты доступны исследователю, легко заметить, что, литературно обрабатывая народные легенды, автор ведет пересказ близко к первоисточнику. Ср.:

Каргопольские легенды об Александре Ошевенском	Пылающая десница
<p>«Вот его вздумали, не понравился он деревенским: „Уходи от нас, не занимай место это, не ставь монастыря никакого, не разводи ничего, уходи, нам такого не надо“. – „Ну, ладно, я и могу уйти от вас: я человек не греховодный“. Вот взял им и говорит: „Ну, ладно, когда вы мне не уважили, и я вам не буду уважать. Возьму вот батожком тыкну – и река та уйдёт под землю вашу и будете жить без реки“. – „Ну и как, тебе такого дела не сделать!“ – „Нет, говорит, – сделаю“. Вот он взял батожком своим, подсохом тыкнул в землю – и пошла река под землю, мимо деревни и под землю пошла»⁷. «<...> и крикнул: „Будете жить у воды, но всегда без воды!“»⁸.</p>	<p>«Вышел [Александр Ошевенский – <i>Н. Ш.</i>] в деревнюшку Халуй: место высокое, мужики землю пахнут. Молвил Александр простосовестно: „Если одну лишь пашню захотите возделывать, а душу оставите невозделанной – берегитесь запустения!“ – „Как нам душу взрастить, странный человек!“ – „Построю келейку-огнище. А там и монастырь. Стану Бога молить“. – „Ой! Будет меньше птицы на путиках, а зверя – в лесу. Не надо нам тебя, инок. И многолюдства не надо“. – „Меня не уважили – вас Господь не уважит. Я – человек не греховодный. Вот чкну батожком в землю – уведет Господь речку вашу под землю: живите век у воды да без воды!“»⁹.</p>

⁶ Пулькин В. И. Ионовы гребцы: Кижское сказание о святом преподобном Ионе Клименецеком чудотворце // Журавка. 1994. № 2. С. 4.

⁷ Архив КарНЦ РАН. Кол. 128, ед. хр. 15.

⁸ Там же, ед. хр. 1.

⁹ Пулькин В. И. Пылающая десница // Свет. Природа и человек. 2005. № 11. С. 74.

Вообще фольклорный пласт «Северной Фиваиды» чрезвычайно богат. Знакомство с материалами экспедиций, хранящимися в архиве Карельского научного центра РАН (далее – КарНЦ), позволяет утверждать, что в действительности воздействие на авторский текст оказали не только легенды, но и более широкая линейка фольклорных жанров – от этнографических рассказов до заговоров. Кроме того, по свидетельству Н. А. Криничной, материалом для сказов стали и многие эпизоды, услышанные в экспедициях, но не зафиксированные в магнитофонных записях и текстовых расшифровках.

В «Северной Фиваиде» авторский замысел вводит локальный текст в широкий культурный контекст, объединяющий «свое» и «чужое», региональное и мировое начала. Традиционная севернорусская культура в художественной интерпретации В. И. Пулькина отличается особой открытостью и легко принимает в себя ценные черты мирового поэтического и религиозного опыта, главным образом, античного и восточнохристианского. Перевод поэтических и религиозных универсалий на язык местных реалий – магистральная тема цикла. Так, в открывающем цикл сказании об Александре Свирском священник поясняет будущему чудотворцу строки Священного Писания о пророке Амосе, рассказывая, что ветхозаветные сикоморы «это-де плоды деревьев, растущих на Святой земле, обычные там так же, как у нас – яблоки и груши, схожие с ними и по виду, и по вкусу»¹⁰.

Творческое освоение «чужого», таким образом, представлено в цикле как важная культурная функция текста вообще (в широком культурологическом значении, т. е. фольклорного, богословского, литературного и пр.) и в качестве художественной доминанты самой «Северной Фиваиды». Согласно этому принципу выстроен образ севернорусской духовной традиции в самих сказаниях, но он же играет роль во «внешнем» оформлении всего замысла. Начатая в 1993 г., на самой заре повторной постсоветской христианизации России, «Северная Фиваида» во многом несла черты культурной перекодировки и «перевода» севернорусской агиографической легенды из сферы уходящего архаичного предания в сферу современной литературы.



¹⁰ Пулькин В. И. Северная Фиваида // Север. 1993. № 10. С. 8.

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

М. А. БОБУНОВА (Курск)

ЛЕКСЕМА *СВОЙ* В ИДИОЛЕКТЕ Т. Г. РЯБИНИНА

Известно, что идиолектность является органическим свойством традиционной культуры. Хотя каноническое искусство оставляет минимальную возможность для индивидуального начала, оно все же способствует изобретательности в области формы и стимулирует своего рода творческое «соревнование» мастеров, а следование традиции становится творческим состязанием мастера с предшественниками и последователями¹.

О влиянии отдельных талантливых представителей народного коллектива на исполняемый текст говорят наблюдения многих исследователей. В частности, А. П. Скафтымов отмечал, что «каждый вариант принадлежит своему автору, индивидуально отличному от исполнителей других вариантов. Каждый певец поет свою песню, каждый горит своим огнем пафоса и напряжения, каждый выливает былинку под индивидуальным освещением своего воззрения и чувства»².

Идиолект как совокупность особенностей, свойственных речи отдельного носителя данного языка, не раз становился объектом описания. Идиолект былинного певца определяется, прежде всего, наличием слов, отмеченных только в тексте(ах) одного сказителя, а также идиолектных сочетаний и формул. Решению проблемы поиска идиолектно маркированных лексем и языковых конструкций может способствовать фольклорная лексикография, которая уже накопила определенный опыт в создании отдельных лексикографических форм: алфавитных словников, частотных словарей и конкордансов. В настоящее время курскими лингвофольклористами активно разрабатывается понятие фольклорного мегатекста как совокупности конкретных паспортизированных текстов, существующей в бумажной и электронной версиях³. В комплексе со специальной компьютерной программой мегатекст оказывается корректным поисковым инструментом для решения самых разных задач, одной из которых может быть проблема идиолектности.

Покажем это на конкретном примере. Из трехтомного собрания «Онежских былин» А. Ф. Гильфердинга⁴ мы извлекли пятнадцать текстов, записанных от Т. Г. Рябинина⁵. С помощью программы NewSlov был подготовлен полный словарь, включающий не только знаменательные, но и служебные части речи, не только нарицательные, но и собственные имена. Такой словарь, отражающий частотность употребления каждой формы, безусловно, является надежной базой различного рода лексикологических исследований.

Как оказалось, в былинном лексиконе Т. Г. Рябинина прилагательное *чужой* зафиксировано лишь однажды в следующем контексте: *Ты свою-то жону гложешь, еще сам скребешь, – Ай чужую жону ты замуж даешь* (№ 80), – в то время как антонимичное местоимение *свой* встречается 170 раз. Именно оно и стало предметом нашего анализа.

Полисемантическое местоимение реализует в былинном тексте разные значения: «принадлежащий себе, свойственный самому себе, собственный»; «являющийся личным имуществом, личной собственностью или находящийся в распоряжении данного лица»; «родной или связанный близкими отношениями, совместной работой, общими убеждениями и т. п.»⁶: *Вышел Дунай во чисто поле, Положил ён колечко серебряно На свою на буйну головушку* (№ 81); *Говорил Щурила таковы слова: «А й что ты холопина дворянская рохвастался Своим имениём богачеством великием?»* (№ 85); *Ен писал-то письма скорописчаты Ко своей ко родню ко матушке* (№ 85).

Полагаем, что идиолектное своеобразие любого слова определяется его количественными показателями и синтагматическими связями. В лексиконе Т. Г. Рябинина местоимение *свой* определяет существительные разных тематических групп. Разнообразнее всего представлена группа «Персонажи фольклорного мира», включающая 12 лексем. Среди них наименования по родству (*матушка, сын, сестрица, жена*): *Приходила к своему да к сыну родному, К молодцу Луки да й ко Петровичу* (№ 87). Сюда же мы поместили существительное *семеюшка*, которое в эпическом тексте реализует значение «*Фольк. Ласк. Жена*»⁷: *Тихия*

© М. А. Бобунова, 2011

¹ Коняевская Е. Л. К вопросу об авторском самосознании Епифания Премудрого // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2000. № 1. С. 85.

² Скафтымов А. П. Поэтика и генезис былин: очерки. М.; Саратов, 1924. С. 46–47.

³ Праведников С. П. Основы фольклорной диалектологии. Курск, 2010. С. 53.

⁴ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3 т. Изд. 4-е. М.; Л., 1949–1951.

⁵ Там же. Т. 2. № 73–87.

⁶ Словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. А. П. Евгеньевой. 2-е изд., испр. и доп. М., 1984. Т. 4. С. 55–56.

⁷ Словарь русских народных говоров. СПб., 2003. Вып. 37. С. 152 (далее – СРНГ).

Дунаюшко Иванович Он выходит-то з-за столика дубоваго, Из-за тых скамеек окольних, От своей семьеюшки любимой, От молодой от Настасьи королевичной (№ 81). В эту группу вошли также наименования по межличностным отношениям (*братец крестовый* 'побратим; друг, с которым поменялись нательными крестами в знак дружбы и братства'⁸), по возрасту (*паробок* 'то же, что паренек'⁹), по социальной принадлежности или роду занятий (*богатырь, князь Владимир, конюх, слуга*): *Только есте у меня надеюшка То на Спаса на Пречисту Богородицу, Да на своего на братца на крестоваго, На молодаго Добрынюшку Микутинца* (№ 80); *Молодой Васильюшко Казимиров, Со своим со паробком любимым, Они ехали роздольцем чистьм полем На добрых конях на богатырских* (№ 81); *Говорил король своим он слугам верным* (№ 80). В качестве определяемого слова в былине может оказаться и имя собственное: *Дойдет ли Офимья тоби взять за сына, Да й за своего Хотинушку за Блудовича?* (№ 84).

Вторую по лексемному разнообразию группу составляют наименования фольклорного локуса. Это общие названия по местонахождению (*место*), названия населенных пунктов и их частей (*город, Киев-град, двор*), названия жилых построек, помещений и временных жилищ (*дом, палата/ы, горенка, палатка, шатер*): *Как живешь ты в своем городе во Киеве* (№ 85); *Выходил он из полаты белокаменной Да й на своей на славный на широк на двор* (№ 79); *Пороздернули они свою полатку полотняную* (№ 83). В эту группу мы отнесли и существительное *гнездышко*. О том, что былинное гнездо является жильем, говорят окошки, в которые смотрит дочь Соловья-разбойника, а также тот факт, что в это жилище можно пригласить гостя: *Вы зовите мужика да деревеницу, В своё гнездышко зовите Соловьиное* (№ 74). Группа «Фольклорный локус» отличается самой высокой частотой использования (47 случаев), а наиболее употребительным атрибутивным сочетанием в лексиконе Т. Г. Рябилина оказалась конструкция *своя столовая горенка* (18): *Тут Владимир князь да стольнё-киевской Ён идет-то по столовой своей горенки* (№ 80).

Третью по насыщенности группу составляют наименования оружия и воинских средств снаряжения и защиты (*сабля, нож, копьё, палица, доспехи*): *А он брал свою да саблю вострую, Роспластал он ей да чрево женское* (№ 81); *Да ступил он поляници на белы груди, А й берет-то в руки свой булатный нож* (№ 77); *Облацался-то (так!) молоденькой Добрынюшка Во доспехи он да в свои крепки* (№ 79). Из наименований оружия своим Т. Г. Рябинин чаще всего называет лук (15 случаев): *А й тут старья казак да Илья Муромец Да берет-то он свой тугой лук розрывчатый* (№ 74).

Следующую группу составляют наименования частей тела человека и продуктов его жизнедеятельности (*голова, нога, очи, рука, уста, слеза*): *Подносил он эту рюмочку к устам своим сахарным* (№ 85); *Пробудился-то Самсон от крепка сна, Пороскинул свои очи ясныи* (№ 75); *Она брала-то рогатину звериную, Заносила-то свою да руку правую, Заносила руку выше головы, Опустить хотела ниже пояса* (№ 77).

Особый интерес вызывает существительное *храпы*, значение которого не всегда понятно из контекста и которое в словарях не получает однозначного определения: *Он подъехал-то к молодому к Добрынюшки, Палагал-то он свои да храпы крепки А й на него на плечка на могучи* (№ 80). В словаре Даля одно из подходящих значений 'железный крюк'¹⁰, а, по объяснению сказителя Сарафанова, «*храпы* значит рука, но не в смысле кисти руки, а всей руки от плеча»¹¹. О разном понимании значения указанного существительного исполнителями из Кижей говорят различные эпитеты: *белые храпы* – Сарафанов; *железные храпы* – Сурикова; *крепкие храпы* – Рябинин.

Группа названий животных включает всего два наименования (*кобылка и конь*), но для сказителя оказывается важным подчеркнуть собственность главного атрибута богатыря (13 словоупотреблений): *Где нам съехаться в роздольце в чистом поли, На своих на добрых конях да богатырских?* (№ 80).

Не отличаются разнообразием названия войсковых объединений (*войско, дружина*): *Ай далеке ль Волга едешь, куда путь держишь Со своею со дружинишкой хороброю?* (№ 73); наименования одежды и украшений (*одежица, шубонька, перстень*): *Он надел еще свою да кунью шубоньку* (№ 85); названия орудий наказания (*плоточка*): *То он бил коня да по крутым бедрам, А бил плоточкой своей шелковенькой* (№ 85).

Местоимение *свой* может сочетаться с абстрактными существительными *сила, хватка, искусство*: *Я не знал твоей утехи королевскою, Да своей не знал хватки богатырскою* (№ 80); *А й не хвастай-ко своим художеством (так!) Супротив русьских могучих богатырей* (№ 85). В качестве определяемых наименований зафиксированы и композиты *имение-богачество* и *род-племя*: «*Я повыхал на матушку святую Русь Поискать себе я отца матушки, Поотведать своего да роду племени*» (№ 87).

Итак, перечень слов, вступающих в атрибутивные отношения с местоимением *свой*, в былинном лексиконе Т. Г. Рябилина оказывается обширным (всего 48 языковых единиц), различным по тематическому составу и частотности употребления. Думается, что в связях с местоимением *свой* отражается личностное отношение

⁸ СРНГ. Л., 1979. Вып. 15. С. 233.

⁹ СРНГ. Л., 1990. Вып. 25. С. 236.

¹⁰ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 2000. Т. 4. С. 564.

¹¹ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Т. 2. С. 242.

сказителя к людям, предметам и явлениям. Однако для выводов о своеобразии былинного идиолекта даже на уровне употребления одной лексемы необходимо подготовить мегатексты других исполнителей, что позволит проводить сопоставительные исследования разного характера. Заметим только, что самая частотная конструкция *своя столовая горенка* имеет явный идиолектный характер, так как эпитетосочетание *столовая горенка* зафиксировано исключительно в былинах Т. Г. Рябинина 29 раз.

Отметим также, что предварительный анализ слов одного фрагмента «Дом и двор» позволил выявить большое количество идиолектных лексем: *кабинет* – Щеголенок (Киж), *кухенька* – Степан Максимов (Кенозеро), *чулан* – Котова (Повенец). Идиолектную окраску могут иметь не только отдельные слова, но и атрибутивные сочетания, которые фиксируются в конкордансах, например: *амбары мугазенные* – Поромской (Кенозеро), *ворота белодубовы* – Романов (Киж), *двери белодубовы* – Попова (Повенец), *дом питейный* – Рябинин (Киж). Конкорданс также фиксирует идиолектные формулы: *терем золотой верх*, *поразмахивать дверь на/пяту*, *снять крышу со бела шатра*, *кланяться до полов кирпичных* – Рябинин (Киж), *из замочка в замочек замыкаться* – Георгиевская (Кенозеро), *с крюков замков дверь выставливать* – Поромской (Кенозеро).

Таким образом, мегатекст, полный словник и конкорданс являются надежной базой для выявления идиолектных лексем, сочетаний и формул и убедительно свидетельствуют об идиолектной дифференциации былинного языка.



ПРОБЛЕМА «СВОЕГО» И «ЧУЖОГО» В ОСТРОВНЫХ ГОВОРАХ СМЕШАННОГО ТИПА

Проблема «своего» и «чужого» как нигде остро стоит в островной диалектологии. В мире, в том числе и славянском, не так редки инстратные включения, когда какой-либо идиом, чаще всего диалект или группа близких диалектов, оказывается в окружении иных диалектов или языков. Такие изолированные языковые массивы в зависимости от величины, благоприятных внешних и внутренних условий способны существовать определенное время – от нескольких десятилетий до нескольких сотен лет. До сих пор почти тысячелетие существует в иноязычном немецком окружении инстратное включение – государство лужицких сербов со своим государственным стандартным языком, церковью, школой, особой материальной и духовной культурой, своеобразным фольклором. Также относительно долго, во всяком случае, с петровских времен, существовали немецкие поселения на Неве, в Поволжье и Словении¹, украинские поселения в Боснии², поселения русских староверов в Литве, Латвии, Эстонии³, казаков-некрасовцев в пределах Турции, а потом и России⁴ и др. Язык поселений, отделенных от своей метрополии политической границей, окруженных иноязычным большинством, по мнению А. И. Домашнева, в конце-концов оказывается перекрытым языком окружающего большинства. При этом неизбежно разрушаются и культурно-экономические устои, возможно, они-то и являются главной причиной исчезновения островных говоров. Однако твердые идеи национальной и религиозно-культурной самоидентификации изолированного населения помогают продлить существование островов как этнических образований с их особым говором. Например, Л. Б. Матхеева объясняет устойчивость быта и языковых привычек одного из беспоповских толков старообрядцев Забайкалья, «темноверов», следствием соблюдения четкой оппозиции «свой-чужой»⁵. До сих пор сохранился на Аляске русский говор старообрядцев часовенного согласия в с. Николаевск⁶, а в штате Орегон США, «своеобразном островке в иноязычной среде, ставшим второй раз местом обитания сплоченной единой культурной традицией (верой) людей», говор русских старообрядцев «синьязянцев» и «харбинцев»⁷. Островные говоры существуют и в условиях окружения близкородственными языками и диалектами. Так, например, русский говор с. Пилипы-Боровские на Украине⁸ и «молокан» нескольких десятков сел около Одессы⁹, говор белорусов-«могилят» в пределах Костромской губ.¹⁰ и др.

Разрушительные процессы в структуре языка островов в условиях изоляции от родной среды проявляются на всех уровнях языка, но чаще всего в области лексики. Так, Т. А. Токарь, резюмируя свои наблюдения над островными украинскими говорами в боснийском окружении, замечает: «Влияние чужого языка затрагивает разные уровни языковой (диалектной) системы, в первую очередь – лексику. Развитие лексики островных говоров характеризуется, с одной стороны, истощением исконного словарного состава и многочисленными заимствованиями, с другой – консерватизмом и тенденцией к стабильности»¹¹. Т. Е. Воронина пишет о судьбе островного говора, переходного от белорусского к южнорусскому с. Клиницы Кировоградской области, развитие которого «идет по пути все большей утраты специфических диалектных черт на разных уровнях говора» и где «проявлением качественных изменений лексической системы говора является сохранение и активизация общего лексического фонда»¹². Ю. В. Самойлова говорит об изменениях в говоре, главным образом,

© Н. С. Ганцовская, 2011

¹ Домашнев А. И. Немецкие поселения на Неве (из истории развития островной диалектологии) // Вопросы языкознания. 1996. № 1; Жирмунский В. М. Проблемы переселенческой диалектологии // Общее и германское языкознание. Л., 1976; Логар Т. Словенские диалекты // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1971. М., 1974.

² Токарь Т. А. Из наблюдений над лексикой украинских говоров Боснии (Югославии) // Актуальные проблемы исторической лексикологии восточнославянских языков. Днепропетровск, 1975.

³ Семёнова М. Ф., Мурникова Т. Ф. О некоторых изоглоссах русских старожильческих говоров Прибалтики // Совещание по общеславянскому лингвистическому атласу. М., 1970.

⁴ Сердюкова О. Д. Словарь говора казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 2005.

⁵ Оппозиция «свой-чужой» на примере одного из беспоповских толков старообрядцев Забайкалья // Лексический атлас русских народных говоров (материалы и исследования) 1999. СПб., 2002.

⁶ Самойлова Ю. В. Русский островной говор старообрядцев села Николаевск (штат Аляска, США) // Актуальные проблемы диалектологии. Вологда, 2000.

⁷ Юмсунова Т. Б. Некоторые наблюдения над лексикой говоров старообрядцев штата Орегон США и Канады (синьязянцы и харбинцы)

// Актуальные проблемы русской диалектологии. М., 2006.

⁸ Василенко Г. Л. Проявление лексических связей близкородственных языков в островном говоре // Филологические науки. Лингвистика. XXIX Герценовские чтения. Л., 1977.

⁹ Баранник Л. Ф. Специфика развития лексико-семантической системы русских переселенческих говоров юга Украины в разноязычной среде // Актуальные проблемы русской диалектологии. М., 2006.

¹⁰ Ганцовская Н. С. Лексика Костромского акающего острова: проблемы типологии. СПб., 2006.

¹¹ Токарь Т. А. Из наблюдений над лексикой украинских говоров Боснии (Югославии) // Актуальные проблемы исторической лексикологии восточнославянских языков. Днепропетровск, 1975. С. 107.

¹² Воронина Т. Е. Некоторые особенности развития лексики островного говора, переходного от белорусского к южнорусскому, в Кировоградской области // Актуальные проблемы исторической лексикологии восточнославянских языков. Днепропетровск, 1975.

в лексике старообрядцев Аляски, поскольку в речи молодежи редуцируется система названий русских традиционных блюд, напитков, некоторых видов одежды¹³. Л. И. Баранникова полагает, что при длительном соседстве говоров разного типа лексические признаки перестают быть существенными для определения типа говора, так как слова легко переходят из одного говора в другой, образуя многочисленные дублетные и синонимические пары, вытесняя исконные для говора слова, меняя их привычное значение и т. д.¹⁴ В то же время исследователи отмечают и сохранение стабильности лексической системы ряда говоров изолированного типа. В частности, Т. Б. Юмсунова отмечает устойчивость лексики, главным образом, севернорусского происхождения, в говоре старообрядцев штата Орегон; указывает исследовательница и на некоторые случаи интерференции русской лексики с лексикой английского языка. Поселения русских старообрядцев-молокан на Украине вблизи Одессы все еще сохраняют свою языковую и культурную автономию.

На севере европейской части России сейчас нет примеров существования каких-нибудь территориально протяженных иноязычных или инодиалектных островов. В Нижегородской губ. еще недавно были большие поселения белорусов-«будаков», в Чухломском уезде Костромской губ. существовали поселения белорусов-могилят и литовцев со времен реформ Столыпина. И теперь там живут их потомки, к сожалению, утратившие бытовую культуру и язык своих предков. Костромской акающий остров (КАО) является единственным, протяженным по размерам и длительно существующим (вот уже в течение почти 400 лет) южнорусским языковым форпостом в «море» севернорусского оканья. Это территория полностью двух уездов Костромской губ., Чухломского и Солигаличского, и прилегающих к ним ряда волостей Галичского, Кологривского и Буйского уездов. История его возникновения представляет загадку, так как она связана со многими предположениями и догадками. Как кажется, единственно достоверной можно считать гипотезу, предложенную членом Костромского научного общества по изучению местного края и одновременно деятелем Московской диалектологической комиссии (МДК) Н. Н. Виноградовым в начале XX в. и поддержанную другими деятелями МДК. Аканье в костромские земли было занесено подмосковными дворянами, которые вместе с дворней были переселены Михаилом Романовым в чухломские и солигаличские края, в земли черносошных крестьян¹⁵.

Безусловно, вначале влияние подмосковных говоров (а это среднерусские говоры смешанного типа, содержащие и севернорусские, и южнорусские черты) на речь костромичей было более существенным, чем то, что мы видим сейчас и что было впервые зафиксировано исследователями в XIX в. Оно, надо полагать, осуществлялось на всех уровнях языка. Конечно, ярче всего это влияние проявлялось на уровне безударного вокализма: на всей территории острова распространено недиссимильативное аканье и преимущественно умеренное яканье – южнорусская черта, впрочем, причудливым образом сочетающаяся с севернорусским ёканьем. Впервые чухломское аканье в начале XX в. описал Н. Нерехотский, которого удивило, что речь «свысока» (аканье), наблюдается не только в центре уезда – Чухломе, но и в отдаленных деревнях¹⁶. Он отметил интересный феномен чухломских говоров: слово *молния* в севернорусской форме, отражающей явление 2 полногласия, но в акающей огласовке – *маланья*. Мелодика речи характеризуется рядом параметров (певучесть, протяженность ударного слога, особенно звука <a> и особенно у пожилых женщин), которые присущи южнорусским говорам. В области согласных при полном отсутствии каких-либо южнорусских особенностей сохраняются такие архаические севернорусские явления, как цоканье, <ÿ> на месте <л> в конце слова и перед согласным, <л> европейское и др. Морфология и синтаксис также почти не имеют тех признаков, которые нарушали бы грамматическую структуру севернорусских говоров. В лексике же южнорусские черты сохранились более явно, причем, как правило, в качестве семем, а не собственно лексем. Г. Г. Мельниченко называет слова, характерные для акающих говоров «района Чухломы, Галича и Солигалича»: *верх, огородец, грохот, падок, летина, кочет*, которые объединяют эти говоры «с говорами ближайших зон Владимирско-Поволжской группы и отчасти со среднерусскими говорами (*кочет*)»¹⁷.

В современных говорах КАО существует небольшое количество слов, имеющих лексические связи в основном с южнорусскими говорами: *агрест* ‘крыжовник’, *балка* ‘сухой овраг’, *виски* ‘волосы над ушами’, *вага* ‘прижимная жердь на возу’, *водонос* ‘приспособление для ношения воды’, *клеть* ‘житница, амбар’, *кислица* ‘щавель’, *папка, папашник* ‘белый сдобный хлеб’, *илык* ‘женский головной убор’, *волна* ‘шерсть’, *кувшин* наряду с *кринкой*, *драть, таскать* (о льне), *пахать* наряду с *орать* и др.¹⁸ Л. Л. Касаткин при обследовании чухломских говоров в 1970-е гг. впервые обратил внимание на слова *бьякет* ‘блеет’ (об овце), *опарница* «в применении к деревянной кадке из теста», *летина* ‘ботва огурцов, гороха, картофеля, свёклы или одной-

¹³ Самойлова Ю. В. Русский островной говор старообрядцев села Николаевск (штат Аляска, США). Вологда, 2000.

¹⁴ Баранникова Л. И. Говоры территорий позднего заселения и проблемы их классификации // Вопросы языкознания. 1975. № 2.

¹⁵ Виноградов Н. Н. Причина и время возникновения аканья в Чухломском крае. Пг., 1918.

¹⁶ Нерехотский Н. Слова, употребляемые жителями города Чухломы и его уезда // Труды Общества любителей российской словесности при императорском Московском университете. Ч. 20: Летописи общества. Год 5. М., 1820.

¹⁷ Мельниченко Г. Г. Некоторые лексические группы в современных говорах на территории Владимиро-Суздальского княжества XII – сер. XIII в. (территориальное распространение, семантика и словообразование). Ярославль, 1974. С. 189.

¹⁸ Подробнее об этом см.: Ганцовская Н. С. Лексика Костромского акающего острова: проблемы типологии. СПб., 2006.

двух из этих культур¹⁹, а также слов *водонос* и *клеть*, близких изоглоссам аканья¹⁹. Покажем особенности семантической структуры двух последних слов из этого списка Л. Л. Касаткина в говорах КАО, для чего воспользуемся материалом (правда, в некотором сокращении) словарных статей Словаря говоров междуречья Костромы и Унжи, пока еще рукописным, составленным автором этих строк.

Водоно́с, м. Приспособление, палка для ношения воды вдвоем. *А воду-то мы берём в колодце и несём водоносом до дому.* Галич. (Россолово). *Водонос – жердь с прицепом для ношения ушата вдвоём.* Парф. (Матвеево). *Водонос – палка с кольцами, носят воду вдвоём на плечах.* Чухл. (Белово). *Бери водонос, ушатом таскать будем.* Солиг. (Жилино). *Водонос – палка, ушат носили на нём. Двое понесём ушат на 4 ведра.* Чухл. (Жары).

Кле'ть и **кли'ть**. 1. Отдельное помещение для хранения зерна, житница, амбар. *Бригадирша в клеть недавно пошла, зерно там подсеивают.* Галич. (Степаново). *Агрономка-то где? – Да вон в клеть пошла зерно проверять.* Чухлома. *Зерно ссыпали в клить, отдельно стояла. Это амбар. Патом житница звали.* Солиг. (Зашугомье). *Хлеп ссыпали в клити. Клить – хранилище хлеба.* Чухл. (Судай). 2. Кладовая, холодное помещение в доме. *Клеть в хлеве, нежилом помещении.* Чухл. (Вига). *Клить – где наряды, сундуки: калидор и две клити вместе.* Чухл. (Шартаново).

Слово *водонос*, «свое» для южнорусских говоров, в значении 'приспособление для ношения воды' употребляется только в говорах КАО, в окружающих же севернорусских говорах в этом значении «своим» является слово *коромысло*. Правда, здесь различие не только номинативное, но и более сложное, денотативное: *водонос* несут двое, а *коромысло* использует один человек. Слово же *клеть* в первом, не типичном для севернорусских говоров значении, близком изоглоссе аканья, выступает только как семема, отличающаяся семным составом от этой же номинации во втором значении. Слово *клеть* в первом значении является «чужим» для севернорусских говоров, во втором – «своим». В д. Аринино на берегу Чухломского озера для обозначения узкогорлого глиняного сосуда употребляются и севернорусское *кринка* («свое») и слово *кувшин* («чужое»), характерное для юго-западных русских территорий по границе с Белоруссией и Украиной, изредка средне-русских говоров. Здесь мы видим, как «чужое» (наслоение) становится «своим», вписываясь в систему (основу) севернорусских говоров.

Когда обнаруживаются южнорусские изолексы и изосемы, их статус чаще всего поддерживается соответствующими изофонами и изоморфами, которые по отдельности лишь в слабой степени сигнализируют об «южнорусскости» этих явлений языка. Последние, т. е. фонетические и грамматические явления, как «чужие» быстрее исчезают в преобладающей системе исконных севернорусских говоров. Относительно автономны и более приспособлены к жизни среди «чужих» лексико-семантические средства языка южнорусского происхождения. Как показали наблюдения, чаще всего южнорусские средства комитативно проявляются в текстах фольклорно-обрядового характера. Видимо, в определенной мере в этом сказывается наддиалектный характер языка фольклора, который усваивается реципиентами со всеми характерными для него особенностями, но не последнюю роль играет при этом языковая среда КАО, где южнорусские особенности на всех ее ярусах воспринимаются естественно, в соответствии с тем, что еще существует или совсем недавно существовало в говоре. Так, часто наблюдается употребление формы ж. р. или м. р. вместо среднего; окончание *-а* во мн. ч. м. р. вместо *-ы/и*; окончание *-им* после заднеязычных согласных в форме предл. п. существительных м. р. в соответствии с *-ом* в литературном языке и севернорусских говорах; более частотное употребление окончания *-ов* в род. п. мн. ч., чем в севернорусских говорах, есть особенности и в употреблении глаголов и др. *Яйцы в печки, в маленьким горшечки. На Сератихском мосту. На Пасху яйцы катали. А мы просу сияли, сияли. Ой, екая ты серца. Ретивая сердечушка. Малым канфеты надо давать, а большим – яйцы. Молодая молодница, будто яблочка налитой. Пять ребёнок было. А для соседев в кути был кутовой стол. Много было ворожбов. Ты посветь-ка светлый месяц. Далеко ли ты ради'лася*²⁰.

Таким образом, некогда «чужие» южнорусские элементы языка КАО, будучи наслоением, или совершенно редуцировались, или же, влившись в некогда инородную для них, но сложившуюся веками устойчивую систему севернорусских средств – основу языка КАО – превратились в ее интегративные средства, т. е. стали «своими». Исключение составляют явления безударного вокализма – аканье, которое до сих пор является дифференцирующим признаком рассматриваемых говоров, фронтально отграничивая территорию этой своеобразной историко-культурной зоны.



¹⁹ Бурова Е. Г., Касаткин Л. Л. Чухломское аканье // Диалектологические исследования по русскому языку. М., 1977.

²⁰ Подробнее об этом см.: Ганцовская Н. С. Лексика Костромского акающего острова: проблемы типологии. СПб., 2006. С. 150, 151.

«СВОЁ» И «ЧУЖОЕ» В ТОПОНИМИКЕ ГОРОДА КОСТРОМЫ

Взаимосвязь пространственно-временных отношений в топонимии удобно обозначить понятием *хронотоп*. В формировании топонимического образа города пространственно-временные взаимоотношения играют первостепенную роль. Практически каждый топоним в определенной степени хронотоп. Е. Л. Березович, М. Э. Рут считают, что у топонима есть автор, исполнитель и слушатель. Автор локализует название в пространстве¹. Ознакомление и воспроизведение протекает во времени. Автор и слушатель находятся в разных временах, иногда разделены веками, но все равно располагаются в едином реальном пространстве – онимическом. Топоним отражает действительность. Тот, кто воспроизводит топоним, воссоздает эту действительность. Происходят два события: событие называния и событие воспроизведения, оба они направлены к топониму. Хронотоп является организующим центром, становится неким сгустком, концентрацией времени – времени человеческой жизни, исторического времени на определенных участках пространства².

В процессе когнитивной деятельности человека формировались концептуальные представления о формаобразующих элементах города, соответственно шел процесс наименования этих объектов, складывалась определенная база, состоящая из отдельных концептов (когнитивная база носителей языка)³. Концептуальные представления, переходя из века в век, формируют специфическое структурно-смысловое пространство города. В топонимике существуют концепты: *переулок, улица, гора, река, речка, болото* и т. д. Можно предположить, что одним из первых в костромской топонимии возникает концепт поселения как некой условной единицы территории, заселенной людьми, название которой, вероятно, давалось извне. Постепенно внутри территории происходило членение ее другими названиями на более мелкие части: *часть города, центр, окраина*. Внутри этих территорий возникали названия рукотворных объектов (*площадей, полей и др.*). Часто крупные объекты имели точечные доминанты: *двор, башня, храм* – это наиболее значимые объекты-ориентир. Так появляются точечные названия, задающие определенную структуру онимической территории. Точка отсчета именованного помещалась в данном случае внутри территории.

Обращаясь к топонимии г. Костромы, можно отметить, что, вероятно, одновременно с номинацией объектов внутри территории шел процесс именованности объектов за пределами поселения: *посад, слобода*. В этом случае точка отсчета помещалась внутри территории. Так возникает оппозиция «свой» – «чужой». «Чужой» – это поселение за стенами кремля, за рекой, возле которой находился город. Исследуя по историческим памятникам проблему пространственной организации топонимов г. Костромы, мы установили, что очаг освоения топопространства совпадает с местом возникновения первого поселения славян, называемого историками *Детинец*. В краеведческой литературе и современной речи горожан название сохранилось как *Первый кремль*⁴. С точки зрения пространственных отношений позиция номинатора в данном случае закреплялась внутри кремля, где появляются точечные названия. Номинатор, исходя из своей позиции внутри кремля, присваивает церкви Спаса, построенной около р. Запрудни, имя *Церковь Спаса на Запрудне* – это точечный топоним XIII в., дошедший в первоначальном варианте до наших дней. В силу экстралингвистической причины (пожар 1413 г.) центр освоения пространства смещается вниз по течению р. Волги, где появляется вновь отстроенный город. Так возникает название планарного объекта – *Второй Кремль*. Физическое отсутствие первого кремля не помешало возникновению в речи бинарной оппозиции (*Первый кремль – Второй кремль*), но отношений «свой» – «чужой» здесь не возникло, так как все население переселилось на территорию Второго кремля и номинативные акты стали направляться внутрь территории, появились точечные, а затем и линейные топонимы. Примером топонимов этой группы будет приведенная нами выше бинарная оппозиция *Первый кремль – Второй кремль*. По Далю «кремль, детинец, крепость внутри города – это стена с бойницами, воротами, башнями, ограждающая важную часть города»⁵. *Первый кремль* – славянское поселение, костромская крепость-детинец, возникшая в середине XII в., существовавшая до сокрушительного пожара 1413 г. *Второй кремль* – костромская крепость XV в., расположенная на естественных террасах высокого крутого левого берега р. Волги, ограниченная р. Сулой. Несмотря на то, что до наших дней оба кремля не сохранились, топонимы *Первый кремль* и *Второй кремль* функционируют в настоящее время в речи горожан для обозначения тех мест, где раньше был детинец и кремль XV в.

Исчезновение в результате экстралингвистических причин производящего топонима *Первый кремль*, в силу утраты самого объекта, приводит к распаду данной парадигмы и возникновению в XVII в. новой в связи

¹ Березович Е. Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000. С. 88.

² Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 236–240.

³ Тарасова И. А. Фреймовый анализ в исследовании идиостилей // Филологические науки. 2004. № 4. С. 42.

⁴ Памятная книжка Костромской губернии на 1862 год. Кострома, 1862. С. 260.

⁵ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 2. С. 189.

с развитием Костромы как достаточно крупного торгово-ремесленного центра, которому становится тесно в рамках кремля. В 1619 г. к северо-западной стене кремля пристраиваются дополнительные укрепления, окружающие торговый центр города и получившие название *Новый город*⁶. Возникает новая бинарная оппозиция противопоставления топонимов по темпоральному признаку по типу «старое» – «новое»: *Старый город* – *Новый город*, где противопоставлены первые части сложного топонима. Топоним *Старый город* именуется объектом, прежде называемый *Второй кремль*. Два топонима находятся в парадигматических отношениях и относятся к формально-семантическому типу оппозиции.

В настоящее время в связи с отсутствием данных объектов, утратой в сознании жителей города их значения, два топонима слились в один усеченный вариант *Город*, который функционирует для обозначения центральной исторической части города, ограниченной первым кварталом улиц, являющейся административным и торговым центром Костромы: *Я сегодня был в Городе; За покупками пойду в Город*. Нами проводился опрос жителей Костромы. Из 100 человек опрошенных 98 респондентов ответили, что *Город* – это название центра Костромы. На вопрос: «Как называется та часть города, где вы живете?» – были ответы: «Я живу в Заволжье; я живу в Заречье, мы зарецкие (за р. Костромой); слышала, что раньше место, где я живу, называлось Посад; я живу в Слободе, мы слободские (Ипатьевская слобода)». Данный опрос показывает, что разделение названий города на центральные и периферические зоны, сложившееся в XV в., сохранилось до настоящего времени.

Строительство нового кремля дало импульс к развитию города в юго-восточном направлении. Первый костромской краевед, автор неопубликованных рукописных трудов Н. С. Сумароков в последней четверти XVIII в. писал, что к середине XVII в. Кострома состояла из пяти частей. Он приводит названия и поясняет их значение. *Кремль* – главная укрепленная часть города, *Китай* – торговая часть, *Посад и Слободы* – части, заселенные ремесленниками, *Троицкой Ипацкой монастырь и Запрудненской монастырь* – христианские центры⁷. *Кремль* является центром конкретизации пространства, его объединяющим стержнем. Это то, что есть во многих городах. Существует оппозиция Кремль – не кремль, т. е. *Китай* (торговый посад, вынесенный за стены укрепления). В самом выделении данных зон города, на наш взгляд, прослеживается организация «иерархии концентрических кругов» (термин предложен М. Э. Рут)⁸. Онимическое деление построено в данном случае как сеть позиций-противопоставлений по отношению к замкнутому пространству. Топоним *Кремль* представлен в качестве «свой мир», «дом». В свою очередь он населен категориями «человек», «семья», «двор и дом». Данная тополексема называет определенное известное место. Признаками данного концепта являются ограждение и изоляция. Внутри указанного пространства впоследствии появляются топонимы, связанные с приватной жизнью человека. В оппозиции «свой» – «чужой» к данному топониму находится название *Китай*. Торговая жизнь человека связана с чужим миром. У чужого мира свои законы, своя последовательность, своя логика. Противопоставляется свое, обычное, нормальное, родное, знакомое. Чужое – это диковинки и раритеты чужого мира. И как следствие – использование имени чужой страны Китай. Обычно на Руси Китаем называлось место древнего торгового. В московской топонимике известен топоним Китай-город (торговый посад, окруженный оборонительной стеной в 1535–1538 гг.). Название Китай упоминается в Воскресенской летописи под 1534 г.⁹ Интересно, что в Писцовой книге г. Костромы 1628 г. встречаются фамилии Китевв Беляна, Китаев Любим, Китаев Степан – вероятно, выходцы из Китай-города¹⁰. Архаизм Китай в настоящее время не функционирует, в памяти жителей не сохранен и обнаружен нами только в письменных источниках.

В 1330 г. на правом берегу р. Костромы возникает Троицкий собор с приделом Святому Ипатию, который положил начало Ипатьевскому монастырю. Вокруг монастыря постепенно выросла слобода, получившая также проприальное имя. Известно параллельное название этой части города – *Заречье*. В структуре названий города возникает оппозиция город – не город. Не город – это Заречье, т. е. за р. Костромой. При этом позиция номинатора находится в центре Костромы. Обнаруживается противопоставление, где названия связаны общим признаком положения относительно некоторого предмета на горизонтальной оси, но различаются противоположностью этого положения (спереди – сзади). Топонимы, обозначающие культовые объекты христианской жизни – *Ипатьевский монастырь* и *Запрудненский монастырь* – находятся также в отношениях оппозиции к названиям гражданского характера в онимическом пространстве города, противопоставление проводится по типу «обыденный, житейский» – «мифологический, символический»: *Кремль, Китай* – *Ипатьевская слобода, Запрудненский монастырь*.

Древний город, разделенный на части реками, как уже указывалось, имел и внутреннее онимическое членение. Правобережная пологая часть территории костромского края называлась *Луговая часть*. В оппозиции

⁶ Баженов И. В. Краткие статистические сведения о приходских церквях Костромской епархии. Кострома, 1911. С. 9.

⁷ Краткое начертание о первоначалии и приращении города Костромы до открытия губернии, л. 11 об. (Костромской историко-архитектурный музей-заповедник; рукопись нач. XIX в.).

⁸ Рут М. Э. Образная номинация в русском языке. Екатеринбург, 1992. С. 52.

⁹ Полное собрание русских летописей. Т. 8: Воскресенская летопись. СПб., 1859. С. 92.

¹⁰ Государственный архив Костромской области (далее – ГАКО), 558, оп. 2, д. 133, л. 338, 143 об., 403 (Писцовая книга г. Костромы 1628 года).

к этому названию стоит топоним *Нагорная* (левобережная) часть Костромы. Это главная часть города, гористая, с естественными террасами в три яруса¹¹. Противопоставление маркирует дистанционное отношение в рамках пространственной вертикали высоко – низко. Члены оппозиции связаны общим признаком положения относительно некоего предмета на вертикальной оси, но различаются противоположностью этого положения (выше – ниже). В этом случае позиция номинатора вынесена вовне и, вероятно, она является позицией плывущего по реке. Именно эта позиция дает возможность ясно увидеть пологий левый и гористый правый берега. Одновременно прослеживается и противопоставление по ориентирам правый – левый. Существует эквивалент топонима *Нагорная часть* – *Правобережье*, правый берег Волги и эквивалент топонима *Луговая часть* – *Левобережье*, левый берег Волги. Данные названия образованы путем сложения основ. Примеры из речи: *Где живешь? На правой (левой) стороне или За Волгой* говорят о том, что позиция номинатора находится в центре города, и для него характерна правильная ориентировка правого и левого берегов относительно течения реки вниз.

Кроме вышеназванного членения левобережья на пять частей, в документах начала XVIII в. встречаются указания на то, что *Нагорная часть* города делится на *Дебринскую* и *Сулянскую* части. «*Ручей Сула делит город на две части*»¹². Название *Дебринская* часть является оттопонимическим образованием от названия Посад Дебря. Топоним *Сулянская* часть возник от гидронима р. *Сула/Сульский проток/ручей Сула*. *Сулянская часть* в основном составляет территорию бывшего кремля, а *Дебринская часть* была заселена посадскими людьми. Из исторических документов мы видим наличие отчужденных отношений между жителями этих частей: «*Были кулачные бои между дебрянами и сулянами на Молочной горе*». Приведенная цитата дает основание усматривать в данных топонимах оппозицию «свой» – «чужой». Сульский район иногда называли *За рекой*. В данном случае точка отсчета вынесена вовне, так как существует привязка к гидрообъектам. Очевидно, что данное деление послужило основой для последующего деления города на две крупные административные части.



¹¹ Козловский А. Д. Взгляд на историю Костромы. М., 1840. С. 189–190.

¹² Там же. С. 134.

ЗАИМСТВОВАННАЯ ЛЕКСИКА ГОВОРОВ НИЗОВОЙ ПЕЧОРЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ СЕМИОТИЧЕСКОЙ ОППОЗИЦИИ 'СВОЙ / ЧУЖОЙ'

Оценивая степень изученности говоров Низовой Печоры (говоров жителей Усть-Цилемского района Республики Коми), нельзя охарактеризовать ее как достаточную¹. Важным фактором, способствовавшим оживлению интереса к разноаспектной характеристике печорских говоров в последнее десятилетие, стал выход в свет двух словарей русских говоров Низовой Печоры². Одним из направлений в изучении лексики печорских говоров является ее этимологическая разработка: в силу полиэтничности Европейского Севера России севернорусские говоры включают в себя лексику, разнородную по происхождению, в том числе заимствованную из языков соседних народов (коми и ненцев).

Краткий обзор исследований, посвященных проблеме финно-угорского влияния на русские говоры Европейского Севера, дан в статье Г. В. Федюновой³. Автор подчеркивает актуальность данной проблемы и в настоящее время, поскольку территория финно-угорского влияния изучалась неравномерно: среди находившихся в сфере влияния прибалтийско-финских языков наиболее обстоятельному исследованию подверглись говоры северо-запада европейской части России, в то время как северо-восточные русские говоры системного описания не получили. Г. В. Федюнова дает общее описание лексики финно-угорского происхождения, представленной в русских говорах Усть-Цилемского района Республики Коми, и обращает внимание на то, что наибольший пласт заимствований составляет здесь коми (пермская) лексика.

В данной работе предпринята попытка рассмотреть лексику печорских говоров, заимствованную из коми языка, с учетом места, которое занимает «чужое» по происхождению слово в лексической системе русского говора, и закономерностей организации его лексической семантики в языке (говоре)-реципиенте⁴.

Лексемы, вошедшие в печорские говоры из коми языка⁵, по тематическому признаку могут быть объединены в несколько групп, которые организуются вокруг объектов трех типов: 1. Объектов естественных, «природных». 2. Объектов искусственных, «культурных», которые в противоположность первым представляют собой продукт жизнедеятельности другого объекта номинации – 3 человека.

К первому классу лексем можно отнести:

географические термины⁶: *виска* 'небольшая речка, соединяющая два водоема, проток' (СРГНП, 1, 74) (коми *вис* (-к-) 'проток, протока, канал, соединяющий озеро с рекой' (КРС⁷, 104); *керас* 'высокий обрывистый берег, обычно поросший лесом' (СРГНП, 1, 309) (коми *керӧс* 'возвышенность, гора' (КРС, 269); *мег* 'большой полуостров в излучине реки' (СРГНП, 1, 412) (коми *мег* 'диал. излучина, лука' (КРС, 387) и др.;

группу слов, связанных с природно-климатическими условиями местности: *кыча* 'холодная, морозная погода', *кычево* '1. О резко изменившейся погоде; 2. О небольшом морозе' (СРГНП, 1, 371) (коми *кӧдзыд* 'холодно' (КРС, 300); *няча, няша* '1. Глина, 2. Жидкая грязь; ил, 3. Сырое топкое место' (СРГНП, 1, 486)

© Ю. Н. Ильина, 2011

¹ См.: *Ивашко Л. А.* Лексика печорских говоров: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1956; *Сергиева Н. С.* Фонетические особенности русских говоров Коми ССР (цоканье, шепелявые свистящие): Учеб. пособие. Сыктывкар, 1992; *Петрова Л. Я.* К характеристике ойконимов Усть-Цилемского района Республики Коми // История русского языка и севернорусские говоры. Сыктывкар, 1994. С. 130–142; *Глебо Г. И.* Ойконимия бассейна Нижней Печоры: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2002; *Бунчук Т. Н.* Зооморфизмы в говорах низовой Печоры // Актуальные проблемы русской диалектологии и исследования старообрядчества: Тез. докл. Междунар. конф. М., 2009. С. 37–39 и др.

² Словарь русских говоров Низовой Печоры: В 2-х т. / Под ред. Л. А. Ивашко. СПб., 2003–2005 (далее – СРГНП); Фразеологический словарь русских говоров Нижней Печоры: В 2-х т. / Сост. Н. А. Ставшина. СПб., 2008.

³ *Федюнова Г. В.* Финно-угорские заимствования в «Словаре русских говоров низовой Печоры» // Вторые Мяндинские чтения: В 2-х т. Сыктывкар, 2011. Т. 1 (в печати).

⁴ Основным источником материала для исследования послужили данные СРГНП. Кроме того, источниковую базу составили «Фразеологический словарь русских говоров Нижней Печоры» и «Фразеологический словарь русских говоров Республики Коми» И. А. Кобелевой (Сыктывкар, 2004).

⁵ Кроме данных лексем, отметим также значительное количество пересекающихся в коми языке и печорских говорах русского языка слов, которые объединяются особым видом мотивировки – реальной (изобразительной, звуковой) мотивировкой, в силу чего определить направление или даже сам факт заимствования представляется трудным или невозможным. Сюда относятся глагольные лексемы, которые описательно обозначают действия, производимые разными субъектами. Самый большой ряд слов составляют номинации «голосовых» проявлений птиц и зверей, затем – обозначения звуков, производимых человеком при еде и питье, и звуков особых предметов: текущей воды и кипящей каши.

⁶ Вопрос включенности лексем того или иного языка (прибалтийско-финских, коми, ненецкого) в общий фонд географической терминологии уже получил значительную разработку в научной литературе (см.: *Матвеев А. К.* Субстратная топонимия Русского Севера: В 3 ч. Екатеринбург, 2001. Ч. 1, 2; *Муллонен И. И.* Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. Петрозаводск, 1991; *Мызников С. А.* Лексика финно-угорского происхождения в русских говорах северо-запада: этимологический и лингвогеографический анализ. СПб., 2004; *Теуш О. А.* Общий фонд географической терминологии в прибалтийско-финских, коми и русском языках // Известия Уральского государственного университета. № 20. Гуманитарные науки. Вып. 4. 2001, и др.

⁷ *Безносикова Л. М., Айбабина Е. А., Коснырева Р. И.* Коми-русский словарь / Отв. ред. Л. М. Безносикова. Сыктывкар, 2000 (далее – КРС).

(коми *нятша* ‘ил’ (КРС, 451); *чир* ‘плотный заледеневший слой снега, наст’ (СРГНП, 2, 424), *зачиреть* ‘покрыться настом’ (СРГНП, 1, 277) (коми *чир* ‘чир III диал. наст’ (КРС, 706); *кыльмать* ‘о снеге. Липнуть, налипать’ (СРГНП, 1, 371) (коми *кынмавны* ‘подмораживать, подмерзать’ (КРС, 333); *шолеть* ‘подтаивать’, *шоля* ‘мокрый, тающий снег’ (СРГНП, 2, 450) (коми *шоля* ‘талый, слежавшийся, зернистый (о снеге)’ (КРС, 739) и др.;

названия растений и животных: *ера* ‘ива различных пород’ (СРГНП, 1, 199–200) (коми *йёра* ‘карликовая береза’ (КРС, 252); *ёнгель* ‘сорное колочее растение, чертополох’ (СРГНП, 1, 199) (коми *йёнгыль* ‘наrost, шишка’ (КРС, 252); *ошкуй* ‘белый медведь’ (СРГНП, 1, 553) (коми *ош(-к-)* ‘медведь’ (КРС, 462) и др.

Второй класс лексических единиц образуют именные лексемы, номинирующие предметы быта и охотничьего и рыбацкого промысла: *кантук* ‘бочонок’ (СРГНП, 1, 301–302) (коми *кантук* ‘диал. кадка, кадушка’ (КРС, 260); *шурка* ‘соска’ (СРГНП, 2, 453) (коми *сюр* ‘рог, детский рожок для кормления’ (КРС, 630); *кулёма, кулёмка* ‘1. Ловушка для медведя; 2. Ловушка для мелкого пушного зверя’ (СРГНП, 1, 361–362) (коми *кулём* ‘КРС, 315’); *талья, тальяна* ‘одна из дощечек нижней части ловушки на птиц, зверей’ (СРГНП, 2, 339) (коми *тальяк* ‘сторожок в западне, ловушке’, *тальявны* ‘топтать, наступать ногой’ (КРС, 635); *шайкина* ‘тонкий гибкий шест, к которому прикрепляется леска с крючком, удилище’ (СРГНП, 2, 435), *шати́на* ‘удилище’ (СРГНП, 2, 440) (коми *шати́н* ‘удилище, шест’ (КРС, 726) и др.

Объектом номинации лексем третьего класса является человек:

его внешние и внутренние свойства (*пощанка* ‘1. Походка; 2. Манера поведения’ (СРГНП, 2, 136) (коми *тишпитчыны* ‘1. Щеголять, модничать, 2. Важничать, кичиться, гордиться, 3. Жеманничать, манерничать’ (КРС, 666); *уросить* ‘1. Упрямиться, капризничать; 2. перен., шутол. плохо действовать, работать’ (СРГНП, 2, 382) (коми *урёс* ‘диал. упрямый, норовистый’ (КРС, 689); *боршеть* ‘ворчать, брюзжать // издавать приглушенные неясные звуки’, *боршавитой(ый)* ‘ворчливый’ (СРГНП, 1, 40) (коми *борёдчыны* ‘бормотать’ (КРС, 52) и др.);

действия (*вычиркать* ‘1. Разрезать, 2. Раздробить в щепки’ (СРГНП, 1, 129) (коми *чирйыны* ‘1. Крошить, дробить; 2. Лущить’ (КРС, 707); *сунуться* ‘упасть, свалиться’ (СРГНП, 329–330) (коми *сунтишктыны* ‘споткнуться, споткнувшись упасть’ (КРС, 620) и др.);

одежда (*кырод, кыред* ‘1. Лиф сарафана с застроченными на спине складками; 2. Шнурок, стягивающий сарафан под грудью’ (СРГНП, 1, 371) (коми *кёрны* ‘делать складки’ (КРС, 305) и др.).

В качестве следующего важного признака, по которому можно представить и одновременно различить лексемы печорских говоров коми происхождения, является организация их семантической структуры. По этому признаку выделяются, с одной стороны, слова, которые, выполняя номинативную функцию, осуществляют категоризацию мира: в их лексическом значении находит выражение лишь предметная отнесенность слова; с другой – лексемы, смысловая структура которых не ограничивается денотативным ядром, но включает в себя добавочный прагматический (коннотативный) компонент. Обращает на себя внимание, что большинство из рассматриваемых лексем, номинирующих «природные» и «культурные» объекты (лексем моносемичных), относятся в печорских говорах к первой группе нейтральной лексики. Слова же, имеющие в лексическом значении добавочные смысловые элементы, – это преимущественно лексемы, заключающие в себе характеристики качеств человека, причем качеств, оцениваемых социумом отрицательно, неодобряемых им.

Коннотация – закрепленная в языке оценка (эмоциональная, относящаяся к сфере чувств, и экспрессивная, связанная с качественной и количественной характеристикой) объекта действительности – объективируется разными способами.

Во-первых, оценочные элементы могут включаться в само лексическое значение слова: ср. *чушкова-той(ый)* ‘1. Обидчивый, 2. Вспыльчивый’ (*И-и, какой он цюшковатой, маленько цё-ле скажэши, он сразу и цюшнёт*), *чушнуть* ‘рассердиться, обидеться’ (СРГНП, 2, 431–432) (коми *чушны* ‘обидеть, задеть за живое’ (КРС, 722), *чикариться* ‘1. Одеваться, наряжаться; 2. Одеваться нарядно, франтить’ (*Ну, цё так долго чикари-се, иди давай, ждать веть не буду*) (СРГНП, 2, 423) (коми *чиклясьны* ‘кривляться, гримасничать, жеманиться, кокетничать’ (КРС, 704) и др.

Во-вторых, продуктивным способом выражения эмоционально-экспрессивного компонента является также переносное словоупотребление, развитие на базе какого-либо признака основного значения метафорического лексико-семантического варианта. При этом для языка характерно образование однотипных переносных значений у слов одной лексико-семантической группы. Так, хорошо известно, что названия животных регулярно используются в переносном метафорическом значении для характеристики человека, причем в основном речь идет о снижении предмета речи, «присвоении» ему яркой негативной окраски.

Лексемы печорских говоров, заимствованные из коми языка и объединенные общим значением ‘животное, части тела животного’, могут быть разделены на две группы в зависимости от того, развивают или не развивают они переносное метафорическое значение по модели ‘животное → человек’.

Первую группу составляют лексемы типа *раха* (коми *рака* 'ворона' (КРС, 557) и *мыра* (коми *ныр* 'нос' (КРС, 440), семантическая структура которых включает как прямое («животное») значение, так и переносное («человеческое») значение. Ср. *раха* '1. Ворона; 2. перен., неодобр. О грудном младенце женского пола. *Раха тут; дефку родила, да краху; девки будто нелюди, рахи дак.*; 3. перен., неодобр. Нерасторопная, забывчивая женщина. *Я положила конверт, а они, рахи, рахи и есть, потеряли письмо*' (СРГНП, 2, 216) и *мыра, мырка* 'Передняя часть головы животного, рыбы. – *экспр.* О лице человека. *Мырка-то у тебя не замерзла?*' (СРГНП, 1, 433). Обратим внимание на сопровождающие переносные словоупотребления стилистические пометы *неодобр., экспр.* (помета, используемая в тех случаях, «когда эмоциональная окраска неопределенна, но контекст свидетельствует об экспрессивности выражения» (СРГНП, 1, 8), которые указывают на заключенную в переносном значении зооморфизмов преимущественно пейоративную оценку предмета.

В печорских говорах отмечены также номинации животных, которые на данной территории фиксируются только в прямом значении, а на других – и в переносном (переносных): ср. *ошкуй* (коми *ош(-к-)* 'медведь' (КРС, 462) 'белый медведь' (СРГНП, 1, 553) и '(мурм.) бранно. Об упрямом, непослушном человеке; О ленте, лодыре; (арх.) Скряга, скупец' (СРНГ, 25, 90). Связано это, вероятно, с разной степенью употребительности слова, а значит, и его фиксации в устной речи и в письменных источниках: слово *ошкуй*, согласно СРГНП, отмечено только в письменных текстах сер. XIX – нач. XX вв., т. е. хронологически ограничено в употреблении.

Вторая группа названий животных представлена лексемами типа *кичан* 'собака' (СРГНП, 1, 314), *кы(и)чко, кычок* 'пес, кобель', *кычка, кычиха* 'собака-самка', *кычанко* 'щенок-кобель', *кычишко* 'пренебр., то же, что *кычко*' (СРГНП, 1, 371–372) (коми *кычан* 'молодая собака, собачка' (КРС, 341). Отсутствие метафорического переноса, вполне вписываемого и в данном случае в рамки продуктивного типа 'животное → человек', объясняется, вероятно, тем, что в говорах, как и в литературном языке в качестве производящей базы при вторичной номинации выступает не диалектное, а общеупотребительное слово – *собака* (ср. *собачливой(ый)* 1. Который много спорит с кем-н., ругается; 2. Злой, жестокий; *собачной(ый)* Очень тяжелый и неблагодарный) (СРГНП, 1, 289–290)⁸.

Таким образом, заимствованные печорскими говорами из коми языка слова пополняют разные семантические сферы: связанные с природно-климатическими условиями местности, с создаваемой человеком материальной культурой и с самим человеком, представленным, главным образом, существом социальным. Подчеркнем, что коми по происхождению лексемы, объединенные в первой группе, номинируют реалии севера, естественные (несоздаваемые) объекты и явления, а также бытовые и промысловые предметы, которые вместе оказываются связанными с традиционным «миропользованием» (охота, рыбалка и т. п.).

Объемы понятий, обозначаемых словами коми и русского языков, в целом оказываются соотносимыми, примеры сужения или расширения значения при заимствовании немногочисленны. Особую группу в лексике печорских говоров, имеющей коми происхождение, составляют слова, лексическое значение которых, помимо денотативного ядра, включает дополнительную информацию об отношении говорящего человека к называемому объекту действительности. Коннотация при этом может быть заключена в лексическом значении или в развивающемся на русской почве метафорическом переносе, который, в частности, осуществляется по модели одного из продуктивных типов 'животное → человек'. Общей в обоих случаях оказывается выражаемая словом преимущественно негативная оценка. Кроме того, обращает на себя внимание тот факт, что в случае развития лексико-семантических производных в качестве источника выступают образы животных, семиотически значимые для народной культуры.



⁸ Вместе с тем укажем, что в одном из русских говоров Республики Коми – лоемском – коми по происхождению лексема включается в состав фразеологизма: *кычко не на что выкликать у кого* (презрит.) 'кто-либо очень беден' (Кобелева И. А. Фразеологический словарь русских говоров Республики Коми. С. 113).

ЧТО БЫВАЕТ «ЧУЖИМ» В СЕВЕРНОРУССКОМ ФОЛЬКЛОРЕ?

Традиционная фольклорная оппозиция «своего» и «чужого» своеобразно отражается в тексте. Фиксация текстовых связей слова *чужой* позволяет достоверно оценить специфику восприятия соответствующего концепта в народном сознании, роль в фольклорной языковой картине мира.

Мы проанализировали дистрибутивные возможности и контекстуальные оппозиции слов с корнем *чуж-* в необрядовых лирических песнях Русского Севера из классических собраний А. И. Соболевского¹ и П. В. Киреевского². Рассматривались фольклорные произведения, записанные в XIX в. в Вологодской, Архангельской, Олонецкой, Вятской, Ярославской, Костромской, Пермской, Новгородской и др. губерниях. В своем исследовании мы опирались на составленный нами словник, включающий все встретившиеся в избранном корпусе текстов лексемы с указанием количества их словоупотреблений³. Словник содержит 4951 лексическую единицу с совокупным показателем использования 35 675.

Данные словника свидетельствуют, что концепт «чужой» является одним из ключевых, в фольклорной лирике северных регионов он представлен соответствующей высокочастотной лексемой *чужой* с числом словоупотреблений 99, в то время как средний показатель частотности лексических единиц – 7,2.

Для выявления специфики концепта «чужой» и его лексической репрезентации в севернорусской лирике проведено сопоставление на материале народных лирических песен, записанных в южном регионе – Курской губ. Сравнение основано на данных конкорданса – «алфавитного перечня всех слов какого-либо текста с указанием контекстов их употребления», составленного М. А. Бобуновой и А. Т. Хроленко⁴. Авторы конкорданса проанализировали курские необрядовые песни из указанного свода А. И. Соболевского (т. 2–6; описано 3195 лексем). Слово *чужой* в этом массиве текстов зафиксировано 20 раз.

В северной лирике лексическими репрезентантами концепта «чужой», помимо соответствующего прилагательного, являются наименования *чужбина* (1 с/у) и *чужедальный* (2), в южной – *чужбина* (1), *чужедальный* (1), *чужемужний* (4). Поскольку все отмеченные номинанты низкочастотны или единичны, сосредоточим свое внимание на анализе маркера концепта – прилагательного *чужой*, т. е. исследуем его синтагматические и парадигматические связи, дадим функциональную характеристику.

Главный показатель при описании синтагматики имени прилагательного – сочетаемость с определяемыми существительными. Так что же бывает *чужим* в фольклорной лирике Русского Севера? Приведем данные, полученные при анализе указанного материала, в порядке убывания количества словоупотреблений: *сторона* – 58, *люди* – 10, *жена* – 9, *батюшка* (с отрицанием *не*) – 3, *ворота* – 3, *муж*, *отец с матерью*, *трава* – по 2, *города*, *дома*, *кровля*, *свекор*, *свекровь*, *сено*, *скляница*, *слобода*, *сын отеческий* – по 1 разу. В южнорусских курских песнях наблюдаются сходные тенденции, но общая картина несколько иная, при этом круг определяемых существительных ограничен: *жена* – 9, *сторона* – 8, *деревня* и *муж* – 1; единично используется субстантив *чужие*.

Более чем в половине всех словоупотреблений в северной лирике эпитет *чужой* встречается в составе сочетания *чужая сторона*. Это образ с устойчивой отрицательной коннотацией, противопоставленный родному дому. Чужая сторона в текстах фольклорных произведений обнаруживает ряд четко вычленяемых семантических признаков.

1. Прежде всего это отдаленное место. Два эпитета к слову *сторона* – *чужой* и *дальний* – часто соседствуют, усиливая друг друга, передавая сходные эмоциональные впечатления: *Отъезжает миленькой На чужую, дальнюю сторону* (Кир., № 1252). Постоянная сопряженность приводит к стяжению эпитетов, в результате чего они начинают восприниматься как одно слово – *чужедальный* (квалифицируемое как народно-поэтическое⁵): *В несчастный день-минутушку я родилася; / Ах, не собравшись с разумом, замуж отдала / На чужедальную сторонушку незнакомую* (Соб., 3, № 24). При определении стороны *дальний* в текстах северных песен сочетается с *чужой* в 20 случаях из всех зафиксированных нами. О возможности слияния свидетельствует общее и раздельное употребление прилагательных в вариантах одной песни и даже в одном и том же произведении; нельзя исключить и «произвол» собирателей при записи звучащего текста. Семантический признак 'далекий' выражается и в том, что сочетание *чужая сторона* согласуется с названиями «дальних», не известных исполнителям стран, городов, и других географических объектов, реальных или воображаемых (*Питер, Москва, Новгород, Волга, Сибирская Украина* и т. п.), причем разные объекты в песнях могут

¹ Великорусские народные песни: В 7 т. / Изд. проф. А. И. Соболевским. СПб., 1895. Т. 2; СПб., 1897. Т. 3 (Далее – Соб.).

² Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. Вып. 2, ч. 2. М., 1917. Вып. 2, ч. 2 (Далее – Кир.).

³ Климас И. С. Ядро фольклорного лексикона. Курск, 2000. С. 53–90 (Словник необрядовых лирических песен северных губерний).

⁴ Бобунова М. А., Хроленко А. Т. Словесная ткань фольклора: Конкорданс русской народной песни: Песни Курской губернии. Курск, 2007.

⁵ Словарь русского языка. Изд. 2-е, испр. и доп. / Гл. ред. А. П. Евгеньева. М., 1984. Т. 4. С. 692.

отождествляться: *Холосту ль мне гулять, или женатому / Мне по чужой, по дальней стороне, / По Сибирския по Украине, / По Тобольскому славну городу* (Кир., № 1247); *Едет милой со вестями / С чужой дальней стороны, / Из Питера, из Москвы* (Кир., № 1294). Границей дальней чужой стороны в северной лирике обычно представляются леса, горы, реки и другие непреодолимые препятствия: *За рекой-то милой живет на чужой стороне, / В новом городе, да в славном Питере* (Кир., № 1320). На отдаленность, «запредельность» чужой стороны указывают также атрибутивы *та, незнакомая*, употребление в контексте других слов с корнем *дал-*: *Не глядела бы в чисто поле, / За лес далеко, / Не ругала бы чужой дальней / Злодейки стороны* (Соб., 3, № 84). Характерно, что там можно даже *заблудиться*. Другие определяемые прилагательным *чужой* лексемы, обозначающие фольклорный локус, реализуют тот же семантический признак концепта: чужое место удалено от привычной для лирического героя обстановки, отграничено от нее, замкнуто и неизведанно. *Не велят-то ли Маше за реку ходить, / Маше на ту сторону, / В чужу Маше свободу!* (Соб., 2, № 70); *Поплачешь без меня, без меня-то, без молодца, / Как уеду от тебя в дальни чужи города, / За синия за моря, / За тихие острова* (Кир., № 1394).

2. С чужой стороной устойчиво связан семантический признак 'горе', чаще всего объективируемый действиями и состояниями персонажей. На чужой стороне *жить невесело*, она характеризуется как зло *несчастьице великое, неволица, зазнобушка* 'забота, проблема', поскольку *измыкала молодость* героини; там *горе горюют* и *тоску тоскуют*; чужую сторону *ругают* и называют ее *злодейкой*. Горе проявляет себя в слезах: на чужой стороне *сердечушко надрывается плачучи*, однако героиня *плакать не смеет*, потому что ей *тужить не велят*. Не случайно и сама вернувшаяся с чужой стороны девушка воспринимается матерью как *горькая*: *Что у нас за пташечка в зеленом саду? / Не мое ли горькое с чужой стороны?* (Соб., 3, № 24).

3. Чужая сторона – это разлука с любимыми и родными людьми, разрушение прежних связей и отношений, одиночество. Обычно на чужой стороне оказывается или выданная замуж девушка, или ее уехавший из родных мест милый друг. *Отъезжает миленькой / На чужу, дальнюю сторону* (Кир., № 1252); *«Ты злодей, / Ты злодей, чужа дальна сторона! / Разлучила ли ты с отцем, с матушкой меня, / И во вторых разлучила с родимой стороной* (Кир., № 1271). Семантический признак 'разлука' часто обосновывается противопоставлением в контексте фольклорных произведений *чужого – своему, нашему, родному, родимому*; оппозиция репрезентируется антонимичными определениями.

4. С указанным семантическим признаком тесно связан еще один – 'новый, негативный опыт социальных и личностных взаимоотношений'. Как правило, этот опыт в условиях социального неравенства, принуждения, ограничения свободы на чужой стороне приобретает лирическая героиня, попадая в новую семью – *не/сдружливую, несоюзливую*. Вместо милого друга рядом оказывается постылый муж, *неровня* героине: *Отдают молоду / На чужу сторону / Не за ровнюшку* (Соб., 3, № 334). Каждому персонажу из ближайшего окружения героини в родном доме оказывается зеркально противопоставлен аналогичный социальный тип на чужой стороне, но уже с отрицательно оценочным ореолом: родному батюшке – свекор, матушке – свекровь, братцу – деверь, сестрам – золовки. *Вы скажите родной матушке: / Зачем далеке выдала / На чужу дальну сторонушку / Ко лютой ко свекровушке?* (Кир., № 1286). Песенные функции новой родни – ругать невестку, нагружать ее непосильной работой, наказывать. *На чужой дальней сторонушке / Без ветра сушит-крушит; / Неродной-ет свекор батюшка / Без вины журит-бранит; / Неродная свекровь матушка / Никогда не споровит; / Что чужой-ет сын отеческий / Без плетки повыучит* (Соб., 3, № 65). В восприятии героини новые родственники (*отец с матерью, сын отеческий, свекор, свекровь*) тоже *чужие* или *неродные*. И, наоборот, для характеристики истинных родителей, особенно батюшки, используется предикативное определение *чужой* с отрицанием: *Мой батюшка не чужой, / Мой родимый не лихой, / Он меня бить, бранить не станет* (Соб., 2, № 28).

Второе по частотности словосочетание с эпитетом *чужой* в северных песнях – *чужие люди*. В большинстве случаев оно употребляется в локативном значении: *в чужие люди* (куда?) или *во чужих людях* (где?). *Мати дочку родила <...> Во чужи люди отдала. / Во чужих-то людях / Надо жить умеючи* (Соб., 3, № 38). Эта локативная семантика функционально сближает данное сочетание с *чужой стороной*, оно реализует в фольклорном тексте сходные семантические признаки: 'горе', 'слезы', 'одиночество', 'принуждение'. Подтверждением однофункциональности служит параллельное употребление сочетаний *чужая сторона* и *чужие люди* в одном контексте: *Заблудилась я в чужой стороне, / Я запуталась в чужих людях, / Замочилась я в горючих слезах* (Соб., 3, № 61). Можно сказать, что общезыковой фразеологизм *в люди/в людях* в фольклорной лирике выступает в специфическом значении, не связанном с приобретением высокого общественного положения или с работой по найму, заработками на стороне⁶.

Еще одно употребительное сочетание в границах нашего материала – *чужая жена*. В курских песнях оно является самым частотным, там же зафиксирован не отмеченный в северной лирике эпитет *чужемужний* (4 с/у), возникший, очевидно, в результате стяжения определений *чужой* и *мужний* (ср. *чужедальний*),

⁶ См.: Словарь русского языка: В 4 т. Изд. 2-е, испр. и доп. / Гл. ред. А. П. Евгеньева. М., 1983. Т. 2. С. 210.

которые используются и отдельно, напр.: *Приневолила любить чужу мужнюю жену* (Соб., 3, № 464)⁷. Чужая жена – неоднозначно воспринимаемый образ в фольклорных песнях. С точки зрения мужского персонажа, очевидно, так же страдающего в нежеланном браке, как и лирическая героиня песен, чужая жена служит неким идеалом, проявляет лучшие качества по сравнению с ненавистной супругой: *Как чужие-то жены / Мужьям есть принесли; / Как моя к...ва жена / Мне обедать не несет* (Соб., 3, № 105). Поэтому подобный мужской персонаж нередко вступает с идеализированной им чужой женой в любовную связь, дарит ей подарки, причем описание этих событий обычно дается в сопоставительном плане. *Во камешке огня нет; / В своей жене правды нет, / В чужой жене правда вся; / Чужой жене платочик, / Своей жене тряпицу, / Чужой жене баимачки, / Своей жене лапотки...* (Кир., № 1306). С точки зрения женского персонажа, чужая жена – разлучница, обладающая отрицательными качествами. *Что пошел мой милый по улице вдоль, / В самый крайний дом, ко чужой жене. / Что чужая-то жена зла-догадлива: / Устилала постельку под окошечком* (Соб., 3, № 113). Любовная связь мужа заставляет женщину плакать, переживать. Как правило, при характеристике ее страданий сохраняется противопоставление «своя жена – чужая жена», усиленное психологическим параллелизмом. *Что чужую травку Ваня косит, / Своя сохнет, вянет; / Что чужое сено Ваня грабит, / Свое дождик мочит; / Что чужую кровлю Ваня кроет, / Своя протекает; / Что чужую жонку Ваня любит, / Своя слезно плачет* (Кир., № 1303). И, наконец, третья точка зрения – общественное мнение – осуждает связь с чужой женой в афористичной форме: *А кто любит чужих жен, / Того душа в аде; / А кто девицу полюбит, / Той душе спасенье* (Кир., № 1220). Антитеза *свой – чужой* наблюдается и в использовании сочетания *чужой муж*. *У ворот я простояла, / На чужих мужей смотрела. / Чужие-то мужья все пьют да гуляют, / Мой-ет не пьет и не гуляет* (Соб., 2, № 394). Интересно отметить, что в данном примере разгульное поведение чужих мужей рассматривается как положительное качество, поскольку является свидетельством их жизнеспособности, физического здоровья, в то время как муж героини так слаб и хил, что не способен даже весело проводить время.

Итак, в северорусском фольклоре понятие «чужой» связывается главным образом с локусом или персонажами. «Чужое» пространство характеризуется как отдаленное и отделенное от своего, родного, привычного, вызывающее страдание и другие отрицательные эмоции, меняющее социальный статус и социальные связи песенных героев. «Чужие» персонажи – чаще всего члены новой семьи лирической героини – атрибуты «чужого» пространства, усиливающие его эмоциональное восприятие. Особое положение в фольклорной картине мира занимает образ «чужой жены», характеристика которого зависит от проекции других песенных персонажей. «Чужое» в структуре фольклорного текста всегда четко осознается лишь в оппозиции со «своим», что проявляется в стабильной языковой антонимии. Сопоставление с южнорусской песенной традицией позволяет сделать вывод как об общефольклорных тенденциях, так и о территориальной специфике в концептуализации «чужого».



⁷ Здесь также возможны издержки записи текста собирателями, ср.: *Приневолила любить чужемужнюю жену* (Соб., 3, № 465, 469).

МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА КАК ИСТОЧНИК СВЕДЕНИЙ О «СВОЕМ» И «ЧУЖОМ» В КАРТИНЕ МИРА СЕВЕРНОРУССОВ*

Двигаясь на северные территории, русские мигранты попали в новые природные условия, что обусловило и новый тип хозяйствования. Надо полагать, что в процессе освоения новых территорий старая идеографическая сетка русских должна была пополняться новыми элементами. Пополнение было связано с познанием новых объектов и явлений действительности, а также с новым видением старых объектов. Практика показывает, что значимым инструментом для освоения новых реалий и пополнения старой идеографической сетки стали лексические заимствования, явившиеся следствием контактов русских с аборигенным населением. Другими словами, старая понятийная сетка русских пополнялась новыми фактами и изменялась под серьезным воздействием семантической сетки языков местного населения. В качестве еще одного средства освоения русскими новых явлений – по нашим наблюдениям, обычно дополнительного – можно назвать и складывание собственных когнийций в отношении тех или иных реалий на базе исконных языковых средств. Вместе с тем, эти процессы можно интерпретировать и как приспособление «своей» лексической системы к новым – сформированным по большей части на базе «чужих» ресурсов – понятиям и новым реалиям. Процессы такого взаимодействия «своего» и «чужого» можно обнаружить во многих зонах севернорусской семантической системы, в частности, в области метеорологической семантики. Проиллюстрируем этот тезис анализом некоторых севернорусских идеограмм, связанных с состоянием снежного покрова.

Для выявления закономерностей соотношения «своего» и «чужого» в какой-либо из лексико-семантических сфер полезно выяснить, какова роль исконных и заимствованных средств в разработке той или иной идеограммы и какие когнийции оказались актуальными при ее формировании. При анализе идеограмм использовались семасиологический, лингвогеографический и статистический методы.

1. Идеограмма ‘уплотниться (о снеге); уплотнившийся снег’. Причины уплотнения снега могут быть различны: от ветра, от долгого лежания, от притаптывания и пр. Идеограмма представлена только исконными лексемами: завьюжить, сплотить¹ (сплотиться, уплотеть), сумёт, убойный²; распространена нешироко (не более 20 % исследуемой территории).

Обращает на себя внимание, что лексемы гнезд сплотить и убойный не развивают в говорах Русского Севера метеорологической семантики, кроме рассматриваемой, что указывает на их ориентированность именно в отношении репрезентации рассматриваемой идеограммы.

Все это означает, что идеограмму ‘уплотнившийся снег’ следует связывать с исконной идеографической сеткой.

2. Идеограмма ‘толстая, крепкая оледенелая корка уплотнившегося снега на поверхности снежного покрова; наст’. Такая корка возникает в результате оттепели и последующего замерзания с оседанием снега. Она может быть толстой и не очень, если еще не достаточно сформировалась. По мнению информантов, такая толщина и крепость корки, что она способна выдерживать человека, считается ее нормальным состоянием. Если корка не настолько толстая, то обычно это оценивается как состояние, еще не соответствующее норме, например, говорят, что наст еще плохой, слабый.

Идеограмма реализуется как на базе исконных, так и на базе заимствованных репрезентантов. Заимствованные репрезентанты: наракуй, чир, засиндать (засинеть), тюка. Ареал заимствований с такой семантикой охватывает около 20 % всей территории Русского Севера. Каждое же из заимствований (в рассматриваемом значении ‘наст’) имеет неширокий ареал бытования. Все заимствованные лексемы, кроме слова наракуй, демонстрируют полисемию в метеорологической сфере. Это значит, что быть уверенным в том, что слово заимствовалось именно для обозначения рассматриваемой реалии можно только для слова наракуй – ненецкого заимствования, распространенного лишь на крайнем северо-востоке Архангельской области и появившемся в результате языковых контактов особого типа³. В остальных случаях не исключена спецификация / развитие значения на русской почве.

© О. В. Мищенко, 2011

* Статья подготовлена в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (тема «Современная русская деревня в социо- и этнолингвистическом освещении»); госконтракт 14. 740. 11. 0229.

¹ Здесь и далее подчеркиванием выделены гнезда, дериваты которых в качестве репрезентантов той или иной идеограммы распространены более чем на 5 % территории Русского Севера, т. е. не являются локальными.

² Выборка репрезентантов идеограмм осуществлялась по картотеке «Словаря говоров Русского Севера» [КСГРС], которая хранится на кафедре русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета.

³ См.: Матвеев А. К. Материалы для словаря финно-угро-самодийских заимствований в говорах Русского Севера // Этимологические исследования. Екатеринбург, 1996. Вып. 6. С. 232–233.

Исконные репрезентанты: *вздымать* (*вздынать, вздынки, здымать, здынка, знимать*), *закоробить, кижма, корина, мост, ?наста*⁴ (*настла, насто, насты, занастеть*), *стрезь, ?тужма* (*тужина, тужмина, тужой, тужать*), *черстветь*. Идеограмма хорошо разработана на базе исконных репрезентантов. Ареал бытования исконных лексем с рассматриваемой семантикой составляет около 40 % от всей исследуемой территории – без учета гнезд *наст* и *тужма*. С учетом этих гнезд – 70 % территории. Целый ряд исконных репрезентантов (*вздымать, закоробить, корина, мост, черстветь*), по данным КСГРС, не фиксируется в других метеорологических значениях, кроме рассматриваемого, т. е. имеются лексические средства, сориентированные именно на разработку рассматриваемой идеограммы, при этом – что очень важно – один из таких репрезентантов глагол *вздымать* (с вариантами) широкого распространения (32 % от всей территории)⁵; остальные локальны.

Отметим также, что есть репрезентанты, где признак крепости наста, способности выдержать человека, закреплён в качестве номинативного: это широко распространённое *вздымать, вздымки* при арх. *вздымать* ‘поднимать’ [КСГРС]; а также *мост* при *мост* ‘всякого рода сплошная настилка из досок, бревен, брусьев для езды и для ходьбы’.

В отношении рассматриваемой идеограммы имеется одна любопытная закономерность, заключающаяся в пересечении денотативных пространств идеограмм ‘наст’ и ‘уплотнившийся снег’. В силу этого репрезентанты идеограммы ‘плотный снег’ могут использоваться и для называния такого денотата как наст; имеется и обратная тенденция: некоторые репрезентанты идеограммы ‘наст’ встретились как используемые информантами для называния уплотнённого снега вообще, без указания на причины уплотнения.

Такое взаимодействие идеограмм, надо полагать, отражает исконную, т. е. давно сложившуюся и зафиксированную в исконной семантической системе, когницию в отношении названных явлений, хотя бы в силу того факта, что идеограмма ‘плотный снег’ признана нами исконной (она сформирована на базе только исконных средств репрезентации).

Таким образом, анализ идеограммы ‘наст’, скорее, позволяет делать предположение в пользу ее исконного характера. (О возможных причинах появления здесь заимствований см. в конце статьи.)

3. Идеограмма ‘тонкая ледяная корочка на снегу и других поверхностях’. Реалия, получившая отражение в этой идеограмме, представляет собой ледяную корочку, образующуюся на поверхности снежного покрова, а также на деревьях, на постройках и т. п. после оттепели или при замерзании выпадающего зимнего дождя. В отличие от наста, такая корочка обладает незначительной толщиной: она проламывается при ходьбе, не выдерживая веса человека или животного. Следствием таких ее свойств оказывается потрепанная обувь, раненые лапы животных, а также мешающий охоте шум ото льда, ломающегося при движении человека. Идеограмма является важной с хозяйственной точки зрения, имеет свои специфические особенности, по сравнению с идеограммой ‘наст’, и довольно широко распространена на Русском Севере.

Идеограмма активно разрабатывается на базе заимствованных лексических средств: *календуха, ?сельзя* (*осельзеть*), *синда* (*засиндать, засинеть, синяк*), *уфка, чир* (*чира, зачиреть*), *чит* (*зачитать*), *шох* (*шух*). Ареал бытования заимствований составляет около 50 % исследуемой территории. При этом все заимствования, за исключением слов *уфка* и *шох* (*шух*) являются широко распространёнными. Все заимствования полисемантически в отношении метеорологической семантики. При этом в семантических парадигмах лексем обнаруживаются однотипные корреляции к рассматриваемому значению: ‘мокрый снег, снег с дождем’, ‘гололед’, ‘мелкий колючий снег’, ‘морозящий дождь’, ‘шуга, снежная каша на реке при ледоставе’. Таким образом, семантическое пространство, образуемое парадигмами значений заимствований, в когнитивном отношении демонстрирует устойчивые закономерности.

Среди средств разработки идеограммы имеются и исконные: *впролом, заколеть, зашлёпать, индяк, леденица, луда, наморозь, наслуд* (*наслузица*), *?сковорода* (*сковородка*), *скорлупа, слездобойна, снеженная плесень, собакодёр*. Ареал исконных лексем составляет около 25 % территории. Основная масса исконных образований узколокальны и нечастотны. Исключение составляют лишь лексемы *наслуд* (*наслузица*) и *сковорода* (*сковородка*). При этом все исконные лексемы, за исключением слов *индяк, леденица* и *наслуд*, не демонстрируют иных метеорологических значений, кроме названного. Оговоренные же лексемы в свою очередь не демонстрируют сходства семантических парадигм.

Такое распределение фактов указывает на значительно лучшую разработанность понятия на базе заимствованной лексики (солидный корпус заимствованных лексем; их широкое распространение; наличие явных

⁴ Под знаком «?» приводятся репрезентанты, предположение о происхождении которых, на наш взгляд, может вызывать сомнения, даже несмотря на наличие устоявшейся этимологической традиции. В этом случае предположение о происхождении требовало дополнительных доказательств, которыми как раз и стали выводы об общем характере идеограммы и на которых мы в настоящей работе не останавливаемся.

⁵ На наш взгляд, наличие моносемантических лексем широкого распространения указывает на хорошую разработанность идеограммы на исконной почве, т. к.: а) демонстрирует специальную ориентацию языковых средств на осмысление того или иного явления действительности; б) демонстрирует уже сформированную когнитивную традицию.

средств репрезентации идеограмм, а также в тех когнициях, которые демонстрируют лексемы на уровне внутренней формы, системных связей и пр.

Добавим, что в распределении ряда лексических фактов по идеограммам можно усмотреть также отражение процессов включения заимствованного материала в семантические отношения, характерные для «своей» семантической системы, и наоборот – втягивание «своих» фактов в круг «чужих» семантических закономерностей. В заключение отметим также отраженную в северных говорах тенденцию пренебрегать спецификацией ледяных корок, чем, среди прочего, может объясняться появление заимствований в идеограмме ‘наст’.



ТРАНСФОРМАЦИЯ ЗАИМСТВОВАННОГО И ИСКОННОГО СЛОВА В РУССКИХ ГОВОРАХ

Включение диалектных данных в качестве самостоятельного источника этимологических исследований в ряде случаев наталкивается на проблемы их анализа, опосредованные устной формой их бытования, и, соответственно, нередко отсутствия полных фиксации всех вариантов, – как диахронных, так и территориальных. Поэтому при разработке этимологической версии не всегда можно определить, является ли рассматриваемая лексема основной единицей в системе или окказиональным вариантом. Особенно важно выявить и подвергнуть анализу основной опорный вариант, при разработке этимологии единиц неисконного происхождения.

Довольно часто небольшое изменение или серьезное преобразование первоначальной формы слова может быть вызвано различными обстоятельствами, чаще всего такого рода процессы происходят на почве фонетических изменений, которые накапливаются в ходе бытования лексемы в отдельной диалектной системе. Причем для отдельного диалектного слова, бытующего исключительно в устной форме и не поддерживаемого письменной традицией, такого рода фонетические изменения могут происходить в разных направлениях.

В ряде случаев непрозрачная внутренняя форма первоначально заимствованного слова в результате мотивационных поисков становится прозрачной, ср. **кармане'т** 'кошелек' Ковылкин. (СРГМ, 1982, 23)¹ из **портмонэ**, **портмонэ** 'кошелек с деньгами', народн. партмонет Вят. (Васнецов, 1907)², из франц. *portemonnaie*. Причем, такого рода явления происходят и в других языках, ср. кар. твер. *ontar'i* – из русск. алтарь (СКЯП, 190)³.

Произношение [л] или [в] как [ў] (у неслогового) в ряде позиций приводит к различным лексическим преобразованиям. Так, например, у лексемы **го'лбец** в вологодских говорах отмечается вариант **го'бец** «деревянная пристройка к русской печи, которая нередко является хозяйственным помещением; крыша этой пристройки может использоваться как лежанка; под ней иногда находится дверца, ведущая из жилого помещения в нижнюю часть дома, в подполье» Устьян., Бабушк., Волог., Вожегод., Великоуст., Грязов., Сямж., Усть-Кубен., Харов. (СРГС)⁴. Вариант **го'бец** является результатом преобразования **голбец**, в произношении – **го'ўбец** – затем **го'бец**. Причем этот вариант послужил источником для коми данных, ср. коми *гбббч*, *гббеч* 'подпол, подполье', которые, вероятно, вошли из русского, однако, там же представлена и другая форма, ср. коми вымск., верхневьчегод., печор., среднесысол., удор. *гблбеч*, коми ижем., летск., удор. *гблбеч* 'подпол, подполье' (ССКЗД, 85)⁵. Причем уменьшительная форма **го'бчик** (в произношении – **го'пчик**), отмечаемая в вологодских говорах, уже сама представляет базу для дальнейших преобразований.

Другой подобный пример – **ту'ченка** 'съедобный гриб волнушка, используемый для засолки' Кем., Беломор. (СРГК, 6, 541), при сходных первичных данных: **ту'лченка**, **ту'ўченка** 'гриб волнушка, идущий на засол' Кем., Беломор. (КСРГК)⁶, на наш взгляд, в данном случае можно предположить следующее развитие: **толочь** > *толченка. Такое же изменение вокализма [о] > [у] имеется в русских заимствованиях вепского языка, ср. вепс. *tuičenik* 'закрытый пирог из ржаного теста с горохом' (СВЯ, 586)⁷ из русск. диал. **то'лченник** 'пирог из гороха' Вытегор. (СРГК, 6, 478)⁸. Слова с таким вокализмом – [у] можно относить к обратным заимствованиям. Фиксация единицы **тученка** в СРГК может являться следствием утраты [ў] (у неслогового) или результатом некорректной записи в полевых условиях.

Единичная фиксация лексемы **ра'гать** 'громко надоедливо мяукать' Беломор. также связана с произношением «в» как [ў] (у неслогового), при широко распространенном **ра'вгать** 'мяукать' Арх., Карел., Ленингр. (СРГК, 5, 388).

Довольно часто изменения обусловлены своеобразием локальной диалектной фонетической системы. Особенно различного рода вариации слова связаны с реализацией фонем [л] и [р].

Лексема **ле'гарь** 'охотник' Большесельск. Ярослав. (ЯОС)⁹ является преобразованием от **егерь** 'охотник', 'лакей на охоте при высокопоставленной особе' из нем. *Jäger* 'охотник, стрелок' (Преображенский, I, 211)¹⁰.

¹ Словарь русских говоров на территории Республики Мордовия. Саранск, 1978–2006. Т. 1–7 (далее – СРГМ).

² Васнецов Н. М. Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора. Вятка, 1907 (далее – Васнецов).

³ Словарь карельского языка (тверские говоры) / Сост. А. В. Пунжина. Петрозаводск, 1994 (далее – СКЯП).

⁴ Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–2009. Т. 1–4 (далее – СРГС).

⁵ Сравнительный словарь коми зырянских диалектов. Сыктывкар, 1961 (далее – ССКЗД).

⁶ Картотека «Словаря русских говоров Карелии и сопредельных областей» (далее – КСРГК).

⁷ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Словарь вепского языка. Л., 1972 (далее – СВЯ).

⁸ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1994–2005. Т. 1–6 (далее – СРГК).

⁹ Ярославский областной словарь. Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.

¹⁰ Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. М., 1910–1914.

Слово **ли'палки** 'ресницы' Пинеж. (Кузомень) (Симина) может быть связано с карельским типом, ср. ливв. *ripsit* 'ресницы' (СКЯМ, 307)¹¹, люд. *rips, rips* 'ресница', кар. твер. *ripči, ripsi* 'ресница' (СКЯП, 236, 237), при фин. *ripsi*, эст. *ripse*, водск. *ripsi* 'ресница' (SKES, 809)¹². Однако если мена [р] – [л] вполне объяснима, то не понятно отсутствие [с] в русском диалектном слове. Возможно рассматривать его так же как отглагольный субстантив, образованный от глагольной основы карельского типа, ср. ливв. *lipata* 'моргать, мигать глазом', *lipišiä* 'жмурить, щурить глаза' (СКЯМ, 187), кар. твер. *liipet'tiä* 'мигать, неровно светить' (СКЯП, 139), кар. *lipata* 'моргать глазом' (KKS, 3, 115)¹³.

Нередко можно наблюдать преобразование и уход от первичной формы слова и затемнение ее, ранее прозрачной или более близкой к языку источнику (если слово заимствованное или субстратное). Ср. **оба'лья** 'остатки большого вала сена' Калин. (СРНГ, 21, 347)¹⁴, **оба'лыш** 'остатки сена на лугу; маленькие кучки сена на лугу' Завид. Калин., 1957 (СРНГ, 21, 347) – преобразование, при первичном * об-валя, * об-валыш.

Сходный пример для лексемы **зинча'к** 'гриб подосиновик': – *Зинчаков много в лесу, маринуют их, сушат, сверху желтые, снизу мягкая шапка*. Кандалакш. (СРГК, 2, 253). Не следует сопоставлять его с финно-угорскими данными, ср. фин., ливв. *sieni* 'гриб', люд. *šieñ* 'пластинчатый гриб', вепс. *seiñ* 'гриб', при саам. норв. *šadna* 'гриб на березе', саам. швед. *tjadna, tjana* 'гриб', саам. инар. *šmm* 'гриб трутовик', мар. *šin* 'гриб на березе', удм. *šeiñki* 'гриб трутовик' (SKES, 1008). В данном случае перед нами результат преобразования; можно сопоставить с зафиксированным в этом же регионе словом **зеленча'к** 'гриб масленок': *Зеленчаки называются грибы, желтый такой, а снизу зеленая пленка. Зеленчаки – грибы маслята*. Терск. (СРГК, 2, 249).

Довольно часто выработка этимологии зависит от лексикографической разработки лексических данных, особенно значима в данном случае разработка семантики слова. Так, например, в СГРС лексема **га'йбать** имеет значение 'медленно, с трудом плыть': *Волна больша, еле гайбали* Мезен. (СГРС), так же как и **га'баться** 'то же' Мезен.: *Плывёт, гайбаться, плавать не может быстро; лодка гайбаться – против воды плывёт* Мезен. (СГРС). А. К. Матвеев возводит эти слова к ненец. *хаебась* 'проходить, проезжать, преодолеть (какое-либо расстояние)' (Терещенко, 720; Матвеев, 1996, 74)¹⁵. Хотя он и замечает, что передача ненецкого [х] русским [г] встречается редко, обычно для этого используется русский [х]. Однако рассмотрение иллюстрации: *Едет, гайбат, грести не умет* Мезен. (СГРС); позволяет предположить, что лексему **га'йбать** следует рассматривать в контексте семантики 'грести', 'грести плохо, неумело или с напряжением'. Таким образом, данные материалы можно рассматривать как преобразование глагола **гра'бать** 'грести веслами', широко употребляемого в севернорусских говорах, ср. **гра'бать** 'грести веслами' Вытегор., Череповец., Волог., Беломор., Пудож., Карел. (СРГК, 1, 382). Причем, вряд ли даже следует говорить об автохтонном иноязычном влиянии, ср. коми *койсьыны* 'грести (веслом)' (КРОЧК)¹⁶, поскольку такого рода диалектные факты фиксируются также в псковских говорах, ср.: **га'бить** 'сгребать (сено)': *Наши девчата все гаят*. Новорж., Пск., 1957 (СРНГ, 6, 82).

В ряде случаев довольно сложно этимологически определить источники анализируемых данных, особенно если речь идет о материалах, фиксируемых в зонах иноязычного воздействия. Ср. **гы'рскать** 'настоячиво искать' Коми-Перм. (СРГКПО, 81)¹⁷, трудно сказать, является ли данное слово преобразованием глагола **рыскать** 'торопливо и беспорядочно бегать в поисках чего-либо' или связано с коми источниками, ср. коми *корсьыны* 'искать' (КРОЧК, 288).

Слово **бу'ва** 'фата невесты' Вытегор. (КСРГК), при наличии сходного фин. *ruki*, ген. *ruvun* 'костюм', вероятно, следует рассматривать как преобразование от **вува'ль** 'фата': – *Одевали вот в платтё. Да вот цветы у меня, вот цветы были, и вуваль была длинная, чёрненьки туфли на каблучке с ремешком, тельные чулки. Тут борочком вуваль была и цветы тут рядом*. Чердын. (Серегово) (СРГСПК)¹⁸.

Имеются также случаи, когда заимствованная лексема и исконная единица довольно сходны фонетически и сближаются семантически. Так, например, слово **ара'нна** 'сенокосный луг' Бологов. Твер. (Чернышева, 2004, 242)¹⁹, можно сопоставить с **ара'й** 'сырое низменное место, болото' Перм.; **ара'и** 'сырые ложбины по берегам реки Камы' Перм. (СРНГ, 1). **Ара'нна** «потное, мочежинное или поемное

¹¹ Словарь карельского языка (ливвиковский диалект) / Сост. Г. Н. Макаров. Петрозаводск, 1990 (далее – СКЯМ).

¹² Suomen kielen etymologinen sanakirja. Helsinki, 1955–1981. О. 1–7 (далее – SKES).

¹³ Karjalan kielen sanakirja. Helsinki, 1968–2005. О. 1–6 (LSFU, XVI, 1–6) (далее – KKS).

¹⁴ Словарь русских народных говоров. М.; Л., СПб., 1965–2010. Т. 1–43 (далее – СРНГ).

¹⁵ Терещенко Н. М. Ненецко-русский словарь. М., 1965; Матвеев А. К. Новые данные о ненецких заимствованиях в севернорусских говорах // Этимологические исследования. Екатеринбург, 1996. Вып. 6. С. 72–79.

¹⁶ Безносикова Л. М., Айбабина Е. А., Коснырева Р. И. Коми-роч кывчукб. Сыктывкар, 2000 (далее – КРОЧК).

¹⁷ Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа. Пермь, 2006 (далее – СРГКПО).

¹⁸ Словарь русских говоров севера Пермского края / Гл. ред. И. И. Русинова. Пермь, 2011. Вып. 1.

¹⁹ Чернышева М. В. Наименования покосов в тверских говорах // Актуальные проблемы филологии в вузе и школе: Материалы Тверской межвуз. конф. ученых филологов и школьных учителей (Тверь 26–27 марта 2004 г.). Тверь, 2004. С. 242–245.

место, на котором растут одни грубые и резучие травы, и где посему бывает ранний покос» (Даль)²⁰. **Ара'нна** 'яма, вымытая на полях весенним половодьем' Чердын. Перм. (СЧГ)²¹. Я. Калима возводит слово **арай** к кар. *aro* 'мелководный, заросший хвощем, речной залив', при фин. *aro* 'сырая, поросшая травой низменность, болотистое место в сухой местности', эст. *aru, aro* 'плодородная сухая почва, сухой луг', причем русскую форму **арай** он связывает с прибалт.-фин. **aroi* (Kalima, 1915, 78–79)²². В ККС кар. *aro* 'сенокос или луг, поросший тростником в сыром месте', 'ложбина, поросшая вереском', 'открытое травянистое болото'. В Карелии отмечаются топонимы: болото *Arošuo*, покос *Kubluaro*, р. *Aronjoki*, но в русских говорах Карелии и на прилегающих к ней территориях анализируемый материал не зафиксирован (Мамонтова, Муллонен, 1991, 22)²³, что делает сомнительной версию Калимы (хотя Фасмер ее приводит как достоверную (Фасмер, 1, 82)²⁴. Соответствующее слово в коми языке коми *арай* 'сырое кочковатое место', 'ложбина, заливаемая в половодье водой' считается заимствованием из прибалтийско-финских языков. Авторы КЭСЯ также полагают, что русское слово заимствовано из прибалтийско-финских языков (КЭСЯ, 53)²⁵. Авторы SKES, сопоставляя прибалтийско-финский материал со хант. *ūrз, ūri*, 'озеро, речная бухта, травянистый берег реки, речной приток; русло реки, превратившееся в озеро', остаются на традиционных позициях в направлении заимствования кар. > рус. > коми (SKES, 1, 24). Ввиду географии русского диалектного слова, на наш взгляд, едва ли продуктивна версия Шиповой (Шипова, 1976, 34)²⁶, которая рассматривает это слово как тюркское заимствование, ср. башк. *арай* «сырой поемный луг», азерб. *аран* «луг, низменное место». Поскольку слово **арай** фиксируется в зонах влияния коми языка, то вероятней его происхождение из коми языка, при неясности слова на почве коми языка. Прибалтийско-финское воздействие отпадает в силу дистантности ареалов, ср.: коми верхнесысол., печор., присыктывкар. *арай* 'сырой болотистый луг', верхневычегод. *арай* 'сырое место с хламником в долинах рек' (ССКЗД, 12).

В отношении лексемы **ара'нна** 'сенокосный луг' с фиксацией в тверских говорах трудно говорить о карельских источниках, ввиду отсутствия соответствующего слова в смежных карельских тверских диалектах, однако, можно сопоставить с исконными данными: **о'ранина** 'возделываемая земля; пашня' (Слов. Акад. 1822)²⁷, **орани'на** Сиб., 1916. *С 15 июня начинают бороньбу оранины*. Енис. Вост.-Сиб. Елан. Свердл. (СРНГ, 23, 328), **о'ранина** 'место, где земля взрыта сохой, бороной и т. п. (обычно о крае пашни)' Ярен. Волог. (СРНГ, 23, 328). Хотя семантически русское слово довольно близко карельским данным, ср. кар. *aro* 'сенокосный луг', на наш взгляд, его можно рассматривать в контексте исконных данных: **ора'ть** 'пахать' > **оранина** > **араина**. Хотя при появлении дополнительных источников по прибалтийско-финским языкам возможно и другое этимологическое прочтение материала.

Особенно характерны различного рода преобразования для лексики, фиксируемой в фольклорных текстах. Представленная в СРНГ лексема **веле'и** с пометой фольк. имеет толкование 'шашки': *Играют (богатыри) в шашки-шахматы, Во тыи велеи золоченые*. Пудож. Олон. (Рыбников)²⁸. *Да играли мы с тобою в шашки в шахматы Да во славны во велеи во немецкие*. Олон. (Соболевский, СРНГ, 4, 106)²⁹. Л. Г. Гусева рассматривает лексему в ее связи с древнерусским **велии** 'большой, великий, благородный' (Гусева, 1996)³⁰, однако, в данном случае фольклорная единица **велеи** возникает в результате трансформационного переразложения слова **тавлея** 'шашечница, игра в шашки' (Даль, 4, 384). Причем в текстах Рыбникова (см. выше) этот процесс еще прослеживается, тогда как в записях Соболевского он уже завершен, что и позволяет выделять в качестве заголовочной форму **веле'и**. Свод Рыбниковым лексем, для которых требовалось объяснение, в небольшой словарь, опубликованный в 3-м томе (Рыбников, 3. 1864), позволил включить лексические данные его записей с зафиксированной автором семантикой не только в областные словари, но и рассматривать их в работах этимологического плана.

²⁰ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд., испр. и значительно умнож. по рукописи автора. М.; СПб., 1880–1882. Т. 1–4.

²¹ Словарь чердынских говоров (рукопись).

²² Kalima J. Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. Helsingfors, 1915.

²³ Мамонтова Н. Н., Муллонен И. И. Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. Петрозаводск, 1991.

²⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. 1–4.

²⁵ Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999.

²⁶ Шипова Е. Н. Словарь тюркизмов в русском языке. Алма-Ата, 1976.

²⁷ Словарь Академии Российской по азбучному порядку расположенный. СПб., 1806–1822. Т. 1–6.

²⁸ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1861–1864. Ч. 1–3; Рыбников П. Н. Сборник слов, употребляемых в Олонецкой губернии // Этнографический сборник. СПб., 1864. Вып. 6. С. 1–24.

²⁹ Соболевский А. И. Великорусские народные песни. СПб., 1895–1902. Т. 1–7.

³⁰ Гусева Л. Г. Что обозначает фольклорное велеи? // Русская диалектная этимология. Тез. докл. Второго науч. совещ. Екатеринбург, 1996. С. 11–12.

Глифер ‘буква’: – *Схорони-тко тело бело... Подпиши, милый, на гробе Золотыми глиферам.* Кирил. Новг. (Соколовы; СРНГ, 6, 199)³¹; является преобразованием от **грифель**, рассматриваемое как немецкое заимствование, ср. нем. *Griffel*, источником которого является латин. *graphium*, греч. *γραφεῖον* (Фасмер, 1, 459).

Лексему **кисо'вый**, представленную в СРНГ в значении ‘сделанный из тиса, тисовый’ (СРНГ, 13, 238), следует толковать иным образом. Ср.: *И не желаешь ты со мной да ночку ночевать же И на моей ли ты на кроватишке на кисовую?* (Былины Печоры и Зимнего берега)³². Вряд ли стоит сомневаться, что здесь речь идет о тесовой кровати, что должно быть отражено в толковании ‘сделанный из теса, тесовый’, исходящего из логики фольклорного текста; а переход [к] > [т] является диалектным явлением хорошо описанным.

Такого рода анализ различных трансформаций формы слова часто сопровождается и изменением семантики, но это большая отдельная проблема, которая часто сопряжена рассмотрением диалектных лексикографических источников.



³¹ Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.

³² Былины Печоры и Зимнего Берега. М.; Л., 1961.

«СВОЁ» И «ЧУЖОЕ» В ЛЕКСИКЕ КУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА КОСТРОМСКОГО ЗАВОЛЖЬЯ КАК ОТРАЖЕНИЕ ЭТНОЯЗЫКОВЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ КРАЯ (на примере произведений Е. В. Честнякова)

Костромское Заволжье в своих географических границах охватывает бассейны левобережных притоков Волги – рек Костромы и Унжи, вытекающих из болот на склонах Северных Увалов. Яркой и крайне пестрой по слагаемым элементам характеризовал его культуру Е. А. Рябинин: здесь «переплелись племенные особенности местных „чуждых“ образований и традиции разных потоков славянских поселенцев, осваивавших в начале II тыс. н. э. лесные пространства Поволжья и Заволжья»¹. В XII–XIII вв. сельское население края составляли «как выходцы из разных древнерусских областей, так и финские старожилы»². Древнерусская колонизация отразилась на формировании костромского культурного ландшафта: в XIV–XVI столетиях строятся крепости, основываются города (Солигалич, Чухлома, Судиславль, Кологрив, Парфентьев, Буй, Кадый, Судай), появляются скиты и монастыри (Александрова обитель, Авраамиев городецкий монастырь, Макариева пустынь, Макариев-Унженский монастырь и др.), активно заселяются берега северных рек и речек. Так, в Кологривской осаде (Кологривский уезд – родина писателя Е. В. Честнякова) в это время было 170 деревень, через три же столетия их насчитывалось 957³. В течение веков складывалась топонимическая система Костромского Заволжья, которая примерно в таком виде сохранилась до начала XX в.

Топонимы (собственные имена географических объектов) являются одним из важных кодов информации о костромском культурном ландшафте. Они зафиксированы в документах, лексикографических источниках, атласах, а также в произведениях писателей, связанных с нашим краем. Деревня Шаблово, в которой жил Е. В. Честняков (1874–1961), ее ближние и дальние окрестности узнаваемы в его пьесах, стихах, романах, сказках и этнографических зарисовках, в первую очередь, благодаря именам собственным географических объектов – ойконимам, гидронимам, микропонимам и др., которые упоминает автор. Материалом для нашего анализа послужил словарь народно-разговорного языка произведений Е. В. Честнякова «Живое поунженское слово»⁴ и произведения писателя, в которых обнаружены топонимы, не вошедшие в указанное издание. Всего было выявлено 120 топонимов. Это встречающиеся в языке поунженских крестьян именованные местными реалиями: гидронимы (*Унжа, Варзенга, Княжяя, Лаптиха, Межа, Ночина, Пичура*), ойконимы (*Акатово, Безлядово, Борисиха, Матвиево, Черменино, Шушенское*), микропонимы (кулиги *Илейно* и *Воровой, Романов разруб, Михайлова гора, Ярилина гора, Шабала* – гора, возвышенное место на берегу р. Унжи, на котором расположена д. Шаблово). Учтены также дальние географические реалии – континенты, страны, отдельные территории, города (*Америка, Япония, Север, Рим, Перторико* (Пуэрто-Рико)). В целом эти именованные образуют систему топонимов, которые объединены общим крестьянским миропониманием и четко распадаются на две части – «свое» и «чужое». «Свое» – это родная территория обитания, освоенное пространство, тот Космос, за пределами которого простирается область неизвестного, неосвоенного – «чужое», Хаос⁵. Таким образом нормированное онимическое пространство предстает в стихотворении Е. В. Честнякова «Уж как в нашем приходе...»⁶, в котором с указанием годовых праздников называются деревни Илешевского прихода: Акатово, Бурдово, Глебово, Давыдово, Денюгино, Дербино, Жуково, Зеленино, Княгинино, Крутец, Лучкино, Мичурино, Овсяниково, Петровка, Плетешево, Скапушино, Шаблово, Щербетниково. Для крестьянина все эти именованные, в том числе и с христианскими иноязычными основами, безусловно, свои, русские. Ойконимы, образованные от крестильных имен, которые прошли через цепочку превращений (десемантизация греческих или опосредованных греческим языком личных имён-прототипов в церковнославянском языке; русификация христианских имен в процессе адаптации к русской языковой среде; появление диалектных черт в условиях локального существования антропонимов), полностью ассимилировались, стали узусом. Напр.: *Акатово* ← *Акатов* (притяжательное прилагательное) ← *Акатий, Акат* (разг.) ← *Акакий* (церк.) ← *акакос* 'не делающий зла, неплохой' (греч.); *Глебово* ← *Глебов* (притяж. прилаг.) ← *Глеб* (церк.) ← «из сканд. Гудлейфр: др.-герм. *гуд* бог + *лейб* отдавать (под защиту)»⁷; *Давыдово* ← *Давыдов* (притяж. прилаг.) ← *Давид* (народно-разговорная форма канонического имени) ← *Давид* (церк.) ← *давид* 'возлюбленный' (др.-евр.); *Денюгино* ← *Денюгин* (притяж. прилаг.) ← *Денис* (разг.) ← *Дионисий* (церк.) ← *Дионисиос* (греч.) – «посвященный Дионису –

© Г. Д. Неганова, 2011

¹ Рябинин Е. А. Костромское Поволжье в эпоху Средневековья. Л., 1986. С. 3.

² Археология Костромского края. Кострома, 1997. С. 169.

³ Костромская губерния. Список населенных мест по сведениям 1870–1872 годов. СПб., 1877. С. 206–236.

⁴ Ганцовская Н. С. Живое поунженское слово. Словарь народно-разговорного языка Е. В. Честнякова. Кострома, 2007. С. 90–110.

⁵ Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М., 1994. С. 27.

⁶ Честняков Е. В. Поэзия / Сост. и вступ. ст. Р. Е. Обухов. М., 1999. С. 45.

⁷ Суперанская А. В. Словарь русских личных имен. М., 2003. С. 157.

богу вина, виноделия, поэтического вдохновения; Дионисиос – эпитет Зевса»⁸; *Петровка* ← *Петров* (притяж. прилаг.) ← *Пётр* (церк.) ← *Петрос* ‘камень’ (греч.); *Борисиха* ← *Борисиха* (женское прозвище) ← *Борис* ← *Борисис* (протоболгар.). В основном в Кологривском крае, как и в целом в Костромском Заволжье, преобладают ойконимы с формантами *-ово*, *-ево*, *-ино*, *-ка*, *-иха*. Форманты *-иха* и *-ов* Е. В. Честняков использовал при именовании вымышленной деревни – *Чернобыльниково*, *Самобылиха*, акцентируя внимание на ее уходящей в древность истории: *На этом месте, где топерича наша деревня Чернобыльниково, была дотоле деревня Самобылиха... небольшая и не вовсе маленькая... не богатая и не бедная... а так – средняя*⁹.

Своими стали и топонимы финно-угорского происхождения. Е. В. Честняков, представляя образ будущего идеального мира города-деревни, выстраивал художественное пространство с опорой на реалии, существующие в действительности. «Я строил дивный мир...» – так начинается одно из его стихотворений. Этот «свой, новый мир» создается на родной земле, на что указывают именованья с субстратными топоосновами: *С сияньем месяца – на Виге, / На Сехе – солнечный венец, / А на Карпиевой кулиге – / С звездой жёлтой дво-реца. <...> На Солюге ночной порою / Лучиться будет огонёк*¹⁰. У Е. В. Честнякова это в основном гидронимы – *Варзена*, *Кунаж*, *Унжа*, *Ужуга* и др. (*Может быть, это Солюг, али Ужуга, али другая?; Раз не знают дороги, решили идти вверх по Кунажу – может, уж недалеко деревни...; Ты выблудил сяды разными криву-лями, выбрался по материку и водоразделам между верховьями ричек, впадающих в Унжу выше Межи*¹¹), а также происходящие от названий рек ойконимы – *Солюг*, *Пеженга*, *Урма* и др. (*Я ему наказывал: скажи нашим – в Пеженгу-де улители...*¹²). В ряде кологривских топонимов наблюдается русская переработка. Оттопонимические образования русифицировались посредством добавления к субстратной основе русского суффикса *-ск* – *корд*. *Палужский* (рч. Палуж), *ус. Унженское* и *корд. Унженский* (р. Унжа); русской основы – *д. Чожма Большая* и *д. Чожма Малая*, *с. Успенье-Пеженга*, *ур. Верхний Солюг* и др. Таким образом, первоначально чужие названия со временем ассимилировались и вошли в русскую топонимическую систему.

Заметной чертой в языке произведений Е. В. Честнякова является употребление составных микро-топонимов, представляющих собой атрибутивные конструкции, в составе которых определяющими элементами стали антропонимы, пришедшие в Костромское Заволжье, как было указано выше, в ходе христианизации края; в качестве определяемого элемента употребляется угрофинизм *кулига*¹³: *Карпиева кулига*, *Одаряина кулига*, *Серёгина кулига*, *Семёнова кулига* и т. п. У Е. В. Честнякова *кулига* – сложное семантизированное пространство. Как географический объект – это расчищенный в лесу участок земли под пашню и для покоса: *«Ровно не лучше моей <озимь на Самойловой кулиге>, – сказал Карпий, – видно, порослее... али, что боронят хорошо... али, что сиют сноповой рожью и тоже вовремя, вмисте со мной сиели ещё до Смоленской...» Пришли на Карпиеву кулигу; <Одаря> ...ездила не один раз на кулиги по сено...*¹⁴. В качестве синонимов Е. В. Честняков употребляет термины *новочисть* (*Вот первая кулига – Самойлова новочисть*) и *новина* (*На Самойлову навину поглядели – озимь тоже дородна*)¹⁵. На кулиге ‘пашне’ выращивали зерновые (*Всю навину обошли – озимь хороша*) и горох (*Посидели у шалаша и пошли к Милютину гороху у Вороваго*)¹⁶ (ср.: в соседних вологодских говорах (Вол., Гряз., Кадн., Тот.) *кулига* – «небольшой клочок полосы в яровом поле, засеянный горохом, гороховище»¹⁷). Далее, *кулига* – это удаленное от деревни место, где было временное жильё – *избушка* (шалашка): *<Одаря> решила сходить на кулиги, версты за три от деревни. Бывает-де уходит туда дедушко Фетист, живёт в избушке и подолгу не выходит в деревню*¹⁸. Кулижная *избушка* (*А вот уж Самойлова новочисть с кулижной избушкой...*¹⁹) представляла собой небольшое бревенчатое строение с входной дверью, одним окном (такой она изображена на рисунках Е. В. Честнякова) и печью: *Вышел он <Пахом> из-за кустов и видит: у больших берёз на горушке к солнышку стоит кулижная избушка – шалашка; В избушке от маленького оконца – свет, небольшая сбитая из глины курная печка*²⁰. Семантика обоих терминов связана с хозяйственно-производственной деятельностью²¹. Е. В. Честняков называл шалашкой свой дом, который был одновременно и художественной мастерской.

⁸ Суперанская А. В. Словарь русских личных имен. М., 2003. С. 165.

⁹ Честняков Е. В. Сказание о Стафии – Короле Тетеревином / Сост. и авт. коммент. Р. Е. Обухов. М., 2007. С. 55.

¹⁰ Честняков Е. В. Поэзия. С. 51.

¹¹ Честняков Е. В. Сказание о Стафии – Короле Тетеревином. С. 120, 155, 323.

¹² Там же. С. 173.

¹³ Финское происхождение лексемы *кулига* исследовали А. Л. Погодин, М. П. Веске, Я. Калима, Ю. И. Чайкина и др.

¹⁴ Честняков Е. В. Сказание о Стафии – Короле Тетеревином. С. 143, 264.

¹⁵ Там же. С. 143.

¹⁶ Честняков Е. В. Сказание о Стафии – Короле Тетеревином. С. 143.

¹⁷ Дилакторский П. А. Словарь областного вологодского наречия в его бытовом и этнографическом применении. Вологда, 1902. С. 222.

¹⁸ Честняков Е. В. Сказание о Стафии – Короле Тетеревином. С. 257.

¹⁹ Там же. С. 98.

²⁰ Честняков Е. В. Сказание о Стафии – Короле Тетеревином. С. 99, 259.

²¹ Словарь русских народных говоров. Л., 1977. Вып. 12. С. 96–97; Дилакторский П. А. Словарь областного вологодского наречия в его бытовом и этнографическом применении. С. 564.

Несколько кулиг входят в гнездо, имеющее свое именование. Так, кулига *Илейно* включает *Самойлову кулигу*, *Захарову кулигу* и др.: *И так дошли до Илейна. Вот первая кулига – Самойлова новочисть. <...> Вторая – Захарова кулига и коло избушки под большущей берёзой остановились... Дальше повёл их дедушко Карпий через кулижку Ивана Петровича Седова...*²². Вероятно, такая структура реалии отражает тип гнездового поселения, свойственный территориям Русского Севера начиная с XV в. В Кологривском районе до сих пор бытует топоним *Пеженга* – именование местности, в которую входят деревни Токарево, Уродово, Лом, Талица, Забелино²³. По словам Ю. И. Чайкиной, в XVII–XVIII вв. в вологодских говорах – в районе среднего и нижнего течения р. Суды и ее притоков, а также на небольшом участке по течению р. Шексны часть волости с гнездом деревень называли кулигой²⁴. Как видим, часто употребляемое Е. В. Честняковым слово кулига обозначает небольшой участок земли среди леса под пашню или покос, с избушкой, а также гнездо таких участков. Кулига как реалия связана с хозяйственно-трудовой деятельностью, удалена от дома – центра освоенного человеком пространства, находится в окружении чужого:

– Дедушко! Я пойду и один... А тебе пора, опоздаешь домой – не дойти засветло...

– Ну, какое – домой, до кулиг-то хоть бы дойти... Тут и ночью... Мы ведь ушли лесом немало²⁵.

Возникновение и функционирование собственных географических названий в Костромском Заволжье связано с историей освоения края русским населением. В процессе колонизации шло проникновение в чужое пространство и расширение своего. Структуризация расширявшегося своего мира происходила посредством детализации – маркирования каждой реалии путем именованья. Дальнейшее изучение топонимов в аспекте «свое» и «чужое» позволит дополнить и уточнить сведения об этноязыковых особенностях культурного ландшафта Костромского Заволжья, а также выявить запечатленную в языке информацию этнокультурного характера.



²² Честняков Е. В. Сказание о Стафии – Короле Тетеревином. С. 143.

²³ Ганцовская Н. С. Живое поунженское слово. Словарь народно-разговорного языка Е. В. Честнякова. С. 103.

²⁴ Чайкина Ю. И. Ещё раз о слове *кулига* // Этимология. 1968. М., 1971. С. 180

²⁵ Честняков Е. В. Сказание о Стафии – Короле Тетеревином. С. 116.

СУБСТРАТНАЯ ТОПОНИМИЯ ТУДОЗЕРЬЯ И ЕЕ СООТНОШЕНИЕ С ДАННЫМИ АРХЕОЛОГИИ

Тудозеро – озеро в Вытегорском районе Вологодской области, соединяющееся с Онежским озером протокой. Площадь Тудозера составляет 11,4 кв. км, площадь водосбора – 366 кв. км.¹ Тудозерье хорошо обследовано в археологическом отношении – по состоянию на 2003 г. в прибрежье озера открыто 17 археологических памятников и местонахождений². В 1905 г. в бассейне Тудозера располагались 40 населенных пунктов³. Ранее, в XV–XVIII вв., Тудозерье входило в состав Никольского Андомского погоста Обонежской пятины Новгородской земли.

В настоящей статье нами сделана попытка рассмотреть субстратную (дославянскую) топонимию Тудозерья и сопоставить ее с данными археологии. Источниками для данной работы послужили писцовые книги XVI–XVII вв., топографические карты и планы, материалы Национального архива Республики Карелия (НАРК), данные научной топонимической картотеки Карельского научного центра РАН (НТК КарНЦ РАН) и полевые данные автора.

В дославянской топонимии Тудозерья можно выделить минимум два крупных слоя – древний слой финно-угорского типа (доприбалтийско-финский) и более поздний прибалтийско-финский. По данным И. И. Муллонен, древний доприбалтийско-финский слой топонимии Обонежья и Присвирья можно разделить на саамский, праприбалтийско-финско-саамский и волжский пласты, границы между которыми достаточно размыты⁴.

К доприбалтийско-финскому слою можно отнести следующие топонимы:

Тудозеро, оз., оно же – Тодо-озеро, Туд-озер(к)о, Тудо-озер(к)о, Тут-озерко, Тут-озеро (1563 г.)⁵. **Тутка**, р., приток Тудозера, она же – Тут-речка, речка Тутка (1563 г.), Тухта (конец XVIII в.)⁶. Топонимы близки к саамскому и волжско-финскому материалу: саам. *tohhi, touft^a, tuhtuv* ‘гагара’, марийск. *тукто* ‘утка-нырок’, *токталудо* ‘гагара’, при прафинно-угорском **tokta* ‘гагара’⁷. Отметим также, что на Тудозере ранее располагалась д. Гагарщина (Гагарская сельга). Возможно, что название озера и деревни являются метонимической калькой (в том числе через прибалтийско-финское посредство). Топонимы Тудозеро, Тутка и Гагарщина могут быть связаны с тотемическими представлениями населения. При этом важно отметить, что образ гагары занимает очень важное место в мифологиях финно-угорских народов, в частности, в повествованиях о сотворении и обустройстве мира: бог-создатель (мордовский Шкай, марийский Кугу-Юмо) «велит водоплавающей птице – обычно гагаре – нырнуть на дно первичного океана и принести оттуда комочек земли ... Из принесенного а клюве птицы комочка бог-создатель творит земную твердь ... и все полезное на ней»⁸.

Илекса, река; **Илезручей**, ручей; **Илезозеро**, оз., исток Илезручья. Как известно, топооснова *ile(k)s-* маркирует верхние (расположенные в верховьях) объекты водных систем⁹. Это относится и к рассматриваемым водным объектам: Илекса, по сути, является верхним течением протоки, соединяющей Тудозеро и Онежское озеро – Устинской реки (НТК КарНЦ РАН), а Илезозеро, расположенное в верховьях речной системы Илексы, самое «верхнее» и крупное озеро, соединенным с Тудозером.

Основа *ile(k)s-* сопоставляется с прибалтийско-финским *ylä-*, саам. *âlv-* ‘верх, верхний’, но в то же время не отражает ни тех, ни других языковых данных. Согласно И. И. Муллонен, топооснова связана с прасаамскими или праприбалтийско-финско-саамскими данными¹⁰. По мнению А. К. Матвеева, гидронимы с основой *Ил-* восходят к одному из «севернофинских» языков, промежуточному между прибалтийско-финско-саамскими и волжско-финскими наречиями¹¹.

© А. И. Соболев, 2011

¹ Поиск по данным государственного водного реестра [Интернет-ресурсы]. URL: <http://textual.ru/gvr/>

² *Иванищев А. М., Иванищева М. В.* Средневековые древности Тудозерья // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск, 2003. С. 178–180.

³ *Благовецкий И. И.* Список населенных мест Олонечкой губернии по сведениям за 1905 г. Петрозаводск, 1907. № 2574–2607, 2610, 2199, 2284–2287.

⁴ *Муллонен И. И.* Топонимия Присвирья: проблемы этноязыкового контактирования. Петрозаводск, 2002. С. 182.

⁵ Писцовые книги Обонежской пятины 1496 и 1563 гг. // Материалы по истории народов СССР. Вып. 1: Материалы по истории Карельской АССР. Л., 1930 (далее – ПК 1563). Лл. 467 об.; л. 478 об.; 470 об.; 474 об.; 462, 463, 467, 471, 474 об.; 461, 462, 462 об., 466 об.

⁶ ПК 1563 Лл. 462, 471, 475, 478 об.; Генеральный план Вытегорского уезда (Российский государственный архив древних актов (РГАДА), ф. 1356, оп. 1, д. 3262–3271 (далее – Генеральный план).

⁷ *Матвеев А. К.* Субстратная топонимия Русского Севера. Екатеринбург, 2001. Ч. 1. С. 270; *Rédei K.* Uralisches etymologisches Wörterbuch. Budapest, 1986–1991. S. 530; *Suomen kielen etymologinen sanakirja.* Helsinki, 1958–1981. O. 1–7. S. 1324 (далее – SKES).

⁸ *Хелимский Е. А.* Компаративистика, уралистика: Лекции и статьи. М., 2000. С. 237.

⁹ *Муллонен И. И.* Топонимия Присвирья... С. 232.

¹⁰ Там же.

¹¹ *Матвеев А. К.* Субстратная топонимия Русского Севера. Ч. 1. С. 86.

Палая, река, она же – Пала-река (НТК КарНЦ РАН), Пала (1785 г.)¹². Учитывая географическую характеристику объекта – расположение в стороне от основного тудозерского водного пути «Устинская река – устье Илексы», мы поддерживаем мнение И. И. Муллонен о связи данного топонима с саам. bæ'l'je, piel'l' 'ухо', bælle, piell (< прасаам. рæлĕ) 'половина' (близко смыкающимся с семантическим полем 'бок, сторона') или с волжско-финским материалом – мордовск. pel', päl', марийск. pel, wel 'сторона, бок'. Остается отметить, что согласно данным И. И. Муллонен, основа Пал- в Присвирьи и на смежных территориях устойчиво используется для гидронимов, имеющих общую особенность – их боковое, стороннее расположение к основной водной магистрали¹³.

Кутручей, ручей. Поскольку ручей вытекает из центральной и одновременно самой узкой части болота, его название можно связать с саам. guot'ko, kuatku (< *kōtkō) 'узкая полоска земли, перешеек между озерами или болотами'¹⁴.

Шидра (Шидрой), ручей; **Шидры**, болото. Согласно А. К. Матвееву, топооснова связана с саамским обозначением белого или торфяного мха (саам. sēšter, siešter, sievter, söötr)¹⁵.

Таким образом, в топонимии Тудозерья имеется несомненный доприбалтийский слой (пра)саамского и/или волжского происхождения. Каким же образом полученные топонимические данные соотносятся с данными археологии?

Археолог М. Г. Косменко на основе разработанной им методики анализа вариативности и пространственно-временной изменчивости археологических материалов бронзового – железного веков Карелии выделил разнородные компоненты в культурах этих периодов и сопоставил результаты с данными топонимии и лингвистики. Основные его выводы свелись к тому, что культура сетчатой керамики бронзового века, датируемая в Карелии между 3600–2500–2250 лет назад, принадлежит этносу верхневолжского населения, оставившего древнейшую, волжскую гидронимию. Эта культура и этнос ее носителей послужили базовым субстратным компонентом при формировании западных финноязычных этносов железного века.

По данным М. Г. Косменко, сложение саамов, вместе с синхронным слоем топонимов, связано с формированием в железном веке локальных культур с выраженным ананьинским компонентом¹⁶. С позднекаргопольской культурой, распространенной в Обонежье до середины I тыс. до н. э., вероятно, можно соотнести наиболее ранние саамские топонимы (в частности, названия рек и озер с основой iles/ileks)¹⁷. С саамами связывают также средневековые бескерамичные поселения Онежского бассейна.

Исходя из изложенного, материалы сетчатой керамики эпохи бронзы, датируемые второй половиной II тыс. до н. э. с поселения Пустошь-I на Тудозере, можно соотнести с верхневолжским населением.

С формированием саамоязычного населения, возможно, связан слой эпохи железного века на поселении Тудозеро-V. Необходимо отметить, что по данным археолога А. М. Иванищева, Тудозеро-V было заселено с мезолита и жизнь на нем с перерывами продолжалась до XII в. При этом на данном поселении в культурном слое эпохи Средневековья «обнаружены пластинчатые куски меди, являющиеся, скорее всего, остатками металлической посуды саамов»¹⁸.

Таким образом, наличие волжско-финских и (пра)саамских топонимов в бассейне Тудозера не только не противоречит археологическим данным, но и согласуется с ними.

Следующим в хронологическом порядке крупным дославянским слоем в топонимии Тудозерья является **прибалтийско-финский**. Прибалтийско-финское происхождение имеют не только многие гидронимы, но и микротопонимы (например, урочища Масельга, Нисельга). Топонимия прибалтийско-финского происхождения в Тудозерье имеет частью вепское, частью карельское происхождение, вероятно, при преобладании первого. В качестве примеров приведем несколько этимологий тудозерских топонимов:

Вехручей, ручей. Основа Вех- соотносится с вепским vehk, людиковским vehk, ливвиковским vehka, vehku 'вахта, водяной трилистник (*Menyanthes trifoliata*)', собственно-карельским vehka 'белокрыльник (*Calla palustris*)'.

Вербушка, ручей, ранее – Гирвушка (1785 г.)¹⁹; **Ербозеро**, озеро, исток Вербушки. Основа связана с вепским hirvoi, людиковским hirv, hirvi, ливвиковским hirvi, собственно-карельским hirvi, hirvaš 'лось'²⁰.

¹² Озерецковский Н. Я. Путешествие по озерам Ладожскому и Онежскому. Петрозаводск, 1989. С. 186; Генеральный план.

¹³ Муллонен И. И. Топонимия Присвирья... С. 253–258.

¹⁴ Языковой материал см.: Муллонен И. И. Топонимия Присвирья... С. 249.

¹⁵ Матвеев А. К. Субстратная топонимия Русского Севера. Екатеринбург, 2007. Ч. 3. С. 159.

¹⁶ Косменко М. Г. Проблемы изучения этнической истории бронзового века – раннего Средневековья в Карелии // Проблемы этнокультурной истории населения Карелии (мезолит – Средневековье). Петрозаводск, 2006. С. 196, 203–204, 206, 216.

¹⁷ Орфинский В. П., Муллонен И. И., Винокурова И. Ю. Наука о вепсах на рубеже столетий // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (памяти Н. И. Богданова). Петрозаводск, 2006. С. 12.

¹⁸ Иванищев А. М. Древности Вытегории // Вытегра. Вологда, 1997. Вып. 1. С. 34; Иванищев М. В. «Картинки с выставки» // Вытегра. Вологда, 2010. Вып. 4. С. 36, 41.

¹⁹ Озерецковский Н. Я. Путешествие... С. 186.

²⁰ Карельские и вепские языковые данные взяты из следующих источников: SKES; Зайцева М. И., Муллонен М. И. Словарь вепского языка. Л., 1972; Словарь собственно-карельских говоров Карелии. Петрозаводск, 2009.

Интересно следующее соотношение археологических и топонимических данных прибалтийско-финского происхождения в рассматриваемом микрорегионе. Известно, что передаваемые через русскую модель *-ичи/-ицы -/овые* ойконимы имеют прибалтийско-финские (вепские) истоки. Считается, что подобная *-/овая* топонимия представляет собой след языка носителей приладожской курганной культуры X–XIII вв.²¹

В Андомском погосте, по данным письменных источников XVII и XIX вв., имелись два подобных топонима: Гонгиничи, местность (в основе – древнее вепс. личное имя *Hong(oi) < вепс. hong «сосна (обычно сухая, высокая), высохшая на корню сосна») («д. в Сосновицах, на усть ручейка Елисейевской, в Гонгиничах», 1628 г.²²) и Юбеничи, сенокосное угодье (в основе – древнее вепс. личное имя *Hübjoī < вепс. hūbj «сова, филин»²³). Присутствие подобных топонимов может говорить о наличии, по крайней мере в XII–XIII вв., прибалтийско-финских (древних вепских) поселений на оз. Тудозере и на р. Андоме в районе д. Альчино. Сопоставляется это и с археологическими данными: средневековые (IX–XII вв.) древности поселения Тудозеро-V (в том числе горшки ладожского типа) А. М. Иванищев относит к финским древностям²⁴. Отметим также, что, по всей видимости, названия Гонгиничи и Юбеничи были перенесены древними вепсами с р. Ояти, где также имеются д. Гонгиничи и д. Юбеничи (вепс. Hübjoil).

Таким образом, можно заключить, что в бассейне Тудозера имеется два основных пласта топонимии: более древний доприбалтийско-финский, имеющий волжско-финское и/или (пра)саамское происхождение; и более поздний – прибалтийско-финский (главным образом, вепский). Данные археологии согласуются с результатами, полученными в результате анализа топонимии микрорегиона. Хотя отдельные названия доприбалтийско-финского слоя могут восходить к населению бронзового века с сетчатой керамикой, но, вероятно, в основном топонимы этого пласта возникли не раньше эпохи железного века. В Средние века в Тудозерье, очевидно, проживали группы населения, языки которых были близки к волжско-финским и саамскому. В дальнейшем эти этносы, вероятно, подверглись языковой и культурной ассимиляции со стороны пришедшего в регион прибалтийско-финского (древневепского) населения.



²¹ Муллонен И. И. Топонимия Присвирия ... С. 170; Она же. Очерки вепской топонимии. СПб., 1994. С. 75, 122.

²² Олонские губернские ведомости. 1850. № 44.

²³ НАРК, ф. 27, оп. 3, д. 74/664, л. 16 об.; Антропоним *Hübjoī восстановлен И. И. Муллонен как основа названия вепской д. Юбеничи (Муллонен И. И. Очерки ... С. 87).

²⁴ Иванищев А. М. Древности Вытегории... С. 38.

АНАТОМИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ В ГЕОГРАФИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ РУССКОГО И ФИННО-УГОРСКИХ ЯЗЫКОВ*

Одной из семантических универсалий, свойственных и русскому, и финно-угорским, и другим языкам, является использование анатомической метафоры в географической терминологии. В настоящей статье рассматриваются севернорусские географические термины, образованные метафорически от названий частей тела человека и животных, а также такого же рода термины, зафиксированные в прибалтийско-финских и коми языках. Тем самым определяется в сопоставлении общность и специфика реализации модели в языковом пространстве Европейского Севера России. Целью сопоставления является выявление в севернорусских говорах заимствованных географических терминов, имеющих в своей основе финно-угорскую анатомическую модель, в том числе калькированных слов, а также тех лексем, которые представляются реализующими интересующую нас модель, но имеют другие истоки.

1. Наиболее известной и изученной является модель 'глаз' > 'окно воды в болоте' (русск.¹ *глаз, глазина, глазник, глазовина, глазок, глазун* 'окно воды в болоте' [КСГРС; СРНГ 6, 187–188] ~ фин. *silmänne* 'родник, ключ; окно в болоте', *silmäke, silmäkkö* 'омут, окно в болоте', *silmäs* 'ключ, родник в болоте' при *silmä* 'глаз' [SKES, 1026], вепс. *süumlähte, silmlähte* 'окно в болоте' при *süum, silm* 'глаз' [СВЯ, 535–536], коми му *син* 'окно на болоте, трясына; родник, ключ' при *син* 'глаз' [ССКЗД, 336]). Семантически с приведенными выше фактами соотносится также севернорусское *зрячая вода* 'вода, выступившая на поверхность болотистой почвы' [КСГРС]. Если ранее мы полагали, что эта модель представляет собой семантическую универсалию², то теперь считаем, что при универсальности модели в целом, на русской территории она является калькированной с финно-угорского оригинала. В пользу этого свидетельствует как география (исключительно севернорусская), так и то, что слово *глаз* получило анатомическое значение достаточно поздно [ЭССЯ 6, 117; Фасмер 1, 409–410], а общеславянское *око* подобную модель не реализует ни в русском (за исключением единичных фиксаций, которые также могут быть очень поздними: *очина* [КСГРС]), ни в других славянских языках, что позволяет рассматривать модель как позднюю локальную инновацию. О калькировании свидетельствует и то, что соответствующие финно-угорские термины служат источником прямого заимствования: *чильма, чельма* 'окно воды в болоте', характеризующееся прибалтийско-финским вокализмом, но саамским консонантизмом (ср.: саам. норв. *čalbme*, кильд. *čalm* 'глаз')³; *сюмелятка, сюмлятка* 'окно воды в болоте' (< вепс.)⁴. В качестве реализации той же модели в русском языке можно было бы рассматривать *зенка, зинка* 'окно воды

© О. А. Теуш, 2011

* Исследование выполнено при поддержке госконтракта 14.740.11.0229 в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (тема «Современная русская деревня в социо- и этнолингвистическом освещении»).

¹ В статье приняты следующие сокращения.

1. В названиях языков и диалектов:

вепс. – вепский, ин. – диалект Инари саамского языка, карел. – карельский, кильд. – кильдинский диалект саамского языка, ливв. – ливвиковский диалект карельского языка, лод. – лодиковский диалект карельского языка, норв. – норвежский диалект саамского языка, общеперм. – общепермский, праслав. – праславянский, приб.-фин. – прибалтийско-финские языки, русск. – русский, саам. – саамский, сонг. – сонгельский диалект саамского языка, удм. – удмуртский, фин. – финский, эст. – эстонский.

2. Словари и источники

КРС – Коми-русский словарь. М., 1961.

КСГРС – Картотека Словаря говоров Русского Севера (хранится на кафедре русского языка и общего языкознания Уральского университета).

КЭСК – *Лыткин В. И., Гуляев Е. И.* Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999.

Макаров СКЯ – Словарь карельского языка (ливвиковский диалект) / Сост. Г. Н. Макаров. Петрозаводск, 1990.

Мурзаев – *Мурзаев Э. М.* Словарь народных географических терминов. М., 1984.

Пунжина СКЯ – *Пунжина А. В.* Словарь карельского языка (тверские говоры). Петрозаводск, 1994.

ПФГЛ – *Мамонтова Н. Н., Муллонен И. И.* Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. Петрозаводск, 1991.

СВЯ – *Зайцева М. И., Муллонен М. И.* Словарь вепского языка. Л., 1972.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л., СПб., 1965. Вып. 1.

ССКЗД – Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар, 1961.

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. 1–4.

ФРС – Финско-русский словарь. Таллинн, 1998.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. М., 1975. Вып. 1.

KKLS – *Itkonen T. I.* Koltan- ja Kuolanlapin sanakirja. I–II. Helsinki, 1958 (LSFU, XV).

SKES – Suomen kielen etymologinen sanakirja. Helsinki, 1958–1981. O. 1–7. (LSFU, XII).

SSA – Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja. Helsinki, 1992–1995. O. 1–3 (SKST 556).

² См.: *Теуш О. А.* Взаимодействие языков Европейского Севера России в сфере географической лексики // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003», Петрозаводск, 15–19 сентября 2003 г. Петрозаводск, 2003. С. 345.

³ Подробнее см.: *Матвеев А. К.* Русск. диал. *чильма* // Этимология русских диалектных слов. Свердловск, 1978. С. 54–61.

⁴ *Субботина Л. А.* Заимствования в географической терминологии Белозерья: Дис. ... канд. филол. наук. Свердловск, 1984. С. 48. Рукопись.

в болоте', 'топкое место на болоте' [КСГРС], если сравнивать их с *зенки* 'глаза'. Однако, учитывая связь русского слова с *зиять, зевать* [Фасмер 2, 94], можно считать географическое значение не метафорическим, а параллельным. В то же время с ориентацией на географию (Кичменгско-Городецкий район Вологодской области) следует предполагать и возможность заимствования из коми *син* 'глаз' и дальнейшую аттракцию к русскому *зенки*, ср.: *синки* 'глаза' [СРНГ 37, 334], которое сопоставляется с тем же источником⁵. Неясно, с антропо- или зоометафорой мы имеем дело, но некоторые лексические факты (фин. *häränsilmä* 'воронка (водоворота)', буквально «бычий глаз» [ФРС, 142]) и данные топонимии (*Петуший Глаз*, яма в лесу; *Окуньковые Глазки*, оз. и др.) указывают на зоологические истоки.

2. Не менее известен и семантический переход 'нос' > 'мыс', локализованный только на Европейском Севере России (русс. *нос, носок, носовина, носырь* 'мыс, излучина реки' [КСГРС; СРНГ 21, 285, 292]⁶ ~ фин. *niemetpenä, niemetpokka* 'оконечность мыса' [ФРС, 399] при *penä* 'нос' [ФРС, 398], *nokka* 'клюв; нос' [ФРС, 403], вепс. *nök*, карел. *nökki* 'нос, клюв', 'мыс' [СВЯ, 364; ПФГЛ, 65], карел. *niemen penä* 'оконечность мыса' при *penä* 'нос' [Макаров СКЯ, 225]), коми *ныр* 'нос, клюв', *нырд* 'излучина реки' [КРС, 471–472]. Локализация метафорического термина *нос* на территории Русского Севера, изолированность его в славянском ареале при наличии модели в большинстве финно-угорских языков, пограничных с севернорусскими диалектами, заставляют согласиться с предположением Э. М. Мурзаева о том, что «появление в северных областях СССР термина *нос* в значениях 'мыс', 'выступ горы', видимо, нужно связывать с семантическим заимствованием поморами из финно-угорских языков» [Мурзаев, 396].

3. Модель 'гребень, грива' > 'возвышенность' является универсальной, ср. русск. *гребень, грива*. Аналогичные данные обнаруживаются и в прибалтийско-финских языках: карел. *harja, harju* 'вершина, гребень (горы); холм, гора; песчаная отмель', ливв. *harju* 'возвышение, верхушка чего-либо (напр., горы, борозды)', фин. *harja* 'вершина, гребень горы', *harju* 'песчаная отмель, низкий горный кряж' [ПФГЛ, 27] производны от карел. *harja*, ливв. *harju*, вепс. *harj*, фин. *harja* 'грива (лошади)', 'щетина (свины)', 'гребень (петуха)' и т. п. [SKES, 58]. Прибалтийско-финские лексемы послужили источником русск. *гарьё* 'плоский берег, видимый с моря' [Фасмер 1, 396]. Не исключено также аттракционное воздействие перечисленных слов на семантику русского *гарь* 'выгоревшее место', у которого на Русском Севере фиксируется значение 'возвышенное сухое лесное место' [КСГРС]. С прибалтийско-финскими лексемами связано записанное в Верхнетоемском и Пинежском районах Архангельской области слово *халья* 'бугор, возвышенность', 'островок на болоте', 'массив строевого леса' [КСГРС]⁷, вологодское и костромское *хорь* 'мыс на реке', 'песчаный островок на реке' 'ягодник, сенокос, поляна', *хорьки* 'плавающие острова', 'кочки' [КСГРС]⁸: *халья* и *хорь* в лексике и субстратной топонимии Русского Севера являются рефлексамии вариантов одной и той же лексемы, заимствованной в разное время из разных родственных прибалтийско-финских языков. В топонимии Русского Севера зафиксирован топоним *Петуши Гребешки*, реализующий ту же модель и, возможно, являющийся калькой, так как в целом модель признается вепсской⁹.

4. Модель 'пузо, брюхо' > 'топкое место' представлена единичными фактами, которые локализируются только на территории Европейского Севера России: русск. *пузо* 'участок пожни, где бьют ключи' [КСГРС], карел. *l'ehmänpöcčö* 'коровье брюхо', 'топкое место, зыбун' (где *l'ehmä* 'корова', *pöcčö* 'брюхо') [Пунжина СКЯ, 133], ср. также пермское *пузан* 'заглохшее озеро, заросшее растительностью, тряси-на' [СРНГ 33, 113]. Наличие анатомической модели оказалось существенным при интерпретации лексемы *бачина* 'топкое место' [КСГРС]: ввиду фиксации *бачина* 'живот человека, животного; брюхо' [КСГРС] (< приб.-фин., ср. фин. *vatsa* 'внутренности, внутренние органы, сердце', карел.-ливв. *vat't's'a, vat's'a, vatša* 'живот, матка, сердце; душа', люд. *vat's', vat's'* 'живот, матка', вепс. *vats* 'то же' [SKES, 1677; SSA 3, 419]) это слово следует этимологически интерпретировать не в связи с географическим термином *бочаг, бачаг*, который сопоставляется с саам. ин. *vuacšju* 'длинное, узкое болото или залив', норв. *vuoc'čö* 'болото, которое образуется водой текущего ручья' [SKES, 1825], *vuoc'čö* 'болото, которое обра-

⁵ Мызников С. А. О лексике коми происхождения в севернорусских говорах // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования). 2010. СПб., 2010. С. 302.

⁶ Подробнее об истории географического термина *нос* см.: Богатова Г. А., Дерягин В. Я., Романова Г. Я. Славянская историческая лексикография и проблемы региональной характеристики слова // Славянское языкознание. IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь 1983 г. Доклады советской делегации. М., 1983. С. 27–29.

⁷ Редко фиксируемые значения 'пустое, лишенное растительности место', 'пожарище' [КСГРС] вряд ли позволяют относить лексему к дериватам праслав. **chal-/chol-* с исходным глагольным значением 'чистить', 'стричь, резать' [ЭССЯ 8: 61].

⁸ М. Фасмер вслед за Я. Калимой возводит севернорусское *хорь* 'островок на реке, мель' к фин. *kari* 'морской утес, песчаная мель', карел. *kari* 'перегат, куча камней, риф', эст. *kari* 'риф, утес' [Фасмер IV, 270]. На наш взгляд, семантика апеллятивного заимствования лучше объясняется из того же источника, что и русск. *халья*. Об этимологии *халья* и *хорь* см. подробнее: Кожевникова О. А. К вопросу об отражении прибалтийско-финской географической терминологии в диалектной лексике и топонимии Русского Севера // Ономастика Карелии: Проблемы взаимодействия разноязычных ономастических систем. Петрозаводск, 1995. С. 51–52; Teush O. A. Finnic Geographical Terminology in the Toponymy in Northern Russia // Onomastica Uralica IV: Borrowing of Place Names in the Uralian Languages. Debrecen; Helsinki, 2007. P. 121–122.

⁹ Муллонен И. И. Очерки вепсской топонимии. СПб., 1994. С. 32.

зуются при понижении уровня воды в ручье (при пересыхании ручья) [KKLS, 1072], сонг. *viütš* ‘узкая полоса болота’ [KKLS, 774]¹⁰, а рассматривать как метафору¹¹.

5. Только в русском языке представлена модель ‘кишка’ > ‘канавка, излучина реки’, ср., например, русск. *кишка* ‘извилинка, излучина реки’, ‘глубокая длинная канавка’ [СРНГ 13, 250]. Возможность существования той же модели в финно-угорских языках подтверждается русск. *сюлья* ‘ручей’ [КСГРС], которое < коми *сюв*, основа *сювй-* ‘кишка’, имеющему в эловых диалектах форму *сюл* и соответствующему удм. *сюл* при общеперм. **s'ul* ‘кишка’ [КЭСК]¹².

6. Некоторые лексемы севернорусских говоров внешне выглядят как реализующие анатомическую метафору, однако таковыми не являются. Одна из них – *кости* ‘подводные камни’ [СРНГ 15, 87], ср. *костливый* ‘усеянный опасными для судов мелями, камнями (о берегу, море и т. п.)’ [СРНГ 15, 76]. Притом, что модель ‘кость’ > ‘скала, камень’ возможна, ср. в древнескандинавской поэзии «голову называли „небом“, пальцы – „ветвями“, воду – „кровью земли“, камни и скалы – „костями“»¹³, однако на Европейском Севере России эта модель не находит подтверждения, а форма и семантика приведенного слова наилучшим образом объясняются как заимствование из приб.-фин., ср. фин. *koste* ‘мыс, вдающийся в порог или в реку, который часть воды отводит в прилежащий заливчик’, ‘встречное течение’, *kosteranta* ‘место на берегу, защищенное от ветра’ [SSA 1, 410]. Аналогичным образом в качестве анатомической метафоры может рассматриваться зафиксированный в Приморском районе Архангельской области термин *балда* ‘возвышенность, холм с плоской вершиной на берегу реки’ при учете отмеченного там же *балда* ‘голова’ [КСГРС]. Однако предпочтительнее здесь видеть заимствование, ср.: фин. *palle, palte* ‘склон, откос, косогор; береговой обрыв’, карел., люд. *palte* ‘склон, откос’, вепс. *paute, paude, poude* ‘склон, косогор’ [SSA 2, 302], саам. *puolta* ‘склон горы’ [SSA 2, 304], к тому же переход ‘голова’ > ‘возвышенность’ не подтверждается другими данными.

Анатомическая метафора в географической терминологии русского и финно-угорских языков, конечно же, не исчерпывается рассмотренными лексемами, но представляется, что и приведенные выше материалы позволяют увидеть, насколько тесно переплетены в севернорусских говорах «свои» и «чужие» элементы.



¹⁰ Так сделано в: Мищенко О. В., Теуш О. А. К этимологии русск. диал. *бочаг* // Русская диалектная этимология: Материалы IV Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 22–24 октября 2002 года. Екатеринбург, 2002. С. 48–51.

¹¹ См. подробнее: Материалы для словаря финно-угро-самодийских заимствований в говорах Русского Севера. Екатеринбург, 2004. Вып. 1. С. 71–72.

¹² Этимологию см. в: Теуш О. А. Новые данные о заимствованиях из коми языка в географической терминологии Русского Севера // Этимология. 2003–2005. М., 2007. С. 232.

¹³ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 41.

«ЧУЖОЕ» В ИДИОЛЕКТЕ СКАЗИТЕЛЯ (по материалам конкорданса былинных текстов Т. Г. Рябинина)

Конкорданс былинных текстов Т. Г. Рябинина, над которым работают курские лингвофольклористы, дает целостное представление о языковой картине эпического мира, явленной в лексиконе выдающегося исполнителя.

В этой былинно-языковой картине мира свое место занимает фрагмент «чужое». Количественно фрагмент сравнительно невелик – 36 лексем в 222 словоупотреблениях. Фрагмент включает в себя чужеземную топонимику и оттопонимическую лексику, этнонимы и образованные от них прилагательные, лексику конфессиональной оценки неправославных персонажей, определения к знаковым объектам, а также постоянные эпитеты к артефактам иноземного происхождения.

Единично использованная лексема *чужой* относится к существительному *жена* и обнаруживает значение ‘принадлежащий другому, являющийся собственностью другого’: Ты свою-то жону гложешь, еще сам скребешь, Ай *чужую* жону ты замуж даешь <80>¹.

Чужеземная топонимика представлена именами западных территорий, а также оттопонимическими прилагательными:

Литва (12): Ты скажи-тко поляница мни проведай-ко, – Ты коёй земли да ты коёй *Литвы* <77>; А поехали роздольцем чистым полем А во славную в эту в хоробру *Литву* <81>; Да и ходил-то молодец да из орды в орду, Загулял-то молодец да к королю в *Литву* <82>.

Литовский (14): Говорит ему молоденькой Васильюшко Казимиров: Ай же славный король земли *Литовския!* <80>; Еду я посвататься за князя за Владимира И у того у короля *Литовскаго* На прекрасной Опраксы королевичной <81>; А приехали оны на широк на двор Ко тому ли оны к королю *Литовскому* <81>; Ай же батюшко король *Литовски!* <86>.

Политовский (2) ‘Литовский’: Ай ты съезди-тко во землю в *Политовскую*, К королю-то к Чубадею к *Политовскому*, Отвези-тко дани за двенадцать год, За двенадцать год да й с половиною <79>.

Кряков (3) (Краков?): Ены сели на добрых коней, поехали Ко тому ко городу ко *Крякову*, Ко тому селу да ко Березову, Да ко тою улицы Рогатицы, К тому славному к подворью богатырскому <87>.

Шведский (2): А ты съезди-тко во землю-ту во *Шведскую*, А ко тому королю ты съезди к *Шведскому*, Вывези-тко дани за двенадцать год, За двенадцать год да с половиною <79>.

Тальянский (3): А когда я был во той земли во *Тальянскую*, Три году служил у короля *тальянскаго* <77>.

Индея (4): Оны ехали роздольцем чистым полём, Да й заехали на гору на высокую Посмотреть-то на *Индею* на богатую <85>; Полагай-ко писарёв ты да оценщиков, Отпущай-ко во *Индею* во богатую Описать у Дюка их богатство... <85>.

Индеюшка (8): А й во тою во *Индеюшки* в богатой Да во славном в богатом в Волын-городе У них кровельки все были золочены <85>.

Индейский (1): Да из тою ли со Галичи с проклятою, А й со той ли славной с Индеи со богатой, С того славнаго богата с Волын-города, С Волын-города да со *индейскаго*, А сряжался молодой боярин Дюк Степанович Да повыехать на матушку святую Русь <85>.

Царь-град (9): Ай Добрынюшка поехал ко *Царю-граду*, А меня послал он к стольнё-Киеву <80>.

Золотая Орда (5): Хочешь ехать пожениться в Золоту *Орду?* <83>; Что ты брать будешь с собой да в Золоту *Орду?* <83>; А й приехали они во *Золоту* Орду Ко прекрасной Настасье Митриевичной <83>; С этой славной да *Золотой Орды*, Оны ехали роздольцем чистым полем <83>.

Орда (6) – контексты не дают однозначного ответа на вопрос: этнос это или территория? Отвезти-то надо дани за двенадцать год, За двенадцать год да с половиною, Да й во дальнии во земли в Сорочинский, Да во ту во саму во темну *орду* <80>; Да й побьют-те нас татары во темной *орды* <80>; Да и ходил-то молодец да из *орды* в орду, Загулял-то молодец да к королю в Литву <82>. В любом случае речь идет о чужеземном.

Способом представить чужое пространство как целое является устойчивый ряд топонимов: Заиграл Добрынюшка в гусельшка, Он игру играет все хорошеньку, И выигрывал наигрыши хорошеньки, Что из *Киева* да й до *Царя-града*, Из *Царя-града* до *Еросолиму*, С *Еросолиму* ко тою ко земле да к *Сорочинской* <80>.

Прилагательное *сорочинский*² в текстах Т. Г. Рябинина определяет два объекта – землю и горы. *Сорочинская земля* – это обозначение предельно отдаленной территории: Еще еду-то я в земли-ты во дальни

¹ В ломаных скобках указывается номер былинного текста из собрания: Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. СПб., 1896. Т. 2.

² От *сарацин* ‘араб, мусульманин’.

Сорочинский, А й везу я дани за двенадцать год, За двенадцать год и с половиною <80>; Да й прехали во земли *Сорочинский*, К королю-то Ботеяну на широкой двор <80>. А вот *сорочинские горы* – это граница с потусторонним миром, где протекает опасная р. Пучай. В этом случае *горы* ассоциативно связаны со *змеиными норами*: Не велела мне да родна матушка Уезжать-то далече в чисто полё, Да й ко тым она горам ко *сорочинским*, Да й ко тым норам да ко змеиным, Не велела мне-ка ездить ко Пучай-реки, Не велела мне купаться во Пучай-реки <79>.

Греческий (1): Столько увидел молоденькой Добрынюшка, Да й на крутоём да он на береги То лежит колпак да земли *греческой* <79>. *Гречецкий* (1): Да й ходили-то калеки перехожии, А й лапотики на ножках-то шелковеньки, И у них подсумки-ты сшиты с черна бархату, Да во них руках-то клюхи кости рыбьею, На головушках-то шляпки земли *гречецкой* <86>. Фольклористы до сих пор не пришли к однозначному ответу на вопрос о том, что такое колпак (шляпа) земли греческой.

Вполне объяснима русской историей частотность этнонима *татарин/татары* и определения *татарский*.

Татарин (50): Старья казак да Илья Муромец Видит ён – дело немалое, Да схватил *татарина* ён за ноги, Тако стал *татарин*ом помахивать, Стал ён бить *татар татарин*ом, Й от него *татара* стали бегати, И прошол ён скрозь всю силушку *татарскую*, Вышел он в роздольцо чисто поле, Да он бросил-то *татарина* да в сторону, То идет он по роздольцу чисту полю <75>; А й стоят *татара* на него на широком дворе, Во плечах-то у *татар* есть велика сажень, А й между глазами у *татар* есть велика пядень, А й головушки на плечах как пивной котел <80>; Да й наехал я, в чистом поли *татарина*, А кормил я его ествушкой сахарнею... <87>.

Татарский (14): Стали бить-то силушку *татарскую*... <75>; И подъехал он ко войскам ко *татарским* <75>; Не ходи только в *татарскую* в слободушку... <78>.

Этноним *татарин* обнаруживает тенденцию к семантическому расширению – ‘враг вообще’. Отсюда алогичная связь Литвы и татар.: Увезли меня татара-ты погиньи, Да й во ту во славну в хоробру *Литву*, То возростили до полного до возрасту <87>. Аналогичное видится и в случае с существительным *пан* (1): Мы летаем-то от *пана* от *поганаго*, Мы летаем поры времени по три году, Улетели мы за синее за морюшко <87>. Здесь мы отмечаем наличие семантической контаминации польско-литовского пана и поганого татарина.

Знаком иноэтнического происхождения может служить отчество былинного персонажа. *Одихмантьев* (7): Сиди Соловей розбойник во сыром дубу, Сиди Соловей розбойник *Одихмантьев* сын... <74>.

К разряду знаков «чужого» отнесем былинные топосы – камень, крест, дуб, – определяемые словами *латырь/олатырь*, *леванидов*, *невин/невид*. Фонетическая вариативность в пределах одного и того же былинного текста – признак «чужого» слова.

Латырь (1), *Невид* (1): То мы съедемся в роздольци чистом поли – Да у славнаго сыра *дуба* у *Невида*, –Да й у славнаго у *каменя* у *Латыря* – Да и на тых мы на дороженках крестовых <80>.

Олатырь (2), *Невин* (2): Он-то ехал по роздольцу чисту полю, А й ко сырому ко *дубу* ён ко *Невину*, К тому славному ко *каменю Олатырю*; <80>.

Леванидов (4): Подъезжает он ко речке ко Смородинки, Да ко тоей он ко Грязи он ко Черной, Да ко тою ко березы ко покляпя, К тому славному кресту ко *Леванидову* <74>; А у той ли-то у Грязи-то у Черной, Да у славной у речки у Смородины, А й у той ли у березы у покляпою, У того креста у *Леванидова*, Соловей сидит розбойник *Одихмантьев* сын... <74>.

Обратим внимание на то, что эти знаки упоминаются попарно. Возможно, это способ обозначить границу своего и чужого.

Лексика конфессиональной оценки чужого представлена прилагательными *неверный*, *некрещеный* и *поганый*.

Неверный (3): Задолжал-то я во земли во *невернии*, У меня-то дани есть неплочены За двенадцать год да с половиною» <79>; А я девушка есть роду-то *невернаго*, Да й *невернаго* есть роду *некрещоная* <82>.

Некрещеный (1): А я девушка есть роду-то *невернаго*, «Да й *невернаго* есть роду *некрещоная* <82>.

Поганый (13): Да пришли *татара-то* поганьи Да хотели захватить они добра коня; <75>; Да й сидит-то как Маринка во полатки полотняной, Да й сидит она с татарин^{ом} *поганьим* <78>.

Некоторые артефакты в былинных текстах имеют определения, свидетельствующие об их иноземном происхождении – *гормузинный*, *немецкий*, *черкасский*. Иноязычность слова объясняет его фонетическую вариативность – *боржамецкий* или *муржамецкий*. Подобные определения к артефактам – оружию, снаряжению, тканям, бытовым предметам – всегда обладают положительной коннотацией, которая способствует превращению прилагательного в постоянный эпитет положительной оценки.

Боржамецкий (1): Во-вторых брал копьё *боржамецкое*... <75>;

Муржамецкий (6): Приударили во копыя в *муржамецкии*... <77>; На белы груди копьё клал *муржамецкоё*... <79>;

Черкасский (5): На подпотничек седелко клал *черкасское*, А *черкасское* седёлышко недержано <75>;

Гормузинный (2): По всему ёго двору да по широкому Настланы да сукна *гормузинныя* <85>;

Немецкий (2): А играют ли оны да в шашки шахматы Да й во славны во велеи во *немецкии*? <80>.

К разряду «чужой» лексики отнесем «тёмное» слово *рехтели*, на которое А. Ф. Гильфердинг внимание обратил, но разъяснения по поводу значения от исполнителя не получил. *Рехтели* (2): Да й ведите-тко в *рехтели* (так) в королевский... <86>; То вели оны в *рехтели* в королевский, Да й во славный в полаты в белокаменны... <86>.

Обратим внимание на попытку исполнителя заменить «чужие» определения родовым русским словом – *завозный*. *Завозный* (2): Да й неси-тко во полату белокаменну Мое дрянное лученьшко *завозное* <80>; У мене есте одежица дорожная, Мои платьица да все *завозныи* <85>. Стремление найти родовое слово к этнонимам приводит к неожиданным словосочетаниям типа *заморский паробок*. *Заморский паробок* (4): Тихия Дунаюшко Иванович А послал с нима паробка любимаго, Он того Василия *заморскаго*, Отвести ю князю на широкой двор... <81>.

Раздел «Чужеземное» нашего «Словаря языка русского фольклора. Лексика былины» (Курск, 2005) свидетельствует, что имена «чужих» территорий, представителей иных этносов и конфессий, а также заморских артефактов присутствуют в лексиконах всех исполнителей былин и могут считаться обязательной принадлежностью русской эпической картины мира.



АКТУАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

А. Б. АФАНАСЬЕВА (Санкт-Петербург)

ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ПОЛИКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ (в аспекте концепта «свое» – «чужое»)

Важнейшей частью социокультурной среды является школа. В настоящее время образовательную среду в большинстве школ мегаполисов можно характеризовать как поликультурную среду. *Поликультурную образовательную среду* современной школы можно характеризовать полиэтничностью и многообразием культур, как во взаимодействии субъектов образовательного процесса, так и в освоении ими объектов познания, в формировании и постижении картины мира.

В современных условиях в связи с усилением миграции в российских мегаполисах становится доминирующим тип школы с полиэтничным составом учащихся при преобладании русского этноса, с русским языком обучения. Полиэтническое и субкультурное разнообразие учащихся в современной школе усиливает социальную неоднородность среды, заостряет проблему взаимоотношений, и в связи с этим – проблему межэтнической и межличностной толерантности школьников. Другая проблема в поликультурной среде школы – проблема формирования у учащихся одновременно этнической (отличающей школьника одной этнической принадлежности от другого) и российской идентичности, объединяющей всех (наряду с планетарной, рассмотрение которой выходит за рамки нашей статьи).

В этой проблематике закономерно встает дилемма «свое» и «чужое» как в оппозиции (тезис «свое» – антитезис «чужое»), так и во взаимодействии и даже взаимопроникновении, слиянии «своечужое». «Свое» также может пониматься как в узком значении («свое» этническое или субэтническое), так и в широком («свое» российское в отличие от «чужого» зарубежного). Субэтническое также вариативно: севернорусское в отличие, например, от южнорусского, или внутри севернорусского различия регионального характера (вологодское – архангельское, устюжское – поморское и т. д.).

В сущности, содержание этнокультурного образования состоит в познании прежде всего «своего». Причем, как и категорию «свое», этнокультурное образование можно рассматривать в узком и широком смысле. В узком смысле оно понимается как изучение и освоение учащимися традиционной народной культуры родного этноса. Этот аспект изучения является моноэтническим этнокультурологическим компонентом содержания этнокультурного образования. Углубленное познание этнокультуры – духовной, материальной, социальной, также «своей» и «чужой» – становится этнокультурологическим образованием, его можно осуществить в специализированных дисциплинах вузовской ступени системы образования.

Понимание этнокультурного образования в широком смысле подразумевает осмысление школьниками культуры этноса (или этнонациональной культуры) в ее развитии: выявление в ней архетипического, преемственности традиций, взаимодействия в «своей» культуре культур разных социальных слоев и разных этносов, устойчивости традиций и их обновления в динамике культурогенеза. Это своего рода познание культуры этноса по «вертикали» – в ее историко-временном измерении от истоков до современного состояния, с поиском в ней корневых основ.

В современных условиях поликультурной среды этнокультурное образование должно включать в себя и познание этнокультур других народов. В этом смысле оно является полиэтничным и представляет собой познание этнокультур «по горизонтали» – в пространственно-географическом измерении.

Исходя из вышесказанного, мы предлагаем следующее определение: *Этнокультурное образование* – это целостный учебно-воспитательный процесс освоения содержания этнокультуры в деятельностном опыте, осознания преемственности в развитии культуры этноса (а в широком смысле и суперэтноса), понимания этнокультурного многообразия, взаимодействия культур, общего и особенного в них. В современных условиях этнокультурное образование интегрирует моноэтнический и полиэтничный подходы к познанию этнокультуры, культуры этноса и суперэтноса.

Тем самым этнокультурное образование имеет доминанту на познании «своего», но включает в себя и познание «чужого». Причем «чужое» может осваиваться методом сопоставления, сравнения со «своим», как бы на расстоянии, а может анализироваться внутри своей культуры, так как развитая этнонациональная культура формируется во взаимодействии с другими, впитывая в себя влияние различных культур. Так, например, русская культура впитывала в себя европейские влияния, во многих формах профессиональной

культуры, образуя сплав «своечужое»: «чужое» становилось неразрывным со «своим», входило в его «тело». Причем такой сплав возникал и в самой этнокультуре, которая не была застывшей, а менялась и развивалась.

Яркими примерами взаимодействия «чужого» и «своего» в фольклоре являются, например, распространение в России гармонии (из Германии), адаптация кадрили. Этот танец пришел в Россию из Европы (возник во Франции в конце XVIII в. как поздняя разновидность контрданса: английское country dance, французское quadrille), весь XIX в. был очень популярен в русском городском быту, а затем (с конца XIX в. и до 1970-х гг.) бытовал в крестьянской среде. Творческая адаптация кадрили в русских деревнях наглядно показывает, как «чужое» становится «своим», как многофигурная форма обогащается элементами крестьянской хореографии, что в кадрили меняется, а что сохраняется, как она отвечает эстетическим и этическим запросам молодежи того времени. Подобное происходит также с английской разновидностью кадрили lancie, ставшей в русских деревнях ланце, лянсея. Взаимодействие городской и крестьянской хореографической культуры прослеживается в крестьянских танцах «метелица», «восьмера», «шестера» и во многих поздних хороводах, которые целесообразно было бы определить как танцевальные хороводы, так как в них объединяются черты хоровода (движение под хороводную песню, массовость) и танца (парность, многофигурность и сложность композиции). Автором обстоятельно проанализировано взаимодействие городской и крестьянской музыкально-хореографической культуры в кандидатской диссертации и ряде статей¹.

Культуры же народов России, живших рядом с русскими, впитывали в себя влияние русской культуры. В этнокультуре это наглядно проявилось в заимствовании песен, которые поют по-русски, как лингвистическую конструкцию, порой, не понимая слов. Например, так поют лирические песни угрофинские народности (в записях автора от ижор, вепсов), полностью заимствовались поздние жанры – романсы, кадрили и кадрили-ные песни (например, у ижор на Сойкинском полуострове Ленинградской области). Интересные примеры трансформации танцев городского русского быта в хореографической культуре карельских деревень зафиксированы Виолой Мальми². На страницах ее книг нередко встречаются и примеры русских песен, сопровождавших танцы, в карельском произношении, заимствованных как лингвистическая конструкция без перевода (например, «Какунаси» – трансформация русской плясовой «Как у наших у ворот», часто сопровождавшая русскую крестьянскую кадрили).

Профессиональное же искусство малочисленных народов России развивалось при патерналистской поддержке русской культуры и, естественно, впитывало ее. Органичное взаимодействие «своего» и «чужого» шло постепенно в дореволюционный период. Крестьянское разрушалось под сильным давлением городской культуры в советский период, но все же в целом в культуре многое этническое «свое» сохранялось и развивалось.

Ныне же культуры всех этносов испытывают на себе сильнейшее воздействие американской массовой культуры, которая внедряется по всем каналам расширяющейся и активно развивающейся системы средств коммуникации и информации. Процессы глобализации идут в русле всеобщей «вестернизации», унифицируют жизнь людей, доминируют и захватывают все в большей мере культурное поле социума и личности.

Культурное поле социума характеризуется автором как духовно-материальное социальное пространство культуры, существующее в исторически определенной социокультурной действительности, в которой взаимодействуют объекты и субъекты культуры и проявляются (действуют) силы, влияющие на человека. *Пространство же культуры* понимается автором как объективная реальность, обладающая историческим объемом культуры, созданной человечеством во временном и пространственном измерении.

Термин *культурное поле* в педагогике обычно относят к личности. Например, М. П. Воюшина характеризует культурное поле как «пространство культуры, освоенное (присвоенное) личностью»³. Мы солидарны с таким пониманием, но определяем его как культурное поле личности. Такое *культурное поле личности* субъективно. Оно связано с тезаурусом личности, ее мотивами и интересами. Культурное же поле социума складывается во взаимодействии многообразия субъективных полей и сил, действующих в культурном пространстве.

Для современного человека доступное ему в реальном времени пространство культуры точнее характеризовать как поликультурное пространство. Ныне оно чрезвычайно расширено как в полиэтничном измерении, так и в субкультурном разнообразии социальных групп и в широте возможностей обращения к различным историко-временным пластам культуры. Насыщенная поликультурность свойственна и современной

¹ Афанасьева А. Б. Кадриль в крестьянском быту // Народный танец. Проблемы изучения. СПб., 1991. С. 175–185.

² Мальми В. В. Народные танцы Карелии. Петрозаводск, 1978.

³ Воюшина М. П. Культурное поле младшего школьника как объект метаметодического исследования // Метаметодика как перспективное направление развития частных методик (материалы II Всерос. науч.-практ. конф.). СПб., 2005. С. 9.

образовательной среде, включающей формы институционального (формального) и стихийного, внеинституционального образования. Однако возрастает парадоксальность ситуации: при небывалой ранее широте культурного пространства в повседневном воздействии на человека доминирует лишь одна составляющая – массовая культура. Именно с массовой культурой и произведениями массового искусства в основном сталкивается ребенок во *внеинституциональной образовательной среде*: посредством семьи, неформального общения, культуры быта, труда, досуга, праздников, поездок, учреждений культуры, СМИ.

В современном культурном поле нарушается органичный баланс центробежной и центростремительной сил, необходимый эволюционному развитию культуры. Центростремительная сила, направленная к центру, каким является культура своего народа, страны, это «ось вращения» национально-охранительных тенденций в культуре. Центробежная же сила в культурном поле направлена от культуры своего народа к культурам других народов. Во взаимодействии традиции и инновации, сохранении «своего» и «переваривании» – адаптации «чужого» происходит процесс развития культуры. Гармоничность этого баланса определяет успешность развития, что и происходило ранее. В наши же дни наблюдается явный дисбаланс, грозящий разрушением закономерности преемственности в развитии культуры.

Засилье западного массового искусства нивелирует национальное своеобразие культур, стандартизирует поликультурное пространство, навязывает чужеродные ценности. В связи с этим возникла опасность утраты этнокультурного разнообразия народов, как малых, так и больших, утрата их этнической идентичности, забвения истоков своей национальной культуры.

Ныне одним из важнейших факторов противодействия «вестернизации» культуры является этнокультурное образование. В его содержание входят 6 компонентов. *Этнокультурологический* компонент помогает личности осознавать свои корни. Вместе с *историко-культурным* компонентом они способствуют становлению патриотического сознания в личности. *Полиэтнический* компонент содержания способствует формированию толерантности. *Культурно-региональный* компонент помогает осознанию личностью своей малой Родины. *Этнопсихолого-педагогический* компонент позволяет реализовать этнокультурное образование в практической учебной и внеучебной деятельности.

Познание и приобщение к культуре обеспечивает становление культурной идентичности. В зависимости от нацеленности и объема познания в личности формируются этноидентичности: этническая, региональная (или субэтническая), российская (суперэтническая). Во всех этих видах идентичности переплетаются «свое» и «чужое». Важно, чтобы они не входили в конфликт, а гармонично взаимодействовали в культурном поле личности, создавая многоуровневую идентичность, каждая из которых играет свою роль в многоголосном единстве.



ТРАДИЦИОННАЯ МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА И ДЕТИ: ПРОЕКТ КОМПЛЕКСНОЙ КУЛЬТУРНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПРОГРАММЫ ПО ИЗУЧЕНИЮ И ТВОРЧЕСКОМУ ОСВОЕНИЮ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

Традиционная культура – это мироощущение, мировосприятие и мировоззрение народа, среда его обитания и жизненный уклад, сформированный в ней, его язык, верования, творчество. Сегодня ученые разных специальностей – и гуманитарии, и физики – считают, что традиционная культура является практически безальтернативным фактором духовного, нравственного и физического здоровья общества. В ней, в том числе в музыкально-поэтическом фольклоре каждого из народов, живущих на планете Земля, накоплен колоссальный и жизнеспособный в настоящее время опыт общественного и личного в любых изменяющихся геоклиматических, социокультурных, хронотопных условиях, который предназначен живущим и будущим поколениям, т. е. прежде всего детям и юношеству. Поэтому в наши дни, которые принято определять как процесс глобализации, опыт этнокультурный, основывающийся на локальных традициях, приобретает самую высокую общественную значимость. Этот опыт должен передаваться и осваиваться подрастающими поколениями в рамках веками освоенных и усовершенствованных технологий, главными из которых является *традиция* – бесписьменная, общественная, существующая одновременно во множестве версий, передаваемых контактным способом разным половозрастным и социальным группам этноса и каждому члену этнической группы одновременно.

Эта философская и социокультурная позиция автора, который является педагогом фольклорного отделения Детской школы искусств г. Петрозаводска, побуждает и позволяет искать пути практической реализации освоения городскими детьми основ традиционной культуры народов, живущих в своем регионе, а также знакомства их с традициями, обрядами и обычаями народов, родственных коренным народам Карелии по языку, мировоззрению и образу жизни.

В 2001 г. на базе фольклорного отделения Детской школы искусств г. Петрозаводска сформировался детский коллектив «Vesläžed/Скоморошина». Его участники изучают одну из локальных версий традиционной культуры южной Карелии – традицию карелов-людиков с. Михайловского Олонецкого национального муниципального района. В 2008/2009 учебном году руководитель коллектива «Vesläžed/Скоморошина» разработал, апробировал и внедрил авторскую образовательную программу. Данная программа, пройдя региональный этап (г. Петрозаводск) Всероссийского конкурса на лучшую учебную программу для детских школ искусств, стала победителем конкурса (г. Москва). Экспертная комиссия ГОУ «Институт повышения квалификации работников образования» рекомендует авторскую программу для использования в учреждениях дополнительного образования детей.

Тем не менее, опыт работы по авторской комплексной образовательной программе позволяет разработчику осознать необходимость углубления и расширения программы за счет включения в нее всех предметов образовательного цикла фольклорного отделения ДШИ, что позволит раскрыть перед детьми, совместно в педагогическом партнерстве с детьми основы традиционной культуры в ее локальном проявлении; реализация программы будет способствовать формированию у детей конкретных мировоззренческих установок и раскрытию креативных личностных способностей у каждого из обучающихся вне зависимости от его природной одаренности.

«Terveh, rajo! Здравствуй, песня!» – таково название проекта авторской комплексной образовательной программы по изучению и творческому освоению традиционной народной культуры детьми, обучающимися на фольклорном отделении Детской школы искусств г. Петрозаводска. Комплексный подход в вопросах изучения и творческого освоения традиционной культуры детьми является сегодня актуальным и единственно возможным. В первой половине XX в. ученые смогли «оторваться» от последовательного изучения конкретных образцов народного творчества и осознать структуры, составляющие традиционную культуру, как комплекс взаимосвязанных и взаимозависимых (или взаимоисключающих) текстов (структур, моделей), определяющих конкретную локальную бесписьменную вербально-музыкально-инструментально-драматическую традицию в ее множественных проявлениях в этнокультурном хронотопе. Эта научная позиция послужила важнейшей предпосылкой для обоснования необходимости междисциплинарного изучения традиционной культуры во множестве ее локальных версий и комплексе текстов (структур, моделей).

Основой методико-исследовательской и исполнительской деятельности коллектива является собирательская деятельность (организация и проведение фольклорных экспедиций), в ходе которой участники ансамбля не только исследуют традиции карелов-людиков с. Михайловского, но и, ревитализируя механизм межпоколенного общения в рамках традиционной культуры, способствуют тем самым «удержанию» тради-

ционной культуры в сознании и жизни аутентичных носителей и исполнителей. Ансамбль способствует повышению социокультурной значимости традиционной культуры в глазах жителей с. Михайловского, собственных семей участников ансамбля, а также пропаганде локальной традиции среди детей и юношества г. Петрозаводска и других территорий.

Для реализации идеи автор использует инновационный в этнопедагогике *интегративный метод*, который предполагает, что различные предметы учебного плана фольклорного отделения призваны создать общее поле, на котором традиционную культуру в ее локальной версии возможно изучать как единое целое – различные ее срезы (тексты, структуры, модели) одновременно.

Миссия программы: воспитание креативной личности с высоким духовным и нравственным потенциалом и активной жизненной позицией.

Цели программы: 1. Создание полноценной воспитательной среды, в которой возможно гармоничное развитие и этнокультурное образование личности обучающегося через целостность и многообразие мышления и творческого его воплощения в рамках традиционной культуры; 2. Ориентация учащихся на будущую профессионализацию в сфере традиционной культуры региона Карелии.

Задачи программы: образовательные, развивающие, воспитательные, организационные, пропагандистские реализуются в рамках организации учебного процесса.

Учебный процесс рассчитан на 12 лет обучения детей с 3(4)- до 15(16)-летнего возраста. Он может, в зависимости от выбора обучающихся и их родителей, состоять из трех образовательных уровней – дошкольный, начальный и общий уровни образования. В программе предлагается три самостоятельных законченных учебных модуля: 5, 7 и 12 лет обучения. Общий объем учебных часов (5 лет – 561 час, 7 лет – 2057 часов, 12 лет – 2618 часов) развит по годам и этапам обучения. Основу учебного плана начального и основного общего уровней обучения составляют дисциплины специального цикла: «Фольклорный ансамбль», «Основы певческой традиции» (индивидуально), «Основы традиционного инструментального музицирования» (индивидуально), «Инструментальный ансамбль», «Основы традиционной народной культуры», «Традиционная хореография», «Основы традиций ремесленного творчества».

Данный учебный план предлагает предметы по выбору. Индивидуальный предмет «Основы традиционного инструментального музицирования» предполагает знакомство детей и их обучение игре на различных музыкальных инструментах народов Карелии (йоухикко, кантеле, инструментах-аэрофонах, в том числе гармонике, и идиофонах), а также и некоторых инструментах финно-угорских народов России.

В рамках предмета «Традиционное народное пение» на подготовительном этапе и начальном уровне образования обучения реализуется задача формирования и развития исполнительских певческих навыков. С пятого года обучения занятия включают в себя *расшифровку образцов музыкально-поэтического фольклора, а также основы индивидуальной исследовательской деятельности.*

Предмет «Основы традиций ремесленного творчества» предполагает знакомство детей с разными видами традиционного рукоделия – народная игрушка, вышивка и работа с бисером, ткачество поясов и половинок, работа с берестой, традиционный костюм.

Ожидаемые результаты внедрения авторской комплексной образовательной программы по изучению и творческому освоению традиционной народной культуры заключаются в освоении детьми мировоззренческих и технологических основ традиционной культуры, сформированный личностный творческий потенциал в сочетании с активной жизненной позицией.

Традиционную культуру дети и юношество должны перенимать и усваивать непосредственно от носителей традиции и аутентичных исполнителей музыкально-поэтического фольклора. Эта деятельность, названная нами в учебной комплексной программе как «фольклорная экспедиция», является обязательной для обучающихся с третьего класса в возрасте 10–11 лет. В период с 2005 по 2011 г. обучающиеся на фольклорном отделении в коллективе «Veslāžed/Скоморошина» провели 25 выездов в село, традиции которого лежат в основе деятельности детского фольклорного коллектива. Тесные дружеские отношения связывают ансамбль «Veslāžed/Скоморошина» и аутентичную фольклорную группу «Pit'krandaane» села Михайловского Олонецкого национального муниципального района, руководителем-организатором которой является Т. А. Габукова. Необходимо отметить, что еще в 1980-х гг. во время работы и далее во время встреч и консультаций с фольклористами-музыковедами, работавшими в Петрозаводской государственной консерватории, Т. А. Габукова была обучена основам методики деятельности руководителя-организатора аутентичного коллектива. Благодаря ее неустанным усилиям аутентичный фольклорный ансамбль за 30 лет не только не угас, но и реконструировал на основе коллективной «фольклорной памяти» и внедрил в жизнь ушедшие обряды, песни, танцы, образцы традиционной народной драмы и др.

За время изучения участниками ансамбля традиционной народной культуры карелов-людиков, их быта и уклада жизни ребята узнали из уст коренных жителей села и особенности традиционного народного календаря, среди которых древний карельский праздник Кегри, обряды окончания уборки урожая, первого выгона

скота на пастбища, некоторые элементы семейно-бытовых обрядов. В мае 2009 г. впервые за годы изучения фольклора карелов-людигов ребята стали участниками важнейшего ритуала традиционно-бытовой культуры – Егорьева дня, который сохранился в памяти жителей с. Михайловского до наших дней. Собранные в селе фольклорные материалы стали основой для создания двух фильмов – «Фольклор и обряды карелов-людигов села Михайловское Олонецкого района» и «Šoma Kuujarven derein'aane om...» («Красивая деревня Кууярви/ Михайловское...»). Эти фильмы очень важны в процессе обучения детей на фольклорном отделении Детской школы искусств с позиций решения с их помощью образовательных, развивающих, воспитательных, организационных, пропагандистских задач в образовательном процессе.

Общение с аутентичным коллективом карелов-людигов «Pit'krandaane» стало важным и для знатоков традиции с. Михайловского: благодаря появлению активных, творчески настроенных детей «фольклорная память» пожилых жительниц активизировалась, а мотивация поддержания деятельности аутентичного коллектива и сегодня остается очень высокой. Благодаря совместной деятельности двух коллективов удалось возродить такие традиционные для карелов-людигов с. Михайловского праздники, как «Кегри», «Егорьев день», «Троица» и другие. В мае 2010 г. детский фольклорный коллектив «Vesläžed/Скоморошина» стал участником открытия Дома карелов-людигов в с. Михайловском, в ходе которого обучающимися были записаны местные традиции новоселья.

Таким образом, предмет «фольклорная экспедиция», входящий в предлагаемую к внедрению Комплексную образовательную программу по изучению и творческому освоению традиционной народной культуры «Terveh, rajo! Здравствуй, песня», является не только необходимым учебным предметом, но и серьезной социо- и этнокультурной деятельностью по сохранению и развитию традиций народов Карелии на примере локальной этнокультурной традиции карелов-людигов с. Михайловского Олонецкого национального муниципального района.



РАЗВИТИЕ ПРАВСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ СРЕДСТВАМИ НАРОДНОЙ ПЕДАГОГИКИ В УЧЕБНО-ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ РАБОТЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО УЧРЕЖДЕНИЯ

Сегодня ставится задача о воспитании конкурентоспособной, мобильной, гибкой личности молодого человека. Это правильно, время стремительно бежит вперед и нельзя на этот факт не обращать внимания. И именно сегодня, в век информационных технологий, всевозможных экспансий – этнодемографических, территориальных, идеологических – воспитание нравственно зрелой личности является важной составляющей учебно-воспитательного процесса любого образовательного учреждения: от детского дошкольного до высшего учебного образовательного учреждения. Воспитание высоконравственного человека всегда интересовало умы прогрессивных педагогов, деятелей науки, культуры, литературы. Все они рассматривают нравственное воспитание как основу развития личности молодого человека. Связующей основой нравственного воспитания молодого человека нам представляются категории красоты, добра, истины. Это вечные категории, присущие любым народам, нациям, национальностям, обществам и общностям. Это понятия из области философии воспитания, которая включает в себя и этические знания о поведении, и основы бесконфликтного общения, и основы толерантного поведения. Под воспитанием в широком смысле в философии понимается не только система ценностей (моральных, политических, эстетических, региональных), но вся совокупность знаний, т. е. образовательный процесс в целом. Рассматривая категорию «красота», хотелось бы обратиться к работам и опыту В. А. Сухомлинского, который, выстраивая свою систему воспитания, исходил из следующих положений¹:

1. Действительный источник красоты лежит в самой природе. Производство же по законам красоты есть лишь отражение человеком господствующих в объективном мире отношений, выступающих в художественной форме, осознание которых складывается в понятие прекрасного; красота – понятие глубоко человеческое, оно открывается человеку, им постигается;

2. Доброе отношение к ребенку со стороны взрослых – сердцевина его будущей человечности и гуманности. Добрые чувства должны уходить своими корнями в детство. В детстве человек должен пройти эмоциональную школу – школу воспитания добрых чувств. Педагог настоятельно рекомендовал учителям, родителям строить учебно-воспитательный процесс так, чтобы способности и особенности детского мышления использовались гармонично;

3. Использовать в учебно-воспитательном процессе как можно больше средств народной педагогики. Особое значение в системе воспитания В. А. Сухомлинского имеет сказка, где осмысление сущности нравственных идей достигается не громкими словами, а эмоциональной глубиной. Сказка – активное творчество, захватывающее все сферы духовной жизни ребенка, его ум, чувства, воображение и волю. Благодаря сказке ребенок познает мир не только умом, но и сердцем².

4. Практическая работа детей в образовательном процессе строилась таким образом, чтобы восприятие произведений искусств – сказок, музыки, живописи – чередовалось с «выходом в природу», где ребенок мог бы зримо, наглядно почувствовать созвучие тиши полей и лугов, шелеста листьев и пения птиц. Красота природы помогает воспитывать, по-новому увидеть красоту искусства, а красота искусства воспитывает чуткость, гуманность к красоте природы.

Категория «добра» и ее разграничение с категорией «красоты» имеет очень долгую историю: взаимосвязь эстетического и этического продолжает оставаться дискуссионной и актуальной и сегодня. Разъединил эти две категории немецкий философ И. Кант: красота – формальная целесообразность; доброта – целесообразность содержательная. Категория «истины» является одной из опорных в формировании нравственных знаний и нравственных отношений. Анализ работ ведущих философов (В. П. Крутоус, Л. Ф. Лосев, Л. Н. Столович, А. И. Уемов, В. П. Шестаков) позволяет сделать выводы о том, что человек способен различать ложь и истину: в философии этот факт называют наивным реализмом – то, что мы реально видим, ощущаем и, что реально существует. Примеров тому множество, вот один из них: Том и Гек из повести Марка Твена и их полет на воздушном шаре. Герои сопоставляют то, что видят по карте, и то, что видят своими глазами. Кто врет? Карта? Или же здесь же можно порассуждать о вопросе Н. Г. Чернышевского: «Благо – ложь или зло?» Очень трудно найти здесь истинный ответ. Так как в одном случае ложь есть благо, в другом – зло. Пример о дожде: дождь способствует росту растений (благо), но мешает высушить сено (зло). Мы не будем углубляться в споры ученых и их констатации, это не наша задача, а только повторим вывод о том, что истина может быть

¹ Родчанин Е. Г., Зязюн И. А. Гуманист. Мыслитель. Педагог: Об идеях В. А. Сухомлинского. М., 1991. С. 57.

² Сухомлинский В. А. Избранные произведения: В 5 т. Киев, 1979. Т. 3. С. 595.

абсолютной и относительной. Чем больше мы соберем относительных истин о предмете, тем ближе подойдем к абсолютной истине о данном предмете. На вопрос об истинности пытались ответить и Демокрит, и Локк, и Коперник, и Галилей, и Ньютон, и Ломоносов. Долгие исследования категории «истина» привели их к мысли о том, что только человек способен к творческой деятельности, к созданию нового, и только его практическая деятельность является определяющим звеном в познании истины. Таким образом, нравственные категории – добро, красота, истина – объединяются творческой свободной деятельностью человека, основанной на знаниях. Нравственные знания входят обязательным компонентом в понимание каждого из вечных нравственных понятий и обязательным компонентом деятельности личности. Нравственные знания – это своеобразные знания, отражающие действительность, постоянно развивающиеся и оказывающие влияние на становление как индивидуального, так и общественного сознания.

Это знания, связанные с проявлениями творческого отношения к труду, к общественной активности, ответственности, общественного долга, знания о гражданственности, о культуре межнационального общения, о толерантности. Знания выступают как сила, преобразующая общество. Наиболее распространенным показателем присвоения нравственных знаний о красоте, добре, истине являются *отношения*. Данная категория является фундаментальной в философии. Отношения являются одной из отправных категорий общественной жизни, отражения способа бытия и познания. Базой для формирования нравственных отношений являются знания, присвоенные личностью, получившие побудительную силу мотива, входящие в природу убеждений личности³. Убеждения – это определенное духовно-нравственное состояние человека. В соответствии с этим состоянием человек сознательно избирает принцип своего поведения. Рассматривая категорию убеждений, можно выделить три основных стороны: когнитивная сторона убеждений; эмоциональная сторона убеждений; действенная сторона убеждений.

Убеждения являются проявлениями направленности личности и выражаются в мотивах, поступках, отношениях, в поведении. Нравственные знания в школе приобретают специфическую особенность, это знания об общей культуре, о культуре поведения, быта, отношений, о культурном наследии, о культуре своих предков и культуре народов, населяющих данную конкретную территорию и пр. Мы можем представить визуальную общую картину понятийного приобретения нравственными знаниями побуждающей силы мотива поведения в различных видах деятельности в образовательном учреждении в рисунке.



- единичный штрих – приобретение знаний;
- двойной штрих – знания, которыми учащиеся пользуются на вербальном уровне, соотнося свои поступки с нормой;
- тройной штрих – знания на уровне мотивов и убеждений.

ние, в частности, тесно перекликается с идеями и мыслями, выраженными в памятниках народной педагогики: в поговорках, пословицах, сказках, преданиях. Великий русский педагог К. Д. Ушинский высоко оценивал воспитательный потенциал народной педагогики. «Воспитание, созданное самим народом и основанное на народных началах, – писал он, – имеет ту воспитательную силу, которой нет в самых лучших системах, основанных на абстрактных идеях...». Он глубоко верил в принцип «народ без народности – тело без души» и, опираясь на этот принцип, обосновал идею народности. Хорошо зная народные обычаи, обряды, традиции, он

Для того, чтобы у учащихся сформировались нравственные знания, необходимо каждому участнику деятельности обеспечить активную позицию, а также дифференцированный подход к учащимся и вовлеченность учащихся не только в учебную деятельность, но во внеучебную, досуговую деятельность. Знания учащиеся получают в деятельности (досуговой, внеучебной, учебной), и эти знания взаимодополняются, расширяются, углубляются, корректируются, применяются и постепенно присваиваются, становясь личным достоянием учащегося. Что конкретно можно сделать в образовательном учреждении, чтобы знания приобрели побуждающую силу мотива?

Первое и самое главное – использование в учебно-воспитательной работе средств народной педагогики. Остановимся на данном аспекте подробнее. Научные исследования проблем народной педагогики свидетельствуют, что изучение народного опыта воспитания, как социально-исторического феномена, на всех этапах исторического развития входило в круг научных интересов педагогов прошлого и настоящего. К. Д. Ушинский, А. С. Макаренко, В. А. Сухомлинский, Г. Н. Волков, А. Э. Измайлов, Г. С. Виноградов, В. С. Кукушин, Л. Д. Столяренко в своих работах-исследованиях показали взаимовлияние и взаимообусловленность официальной и народной педагогики, которые дополняют и обогащают друг друга. Воспитание, в частности, тесно перекликается с идеями и мыслями, выраженными в памятниках народной педагогики: в поговорках, пословицах, сказках, преданиях. Великий русский педагог К. Д. Ушинский высоко оценивал воспитательный потенциал народной педагогики. «Воспитание, созданное самим народом и основанное на народных началах, – писал он, – имеет ту воспитательную силу, которой нет в самых лучших системах, основанных на абстрактных идеях...». Он глубоко верил в принцип «народ без народности – тело без души» и, опираясь на этот принцип, обосновал идею народности. Хорошо зная народные обычаи, обряды, традиции, он

³ Ахаян Т. К. Формирование коммунистических убеждений школьников в общественно-трудовой деятельности: Дис. ... докт. пед. наук. Л., 1982. Рукопись.

пришел к выводу, что «мудрость предков – зеркало для потомков», и потому ратовал за народное воспитание, ибо оно является живым образцом в процессе народного развития⁴. В. А. Сухомлинский подчеркивал необходимость и важность изучения нравственных идей и вытекающих из них педагогических взглядов народа. Он считал, что, несмотря на богатство и огромное практическое значение народной педагогики, она в должной мере не изучается, глубокие исследования по этим проблемам не проводятся. «О народной педагогике никто до сих пор серьезно не думал, и по-видимому, это принесло много бед педагогике, – писал В. А. Сухомлинский. – Я уверен, что народная педагогика – это средоточие духовной жизни народа. В народной педагогике раскрываются особенности национального характера, лицо народа! Характер народа, лицо народа, его думы и чаяния, нравственные идеалы особенно ярко проявляются в созданных им сказках, былинах, легендах, эпосах, поговорках и пословицах»⁵. Народная педагогика до сих пор не заняла подобающего ей места в общей образовательной системе. Между тем и сегодня в любой семье воспитание происходит, прежде всего, на основе накопленного житейского воспитательного опыта данной семьи. Многие поговорки и пословицы, народные сказки по существу стали не писаными законами воспитания, своего рода моральным кодексом семьи. В памятниках народной педагогики воплощен характер народа, представление о будущем, о прекрасном. Народная педагогика всегда питала школьное дело, являясь живой связующей нитью между прошлым и будущим, она из поколения в поколение воссоздает образ народа в его лучших чертах через свои средства – пословицы, поговорки, сказки, народные песни, загадки и пр.

Второе, что можно сделать в образовательном учреждении, чтобы знания были мотивированными, – это внедрение интегрированных учебных занятий, где ведущие идеи учебных предметов пронизывают содержание учебных тем, где обогащаются, углубляются, развиваются и получают в сознании школьника определенную логическую завершенность; это может быть выражено в таких формах учебной / внеучебной деятельности, как:

- изобразительное искусство и литература;
- литература и музыка;
- география и литература;
- национальный – родной – иностранный язык;
- география и язык (русский, национальный иностранный);
- клуб семейного чтения;
- литературный клуб;
- дискуссионный клуб;
- клуб дебатов;
- малый факультет.

В-третьих, организация досуговой деятельности обучающихся должна иметь эмоционально-чувственную и практическую основу, которые могут быть выражены в таких формах, как:

- творческие мастерские;
- школа народной педагогики;
- кружки художественно-эстетического плана (популярны сегодня);
- родительские «пятницы»;
- фольклорный клуб (народная песня; народный танец; народная кухня и пр.);
- народно-прикладное творчество (макраме; плетение из бересты, лозы; художественная роспись).

Условиями формирования нравственных отношений в образовательном учреждении, при которых осуществляется присвоение культурных ценностей, являются единство, преемственность, активность. Реализуются данные условия в комплексных формах так, чтобы молодой человек мог себя «попробовать» везде, в разнообразных видах деятельности. Образовательные учреждения призваны создавать условия для творческой самореализации молодого человека. При этом концентрируется внимание на индивидуальности каждого из них, ориентируется деятельность на свободно возникающие и растущие в процессе познания интересы к различным сферам жизни. Конечно, время вносит свои коррективы, и сегодня можно активно использовать дистанционное обучение, социальные сети, но в деятельности молодой человек удовлетворяет свои социально-значимые интересы и потребности, это его жизнедеятельность, которая интегрирует духовные ценности прошлого, настоящего и будущего. Это не только накопление знаний, но создание своих произведений – стихов, сказок, изделий народно-прикладного творчества, рисунков, игрушек. Это творчество самих ребят, это поиск нового, это свободный выбор «своего» дела, активная позиция в деле. «Единство учебной и внеучебной деятельности при педагогически верной их организации по праву можно считать важнейшим

⁴ Ушинский К. Д. Педагогические сочинения: В 6 т. М., 1990. Т. 1.

⁵ Сухомлинский В. А. Избранные произведения: В 5 т. Киев, 1979. Т. 3. С. 595.

каналом социального становления личности современного школьника, обеспечивающим действие его интеллектуальных, моральных, познавательных и практических возможностей»⁶.

В нашей работе объединяющим звеном являются общечеловеческие категории – добро, красота, истина, которые показывают принципы построения всей народной культуры. Образовательное учреждение оказывается важным фактором удовлетворения культурных потребностей, приобщения молодого человека к национально-культурным традициям. Фундаментом построения современной системы образования может быть принцип диалектического единства трех начал: национального – интернационального (межкультурного) – общемирового (мультикультурного). Данный принцип позволяет прочувствовать свою принадлежность к конкретному народу, осознать себя гражданином страны и субъектом мировой цивилизации. Именно такой подход дает возможность нахождения общечеловеческих оснований для взаимопонимания. И такими основаниями являются Истина, Красота и Добро. Народная педагогика заслуживает самого внимательного отношения, глубокого и пристального изучения, творческого использования. На протяжении всей истории человек был и остается объектом и субъектом воспитания. Накопленный веками опыт воспитания составляет ядро народной педагогики.



⁶ Щукина Г. И. Особенности и возможности учебной и внеучебной деятельности // Проблемы совершенствования процесса обучения в современной школе. Л., 1987. С. 8.

МУЗЕЙНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ПРОЕКТЫ ГОСУДАРСТВЕННОГО МУЗЕЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ: СОЦИАЛИЗАЦИЯ И ВОСПИТАНИЕ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Северная столица являет собой феномен многонационального города, в формировании образа которого сыграли значительную роль культурные традиции других стран мира, многих областей Российской империи, а также современной России. Это порождает особенности, связанные с многонациональным и, как следствие, поликонфессиональным обликом нашего города – одного из самых крупных религиозных центров Российской Федерации.

Работа по формированию в музее нейтрального пространства культуры, способствующего непредвзятому межконфессиональному общению и взаимодействию, ведется Государственным музеем истории религии (ГМИР) в течение ряда лет. В 2008 г. ГМИР была принята концепция развития «Музей истории религии – пространство диалога». Социально-ориентированные проекты музея разрабатываются для различных адресных групп; осуществление многих мероприятий ведется в рамках Программы «Толерантность» правительства Санкт-Петербурга. Среди них особое место занимает долгосрочная музейная программа «Религиозный мир Петербурга: вера, традиции, культуры». Программа ставит своей целью демонстрацию в музейном пространстве многообразия верований и культурных традиций различных конфессий и религиозных общин Санкт-Петербурга. Основой программы являются методические разработки, ориентированные на знакомство, как с экспонатами музейных коллекций, так и с религиозными учреждениями Санкт-Петербурга. Таким образом, в программе совмещаются экспозиционно-выставочная, концертно-лекционная, просветительская деятельность.

Музеи по природе своей толерантны. Интерес к другим религиозным традициям здесь естественно преобразуется в интерес к человеку другой культуры, другого облика, ментальности, и удовлетворить этот интерес возможно без применения негативных оценок этого другого, непонятного, непохожего. В образовательном пространстве музея значимым является сопровождение процесса становления толерантности, требующее особого внимания со стороны музейного педагога. Проблематика ГМИР сложна для детского восприятия. Именно поэтому музейно-педагогические занятия Отдела образовательных программ и музейной педагогики ГМИР носят адаптивный характер. Они знакомят детей с историей и культурными традициями различных народов, учат уважать их религиозные взгляды, воспитывают культуру осознанной толерантности по отношению к представителям разных религий. Одна из важных задач Отдела образовательных программ и музейной педагогики – создание программ, помогающих сформировать у ребенка представление о многонациональном облике нашей страны как большой этнической общности.

В последние годы музей стал площадкой для разработки инновационных образовательных продуктов по истории религий мира, ориентированных на школьную аудиторию, а также одним из центров социальной адаптации и творческой реабилитации для детей с ограниченными возможностями и детей, оставшихся без опеки взрослых. ГМИР активно включается в решение проблем социальной адаптации детей и молодежи; становится местом, где ребенок может подобрать собственный ключ к решению сложных задач интеграции в общество.

Вовлекая юных посетителей в активную деятельность, «погружая» их в атмосферу прошлого, музейные программы ГМИР способствуют формированию самосознания, исторического мышления, без которых немислима полноценная социализация. Одно из приоритетных направлений социализации человека – решение проблем самоидентификации. Осуществление этого процесса связано с осознанием индивидом себя членом конкретного общества, носителем определенной культуры на фоне многообразия мирового культурного пространства. Способность личности к проявлению толерантности является одним из важнейших признаков положительно направленного процесса социализации.

Значительная часть предлагаемых программ для дошкольников и младших школьников ориентирована на изучение отечественной культуры. Такую позицию сотрудники Отдела обосновывают тем, что толерантность по отношению к чужому образу жизни, поведению, обычаю, чувствам, мнениям, идеям, верованиям начинается с понимания себя, своей семьи, своего народа, своей религии и культуры; через осознание своих ценностей человек приходит к пониманию и принятию других людей, к уважению ценностей иных культур. С понятием толерантности связана безусловная ценность патриотизма, без которого истинно толерантное отношение к «другому» становится невозможным.

Важнейший воспитательный фактор в музее – знакомство с отечественными традициями и укладом, которые наиболее полно раскрываются в праздничном годовом цикле. Каждая серия занятий по одному из задействованных праздников охватывает временной промежуток от недели (Масленица) до полутора

месяцев (Рождество Христово, Пасха). Ряд занятий, посвященных праздничной культуре, проводится раз в месяц в формате акции «Детский день в музее».

Отделом образовательных программ и музейной педагогики разработан набор элементов, из которых складывается композиция праздничного занятия: игровая экскурсия, прохождение экспозиции с маршрутным листом, лекция с использованием видеоматериала, спектакль в исполнении профессионального театрального коллектива, просмотр тематических мультфильмов, мастер-класс, фотосалон, праздничное угощение и игры.

В 2008 г. Государственным музеем истории религии была начата реализация долгосрочной Программы «Мир религии глазами детей» (2008–2012 гг.) – инновационного образовательного продукта, ориентированного на школьников, преподавателей гуманитарных дисциплин и семейную аудиторию. Финансирование проекта осуществлялось на средства ГМИР и Администрации губернатора Санкт-Петербурга в рамках Программы «Толерантность». Программа включает разработку методической базы проекта (методические занятия и методические пособия, ориентированные на разный возраст); посещение музейно-педагогических занятий; работу над темой со школьным педагогом и самостоятельную работу учащихся (изучение методических пособий, полученных в музее, дополнительной литературы, изобразительного искусства); участие в конкурсе детских художественных работ; выставку детских художественных работ в ГМИР. Темы конкурсов 2008–2011 гг.: «Начало начал – Мировое Древо», «Что наша жизнь? Вода!», «Есть ли жизнь на небе?».

Одним из партнерских проектов, ориентированных на воспитание толерантности, является городской конкурс «Святых Петербурга», организованный для школьников Городским дворцом творчества юных Санкт-Петербурга. Целью конкурса является формирование патриотических и гражданских чувств у молодежи Петербурга путем вовлечения ее в краеведческую деятельность. В ходе выполнения конкурсных заданий ребята получают консультации у научных сотрудников музея, знакомятся с экспозицией, выполняют творческие задания, связанные с духовной жизнью города в настоящем и прошлом.

Для работы с педагогами и студентами педагогических вузов, чья деятельность непосредственно связана с решением вопросов социализации и воспитанием толерантности у подрастающего поколения, в музее организован Открытый университет истории религий мира. Он включает курсы повышения квалификации для преподавателей «Религии мира. История. Культура. Вероучение», ставшие особенно актуальными с введением в школьную программу комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики», музейный Лекторий, Клуб молодых ученых ГМИР (Дискуссионный клуб) и программу семинаров для учителей и научно-методических центров районов Санкт-Петербурга «Вопросы религии на уроках истории». Работа с педагогами стала инновацией нашего музея и, в то же время, ответом на насущный запрос педагогического сообщества.

Сегодняшняя ситуация ставит музеи перед необходимостью все активнее включаться в решение актуальных социально-культурных проблем своих регионов. Просветительская роль музеев переходит на качественно новый уровень; нейтральное пространство музея позволяет корректно и профессионально налаживать конструктивный диалог культур, столь необходимый нам сегодня. Это очень хорошо должны понимать музейные педагоги, чья профессиональная работа в пространстве музея позволяет юным посетителям знакомиться с религией на доступном пониманию ребенка языке. Приобретенные в музее и осмысленные знания дают ребенку возможность осознать себя как личность, продуктивно взаимодействовать с окружающим миром, видеть его проблемы и находить возможные пути решения этих проблем.



МУЗЕЙ-МАСТЕРСКАЯ «РУКОДЕЛИЯ ПОМОРЬЯ»: ТРАДИЦИОННЫЕ РЕМЕСЛЕННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В ОБРАЗОВАНИИ И ВОСПИТАНИИ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ

Человечество не должно потерять ни одного из утилитарно уже ненужных народных ремесел, навыков, умений, секретов мастерства, накопленных за историю; если не сохраним разнообразия, потеряем культуру.

Д. С. Лихачев

Музей-мастерская «Рукоделия Поморья» существует в школе № 3 г. Беломорска Республики Карелия уже 10 лет. Его основная задача – развивать общекультурный уровень учащихся через изучение народной культуры Поморья, традиционных рукоделий, через освоение технологических ремесленных приемов.

Я работаю учителем технологии, поэтому основное и дополнительное образование в моей педагогической деятельности удачно сочетаются и дополняют друг друга. Прикладное, рукотворческое направление деятельности школьников в мастерской является приоритетным. В процессе обучения традиционным ремесленным технологиям ученицы выполняют не только предметы по музейным образцам, но и изделия современного ассортимента. Другое приоритетное направление деятельности детей – исследовательское. Источниковой базой для изучения является традиционная народная культура нашего Поморского края. Школьники успешно участвуют со своими исследованиями на конференциях и олимпиадах разных уровней. Эти два направления органично соединяются при выполнении учащимися учебных проектов. Учащиеся часто самостоятельно выбирают тему для исследования и выполняют значимые для них изделия.

В статье хочу познакомить с некоторыми проектами наших школьниц. Один из них называется «Традиционный женский костюм как часть материальной культуры Поморья» (рис. 1). В пояснительной записке ученица написала: «Мне доводилось представлять свой музей на разных конкурсах, фестивалях в своем городе, районе, республике. И я все время думала о том, что было бы правильно, если бы поморскую культуру представляли в традиционной одежде. Поэтому пришло решение выполнить поморский костюм». Даже став дважды победителем регионального этапа Всероссийской олимпиады школьников (2010 и 2011 гг.), она продолжает реализацию проекта, выступая в традиционном костюме на различных мероприятиях.

Для меня, как учителя, мысли каждой школьницы ценны. Еще один проект с названием «Обрядовое полотенце „Традиции Русского Севера“» выполнен двумя ученицами 9 класса (рис. 2). «В нашем школьном музее „Рукоделия Поморья“ сохраняются изделия, связанные с народной культурой, в том числе и изделия школьников, выполненные по традициям прошлого. Поэтому мы решили в подарок музею изготовить обрядовое полотенце по традициям Русского Севера. Чтобы изучить тему, мы рассмотрели старинные изделия в школьном музее, а также фотографии, которые предложила нам учительница». Данный проект показал, что работа в паре дает учащимся возможность учиться друг у друга и обучать друг друга. Девочки видели перед собой общую цель, что позволило достичь хороших результатов – изготовить обрядовое полотенце.

Проект «Новый взгляд на традиции» – это коллективная работа; коллекция из пяти моделей современной молодежной одежды выполнена разными девочками и в разное время. За основу взяты традиции северного народного костюма и традиционные ремесленные технологии. Последнюю из пяти моделей выполнила 9-классница Манохина Анна, которая в 2009 г. стала победителем регионального этапа олимпиады по технологии и представляла Республику Карелия на Всероссийском этапе. Ученица четко обозначила для себя цели: «Я решила, что комплект будет состоять из 4-х предметов. Все детали решено объединить отделкой, а для этого использовать традиционное золотное шитье. Причем, узор вышивки должен быть старинным, снятым с музейных предметов, чтобы древние знаки и символы продолжали жить, воплощаясь в современной одежде. Поэтому перед работой пришлось изучать историю бытования этого вида рукоделия в нашем крае, просматривать каталоги, знакомиться с изделиями золотного шитья, которые хранятся в школьном музее». Высокий познавательный интерес, стремление самоутвердиться способствовали успешной работе. Считаю, что метод проектов эффективен в том случае, когда в учебном процессе ставится какая-либо исследовательская, творческая задача.

Интересен проект «Традиции жемчужных украс» (рис. 3), где автор в пояснительной записке пишет: «Для изучения и исследования я выбрала тему северного речного жемчуга и традиционных женских украшений из этого материала, потому что увлеклась бисероплетением. На занятиях в школьном музее –

мастерской „Рукоделия Поморья“ я освоила некоторые технологические приемы работы с бисером. Там же я узнала удивительную историю появления бисера в нашем крае. Целью моей работы является создание стенда о северном речном жемчуге и коллекции женских украшений по традициям жемчужных украшений для школьного музея-мастерской „Рукоделия Поморья“». Ученица стала призером регионального этапа предметной олимпиады, летом участвовала в межрегиональных мероприятиях, но работу продолжает. Теперь она поставила задачу – выполнить современные украшения из бисера, используя традиции жемчужных украшений.



Рис. 1.



Рис. 2.



Рис. 3.

Изделия учениц из мастерской «Рукоделия Поморья»

Проект «Коллекция сумочек с отделкой золотным шитьем» имеет любопытную подоплеку. Ученица пишет: «Работа на выставке „Дама с ридикюлем“ навеяла идею о создании коллекции дамских сумочек с отделкой в какой-нибудь ремесленной технологии. В то же время я познакомилась с техникой золотного шитья и решила декорировать проектные изделия с использованием данной техники». Дело в том, что ученица проводила экскурсии на выставке в нашем школьном музее под названием «Дама с ридикюлем», где были представлены любимые женские вещицы середины прошлого века, в том числе женские рукоделия и около 30-ти разных дамских сумочек. «Для меня тема моды на дамские аксессуары прошлых лет стала не просто объектом изучения, но источником творчества». С этим проектом ученица стала победителем районной краеведческой конференции «Мое Отечество» и научно-исследовательской конференции «Шаг в будущее», а также создала видеозапись по выставке продолжительностью 7 минут.

Школьный музей-мастерская обладает большими возможностями воспитательного воздействия на умы и души детей и подростков. Участие в исследовательской работе, оформление экспозиции, проведение экскурсий, освоение приемов традиционного ремесла, разработка и изготовление проектных изделий, встречи с интересными людьми, выступление на конференциях не только заполняют досуг школьников, но воспитывают бережное отношение к культурному наследию.

Являясь учебным подразделением общеобразовательной школы, наш музей-мастерская стал не просто особым учебным кабинетом школы, но одним из воспитательных центров образовательного пространства. Выпускники нередко и с интересом возвращаются сюда. Практика показала, что обучение традиционным женским рукоделиям в школе – начальный этап в профессиональной подготовке по традиционным ремеслам, в том числе и по искусствоведению, а музей-мастерская помогает сделать эту работу с опорой на этнографические источники.



МУЗЕЙ ПОД ОТКРЫТЫМ НЕБОМ КАК ПРОСТРАНСТВО ПРЕЗЕНТАЦИИ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ (на примере музеев Тюменской области)

Мы живем в стремительно изменяющемся мире: технический прогресс, во многом уничтоживший границы между государствами, подарил нам возможность практически мгновенно обмениваться информацией, очень быстро перемещать в пространстве грузы, финансы и – самое главное – людей. В результате начался процесс унификации культуры: границы локальных этнических традиций становятся все более размытыми, и сами они постепенно исчезают под натиском западной городской культуры. Сказать, что этот процесс начался недавно, нельзя: еще исследователи XIX в. писали об исчезновении национальных культур под влиянием европейцев и призывали если не сохранять культуру туземцев, то хотя бы изучать их, пока это возможно¹.

Индустриализация, унификация образования и попытки создания новой идентичности – «советского человека» – привели к трансформации, а иногда и к практически полному уничтожению традиционных этнических культур народов Севера. В то же время разрушительные процессы традиционного образа жизни, идущие сверху, вызвали стремление жителей округа сохранить самобытные черты, что способствовало стихийному формированию различных коллекций на базе культурных баз, школ, предприятий, учреждений, в виде общественных музеев². Сегодня «стимулирование развития древних местных традиций становится престижным»³, власть и общество уделяют все больше внимания сохранению и пропаганде культурного наследия коренных народов.

Проблема сохранения культурного наследия тесно связана с вопросом о презентации традиционной культуры. Естественный способ сохранения культуры – ее передача от одного человека к другому, от поколения к поколению – в условиях глобализации теряет свою эффективность: представители молодого поколения заимствуют культурные образцы из поведения друзей, телевидения, модных журналов, Интернета. Традиционная этническая культура, особенно так тесно связанная с природой, как культура хантов, становится в глазах молодого поколения не только менее престижной, но и просто ненужной, неудобной.

Для сохранения культуры необходимо повысить ее престиж среди молодежи, сделать так, чтобы знание собственной этнической культуры стало важной частью личностной идентификации. Сегодня используются разные методы: введение в школах уроков по родной культуре и национальному языку, создание специальных программ на телевидении и по радио, сайтов и сообществ в Интернете и так далее. Но большинство из этих способов нематериальны и в определенном смысле умозрительны, а вещь в любой культуре играет огромную роль, не только практическую, но и символическую. Совокупность предметов в традиционной культуре по своей значимости не уступает естественному языку.

Музейная презентация этнической культуры в таких регионах, как Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий автономные округа, имеет ряд присущих только ей особенностей. Во-первых, это представление культуры прежде всего через ее артефакты – музейные вещи изымаются из естественной среды их существования и переносятся в иное измерение, образуя новую совокупность вещей, новое пространство и даже новое время, потому что эта созданная в музее целостность обладает своими законами существования. Пространство музейной экспозиции не копирует реально существующий мир, а выстраивает особый мир на основе некоей концепции⁴. Но в этих регионах проживают народы, сохранившие свою традицию, поэтому демонстрация в музее вещей, являющихся частью актуальной для посетителей культуры, всегда вызвала множество вопросов и споров.

Проблема еще и в том, что перенос этнографического, как и практически любого другого материала в музей почти неизбежно сопряжен с романтизацией этого материала. Объекты реставрируют, чистят, восстанавливают, приводят в полный порядок, не оставляя даже намека на те менее приятные ассоциации, которые эти вещи могли вызывать у пользовавшихся ими людей. То, что демонстрируется посетителям для их развлечения и просвещения, может быть точным во всех сохраненных деталях, и, тем не менее, оно будет далеким от реальности⁵.

© А. П. Косинцева, 2011

¹ Ратцель Ф. Народоведение. СПб., 1902. Т. 1. С. 11.

² Романова И. И. Основные этапы развития музейного дела и создания этнографических коллекций на Чукотке // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы шестых Сибирских чтений (27–29 октября 2004 г.). СПб., 2005. С. 105.

³ Харючи Г. П. Современное состояние культуры ненецкого этноса // Актуальные проблемы археологии и этнологии Ямала. Салехард, 2002. С. 34 (Научный вестник Администрации Ямало-Ненецкого автономного округа; Вып. 9).

⁴ Гафанова Ю. В. Пространство музея: постмодернистское прочтение // Studia culturae. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. СПб., 2001. Вып. 1. С. 164.

⁵ Хадсон К. Влиятельные музеи. Новосибирск, 2001. С. 113.

Обычный этнографический музей говорит о традиционной культуре «в третьем лице», описывает ее через фрагменты – так, как будто она уже не жива⁶. Предметы, размещенные в стеклянных витринах и залитые искусственным светом, приобретают некую абстрактность, перенося эту черту на породившую их культуру – тем самым невольно мешая музею: «*быть мостиком между приезжими и аборигенами*»⁷.

Решить эти проблемы во многом призваны музеи под открытым небом, созданные при непосредственном участии представителей коренных народов. В идеале музеи под открытым небом позволяют увидеть не просто старые вещи, не схематическое изображение культуры, а прикоснуться к ней. Осуществляемые музейными программы направлены на сохранение нематериального культурного наследия и его популяризацию среди молодежи. Формат музея под открытым небом также предполагает сохранение нематериального культурного наследия и его популяризацию среди местного населения.

Этнографические музеи под открытым небом, посвященные коренным народам Тюменской области, можно разделить на три основные категории:

1. Музеефицированные дома и поселения, т. е. реально существующие и функционировавшие поселки в результате тех или иных событий объявляются музейной территорией, полностью сохраняя оригинальную застройку, но приобретая дополнительное, «музейное» значение. Этноэкологические музеи, или экомuzeи, это новый тип комплексных музеев под открытым небом, создающихся непосредственно в среде обитания социума. Их деятельность направлена на решение социокультурных и экологических проблем территории на основе активного участия местного общества в сохранении и использовании своего этнокультурного и природного наследия как частей единого целого⁸. Такие музеи, иначе называемые музеями общества, рождаются в ответ на запрос людей, живущих и работающих в своей местности, и на каждой стадии планирования, строительства и развития такой музей активно привлекает население участвовать в его жизни⁹. Примером такого музея может служить музей в с. Варьеган, созданный Юрием Вэллой. Специфику этого музея очень четко передает его автор: «Обычный музей просто хранит вещи. Они лежат под стеклом, а люди приходят и смотрят на них. Такой музей позволил бы показать нашу культуру для других – для горожан или для чужеземцев. Но для нас самих нужен был совсем другой музей. Мы строили музей для себя, для своих детей, для внуков – чтобы они понимали душу каждой вещи, знали, как с ней обращаться, и умели сделать ее, если надо. Предметами пользуются – важнее сохранить умение, чем вещь»¹⁰. Показ этнической культуры в музеях такого типа не отличается высокой научной точностью, но отражает живую, исторически сложившуюся и существующую здесь и сейчас традицию. Ценность таких музеев заключается именно в их не-музейности (в хорошем смысле этого слова), которая позволяет почувствовать презентуемую традицию как часть реальной жизни.

2. Музеи, объединяющие реальные постройки (дома, чумы, сараи), сооружения (например, хлебные печи) и священные места, часть из которых расположена на своем первоначальном месте и является основой вновь образованного музея, а часть перенесена с других территорий или реконструирована для создания полноценного (с точки зрения устроителей) комплекса, максимально полно отражающего жизнь того или иного этноса. Примером такого музея может служить расположенный в с. Мужы (Ямало-Ненецкий автономный округ) парк-музей «Живун»¹¹, основное направление в деятельности которого – различные аспекты этнических архитектурных традиций северных хантов. В настоящее время объектная база музея включает 6 стационарных экспозиционных построек, а также надворные постройки (навесы, дровяные чумы и пр. и экспозиционный комплекс «священное место»). В зависимости от времени года на территории музея устанавливаются сезонные объекты: зимний меховой, летний берестяной и брезентовый чумы, сенные чумы и шалаши. Необходимо подчеркнуть, что при строительстве объектов в целом соблюдается метод реконструкции, основанный на обширной научно-исследовательской базе, накопленной сотрудниками музея в ходе экспедиций по Шурьшкарскому району. Все возведенные постройки исторически и архитектурно реалистичны и исполнены в соответствии с традициями северных хантов. Абсолютное большинство предметных фондов представлены предметами быта, хозяйственным и промысловым инвентарем, обеспечивающим интерьерное наполнение архитектурных объектов и промысловых комплексов. С момента основания музея здесь традиционно проводятся обрядовые национальные праздники, имеется также небольшой опыт организации корпоративных праздников, индивидуальных туров. С 2007 г. парк-музей начал осваивать новые формы массовых многодневных мероприятий – детские этнографические лагеря, фестивали традиционных ремесел¹². Такой музей, показывающий

⁶ Гнедовский М. Вводная статья // Открытый музей. Специальный выпуск. 2000. С. 7.

⁷ Из полевого дневника автора.

⁸ Кимеев В. М. Экомuzeи Сибири как центры сохранения этнокультурного наследия в природной среде // Археология, этнография и антропология Евразии. 2008. № 3 (35).

⁹ Юг де Варэн. Общинный музей сегодня и завтра // Открытый музей. 1999. № 3–4. С. 4.

¹⁰ Вэлла Ю. От первого лица // Открытый музей. Специальный выпуск. 2000. С. 11.

¹¹ Труевцева О. Н. Музейный компас Сибири: Ямало-Ненецкий автономный округ. Барнаул, 2005. С. 36.

¹² Сайт Культура Ямала [Интернет-ресурсы] <http://www.cultura-yamala.ru/cultkarta2/cat1/item269/> – 14.01.2011.

локальную традицию, не отказывается от классических обстановочных сцен – например, обстановка для рассказа о Медвежьем празднике, в некоторых его помещениях предметы вполне могут быть помещены в витрины или иным образом отграничены от посетителей.

3. Музеи, созданные как некая универсальная модель поселения, где значительная часть экспонатов может быть специально созданными репликами и реконструкциями. Примером такого музея является Торум-Маа. Как пишется в местной прессе: «... это дверь в мир древних обитателей Югры. Здесь можно увидеть летнее стойбище хантов р. Аган, зимнее поселение северных манси, святилище обских угров, домик для жертвоприношения духам и богам, деревянных идолов, замаскированную яму-ловушку, поджидающую неосторожного зверя»¹³. Плюсом музеев такого типа обычно является их доступность для массового посетителя – места для них, хоть и овеянные местными легендами и преданиями, выбираются вблизи от крупных городов, подъезды – хорошо оборудованы, а внутреннюю схему отличает научная обоснованность на основании достаточно большой выборки данных. Такие музеи, как Торум-Маа, расположенный в столице округа, призваны демонстрировать культуру достаточно большой этнической группы, иногда – целого народа и в силу этого отличаются некоторой долей обобщенности при показе.

Общим для всех вышеперечисленных видов музеев является, во-первых, ощущение жизненности и подлинности представленной культуры. Вещи в своем естественном окружении, к которым можно прикоснуться, что-то сделать с их помощью, оказываются мощным средством воздействия на посетителей. Представленная таким образом национальная культура кажется более привлекательной и подлинной, по сравнению с классическим экспонированием в залах музея.

Во-вторых, возможность показать не только материальную культуру, но и нематериальное духовное наследие – такой формат позволяет проводить праздники, конкурсы фольклорных коллективов, мастер-классы и этнографические школы для разных групп посетителей. Это особенно важно для привлечения молодежи и школьников, поддержания в них интереса к родной культуре, гордости за умения и знания своих предков.



¹³ Сайт Финноугория [Интернет-ресурсы]: <http://finugor.ru/node/16022> – 02.02.2011.

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОГРАММЫ В ПРАКТИКЕ РАБОТЫ ГОРОДСКОГО ИСТОРИКО-КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ г. ПОЛЯРНОГО

Пусть дома, мимо которых мы ходим, пусть города и села, в которых мы живем... будут для нас живыми, то есть имеющими прошлое... Без прошлого нет будущего, ибо только оставляя позади себя прошлое, мы движемся вперед. И тот, кто не знает прошлого, не может предвидеть будущего... Благодаря памяти прошедшее входит в настоящее, а будущее как бы предугадывается настоящим, соединенным с прошедшим.

Д. С. Лихачев

Городской историко-краеведческий музей (ГИКМ) Полярного открыл первые выставки в июле 1999 г., в дни празднования 100-летия города. Это был первый в истории существования Полярного городской музей. Трудовая деятельность большинства населения так или иначе связана с военно-морским флотом. Поэтому большая часть существующих до этого времени общественных музеев по тематике посвящены истории Северного флота, событиям Великой Отечественной войны. Однако своим рождением Полярный самым непосредственным образом связан с Архангельском, Шенкурском, Вологодой и др. И сегодня среди жителей города много тех, кто родом из Архангельской области. Часть основной экспозиции по истории города и флота вновь открытого музея посвящена истории освоения Севера Кольского полуострова поморами, поморским промыслам, быту и жизни колонистов Александровска (так первоначально назывался Полярный), перебравшихся сюда из глубин Архангельской губ. в надежде на лучшую долю и продолжавших заниматься рыбным и звериным промыслами.

Кроме этого, беспокойность проблемами сохранения русской культуры, состоянием духовности подрастающего поколения не может не вызывать тревоги. Существует необходимая потребность в том, чтобы современные дети жили в нашей культуре, были продолжателями традиций народа и с уважением относились к культурам других народов. Глубоко освоенные краеведческие знания – залог успешной социальной и этнической адаптации человека, а это во многом определяет будущий вклад каждого в общее благосостояние. Краеведение – основа государственного патриотизма, а значит причастность каждого из нас к истории и судьбе своего народа.

Это и многое другое и обусловило создание программы по музейной педагогике, в том числе по темам истории жизни и быта народов северных территорий России – саамов, поморов. На базе музея в 1999 г. был создан «Детский открытый музей» («ДОМ»), где стали проводиться занятия по музейной педагогике, рассчитанные для детей 5–9 лет. В 2001 г. была разработана Программа «Музейный предмет и время» (2-й год обучения). В тему «Мир музейного предмета» были включены занятия с элементами изучения быта северных народов, в том числе и поморов. Это была авторская программа, разработанная сотрудниками музея.

В период 2002–2004 гг. для занятий по музейной педагогике было оборудовано помещение, оформленное под поморскую избу. Были разработаны темы: «История родного края», «Путешествие в прошлое», которые посвящены знакомству с русскими, саамскими и поморскими обычаями и традициями. Востребованность данной Программы свидетельствует о росте групп и количестве детей, посещающих «ДОМ»: 2001–2002 гг. – 199 чел., 2004–2005 гг. – 659 чел., 2009–2010 гг. – 748 чел.

Количество тематических направлений выросло с 2-х до 8 (хотя специалистов в этом направлении на протяжении всех лет оставалось трое). Это: «Русские народные праздники», «Краеведение для дошкольников», «Твоя родословная», «У Студеного моря» и др. Например, программа занятий «У Студеного моря», которая стала продолжением занятий для посещающих «ДОМ» в течение 2–3 лет, включает следующие: «Уж ты, Север, батюшка!», «Были и сказки Студеного моря» и др. Занятие «Уж ты, Север, батюшка!» начинается в основной экспозиции, где демонстрируются поморские суда (поморский коч, шняка), снасти и предметы, используемые на промыслах (матка, ярус, блоки для снастей). Затем дети возвращаются в «поморскую избу»: и мальчики пытаются плести сети или изготавливать поплавки, а девочки садятся за прялку либо у детской люльки рассказывают сказки.

Проведение занятий по музейной педагогике по этнографическим темам помогает эмоциональному развитию ребенка и формированию у него всех 9 компонентов культуры (самоуважение, уважение к другим людям и культурам, историческое сознание и музейная культура, воображение и фантазия, эстетическое начало, нравственность, экологическая культура и духовность).

Живой отклик у детей находит непосредственное общение с предметами быта прошлого – это развивает у них наблюдательность, фантазию, стремление узнать больше о жизни своих предков. «Развитие и

обогащение духовное, обогащение словарного запаса учащихся...» – такую оценку программы дала классный руководитель 2 «А» класса школы № 1 О. М. Гороховская. Наиболее успешными для реализации этих целей являются занятия с использованием театральных кукол, изображающих поморскую семью – Варвара Ильинична (большуха), Гаврила Петрович (отец) и их дети – Нестор (сын) и Настенька (дочь). На занятиях («Гости в северной избе», «Жизнь и быт поморов») дети не только узнают о быте и семейном укладе поморской семьи, но и практически примеряют на себя различные роли ее членов. Так, девочки используют посуду, элементы костюма и предметы рукоделия (прялки). Мальчики узнают о том, для чего нужна была иглица и кибасы, и учатся ими пользоваться. Позитивность внедрения программы подтверждает тот факт, что все группы первого года обучения пришли заниматься дальше – по программе 2-го года обучения.

Программа «Путешествие в прошлое» – очередная самостоятельная разработка сотрудников ГИКМ. Все занятия нацелены на расширение знаний учащихся уже 3–5 классов по этнографическому краеведению. Безусловным положительным моментом при работе по данной программе является дальнейшее расширение тематики занятий. Одна из главных задач программы – знакомство детей с музейными коллекциями, а через общение с предметами прошлого – непосредственное прикосновение к истории, жизни и быту своих предков – бабушек и прабабушек. По отзывам детей, больше всего им нравится практическая часть занятий – обучение лаптей, доставание чугунов из печи, применение катальницы и валки и др. Педагоги и классные руководители также высоко оценили программу: «Она дает детям темы для разговора с родителями и другими родственниками, желание узнать „как жили в старину“» (Г. Н. Басько, классный руководитель 5 «Б» гимназии).

С 2005 г. в практику работы ГИКМ стали внедряться новые формы работы – «В музей – всей семьей». Эти мероприятия проводятся в основном по выходным и праздничным дням, когда в музей приходят дети вместе с родителями. Тематика их разнообразна: от тем, посвященных знаменательным датам, до этнографии и краеведения. «Забавы в старинном духе», «Светлый праздник Рождества», «Заветы и обычаи наших предков», «Гости в северной избе» – эти и многие другие темы посвящены знакомству с историей и обычаями северных народов. И здесь происходит узнавание не только истории, былых традиций и обычаев, но часто и самих себя: родителями – детей, детьми – родителей. Неоценимую методическую помощь в подготовке и проведении занятий по поморским обычаям, традициям, играм оказала В. Т. Мочалова – старший научный сотрудник Архангельского государственного музея деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корель». «Мне 67 лет, я был очень доволен представлением „У печки“, а мой внук был в восторге. Большое спасибо организаторам. С уважением дедушка Львов Р. В.» – из книги отзывов.

Эти же мероприятия получают большое признание и у военнослужащих воинских частей. 18–20-летние молодые люди готовы играть и исполнять ролевые задания с не меньшим интересом, чем дети, открывая для себя, порой, совершенно им не известные традиции и обычаи русского народа. Это значит, что прошлое – не мертвое, ушедшее и ненужное, как утверждают некоторые скептики. Критически оценивая подобные мероприятия, называя их искусственным насаждением ушедшего времени, они превращаются в «иванов, не помнящих родства».

Сотрудники музея часто используют элементы народных традиций в проведении экскурсий и торжественных мероприятий. Открытие реконструированной части основной экспозиции «Рожденный среди сопки и скалы, он частью великой России стал», посвященной 105-летию Полярного, проходило в театрализованной форме – встреча дорогих гостей на празднике с песнями, приговорками, русским караваем.

Музеи – важная часть регионального компонента. Использование краеведения в вопросах воспитания и обучения подрастающего поколения на сегодняшний день является особенно актуальным. Это способствует сохранению живой народной памяти, возрождению традиций, связи поколений, духовных основ жизни России.



ЗАНИЯТИЯ ПО НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРОГРАММАХ МУЗЕЯ

В Каргопольском музее разработаны и успешно реализуются различные музейно-образовательные программы для детей и взрослых. В каждую образовательную программу входит блок занятий по народной культуре. Понятие «народная культура» включает в себя изучение жизни и быта народа, традиций, обрядов, праздников, социальные взаимоотношения членов сообщества, воспитание детей в семье, характер жилища, тип одежды, питания, отношения с природой, миром, преданья, верования, поверья, народные песни, сказки, загадки, пословицы, поговорки, т. е. произведения фольклора.

Дошкольники занимаются по программе «Здравствуй, музей!». Малыши приходят в музей первый раз в возрасте 4–5 лет. Для них ведутся занятия по трем направлениям: знакомство с новыми выставками и экспозициями, занятия по истории города и занятия по народной культуре. Для самых маленьких посетителей в течение первого года обучения большинство занятий проводятся по народной культуре. Это связано, прежде всего, с возрастными особенностями детей: психическими, физическими, с особым предметным восприятием окружающего мира. В первый год для детей проводятся такие занятия по народной культуре, как «Такая разная посуда», «Бабушкины помощники», «В гостях у деревенской девочки».

На занятии «Такая разная посуда» дети знакомятся с различными видами посуды конца XIX – начала XX вв.: глиняной, медной, стеклянной, деревянной, фарфоровой. Под руководством музейного педагога малыши сравнивают различную посуду, в том числе и старинную с современной, выясняют, как изменялся материал, из которого делали посуду, а также сама форма посуды, пытаются понять, почему хозяйка использовала ту или иную посуду в различных ситуациях. Опираясь на свой собственный опыт, ребята делают вывод, что самая вкусная пища получается в глиняной посуде. Экскурсовод обращает внимание детей на то, что крестьяне бережно относились к посуде, не выбрасывали треснутые горшки, а «запеленывали» их в бересту, а также на то, что ненужной посуде в крестьянском доме не было, каждая посуда использовалась для строго определенной цели. В процессе занятия дети отгадывают народные загадки про предметы посуды, играют в игры, направленные на имитацию, например, «замешивают» тесто мутовкой в квашне. Педагог в игровой форме помогает детям сравнить крестьянскую посуду с современной и сделать вывод о том, что старинная посуда изготовлена из экологических материалов, и во многих семьях сегодня мы можем видеть глиняные горшки, берестяные солонки и тески, т. е. когда-то забытые традиции возвращаются в нашу современную жизнь.

На занятии «Бабушкины помощники» малыши знакомятся с предметами крестьянского быта (свечек, глиняный горшок, ухват, хлебная лопата, деревянная ложка, рукомойник). В самом начале занятия дети встречают бабушку Дуню, которая просит малышек разыскать ее предметы-помощники. В игровой форме дети знакомятся с назначением предметов, сравнивают их между собой. В этом занятии педагог использует чтение русской народной сказки «Жихарка». После прочтения сказки дети отвечают на вопрос экскурсовода: «Какой предмет помог Жихарке перехитрить лису? Найдите его на выставке».

«В гостях у деревенской девочки» – это занятие-театрализация, на котором малыши оказываются в деревенской семье, живущей более 100 лет назад. У девочки Маши в этот день именины, и она приглашает всех на чаепитие. Для того чтобы погружение в прошлое было более достоверным, выбираем среди детей Машеньку и наряжаем ее в традиционный каргопольский костюм. В процессе игры-театрализации дети познают традиции каргопольского чаепития, выясняют, из чего и как пили чай.

Во второй год обучения по программе «Здравствуй, музей!» тематика занятий по народной культуре расширяется и усложняется. Малыши знакомятся с мужским и женским традиционным каргопольским костюмом. Педагог делает первые попытки сравнить северный женский костюм и южный, демонстрируя детям кукол в костюмах.

На выставке «Чарочка моя серебряная» юные экскурсанты оказываются на праздничном каргопольском застолье и знакомятся с тем, какие блюда и в какой последовательности подавали. Малыши расширяют свои знания о посуде, которую использовала хозяйка в будни и праздники: заблюдник, латка, роговик, полоскательница и др. Опираясь на свой собственный опыт, дети рассказывают о современном застолье, праздничных блюдах. Сравнивают «как раньше и как сейчас», находят сходства и различия, делают вывод о том, какие традиции им бы хотелось вернуть в современность, например, в конце пирожного стола подавать тонкие («разгонные») пирожки. Экскурсовод на этом занятии использует различные приемы и методы работы: составление и использование в речи пословиц, народных загадок, чтение сказки С. Писахова «Как купчиха постничала» и т. д. Важно рассказать детям о правилах поведения за столом и существовавших порядках, а также подчеркнуть важность застолья, как одного из способов сплочения и единения семьи, общения, передачи опыта от одного поколения другому.

Такие занятия и выставки как «В мире игрушек», «Бабушкины игрушки», «Игрушки-обереги, обрядовые игрушки», «Красавицы-девицы и иные лица» знакомят ребят с игрушками различных поколений. Дети узнают о разных способах изготовления народной куклы и трех видах кукол: куклы для игры, обрядовые куклы, куклы-обереги. Малыши узнают про обряды, в которых принимали участие куклы. Дети могут поиграть куклами, представив себя девочками и мальчиками, живущими на каргопольской земле более ста лет назад. Музейный педагог побуждает детей к тому, чтобы они вспомнили колыбельные песни и спели их, качая куклу. На дом малышам дается задание выяснить, какие колыбельные песни знают их мамы, бабушки и прабабушки, записать или запомнить их к следующему занятию.

Включены в программу занятий для дошкольников и занятия, рассказывающие о крестьянском доме, его строительстве и внутреннем убранстве. Занятия носят ознакомительный характер, более подробно дети изучают эту тему в начальном звене. Малыши вместе с экскурсоводом анализируют фотографии из фондов музея, на которых изображены части дома или деревенские дома. Задача ребят, рассматривая фотографии, определить, какие части дома украшали и как, высказать свои предположения о том, зачем это делали: ведь в народной традиции не было ничего случайного.

С самого раннего возраста дети знакомятся и с художественными выставками, которые открываются в залах музея. Посещение выставок картин и детских рисунков позволит ребятам понять и оценить красоту и неповторимость природы родного края. Портреты И. С. Котова помогают малышам понять жизнь и быт каргопольского крестьянина. Наиболее живой интерес среди детей вызвала выставка работ Маши Широких «Каргопольские картинки». Рассматривая картины, малыши знакомятся с народным календарем: здесь и христовославы, и колядки, тетерочный день и каргопольская ярмарка. Работы выполнены в очень близкой юным экскурсантам манере: они живые, непосредственные, с юмором. Малыши, глядя на картины, получают первые представления о том, кто такая славутница и как она выглядит, чем занят пчеловод на пасеке и как празднуют свадьбу на Каргополье.

Несколько лет подряд в рамках фестиваля «Хрустальные звоны» проводится конкурс детских рисунков, тема конкурса каждый год меняется: «Чудесный колокольчик», «Водосвятный звон», «Хрустальная музыка зимы», «Перезвоны эпох». Все эти темы связаны с искусством колокольного звона, его историей, традициями и видами. Экскурсовод заостряет внимание детей на том, что колокольный звон сопровождал человека всю жизнь от рождения и до смерти.

Младшие школьники занимаются по музейно-образовательной программе «Наследие – детям» (автор О. А. Рудометова), программа рассчитана на 4 года обучения. В каждом классе дети, безусловно, знакомятся с выставками по народному искусству, но второй год обучения – это базовый этап приобщения ребенка к культурному наследию края. На занятиях происходит обращение к истокам традиционной народной культуры. Сочетая общечеловеческие ценности и национальное своеобразие, она отражает всю полноту мира и таким образом способна оказать огромное влияние на духовную жизнь ребенка.

Личное участие ребенка в освоении наследия заключается не только в освоении содержания, смысла народной культуры, но и в освоении средств их выражения в традиционных для народной культуры формах (живопись, ремесло, игра, устное творчество, песенный фольклор). Используя фондовые коллекции, музейный педагог может наглядно подчеркнуть общую духовную сущность, по-разному проявляющуюся в костюме, интерьере избы, домашней утвари, в песне, танце, сказке, игре. Конкретные вещественные образцы народного творчества, сюжеты фольклорных произведений позволяют сделать вывод, что исходным источником сюжетов и образов народного искусства было осмысление человеком того огромного мира космоса, в котором он когда-то появился, развивался, в котором живет сейчас. Задача музейного педагога – сконцентрировать внимание детей на духовном смысле явления, обычая, праздника.

Во второй год обучения по программе «Наследие – детям» ребята изучают календарную обрядовую культуру народа, тайны древнего орнамента, знакомятся с образами народного искусства, узнают, как играли и забавлялись крестьянские ребятишки. В программе появляются занятия, посвященные одному музейному предмету, например, передник с вышивкой «месяцеслов».

Один из разделов программы – это тайны древнего орнамента. Малыши знакомятся с понятием «орнамент», узнают, как представления крестьянина об устройстве мира отразились в орнаменте, как изображались различные знаки: плодородия, земли, воды, солнца... Дети получают представление о том, что крестьянский дом и женский народный костюм – это модель мира.

Отдельный блок занятий посвящен образам народного искусства: дерево, медведь, олень, баба, птица, конь. На этих занятиях педагогу важно донести до детей глубинный смысл образов. Мировое древо – идея единства мира, пространственная модель устройства Вселенной, образ вечной связи времен. На занятии «Быль и сказка про медведя» ребята узнают, что когда-то давно люди считали медведя первопредком человека, с течением времени медведь становится тотемом земли и, наконец, медведь – фольклорный персонаж. Женский персонаж в древней народной культуре, как божество, в котором воплощалось представле-

ние о земле, рождающей, и о женщине, продолжающей род. Мать – сыра земля, Роженица, Богиня плодородия, Макошь – мать урожая, Весна, Великая мать природа, Хозяйка мира. Рассматриваем женский образ в вышивке и глиняной игрушке.

Образ птицы и коня в народном искусстве – это прежде всего символ солнца. Они взаимозаменяемы на предметах народного искусства. Конь – это символ солнца на крыше дома и на тетерке, на золотном платке и в глиняной игрушке. Смысловые значения птицы в народной культуре – это идея неба, идея материнства, олицетворение душ умерших, образ весны. Птица счастья – добрый дух дома. Рассматривая и анализируя предметы из фондов музея (костюм, вышивку, роспись по дереву, глиняную игрушку), дети с умелой помощью экскурсовода сами пытаются определить смысловую нагрузку образа птицы в народной культуре.

Изучая раздел «Развлечения, игры, забавы крестьянских детей», малыши знакомятся с игрушками своих прабабушек и прадедушек, сравнивают их игрушки со своими, современными, находят сходства и различия. Особо надо подчеркнуть, что раньше игрушка выполняла обережную функцию и была обязательно добрая, несла собой положительную энергию. Экскурсовод отдельное занятие посвящает народным играм, в которые дети с удовольствием играют. Глиняные игрушки разных регионов – это отдельная тема для разговора с детьми. Ребята узнают особенности игрушек разных регионов, знакомятся с тем, как лепили игрушки, и с чем связаны особенности лепки, например, с различным составом и видами глины; в центре внимания – каргопольская глиняная игрушка и известные мастера-игрушечники Каргополя.

В разделе программы «Дом, открой свою тайну» предусмотрено пять занятий, на которых дети знакомятся с понятием «деревня» и составом деревянной застройки, с основными мужскими занятиями – земледелие, охота, рыболовство, мужские ремесла и промыслы. Совсем недавно в музее открылась детская выставка «Всякий дом хозяином держится», где представлена система трудового воспитания мальчика как будущего хозяина дома – через мужские ремесла и промыслы. В программу включены и практические занятия, на которых дети делают первые попытки овладеть каким-либо ремеслом, например, вышивают закладку традиционным каргопольским швом «роспись».

Таким образом, приобщая детей к народной культуре, важно окружить их предметами материального и духовного плана, к ней относящимися. Это поможет малышам понять, что они – часть великого русского народа. Необходимо использовать на занятиях фольклор во всех его проявлениях (сказки, песенки, пословицы, поговорки и т. д.), так как именно он вмещает в себя все ценности русского языка. В устном народном творчестве сохранились особенные черты русского характера, присущие ему нравственные ценности. Важно не просто знакомить детей с традициями и образами народного искусства, а раскрывать их истоки и глубинный смысл, показывать их связь с современностью и подчеркивать, что многие забытые традиции возвращаются в нашу жизнь.

Для семейных посетителей в течение двух лет работала программа «В музей за сказкой», состоящая из 10 занятий. Одна из задач программы – познакомить детей с малоизвестными кенозерскими и каргопольскими сказками, раскрыть их духовный смысл, жизненную философию. Программа состоит из трех разделов: сказки о животных, волшебные сказки, бытовые сказки. Все занятия проходят на музейных выставках и экспозициях. Каждое занятие – это маленькое путешествие в мир одной известной народной или авторской сказки и сказки каргопольской или кенозерской. Например, народная сказка «Колобок» и каргопольская сказка У. И. Бабкиной «Колобок», или сказка «Курочка Ряба» и кенозерская сказка «Разбитое яичко». На каждом занятии посетители знакомятся с музейными предметами, которые встречаются в сказке, чаще всего это предметы быта (решето, мутовка, горшок и др.). Обязательным является представление сказки выразительными средствами театра, взрослые совместно с детьми показывают импровизированный кукольный спектакль, мини-представление. После прочтения или показа сказки анализируются с точки зрения содержания, жизненной философии и языка. Обязательно выделяются слова, встречающиеся в сказках, типичные только для Каргополя и Кенозерья (буде баять, баско и др.). На занятиях дети выполняют творческие задания и играют в игры, в том числе и народные.

Таким образом, приходя в музей, дети и взрослые знакомятся с произведениями фольклора, тем самым приобщаясь к народной культуре. На наш взгляд, занятия по народной культуре очень важны для современных детей, так как нравственное, духовное формирование личности ребенка происходит в результате освоения им общественно-исторического опыта в процессе предметно-практической деятельности, усвоения социально-этических норм и общечеловеческих ценностей. Эти нормы и ценности четко зафиксированы в народных традициях. Ведь народные традиции являются хранилищем коллективной памяти, проявляющей себя в формах духовной и материальной культуры: устных и письменных произведениях народного творчества, диалектной речи, художественно-прикладном искусстве.



ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ РУССКОГО СЕВЕРА В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ И ТВОРЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ДЕТЕЙ В ДЕТСКОМ МУЗЕЙНОМ ЦЕНТРЕ НОВГОРОДСКОГО МУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА

Должен ли человек нового тысячелетия знать свою историю, свои корни и традиции своего народа? Значение и роль традиционной культуры в жизни народа неопределимы. Это и форма передачи народного опыта, и источник формирования национального характера, и одно из средств воспитания, и восстановление связей прошлого с настоящим, а через него с будущим.

Уникальный потенциал Новгородского музея-заповедника способствует научно-исследовательской и просветительской работе, которая направлена на популяризацию памятников истории, материальной и духовной культуры. На базе Новгородского музея-заповедника проводятся фестивали, конкурсы, выставки и другие мероприятия по содействию пропаганде традиционной народной культуры. Опираясь на собственные культурные и исторические традиции, музей вырабатывает и утверждает новые формы и методы при проведении мероприятий. Традиционные праздники, фестивали, конкурсы, интерактивные экскурсии, концерты – все это продолжение постижения основ народной культуры.

Детский музейный центр Новгородского музея-заповедника сотрудничает и принимает участие в городских, региональных, всероссийских и международных проектах. Крупными совместными проектами Комитета культуры и молодежной политики администрации Великого Новгорода и Новгородского музея-заповедника явились открытый городской фестиваль традиционной народной культуры «Древо жизни», семейный фольклорно-этнографический праздник «Дитячья слобода» и городской археологический конкурс «Город под городом».

Целью совместного инновационного проекта городского фестиваля традиционной народной культуры «Древо жизни» явилось знакомство и популяризация культурного наследия Новгородской земли. Он проходил по трем направлениям: традиционный народный костюм, традиционная народная игра и традиционная народная игрушка. Для реализации этого проекта необходимо было использовать творческий потенциал, знания сотрудников Детского музейного центра¹.

Долгосрочный проект – городской археологический конкурс «Город под городом», который проводится с 1997 г. по инициативе ЮНЕСКО. Его целью является пробуждение интереса к археологии через создание творческих и научных работ по разным номинациям, воспитание любви к истории родного города. Участники проекта знакомы с историей Великого Новгорода, выполняли копии археологических предметов, защищали рефераты. Площадкой для реализации проекта стал Детский музейный центр².

Итогом работы двух больших проектов – «Древо жизни» и «Город под городом» – стала выставка в Детском музейном центре к юбилею города под названием «Великий Новгород и мы». На выставке были представлены лучшие изделия участников двух конкурсов: костюмы, макеты усадеб средневекового Новгорода, новгородских храмов и монастырей, работы из глины, кожи, дерева и др. Этот инновационный проект объединил более двухсот участников, жителей города и Новгородской области разного возраста и способствовал коммуникации в музейном пространстве, укреплению семейных уз и традиций.

Насыщенные разнообразными формами, яркими номерами, интересными творческими личностями, настоящими народными мастерами, фестивальные программы повсеместно привлекают внимание и взрослых, и детей, способствуют совершенствованию творческих способностей, раскрытию таланта, обмену опытом между учреждениями культуры всей области.

Праздник «Дитячья слобода» проходил трижды в Великом Новгороде. Название проекта «Дитячья слобода» неслучайно, именно здесь в центре внимания может быть ребенок и семья. Поэтому южная часть Кремля и площадки у Детского музейного центра превратились в место для семейного отдыха новгородцев и гостей города в пространстве музея, в котором проводился детский фольклорный праздник с выступлениями коллективов, проведением творческих конкурсов, мастер-классами, игровыми полянами и т. д.³

Проведение таких больших праздников и фестивалей невозможно только музейными средствами. Поэтому многие мероприятия организовывались совместно с Комитетом культуры и молодежной политики администрации Великого Новгорода, новгородской областной художественной школой, Городским дворцом культуры, новгородским областным колледжем искусств имени С. В. Рахманинова, Школой традиционной культуры «Параскева», образовательным учреждением «Школа-комплекс „Гармония“», студией традиционной куклы О. М. Олонцевой и многими другими.

© Е. В. Николаева, 2011

¹ Кремль – детям. VI Всероссийский фестиваль. Ростов Великий, 14–16 сентября 2010 года. Тез. докл. М., 2010. С. 30.

² Там же. С. 31.

³ Там же.

В современных условиях решение задач по восстановлению ценностей национальной культуры может быть обеспечено применением всех образовательных форм и способов погружения ребенка в культурную традицию: в рамках учебных курсов и через воссоздание культурных ситуаций в художественно-творческой и празднично-обрядовой деятельности. В рамках абонементов и в клубе выходного дня для детей и их родителей на базе Детского музейного центра проводятся занятия, мастер-классы, программы совместно с фольклорно-этнографическим коллективом «Оберег», но именно экспозиции и выставки становятся основой знакомства с миром наших предков. На базе музея народного деревянного зодчества создаются и активно наращиваются фольклорные и этнографические фонды, отражающие народные традиции области; ведутся научные и прикладные исследования по проблемам традиционной культуры; нарабатываются формы и методы практического восстановления народных традиций – как фольклорных, так и ремесленных.

Может быть, основными «экспонатами» некоторых музеев как раз и являются состояния, живущие в социогенетической памяти народа и транслируемые потомкам. Но тогда и предъявление их детям требует особой организации пространства, особой инструментовки, которая сродни педагогической и художественной режиссуре⁴. Кроме стационарных экспозиций, в музее необходимо создание интерактивных выставок, пригодных для изучения их детьми. Поэтому в Детском музейном центре Новгородского музея-заповедника часто проходят выставки народных мастеров, таких как В. И. Ярыш, который занимается изучением и изготовлением изделий из бересты, Д. К. Чайникова – мастер по народному костюму, И. А. и П. В. Лоскутовы – мастера по дереву и текстилю, В. П. Конева – мастер-керамист и др.

Дополнить представление о современном народном искусстве Русского Севера помогают передвижные выставки из других городов. Десятая межрегиональная выставка «Российский Север» явилась первым мероприятием, посвященным 1150-летию Великого Новгорода. Произведения художников городов Северо-Запада разместились сразу на нескольких выставочных площадках, в том числе и в Детском музейном центре, где были представлены живопись, графика, скульптура, декоративно-прикладное искусство и произведения народного искусства.

Педагог, работающий с детьми, знает о близости произведений народного искусства ребенку, его любви к ним. Художественные образы фольклора понятны детям благодаря действенно-игровому началу и декоративности. С учетом возрастных и психологических особенностей детей дошкольного и младшего школьного возраста предпочтение отдается деятельному началу, которое особенно проявляется в сфере детских игр и игрушек⁵. Направленное «погружение» ребенка в мир прошлого помогает образно создать мир наших предков, восстанавливая историю на основе предметов. Экспонаты выставки выступили своеобразным культурным фоном: это предметы, говорящие о быте, жизни, религии, человеческой деятельности. Экскурсия-игра «Путешествие по Русскому Северу» вводила участников в народную культуру через пословицы, поговорки, частушки, песни, былины, сказки, игры, считалки и т. д. Вообще, юмор и игровая природа народного творчества сродни детским играм. Открываемые в нем сказочные и мифологические сюжеты, персонажи, мотивы и образы могут обыгрываться в пластических играх и театрализациях, при создании карнавальных костюмов, причем характеры этих персонажей оцениваются детьми соответственно их роли в произведениях. Значение всякой ролевой детской игры состоит в том, что в ее процессе закладывается ряд важнейших психических качеств, и в первую очередь – способность ребенка к творческому образному перевоплощению, к партнерским взаимоотношениям, умению учитывать позицию других людей и оценивать свои поступки как бы со стороны, глазами этих людей. Опыт игрового творчества и изобразительная практика позволяют ребенку в будущем осмысленно ориентироваться в собственных мотивах и переживаниях, управлять своим поведением⁶.

Работы художников «перенесли» нас в тот или иной край, где слышны отзвуки истории, доносящиеся из глубины веков. Дети побывали в различных городах и познакомились с историей и пейзажами северных городов благодаря произведениям Н. И. Дунина, В. П. Скляренко, И. А. Баева из Великого Новгорода, И. Сафронова из Пскова, В. Кумашова из Мурманска, Л. В. Остроумовой из Вологды. Мир детства был представлен реконструированными и авторскими куклами, мастерски выполненными Т. С. Мамоновой из Кирова, Т. Н. Городишениной из Апатит Мурманской области, Е. Диковой из Каргополя Архангельской области и др. Кроме тряпичных кукол на выставке экспонировались деревянные и глиняные игрушки. Запомнились авторские произведения известного мастера В. Д. Шевелева из Каргополя Архангельской области и Ю. В. Городишениной из Апатит Мурманской области. Игрушки, изображающие Полканов, русалок, медведя, древа жизни с птицами счастья, познакомили детей с фольклорными персонажами. Авторы представили произведения гончарного искусства, резьбы по дереву и бересте, которые привлекали посетителей своей красотой и мастерством, основанном на народных традициях. Это керамика С. Г. Феньвеша, А. Н. Зварича из Череповца,

⁴ Художественный музей в образовательном процессе. СПб., 1998. С. 13.

⁵ Пантелева Л. В. Музей и дети. М., 2000. С. 14.

⁶ Детское творчество и музей. Сборник статей. СПб., 2005. С. 90.

Н. В. Костромитиной и Н. Н. Вехмяниной из Кирова, Я. Копыловой из Великого Новгорода, берестяные изделия Н. В. Старковской и Т. Г. Вязовой, В. В. Удачиной из Великого Устюга Вологодской области.

Большое количество разноплановых работ помогло в проведении занятий «Мы идем на выставку», «Добрым людям на загляденье», «Куколка на выхвалку», «Сказки вокруг глиняного горшка», «Сказочные образы» и «Цветик-семицветик» в Детском музейном центре.

Одной из форм работы Детского музейного центра в рамках программы клуба выходного дня для детей с родителями является проведение мастер-классов. На выставке «Российский Север» их проводили авторы – участники десятой межрегиональной выставки «Российский Север» Д. К. Чайникова (мастер по костюму) и Н. В. Дзюба (заслуженный художник России). Они познакомили посетителей со своим творчеством на выставке и научили детей изготовлению оберега и основам плетения гобелена. Возможность получить знания от настоящего художника, создать произведение своими руками всегда вызывали у ребенка большой интерес. Сотрудниками Детского музейного центра были проведены мастер-классы по народной кукле, росписи по дереву, изготовлению изделий из бересты и глины.

Более полное представление о народной культуре дети получают на занятиях в студии «Берегиня» Детского музейного центра, программа которой предусматривает знакомство с историей, духовной и материальной культурой народов Северо-Запада России, начиная от средних веков до наших дней. Большое внимание уделяется художественному и культурному наследию Великого Новгорода. Для участников студии регулярно проводятся экскурсии на выставках, экспозициях и других объектах Новгородского музея-заповедника. На занятиях в Детском музейном центре ребята занимаются изготовлением элементов костюма, народной игрушки, предметов быта и т. д., постигая основы различных художественных техник (графика, коллаж, лепка, батик и др.). Выставка «Российский Север» способствовала изучению народной культуры в рамках программы студии. Выставка, состоявшаяся в музее, помогла пробудить детское творческое начало посредством экскурсии-игры, мастер-классов, дизайн-студии, работы музыкально-художественного салона и знакомства с интересными художниками нашего города. Через музейное образование молодые современники получили знания и навыки декоративно-прикладного творчества, смогли ощутить себя наследниками огромного культурного богатства, оставленного нашими предками, а также узнать о творчестве современных художников, продолжателей добрых традиций и новаторства в декоративном искусстве. Такие выставки значительно расширяют представления детей о традиционной культуре. Поэтому к концу 2011 г. сотрудниками Детского музейного центра готовится новая выставка с рабочим названием «Традиции сквозь века», на которой будет представлено средневековое народное искусство, народные промыслы из фондов Новгородского музея-заповедника и работы мастеров Великого Новгорода.

Воспитание детей и школьников нельзя считать полноценным, если оно не будет связано с развитием представлений о художественной культуре, общечеловеческих ценностях и традициях национальной культуры. Эти представления складываются из освоения мирового художественного наследия «близкого» искусства, народного творчества, окружающей природы того региона, где находится учебное заведение или музей⁷.

Образовательные программы Новгородского музея-заповедника вносят свой вклад в формирование человека, который будет жить в новом тысячелетии. Ребенок получает возможность осознать себя как духовно-значимую личность и развить художественные и эстетические способности, научиться нравственной оценке окружающего мира, освоить непреходящие ценности культуры, перенять духовный опыт поколений. Сотрудниками Детского музейного центра Новгородского музея-заповедника постоянно ведется поиск новых форм в проведении мероприятий, разработка программ, создание выставок для популяризации традиционной культуры Русского Севера в образовательной и творческой деятельности детей. Дополнительное образование и вовлечение детей в творческий процесс в музее обладает большими возможностями, так как Новгородский музей-заповедник является хранителем уникальных памятников, которые насчитывают более чем тысячелетнюю историю.



⁷ Музей и образование в новом социокультурном измерении: Материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвященной двадцатилетию Российского центра музейной педагогики и детского творчества Русского музея: Сб. статей. СПб., 2010. С. 41.

МУЗЫКАЛЬНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ САЛОН «КАРТИНКИ С ВЫСТАВКИ» (совместный проект Новгородского музея-заповедника и Детской музыкальной школы им. А. Аренского)

В проблемное поле музейной педагогики сегодня входит поиск эффективных технологий взаимодействия с аудиторией. В фокусе особого внимания находятся дети, которые по-прежнему являются важнейшей категорией посетителей музея¹. За 10 лет деятельности Детского музейного центра Новгородского музея-заповедника укрепилось его сотрудничество с Детской музыкальной школой имени А. Аренского. Педагог школы А. Квинт создала замечательный музыкальный кукольный театр, где артистами являются воспитанники детской музыкальной школы, а куклы и декорации к спектаклям выполнены руководителем театра. С 1997 г. спектакли «Садко», «Сказка о царе Салтане» включены в программы музейных абонементов «Путешествие в старину» и «Мой город и я». Воспитанники музыкальной школы принимают участие в музейных новогодних мероприятиях, задействованы в музыкально-художественной композиции «Цветные замки наших настроений» в Музее изобразительных искусств. Одной из популярных форм работы Детского музейного центра и Детской музыкальной школы имени А. Аренского стал музыкально-художественный салон «Картинки с выставки».

Данная программа ориентирована не только на традиционные задачи формирования художественной культуры и эстетического опыта ребенка, освоения им навыков материально-художественной деятельности, формирования навыков визуальной культуры, но и на знакомство посредством музейных памятников с традиционной народной культурой, на адаптацию детей и развитие у них интеллекта и образно-ассоциативных связей. Первостепенная задача проекта – через различные формы творчества дать детям возможность самовыражения, самореализации, показать свои способности и достижения в музыке, живописи, поэзии. Кроме этого, решаются и образовательные задачи через знакомство с народной культурой, историей Великого Новгорода, мировой музыкальной культурой и т. д.

Музыкально-художественный салон «Картинки с выставки» существует пятый год. Темы встреч в салоне не случайны. Они обусловлены теми выставками (тематическими, конкурсными, учебными), которые работают в Детском музейном центре в течение года. Этим объясняется и название музыкально-художественного салона – «Картинки с выставки». Таким образом, Детский музейный центр привлекает дополнительных посетителей на музейные выставки. Темы встреч разнообразны: «Времена года» (в поэзии, музыке, живописи); «Круглый год» (народные календарные праздники и обряды); «Новгород наш» (к 1150-летию Великого Новгорода); «Рассказы старого рояля» (из истории музыкальных инструментов).

Каждая встреча в музыкально-художественном салоне начинается с поэтических (Мусоргский «Картинки с выставки»), которые приглашают к разговору на выставке. Затем все ребята принимают участие в концерте, который готовится заранее. Во время концерта каждый ребенок имеет возможность выполнить свой рисунок по теме, заданной музейным сотрудником, прочесть стихи собственного сочинения, спеть песенку или покружиться в вальсе, хороводе, станцевать польку или мазурку. Дети учатся чувствовать себя свободно перед публикой, знакомятся с различными музыкальными инструментами, участвуют в кукольных спектаклях и фольклорных выступлениях. Интеграция изобразительной деятельности, использование синтеза искусств (музыкального, речевого, театрального) способствует проявлению инициативы, творчества, самостоятельности в разнообразных видах детской деятельности, обеспечивает становление эстетического отношения детей к окружающему миру. Встречи в салоне обогащают опыт познавательной деятельности детей дошкольного и младшего школьного возраста в процессе приобщения к отечественным и мировым художественным и историческим ценностям музейными средствами, через освоение представлений о культурных традициях, обычаях, исторических событиях.

В 2009–2010 учебном году в программе музыкально-художественного салона все занятия были посвящены истории Великого Новгорода и юбилею города. «Как во славном Новеграде жил купец Садко...» – эта тема близка новгородцам. И по-новому она прозвучала в музее на выставке «Древо жизни».

Студия традиционной народной куклы О. Олонцовой представила композицию «Садко». Дети «побывали» на новгородском торге, услышали звучание гуслей XII–XIV вв. в исполнении В. Поветкина, сами играли произведения «заморских гостей» уже на современных музыкальных инструментах. А затем выполнили иллюстрации к былинке. Завершилась встреча вернисажем. Родители познакомились с работами детей, и все участники угощались «заморскими сладостями» (сухофруктами, орехами, халвой). Мини-выставки детских работ

¹ Музей и образование в новом социокультурном измерении: Материалы междунар. науч.-практ. конф., посвященной двадцатилетию Российского центра музейной педагогики и детского творчества Русского музея: Сб. статей. СПб., 2010. С. 25.

устраиваются после каждого занятия. Садко и мальчик Онфим – это герои, которые являются брендом ДМЦ. На занятии, проходившем на выставке «Город глазами мальчика Онфима» (произведения художника Н. Дунина), участники музыкально-художественного салона познакомились с жизнью средневекового Новгорода, слушали звуки старинных музыкальных инструментов (гудок, сопель, варган), рисовали город мальчика Онфима, каким они его узнали, исполняли произведения на темы народных песен.

«Новый год в музее» превратился в настоящий новогодний праздник с Дедом Морозом и Снегурочкой. О традициях празднования Рождества и Нового года дети узнали на выставке «Двенадцать месяцев». А игрушки и гирлянды, выполненные в «Мастерской Деда Мороза», украсили новогоднюю елку. Спектакль Детской музыкальной школы им. А. Аренского «Щелкунчик» завершил встречу в музыкально-художественном салоне.

Январская встреча «Кто сказал, что не бывает песен на войне» ко Дню освобождения Новгорода от немецко-фашистских захватчиков посвящалась героям войны и воинским подвигам. Звучали песни времен Великой Отечественной войны. Многие ребята впервые увидели патефон и пластинки. На встрече присутствовали ветераны Великой Отечественной войны. Участники салона выступили с концертом. А в рисунках отразили свое представление о войне – танки и самолеты, отважные герои, разрушенный город и одинокий цветок на черной обожженной земле...

О том, как учились раньше дети, как создавались и украшались книги, когда появились первые печатные издания, узнали ребята на выставке «Рассказы о книгах». С удовольствием выводили они буквы металлическими писалами на церах (деревянных дощечках, покрытых воском) и на обычной бумаге чернилами и гусиным пером. А своих любимых книжных героев они узнали по иллюстрациям к сказкам и музыкальным произведениям.

«Композиторы земли Новгородской» – это тема следующих двух занятий. В исполнении учащихся музыкальной школы состоялся спектакль «Снегурочка». Музыка Н. А. Римского-Корсакова к одноименной опере сопровождала спектакль. Об уроженце города Тихвин Н. А. Римском-Корсакове рассказала сотрудник музея А. Квинт познакомила детей с другими новгородскими композиторами – С. Рахманиновым и А. Аренским. В концерте звучала музыка современных новгородских композиторов. А на фотовыставке «Новгород XIX века» сотрудник Детского музейного центра рассказала о том, каким был город Новгород, когда его посещали и когда жили здесь великие русские композиторы.

На последнем занятии в мае состоялась встреча с современными новгородскими композиторами В. Коровициным и Е. Филипповой. Выставка детских работ рассказала о том, каким хотели бы видеть свой родной город ребята в будущем.

Положительным моментом по приобщению детей к народной культуре является проведение праздников. Программа «Круглый год» познакомила участников салона с народными календарными праздниками и обрядами. Музыкальный фольклор – уникальная, самобытная культура наших предков – осознается современным обществом как значительный фактор духовной преемственности поколений. Фольклору отводится все более заметное место в выполнении задач нравственного и эстетического воспитания, развития творческих способностей подрастающего поколения. Вот именно в этом и заключается актуальность данной темы. В последние годы фольклор стали изучать более углубленно, возрождается фольклор как народная музыка, культура наших предков².

В календарный фольклор входят произведения, связанные в сознании детей с природой, календарными датами, или произведения, имеющие сезонный характер. У детей календарные обряды лишены магического смысла, ритуальности, что характерно для взрослых и обусловлено философским восприятием мира взрослыми; у детей это прежде всего игра. По принципу игры детьми заимствуется и воспринимается большинство календарных песен – их привлекает момент ряжения на Масленицу и коляду, одаривание за исполнение колядок, величальных песен-пожеланий. Некоторые песни хранятся в памяти детей независимо от обрядов и праздников, связанных конкретными датами. Так, описание семицко-троицких обрядов от детей записать не удалось – они их не знают, а семицкие песни про березку поют, не связывая их с праздником.

К наиболее распространенным и активным бытующим жанрам детского календарного фольклора относятся заклички. Предельная ясность, простота музыкального языка календарных песен, естественность их интонаций, тесно связанных с речевыми, способствуют быстрому, легкому запоминанию, усвоению календарных образцов маленькими детьми. Напевы календарных песен можно кричать, петь или интонировать говорком³. Один из праздников в салоне – «Сороки» – был ярким и запоминающимся. Вместе с фольклорным коллективом «Оберег» дети разучивали заклички птиц и весны; самодельные свистульки и испеченные родителями «жаворонки», игры и обряды весенних праздников помогли детям «разбудить землю», призвать весну «с радостью и великой милостью».

² Куприянова Л. Л. Русский фольклор: Программы и методические материалы для уроков музыки в начальной школе. М., 1998. С. 3.

³ Шейн П. В. Народные детские песни. М., 1923. С. 63.

Современные научные исследования свидетельствуют о том, что музыкальное развитие оказывает незаменимое воздействие на общее развитие: формируется эмоциональная сфера, совершенствуется мышление, ребенок становится чутким к красоте в искусстве и в жизни, а отсутствие полноценных музыкально-эстетических впечатлений в детстве с трудом восполнимо впоследствии. Занятия способствуют общему творческому развитию личности, что, в свою очередь, воспитывает отзывчивость, художественное воображение, образно-ассоциативное мышление, активизирует память, наблюдательность, интуицию, формирует внутренний мир ребенка. Источником музыкального творчества считают жизненные явления, саму музыку, музыкальный опыт, которым овладел ребенок. Процесс детского творчества вызывает у детей особое желание действовать в искренней и непринужденной обстановке в таких видах деятельности, как игра, инсценировка, песня и др. Проект адресован детям дошкольного и младшего школьного возраста, а также их родителям, которые с удовольствием принимают участие во встречах музыкально-художественного салона.

Проект «Картинки с выставки» направлен на преобразование культурной среды города и работу с местными сообществами, развивающими творческий обмен между разными направлениями культурного производства, привносящий компетенции иных сфер деятельности в музейную среду (кукольный театр, музыка). В настоящее время разработан проект, в котором помимо Новгородского музея-заповедника и музыкальной школы примет участие Новгородская областная общественная организация «Культурно-просветительское общество „Полония“» и Новгородская детская художественная школа. Этот проект предполагает организацию Шопеновского фестиваля в Великом Новгороде и совместной выставки о традициях празднования Рождества и Нового года в России и Республике Польша.



ПРИБЛИЖЕНИЕ СТУДЕНТОВ К КУЛЬТУРНЫМ ЦЕННОСТЯМ СРЕДСТВАМИ ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОГО ТВОРЧЕСТВА

В современных условиях декоративно-прикладное творчество является важным средством совершенствования культуры и мировоззрения личности. Обращение к воспитательной стороне творчества способствует гуманизации социальных отношений, передаче новым поколениям высших человеческих ценностей, формированию нравственных качеств личности. Изучение декоративно-прикладного творчества будущим учителем технологии предполагает готовность к сохранению и передаче каждому следующему поколению художественного и культурного наследия.

Культура сохраняется и развивается усилиями человека, она является результатом творчества, а процесс овладения культурой – процессом личностного открытия, сотворения мира культуры в себе. При этом ученые отмечают, что именно культура является источником, питающим воспитание, сосредоточием всего наследия человечества, сокровищницей нравственных богатств и движущей силой развития. Принцип культуросообразности, как гуманистически ориентированный принцип, определяет отношения между воспитанием и культурой – средой, питающей личность, а также между воспитанием и развитием личности как человека культуры.

Это значит, что культурное ядро содержания воспитания должны составлять общечеловеческие ценности, а отношение к воспитаннику должно строиться, исходя из восприятия его как свободной личности, которая способна к самоопределению и самореализации в мире культуры. В процессе интериоризации культурных ценностей и явлений раскрывается творческий потенциал личности, формируется и развивается способность обучающихся к восприятию и переживанию окружающей действительности. Таким образом, образование предстает как механизм воспроизводства культуры – сложный, многоуровневый процесс развития личности, особая сфера содействия ее культурного развития и саморазвития.

Все положительное в традициях народа является уникальным, тесно связано с культурной памятью и имеет важное значение для каждого следующего поколения. Без наследия тысячелетий невозможно движение вперед; осваивая свою человеческую сущность в формах культуры, личность становится культурно-историческим субъектом. Рассматривая взаимосвязь культуры и воспитания в условиях профессиональной подготовки, мы подчеркиваем важность сохранения и развития культурных ценностей, при этом культурный контекст должен пронизывать содержание всего образовательного процесса, в котором обеспечивается единство межнационального, интернационального, национального начал в воспитании. Культурологические составляющие в образовательном процессе помогают в укреплении преемственности поколений. Наиболее устойчивой стороной культуры являются культурные традиции, элементы социального и культурного наследия, которые не просто передаются от поколения к поколению, но и сохраняются в течение длительного времени, на протяжении жизни многих поколений. Любая традиция – это осознание принадлежности к своим корням, а чем дальше и глубже в прошлое прослежены эти корни, тем крепче преемственность и культура человека.

В процессе профессиональной подготовки студентов факультета технологии и предпринимательства особое внимание уделяется освоению национальной культуры, с помощью которой личность осваивает ценности своего народа. Теоретико-методологические проблемы этнохудожественной деятельности освещены в работах И. А. Арапова, Г. Н. Волкова, В. В. Макаева, В. К. Шаповалова и др.; проблемы использования этнокультурных традиций в образовательном процессе – в трудах А. И. Арнольдова, Г. Н. Волкова, В. А. Сухомлинского, Т. Я. Шпикаловой и др.; проблемы воспитательного воздействия народного декоративно-прикладного искусства на формирование личности – в трудах И. В. Алексеевой, Т. А. Брюхановой, Г. Н. Никитина, И. Н. Полинской, Э. Г. Скворцова, И. М. Фадеевой и др.; вопросы использования народного искусства на уроках – в исследованиях А. Б. Бакушинского, И. А. Богуславской, В. С. Воронова, Г. М. Родиной, А. Б. Салтыковой, Н. В. Черкасовой и др.

В национальных традициях, обычаях, фольклоре наиболее ярко и своеобразно отражен накопленный и умноженный тысячелетиями культурный опыт, в котором отражается народная мудрость, характер и душа. Произведения народного искусства, вызывая эмоции, убеждают, доносят до сознания студентов необходимость уважительного, бережного отношения к культурному наследию родного края, способствуют развитию культурных ценностей, интереса к народному творчеству, утверждают чувство гордости за народное искусство земляков. Кладезем национальной культуры, выразителем народного самосознания является декоративно-прикладное искусство, которое приближает студентов к истокам культуры и духовным традициям родного края, помогает овладеть образным языком декоративно-прикладного творчества. Активная творческая деятельность студентов на занятиях декоративно-прикладным творчеством позволяет выявить их склонности и

способности, развивать интересы, получать практический опыт в различных сферах познавательной и профессиональной деятельности.

Мы выделяем следующие целевые установки ориентации студентов дисциплины технологии и предпринимательства на национальную культуру и искусство:

- обучение будущих специалистов навыкам исторического анализа, теоретического осмысления происходящих процессов;
- изучение ценностей культуры прошлого и активное освоение современных культурных достижений;
- построение учебного процесса с учетом региональных традиций культуры, исторических, культурно-бытовых особенностей родного края;
- использование в учебном процессе произведений народного искусства, постижение студентами культурных традиций предков;
- создание студентами современных образцов, изделий декоративно-прикладного искусства на основе преемственности традиций;
- приобщение к национальным традициям декоративно-прикладного искусства, его истокам;
- овладение будущими учителями формами, методами, приемами и средствами обучения школьников декоративно-прикладному искусству и умением применять новые технологии обучения в своей профессиональной деятельности;
- обучение студентов навыкам организации студий, факультативных курсов декоративно-прикладного направления.

Профессиональная подготовка студентов по декоративно-прикладному творчеству включает три основных компонента: теоретическое обучение, практическое обучение и научно-исследовательскую работу, с помощью которых достигается образовательная, развивающая и воспитательная цель обучения. Теоретическая подготовка предполагает овладение студентами системой знаний по истории декоративно-прикладного искусства и методикой преподавания в школе, технологии изготовления изделий декоративно-прикладного творчества; осознание развивающего, обучающего и воспитывающего характера данного вида творчества. Практическая подготовка путем погружения студентов в различные виды художественно-творческой деятельности предусматривает овладение основными приемами работы по изготовлению предметов декоративно-прикладного творчества; развитие умений и навыков применения знаний в самостоятельной творческой деятельности. Научно-исследовательская работа призвана совершенствовать знания, умения и навыки студентов, необходимые для их профессионального развития, саморазвития и самопознания, повышения их социального статуса.

Мы считаем, что вышеперечисленные компоненты должны осуществляться во взаимосвязи и взаимодополнении. Для успешной реализации такого подхода на факультете созданы необходимые условия, позволяющие варьировать аудиторные и внеаудиторные занятия, включать студентов в «живое» общение с объектом исследования, в непосредственное изучение комплекса технологических и эстетических характеристик будущего изделия, сохраняя традиционный исторический и культурный контекст. В данном аспекте важным является насыщение образовательного процесса интегрированными курсами, факультативными занятиями по культуре и искусству своего края, что позволяет студентам взаимообогащать культурно-исторический опыт различных этнонациональных общностей, определять роль и место родной культуры в контексте мировой.

Студенты с первого курса погружаются в мир декоративно-прикладного творчества, самобытных произведений традиционного прикладного искусства. Художественное творчество народа, тесно связанное с его социальным опытом и национальными традициями, активно влияет на формирование вкусов молодежи, их национального самосознания. Учитывая национальные традиции народных мастеров, включая фольклорный и обрядовый материал в образовательный процесс, мы воздействуем на развитие культуры студентов и создаем условия для развития их культурных ценностей. Присваивая полученный опыт, они трансформируют традиции и особенности национального искусства в различных видах декоративно-прикладного творчества.

В учебном плане осуществляется междисциплинарная интеграция курсов: «Лоскутная пластика», «Народный костюм», «Вышивка», «Проектирование аксессуаров», «Обработка кожи и меха», «Текстильная пластика», «Народные художественные промыслы», «Декоративно-прикладное творчество», «Гобелен», «Роспись по ткани». Перечисленные дисциплины на основе межпредметных связей взаимодополняют и взаимообогащают друг друга, что способствует утверждению культурных и эстетических ценностей будущих учителей, сохранению национальной самобытности и культуры родного края. Интегрированное обучение и установление межпредметных связей является одним из ведущих направлений научно-методической работы. Согласование учебных программ смежных дисциплин по декоративно-прикладному искусству позволяет оптимизировать учебный процесс, избежать дублирования учебного материала, обеспечить целостное восприятие и видение проблем.

На занятиях студенты проектируют модели национальных костюмов, изготавливают аксессуары, предметы быта, которые представляют на различные конкурсы, выставки и конференции. Через опыт создания художественных проектов в области декоративно-прикладного творчества студенты получают возможность реализовать свои потребности, способности и интересы в активной творческой деятельности. В дальнейшем в процессе написания курсовых и дипломных работ они разрабатывают программы спецкурсов, факультативов, комплексы уроков, программно-методическое обеспечение предметных дисциплин и проводят эти занятия на педпрактике. Технологические тонкости декоративно-прикладного искусства, свобода выбора материала, выбор технологий в процессе изготовления изделий открывают необъятное поле для активной творческой деятельности студентов. Благодаря применению на практике знаний и умений из различных областей декоративно-прикладного творчества навыки студентов конкретизируются, становятся более жизненными.

Таким образом, организация образовательного процесса имеет интегративный творческий характер, открывая новые возможности для самореализации и профессионального роста будущих учителей. Совершенствование качества обучения студентов средствами декоративно-прикладного творчества зависит от правильности выбора форм организации учебного процесса. Наиболее эффективными являются: лекции с элементами презентации, проблемные лекции, индивидуальные и коллективные творческие проекты, практические занятия, учебные конференции, экскурсии, экспедиции, мастер-классы. Различные виды аудиторных занятий становятся личностно-ориентированными в результате использования активных методов обучения: «круглых столов», групповых дискуссий, тренингов, деловых игр, портфолио достижений, выездных занятий. Активизация методов обучения достигается путем применения компьютерной техники, аудио- и видеоматериалов, видеосъемок с последующим аналитическим разбором. На факультете разработаны методические пособия и рекомендации по самостоятельной работе студентов (аудиторной и внеаудиторной).

Использование воспитательного потенциала декоративно-прикладного творчества в образовательном процессе способствует развитию личности, поскольку объединяет в своем содержании художественное, познавательное и трудовое начало. На наш взгляд, ориентация студентов на национальную культуру обогащает образовательный процесс, помогает сохранению национальной культуры, культурных ценностей, исторической памяти своего народа, способствует всестороннему развитию личности. Приобщение подрастающего поколения к культурным ценностям в процессе изучения декоративно-прикладного творчества приводит к совершенствованию их знаний, умений и навыков, развитию интересов и потребностей, формированию эстетической культуры личности в целом и созданию у нее потребности в деятельности по «законам красоты».



ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПРОГРАММА «МУЛЬТИПОЛОТЕНЦЕ, ИЛИ KÄSPAİKKA» КАК НОВАЯ ФОРМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ НАРОДНОГО ИСКУССТВА КАРЕЛИИ XIX–XX вв.

С 23 апреля 2010 г. в Музее изобразительных искусств Республики Карелия начала работать образовательная программа «Мультиполотенце, или Käsraikka». Этот проект в 2009 г. стал победителем VI конкурса грантов музейных проектов «Меняющийся музей в меняющемся мире» в номинации «Музей и новые образовательные программы». Конкурс проводит Благотворительный фонд В. Потанина при поддержке Министерства культуры Российской Федерации и при оперативном управлении Ассоциации менеджеров культуры (АМК).

«Мультиполотенце» – первая самостоятельная образовательная программа Музея изобразительных искусств Республики Карелия. Ее появление было продиктовано проблемой, с которой в последние годы сталкиваются многие музеи – проблемой презентации музейного предмета новому поколению детей 6–12 лет, которые свободно ориентируются в мире цифровых технологий и поэтому ищут современной, адекватной для XXI в. подачи информационного материала и такого же впечатляющего визуального ряда. Главной задачей проекта стало создание на базе постоянной экспозиции инновационного образовательного ресурса, знакомящего с помощью средств мультимедиа с народным искусством Карелии XIX–XX вв. Поэтому программу было решено выстраивать в виде интерактивной игры – «межгалактического путешествия в мир декоративно-прикладного искусства». В ней должны были появиться оригинальные видео, звук, анимация, но главное – эффект проникновения в неведомый мир народной культуры Карелии, уводящий от будничной экскурсии и рассматривания витрин с экспонатами.

Традиционное карельское полотенце (по-карельски käsraikka – рукотворное полотенце) в качестве «главного персонажа» игры было выбрано не случайно. Это предмет, близкий и понятный каждому ребенку. Через изучение и внимательное рассматривание полотенец мы постарались рассказать о символике орнаментов, о красоте и значимости народного искусства Карелии, его тесной связи с природой, образом жизни в XIX–XX вв., познакомить детей с богатейшей коллекцией полотенец Музея изобразительных искусств РК.

Ключевое значение в создании программы имели сценарий проведения занятий и качество видеосъемок, в которых существенную поддержку оказал Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижи», а также монтаж видео и дизайн интерфейса. Соединение всех элементов создало в экспозиции необходимую атмосферу, которая помогает приблизить зрителей к такому состоянию, когда художественный образ раскрывается с неожиданной стороны. Мы добились того, что традиционное полотенце начало восприниматься как объект познавательной игры. И оказались правы в своей идее, получив в результате высокий и стабильный зрительский интерес.

Весь цикл занятий выстроен в форме «полета» на одну из трех планет «Галактики народного искусства»: 1) «Рождение образа» (основные орнаментальные мотивы карельской вышивки); 2) «От образа к воплощению» (основные техники вышивки); 3) «Полотенце в обрядах» (особенности применения полотенец в свадебном, крестильном, погребальном обрядах). После 30-минутного «полета» юные пилоты создают свое авторское полотенце на мастер-классе. Лучшие из детских «мультиполотенец» отправляются на четвертую, «Желтую планету», размещаются в экспозиции музея и в виртуальной галерее на сайте.

Анализируя итоги работы проекта, можно подчеркнуть, что программа вызвала повышенный интерес не только у детской аудитории, но и у взрослого населения, а также у групп иностранных туристов. Поэтому в 2011 г. ее планируется перевести на английский и финский языки. С осени 2011 г. проект расширяется – в музее начинает работу студия по обучению вышивке для детей 10–16 лет. В перспективе образовательная программа «Мультиполотенце» должна реализовываться уже на DVD как самостоятельный продукт – для изучения посетителями разных городов и для работы на выездных занятиях в отдаленных районах Карелии.

Проект «Мультиполотенце, или Käsraikka» позволил расширить доступ к фондам музея. В программе содержится электронный каталог двухсот наиболее интересных вышитых полотенец из коллекции музея (всего в коллекции около 500 вышитых изделий), который может представлять научный интерес и использоваться специалистами.

Изменился облик самого зала народного искусства. По отзывам зрителей, он воспринимается современным, живым. Вместе с тем, он отлично приспособлен для работы – есть возможность мобильной трансформации пространства в интерьер «космического корабля», что делает работу удобной, и главное – неожиданной и приятной для зрителей. Многие учителя дошкольных и средних общеобразовательных учреждений

включили знакомство с «Мультитолотенцем» в контекст изучения истории культуры Карелии, постоянно работают 25 абонементов.

За время реализации проекта можно было отметить значительное увеличение посещаемости постоянной экспозиции. Всего за год по программе «Мультитолотенце» было проведено более 400 занятий, с программой познакомилось более 5000 человек, создано более 4000 авторских детских полотенцев! Большую часть аудитории проекта составили школьники начальных классов (55 % от общего числа зрителей), дети 5–6 лет и взрослые (по 19 %), и всего несколько занятий было проведено для студентов (7 %).

Программа «Мультитолотенце, или Käsraikka» – это новое и перспективное направление в образовательной деятельности нашего музея. Она знакомит школьников с элементами национальной культуры Карелии, богатством сюжетов и значением каждого обряда и делает это языком современного искусства. Подводя итог, можно уверенно говорить о том, что именно медиаобразование становится сегодня одним из важнейших и перспективных направлений музейной сферы, которое создает необходимый дополнительный акцент в работе экспозиций, стимулирует перестройку профессиональных навыков музейных сотрудников и формирует новый алгоритм восприятия культурного наследия у зрительской аудитории, принося немалый социальный, просветительный и финансовый успех.



МЕТОДИКА ПРЕПОДАВАНИЯ ИНСТРУМЕНТАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ В МЕЖЭТНИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ (на кафедре музыки финно-угорских народов Петрозаводской государственной консерватории им. А. К. Глазунова)

Проблема освоения игры на традиционных инструментах финно-угорских народностей обусловлена как объективными (материальными – комплектация инструментов на кафедре, наличие полевого материала), так и личностными причинами (эстетико-психологические аспекты, разный образовательный тезаурус студентов) в учебном процессе. Стремительное угасание традиционного инструментального исполнительства в наши дни, разрозненность материальной базы архивных записей, малочисленность непосредственных контактов с музыкантами – носителями традиций, в том числе мастерами специалистами по народному инструментарию со знанием традиционных технологий изготовления, актуализирует значимость изучения инструментальной традиции. Данные сложившиеся тенденции указывают на пути решения вышеперечисленных проблем в становлении эффективных методик в практике преподавания инструментального исполнительства.

Формирование методики обучения по классу «**Инструментального фольклорного ансамбля**» связано с деятельностью педагогов-практиков и теоретиков, привнесших собственный опыт и знания в развитие кафедры финно-угорских народов Петрозаводской государственной консерватории им. А. К. Глазунова (И. Мацеевский, С. Стангрит, К. Раутио, Е. Ведайко, Е. Танникова, А. Войтович). Их методические разработки в организации курса инструментального ансамбля позволяют нам обобщить основные положения в работе по данному курсу. Степень подготовленности студента напрямую связана с задачами и процессом обучения. Как правило, медленное освоение инструментария связано либо с доминантой предшествующей академической подготовки, либо с отсутствием опыта игры на определенном типе инструментов. В этой связи гибкость методических разработок, в первую очередь, направлена на индивидуальный подход в процессе обучения.

Из всего комплекса задач, поставленных для успешной организации преподавания инструментального ансамбля, особого внимания заслуживают формы работы с фольклорно-этнографическим материалом (полевая, студийная аудио/видеозапись, нотные транскрипции). Процесс подготовки к курсу фольклорного инструментального ансамбля связан с предметом «Ознакомление с народными (традиционными) инструментами», где помимо освоения технической стороны, студент получает знания об истории инструментальной культуры этносов финно-угорского мира, о древних верованиях, мифологии, обрядах в контексте функционирования музыкального инструментария в ранний и поздний период этноистории, о жанровой и стилевой специфике инструментального исполнительства¹.

Опираясь на триаду освоения материала, а именно, его **восприятие, осознание и воспроизведение**, в данной статье мы предлагаем рассмотрение трех основных форм работы в курсе инструментального ансамбля²: 1) освоение **аутентичных** образцов традиционной музыки; 2) **аранжировка** (реконструкция) на основе аутентичного образца; 3) создание **авторских** (обработка, стилизация) произведений на базе традиционного материала.

Освоение произведения в **аутентичной форме** является основополагающим положением в процессе обучения, так как именно в ее недрах студент не только копирует (воспринимает, воспроизводит), осознает стиль, тембровые, динамические, артикуляционно-штриховые элементы наигрыша, но и пытается отождествиться с личностным аспектом музыканта-исполнителя (понимание эстетических норм музыкального мышления, психоэмоционального статуса, традиционной моторики в большей степени реализуется при непосредственном контакте экспедиционной работы).

На структурном уровне традиционной ансамблевой формы наигрыша основой формообразования является один из важнейших, ключевых, компонентов реализации аутентичного исполнительства – **импровизационность**. Ее понимание осознается благодаря трем факторам, составляющим традиционный наигрыш: мобильности, стабильности и динамической регулярности (реверсивности как балансирующего элемента в противовес импровизационной мобильности), влияющих на интонацию, орнаментику, лад, ритм, тонально-гармонические сдвиги, метр, темп, динамику, так и собственно композиционную форму в целом.

С одной стороны, это «стремление к творческой свободе, оптимальному исполнительскому самовыражению в конкретный момент творчества-восприятия», с другой, – контроль над стабильными элементами организации наигрыша, направленными на сохранность структурных законов³. Важным качеством импровизационной исполнительской основы наигрышей становится спонтанность, стихийность разворачивания материала

¹ Соловьев И. В. Актуальные вопросы по предмету «Ознакомление с народными инструментами» на кафедре музыки финно-угорских народов // Этническая музыка и XXI век. Материалы Всерос. науч. конф. Петрозаводск, 2007. С. 121–123.

² Этномузыкология: Сб. учебно-методических материалов и нормативных документов. СПб., 2005. С. 452–466; 506–523.

³ Мацеевский И. В. Инструментальная музыка как феномен культуры. Алма-Ата, 2007. С. 290–299.

каждого из участников ансамбля. Реализация данного качества основывается на понимании формы наигрыша, а также, в максимальной самостоятельности инструментальных голосов, но в то же время их единой сплоченности. Кроме того, актуализируется роль фактурной мобильности, отражающейся в тематизме, подголосках, аккомпанирующих голосах и пр. В задаче каждого в отдельности исполнителя нет жестких установок на последовательное проведение своей отдельной партии.

Следует учитывать, что целью освоения аутентичной формы становится слуховой опыт и разучивание материала без нотных транскрипций (при самостоятельной подготовке нотная расшифровка рассматривается как один из способов запомнить наигрыш) – в этом заключается один из принципов бесписьменности традиции. Аутентичное исполнительство требует от студента умения взаимодействовать на всех уровнях ансамблевой игры – не только овладение техническими навыками в игре на инструменте, но знание специфики инструмента и традиции (эргоморфологических, тембро-регистровых характеристик, традиционной моторики, функционирования, формы бытования наигрышей, в том числе вокально-инструментальных и танцевальных жанров, эстетических представлений и пр.)⁴.

Одна из самых распространенных форм реализации материала – **аранжировка (реконструкция) традиционных инструментальных образцов**. Применение данной формы работы связано с рядом причин, к примеру, с отсутствием аутентичного (аудио/видео) ансамблевого образца. В частности, в ряде образцов инструментального искусства нам приходится сталкиваться с материалом, представляющим сольное исполнительство, так как часто специфика функционирования конкретного традиционного инструмента не предполагает ансамблевую форму исполнительства в отдельно рассматриваемой традиции. В этой связи есть некая условность между аутентичной и вольной трактовкой материала. Применение данной формы работы реализуется, в большей степени, в нотных транскрипциях (нередко объектом становятся образцы певческого фольклора) либо их фрагментов.

Принцип работы при данной методике связан с принципами реконструкции формы, партий отдельных инструментальных голосов (моделирование тематизма, фактуры, структуры, варьирования инструментальных составов и пр.). Неизменным остается интонационно-ритмическое ядро наигрыша с характерной для данной локальной традиции стилевой спецификой и тембро-артикуляционными, динамическими приемами исполнительства.

Творческая линия реализации традиционных наигрышей связана с созданием авторских образцов. В их основе – **стилизация** традиционных материалов разных локальных территорий в рамках изучаемой традиции. В данной форме работы изменению могут подвергаться практически все компоненты наигрыша: темы, структура, специфические (новаторские) приемы звукоизвлечения, в том числе корпоромузыка (хлопки, притопывания и пр.), а также элементы театрально-сценического оформления звукового и визуального пространства (действие, речевые интермедии и пр.), направленные на реконструкцию обрядовых сцен и создание иных драматургических художественных постановок. Форма работы предполагает мобильность инструментального состава (в том числе взаимодействие с певческими и танцевальными жанрами фольклора).

Задачей данной формы работы является сбалансированное сочетание норм функционирования традиционного наигрыша в его изначальной аутентичной форме и его авторской обработки. Данная форма становится своеобразным мостом в практической реализации в курсе «Композиция», приобретения навыков в подготовке творческого дипломной работы по классу «Фольклорного ансамбля» (певческого и инструментального) в организации тематических программ на кафедре музыки финно-угорских народов ПГК им. А. К. Глазунова.

Таким образом, несмотря на последовательную дифференциацию представленных форм работы с традиционным материалом мы осознаем их условность на уровне эталона аутентичной реализации материала, его реконструкции и авторского творческого поиска. Прежде всего данная условность проявлена в противопоставлении традиционной среды и ее моделирования в рамках сценического воплощения наигрышей в их жанровом многообразии, вариативности формы и структуры, принадлежности корпуса инструментария к определенным локальным традициям, половозрастной организации ансамблевого состава, исторических этапов бытования инструментальной традиции и пр.

Несмотря на существующие проблемы адаптации инструментальных образцов традиционного искусства, необходимо постоянное совершенствование методик во всех аспектах их организации для успешного решения поставленных задач в курсе «Инструментального ансамбля».



⁴ Народное музыкальное творчество. СПб., 2005. С. 345–381.

ИННОВАЦИОННЫЕ МУЗЕЙНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ В ПРЕПОДАВАНИИ НАЦИОНАЛЬНО-РЕГИОНАЛЬНОГО КОМПОНЕНТА В ШКОЛЕ

Одним из приоритетных направлений современного образования определена задача усиления в подрастающем поколении этнокультурной идентичности, историко-культурной компетентности, духовности, нравственности, патриотизма. Главные задачи современной школы – раскрытие способностей каждого ученика, воспитание порядочного и патриотичного человека¹. Перед педагогической общностью встает проблема формирования у подрастающего поколения навыков взаимодействия с другими культурами, формирования у детей позитивного образа иной культуры при сохранении позитивного восприятия своей собственной². Последствия межэтнических контактов могут быть разными. Наиболее позитивный вид межкультурного взаимодействия, когда общепризнанным является различие человеческих групп в своих культурных индивидуальностях и их право на сохранение своих отличительных черт, если они этого желают³, т. е. взаимодействие происходит на уровне интеграции – культурно-совместимого общества, восприятие права разных культурных групп, при сохранении своей индивидуальности.

На территории России много исторически сложившихся поликультурных регионов. Карелия – один из них. Установление интегрированных отношений между людьми, которые отличаются друг от друга языком, культурными традициями, религией – трудная задача. Мы объединяемся в одной общности с теми, кто разделяет наши убеждения, или с теми, кто принадлежит к той же этнической группе. Только почитание культуры своего народа формирует в человеке качества личности, которые позволяют ему устанавливать партнерские отношения с культурой другого народа. Следовательно, педагогам, в первую очередь, необходимо развивать такие качества личности, как познавательная активность, расположенность к другим людям, чуткость, доброжелательность, способность к сопереживанию, умение не осуждать других, умение слушать собеседника.

Какие средства и возможности есть в арсенале современного педагога для реализации поставленной задачи? Формирование и развитие данных качеств учитель может осуществлять на каждом уроке, на любом предмете. Но в образовательной программе российских школ появился предмет, который целенаправленно знакомит с культурой родного края. В качестве национально-регионального компонента введено преподавание учебного предмета «Край, в котором я живу» учащимся начальной ступени обучения, «Моя Карелия» в основной школе и «История Карелии» в старших классах.

Приемы и методы музейной педагогики дают возможность преподавать данный курс, используя музейно-образовательный ресурс. В арсенале музейного педагога достаточное количество приемов и методов, позволяющих погрузить ребенка в мир традиционной культуры. С 1994 г. в средней школе № 43 г. Петрозаводска как самостоятельное подразделение действует музейно-образовательный комплекс «Родник» (МОК), который является базой Республиканского детского музейного центра музея-заповедника «Кижи».

Знакомство с традиционной культурой коренных народов Карелии осуществляется разными методами и формами организации деятельности. В школе создано специальное музейно-образовательное пространство, где музейные педагоги ведут особые музейно-образовательные и культуротворческие программы, экскурсионно-выставочную и клубную работу, апробируют музейно-педагогические технологии.

В деятельности создается такая музейно-образовательная среда, где реализуются индивидуальные интересы и потребности детей, эффективно накапливается детьми личный опыт. Личностный подход – это важнейший принцип музейно-образовательной деятельности, предусматривающий учет своеобразия индивидуальности личности в воспитании ребенка. Ребенок выступает в качестве активного субъекта в воспитательном процессе.

Музейно-образовательная деятельность ведется по нескольким направлениям и органично входит в учебно-воспитательный процесс школы. С 2000 г. одним из ведущих направлений является *проектная деятельность*. Проектная деятельность является системообразующей. Теме проекта подчинены и другие формы деятельности музея. Реализация проекта идет по нескольким направлениям. Приступая к индивидуальной работе, музейный педагог, устанавливает дружеские контакты с детьми, организует совместную коллективную деятельность, проводит диагностирование личности каждого ребенка. В ходе проведения музейно-образовательных занятий по теме проекта для всех учащихся школы с учетом психолого-возрастных особенностей аудитории выявляются индивидуальные потребности детей, их заинтересованность именно этой темой.

Одно из направлений в учебно-воспитательном процессе – *экспозиционная работа*, которая ведется непрерывно в течение всего учебного года. Учащиеся участвуют в сборе и подготовке материалов выставки,

¹ Медведев Д. А. Национальная образовательная инициатива «Наша новая школа» (Пр-271, 04 февраля 2010 г.) [Интернет-ресурсы]: <http://mon.gov.ru/dok/akt/6591/>

² Лебедева Н. М., Лунова О. В., Стефаненко Т. Г. Тренинг этнической толерантности для школьников. М., 2004. С. 13.

³ Там же. С. 12.

разработке концепции выставки, составлении текста экскурсии, монтаже выставки. Таким образом, ведется диагностика и изучение индивидуальных черт личности воспитанников: изучение как относительно устойчивых свойств личности (способности, темперамент, характер), так и кратковременных (поступки и действия, психологические состояния ребенка).

Организация творческой деятельности детей осуществляется посредством участия в конкурсах, акциях, *культуротворческой деятельности*. Данный вид деятельности происходит с учетом индивидуальных желаний и потребностей, творческой активности и способностей учащегося. Начиная со второго класса, учащиеся занимаются научно-исследовательской деятельностью, связанной с изучением родного края, что позволяет осуществить индивидуальные творческие потенциалы учащихся.

В ходе индивидуальной работы на основе установленного уровня воспитанности учащегося музейный педагог проектирует развитие ценностных ориентаций, личностных свойств и качеств школьника, с использованием дифференцированных подходов воспитания ребенка. Таким образом, все направления деятельности МОК «Родник» в течение года взаимосвязаны и объединены одной темой. Разными формами и методами идет систематическая образовательная, просветительская и психологическая подготовка учащихся.

Приемы и методы музейной педагогики включаются и в преподавание компонента традиционных учебных предметов, таких как литературное чтение, труд, изобразительное искусство, русский язык. Примером может служить музейно-образовательное занятие «Заонежские узоры». На уроке труда в четвертом классе по программе «Гармония» в разделе «Дарим людям свое мастерство» учащимся необходимо выполнить закладку с элементами традиционной вышивки. Прежде чем ребята приступят к изготовлению закладки, они знакомятся с особенностями традиционной заонежской вышивки. Источником получения информации выступает предметный ряд из фондов МОК. Вначале дети знакомятся с материалами, которые использовались для вышивки, этапами изготовления ткани, обработки льна (используются методы инсценирования, ролевой игры – «знакомство» и «проба»). Таким образом идет погружение в тему, в историческую ситуацию, и осуществляется подготовка к восприятию подлинников.

Далее идет непосредственная работа с предметным рядом с опорой на вопросы. Учащиеся рассматривают элементы вышивки, пытаются прочитать элементы рисунка мастерицы (фантазия, но с опорой на реальные данные; приемы: наблюдение, сравнение, анализ). Педагог конкретизирует и систематизирует полученную детьми информацию, подводя к тому, что существует определенный набор мотивов вышивки. На основе вещного ряда определяется традиционное расположение вышивки на изделии и ее назначение: красота и оберег. В занятии используется также фольклорный материал. В заключение занятия – практическая работа. На шаблоны полотенца и рубахи учащиеся наносят узоры заонежской вышивки, используя трафареты, красную гуашь и ватные палочки.

На втором уроке с учителем ребята изучают тамбурный шов и изготавливают закладку с элементами вышивки. Нанося узоры, ребята, как и вышивальщица прошлого, осознают, какое содержание будет заложено в их изделие. Оно наполняется новым смыслом и значением. Использование тех или иных мотивов вышивки будет осознанным, с учетом семантического значения узора.

Сочетание педагогических и музейных методов преподавания национально-регионального компонента предлагает неограниченные возможности. Знакомство с культурой и бытом родного края, с погружением в культурно-образовательную среду музея создает эмоциональное проживание ситуации, дает не только знания, которые ребенок традиционно получает на уроке, но чувства, которые невозможно забыть. Предметный фонд музейно-образовательного комплекса позволяет музейному педагогу осуществлять непосредственное знакомство учащихся с предметами культуры и быта прошлого. Предмет выступает не только как объект прошлого, но и как носитель общественной памяти.

Знакомство с нематериальным наследием возможно через проведение традиционных народных праздников Рождества, Масленицы, Пасхи. Образовательно-воспитательный потенциал участия ребенка в них трудно переоценить. Информация, полученная в виде игры и активных видов деятельности, воспринимается легко и надолго.

Культура всегда есть «зеркало», глядя в которое мы пытаемся увидеть, понять и обогатить себя; кроме того, в этом «зеркале» можно попытаться увидеть «за спиной» свое будущее⁴. Включение традиционной культуры родного края в современную жизнь ребенка актуально и, можно сказать, необходимо. Преподавание национально-регионального компонента будет эффективнее с использованием ресурсов как школьных музеев (их имеют многие школы республики), так и государственных музеев, двери которых всегда открыты для посетителей.



⁴ Пивоев В. М. «Свое» и «чужое» в культуре. Тез. докл. межвузовской науч. конф. «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера [Интернет-ресурсы]: www.pivoev.ru

«АЗБУКА ЮНОГО КОСТРОМИЧА»¹ КАК СРЕДСТВО ИДЕНТИФИКАЦИИ ЛИЧНОСТИ В МЛАДШЕМ ШКОЛЬНОМ ВОЗРАСТЕ

Развитие личности как процесс социализации индивида осуществляется в продолжение всей жизни человека и в определенных условиях. Семья, ближайшее окружение, социально-экономические условия региона, страны, этносоциокультурные, национальные традиции того народа, среди которого он живет – вот макроситуации личностного развития². Эти аксиоматические утверждения о роли социума в развитии личности ни у кого не вызывают сомнения. Педагогика и психология давно учитывают их. На каждом этапе жизни ребенка, по мнению известного психолога Л. С. Выготского, складываются непреднамеренно, по воле обстоятельств, или создаются специально – в целях развития личности – определенные ситуации, которые формируют отношение ребенка к социальной действительности. Для возраста активного формирования личности, каким является младший школьный возраст, воздействующими являются оба вида ситуаций.

Ситуации, пережитые младшим школьником по воле обстоятельств, иногда оставляют след в памяти на всю жизнь, если они новы и нестандартны по содержанию, эмоционально окрашены, неожиданны для участников, нетрадиционны по форме (сведения получены из бесед с выпускниками школы). Так, например, многие 17-летние юноши и девушки рассказывали о том, что их в раннем школьном возрасте поразили ситуации, связанные с людьми других национальностей. Они – это типично – случались чаще всего на рынке при покупке, при проверке милицией документов граждан, в общественном транспорте, при просмотре теленовостей и др. Кроме того, многих опрошенных старшеклассников поразили случайные разговоры на темы национальной принадлежности человека (с позитивной или негативной оценочной речью в адрес представителей иных наций), услышанные от взрослых. Именно после этого, как им сейчас кажется, и началось осознание респондентами своей национальной принадлежности и формирование отношения к людям других наций и народностей.

При вопросе о том, когда и как они поняли, что являются гражданами России, эти же респонденты в большинстве случаев ссылались на школьные учебники: их содержание открывало им суть данного концепта и связанных с ним понятий (россиянин, Российский Флаг, Герб России, Гимн и др.). *Это второй тип ситуаций, созданных преднамеренно в целях формирования личности.*

Яркое и точное воспроизведение в 17 лет пережитых в детском возрасте ситуаций убеждает еще раз в правильности и значимости для формирования личности «удивительной, неповторимой поры детства», память о которой, по мнению великого писателя и педагога Л. Н. Толстого, пожизненна, а воспоминания, связанные с ней, «лелеют и возвышают душу человека, служат для него источником лучших наслаждений»³.

На вопрос беседы о том, *когда же они поняли, что они костромичи, практически никто из семнадцатилетних школьников не ответил*: знали всегда, с какой поры – не помнят. Не было таких ситуаций, которые бы «возвысили душу», стали источником размышлений и социально ориентированного поведения.

Проведенное нами среди школьников анкетирование помогло выявить представления о том, *какими должны быть костромичи*. Дети писали, что костромичами называют тех, кто живет в этом городе или родился в нем; что костромичи – это европейцы, что они еще могут называть себя россиянами, северянами, горожанами; что они должны знать, откуда пошло название города; им должна быть известна его история; что они должны гордиться своими земляками, которые внесли значительный вклад в развитие государства, его культуры; что они должны уметь рассказывать о достопримечательностях, памятниках архитектуры и культуры, улицах и площадях Костромы и др. Ответы на вопросы анкеты продемонстрировали, что редкие опрашиваемые являются носителями тех знаний, которые должны, по их мнению, отличать личность костромича от других жителей России. Никто из опрошенных не объяснил смысл названия города, многие из них не знают, сколько ему лет (правда, большинство выбрало ответ «несколько сотен лет»). Среди известных костромичей, наших современников, только один из 50 опрошенных назвал правильно имя известного своего современника (Олимпийского чемпиона по конькобежному спорту В. Голубева), другие в ответе на этот вопрос давали неправильные ответы или просто пропусkali задание. Зато с большим удовольствием дети обозначали словами места торговых точек города, для перечня названий магазинов в анкете просто не хватило места (писали на полях, при этом только один из опрошенных назвал книжный магазин). Успешно перечисляли школьники стадионы (там сейчас тоже торговые точки). Что же касается действующих катков и спортивных площадок – их количество и расположение в городе дети знают плохо. Еще хуже им известны музеи, выставочные залы, театры, библиотеки...

¹ Азбука юного костромича. Кострома, 2002.

² Зимняя И. А. Педагогическая психология. М., 2005. С. 108–109.

³ Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 12 т. М., 1980. Т. 1: Детство. Повесть. С. 47.

Получение описанных результатов анкеты не было неожиданностью. Озабоченность низким культурным развитием личности современного школьника не раз освещалась как в российской, так и в региональной печати. А вот вопросы «Кто виноват в этом?» и «Что делать, чтобы изменить ситуацию?» уже нельзя оставлять на риторическом уровне. Нельзя и ответы на них отдать только школе: одна она никогда не справится с процессом воспитания в детях по-настоящему патриотического, а не резонерского отношения к своей Родине, к родному краю. Наступил момент, когда всем понятно, почему лучшие представители нынешней молодежи уезжают жить в сэтлы и ганноверы. Дело осталось за небольшим: найти такие пути и средства формирования истинного патриотизма, любви к родному краю, чтобы поговорка «где родился, там и пригодился» со своим смыслом, как с животворным вливанием, входила в душу развивающейся личности с раннего возраста. Образно говоря, в доазбучный и азбучные периоды. Одним из средств осуществления этой благородной деятельности может стать *начальная азбука гражданина*. Один из вариантов подобного рода изданий мы представим далее.

«Азбука юного костромича» была написана по инициативе администрации и учительства города Кострома к 850-летию города. Ее авторами стали известные в городе педагоги общеобразовательных, художественных и музыкальных школ: Ю. В. Ребинник – автор идеи, Л. В. Вахаев, Л. А. Михайлова, М. М. Шестакова, А. А. Алядинов, Н. И. Володкина, Т. В. Губанова, Т. Н. Решетняк – составители, художники и фотографы. Содержательная составляющая азбуки рассчитана дидактически точно с самой обложки до последней страницы. Авторы отбирают такой фактический краеведческий материал, так соотносят его с алфавитом и художественно преподносят, что познавательная информация оказывается способной не только прямолинейно, но и опосредованно ввести читателя в смысловое, коммуникативное, эстетическое дидактическое пространство, нацеленное создателями азбуки на самоидентификацию личности школьника в параметрах *россиянин-костромич*.

На первой странице Кострома как живой, олицетворенный авторами текстов и художником женский образ, по-доброму *приветствует* дорогого друга – читателя. Сказительница Кострома *предлагает* юному костромичу не только качественно адаптированную для детского возраста краеведческую информацию, но и, *играя ею, ведет* его за собой на экскурсию в архив (А) или беседку А. Н. Островского (Б), к картинам И. Е. Репина «Бурлаки на Волге» (В) или Е. Честнякова «Щедрое яблоко» (Щ), к памятнику И. Сусанину (С) или пожарной каланче, единственной в своем роде постройке в России, созданной по проекту архитектора П. И. Фурсова (П) и др. *Знакомит* его с главной святыней Костромы, чудотворной Федоровской иконой Божьей Матери (Ф), оберегавшей Кострому от иноземных захватчиков. *Учит быть настоящими читателями*, предлагая удачно адаптированный текст о династии Романовых и царе Михаиле Федоровиче, благословленном на правление Россией в Ипатьевском монастыре Костромы (Р). Дает возможность *размышлять вместе с авторами* о меценатстве как важной, социально значимой деятельности при знакомстве с известным просветителем-костромичом Ф. И. Чижовым (Ч), оставившим на устройство учебных заведений Костромы часть своих капиталов. *Информирует* о фонетических особенностях костромских говоров, одновременно представляя писателя-земляка С. Маркова (О) и *обучая выразительному чтению поэтического текста*:

*Всю жизнь я верен звуку О –
На то и костромич!
Он речи крепкое звено,
Призыв и верный клич.
И, говор предков сохранив,
Я берегу слова:
«Посад», «Полома», «Кологрив», –
Покуда речь жива. <...>
На свете тот народ велик,
Что слово бережет,
И чем древней его язык.
Тем дольше он живет.*

Кроме названных способов деятельности, в которые включает младших школьников Азбука, она *предлагает разгадать кроссворд* (Ы), *решить проблемную ситуацию* (Щ), *играя, совершить заочное путешествие* по Ипатьевскому монастырю, одновременно запоминая его архитектурные составляющие (Й), *выучить песню о Костроме и сыграть ее на каком-либо музыкальном инструменте* (Ё), узнать массу новых понятий, закрепить их в словах и картинках, предложенных на нижних и верхних полях страниц, и др.

Разные способы подачи краеведческого содержания статей азбуки, разные облики автора-повествователя, представляющего статьи, точная ориентировка на адресата книги в тексте (использование многочисленных лингвистических приемов подачи фактической, концептуальной и подтекстовой информации, а также палитры приемов создания фактической речи, обеспечивающей контакт с читателем в статьях, созданных в научно-учебном или научно-популярном подстилях речи) – все это открывает читателю-учителю возможность для методических интерпретаций краеведческого материала, подсказывает приемы работы с ним как на уроках работы по букварю, так и на уроках по изучению окружающего мира. Не удивительно, что дидактическая универсальность книги сделала ее востребованной и в аудиториях более старших школьников. Там она стала источником отбора материалов при подготовке внеклассных мероприятий, проходивших под лозунгом «Кострома – душа России»: утренников, викторин, олимпиад, заочных экскурсий. Пришла книга и в семью: школьники читали ее дома вслух своим родителям, став настоящими читателями и просветителями.

Использование книги в названных формах работы, примененных учителями в ряде школ области и города, убедило нас в том, что только одна педагогическая ситуация, созданная специально, – выпуск необходимого учебно-развлекательного краеведческого издания для школьников и организация работы с ним – может не только просветить юных читателей, но и отразиться на их социальной адаптации, идентификации личности, стать стимулом для более глубокого осознания себя как гражданина России. И, конечно, как костромича!



РАСКРЫТИЕ ШКОЛЬНИКАМ ОСОБЕННОСТЕЙ НАЦИОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА НАРОДОВ КРАЙНЕГО СЕВЕРА В ХОДЕ ПРОВЕДЕНИЯ СПОРТИВНОЙ СОРЕВНОВАТЕЛЬНОЙ ИГРЫ

С целью развития у учащихся 6–8 классов средней школы представлений об особенностях национального характера жителей Крайнего Севера, predeterminedенных их основными занятиями – охотой на морского зверя и оленеводством, сотрудниками Научно-методического отдела Российского этнографического музея (РЭМ) на основе описаний этнографами традиционных игр северных народов (прежде всего – чукчей и ненцев) совместно с преподавателями физкультуры школы-гимназии № 41 г. С.-Петербурга Я. В. Кашиной и О. Е. Лобачем была разработана программа соревновательной спортивной игры. Игра была проведена в феврале 2011 г. среди шестиклассников 41-й школы-гимназии; поддержать команды пришли учащиеся восьмых классов.

Своего рода девизом к веселой и совершенно безопасной игре, в которую организаторы мероприятия завлекли школьников, были слова великого путешественника-полярника Фритьофа Нансена о том, что если когда-нибудь будет написана история народов Крайнего Севера, она предстанет бесконечной вереницей подвигов. Нам, организаторам мероприятия, хотелось, чтобы, участвуя в состязаниях и наблюдая за их ходом, школьники получили возможность убедиться в истинности этих слов.

Перед началом состязаний школьники – участники и зрители – расположились, образовав разомкнутый с одной стороны круг, наподобие того, как, согласно описаниям этнографов, организуется площадка для проведения спортивных состязаний («вуквупин») у чукчей. Согласно чукотским повериям, оказавшиеся в замкнутом пространстве злые духи во время состязания молодых людей в силе и ловкости могут принести вред его участникам (отсюда – разомкнутый круг). Особая форма площадки, предназначавшейся для проведения спортивной игры, была выбрана нами для того, чтобы внести в мероприятие некоторый элемент условности, намекающей на воспроизводимые нами в игре реальные обстоятельства. Школьникам было объяснено, почему для проведения спортивных состязаний мы рассадили в спортзале зрителей незамкнутым кругом. В небольшом отдалении перед площадкой был поставлен экран, на котором воспроизводились фотографии с экспозиции Российского этнографического музея «Народы тундры в конце XIX – начале XX веков». Введение какой-либо атрибутики, указывающей на соотнесение самих участников проводимого нами мероприятия с традиционной культурой народов Крайнего Севера (элементы костюма, традиционный орнамент и проч.), нами, организаторами мероприятия, не предусматривалось.

Во вступительном слове к участникам соревнований и зрителям сотрудниками РЭМ говорилось о том, что спортивная игра, в которой школьникам предлагается принять участие, проводится для того, чтобы они смогли себе яснее представить, каких усилий народам Севера стоит, порою, их борьба за жизнь в условиях, с нашей точки зрения, совсем не подходящих для жизни. Подросткам сообщалось о том, что с детства представители народов Крайнего Севера осваивают умения, которые у нас, жителей крупных индустриальных городов, полностью отсутствуют. Кратко сообщалось о том, как дети оленеводов учатся с ранних лет бросать аркан и какие требования в отношении состязаний по метанию аркана (чукотск. – «чаута») предъявляются для участвующих в них юношей у чукчей.

Затем во вступительном слове отмечалось, что ряд состязаний, в ходе которых участники пытаются подражать животным, являются у охотников на морского зверя в то же время и испытанием на выдержку и выносливость – качества, помогающие охотнику подойти к морскому зверю на короткое расстояние. При этом охотник часто подражает повадкам животного, на которого охотится, а сам процесс подползания к нему может продолжаться в течение нескольких часов. К состязаниям народов Крайнего Севера, ведущим свое происхождение от охотников на морского зверя, следует отнести соревнования в хождении на корточках (кто пройдет большее расстояние или быстрее достигнет финальной черты), прыжки на корточках вперед и назад (кто последним закончит это упражнение). Естественно, что охотникам на морского зверя необходимы и такие умения, как прыгнуть с корточек на довольно большое расстояние.

Во вступительном слове внимание школьников было также обращено на то, что во время состязаний, устраивавшихся народами Крайнего Севера после удачной охоты на морского зверя, их участники демонстрировали свое умение действовать как одно целое. Примером демонстрации этого умения может быть описанная этнографами чукотская игра в кожаный мяч, во время которой члены одной команды, держась друг за друга и не расцепляясь, ходят по площадке гуськом. Умение действовать, как одно целое, охотникам на морского зверя помогает не погибнуть в тот момент, когда они командой из нескольких человек направляются в море на одной байдаре.

Вся игра состояла из 10 спортивных конкурсов, для участия в каждом из которых каждый раз по-новому выбирались по три мальчика и девочки от каждой команды. Соревнование началось с переключки – школьники выкрикивали в качестве «кричалок» детские ненецкие поговорки: «Гагара, гагара! Унеси ветер, унеси дождь, дай нам солнца!», «Бабочка, бабочка, съешь комаров!». Затем обе команды вместе продекламировали довольно длинную ненецкую поговорку, в которой одна строка представляет собою вопрос, другая – ответ на него:

- Птичка, птичка, где ты была?
- Я была в лесу.
- А куда делся твой лес?
- Его спалила молния.
- А куда делась молния?
- Ее потушил дождь ... и. т. д.

Исполнение этой «кричалки» предоставило организаторам соревнования возможность намекнуть его участникам, что члены команд в ходе мероприятия предстают друг в отношении друга как соперники, но во все не как противники и враги и, в ходе самого соревнования так же, как и при исполнении этой «кричалки», часто будут друг друга дополнять. Соревнующиеся предупреждались, что всякое проявление неспортивного поведения будет очень серьезно наказываться. Судьи в ходе состязания имели право в пользу команды противника со всей команды, среди членов которой вдруг появятся люди, проявляющие неспортивное поведение, снимать очки, причем как уже заработанные, так и те, которые команда может заработать в следующих состязаниях. Так что команда, члены которой повели себя неспортивно, могла еще и остаться к концу состязаний должником команды, состязавшейся с нею. В ходе проводимого нами мероприятия инцидентов неспортивного поведения не было. Наоборот, от конкурса к конкурсу его участники все более и более заинтересованно относились к происходящему вокруг них.

Первым проходило состязание по метанию аркана. Предполагалось, что вместо аркана, которым пользуются оленеводы, мы сможем использовать веревку одинаковой с ним толщины с завязанной крепким узлом петлюю на конце, а задание, по отношению к тому, как эти состязания проводятся на самом деле, максимально упростим – потребуем закинуть петлю аркана на небольшой, установленный вертикально штырек. При «репетициях» этого состязания выяснилось, что школьникам – жителям крупного индустриального города – невозможно будет справиться с предложенным им заданием, если их «аркан» будет изготовлен из веревки одинаковой с реальным «чаутом» толщины. Подросткам было предложено с трех метров петлюю, накрепко завязанной на довольно толстом канате, сбить кеглю. За удачный бросок участники получали три очка, за попадание со второй попытки – два. Из 12 соревновавшихся с первой попытки с заданием справились семь человек, со второй – еще двое. Девочки с этим заданием справлялись гораздо хуже мальчишек. Умение кидать аркан зависит от того, насколько часто и помногу в этом деле приходится тренироваться. Само выполнение этого задания доставило организаторам мероприятия повод поговорить с его участниками о том, насколько коренные жители Крайнего Севера с самого раннего детства в умении кидать аркан превосходят современных городских подростков.

Для проведения следующего состязания выбирался из каждой команды «охотник на дикого оленя», которому противостояли пять соперников, членов другой команды – «диких оленей». У каждого «дикого оленя» за поясом на спине был укреплен платочек – «хвостик», который охотник должен был у «дикого оленя» «отобрать», последний же, вывернувшись из рук «охотника», должен был свой платочек сохранить. Этот конкурс, по мнению организаторов соревнований, предстает как аналог более сложных и для современных детей, жителей крупного города, заведомо воспринимаемых как травматичных форм юношеских спортивных состязаний народов Крайнего Севера, участники которых в своеобразной ролевой игре представляют «охотников» и «оленей». К таковым можно отнести задание заарканить «оленя», оседлать его, соревнование «пастухов», восседающих на «оленях», в ходе которого противники должны сбросить друг друга на землю. В нашей спортивной игре за каждого «пойманного оленя» «охотник» добывал для своей команды одно очко, за каждого оставшегося «диким оленем» команда получала два очка. Школьникам, наблюдавшим состязание «охотников» и «оленей» со скамей зрителей, порою очень хорошо были видны, с одной стороны, неповоротливость, неловкость некоторых «оленей», с другой – слепота «охотников», которые часто не могли, находясь в игре, почувствовать особенности своего противника, увлекались более сильными и ловкими «оленьями», совершенно не обращая внимания на находящиеся рядом с ними менее увертливых. Состязание длилось восемь минут. За это время в обеих соревнующихся группах «олени» в целом показали себя гораздо лучше «охотников», одному из которых удалось поймать двух «оленей» из пяти, другому только одного. Состязание, проходившее в форме ролевой игры в охотников и диких оленей, заставило, причем не столько его участников, сколько подростков, наблюдавших за его ходом со стороны, задуматься о том, насколько у народов Крайнего Севера развито умение быстро ориентироваться в развитии ситуации, находясь в ней.

Довольно хорошие результаты в ходе проводимого нами мероприятия его участники показали в прыжках с места на корточках. За три таких прыжка членам соревнующихся команд удалось покрыть довольно приличное расстояние. Однако, в отличие от того, что можно видеть в аналогичных случаях у народов Крайнего Севера, у нас прыжки на корточках имели форму не личных, а командных соревнований. Перепрыгивая в согнутом положении вперед и назад через установленную распорядителем соревнований метку, чукотский юноша не только демонстрирует свои умения далеко прыгать, но и свои выдержку и выносливость. На это обстоятельство организаторами соревнований в ходе проведения состязания «Тройной прыжок» было обращено внимание участников мероприятия.

Фактически никак не справились с заданием подростки, которым было предложено состязание в перетягивании на руках, во время которого соревнующиеся хватаются друг за друга средними пальцами правых рук, левыми руками упираясь друг другу в плечо. Это соревнование требует совершенно несвойственной нашим подросткам цепкости, натренированности и ловкости пальцев. Именно это качество позволяет жителям Крайнего Севера быстро развязывать самые тугие и сложные узлы. То, как участники соревнований с этим заданием не справились, явилось лишним поводом сравнить себя с коренными народами Севера.

Главная особенность нашего мероприятия заключалась в том, что подросткам предлагалось оценить во время участия в спортивных состязаниях умения и навыки, которым жители Крайнего Севера обучаются с детства. Проведение спортивных состязаний нацелено всегда на то, чтобы продемонстрировать другим свою ловкость, умение, спортивные навыки; организаторы мероприятия не предполагали постановки перед школьниками обязательных задач продемонстрировать во время состязаний высокие результаты и даже справиться с предложенным им заданием. Однако все мероприятие, основной частью которого были спортивные состязания, в целом было задумано ради того, чтобы у школьников, привлеченных к ним в качестве участников и зрителей, появилась возможность сопоставить себя с охотниками на морского зверя и оленеводами. Спортивные состязания юношей у чукчей начинаются с обращения распорядителя («эремчина»), в котором оглашается, что цель состязаний – показать, что мы, ныне живущие люди, такие же легкие, быстрые, выносливые, как наши далекие предки. Наше мероприятие направлено было, наоборот, на то, чтобы подростков – жителей современного крупного города – заставить задуматься над тем, каких усилий требует хотя бы частичное усвоение тех навыков, которые жители Крайнего Севера вырабатывают в себе в течение всей своей жизни. Итогом нашего мероприятия не было появление у подростков какого-то развернутого образа жителя Крайнего Севера. Самое большее, чего мы добились – признания подростками в отношении народов Крайнего Севера существования диспозиции: понимания того, что они – такие, а мы – совсем другие, из-за того, что сами условия нашего существования ставят перед нами совершенно разные задачи. В спортивной игре мы сумели показать подросткам, что в обыденной жизни их фактические сверстники – представители народов Крайнего Севера – в состоянии выказать физические, интеллектуальные умения, способности к концентрации воли и усилий, несвойственные подавляющему большинству жителей крупного современного города.



РЕАЛИЗАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНО-РЕГИОНАЛЬНОГО КОМПОНЕНТА В ПЕДАГОГИЧЕСКОМ ВУЗЕ НА ЗАНЯТИЯХ ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОГО ЦИКЛА

Современная социальная ситуация в России характеризуется ориентацией общества на сохранение национально-региональной культуры. Это нашло свое отражение в актуализации идеи этнопедагогизации образовательного процесса. Педагогические вузы обладают сегодня наибольшим потенциалом в плане реализации культуросозидающей функции образования. Сегодня перед вузами стоит задача подготовить не только квалифицированных специалистов по определенному профилю, они призваны также сформировать поколение, ориентированное на ценности национальной культуры, ее историю, традиции. Одной из наиболее важных задач этнокультурного образования и воспитания студентов является освоение культурного наследия прошлого Карелии, раскрытие его ценностей. Решение задач по гуманизации образования и воспитания направлено через формирование ценностной ориентации на знания о культурном наследии прошлого. Одним из подходов к решению проблемы воспитания этнокультурной личности выступает формирование интереса к национальной культуре. Изучение студентами народного костюма, традиционной вышивки, декоративно-прикладного творчества способствует приобщению к духовной и материальной культуре Карелии.

Целью преподавания дисциплин «Народный костюм», «Вышивка», «Декоративно-прикладное творчество» является воспитание творческих черт характера, формирование у студентов потребностей в овладении, освоении традиционных ремесел и основ современной культуры Карелии, представлений о регионально-этнической идентичности, о системе ценностей, обусловленных жизнью в Карелии, формирование умений и навыков культуротворчества, в том числе и художественной деятельности.

Курс по народному костюму в полной мере включает этнокультурный компонент.

Исследование специфики народного искусства как особого типа художественного творчества позволяет рассмотреть народный костюм в единстве с традиционной культурой народа, его историей, мировоззрением. Основной целью данного курса является не только изучение истории традиционного костюма Карелии, основных комплексов одежды, но и формирование у будущих учителей технологии и педагогов дополнительного образования теоретических знаний и практических навыков: умение определять образ народного костюма, решать проблемы создания полного комплекса, в том числе за счет локальных вариантов традиционного народного костюма Карелии, разрабатывать технологию изготовления деталей традиционного костюма. Кроме того, на занятиях студенты знакомятся с некоторыми приемами проектирования народного костюма, узнают возможности и пределы стилизации костюма в современных условиях. Важной составной частью курса является ознакомление студентов с методикой сбора материалов по народному костюму и использованию полученных сведений в практике проектирования костюма.

Традиционный костюм можно рассматривать как уникальное явление материальной культуры народа, как синтез рукоделий. Основной смысл и ценность народного костюма, его философия – в демократичности, функциональности, логике форм и конструкций, рациональности и целесообразности. В процессе обучения будущих учителей технологии создания образцов народного костюма или современной одежды в народных традициях идет приобщение молодежи к этнокультуре, так как объектом изучения и исследования является пласт национальной культуры. Обращение студентов к теме народного костюма требует большой поисково-исследовательской работы и предполагает работу с этнографическими источниками. В истории этнографии, культурологии накоплен богатый материал по истории костюма; это, в первую очередь, труды выдающихся знатоков народного костюма М. И. Забылина, И. Е. Забелина, Н. И. Костомарова. Материал по истории народного костюма Карелии представлен в работах И. И. Шангиной, Г. С. Масловой, Р. Ф. Тароевой, А. П. Косменко, И. Ю. Винокуровой, Л. В. Трифионовой.

Учебники и учебные пособия, которые используются для обучения студентов, в основном ориентированы на изучение основных комплексов народной одежды и их составляющих. Между тем, учебник не может полно отразить весь материал ввиду того, что костюм имел свои этнолокальные особенности в каждом уезде России. Изучая данные этнографические труды, студенты могут проанализировать особенности развития народной одежды, районы ее бытования, способы ношения деталей костюма. Наряду с этим будущие учителя технологии знакомятся с обрядовой функцией народного костюма, бытом и моральными устоями народа, его традициями.

Содержание дисциплины «Вышивка» предусматривает изучение орнаментов при выполнении текстильных изделий (полотенце, скатерть) и вопросы декорирования народной одежды, что позволяет привить будущим дизайнерам костюма художественный вкус, позволяет приблизиться к народной культуре, народному искусству. У студентов формируются понятия о свойствах орнамента, его смысловом значении



Образец костюма Каргопольского уезда
Олонецкой губ.



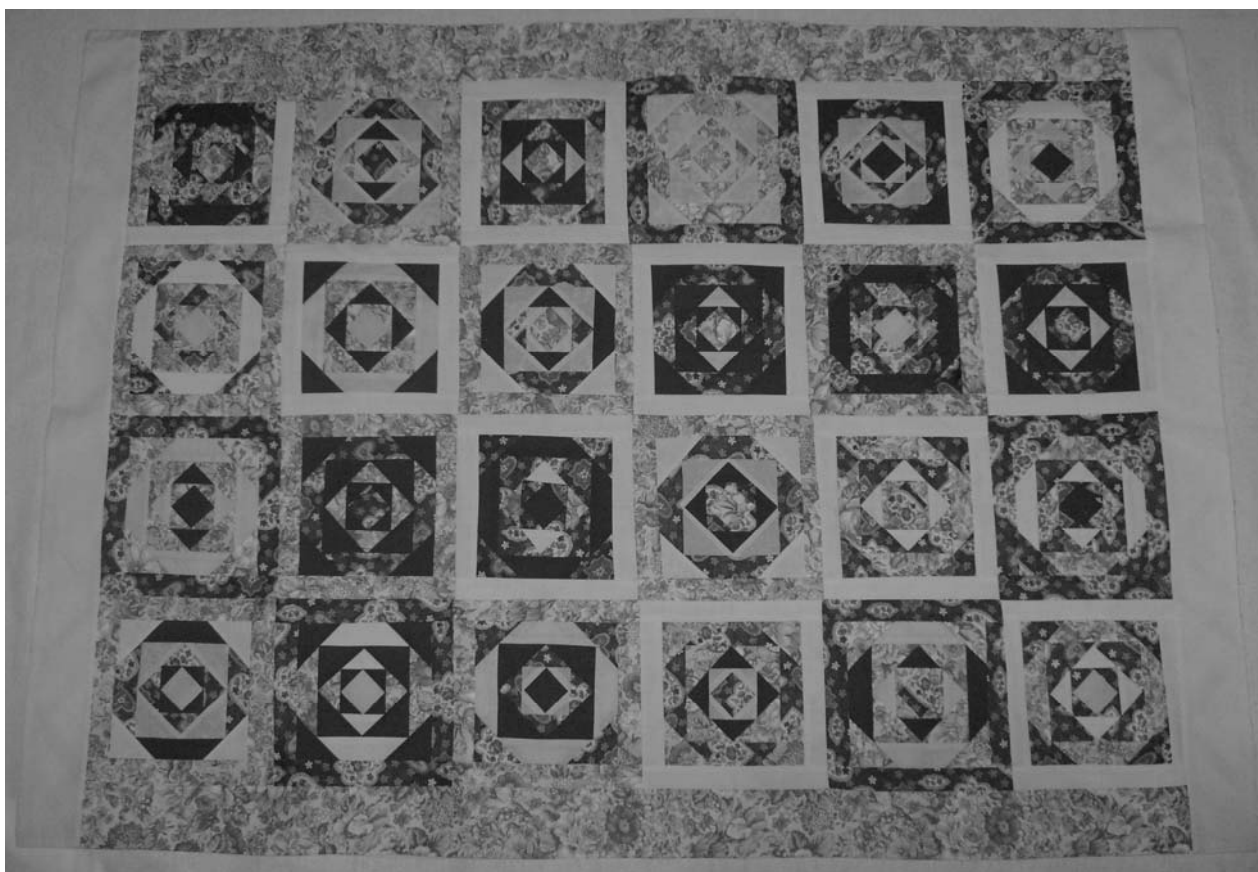
Образец традиционного полотенца

и месте, занимаемом в одежде. Представления студентов о символике формы и цвета в орнаменте народной вышивки, об особенностях его построения находят воплощение в практической творческой работе, связанной с выполнением эскиза орнамента вышивки на деталях рубах, головных уборах и на полотенцах. При выполнении задания решаются композиционные, колористические задачи, осваивается умение декоративно-обобщенно, лаконично строить традиционный мотив с учетом выбранной вышивальной техники.

В крестьянском быту вышитые узоры имели не только эстетическое, но и обрядовое значение. Одежда с магическими узорами обладала чудодейственной силой, где каждый знак нес смысловую нагрузку. Возьмем, к примеру, знаки плодородия, которые должны способствовать деторождению. Они являлись доминирующими в орнаментации костюма невесты и молодухи и вовсе отсутствовали в детской и старушечьей одежде. При проектировании костюма учет данного фактора очень важен. Текстильных вышитых изделий в крестьянском быту было достаточно, одни были предназначены для праздников, другие для будней, но были и те, которые связаны с похоронной обрядностью, роль каждого во многом определялась вышитыми знаками и символами.

Шло время, значимость каждого знака ушла на второй план, уступив место декоративному решению. Сегодня мы понимаем, что вышитые узоры можно рассматривать, как особый способ передачи информации. А чтобы прочесть вышитые письма, необходимо познать смысл знаков и символов, обратиться к истокам.

В образовательном стандарте по технологии уделено внимание такому виду ремесла, как лоскутное шитье; уже на первой педагогической практике студенты дают уроки по данной теме. Лоскутное шитье сегодня интересует многих, и у студентов занятия вызывают живой интерес. Они знакомятся с основными лоскутными узорами, с методикой скоростной сборки лоскутных изделий и новыми технологиями в сфере данной творческой деятельности. Особое внимание уделяется традиционному лоскутному шитью Русского Севера.



Образец лоскутного одеяла

Расцвет лоскутного шитья в России пришелся на конец XIX в. и был связан с развитием машинного производства ситца, а также с широким распространением в деревнях разнообразных дешевых хлопчатобумажных тканей с набивным рисунком, которые шли на пошив рубах и сарафанов. Из остатков ситца при крое одежды, из кусочков отслуживших свой срок текстильных изделий экономные хозяйки научились собирать одеяла, коврики, наволочки и другие утилитарные вещи. Традиционные «деревенские» узоры отечественной лоскутной техники – несложная мозаика из полосок, квадратов и треугольников ярких контрастных цветов. Но насколько хороши данные предметы, как они радуют глаз и трогают душу. Безусловно, опыт наших прабабушек находит применение в выработке новых идей и создании новых лоскутных изделий, как традиционных, так и современных.

Опыт работы со студентами по проектированию образцов традиционных текстильных изделий, народного костюма, созданию кукол в традиционном костюме, лоскутных изделий говорит о необходимости привлечения дополнительного местного краеведческого материала, и здесь очень важна связь с музеями. Студенты с интересом посещают музейные выставки, где есть возможность погрузиться в удивительный мир традиционной культуры. Работа по использованию краеведческого материала способствует этнокультурному образованию и воспитанию студентов, расширяет кругозор и развивает их познавательный интерес. Наряду с этим, есть возможность провести собственное исследование, постичь секреты ремесленных технологий.

Следует отметить, что самостоятельная исследовательская работа студентов проводится под руководством преподавателя в целях привития им навыков исследовательского характера в научном изыскании новых решений. В музейных фондах хранится множество произведений, относящихся к различным видам народного прикладного творчества, важнейшими среди них являются подлинные образцы народных костюмов, традиционных полотенец и т. п. Работа в музеях дает возможность студентам увидеть оригиналы своими глазами.

Подлинники, представленные в экспозиции, конечно же, расширят знания о своеобразии и эстетике предметов народного искусства, но не раскроют особенностей конструктивного решения, приемов соединения деталей. Только непосредственная работа с подлинником даст хорошие результаты. Представ-

ленный для изучения экспонат можно изучить очень досконально: определить вид ткани и отделки, характер используемых швов, выполнить замеры, сделать зарисовку орнамента, исследовать изнаночную сторону изделия и уточнить конструкцию, разработать эскиз. Данная исследовательская работа в музее, анализ изученной специальной литературы по заявленной теме помогут уточнить время бытования изделий на территории Карелии, их конструкцию, присутствие и характер декорирующих элементов. Доминирующими в изготовлении орнаментированных вышитых изделий, лоскутных предметов, деталей традиционного костюма в Карелии были домотканые льняные и шерстяные полотна, а также покупные ткани из натурального сырья. Поэтому обращение студентов к выбору материалов потребует знаний о состоянии ткачества в Карелии в исследуемый период, разносной торговли, проведении ярмарок, где крестьяне могли купить ткань, тесьму, ленты и т. д. На технологическом этапе при выполнении изделий необходимы определенные теоретические знания и технологические навыки в области традиционных ремесел: традиционной вышивки, бисероплетения, ткачества, вязания. Несомненно, в практической деятельности раскроется творческий потенциал студентов, эстетический вкус и навыки работы с различными материалами. Иногда работа по освоению определенной технологии требует индивидуальных консультаций, проведения эксперимента.

Таким образом, включение материалов по народной одежде и традиционной вышивке, лоскутному шитью в широкий культурологический и этнографический контекст, а также практическая направленность получаемых студентами знаний по декоративно-прикладному искусству обеспечивает разностороннее развитие будущих специалистов в области народного художественного творчества. В заключение стоит отметить, что изучение народного декоративно-прикладного искусства, отличающегося высокими эстетическими достоинствами, активно влияет на формирование личности будущего педагога, способствует становлению его профессионального мастерства и социокультурному развитию личности.



СОДЕРЖАНИЕ

ЭТНОГРАФИЯ, ИСТОРИЯ

В. А. Агапитов (<i>Марциальные Воды, Республика Карелия</i>). Вёгурокса – вендословенская колония Заонежья	3
Н. В. Алексеева (<i>Череповец</i>). Севернорусские святые как объект почитания в структуре православной покаянной традиции у крестьян Европейского Севера в XIX в.	7
В. Г. Баданов (<i>Петрозаводск</i>). Земство и музейное дело в Олонецкой губернии	10
Н. Ф. Басова (<i>Кострома</i>). Костромской краевед и генеалог Александр Александрович Григоров	13
О. Н. Болгова (<i>Архангельск</i>). «Свое» и «чужое» в представлениях ненцев, проживавших на территории Архангельской губернии (по материалам периодической печати 1838–1917 гг.)	16
Д. В. Брусницына (<i>Петрозаводск</i>). Повседневная жизнь крестьян Кижского погоста в 1650–1660-е гг.: традиционные взаимоотношения в новых условиях	19
В. В. Виноградов (<i>Санкт-Петербург</i>). «Свой» и «чужой» в зоне русско-вепско-цыганских контактов	22
С. В. Воробьева (<i>Петрозаводск</i>). История деревень Кижской волости в крестьянских родословиях	25
К. Э. Герман, И. В. Мельников (<i>Петрозаводск</i>). Некоторые итоги изучения памятников археологии эпохи камня – раннего металла в окрестностях острова Кижы	29
И. Е. Гришина, Е. В. Ляля, А. М. Шредерс (<i>Петрозаводск</i>). Информационная модель исторической деревни: новые возможности изучения и сохранения архитектурного наследия	33
В. А. Гущина (<i>Петрозаводск</i>). Кижский архитектурный ансамбль до и после реставрации 1949–1959 гг.	35
К. А. Дианова (<i>Петрозаводск</i>). Культура повседневности карелов в начале XX в. (по материалам краеведческих изданий)	38
Е. Ю. Дубровская (<i>Петрозаводск</i>). Праздничная культура и досуг жителей Петрозаводска в начале XX в. по воспоминаниям И. М. Никитина: «свое» и «чужое»	41
Л. Ю. Елтышева (<i>Кунгур</i>). Крестьяне Поморья – источник заселения будущего Кунгурского уезда	44
Д. С. Ермолин (<i>Санкт-Петербург</i>). По следам старообрядцев Уфтюги	47
А. Ю. Жуков (<i>Петрозаводск</i>). Соперничество и взаимопроникновение «своего» и «чужого» в номинации административного устройства Карелии и сопредельных областей в XV–XVII вв.	49
А. М. Жульников (<i>Петрозаводск</i>). Петроглифы Белого моря и Онежского озера: общее и особенное	51
Л. И. Иванова (<i>Петрозаводск</i>). Тапиола и Хийтола: два лесных царства карельской мифологии	55
Н. И. Ищук-Фадеева (<i>Тверь</i>). Образ Русского Севера в свете теории географического детерминизма: культурологический аспект	59
Е. А. Калинина (<i>Эссойла, Республика Карелия</i>). «Обучать сына своего гражданской грамоте не желаю...» (Крестьянство и школа в I половине XIX в.)	63
В. Н. Калуцков, Н. А. Алексеенко (<i>Москва</i>). Об атласе «М. В. Ломоносов»	66
В. Н. Калуцков (<i>Москва</i>). О геоконцепте Русского Севера	69
В. А. Козлов, А. В. Орлов, М. В. Кистерная (<i>Петрозаводск</i>). Проблемы датировки некоторых часовен музея-заповедника «Кижы»	72
В. Г. Кондратьев (<i>Петрозаводск</i>). Проблемы инородческой школы в Карелии в конце XIX – начале XX вв.	75
С. Ю. Королёва (<i>Пермь</i>). Проводы души в похоронно-поминальной обрядности Северного Прикамья (на материале полевых исследований)	78
Л. В. Королькова (<i>Санкт-Петербург</i>). Прялки восточных районов Ленинградской области как предметный символ этнокультурных и этноконфессиональных границ	81
А. Ю. Косенков (<i>Петрозаводск</i>). К вопросу о систематизации самцово-слеговых покрытий в жилище Карелии	85
В. П. Кузнецова (<i>Петрозаводск</i>). Свадебный обряд Кижской волости	87

А. В. Курбатов (<i>Санкт-Петербург</i>). Традиция строительных «прикладов» в Восточной Европе и Сибири (Средневековье и Новое время)	90
Ю. В. Линник (<i>Петрозаводск</i>). Русский Север: восприятие, трансформация и синтез иноземных влияний	95
Ю. В. Литвин (<i>Петрозаводск</i>). Особенности формирования женской идентичности в карельской семье (по материалам Олонецкой и Архангельской губерний второй половины XIX – начала XX вв.)	100
Н. Е. Мазалова (<i>Санкт-Петербург</i>). Икота у русских и шева у коми: сравнительный анализ	103
О. С. Мамонтова (<i>Барнаул</i>). Севернорусские традиции в гончарстве русского населения Алтая	106
М. Б. Марков (<i>Петрозаводск</i>). Образ финнов как военных противников в военной печати Карельского фронта	109
И. Н. Минеева (<i>Петрозаводск</i>). Почитание прп. Кассиана Муезерского в Карельском Поморье	112
Н. П. Миронова (<i>Сыктывкар</i>). Отношение к мигрантам в молодежной среде Республики Коми (на примере студентов г. Сыктывкара)	115
Л. А. Молчанов (<i>Москва</i>). Газеты Северной области России 1917–1920 гг. как источник по истории крестьянства	118
А. Б. Мороз (<i>Москва</i>). «Свои» и «чужие» святые: к вопросу о формировании культа святых	121
О. А. Набокова (<i>Петрозаводск</i>). Проблемы определения локальных и этнических особенностей вепских прялок	125
Л. И. Никонова (<i>Саранск</i>), А. А. Шевцова (<i>Москва</i>). Этническое самосознание армян Вологодчины и Республики Мордовия: специфика этнокультурной адаптации	129
Е. Е. Никулина (<i>Петрозаводск</i>). Северная икона XVII–XVIII вв.: архетипы и параметры их идентификации	132
А. Б. Пермиловская (<i>Архангельск</i>). Народная архитектура Русского Севера. Трансформация традиционной культуры под влиянием города	135
Седрик Пернетт (<i>Париж</i>). «Чужие среди своих»: советизация краеведческих обществ России в сталинский период	138
С. Г. Петров (<i>Новосибирск</i>). К проблеме конфессиональной самоидентификации православных верующих Карелии в 1920-е гг. («тихоновцы» или «обновленцы»)	141
В. Г. Платонов (<i>Петрозаводск</i>). Интерпретация заимствованного образца в иконописи Обонежья (на примере сюжета «Сосшествие во ад»)	144
В. Г. Пуцко (<i>Калуга</i>). Византийская иконография на Русском Севере	148
О. А. Ренёва (<i>Кунгур</i>). Кунгурский Благовещенский собор – утраченный памятник рубежа XVII–XVIII вв. ..	152
М. Н. Романова (<i>Подольск, Республика Мордовия</i>). Аспекты межкультурной коммуникации, связанной с традиционным жилищем, у мордвы	154
И. Н. Ружинская (<i>Петрозаводск</i>). Единоверие: «свое» и «чужое» в духовной традиции Русского Севера ..	157
Е. В. Самойлова (<i>Санкт-Петербург</i>). Практики «дарообмена» в ритуальной культуре поморской деревни нач. XX – нач. XXI вв.	160
Т. А. Сироткина (<i>Сургут</i>). «Свое» и «чужое» через призму этнонимии	164
Н. В. Смирнова (<i>Мурманск</i>). Употребление финансовой терминологии в средствах массовой информации стран Баренц-региона и Кольского Заполярья в условиях глобального экономического кризиса начала XXI в.	167
О. В. Смурова (<i>Кострома</i>). Крестьянин-отходник в полиэтничном и многоконфессиональном пространстве Санкт-Петербурга (порепорформенный период)	170
А. М. Спиридонов (<i>Петрозаводск</i>). Средневековое расселение в Прионежье (X–XVI вв.)	173
В. В. Сурво (<i>Хельсинки</i>). Вышивка как «открытое произведение»: поиск новых форм и смыслов	177
Е. Д. Суслова (<i>Петрозаводск</i>). Конфликт братьев Маркеловых: опыт урегулирования спора о причетнической должности церковного дьячка в Кижском погосте в середине XVII века	182
П. А. Тычинская (<i>Москва</i>). Особенности иконографии «Архангел Михаил-воевода» в иконописи Обонежья ..	185

С. Н. Филимончик (<i>Петрозаводск</i>). Роль общеобразовательной школы в межкультурном взаимодействии населения Карелии в 1930-е гг.	190
Е. Ф. Фурсова, А. И. Голомянов (<i>Новосибирск</i>). Детские игры сибирских крестьян-переселенцев в XX в.: белорусские и северорусские традиции	193
И. А. Чернякова, О. В. Черняков (<i>Петрозаводск</i>). Опыт подготовки электронной публикации архивной коллекции «Олонецкая воеводская изба» в Исследовательской лаборатории локальной и микроистории Карелии	196
А. А. Чувьуров (<i>Санкт-Петербург</i>). Регламентация повседневной жизни в русских и коми старообрядческих общинах Печорского Приуралья	200
И. И. Шангина (<i>Санкт-Петербург</i>). Немецкий костюм в русском быту (XVI–XIX вв.)	203
С. Г. Шарабарина (<i>Кострома</i>). Древний финно-угорский культ коня и его воплощение в быту и идеологии современного населения Верхнего Поволжья	207

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

С. В. Алпатов (<i>Москва</i>). «Солдатская Библия»: механизмы адаптации переводных сюжетов в фольклорной прозе Русского Севера	210
С. В. Балувевская (<i>Вологда</i>). «Свое» и «иное» в похоронно-поминальных причитаниях Нюксенского района Вологодской области	213
В. А. Бахтина (<i>Москва</i>). Репертуар кижской сказительницы Пелагеи Филипповой	217
Л. М. Белогурова (<i>Москва</i>). Севернорусский компонент смоленского свадебно-музыкального фольклора	221
Т. Н. Бунчук (<i>Сыктывкар</i>). Тексты <i>vita herbae et rei</i> в коми и русской культуре: типология или заимствование?	226
Е. А. Валевская (<i>Санкт-Петербург</i>). К проблеме сравнительного изучения фольклорных традиций: заимствование или самозарождение?	230
Е. Е. Васильева (<i>Санкт-Петербург</i>). Рефлексы книжной песни в пинежских устных песенных традициях	235
А. И. Васкул (<i>Санкт-Петербург</i>). «Свое» и «чужое» в песенной культуре старообрядцев	240
А. Н. Власов (<i>Санкт-Петербург</i>), Е. А. Дорохова (<i>Москва</i>). «Свой» мир нижневыхгодской традиции (к определению границ этнокультурного региона)	243
Лиз Грюэль Апер (<i>Париж</i>). Русская сказка во французском переводе	247
Лидия Делич (<i>Белград</i>). Русский Святогор: «свой» и «чужой» или самоопределение эпического мира	250
Е. В. Дианова (<i>Петрозаводск</i>). «Свое» и «чужое» в кооперативных частушках 1920–1930-х годов: фольклорные традиции и самодеятельность	253
Т. Б. Дианова (<i>Москва</i>). Песни «общерусского репертуара» в составе традиций Русского Севера: диапазон адаптации песенно-лирического текста	257
М. А. Енговатова (<i>Москва</i>). Закамская свадьба как результат взаимодействия северных и южнорусских традиций	260
Ю. В. Ефимова, А. А. Афанасьева (<i>Вешкелица, Республика Карелия</i>). Обращение в похоронных причитаниях Ирины Андреевны Федосовой	263
О. В. Захарова (<i>Петрозаводск</i>). Оппозиция «свое/чужое» в сюжете былин о сватовстве в репертуаре Т. Г. Рябинына	267
Я. В. Зверева (<i>Санкт-Петербург</i>). Русскоязычная сказка в иноязычной среде: фольклорная традиция Удоры (по материалам записей 1961 г.)	270
А. А. Иванова (<i>Москва</i>). Самоидентификация как фактор формирования фольклорной традиции	273
Т. Г. Иванова (<i>Санкт-Петербург</i>). Формирование территории Русского государства в XVI в. и былинный эпос	276
Т. С. Канева (<i>Сыктывкар</i>). «Война – чужая сторона» в усть-цилемских причитаниях	280
И. В. Козлова (<i>Санкт-Петербург</i>). Враги советского народа в творчестве севернорусских сказителей	284
Н. Г. Комелина (<i>Санкт-Петербург</i>). Новины Марфы Крюковой, написанные ею самой: между фольклором и литературой	288

К. Е. Корепова (<i>Нижний Новгород</i>). Быличка и сказка (в межжанровом пограничье)	291
Н. С. Коровина (<i>Сыктывкар</i>). Типология взаимодействия коми и русских сказок	294
И. В. Королькова (<i>Санкт-Петербург</i>). Особенности бытования лирических песен в локальных традициях Русского Севера (к проблеме межэтнических контактов)	297
Т. В. Краснопольская (<i>Петрозаводск</i>). «Свое» и «чужое» в фольклоре Заонежья: напевы традиционных эпических песен в свете межэтнических взаимодействий	302
В. А. Лапин (<i>Санкт-Петербург</i>). Традиционная культура Русского Севера: «свое/чужое» и «свое – чужое» как инструменты историко-стилевого анализа	306
П. Б. Лёгкая (<i>Петрозаводск</i>). Хороводы и игры Поморского берега Белого моря (сравнительный аспект)	309
П. Ф. Лимеров (<i>Сыктывкар</i>). Русский язык как «чужой» и «свой» в коми анекдотах	312
М. А. Лобанов (<i>Санкт-Петербург</i>). Совместное пение вепсов и архаические явления в культуре народов Севера	316
С. М. Лойтер (<i>Петрозаводск</i>). Некоторые общие проблемы изучения и издания детского фольклора	319
А. С. Лызлова (<i>Петрозаводск</i>). Изображение иного мира в русских волшебных сказках о похищении женщины	322
В. П. Миронова (<i>Петрозаводск</i>). Локальные особенности мотива «чудесное рождение» (по материалам южнокарельской песни о сватовстве в мифической стране Хийтола)	326
Н. С. Михайлова (<i>Петрозаводск</i>). Карельское кантеле: традиции и современность	329
Г. А. Мишарина (<i>Хельсинки</i>). Двухязычная причеть в коми фольклорной традиции	332
Т. С. Молчанова (<i>Санкт-Петербург</i>). Русская «Трубонька» у сойкинских ижор	335
Н. Д. Москин (<i>Петрозаводск</i>). О применении нечетких графов при анализе вариативности фольклорных текстов	339
Н. С. Мурашова (<i>Новосибирск</i>). Духовные стихи Русского Севера в репертуаре сибирских старообрядцев	343
С. С. Мусанова (<i>Сыктывкар</i>). Русские песни в репертуаре прилузских коми (на материалах Фольклорного архива Сыктывкарского государственного университета и Коми научного центра Уральского отделения РАН)	347
И. А. Никитина (<i>Москва</i>). Лирические песни на «русской» Мезени: к вопросу выделения сублокальных традиций	350
Ю. А. Новиков (<i>Вильнюс</i>). Кижы – столица «Исландии русского эпоса»	353
Ю. А. Новиков (<i>Вильнюс</i>). «Чужие» миры в былинах	357
А. В. Панюков (<i>Сыктывкар</i>). Синергетика фольклорных контактов: ижмо-колвинская традиция	360
О. А. Пашина (<i>Москва</i>). Традиционная культура в советское время: механизмы адаптации (на материале мезенских экспедиций 1980–1990-х гг.)	362
Н. А. Пеллинен (<i>Петрозаводск</i>). Карельская колыбельная песня на перекрестке культур	365
Г. С. Петкевич (<i>Вильнюс</i>). Западный мир в былинах: историческая память и художественный вымысел ...	368
Л. Раденкович (<i>Белград</i>). Чужие парни на вечеринке: севернорусские и южнославянские параллели одного фольклорного сюжета	371
А. Н. Рассыхаев (<i>Сыктывкар</i>). «Свой» и «чужой» в игровом пространстве (по материалам коми народных игр)	375
Э. Г. Рахимова (<i>Москва</i>). Русские параллели в словесной изобразительности карельско-ижорских причитаний по покойному	378
Е. Б. Резниченко (<i>Москва</i>). О музыкально-диалектной структуре поморской свадебной причеты	381
М. В. Рейли (<i>Санкт-Петербург</i>). Люди силы и знания в традиционной культуре	384
А. Н. Розов (<i>Санкт-Петербург</i>). Свой – чужой (об этике собирательской работы)	388
М. В. Станюкович (<i>Санкт-Петербург</i>). О локальности, роли иноэтнической культуры и «чужого» языкового материала в эпической традиции (былины Русского Севера и худхуды севера Филиппин)	391
О. И. Уляшев (<i>Сыктывкар</i>). «Играй, Степан, играй!»: «стеночная» забава верхневычегодских коми	394

В. В. Уренская (<i>Петрозаводск</i>). Реализация бинарной оппозиции «свой»/«чужой» на материале антропонимии онежских былин	396
К. А. Федосова (<i>Москва</i>). «Свое» пространство и его восприятие в коммуникации с «чужаком»	400
В. В. Филимонов (<i>Сыктывкар</i>). Бытование русского фольклора у коми народа по материалам периодической печати XIX – начала XX вв.	403
О. И. Чарина (<i>Якутск</i>). Фольклорные взаимовлияния в культуре русских и аборигенов северо-востока Якутии	406
Ю. М. Шеваренкова (<i>Нижний Новгород</i>). «Свой–чужие», «свое–чужое» в религиозном фольклоре одной локальной традиции	410
Г. Н. Щупак (<i>Санкт-Петербург</i>). Замечания о напевах свадебных групповых причитаний Прикамья	414

КНИЖНОСТЬ И ЛИТЕРАТУРА

М. Г. Бабалык (<i>Петрозаводск</i>). Апокриф «Беседа трех святителей»: от заглавия к жанру	419
Е. Н. Велева (<i>Петрозаводск</i>). Образ Прокопия Устюжского в творчестве Алексея Ремизова	422
Т. Ф. Волкова (<i>Сыктывкар</i>). Осмысление усть-цилемским крестьянином И. С. Мяндиным средневекового сюжета об Акире Премудром	425
Е. Д. Гришкевич (<i>Петрозаводск</i>). К вопросу о литературных источниках творчества протопопа Аввакума («Маргарит»)	429
И. И. Добродей (<i>Петрозаводск</i>). Северная тема в творчестве А. М. Ремизова (на материале сборника «Весеннее порошье»)	432
В. П. Ершов (<i>Петрозаводск</i>). Сага о заонежской семье на фоне колхозной жизни... (Дневник заонежского бондаря)	435
О. Д. Журавель (<i>Новосибирск</i>). Европейские риторика и искусство проповеди Андрея Денисова	438
М. В. Мелихов (<i>Сыктывкар</i>). Проблема самоидентификации старообрядца в семье и в миру (на материале автобиографических сочинений и писем печорского старообрядческого писателя С. А. Носова)	441
К. А. Мехнецова (<i>Санкт-Петербург</i>). Свадебный обряд 1920-х гг. глазами участника (по автобиографическим рассказам Ивана Фёдоровича Нагишева, жителя Устьянского района Архангельской области)	444
О. В. Панченко (<i>Санкт-Петербург</i>). Легендарное сказание о ссылке семьи Ф. Н. Романова в Заонежье в соловецком Хронографе XVII в.	447
А. В. Пигин (<i>Петрозаводск</i>). «Ода из портных рода» – неизвестное заонежское сочинение XVIII в.	450
Ю. В. Розанов (<i>Вологда</i>). Троецпылатница в декадентской версии (Д. К. Зеленин и А. М. Ремизов)	453
Е. А. Рыжова (<i>Сыктывкар</i>). Безымянные святые в агиографической традиции Русского Севера	455
А. Н. Старицын (<i>Москва</i>). Реалии и реальные герои Кирилло-Епифаниевского житийного цикла	458
М. А. Федотова (<i>Санкт-Петербург</i>). Чудеса Димитрия Ростовского: богомольцы с Русского Севера	462
Л. С. Харебова (<i>Петрозаводск</i>). О памятниках книжной культуры Заонежья (по материалам сводного каталога книг кириллической печати Республики Карелия)	466
Н. В. Чикина (<i>Петрозаводск</i>). Образы «своих» и «чужих» в современной карелоязычной литературе	470
Н. Л. Шилова (<i>Петрозаводск</i>). «Северная Фиваида» В. И. Пулькина: локальный текст и авторское начало	473

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

М. А. Бобунова (<i>Курск</i>). Лексема <i>свой</i> в идиолекте Т. Г. Рябинына	476
Н. С. Ганцовская (<i>Кострома</i>). Проблема «своего» и «чужого» в островных говорах смешанного типа	479
И. Б. Горланова (<i>Кострома</i>). «Своё» и «чужое» в топонимике города Костромы	482
Ю. Н. Ильина (<i>Сыктывкар</i>). Заимствованная лексика говоров Низовой Печоры как отражение семиотической оппозиции 'свой / чужой'	485
И. С. Климас (<i>Курск</i>). Что бывает «чужим» в севернорусском фольклоре?	488
О. В. Мищенко (<i>Екатеринбург</i>). Метеорологическая лексика как источник сведений о «своём» и «чужом» в картине мира северноруссов	491

С. А. Мызников (<i>Санкт-Петербург</i>). Трансформация заимствованного и исконного слова в русских говорах	495
Г. Д. Неганова (<i>Кострома</i>). «Свое» и «чужое» в лексике культурного ландшафта Костромского Заволжья как отражение этноязыковых особенностей края (на примере произведений Е. В. Честнякова)	499
А. И. Соболев (<i>Архангельск</i>). Субстратная топонимия Тудозерья и ее соотношение с данными археологии	502
О. А. Теуш (<i>Екатеринбург</i>). Анатомическая модель в географической терминологии русского и финно-угорских языков	505
А. Т. Хроленко (<i>Курск</i>). «Чужое» в идиолекте сказителя (по материалам конкорданса былинных текстов Т. Г. Рябинина)	508

АКТУАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

А. Б. Афанасьева (<i>Санкт-Петербург</i>). Проблемы развития этнокультурного образования в поликультурной среде (в аспекте концепта «свое» – «чужое»)	511
О. С. Габукова (<i>Петрозаводск</i>). Традиционная музыкальная культура и дети: проект комплексной культурно-образовательной программы по изучению и творческому освоению народной культуры	514
И. Л. Данилова (<i>Петрозаводск</i>). Развитие нравственных отношений средствами народной педагогики в учебно-воспитательной работе образовательного учреждения	517
И. Н. Донина, К. Е. Шолкина (<i>Санкт-Петербург</i>). Музейно-педагогические проекты Государственного музея истории религии: социализация и воспитание толерантности	521
И. Г. Ильина (<i>Беломорск, Республика Карелия</i>). Музей-мастерская «Рукоделия Поморья»: традиционные ремесленные технологии в образовании и воспитании подрастающего поколения	523
А. П. Косинцева (<i>Екатеринбург</i>). Музей под открытым небом как пространство презентации этнической культуры (на примере музеев Тюменской области)	526
Г. Т. Лагунова (<i>Полярный, Мурманская обл.</i>). Этнографические программы в практике работы городского историко-краеведческого музея г. Полярного	529
С. Е. Нечаева (<i>Каргополь, Архангельская обл.</i>). Занятия по народной культуре в образовательных программах музея	531
Е. В. Николаева (<i>Великий Новгород</i>). Популяризация традиционной культуры Русского Севера в образовательной и творческой деятельности детей в Детском музейном центре Новгородского музея-заповедника	534
И. О. Попова (<i>Великий Новгород</i>). Музыкально-художественный салон «Картинки с выставки» (совместный проект Новгородского музея-заповедника и Детской музыкальной школы им. А. Аренского)	537
А. В. Романова, Е. В. Птицына (<i>Петрозаводск</i>). Приобщение студентов к культурным ценностям средствами декоративно-прикладного творчества	540
Е. А. Рычкова (<i>Петрозаводск</i>). Образовательная программа «Мультиполотенце, или Käsraikka» как новая форма интерпретации народного искусства Карелии XIX–XX вв.	543
И. В. Соловьев (<i>Петрозаводск</i>). Методика преподавания инструментальных традиций в межэтническом пространстве (на кафедре музыки финно-угорских народов Петрозаводской государственной консерватории им. А. К. Глазунова)	545
С. А. Теплова (<i>Петрозаводск</i>). Инновационные музейно-образовательные подходы в преподавании национально-регионального компонента в школе	547
В. В. Тихова (<i>Кострома</i>). «Азбука юного костромича» как средство идентификации личности в младшем школьном возрасте	549
А. А. Филимонов (<i>Санкт-Петербург</i>). Раскрытие школьникам особенностей национального характера народов Крайнего Севера в ходе проведения спортивной соревновательной игры	552
Т. Б. Яшкова (<i>Петрозаводск</i>). Реализация национально-регионального компонента в педагогическом вузе на занятиях декоративно-прикладного цикла	555

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

РЯБИНИНСКИЕ ЧТЕНИЯ-2011

Материалы VI научной конференции по изучению
и актуализации культурного наследия Русского Севера

Фото на обложке О. А. Семенко

Редактор *М. А. Радостина*
Оригинал-макет *Г. А. Тимонен*

Подписано в печать 27.07.2011. Формат 60x84¹/₈.
Гарнитура Times. Печать офсетная. Уч.-изд. л. 60,0. Усл.-печ. л. 65,8.
Тираж 400 экз. Изд. № 195. Заказ 972.

Карельский научный центр РАН
Редакционно-издательский отдел
185003, г. Петрозаводск, пр. А. Невского, 50