

ЖИВАЯ СТАРИНА

3 '98

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



*В этом номере
«ЖИВОЙ СТАРИНЫ»
рубрику
«К 100-летию РЭМ»
составили
материалы,
подготовленные
сотрудниками
музея.
Редакция
журнала
поздравляет
коллег с юбилеем
и надеется
на продолжение
нашего
длительного
сотрудничества*

ПОЛОЖЕНИЕ

О Русскомъ Музеѣ Императора Александра III.

Положенія общія.

- 1) Музей основанъ въ память Незабвеннаго Покровителя Русскаго искусства, Императора Александра III, имѣя цѣлью соединить все, относящееся къ Его Личности и исторіи Его Царствованія, и представить ясное понятіе о художественномъ и культурномъ состояніи Россіи.
- 2) По сему Музей дѣлится на три отдѣла:
 - I. Посвященный специально памяти Императора Александра III.
 - II. Художественный.
 - III. Этнографическій и художественно-промышленный.
- 3) Каждый отдѣлъ имѣетъ самостоятельное значеніе и можетъ дѣлиться, въ случаѣ необходимости, на подотдѣлы, за исключеніемъ перваго, имѣющаго остаться навсегда однимъ и цѣльнымъ памятникомъ Императора Александра III.

*) Собраніе узаконеній и распоряженій Правительства, издаваемое при Правительствующемъ Сенатѣ. 3 Мая 1897 г., № 44.



ЖИВАЯ СТАРИНА

3(19) '98

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуреУчредитель и инициатор возобновления издания Государственный республиканский
центр русского фольклора Министерства культуры Российской ФедерацииОснован в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Главный редактор С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

О.В. Белова (ученый секретарь)

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

А.А. Горелов

В.Е. Гусев

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

М.А. Некрасова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции
А.С. Подгасец

Научный редактор С.П. Бушкевич

Зав. редакцией М.А. Ковалева

Макет и компьютерная верстка

И.К. Дергуновой

Фотограф Г.В. Родин

Корректоры Н.А. Мясникова,

Л.Г. Рыжова

Адрес редакции: 119034,
Москва, Кропоткинский пер., 10
Тел.: (095) 246-8417, факс: (095) 246-3389Журнал зарегистрирован в Министерстве
печати и информации Российской Феде-
рации. Свидетельство № 01827 от 30 нояб-
ря 1992 г.Подписано в печать 08.09.98. Формат 60х90
1/8. Печать офсетная. Бумага Гознак. Усл.
печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 1012. Цена
договорнаяОтпечатано в ИПК «Московская правда»
101000, Москва, Потаповский пер., 3Рукописи не рецензируются и не возвра-
щаются. При перепечатке ссылка на жур-
нал обязательнаЖурнал можно приобрести (оптом и в
розницу) по адресу: Москва, Кропоткин-
ский пер., 10. Государственный рес-
публиканский центр русского фольклора

© «Живая старина», 1998

На 1-й стр. обложки: Кладбище в с. Стрель-
на Терского р-на Мурманской обл. (Терский
берег Белого моря, 1975 г.). Крест и намо-
гильный сруб в единой конструкции. Фото
И.Н. Шургина.На 4-й стр. обложки: Цапля и змея. Мини-
атюра из Мирослава Евангелия (л. 125).
1180 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ВЕЩЬ—СИМВОЛ—ЗНАК

- И.Н. Шургин. Архаические деревянные надгробия Верхней Пинеги 2
С.И. Рыжачева. Raksts («орнамент», «узор») в латышской народной культуре 6
А.Б. Островский. Православные нагрудные кресты: предмет и символ 9
В.Г. Холодная. Гуцульские топорцы 12

К 100-летию РЭМ

- И.В. Дубов. Российский этнографический музей: история и современность 15
О.В. Лысенко, Н.Н. Прокопьева. Коллекция и собиратель: этнографическая реальность
и ее интерпретация 17
В.В. Горбачева. Формирование сибирской коллекции РЭМ 17
О.В. Карпова. Крещенская Иордань на Украине 22
Н.А. Прокофьева. Рисунки Верхне-Волжской этнологической экспедиции 22
О.Г. Баранова. Русские деревянные календари в собрании РЭМ 25
Л.М. Лойко. Коллекция одежды немцев-колонистов в РЭМ 25
Н.Н. Соснина. Полотенца императрицы Марии Федоровны в собрании РЭМ 29
Н.М. Калашникова. Коллекции РЭМ по этнографии западных и южных славян 31

АРХИВНАЯ ПОЛКА

- А.А. Турилов. Народные поверья в русских лечебниках 33
«Русская мандрагора». Подготовка текста и публикация А.А. Турилова 34
А.С. Уваров. Выпь, цапля, журавль, ив и аист (из «Символического словаря»).
Предисловие и публикация Я.Э. Зелениной 36
И.А. Сергеева. «Альбом еврейской художественной старины» С. Ан-ского 38

РУССКИЕ В ИНОЭТНИЧЕСКОМ ОКРУЖЕНИИ

- С.Е. Никитина. «Жить по закону, по пути...» 42
Сказки и песни русской камчадалки. Публикация В.Г. Смолицкого 45

ЭКСПЕДИЦИИ

- Т.А. Зимина. Редьяны, ловатчане и другие группы населения Новгородской области 46
Т.Ю. Власкина. «Бабина каша» в станице Раздорской 47
М.В. Ясинская. Поверья о покойниках в Уржумском районе 47
В.В. Запорожец. Экспедиция в московском дворе 49

ВЫСТАВКИ

- Д.А. Баранов, С.В. Комарова, Е.А. Мадлевская. «Льняной круг» 51
А.Ю. Заднепровская, М.С. Куропятник. «Из истории Санкт-Петербургской губернии» 52

ЮБИЛЕИ

- В.С. Бахтину — 75 лет 53

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Е.А. Костюхин. Миф и русская филологическая классика 55
Г.П. Мельников. Древнерусские надгробия XIII—XVII вв. 56
А.В. Кулагина. Свадьба у старообрядцев Зауралья 58
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии 59
А.Ф. Макеев. Не просто рецепты кухни, а энциклопедия образа жизни 60

IN MEMORIAM

- Дмитрий Покровский 60
Норбертас Велюс 62

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Л.Н. Виноградова, А.А. Плотникова. Конференция «Слово и культура» 63
В.Е. Добровольская. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» 64

И.Н. ШУРГИН

АРХАИЧЕСКИЕ ДЕРЕВЯННЫЕ НАДГРОБИЯ ВЕРХНЕЙ ПИНЕГИ

«...Мы вышли на берег и прямо попали там на кладбище какой-то береговой деревеньки. <...> Среди покосившихся или вовсе завалившихся беспризорных христианских крестов стояли новые памятники, разного рода коряги, лесные шишиги, колья, отесанные и неотесанные, и просто палочки... Однако таких случайных палочек было сравнительно немного, почти на всех кольях были какие-то рубыши топором, означавшие <...> «знамя» умершего: такие рубыши охотники ставят в лесу на деревьях у своих путиков, и у каждого охотника есть свое «родовое «знамя» <...> тут в человеках в один миг рассеялся туман христианской культуры; невеселый вид, однако, имели и эти показавшиеся из тумана «языческие» лесные коряги с охотничьими знаменами»¹.

Так известный писатель М.М. Пришвин передал свое впечатление от кладбища д. Кучкас Пинежского р-на Архангельской области, куда он случайно попал в 1935 г. во время командировки в верховья Пинегы. Это свидетельство до сих пор не привлекало внимания исследователей, вероятно, потому, что без фотографий и документальных рисунков невозможно ясно представить себе, о чем идет речь.

Летом 1971 г. кучкаское кладбище, расположенное в лесу, на высоком берегу, в нескольких километрах от деревни вверх по Пинеге, удалось увидеть автору настоящей статьи. Кладбище ничем не огорожено и издали совершенно незаметно за стволами высоких сосен. Неожиданно возникающее зрелище причудливо обработанных топором столбов, стоящих рядом с характерными для Севера крестами под двускатным покрытием, поражает своей необычностью. В 1971 г. столбы уже не выглядели новыми. Большинство из них к этому времени упало, многие успели покрыться ягодником и мхом. Растительность почти скрыла и могильные холмики, поэтому не удавалось, за редким исключением, определить ориентацию столбов: какой стороной они были обращены на запад, а какой — на восток. Из дат, которые удалось разобрать на столбах, самой поздней была — 1949 год. Среди крестов же находились поставленные в 1960-х годах.

Судя по обследованным образцам, на кучкаском кладбище намогильные столбы были двух типов. Одни имели квадратное поперечное сечение, ровные грани и двускатную кровельку с охлупнем, под которой верхушка столба с двух сторон стесывалась на нет (илл. 1). Под коньком кровельки в одну из двух граней столба врезалась литая медная иконка или крест с распятием. Все памятники этого типа были одинаковой формы и различались только высотой в пределах от 60 до 100 см при толщине 14 см.

Особый интерес вызывали столбы второго типа: именно они имели необычный вид и только на них в середине были вырублены замеченные М.М. Пришвиным «знамена», а также буквы — возможно, инициалы погребенных. Эти столбы завершались не кровлей, а грубо вырубленными подобиями то пирамиды, то как бы «гра-



1. Кладбище д. Кучкас (Пинежский р-н Архангельской обл.). Фото автора

неного шара»: цилиндра, куба или восьмигранника со стесанными верхними и нижними ребрами (илл. 1—2). Подобные памятники составляли две группы: одни обладали квадратным поперечным сечением, другие — круглым. Высота надземной части тех и других колебалась между 50 и 130 см при толщине от 13 до 18 см.

У столбов первой группы под фигурным навершием размещались дополнительные элементы обработки в виде ряда кольцевых зарубов (илл. 2). У большинства же столбов с круглым поперечным сечением ниже фигурного навершия, на гладком стволе вырубалось только «знамя» похороненного человека, непохожее на буквы ни на одном из обследованных памятников.

На других верхнепинежских кладбищах не удалось найти намогильные памятники, подобные кучкаским столбам второго типа. Однако постоянно встречались памятники под двускатным покрытием, соответствующие тем кучкаским столбам, которые условно объединены нами в первый тип.

Большинство местных жителей не могли не только назвать причину особой оригинальности кучкаских намогильных столбов второго типа, но и ясно объяснить сам обычай ставить на одних могилах столбы, а рядом, на других — крес-

ты. Забылся и смысл знаков, вырубленных на столбах. Только от самых старых жителей Кучкаса удалось получить интересные сведения о давних местных традициях.

Во-первых, они рассказали, что на кладбище столбами отмечены могилы тех покойников, которые при жизни себе «креста не намолили». На естественно возникший при этом вопрос, не староверами ли были прежде жители их деревни, старики отвечали уклончиво, но показывали, что крестятся двумя перстами. Во-вторых, они частично раскрыли значение рубышей на кладбищенских столбах. По их словам, это — «пята огородная», то есть метка, которую всякий хозяин вырубал на жердях своего участка ограды, ставившейся за деревней для защиты полей и покосов от поправы скотиной². Однако, почему эти же знаками метились намогильные столбы и есть ли какое-нибудь соответствие между понятием «пята огородная» и тем объяснением значения рубышей, которое дал М.М. Пришвин, — охотничье родовое «знамя», — так тогда и осталось неясным. В-третьих, оказалось, что население Кучкаса издавна поддерживало разносторонние тесные связи с удорцами — жителями селений на реке Вашке, по национальности коми (Вашка на языке коми — Удора). Нередко куч-

кучасские девушки выходили замуж за коми из Важгорты — крупного села на Вашке, места ежегодных зимних ярмарок. Между Сурой, селом на Пинеге (около 60 км ниже Кучкаса), и Важгортом издавна существовала дорога, проезжая и зимой и летом³.

Полученные в деревне сведения натолкнули на предположение о том, что истоки оригинальности кучасских намогильных столбов второго типа целесообразно искать в погребальных обычаях старообрядцев и, в частности, в оформлении их захоронений, а также в тесных связях жителей Кучкаса с коми-удорцами.

В XIX — начале XX в. значительная часть населения сел и деревень северных губерний России принадлежала к старообрядцам различных беспоповских толков. Наибольшее количество приверженцев имело Поморское (Даниловское) согласие, центр которого на реке Выг Олонецкой губ. существовал с 1694 г. по начало 1850-х годов, а также Филипповский толк, отколовшийся от выговцев в 1737 г. В Пинежском уезде филипповцы появились во второй половине XVIII в. Оттуда на рубеже XVIII—XIX вв. эта ветвь поморского вероучения распространилась в коми селениях на Вашке⁴. К старообрядцам-беспоповцам Филипповского согласия принадлежали, по данным этнографа П.С. Ефименко, и жители Нюхченского церковного прихода, в состав которого входила деревня Кучкас⁵.

До недавнего времени почти на всех кладбищах старообрядцев-беспоповцев сохранялись своеобразные намогильные памятники. Впервые рисунок одного из них в 70-х годах XIX в. опубликовал Л.В. Даль — основоположник изучения отечественной деревянной архитектуры⁶. На рисунке изображен резной намогильный столбик под двускатной крышей, обнаруженный ученым в Ветлужском уезде Костромской губ.

Первая общая классификация деревянных намогильных сооружений на кладбищах помор-

цев-выговцев была сделана М.В. Красовским, разделившим их «по основным чертам композиции <...> на три главные группы, а именно: на «гробницы», на срубцы и на «намогильнички» или «намогильные столбики»⁷.

В конце 1920-х годов В. Алымов опубликовал заметку о намогильных знаках беломорско-мурманских рыбаков-старообрядцев. В типичных намогильничках (по М.В. Красовскому) он увидел «остатки былой культуры древнего поморского населения», изображения «древних промысловых орудий: гарпунов, «кутил», стрел, дротиков, копий»⁸. При этом никаких серьезных доказательств своей гипотезы В. Алымов не привел.

С 1930-х годов по настоящее время намогильные сооружения старообрядцев много раз привлекали внимание искусствоведов и этнографов: о художественных достоинствах намогильных столбиков писали Н.Н. Соболев⁹, И.В. Маковецкий¹⁰, А.В. Ополовников¹¹. И.В. Маковецкий четко разделил резные столбики с кладбища старообрядцев-поморцев с. Шурецкого (Беломорский р-н Карелии) «на два типа: круглые, обработанные со всех четырех сторон, и плоские, с резным контуром». Первые из них ученый считал более старыми. Эти столбики соответствуют намогильничкам, опубликованным Л.В. Далем, В. Алымовым, Н.Н. Соболевым. По-иному обработаны плоские столбики. У них «за шейкой начинается центральная часть, имеющая овальную, несколько вытянутую вверх форму, завершенную под киотом двумя красивыми завитками. Украшение этой части состоит из резных букв текста — фамилии, имени, отчества и даты смерти похороненного под столбиком лица»¹².

В 1950-х годах И.П. Шаскольский на основе известных ему археологических и историко-этнографических сведений о погребальных обрядах карел предложил свою гипотезу о происхождении намогильных столбиков. По его мнению, древняя традиция карел хоронить покойника в срубе с крышей эволюционировала в устройство наземных «домиков для мертвых» в виде глухого сруба из нескольких венцов с резным столбиком на коньке крыши. Со временем «вместо сруба со столбиком над могилой стали воздвигать только один столбик, сделавшийся символом «домика мертвых»¹³. Нетрудно заметить, что И.П. Шаскольский здесь пишет о намогильных памятниках, аналогичных гробницам-срубам и намогильничкам, которые опубликованы в вышеупомянутых исследованиях.

Как убеждает сравнение, кучасские столбы первого типа (с двускатной крышей) обладают отдельными признаками сходства с намогильничками старообрядческих кладбищ, расположенных в лесах Заволжья, а также Архангельской и Олонецкой губерний. В целом эти не подвергавшиеся фигурной обработке кучасские памятники можно считать простейшей разновидностью намогильничков.

Формы же кучасских столбов второго типа (без кровли) сильно отличаются от опубликованных памятников. У них нет киотоподобного завершения, а элементы фигурной обработки сосредоточены в верхней, а не в средней части. Некоторое же формальное сходство в деталях (разделение фигурных элементов подрубами-перехватами), вероятно, обусловлено общностью технологических истоков обработки.

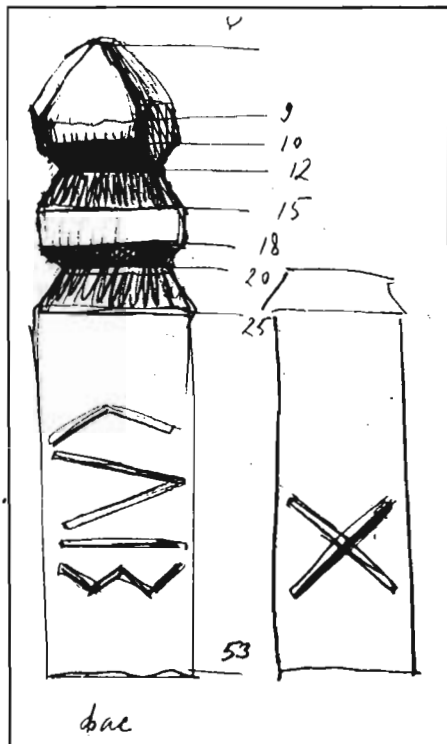
В 1980-х годах появились сведения о памятниках на кладбищах коми старообрядцев на



3. Кладбище с. Верхняя Вочь (Усть-Куломский р-н Республики Коми). Плоский намогильный памятник. Фото автора

Вашке. Экспедицией В.П. Орфинского на кладбище д. Коптюга Удорского р-на Республики Коми были обнаружены «намогильные домики», построенные из досок по типу срубцов¹⁴. Над этими «домиками» возвышались восьмиконечные кресты под двускатной кровлей, а не столбы-намогильнички. Однако в других местах обитания коми-зырян и коми-пермяков В.Н. Белицер — исследовательница материальной культуры обоих народов — во время своих экспедиций 1930-х — 1950-х годов не раз встречала на старообрядческих кладбищах намогильные сооружения совершенно другого рода: «Намогильные кресты ставили только зажиточные крестьяне, победнее ограничивались простыми столбиками. <...> Столбики обтесывали топором, часто придавая им форму человеческой фигуры. Иногда на могиле ставили пенек самой причудливой формы...»¹⁵ В качестве иллюстрации дан рисунок памятника, представляющего собой толстую пластину с завершением, контур которого подобен прямоугольному ромбу. Под завершением одну из широких сторон пластины пересекают рубящи: два — горизонтально и ниже еще два — косым крестом.

Сравнение этого памятника и кучасских столбов второго типа свидетельствует о некотором сходстве между ними. Они состоят из двух частей: основания и завершения без всякой кровли; христианские символы отсутствуют, но на поверхность основной части нанесены рубящи;



2. Кладбище д. Кучкас. Намогильный столб второго типа. Рис. Л.А. Щенниковой



4. Кладбище д. Пашня (Гайнский р-н Коми-Пермяцкого национального округа). Намогильный столб. Фото автора

кучкаские столбы идолоподобны, коми памятник напоминает человеческую фигуру.

В связи с тем, что у кучкаских столбов второго типа оказалось больше сходства с коми-зырянским намогильным памятником, найденным В.Н. Белидер, чем с русскими и карельскими намогильниками, автор настоящей статьи продолжил свои исследования на староверческих кладбищах в Республике Коми и в Коми-Пермяцком национальном округе. Полевые работы проводились в 1975—1978 гг. на территориях, где в конце XIX — начале XX в. жили старообрядцы-беспоповцы. Это верховья рек Вычегды и Камы, а также старейший старообрядческий район этого края — низовья реки Печоры с ее притоком Пижмой Печорской. На Вашке автору побывать не удалось.

На кладбище д. Верхняя Вочь Усть-Куломского р-на Республики Коми (бассейн Верхней Вычегды) среди восьмиконечных крестов под двускатной крышей и столбов, аналогичных кучкаским первого типа (т.е. в виде гладкого бруска с кровелькой на два ската), были обнаружены интересные намогильные знаки, поставленные в 1960-х годах (илл. 3). Они представляли собой невысокие (ниже 1 м) лопатообразные плашки, узкой частью врытые в землю. Их верхняя кромка либо оставалась горизонтальной, либо колесовидно или округло затесывалась. На «лопате» были вырезаны фамилия, имя, отчество покойного, даты его рождения и смерти. Такие же памятники в сочетании с простыми колышками стояли среди крестов на кладбище д. Бадельск близ верхневычегодского с. Помоздино (Усть-Куломский р-н).

О традиции отмечать могилы столбиками первого типа и колышками вместо крестов рассказал житель д. Климовск, расположенной в окрестностях сел Керчмья и Верхняя Вочь. Его дед-старовер собственноручно выгесал загодя два

намогильных столбика, своей жене и себе, и велел детям, когда старики умрут, поставить эти столбики им на могилы. Целесообразность установки столба дед видел в том, что «если крест ставишь, нужно то место огородить, чтобы собаки и прочие твари креста не погнали». Но уследить за «тварями» трудно, поэтому лучше вместо креста поставить столб. Это объяснение сходно с тем, которое было дано в Кучкасе, особо уважительным отношением к кресту как к главной христианской святыне.

Намогильные знаки с кладбищ верхневычегодских селений, с одной стороны, обнаруживают свойства, отвечающие характерным признакам кучкаских столбов второго типа. Это неординарность формы и отсутствие христианской символики. С другой стороны, верхневычегодские памятники, будучи плоскими и покрытыми на лицевой поверхности резным текстом, возможно, имеют некоторую формальную связь с плоскими столбиками из публикации И.В. Маковецкого. Однако в целом эти намогильные знаки гораздо ближе плоскому памятнику, опубликованному В.Н. Белидер.

В верховьях Камы, на краю кладбища у д. Пашня (близ с. Монастырь Гайнского р-на Коми-Пермяцкого национального округа) был найден единственный намогильный столбик, при высоте 1 м очень похожий на кучкаские столбы второго типа (илл. 4). Никаких христианских символов, а также именных знаков покойного на столбике не было. Памятник выглядел не старым, и, хотя могила осталась безымянной, местные жители помнили, что его поставили одному деревенскому самоубийце.

Наиболее близкими кучкаским намогильным столбам второго типа (в частности, по приемам обработки) оказались два памятника, встреченные на большом кладбище д. Коровий Ручей на Нижней Печоре (Усть-Цилемский р-н

Республики Коми). У одного из них (илл. 5, справа), высотой более метра, на лицевой стороне была вырезана пятиконечная звезда и под ней — фамилия, имя, инициал отчества покойного, а также надпись: «прожил 42»; другой столб был ниже 1 м (илл. 5, слева). Ни крестов, ни образков на этих двух столбах никогда не было, несмотря на то, что они стояли в окружении большого числа намогильничков, аналогичных кучкаским столбам первого типа, с врезанными в них образками и относительно редких высоких крестов под двускатной крышей. Причем на некоторых могилах столбики первого типа и кресты были приставлены к «надгробницам» — таково местное название сооружений, аналогичных «домикам для мертвых» и «намогильным домикам» из публикации И.П. Паскольского и В.П. Орфинского или срубам по М.В. Красовскому. В этнографической литературе подобные сооружения известны также под названием «голбец» или «голубец».

По словам местного старожилы, крест или столб ставили на могилу согласно тому, «как родители скажут» детям перед своей смертью. Но вместе с тем креста удастались только те, кто его заслужил, неукоснительно соблюдая каноны старой веры. Основной же массе простых старообрядцев после смерти на могилах полагалось ставить столб с врезанными в него иконками¹⁶. Распятие и образки мужских святых — мужчинам, образки Богородицы и женских святых — женщинам. Столбики же без образков, с наверхиями «пишечками» — соответствующие кучкаским намогильникам второго типа — отмечали погребения «удавленников» и всех тех, кто умер не своей смертью и поэтому не достоин святых икон.

Итак, результатом полевых исследований старообрядческих кладбищ стала находка намогильных памятников того же типа, что и оригинальные кучкаские столбы. Однако при бесспорном формальном сходстве их обработки (см. илл. 1 и 5) нижнепечорские и верхнепечорские памятники все же имеют и серьезные различия. Во-первых, фигурная обработка намогильных столбов на кладбище д. Коровий Ручей соответствует только наиболее простым вариантам кучкаских столбов второго типа. Во-вторых, на памятниках этого нижнепечорского кладбища (как и на намогильных памятниках Верхней Камы) не вырезалась «пятая огорода». В-третьих, и на Нижней Печоре, и на Верхней Каме памятники, аналогичные кучкаским столбам второго типа, встречались исключительно редко, потому что устанавливались только на могилах людей, оставшихся перед смертью без покаяния.

Данные, которые удалось получить в итоге изучения как опубликованных материалов о захоронениях старообрядцев-беспоповцев, так и полевых исследований староверческих намогильных сооружений, дают основание ряду последовательных выводов, подводящих к ответу на вопрос об истоках оригинальности кучкаских памятников.

Большое количество столбов с фигурным завершением и без христианских символов, расположенных на кладбище Кучкаса не обособленной группой, а среди намогильничков с двускатной кровлей и крестов, — факт, не позволяющий считать эти столбы только знаками захоронения людей, умерших неестественной смертью.

Наличие на них «пята огородной» — древнего знака собственности покойного — свидетельствует, вероятно, о большей древности этого типа погребальных памятников по сравнению с намогильниками с кровелькой. На кучкаском кладбище последние пришли на смену столбам более древней формы, подобно тому как в других местах Севера они вытеснили художественно обработанные памятники.

Если верно сделанное по ходу настоящей статьи предположение об общности технологических истоков оформления кучкаских столбов второго типа и фигурно исполненных намогильничков (по терминологии М.В. Красовского), то первые, оставшиеся на топорной стадии обработки, должны рассматриваться как далекие генетические предшественники вторых.

Наконец, присущие аналогам кучкаских столбов второго типа малочисленность и упрощенность обработки являются признаками затухания традиции установки подобных намогильных памятников.

Эти выводы наводят на мысль о том, что оригинальность кучкаских столбов второго типа связана с древностью происхождения их форм, сохранение которых в современных условиях — глубокий пережиток. Но такое заключение, в свою очередь, заставляет предположить, что когда-то эти формы намогильных памятников не были редкими. Поэтому остаются два вопроса: откуда эти формы происходят и почему они так хорошо сохранились именно в Кучкасе?

Поиски ответа на первый вопрос привели со старообрядческих кладбищ на крестьянский двор. Как уже отмечали исследователи, формы фигурной обработки намогильничков не уникальны. По мнению И.В. Маковецкого, например, их можно было встретить как на самых древних памятниках, так и на избах, современных намогильным столбикам из публикации ученого¹⁷. В свою очередь и фигурная обработка кучкаских столбов второго типа аналогична формам завершений столбов ворот, ограждений взвоза на поветь, колодцев с «журавлем» и т.п. Объяснение сущности этих аналогий дает А.К. Чекалов, исследовавший происхождение формы завершения различных столбов в народной архитектуре и скульптуре: по его мнению, она ведет свое начало от голов антропоморфных языческих идолов. В основе подобных «изваяний» лежал «иногда совсем необработанный столб («молились пням!»), чаще всего чурбан, отмеченный тремя-четырьмя сильными зарубками, сделанными словно в страхе и наспех»¹⁸. Результатом подобной обработки большинства кучкаских столбов второго типа и является их идолообразность.

Ответ на вопрос о причинах сохранения именно в Кучкасе обычая ставить идолообразные намогильные столбы мог остаться только на уровне рассуждений о влиянии в данном случае культурных традиций коми, если бы не одно интересное открытие. В 1980-х годах в районе Сурского куста деревень вблизи известной дороги на Важгорт, было обнаружено место, где лесными ненцами-оленеводами совершались, как считает исследовательница этого памятника Т.А. Бернштам, языческие обряды¹⁹. Идолы, в виде особым образом обработанных пней, сохранились там до настоящего времени.

Вероятно, под влиянием соседних народов отголоски языческих традиций в форме идоло-



5. Кладбище д. Коровий Ручей (Усть-Цилемский р-н Республики Коми). Намогильные столбы. Фото автора

подобных намогильных столбов сохранялись и у жителей Кучкаса, одной из самых изолированных деревень в верховьях Пинеги.

Примечания

¹ Пришивин М.М. Собрание сочинений в 8 томах. М., 1983. Т. 4. С. 656—657.

² «Значок при клейме, в виде запятой или маленькой черточкой. Его называют пятой или пяткой потому, по объяснению крестьян, что он делается пятой топора, а не всем лезвием» (Ефименко П. Юридические знаки // Журнал Министерства народного просвещения. 1874. Ч. 175. С. 58).

³ Жеребцов А.Н. Этнокультурные связи ватских коми с русскими соседями на Пинеге (до начала XX в.) // Этнография и фольклор коми. Сыктывкар, 1972. С. 109—111.

⁴ Гагарин Ю.Б. Старообрядчество на Мезени и Пинеге в XIX — начале XX в. // Вопросы социально-экономической истории Коми края. Сыктывкар, 1980. С. 83.

⁵ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1 // Известия общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1877. Т. 30. С. 211—212.

⁶ Даль Л. Древние деревянные церкви в России // Зодчий. 1875. № 6. С. 78—79.

⁷ Красовский Мих. Курс истории русской архитектуры. Пг., 1916. С. 124.

⁸ Алымов В. Намогильные памятники поморских рыбаков // Карело-Мурманский край. Л., 1929. № 2. С. 21—22.

⁹ Соболев Н.Н. Русская народная резьба по дереву. М.; Л., 1934.

¹⁰ Маковецкий И.В. Памятники народного зодчества Русского Севера. М., 1955.

¹¹ Ополовников А.В. Русский Север. М., 1977. С. 82—87; его же. Русское деревянное зодчество. Культовое зодчество. М., 1986. С. 218—221.

¹² Маковецкий И.В. Указ соч. С. 62. Рис. 148—151, 152—153.

¹³ Шаскольский И.П. К изучению первобытных верований карел // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М.; Л., 1957. С. 217. Эта гипотеза остается наиболее авторитетной и в настоящее время. См.: Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX — начало XX в. Л., 1985. С. 105; Орфинский В.П. Народное деревянное культовое зодчество Российского Севера: истоки развития // Народное зодчество. Сб. науч. трудов. Петрозаводск, 1992. С. 35; Воробьева С.В. Крестьянские намогильные памятники Заонежья и Поморья // Заонежье. Петрозаводск, 1992. С. 160—171.

¹⁴ Орфинский В.П. Деревянное зодчество удорских коми // Архитектурное наследие. М., 1990. № 37. С. 298—299. Рис. 8.

¹⁵ Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми // Труды Института этнографии. М., 1958. Т. 45. С. 329. Рис. 131.

¹⁶ Аналогичное объяснение порядка установки крестов или столбов на могилы нижнепечорских старообрядцев см.: Гунн Г.П. По Нижней Печоре. М., 1979. С. 114.

¹⁷ Маковецкий И.В. Указ. соч. С. 62.

¹⁸ Чекалов А.К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974. С. 29.

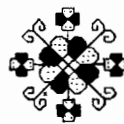
¹⁹ Бернштам Т.А. Урочище Чупрово (природно-культурный памятник в Пинежском районе) // Русский Север. СПб., 1992. С. 165—194.

С.И. РЫЖАКОВА

RAKSTS

(«орнамент, узор»)

В ЛАТЫШСКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ



Узришь Узор – узришь Творца.

РУМИ

Орнамент наряду с другими графемами — это узел, связывающий мировоззрение с предметной сферой культуры и технологиями. Орнаментом покрывают предметы, как используемые в повседневном обиходе, так и носящие чисто ритуальный характер. Он изготавливается определенным инструментом, в определенной технике и по известным образцам. Форма и смысл его обосновывается духовными представлениями народа. В латышской народной песне говорится: «Я не пью немедовое, не пошу неукрашенное; / Портянки не надену, если та не украшена» (LD 55602).

Если охарактеризовать народные культуры по их доминантам, то латышская культура, безусловно, культура украшения человеком своей среды. Эту особенность подмечали путешественники, бытописатели¹. Важным элементом праздников латышей было не только приготовление особого угощения, проведения обрядов, гадания, но и украшение дорог, усадеб, жилых помещений, хозяйственных построек, угодий, животных и самих людей.

Участники ритуального обхода крестьянских усадеб в ночь Яниса (23/24 июня) — так называемые «Яновы дети» — проверяют, хорошо ли украшена (*izrakstīta*) комната для приема божественного гостя Яниса: «Отворяйте двери, открывайте окна, ведите внутрь детей Яниса! / Идем внутрь осмотреть, какова Янова комната: / Витьем извита, расписана, пол цветами осыпан» (LD 53829).

На свадьбе латышская невеста одаривает предметами одежды не только всю семью жениха и главных гостей, но и жертвует подвязки, пояса, варежки, перчатки мосту и реке, через которую пересезает, дороге, повозке или саням, на которых сдет, возничему, изгороди вокруг дома, хлеву, конюшне, колодцу, бане и дорожке до бани (по которой во время родов ей на помощь пойдет богиня судьбы Лайма), порогу жилого дома и т.д. Эти жертвы или дары понимаются также как украшение (*pišķošana*), а невеста выступает в роли божества, приносящего весной зелень, а зимой окутывающего весь мир снежным покровом: «Все кусты, хворостины ждут, когда я их украшу; / Одному перчатки, другому носки, можжевелнику вилайне» (LD 25557).

Для свадьбы или похорон украшают дорогу — посыпают ее «мелкими былинками» (*smalkajām smilktīņām*), хвоей, белыми цветами, лепестками роз. Особый поэтический образ — «тропинка из липовых листьев» (*liepi lapu laipa*), которую один человек «устраняет» для другого как знак почтения и магическое средство облегчения пути.

По текстам некоторых дайн обнаруживается связь создания узора с культивацией земли, обработкой пашни: «Украшает, украшает одна сестрица, еще больше вторая украшает; / За чем третья украшает разукрашенное поле» (LD 7184).

Другим важнейшим понятием, обозначающим украшение, является *raksts* — «орнамент, узор».

В латышском языке слово *raksts* имеет три самостоятельных значения: 1. письмо, отнюшение (написанный текст, официальная бумага); 2. статья (газетная, журнальная); 3. узор и отдельный орнаментальный знак. Глагол *rakstīt* означает «писать», отмечать, украшать, расписывать, покрывать орнаментом, оставлять следы, метки, знаки». По мнению К. Карулиса, лтш. *rakstīt* родственно лит. *rašyti* и происходит от глагола *rakti* — «рыть, копать». От него отделились присущие ему в древности значения *bakstīt* («тыкать, ковырять»), *urbīnāt* («ковырять»), *kasīt* («скрести, скоблить»), *durt* («колоть»), которые все еще присущи литовскому *rakti*².

Вот как можно представить семантические слои глагола *rakstīt*: «многokrato тыкать, ковырять, скрести, скоблить или проковыривать <определенные знаки>» — «вышивать, вывязывать или другим образом производить знаки, орнаменты» — «создавать <на бумаге> буквы, текст».

Известно лтш. диал. *rakstulis* — «поросший пятачок» (роющий землю); существует поверье — «кто ест поросший пятачок, тот выучится хорошо писать» (DLEP. 1819. 1.70).

Латышское *raksts*, главным образом в песенном языке дайн, имеет чрезвычайно большой круг значений. Условно их можно разделить на 4 функциональных круга:

1. Этический круг орнамента как знака почести, добродетели и благородства;
2. Эстетический круг орнамента как образа красоты;
3. Магический круг орнамента как воздействующего знака;
4. Информационный круг орнамента как транслируемого знака.

Во многих латышских народных песнях, где встречается слово *raksts*, наблюдается игра-переключение всех его значений: «писать», «отмечать», «украшать», «расцвечивать», «оставлять следы», «делать что-то в определенном ритме и по определенному образцу». Так, постоянно актуализируется связь между «узорами», произведенными природой и человеком. Узоры на предметах «цветут»: «У боба пестрые цветы... это были узоры варежек Дневса» (LD 32518 v 2); «Пася на лугу, вышила

вилайне, / Какие цветы на лугу, такие узоры на вилайне» (LD 7444).

Сравниваются два умения девушки: «*lielu rakstu rakstītāja, gramatīgas lasītāja*» (LD 1312) — «вышивальщица больших узоров, читательница книг»; «Мелкие узоры в книге, еще мельче в сундуке для приданого» (LD 7722).

Rakstīt часто употребляется в описании движения по дороге животных, птиц, людей, повозок, которые оставляют на ней следы. О легкой походке девушки говорят: «*ka irbite/cielava rakstīdama*» (LD 6; 369; 472; 473; 474) — «как куропатка/трясогузка семенит».

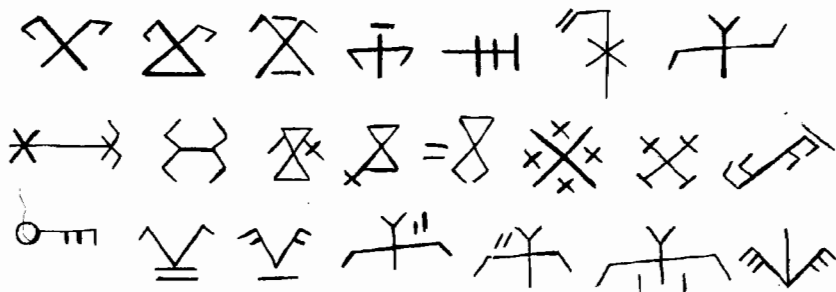
Словом *rakstīti* обозначали красоту жениха, мужа или брата («как дител украшен» — LD 21608).

Примечательно, что *raksts* употребляется и при обозначении акустических явлений, в которых присутствует определенный ритм. Так, «узорами» звучат колокольчики (*skan zvārgu rakstīdami* — LD 29845); слышая «узоры» барабанов, девушка изображает их в своей вышивке: «Бейте в барабаны, братцы, дуйте в прекрасные рожки, / Вывязала <я> узоры на рукавицах, слышая узоры барабанов» (LD 24172).

«В узоре» — т.е. в определенном ритме и по определенному образцу — отбивают цепом зерно в риге, зерно же «в узоре» сыплется из колосьев: «В узоре ударяю цепом, в помощь своему отцу: / Так узорчато сыпалась ячмень, рожь, выссыпаясь из зерна» (LD 28778); «узорчато» (ритмично) бежит (*rakstī skreja*) жеребец, всормленный чистым овсом (LD 28777 v 1).

«Узорами» (как в отношении ритмичности действия, так и в отношении оставления следа) можно и лупить кого-то: «Узорчатые узоры <я> выписал на кончиках зубов, / На женихе выписал, за сестрицу» (LD 21026); «Золовка, золовка, украшен ли чепец? / Если чепец не украшен, <я> украшу твою спину» (LD 47577).

Наконец, глаголом *rakstīt* неявно обозначается и процесс сексуального соития: «Ты, Якуп, пишешь днем, пишешь ночью: / Днем пишешь книгу, ночью темную щель» (LD 35648). Намек на эротическое содержание есть и в дайнах, описывающих «узор штанов» спящего парня, на который бегут смотреть девицы: «Я заснул на краю леса в узорчатых брюках. / Сбежались деревенские девушки смотреть узоры на штанах. / Кому понравятся узоры на штанах, та будет моя невеста» (LD 55571); «Я напился как волчонок, упал в ивовые кусты; / Пришли две господские девицы, взять мой узор на штанах» (LD 56480).



Знаки собственности (*burti, rūnu raksti*), опубликованные Е. Бине в 1936 г.



Знак собственности, вырезанный на двери жилого дома семьи Урбана (волость Ница, район Лиенау). Музей истории Латвии, архив Этнографического отдела. № 259



Знак собственности, вырезанный на косяке двери клетки (волость Ница, район Лиенау). № R 90

Этический и эстетический круги орнамента

Умение украшать предметы — вязать, вышивать — это честь для девушки. Вот как говорит об этом народная песня: «Зачем, сестрица, ты украшаешь свои белые вилайне? / Это, братец, моя честь, что я украшательница (вышивальщица)» (LD 7431).

Украшать (орнаментировать) для кого-то какой-то предмет — значит оказывать ему честь: «Красивые узоры <я> видела на маленькой кружке: / Это сыночек оказывает честь первому ребеночку» (LD 1417).

Если у девушки на выданье не было украшенной вилайне, это считалось признаком крайней бедности и было большим стыдом для нее: «Ленивая та девица, у которой без узоров вилайне» (LFK Vidze me 891, 10685).

Украшением одежды занимаются и мифические персонажи: дочь Солнца расшивает шелковый платочек (LD 33775 v 2), дочери

Моря ткут и вышивают сагшу, сидя на гребне волны (LD 33790). Неукрашенная вещь часто рассматривается как еще не готовая к употреблению, в особенности в отношении предметов, участвующих в ритуальных действиях в обрядах календарного и жизненного циклов: «Куда бежишь, милая Мара, полна горсть ниток? / Сиротка сговорена, не украшены вилайне» (LD 5015).

Во множестве дайн описывается, как сваты или жених осматривают приданое невесты, проверяют, украшены ли одежды. Украшение одежды всегда рассматривается в дайнах как кропотливое, многотрудное и очень благородное занятие. Нередко орнаментированные предметы расцениваются как признак слишком большого богатства. Разумному парню, выбирающему невесту из двух девушек — вязальщицы и вышивальщицы (украшательницы), советуют выбрать первую: «Пусть останется украшательница сыну боярина (господскому сыну)» (LD 7158 v 1).

Девушка, особенно много времени посвящающая украшению предметов своего приданого, ожидала в качестве жениха господского парня. Тексты дайн говорят о девушках, вышивающих свои вилайне даже во время службы в церкви: «Ой, люди, ой, люди, бессовестные девицы: / Стоя у алтаря, вышивают белые вилайне». Скромная девушка, заботящаяся прежде всего о сыгости и достатке в доме, не придавала украшательству слишком большого значения: «Не высматриваю красивого мужа, ни украшенных дверей клетки» (LD 25911 v 2).

Украшение предметов и ношение украшенных одежд относится ко времени молодости. Вышивание — дело только девиц, а не замужних женщин, над которыми посмеивались, если те начинали что-то вышивать. Это означало, что они не приготовили достаточно приданого в девичестве: «Не сиди ты, Аннушка, следующий год, вышивая, / Сиди, укачивая ребенка, латая штаны мужа» (LD 22638).

Девушка не могла вышивать только женский чепец (*tiše*), который ей дарили на свадьбе в обряде *tišojāpa* жених, его мать или сестра. В даине описывается, как девушка тайно («под вилайне») вышивает себе чепец, что означает, что она стала женщиной, еще не выйдя

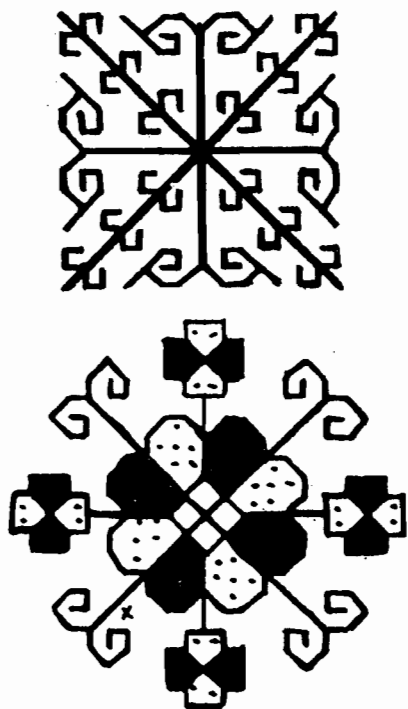
замуж: «Я заметил сестрицу, плачущую, всхлипывающую, / Чепец вышивала под вилайне» (LD 24763).

Если к девушке сватался вдовец, то украшать приданое было необязательно: вдовец украшенного не носит (LD 7193). Не заботились и об украшении смертной одежды: «Мать велей меня возьмет без украшенных вилайне».

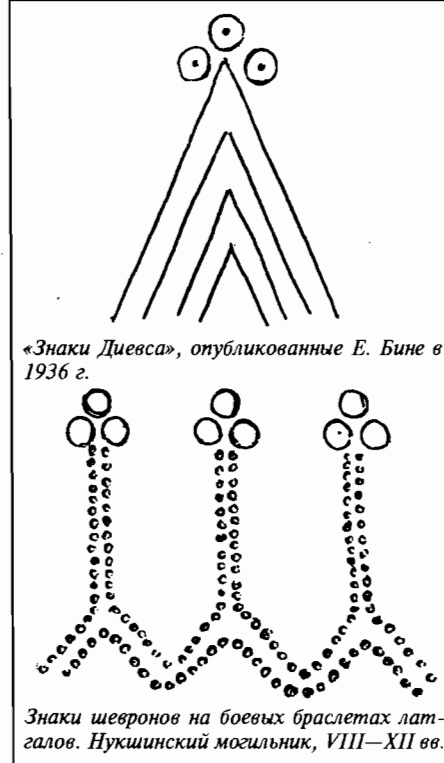
Магический круг орнамента

Изготовление орнамента на предмете, безусловно, относилось первоначально прежде всего к кругу магических действий и имело функциональную связь со словесными заговорами. Женщины вышивали (*rakstīja*) знамя для брата или мужа, уходящих на войну.

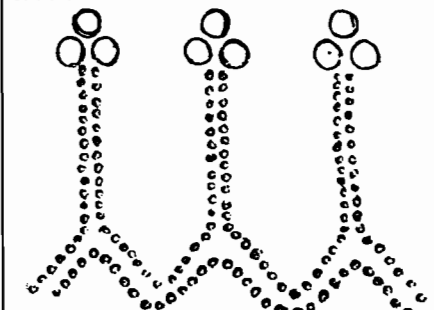
На магическое происхождение изготовления орнамента указывают народные песни: «Теплое, мягкое вилайне матушкой делано; / Там матушкины добрые слова как узор вы-



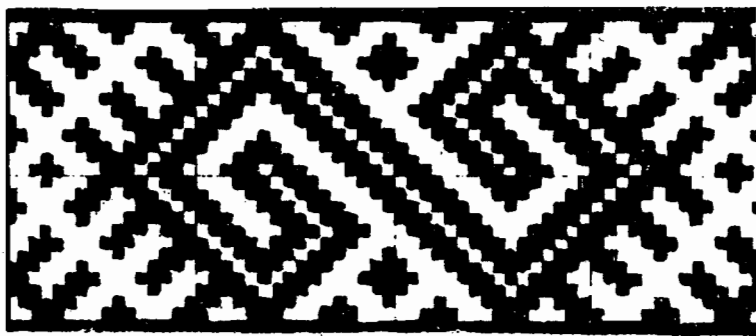
Примеры розеток в вышивке и ткани



«Знаки Диевса», опубликованные Е. Бине в 1936 г.



Знаки шевронов на боевых браслетах латгалов. Нукинский могильник, VIII—XII вв.



«Знак ужа» в латышских поясах и тканой кайме (целайне)

писаны»³; «Сегодня утром вымыла рот из украшенного стаканчика: / Пусть придет жених, украсивший (исследивший) длинную дорогу» (LD 1369 v 4); «...Вяжу варежки с округлыми узорами; / Округлый растет жених, носящий округлые узоры» (LD 7271).

Очень часто в дайнах описывается центрическая композиция украшенного предмета (платка, вилайне, рубахи). Реально такая композиция встречается довольно редко и на ограниченном количестве предметов (на покрывалах для саней и пополах, скатертях, на некоторых типах вилайне, на носовых платках и глиняных блюдах); очевидно, мы имеем дело с символическим описанием.

Идея такой композиции очень архаична и популярна: посреди украшаемого предмета мысленно помещается важнейший знак (или знаки), он опоясывается рядом других знаков. Такое описание является, безусловно, космогонической моделью; аналоги ему — описания строения усадьбы, одетого человека, всего мира. Встречаются они обычно в заговорах и ритуальных песнях: «Я нашла, пася, муравьями вытканную вилайне: / Все четыре золотые угла, посреди солнце катится; / Вокруг день занимается, посреди солнце катится; / Вокруг пояс из цепей, посреди мое тело» (LD 5493).

Украшение, встроенное в формальную структуру мира, служит одновременно оберегом: «Трижды петухи поют, трижды гнедого покормил; / Трижды (обвит) золотой шнур вокруг моей шапочки» (LD 13924).

Все эти тексты суть описание космоса, иногда «спрятанного» за образом «платка» или другого предмета; украшаемый предмет изо-

морфен строению мира: «Я нашла, пася <скот>, пчелами выпканный платочек: / Вокруг изукрашен, посреди — восковой кругляшок...» (LD 25479).

На многих предметах, в особенности на одежде, орнамент помещался по краям и в углах⁴, что тоже отражено в народных песнях: «Углами, углами отцовская земля, узорами матушкины вилайне; / Сколько уголков, столько братцев, сколько узоров, столько сестричек» (LD 3791).

Таким образом, орнаментальные узоры как наследство женщин в семье сопоставляются по значимости с земельными наделами сыновей.

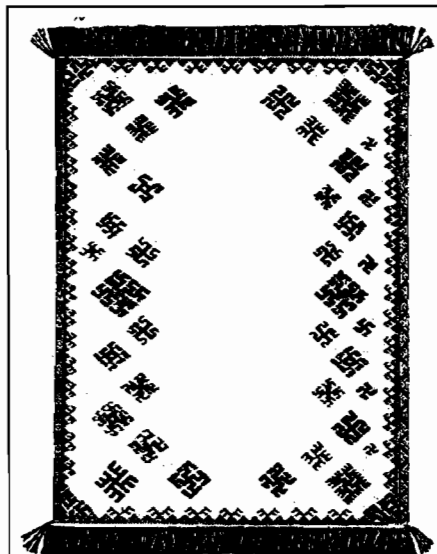
Информационный круг орнамента

Он проявляется в наиболее чистом виде в тех текстах, где речь идет о прямом написании — записки, книги, письма: «Сыновья Диевса... на небесах сидят за столом, пишут, / Кому умирать, кому жить на этом белом свете» (LD 2221 v 15); «Пишут господа, пишет солнце моих белых братцев: / Господа пишут в книги, Солнце на кленовом листе» (LD 31358).

Глагол *rakstīt* встречается в дайнах также со значением «сочинять», «предопределять» чаще всего в отношении сочинения песен и предопределения судьбы человека. Оба действия связаны с богиней Лаймой. Общим местом при этом является формула «Ne es dziesmu rakstītāja» (LD 992) — «Не я песен написательница», после чего идет указание на существующий образец: «Песенки пою, какие есть, они не мной изготовлены. / Их писала матушка, когда <я> спал(а) в колыбели; / И матушка <их> не знала бы, если Лайма не сказала» (LD 957 v 2); «Лаймушка век пишет маленькому ребенку» (LD 1196).

Информационным и магическим статусами обладают не только *raksti* («узоры»), но и *burti* — знаки собственности, тамги, которые Е. Бнне включает в свою классификацию орнамента.

Burti (в современном латышском языке буквально «буквы»), или *boji zīmes*, первоначально означали «вырезанные на дереве знаки». Латышское *burt* со значением «резать, вырезать (знаки на дереве)» родственно литовскому *burti*, русскому *бортъ* («улей, пчели-

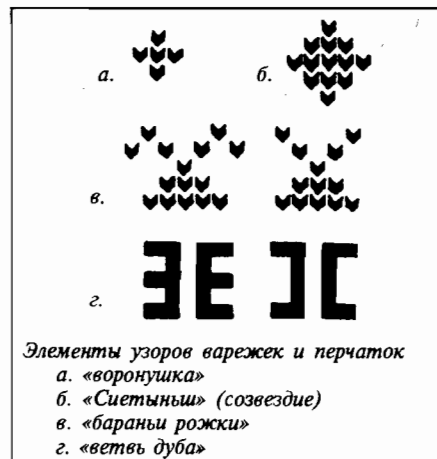


Знаки свастики (37 знаков в 20 вариантах) на реконструированной вилайне XII в. из Стамерине (Видземе)

ное дерево»)⁵; кроме того, оно означает «колдовать, ворожить».

В XVII—XVIII вв. в Латвии были в ходу *burtkoki* — дощечки со знаками собственности, насечкой для отметки цифр; они использовались как бухгалтерские и счетовые документы, а кроме того, по ним гадали. В Латвии их вырезали или выжигали на ульях, бортиках, на пограничных деревьях, на дверях жилых домов и хозяйственных построек, на рыболовных снастях, поплавах из коры, бересты или древесины, на домашней утвари (горшках и ложках), на музыкальных инструментах (рожках, кокле), выковывали на железных якорях, крючках и острогах. Эти же метки встречаются и на надгробных крестах и других надгробных памятниках Латвии, главным образом в Курземе⁶.

К. Карулис отмечает, что *burti* являются как бы печатью человека, которая символизирует, представляет его самого: первоначально они означали не «это принадлежит мне», а «это я сам» или «я охраняю этот предмет как свой»⁷. По мнению Карулиса, многие, особенно архаичные, *burti* стилистически сходны с фигурой



человека или ее «заменителями» — головой, рукой. Передавались *burī* следующим образом: сын, наследовавший усадьбу отца, перенимал и его знак, а другие сыновья, став хозяевами, дополняли отцовский знак новыми элементами. По мере распространения письменности они сменялись инициалами или именем. Существует гипотеза, что *burī* в Латвии представляли собой почву для формирования азбучного письма.

Burī не являются орнаментом: во-первых, они никогда не подвергались репризности и не образовывали звеньев орнаментальной сети и, во-вторых, они являются индивидуальными, а не универсальными символами. Но они сближаются с орнаментом в том, что связаны с магией и придают предмету, на который нанесены, особый смысл (часто сакрального характера).

Примечательно, что борть или пчелиный улей в латышском фольклоре описывается как «покрытый орнаментом, узором» (*izrakstīta*), хотя орнаментальные узоры на них никогда не встречаются: «Что, братец, ты делал весь день в лесочке? / — Пчелкам дом делаю, до земли украшенный» (LD 30343).

На самом деле на ульях и бортиках вырезали не *raksti*, а *burī*; они впервые были собраны и описаны Августом Биленштейном в начале XX в. именно как знаки на пчелиных колодах и инвентаре бортика 1714 г. из приходов Анце и Попе в Курляндии⁸.

Связь песен с узором неожиданно ярко проявляется в образе «клубка песен», из которого во время пастыбы и родилось все латышское певческое и декоративное искусство: «Молодая <я> была, пасти ходила, песни свивала в клубок».

Примечания

¹ *Spekke A.* Latvieši un Livonija 16. gs. Rīga, 1993.

² *Karulis K.* Latviešu etimoloģijas vārdnīca. Rīga, 1992. 2. sēj. 102—102. lpp.

³ *Kraukle D.* Ornaments. Rīga, 1993. 13. lpp.

⁴ О символическом значении угла (особенно угла в доме, кута) в латышском фольклоре см.: *Kursze J.* Kakta simboliskā nozīme latviešu folklorā // *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. A. 1994. № 9/19. 11—14. lpp.

⁵ *Karulis K.* Op. cit. 1. 155—156. lpp.

⁶ *Bīne J.* Latvju raksti // *Sējejs*. 1936. № 1. 38. lpp.; *Radigš A.* Celvedis Latvijas senvēsturē. Rīga, 1996. 55. lpp.; *Sulcs A.* Libiešu dzīvojamā māja Ziemeļkurzemē // *Arheoloģija un Etnogrāfija*. 2. sēj. Rīga, 1960. 106. lpp.

⁷ *Karulis K.* Atklājums un tā izraisītās pārdomas // *Karogs*. 1989. № 5. 118—119. lpp.

⁸ *Bielenstein A.* Die Holzbauten und Holzgeräte der Letten. Ein Beitrag zur Ethnographie, Kulturgeschichte und Archäologie der Völker Russlands im Westgebiet. St.-Petersburg, 1907—1918. Bd. 1—2. S. 207—210.

Список сокращений

DLEP — Dieans Lapas Etnogrāfiskais pielikums.
LD — *Barons K., Visendorfs H.* Latvju Dainas. 1—6. sēj. Jēlgava—Rīga—Pēterpils. 1894—1915.
LFK — *Latviešu folkloras krātuve* (Хранилище латышского фольклора; Академия наук Латвии, Рига).

К 100-летию РЭМ

А.Б. ОСТРОВСКИЙ

ПРАВОСЛАВНЫЕ НАГРУДНЫЕ КРЕСТЫ: ПРЕДМЕТ И СИМВОЛ

Иностранцев, посещавших Московию, очень удивляло истовое отношение русских к кресту Христову: по наблюдениям Дж. Флетчера (конец 1580-х гг.), на больших дорогах всегда можно было встретить изображение креста; «давая присягу при решении какого-нибудь спорного дела по законам, они клянутся крестом и целуют подножие его»¹, садясь за стол или вставая из-за него, русские непрестанно осеняют себя крестным знаменем. О роли крестного целования в подтверждение ответственного обещания и договора писал, обобщая материалы XVI—XVII вв., Н.И. Костомаров².

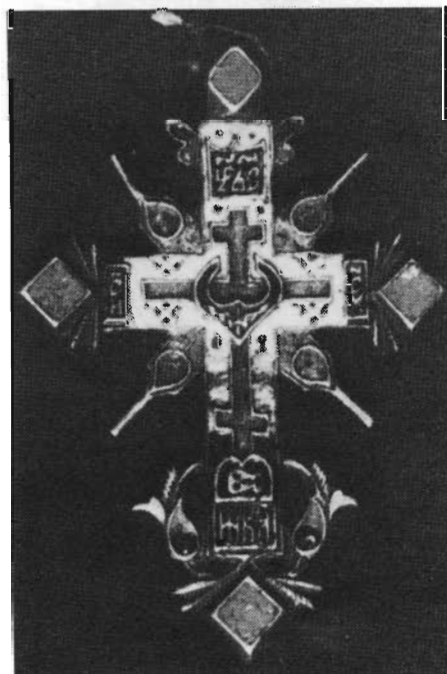
Весьма важно, что и нагрудный крест, представлявшийся на Руси каждому окрещенному как индивидуальная святыня, организовывал поведение человека. Так, в обычае было «меняться грудными крестами; сделавшие такую мену считали себя обязанными быть задушевными друзьями и помогать один другому во всех случаях жизни»³.

Считалось, что нагрудный, или наперсный крест нельзя снимать — ни когда идешь купаться, ни в бане, ни тем более когда идешь в лес. Нагрудный крест часто называли «распятием», а в некоторых местностях — «чертогом»⁴, имея в виду его охранительную и очистительную силу. Крест снимали и какое-то время не носили в очень редких случаях, например, когда навешивали на часовенный крест индивидуальный крестик больного ребенка⁵.

В отличие от западных христиан на Руси издавна существовали на равных правах две формы нагрудного креста как знака принадлежности к христианской конфессии — четырехконечный и восьмиконечный. Обе формы использовались православным священством и сохранялись в среде старообрядцев; православные миряне носили на груди обычно четырехконечный крест. Кроме того, уже в раннем христианстве распространилась форма «процветшего креста». Символика креста как древа жизни восходит к преданию о том, как св. Елена в IV в., отправившись в Палестину, обнаружила там три креста, на которых были распяты Иисус и разбойники. Когда крест Христов приложили к умершему, произошло чудо воскрешения; христианские богословы уже с VII в. (на Руси — с XII в.) сопоставляли крест Христов с библейским древом жизни.

Русская традиция литья нагрудных крестов начала складываться в XI в. под влиянием византийской. Основные принципы и формы национального православно-художественного мышления сложились к концу XVI—XVII вв.

Никаких специальных канонов или инст-



1. Крест наперный. Серебро; литье, эмаль по литью. 5,8×4,2. XVII—XVIII в. РЭМ. № 2746—70



2. Крест наперный с цепочкой. Серебро; литье. 3,2×3,9. XVII — первая половина XVIII в. РЭМ. № 5818—26

АЛЕКСАНДР БОРИСОВИЧ ОСТРОВСКИЙ, доктор ист. наук; Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)



3. Крест наперсный на тесьме. Серебро; литье. 5,4×4,1. Конец XVII—XVIII в. РЭМ. № 5818—54

рукций, как должен выглядеть крест мирянина, не было. Мастера литейного дела находили самобытные приемы для передачи его основной символики.

Вот каковы сформировавшиеся художественно-пластические решения символики «процветшего креста»:

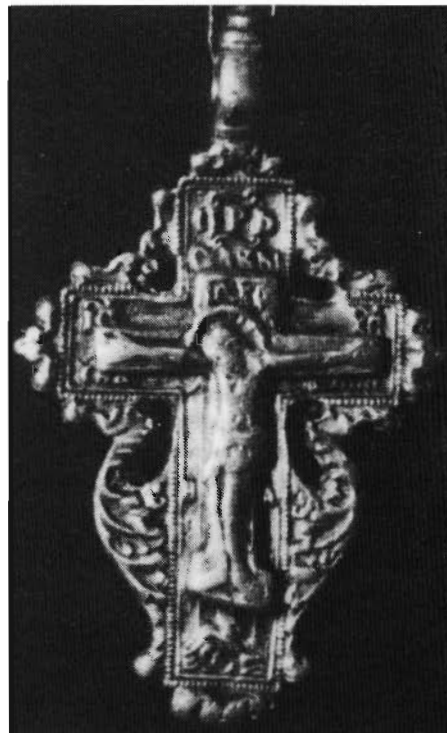
а) два растительных побега (бутона на черенке), поднимающиеся вверх по обе стороны от нижнего прямоугольного конца креста (илл. 1);

б) растительная форма, придаваемая концам креста: округлая, овальная, в виде бутона или трилистника (илл. 2), в виде цветка;

в) обрамление креста по линии периметра примыкающими к ней растительными элементами: лист (илл. 3), завиток, шарик или обрамление пластиной, имеющей в целом форму вазона или раскрывающегося бутона (илл. 4);

г) помещение в каждом из углов креста шарика или иной фигуры: бутонообразной, каплевидной (илл. 1), в форме цветочной коробочки с семенами, нередко на двух спиралевидных завитках, примыкающих к соседним полупланкам (илл. 5);

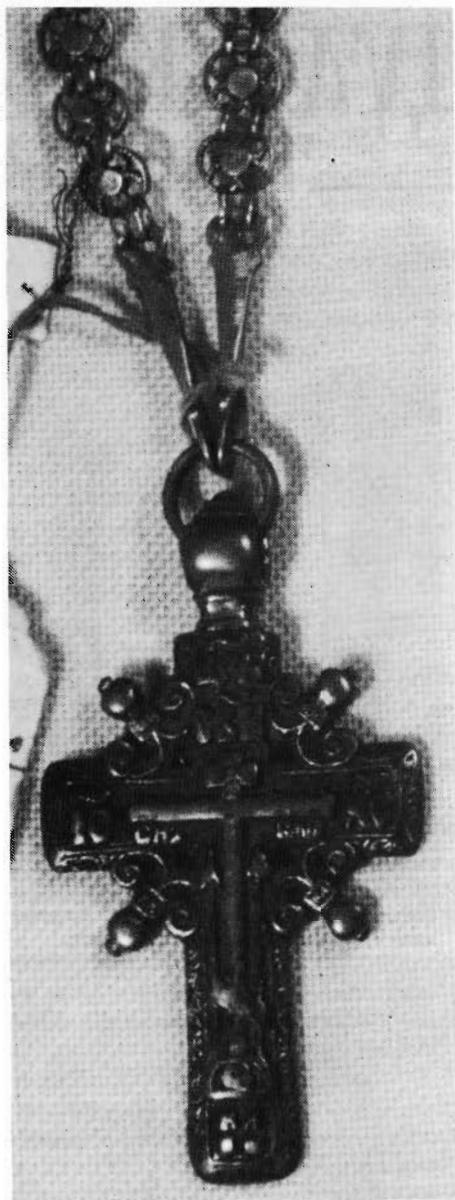
д) моделирование ажурной поверхности креста, почти сплошь состоящей из растительных завитков, бутонов (илл. 6); у таких кре-



4. Крест наперсный. Серебро; литье. 5,3×3,3. Конец XVII — первая половина XVIII в. РЭМ. № 5818—98



Группа крестьян. Орловская губ., Севский у., д. Логаревка. 1904 г. Фототека РЭМ. № 759—29



5. Крест наперсный с цепочкой. Серебро; литье. 6,3×3,6. XVIII в. РЭМ. № 5818—30

стов, впервые появившихся в XVII в., общая форма по периметру близка к ромбу;

е) декор на поверхности креста: литой растительный орнамент (цветки, листья, завитки), эмалирование (обычно голубым, синим, зеленым, желтым цветами), помещение на поверхности или по периметру каст растительно-цветочной формы с драгоценными, полудрагоценными камнями (илл. 6).

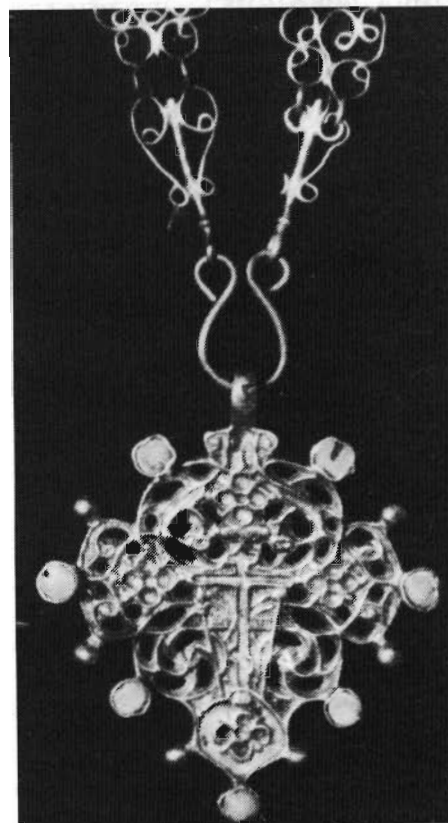
На лицевой стороне православных нагрудных крестов приводится информация о главном религиозном событии, связывающем христиан с Богом, — о распятии Христа — и прославляется искупительный подвиг Христа и Воскресение. Главный иконографический элемент — изображение распятия на кресте, установленном на Голгофе. По преданию, Христа распяли именно на той горе, в пещере которой был погребен Адам; за таким сближением стояла идея преодоления смерти (при-

шедшей в мир с Адамом), воскрешения из мертвых через подвиг Христа. Эта идея раскрывается надписью у Голгофы: **М.А.Р.Б.** — что означает «место лобное рай бысть». Кроме того, обычно на нагрудных крестах обозначены и голова Адама (**Г.А.**), и орудия страданий Христа — копье (**К**) и трость с губкой, пропитанной оцтом (**Т**). Обязательно имеется надпись: **ИС ХС** (есть и другие варианты написания) — на большой горизонтальной планке по обе стороны от средокрестия или на ее концах. Ближе к средокрестию часто помещена надпись: **СНЪ БЖИИ**. Прославлению подвига Христа служат надписи: **ЦРЬ СЛАВЫ** и **НИКА** — соответственно выше и ниже распятия, часто на верхнем и нижнем концах (или в нижней части) вертикальной планки. Своеобразие иконографии русских нагрудных крестов состоит в том, что распятие часто замещено изображением восьмиконечного Голгофского креста.

Из средокрестия православных крестов обычно исходят лучи. Крест уподобляется солнцу, а точнее небесному граду Иерусалиму, источающему свет христианского учения. Этот образ представлен уже в «Откровении Иоанна Богослова» («Апокалипсис»): «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего; ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец» (21:23). Количество лучей из средокрестия строго определенное: четыре или двенадцать — по одному (илл. 1, 2, 5) или по три луча из угла креста. Символика чисел как бы продолжает метафорическую цепочку Иерусалим—солнце—христианство, восходя также к тексту «Апокалипсиса»: Иерусалим «имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот и на них двенадцать Ангелов, на воротах написаны имена двенадцати колен сынов Израилевых; с востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот; стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца» (21:12—14). Четыре символизирует и четыре страны света, и четырех евангелистов, а двенадцать — и число ворот Иерусалима, и число апостолов.

Если в западноевропейских нагрудных крестах символику небесного града и Апостольской Церкви передавали нередко изображением четырех евангелистов в углах или на концах креста, то в русской традиции XVII—XVIII вв. для этого использовался обычно числовой код (числа 4 или 12) или геометрический (дуги в углах, образующие круг, или ромбы у концов — илл. 1). Помещение в углах креста растительных элементов позволяло совместить символику «процветшего креста» и прославления Апостольской Церкви.

В тех случаях, когда распятие замещено изображением Голгофского креста, появляются дополнительные знаковые возможности прославления подвига Христа и христианского учения. Так, вокруг средней планки изображенного креста может быть надпись: **КРТУ**



6. Крест наперсный с цепочкой. Серебро, перламутр; литье, пайка, золочение, вставка. 7,1×6,1. XVII—XVIII в. РЭМ, № 5818—4

ТВОЕМУ ПОКЛАНЯЕМСЯ ВЛДКО Й ВЛКОЕ ВОСКРЕСЕНИЕ ТВОЕ СЛАВИМ⁶. Нередко вокруг средокрестия креста, изображенного на лицевой стороне, помещали (иначе говоря, отливали, все кресты XV—XVIII вв. — в единой отливке) цату, т.е. привеску-украшение к этому кресту, делая ее в форме греческих букв «о» или «ω» (илл. 1, 3).

Такая буква как бы замещала надпись **О-У-Н** («Аз есмь сущий»), характерную вообще для иконографии Христа. Прославление всепобеждающей силы христианской веры передано также надписью-текстом тропаря кресту: **КРТЬ ХРАНИТЕЛЬ ВСЕИ ВСЕЛЕННЬИ КРТЬ КРАСОТА ЦЕРКОВНАА КРТЬ ЦАРЕМЪ ДЕРЖАВА КРТЬ ВЪРНЫМЪ УТВЕРЖДЕНИЕ КРТЬ АГГЛОМЪ СЛАВА КРТЬ БЪГОМЪ ІАЗВА**. Она могла находиться на лицевой стороне, идя сверху вниз по свободной части или же по кайме (нередко помещалась лишь часть текста), или на оборотной стороне (полностью). На четырехконечных крестах XVII—XVIII вв., чаще на оборотной стороне, мог помещаться текст из воскресной заутрени; вот один из вариантов: **ДА ВОСКРЕСНЕТЪ БГЪ РАЗЫДЪТСА ВРАЗИ ЕГО ДА БЕЖАТЪ ѿ ЛИЦА ЕГО НЕНАВИДИЩИ ЕГО І АКО ІСЧЕЗАЕТЪ ДЫМЪ ДА ІСЧЕЗНУТЪ І АКО ТАЕТЪ ВОСКЪ [...]** ТАКО ДА ПОГИБНУТЪ ВСИ ѿ

ЛИЦА ЛЮБАЩИХ... Этот текст, как и предыдущий, выполнял для верующего также функцию оберега. С подобной целью у креста на цепочке могли закреплять янтарную бусину или, иногда, медвежий коготь⁷.

В XVI—XVIII вв. и вплоть до второй половины XIX в. крест на цепочке входил в состав женского праздничного костюма. В XIX в. в крестьянской среде наперсные кресты носили на широких бисерных цепочках, нередко дополненных бусинами из янтаря, цветного стекла; носили также на тесьме, кумачовой полосе, украшенной бисером. Названия креста с цепочкой — детали деревенского праздничного костюма — «чипочка с крестом» (Тулская губ.), «монисто», «каралеска» (Калужская губ.), «гайтан». И массивные серебряные цепи, на которых был жестко закреплён крест, и крестьянские бисерные цепочки — документальное подтверждение обычной ношения крестов поверх одежды. Нередко можно встретить ошибочное мнение, что наперсные (нагрудные) кресты носились только священниками, а все варианты крестов мирян — это тельники.

Эстетический образ креста-украшения создавался как благодаря элементам формы (выражавшим символику «процветшего креста» и креста-солнца), так и благодаря эмалированию, использованию жемчужин, драгоценных и полудрагоценных камней, бусин из различных материалов, помещавшихся обычно на концах или по периметру креста, часто в припаянные касты. Как правило, «декор» не просто подчинялся, но служил выражению религиозного содержания.

С конца XIX — начала XX в. наибольшее распространение получили штампованные кресты-тельники, в иконографии и надписях которых, хотя и объединенно, воспроизводятся основные функции и символика русских нагрудных крестов. Знакомство с более ранними формами позволяет представить полную картину того, как обычай крестоношения служил утверждению в русской православной традиции связи верующего человека с Богом.

Примечания

¹ Флетчер Дж. О государстве русском. СПб., 1905. С. 115.

² Костомаров Н.И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. М., 1993. С. 268.

³ Там же. С. 259.

⁴ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Труды этнографического отдела Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1877. Кн. V. С. 163.

⁵ Смирнов М.И. Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде // Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведческого музея. Переславль-Залесский, 1927. Вып. 1. С. 8.

⁶ Здесь и далее приводятся примеры надписей, отлитых на нагрудных крестах, хранящихся в РЭМ.

⁷ В фондах РЭМ имеется такой крест (№ 339—4), бытовавший в XIX — нач. XX в. у греческих казаков.

К 100-летию РЭМ

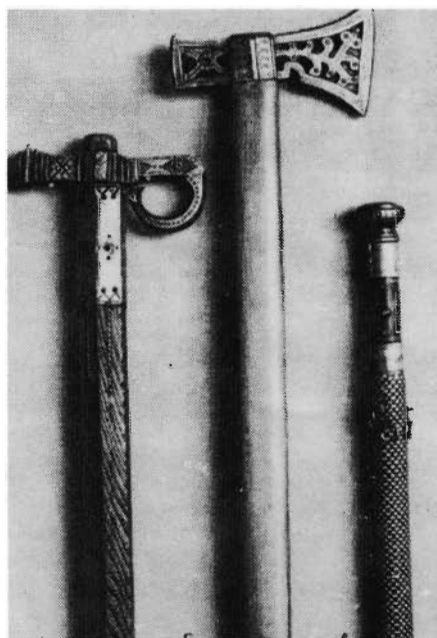
ГУЦУЛЬСКИЕ ТОПОРЦЫ

В.Г. ХОЛОДНАЯ

Атрибуты костюма в традиционной культуре имеют большое значение как средство обозначения места и роли их владельцев в обществе. Характерным дополнением праздничного мужского костюма карпатских горцев (гуцулов и небольшой части бойков) до середины XX в. была трость с металлической или деревянной рукояткой в форме топорика или молотка («келеф», «келеп»).

Изготавливались подобные трости на заказ и на продажу мастерами-ремесленниками. «Слюсарі»-литейщики отливали из латуни секирку топорика с тупым, лишь символически намеченным лезвием. «Різбярі»-резчики украшали топориче, а также деревянную рукоятку резьбой, инкрустацией, латунными или медными пластинами и проволокой. В середине XIX в. на Гуцульщине очень часто рукоять трости, топорик или «келеф» гуцул изготавливал для себя сам: покупая какой-нибудь медный лом или подсвечник, он выплавлял «бартку»-топорик и украшал ее на свой манер. Украшения были традиционны: преобладали геометрический орнамент, состоящий из пересекающихся крестом линий, рядов треугольников и концентрических кругов.

Трости подобного типа широко известны и у западнославянских народов: польских гуралей, словацких и чешских горцев, моравских валахов. Топорец (или «келеф») был непременным спутником гуцула, куда бы он ни направлялся: в местечко, на торг, в соседнее село, в сельское правление, на сход, в корчму или на танцы. Как только парень-«легинь» вырос и становился полноправным членом сельского молодежного сообщества — «парубоцкой громады», он получал право появляться на празднике с топориком-тростью как необходимым дополнением праздничного костюма. Так описывал увиденное во время путешествия по Восточным Карпатам польский исследователь конца XIX в. И. Коперницкий: «К одежде праздничной не только старшие гуцулы для украшения и гордости, но и парубки для фантазии, носят палки из ясеня, оббитые и украшенные жостью, на вид топориков»¹. В Карпатах существовала традиция дарить топорец повзрослевшему парню. Такой подарок он мог получить от отца² или во время свадьбы старшей сестры от ее жениха. По словам В. Шухевича, брат получал топорец в качестве части выкупа за косу сестры³. Но чаще парень должен был сам «добыть»



Трости: а) «келеф», б) топорец, в) «палица». Собрание В. Витрука. Из книги Д.Н. Гобермана «Искусство гуцулов» (М., 1980)

себе топорец, пройдя испытание во время летнего выпаса овец на полонинах (горных пастбищах).

Исследователь Карпат И. Вагилевич отмечал, что в народе житье на полонине рассматривалось как школа жизненных трудностей для «легиния»; считалось, что самостоятельное преодоление этих трудностей внушало мужество⁴. В некоторых местах для перехода в новое качество «легиния» повзрослевшему парню надо было пройти испытание — встретиться на полонине с диким зверем и победить его⁵. У гуцулов главный пастух («ватаг») подбирал в пастухи парней, отличавшихся твердостью характера, достоинством, нравственным поведением и честностью, что соответствовало набору признаков, предписанных обычаем для полноправного перехода юноши в следующую возрастную категорию. Поэтому переход во взрослое состояние (инициация) для парня связывался с участием в полонинном выпасе. Подобное значение придавалось полонине и у западных славян. В польских Татрах участие в летнем выпасе было привилегией мужской молодежи села, членов «парубоцкой громады», вступить в которую мог лишь тот, кто обладал перечисленными выше достоинствами.

В XVIII в. организация летнего выпаса несла в себе элементы мужского военно-обрядового посвящения. Горные пастухи в

ВЕРА ГЕОРГИЕВНА ХОЛОДНАЯ; Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

Карпатах были тесно связаны с «опришками» (разбойниками) и участвовали в их набегах. Редко кто из гуцульских и бойковских «газд» в молодости, до того как женился, не был какое-то время у «опришков». Мужчины гордились этим и считали свое пребывание там чем-то вроде славы и отличия. По свидетельству известного исследователя Я.Ф. Головацкого, невеста всегда спрашивала у жениха, был ли он среди «опришков»; в доказательство он должен был представить свидетелей, если хотел получить ее руку⁶. В начале XIX в. пастухи по ночам устраивали вылазки и отбивали стада соседних сел, что считалось не разбоем, а удалью⁷. В качестве подобной «военной школы» выступало пастушество у черногорцев, где быть хорошим пастухом означало быть храбрецом. Обычай отбивать стада («четничество», «гайдучество») сохранялся в Черногории до конца XIX в. Молодые пастухи объединялись в так называемую «чету», первоначальной целью которой были военные вылазки и месть, но отбить чужую отару считалось «молодечеством», удалством⁸. В горах на севере Славонии у сербов также существовал обычай четничества, при этом отличительным признаком принадлежности к «чете» был посох с рукояткой в форме топорика — «наджак»⁹.

Использование топорика исторически тесно связано с горным овцеводством. В конце XVII в.

в ремесленных и торговых актах Моравии топорик упоминается в качестве посоха и боевого оружия пастухов («валахов»), представлявших собой смешанную в этническом плане социальную группу, основным занятием которой было горное овцеводство, а главной государственной повинностью — охрана предгорных пограничных территорий¹⁰. На протяжении XVIII в. топорик с острым лезвием на длинных рукоятках как боевое оружие и вспомогательное хозяйственное орудие были широко известны в Карпатах у разных народов. Пастухи использовали топорец для расчистки прохода для овец через молодую лесную поросль, обороняли им стада от дикого зверя или отбивались при нападении разбойников. К середине XIX в. топорик уже не считали оружием. Часто его делали полностью из дерева. В западнотрансильванских областях он стал отличительным знаком пастуха. Так, в словацком языке название подобного топорца — «валашка» — произошло от наименования пастуха овец («валах»).

В горных областях Словакии юношей начинали привлекать к участию в выпасе с подросткового возраста. С этого момента они для себя изготавливали топорик. Существовало строгое правило: у мальчиков, начинающих пасти, «валашка» должна была быть деревянной, за этим строго следили взрослые¹¹. Первую свою трость или только топориче для секирки «легинь»-гуцул также изготавливал сам во время летнего выпаса на полонине¹². У гуцулов с Зеленого в Восточной Галиции самостоятельно изготовленный посох назывался «насику». Обычно парень делал его из ясеня. В первый год он выбирал вдалеке от селения молодое деревце и по всей длине будущей трости снимал в некоторых местах кору, на второй год срубал его и снимал оставшуюся кору. Там, где в прошлом году она была повреждена, оставались черные пятнышки, служившие украшением. Такой посох могли использовать и без рукоятки, придававшей ему вид топорика. В Зеленом считали, что только тот, кто «добыл» себе «насику», мог называться «легинем»¹³. И только спустя год или два взрослые парни отправлялись на полонину с богато украшенными топориками на плечах, о чем во время торжественного шествия пастухов со стадом они пели в «полонинках»:

*Ой овечки, ой белечки, писаний ботею,
Хто буде вас віпасати, як я ся йожено?
Ой буде вас віпасати бай хлопец-молодець.
В правій руці свирілочка, а в лівій топорець*¹⁴.

Таким образом, для повзрослевшего парня полонина являлась местом приобщения к мужскому сообществу. Участие в выпасе было привилегией молодежи, после возвращения из армии парни женились и более не ходили в полонины, а трость-топорик становилась сим-



Гуцулы из с. Доры Станиславского повета (Восточная Галиция) и с. Лугов Мараморшского комитата (Венгрия). Середина XIX в. Фотог. РЭМ. Кол. № 8764—2695 Ил.

волом пройденной инициации. Еще в середине XIX в. не только пастухи на полонинах, но и хозяева-гуцулы считали для себя постыдным ходить без оружия, в том числе и без топорика¹⁵.

В конце XIX — начале XX в. топорик в costume «легиня» служил также знаком принадлежности к группе молодежи, поддерживал основную идею возраста юноши, предписывавшего проявление молодечества, ухарства и удалы. В этом качестве — как символ волюности и гордости, как помощник удалца и воина — он выступает в разбойничьих и любовных песнях, легендах про «опришков». Например, в одной из гуцульских легенд знаменитый разбойник Довбуш бросал свой топорик со скалы на рыночную площадь городка Косова, подтверждая этим свою власть и право на дань¹⁶. Топорик служил оружием во время драк в корчме, где собиралась молодежь на гулянье, поэтому во многих западно-карпатских областях парней обязывали носить только деревянные топорики, во избежание несчастных случаев при молодежных забавах и танцах.

Но в большей степени топорец служил знаком полноправного женатого мужчины, хозяина («газды»), свидетельством и доказательством его достоинства и чести. У гуцулов украшения праздничного мужского костюма, видное место среди которых занимали «келеф» или топорик, назывались «поваги». В украинском языке это слово означает «степенность», «уважение». Считалось, что именно эти качества они придавали своему владельцу. Мужчины расставались с топорцами только при посещении церкви: они оставляли их вместе с шляпами у входа. В глубокой старости гуцулы не носили топорики. Это возрастное ограничение зафиксировано еще в конце XIX в.



Гуцулы из с. Доры Станиславского повета. «Легини»-пастухи в праздничном убранстве. Восточная Галиция. Середина XIX в. Фотог. РЭМ. Кол. № 8764—2693 Ил.

В. Шухевич писал, что старики так же, как старухи, вместо топорца или «келефа» имели «палицу» — украшенную палку с круглым набадашником¹⁷. Таким образом, постепенно теряя черты половой принадлежности в одежде, старик утрачивал и главный атрибут мужского статуса — топорец.

Топорик в культуре славян, проживающих в Карпатах, — предмет, обладающий магической, апотропейной силой. Наиболее полно его ритуальные функции реализовывались в свадебной обрядности. «Бояре» — дружина жениха — были вооружены топориками. По пути от дома жениха до дома невесты они с громким гиканьем размахивали ими над головой. Так парни демонстрировали свою удаль. С другой стороны, эти действия подчеркивали обозначенную в свадебных песнях идею завоевания, захвата невесты партией жениха. На Гуцульщине для жениха, как и для невесты, делали свадебное деревце, которое в некоторых селах заменял «прапор» — свадебная хоругвь, состоявшая из топорца с привязанным к нему красным платком¹⁸. «Прапор», подобно тому как девичье деревце символизировало девичество, служил отображением сущности парня: молодца, удалца, полного достоинства и чести. На протяжении всей свадьбы молодой не расставался с тростью-топориком, которая в его руке являлась также символом мужней власти. В гуцульской свадьбе начала и середины XIX в. во время свадебного пира невеста должна была танцевать первый танец с «дружкой» (распорядителем свадьбы), при этом ее косу привязывали к гвоздю в стене, а жених должен был так кинуть топорец, чтобы отрубить часть косы. Если это удавалось ему с первого раза, жизнь молодым предстояла долгая и счастливая, а если нет, жди разных несчастий¹⁹. Отрубание косы относят к обрядам посвящения девушки в статус замужней женщины. Топорец при этом способствовал происходящему изменению. В этом же качестве он выступал в обряде надевания венков на головы молодых: «свадебная матка» (у жениха) или «свадебный батко» (у невесты) вместе с «дружкой» топорцами возлагали на голову жениха шляпу с пришитым венком, а на молодую — венец. С этой минуты парня называли «князь молодой», а девушку — «княгиня молодая»²⁰. Изменялось их наименование, а следовательно, и статус. У бойков для свадьбы специально изготавливали деревянный топорец, который могли использовать всей деревней в течение нескольких поколений. Действия с ним во время обряда надевания чепца на молодую изображали «смерть» невесты в ее прежнем качестве и возрождение в новом. В с. Лавочное Стрыйского повета молодую сажали на седло, староста брал в руки топорец, махал им над головой молодой и спрашивал у мужа, велит ли тот молодую рубить. Молодой два раза отказывал, а на третий позво-

лял. Староста снимал с новобрачных венцы, сплетал их вместе и вешал на топорец, закрепленный в стене над головами молодых; в это время муж заплетал жене волосы в две косы²¹.

В карпатской свадьбе украшенный цветами и лентами топорик — необходимый магический атрибут «дружки». По дороге в церковь, при возвращении с венчания, при отъезде молодых из дома невесты в дом жениха он чертил топориком воображаемые кресты над всеми преградами (порогами, дверями, воротами) на пути молодых, а при входе и выходе из дома держал его над их головами, чтобы предохранить от сглаза и различных несчастий.

Охранительная и продуцирующая сила приписывалась топорiku и в календарной обрядности. Это особенно проявилось в обряде колядования. На Гуцульщине в святки ходила «большая» и «малая» коляда: «малой» считались подростки и дети, которые начинали и заканчивали святочные обходы, «большой» называли объединение женатых хозяев («газд») и парней («легиней»), обходивших дворы ночью после рождественской службы. В гуцульских селах Ясеново, Яворово и Жабье Верховинского повета во главе группы колядников стоял уважаемый человек из церковного братства, который подбирал себе запевалу — «березу». «Береза» набирал 6—10 колядников. Среди них были «трембитанник», скрипач и плясуны с топорцами, к которым прикреплялись взятые из церкви колокольчики. Как только люди выходили из церкви, все сформированные и снаряженные группы колядников вместе обходили вокруг храма три раза, звеня колокольчиками на топорцах. После этого они разделялись и шли в заранее намеченные места обхода. За 50—100 шагов до дома колядники начинали танцевать, ударяя по правому плечу топориком и позвякивая колокольчиками. Подойдя к воротам, они пели первую коляду, на дворе трубили в трембиту, извещая хозяев о своем приходе. Заканчивалась коляда обрядовым танцем («коло»): колядники с топориками в руках танцевали вокруг хозяина, благодаря и величая его за угощение²². Если у хозяина была пасека, он приводил колядников на место, где она стоит летом. Там они становились в «коло», рисовали перед собой на земле кресты топориками и складывали их рукоятками к центру, кидая сверху в общую кучу свои шапки. Затем, взявшись за плечи, колядники крутились по солнцу, напевая коляду с благопожеланием, брали топорики в руки и опять чертили кресты. В это время хозяйка насыпала в их шапки зерно, которое после танца колядники высыпали ей обратно в передник (эту пшеницу летом сыпали при установке ульев)²³. Описанный ритуал может быть истолкован как защита пасеки, хозяйства и семьи хозяина от злых сил, привлечение изобилия и плодородия. Топорик при этом был орудием отвоевания благ и защиты от нечисти.

Таким образом, когда юноша-«легинь» первый раз брал в руки трость-топорик, он не только приобретал оружие своих предков, но и вооружался магическим средством, способным противостоять влияниям неведомого запредельного мира, защитить человека и хозяйство, а также привлечь к нему счастье и благополучие.

Примечания

¹ Korpemnicki I. O góralach ruskich w Galicyi. Zarys etnograficzny. Według spozstrzeżeń w podróży, odbytej w końcu lata 1881 // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1889. T. XIII. Z. 3. S. 27.

² Bednárik R. Pastierske rezbárske umenie. Bratislava, 1956. S. 40.

³ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 // Матеріали до українсько-руської етнології (далее — МУРЕ). Львів, 1902. Т. 5. С. 50.

⁴ Вагилевич І. Бойки, русько-слов'янський люд у Галичині // Жовтень. 1978. № 12. С. 127.

⁵ Kolberg O. Ruś Karpacka // Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1970. T. 54. Cz. 1. S. 297—300.

⁶ Головацький Я.Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. СПб., 1878. Т. 1. С. 708.

⁷ Bednárik R. Pastierske rezbárske umenie... S. 40.

⁸ Попович-Липовац И.Ю. Черногорцы и черногорские женщины. СПб., 1887. С. 52, 56, 57.

⁹ Миллер В.Ф. Систематическое описание коллекций Дашковского этнографического музея. М., 1895. Вып. 4. С. 41.

¹⁰ Polonec A. Slovenské valašky, fokoše a čekany // Zbierky Slovenského národného múzea národopisného odboru v Martine. Martin, 1963. Zv. 2. S. 8—9; Bednárik R. Pastierske rezbárske umenie... S. 40.

¹¹ Polonec A. Slovenské valašky... S. 11, 12.

¹² Bednárik R. Pastierske rezbárske umenie... S. 40; Kováčovičová S. L'udovy odev v Hornom Liptove. Bratislava, 1955. S. 130.

¹³ Онцишук А. Останки первічної культури у гуцулів // МУРЕ. Львів, 1912. Т. 15. С. 161.

¹⁴ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 2 // МУРЕ. Львів, 1901. Т. 4. С. 198.

¹⁵ Кельсиев В. Галичина и Молдавия. Путевые письма. СПб., 1868. С. 250.

¹⁶ Хоткевич И. По горной Галиции. Гуцулы и Гуцульщина // Природа и люди. 1915. № 3. С. 197.

¹⁷ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 1 // МУРЕ. Львів, 1900. Т. 3. С. 39, 118, 128.

¹⁸ Гуцульщина. Историко-этнографічне дослідження. Київ, 1987. С. 309.

¹⁹ Kolberg O. Ruś Karpacka... S. 314—315; Попов Н. Русское население по восточному склону Карпат (гуцулы, лемки и бойки). М., 1867. С. 119.

²⁰ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 // МУРЕ. Львів, 1902. Т. 5. С. 18.

²¹ Кузеля З. Бойківське весілля в Лавочнім (Стрийського повіта) // МУРЕ. Львів, 1908. Т. 10. С. 145.

²² Шекерик-Доників П. Як відбувають ся коляди у гуцулів // Етнографічний збірник. Львів, 1914. Т. 35. С. 23.

²³ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 // МУРЕ. Львів, 1904. Т. 7. С. 191.

И.В. ДУБОВ

РОССИЙСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ: история и современность

История Российского этнографического музея (далее — РЭМ) начинается с даты образования Этнографического отдела при Русском музее Александра III в Санкт-Петербурге. В XIX в. в Европе этнографическая наука бурно развивалась: выходили обобщающие работы, проводились этнографические выставки, на научных основах складывались музейные собрания. В России к концу века тоже накопился огромный исследовательский и собирательский опыт. Он лег в основу музейного центра, где предполагалось сосредоточить не раритеты и всевозможные курьезы, а собрания по быту и культуре всех народов, населявших Российскую империю.

В создании музея участвовали все слои общества независимо от социального положения и политических взглядов. В равной мере донаторами музея были как представители правящей элиты, так и их непримиримые оппоненты в лице политических ссыльных. Провинциальная интеллигенция, духовенство, купечество, чиновники, собиратели-коллекционеры также внесли весьма ощутимый вклад в формирование коллекции музея.

Организаторами и руководителями всего процесса становления этого центра хранения и изучения народных традиций и быта были ведущие русские ученые. У истоков РЭМ стояли: Д.А. Клеменц (1848—1914) — первый заведующий Этнографическим отделом Русского музея, революционный народник, археолог, этнограф, востоковед, публицист; П.П. Семенов-Тяньшанский (1827—1914) — академик, видный географ, статистик, общественный деятель; Ф.К. Волков (1847—1918) — этнограф, антрополог, археолог, много сделавший для формирования украинских коллекций музея; А.А. Миллер (1875—1933) — директор Русского музея, археолог и этнограф-кавказовед; А.Н. Веселовский (1838—1906) — академик, литературовед, фольклорист; В.В. Стасов (1824—1906) — академик, филолог, археолог, этнограф, литературовед, фольклорист; А.Н. Харузин (1864—1932) — известный этнограф и антрополог; А.И. Соболевский (1856—1929) — академик, востоковед, фольклорист, этнограф; В.В. Радлов (1837—1918) — директор Петербургской Кунсткамеры, академик, востоковед-тюрколог, этнограф. Благодаря их неустанным трудам, авторитету и был создан первый в России национальный этнографический музей.

В соответствии с Положением о Русском музее императора Александра III первыми фондообразователями его Этнографического отдела стали Николай II и другие члены императорской семьи. Особое место среди первых коллекций занимают предметы, подаренные императору и императрице представителями народов России. Это были главным образом подносные блюда, ковры, полотенца, парадное оружие, украшения, одежда, предметы культа.

В Императорскую коллекцию входят также вещи, приобретенные для музея членами семьи Романовых, в основном Николаем II. На выделенные ими ассигнования (казенное финансирование музея было крайне скудным) приобретались важные частные собрания, которые наследники известных коллекционеров — аристократов, ученых, купцов — намеревались продавать, в том числе и за границы. Особую ценность представляют богатейшая коллекция предметов буддийского культа князя Э.Э. Ухтомского (1902), коллекция русских старинных вышивок и тканей Н.Л. Шабельской (1905), домашние собрания А.А. Боголюбова (1903), А.В. Верещагина (1906), В.Н. Васильева (1911), П.К. Козлова (1911), Ф.М. Плюшкина (1913).

В 1920-е гг. из Зимнего, Гатчинского, Петергофского, Царскосельского дворцов, из Исторических комнат Аничкова дворца в Этнографический отдел были переданы личные коллекции царей и великих князей. Это предметы русской старины, ковры, парадное и наградное оружие. Тогда же в музей поступили подношения императорской семье от эмиров Бухарских, дары от казаков и народов Кавказа Александру III во время его путешествия в 1888 г.

Остальные фонды Этнографического отдела складывались пу-

тем пожертвований, покупок и главным образом собирательской работы на местах. Систематические экспедиционные сборы коллекций по разработанной крупнейшими этнографами страны программе начались в 1901 г.

РЭМ в своей истории полностью разделил судьбу нашей страны — Российской империи, СССР, Российской Федерации. В 1917 г. экспонаты музея, как и многих других музеев Петрограда, по распоряжению Временного правительства были эвакуированы в Москву. Директор Русского музея А.А. Миллер по этому поводу писал: «В течение одного месяца таким образом в Этнографическом отделе было разрушено то, что создавалось в течение ряда лет». Но уже в 1918 г. в музее начались работы по восстановлению экспозиций.

В послереволюционные годы в музейных кругах развернулась дискуссия вокруг старой идеи академика В.В. Радлова о создании единого этнографического центра на базе Кунсткамеры Академии наук и Этнографического отдела. Однако большинство ученых это предложение не поддерживали. С тех пор сложилось своеобразное разделение: Кунсткамера ориентирована прежде всего на собирание и экспонирование материалов по зарубежной этнографии, а РЭМ — на изучение и показ быта и культуры народов России и сопредельных стран.

С 1923 г. Этнографический отдел официально открыт для публики. Совет Русского музея считал «недопустимым оставлять закрытым Этнографический отдел, имеющий особое научное значение в деле просвещения, в настоящее время, когда идет строительство новой жизни». Были созданы экспозиции по культуре русских, украинцев, белорусов, народов Кавказа, Средней Азии, Казахстана, Поволжья, Сибири и Дальнего Востока, представлены также некоторые коллекции по этнографии славянских стран и Прибалтики.

В 1920-е гг. собрание музея существенно пополнилось за счет активных экспедиционных сборов на Русском Севере, Украине и в Средней Азии. В экспозиционной работе усиленно развивалось культурно-просветительное направление, внедрялись новые формы, которые диктовались прежде всего политическими задачами.

Начало следующего десятилетия было отмечено критическим отношением к этнографической науке — вплоть до постановки вопроса о ее необходимости. Однако, как отметил С.А. Токарев, «к середине 30-х годов советская этнография как наука твердо и окончательно становится на собственные ноги <...> Именно в данный период в 1930-е гг. советская этнография стала по-настоящему исторической наукой — частью истории в широком смысле слова». В 1934 г. Этнографический отдел Русского музея получает самостоятельный статус — становится Государственным музеем этнографии. По словам сотрудников музея Т.А. Крюковой и Е.Н. Студенецкой, период 1930—1941 гг. характеризовали «интенсивные творческие поиски научного коллектива, стремление к максимальной доходчивости и яркости показа в сочетании с большим научным насыщением экспозиций».

В военное время музей пережил все тяготы блокадного Ленинграда — бомбежки, обстрелы, холод, голод, гибель людей и сокровищ, эвакуацию. Только самоотверженность его сотрудников позволила сохранить экспонаты и к 1948 г. восстановить экспозицию. После войны музей получил новое название, которое наиболее точно отвечало его содержанию и решаемым задачам, — Государственный музей этнографии народов СССР.

В 1956 г. был принят Генеральный план развития музея, в котором особое внимание уделялось советскому периоду в жизни народов СССР. Причем в 50—60-е гг. в музее значительно активизировалась научно-исследовательская работа, пронизывающая все сферы его деятельности — собирательскую (прежде всего экспедиционную), хранилищную, экспозиционную, просветительскую.

В 70—80-х гг. РЭМ полностью сформировался как главное хранилище этнографических предметов, научно-методический и просветительский центр, не имеющий аналогов в стране и за рубежом.

Фонды музея содержат около миллиона экспонатов, среди кото-

ИГОРЬ ВАСИЛЬЕВИЧ ДУБОВ, доктор ист. наук; директор Российского этнографического музея (Санкт-Петербург)

рых уникальные архивные источники и фотоматериалы. Они представляют быт и культуру более чем ста пятидесяти народов. Одно из самых ценных собраний РЭМ — Тенишевский архив, т.е. рукописные материалы Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. Здесь представлены документальные свидетельства о жизни крестьян 23 губерний России на рубеже XIX—XX вв. Собранные от корреспондентов с мест ответы на 491 вопрос «Программы этнографических сведений о крестьянах Центральной России», составленной В.Н. Тенишевым, описывают все стороны жизни российской деревни в канун социальных перемен, которые привели к почти полной утрате бытовой и праздничной традиций.

Коллекции, которыми располагает музей, позволяют всесторонне изучать традиционные хозяйство, ремесла, орудия труда, средства передвижения и предметы дорожного быта, одежду и украшения, типы жилищ и их убранство, утварь, народные знания и верования, обряды и бытчан, праздники и развлечения, воспитание детей, народный спорт.

С 1991 г. музей в соответствии с Указом президента Российской Федерации получил статус особо ценного объекта национального достояния России и стал называться по государственной принадлежности «Российский этнографический музей».

Основой основ музея является теснейшее научное сотрудничество с различными академическими исследовательскими центрами, среди которых безусловно на одном из первых мест находится Институт истории материальной культуры.

В 90-е гг. из-за недостатка государственного финансирования РЭМ в основном занимается активной выставочной деятельностью как в музее, так и за его пределами, главным образом за рубежом. Это дает возможность получать средства на закупку, обеспечение должного хранения экспонатов, их реставрацию, на новые экспозиции и научно-исследовательскую работу.

Сейчас практически невозможно осуществлять экспедиции и привозить экспонаты с территории бывших союзных республик, а ныне самостоятельных независимых государств: Украины, Белоруссии, Молдавии, республик Закавказья и Средней Азии. Главной задачей музея стало сохранение тех коллекций, которые были сформированы ранее. Во время выставок РЭМ за рубежом иногда делаются попытки «растащить» экспонаты «по национальным квартирам». Однако все экспонаты РЭМ, что задокументировано архивом, поступили в музей законными путями. Это дары, материалы экспедиций, приобретения. Они не были насильственно перемещены или реквизированы, не получены в виде трофеев или репараций. В то же время существует проблема «невозвращения» фондов РЭМ в тех случаях, когда экспонаты передавались на временное экспонирование (Казахстан, Белоруссия). Музей не последовал этому «примеру» и вернул законным владельцам этнографические раритеты, которые когда-то были ему предоставлены Эстонией для временного экспонирования.

Несмотря на серьезные финансовые трудности, собрание РЭМ продолжает пополняться. В 90-е гг. в музей поступили крупные коллекции грузинской керамики и грузинских ковров, а также южнорусской одежды и предметов еврейского быта.

В настоящее время в залах музея представлены три типа экспозиций. Основой являются постоянные экспозиции, посвященные культуре и быту русских, украинцев, белорусов, молдаван, народов Сибири, Поволжья и Приуралья, Северного Кавказа, Средней Азии, Казахстана, Закавказья.

Второй тип — постоянные тематические экспозиции: «Современное народное искусство» и недавно созданные «Из истории Санкт-Петербургской губернии» и «Одежда восточных славян». В конце 80-х гг. была открыта экспозиция особой кладовой музея — хранилища изделий из золота, серебра, драгоценных камней. Здесь представлены оружие, одежда, ювелирные украшения, посуда, амулеты-обереги многих народов России — от Прибалтики до Дальнего Востока и от Русского Севера до Закавказья. Есть незначительное количество вещей зарубежного происхождения. В планах РЭМ — сделать общедоступными и другие специализированные хранилища музея, например музыкальную, оружейную и ковровую кладовые.

Третий тип экспозиций представляют временные выставки. В последнее десятилетие значительный интерес у специалистов и посетителей вызвали выставки: «Народное православие», «Из жизни

еврейского местечка в России», «Народные промыслы Вологодской земли», «Космогонические представления русских», «Императорские коллекции в собрании РЭМ», «Православные нагрудные кресты» и др.

За рубежом большой популярностью пользуются выставки, рассказывающие о культуре и быте народов Сибири, Средней Азии и Кавказа. Ежегодно за рубеж выезжают 5—7 подобных выставок. География их весьма обширна — Франция, Германия, Австрия, Италия, Дания, Бельгия, Нидерланды, США, Канада, Польша, Болгария, Венгрия и другие страны.

В просветительской деятельности музей сочетает традиционные формы (экскурсии, лекции, беседы, концерты и пр.) с новыми. Уже 10 лет при РЭМ работают музыкальные ансамбли «Воскресение» (для взрослых) и «Жаворонок» (для детей). В еженедельные «Дни семейного отдыха» на постоянных экспозициях действует «Школа ремесел»: взрослые и юные посетители могут заняться работой на гончарном круге, резьбой по дереву, плетением из лозы, изготовлением кружева и другими промыслами.

В музее открыт Детский этнографический центр. Здесь дети могут познакомиться с бытом и культурой народа; на деревенской улице поиграть в подвижные игры со старинными игрушками; на лесной поляне встретить знакомых героев сказок. Для любимой игры в дочки-матери девочкам предоставлена изба с печью, столом, лавками, посудой. В Центре постоянно работает выставка старинных и современных игрушек, открыта библиотека.

Уже несколько лет при музее успешно работает центр ткачества — этно клуб «Параскева», где организовано производство изделий по образцам традиционного творчества разных народов, хранящимся в фондах.

Вся эта деятельность — и экспозиционная, и выставочная, и просветительская — подкреплена научными разработками сотрудников музея. В последние годы РЭМ стал общепризнанным этнографическим научно-исследовательским центром России. Ежегодно проводятся общемузейные научные конференции. Особое значение приобрели регулярные «Финно-угорские чтения» (рук. О.М. Фишман), а также симпозиумы по текстилю «Белые ночи» (рук. Н.М. Калашникова). В них участвуют не только сотрудники музея, но и ученые Петербурга и других российских и зарубежных центров. Важнейшим итогом работы музейных научных сотрудников является создание стационарных экспозиций. В последние годы были открыты два новых зала экспозиции «Русские», новая часть экспозиции «Народы Сибири».

Показателем научной активности сотрудников РЭМ являются публикации, среди которых следует назвать альбом Л.М. Молотовой и Н.Н. Сосниной «Одежда народов СССР» (1984); альбом Н.М. Калашниковой «Одежда народов СССР» (1990), монографии: Н.М. Калашниковой и О.С. Лукьянец «Молдавские коллекции в собраниях Государственного музея этнографии народов СССР» (1990); Н.М. Калашниковой и В.С. Зеленчука «Народный костюм Молдовы» (1993); И.В. Дубова «И поклонялся идола каму...» (1995); И.И. Шангиной «Русский фонд этнографических музеев Москвы и Санкт-Петербурга. История и проблемы комплектования 1867—1930 гг.» (докторская диссертация, 1994) и «Русские традиционные праздники» (1997); А.Б. Островского «Мифология и верования нивхов» (1997). О.М. Фишман участвовала в работе над альбомом «Ленинградская область. История и современность» (1997), а В.А. Дмитриев внес значительный вклад в создание альбома «Императрица Мария Федоровна» (1997). Статьи сотрудников музея регулярно публикуются в журнале «Живая старина».

Сейчас наряду с прикладными разработками в музее появляются фундаментальные исследования, строящиеся не только на базе его коллекций. Труды сотрудников РЭМ вносят существенный вклад в развитие российской этнографической науки в целом и музейного строительства в частности. Ныне в коллективе трудятся пятнадцать кандидатов и докторов наук, а многие молодые сотрудники обучаются в аспирантуре Санкт-Петербургского университета или являются соискателями ученой степени кандидата наук.

Время подтвердило надежды Д.А. Клеменца, стоявшего у истоков главного этнографического музейного центра России, который писал, что «музей настолько обширен, что будет одним из величайших в Европе».

О.В. ЛЫСЕНКО,
Н.Н. ПРОКОПЬЕВА

КОЛЛЕКЦИЯ И СОБИРАТЕЛЬ: этнографическая реальность и ее интерпретация

Значение музейных этнографических коллекций в конце XX в., когда традиционный быт и соответствующее ему мировосприятие кажутся практически исчезнувшими, возрастает. Музейные собрания приобретают статус полноценного источника, дополняющего и отчасти позволяющего переосмыслить этнографическую реальность, описанную в XIX — начале XX в. Нынешнее определение «традиционной культуры» как базовой категории этнографической науки есть результат осмысления реальности XIX—XX вв. В то время культура оказалась наиболее полно описана, зафиксирована, а ее этнографические реалии стали своеобразным эталоном, опираясь на который, этнографы строили свои интерпретации, типологические схемы и методики исследования «идеального образа жизни крестьян». В настоящее время эта система представлений претерпела существенные изменения. Сейчас уровень эмпирических описаний и сравнительно-исторических интерпретаций этнографических фактов уже малопродуктивен. Современное осмысление этнокультурных традиций требует новых, интегрированных методов и комплексных подходов. В этой ситуации этнографические работы XIX — начала XX в. переосмысляются, приобретают не только источниковедческий аспект, а переходят в область истории науки как информационные источники, обладающие вечной ценностью, но требующие новых интерпретаций.

Музейные коллекции, их информационная ценность, наоборот, кажутся незыблемыми, константными. Однако при более при-

ОЛЕГ ВИКТОРОВИЧ ЛЫСЕНКО, НАТАЛЬЯ НИКОЛАЕВНА ПРОКОПЬЕВА; Отдел этнографии восточных славян и молдаван



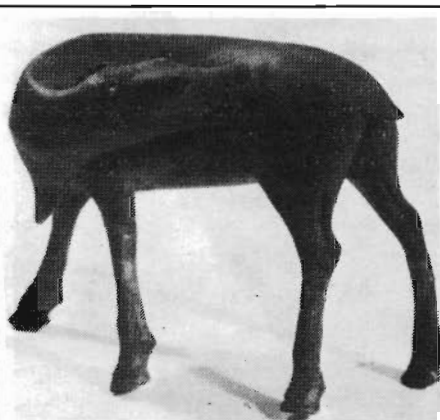
Экспедиция Ф.К. Волкова 1907 г. Волынская губ., Ровенский у. «Хвигура» — крест на улице. Фототека РЭМ

В.В. ГОРБАЧЕВА

Формирование сибирской коллекции РЭМ

Комплектование фондов РЭМ по этнографии народов Сибири и Дальнего Востока началось сразу после образования музея с коллекции врача Н.В. Слюнина, участника Охотско-Камчатской горной экспедиции 1897 г. к корякам и эвенкам. Ее составляли мелкая пластика коряков из рога горного барана и клыка моржа, коряжские и эвенские игрушки, одежда.

ВАЛЕНТИНА ВЛАДИМИРОВНА ГОРБАЧЕВА; Отдел этнографии народов Сибири и Дальнего Востока



Олень-игрушка. Камчатка. 1897 г. Коряки. (РЭМ, № 4975—2). СобираТЕЛЬ Н.В. Слюнин

В начале XX в. экспонаты в основном приобретались от специальных корреспондентов, которые по программе, подготовленной хранителями музея и изданной в 1902 г., занимались собирательской деятельностью в Сибири. Многие из них получали дополнительные указания от первого заведующего Этнографическим отделом Д.А. Клеменца.

В 1901—1905 гг. податный инспектор, член Красноярского подотдела Русского географического общества П.Е. Островских приобрел в Туруханском крае Енисейской губернии предметы шаманского культа, утварь и одежду хантов, эвенков, ненцев, долганов и якутов.

В 1903—1906 гг. бывший политический ссыльный в Якутии, член Нельканской экспедиции Э.К. Пекарский проводил собирательскую работу у эвенков и якутов Якутско-

стальном взгляде обнаруживается диалектика и их бытия. Коллекции были собраны исследователями, которые имели разные представления об этнографии, свои определенные методики, и доставленные ими материалы, отражая общие тенденции, пронизаны духом субъективности или, точнее, — индивидуальности. При наличии общей Программы¹ каждый собиратель интерпретировал и использовал ее в меру своих научных задач и исследовательских пристрастий. В этом смысле Программа является инвариантной моделью, отражающей объективный уровень развития науки. Она не была реализована до конца, а представлена совокупностью вариантов конкретных исследований. Очевидна неравномерность коллекционного ландшафта; в нем выявляются лакуны, происхождение которых далеко не случайно: это связано не с огромным этнокультурным пространством России, а с установками каждого исследователя, какие бы общие задачи по системному сбору ему не задавались.

Последнее утверждение можно проиллюстрировать сравнением полесских коллекций РЭМ, привезенных примерно в одно и то же время различными собирателями. Еще при организации музея Полесье, наряду с другими территориями, было предложено выделить в особую культурно-географическую область с учетом экстерриториального принципа комплектования коллекций². Уже в начале XX в. этот регион осознавался как уникальный заповедник славянской культуры. В результате одной из наиболее полных, целостных и системных коллекций в славянском собрании РЭМ оказалась полесская, на-

считывающая более 5 тысяч единиц хранения. В комплектовании коллекций принимали участие ведущие специалисты музея — Н.М. Могилянский, Ф.К. Волков, А.К. Сержпутовский.

Во время «летних экскурсий» 1902—1903 гг. в Орловскую губернию Н.М. Могилянским было собрано 535 экспонатов, преимущественно предметов женской одежды: рубахи, поневы, украшения, пояса. Особую ценность имеют привезенные исследователем головные уборы. Зафиксированы их местные названия («кичка молодухи», «повойник», «кокошник», «головное», «колпак», «начельник», «ушки»), вариативность форм и компонентов, возрастная принадлежность, способы надевания. При сборе полотенец особое внимание Н.М. Могилянский уделял технике орнаментирования, фиксируя ее местные названия — «строки», «в настилку», «перетыки».

В эти же годы Н.М. Могилянским доставлена в музей коллекция такого же состава и из Черниговской губ. (270 предметов). Большую ценность представляет черниговское собрание полотенец «набожников» для покрытия икон. Их узкие полотнища вышиты по концам и по одной из сторон геометрическими фигурами из крестов и ромбов. Аналогично орнаментировался женский головной убор («завезка»), служащий повязкой на чепец и под «наметку». «Набожники» другого типа — «рушники» — украшены растительным орнаментом, в котором выделяется мотив мирового дерева с птицами на ветвях.

Ф.К. Волков посетил Черниговскую губ. в 1908 г. Его коллекция из 825 предметов

содержит полные комплексы одежды, орудия земледелия и ремесел, элементы убранства дома, утварь. Исследователь привез комплекс убранства красного угла дома (вышитые «набожники», скатерти, глиняные лампы-«курышки»), а также уникальные божницы, украшенные резьбой. Орнаментация божниц включает кресты, знаки солярной и растительной символики. На кромке одной из божниц выполнен, вероятно, народный календарь.

В 1909 г. на Волини Ф.К. Волковым был собран 331 экспонат: земледельческие орудия, предметы, связанные с выпасом скота, рыболовные снасти, принадлежности пчеловода, пресс для отжимания масла, посуда, предметы обихода, мужская и женская одежда, образцы вышивок на одежде, музыкальные инструменты.

А.К. Сержпутовский в 1906—1907, 1910 гг. привез этнографические коллекции из Минской (893 предмета) и Вольнской (98 предметов) губерний. В их состав вошли земледельческие орудия; комплексы по рыболовству и охоте; орудия ткачества, обработки волокнистых растений и дерева; пчеловодческий инвентарь; утварь и посуда; мужская, женская и детская одежда сельского и местечкового населения; украшения; курительные принадлежности; атрибуты календарных ритуалов; амулеты («перуновые стрелы»); музыкальные инструменты.

В коллекциях трех исследователей по-разному интерпретирован феномен Полесья. А.К. Сержпутовский стремился целостно, системно описать народную культуру, Ф.К. Волков заострил свое внимание на вариативности ее форм, Н.М. Могилянский ста-



А.А. Макаренко (второй слева во втором ряду) среди эвенков. Красноярский край, р. Подкаменная и Нижняя Тунгуска. Эвенки. 1920-е гг. Фототека РЭМ, № 5659—66

го округа и коряков Приморской области.

Повседневная и праздничная одежда, культурные предметы, утварь и украшения были собраны в 1903—1913 гг. советником Якутского областного правления А.И. Поповым у якутов, эвенков и эвенков Якутской и Приморской областей.

Комплектованием фонда по этнографии чукчей, эскимосов, коряков и других народов Чукотки, Камчатки и Командорских островов в 1904—1910 гг. активно занимался начальник Анадырского округа Приморской области, позднее уездный начальник Командорских островов, Н.П. Сокольников. От него в музей поступили предметы религиозного культа, игрушки, луки, стрелы, облачение воина, мелкая пластика из клыка моржа, рога горного барана и дерева.

В 1907—1913 гг. собирательская деятельность у эвенков Енисейской губернии и Забайкалья была продолжена А.А. Макаренко, политическим ссыльным, а впоследствии сотрудником музея и членом Русского географического общества. Наиболее ценные экспонаты в



Экспедиция Ф.К. Волкова 1908 г. Волынская губ., Ковельский у. «Могилки» — поминальная трапеза на кладбище. Фототека РЭМ

рался подобрать этнографический материал на основе формальных типологий. Его уникальный опыт, вскрывает всю сложность взаимодействия исследователя и материала. Собирая коллекции в начале XX в., он сталкивался с теми же психологическими проблемами, что и собиратели конца XX в. Все, что описывал Н.М. Могилянский, знакомо

и нам: «...почти повсеместно первое предложение продать какой-нибудь предмет костюма или старинного «обрядя» вызывает смущение и недоверие <...> В таких случаях я всегда держался правила — спокойно, не шутя и обстоятельно объяснять цель приобретения. Вещи, обряды исчезают, и наши внуки не будут знать, как жили и во

что одевались деды, я же куплю эти вещи и их навсегда сохранят в Петербурге на память нашим потомкам»³. Весьма любопытен взгляд Н.М. Могилянского на причины исчезновения традиционных вещей. При, казалось бы, высоком уровне традиционности менталитета престижными среди крестьян считались новые вещи, а отношение к старым (не в смысле изношенным) не было овеяно почитанием памяти предков. Как пишет Н.М. Могилянский, «...небольшое количество серебра в нитках <...> «золотых» головных уборов служит причиной массовой гибели: скупщики покупают уборы сотнями и выжигают из них серебро»⁴. Другой фактор исчезновения предметов, утраты их функций в культуре Н.М. Могилянский иллюстрирует примером исчезновения «рогатых кичек»: «Не пойду замуж в деревню такую-то — не хочу ходить с рогами», — отвечает, как мне утверждали, засватанная девушка. «Рога» же послужили одной из причин, ускоривших гибель этой эффектной принадлежности туалета. «Не носят у нас кичек, — говорит, иной раз с грустью в голосе, молодая женщина, — поп к причастию не пускает и в церковь не ходи, — говорит»⁵. Стараясь сохранить все разновременные компоненты традиционной культуры, Н.М. Могилянский собирал вещи, выделяя их в типологические ряды, представленные элементами орнамента, конструкцией и кроєм, вариантами техники изготовления. В его коллекции — тщательно подобранные предметы и их детали с изысканным орнаментом, инструменты, демонстрирующие технические приемы изготовления вещей, фотографии, фиксирующие вещи и

его коллекциях — шаманский чум с атрибутами шаманского культа, амулеты, шаманские маски, ликтографическое письмо, предметы детского воспитания.

Предметами шаманского культа, детского воспитания и утварью эвенков Забайкалья пополнил фонд известный общественный деятель и литератор Д.М. Головачев.

Значительный вклад в коллекцию по культуре нивхов, нанайцев и других народов Дальнего Востока внесли В.Н. Васильев и Д.К. Соловьев.

Сбором коллекций по финно-угорским и самодийским народам в начале XX в. занимался известный ученый С.И. Руденко. В 1909—1911 гг. С.И. Руденко осуществил научную экспедицию в Северо-Западную Сибирь и Тобольский Север. Оттуда он привез, в частности, уникальные атрибуты медвежьего праздника манси.

После революции, в 1921 г., С.И. Руденко был назначен хранителем Отделения Сибири музея и сразу же провел экспедицию в Забайкалье. Вместе с ним работали А.А. Макарен-

ко и А.П. Баранников, возглавлявший секцию буддизма. Экспедиции удалось приобрести интересные предметы по быту бурят и по буддийскому культу, дополнившие коллекцию музея по ламаизму и буддизму, собранную ранее князем Э.Э. Ухтомским и П.К. Козловым.

В 1923 г. сотрудница Этнографического отдела Р.П. Митусова, принимавшая участие в экспедиции АН в бассейне р. Оби, собрала большую коллекцию по быту и культуре остяков и ненцев.

В 1924 г. Отделение Сибири провело экспедицию в восточную часть Алтая. Несмотря на трудности сообщения и недостаток средств, ее участникам С.И. Руденко и А.И. Глухову удалось провести исследование занятий, экономики, быта и духовной культуры теленгитов, тубалар, черных татар, собрать для комиссии РАН сведения о племенном составе этих народов. С.И. Руденко были сделаны антропологические измерения теленгитов и киргизов Чуйской степи. В 1925 г. Саяно-Алтайская экспедиция работала в верховьях Оби, Катунь, в Чуйской степи и Западной Монголии.

Кроме того, в 1920-е гг. богатейшие и интереснейшие коллекции были собраны Р.П. Митусовой у ненцев и хантов, Л.В. Костиковым у ненцев, Е.Р. Шнейдером у нанайцев, негидальцев и удэгейцев.

1930-е гг. были сложным периодом для Этнографического отдела, особенно для Отделения Сибири. Его руководитель С.И. Руденко был обвинен в защите расовой теории ученых французской школы, в антиэволюционизме, в организации группы единомышленников и учеников, прикрывавшихся лозунгами «аполитичности» и «нейтральности», во вредительской деятельности против Советской власти (использовали финансы на экспедиции, не дававшие материала в защиту Советской власти). Значительно сократилась экспедиционная работа. С 1933 по 1937 г. отдел Сибири провел всего четыре экспедиции: Амурскую, Западно-Сибирскую, Бурято-Монгольскую, Тунгусскую. В их задачи входил и сбор современного материала, показывающего становление нового строя у народов Сибири и Дальнего Востока.

способы их ношения. Эти составляющие собрания отражают концепцию Н.М. Могиланского, воспринимавшего культуру посредством сложного языка вещей и их деталей. Преобладание в коллекции, собранной Н.М. Могиланским, вещей с орнаментом объясняется научными пристрастиями исследователя: «Обильнейший материал по орнаменту получился в результате шестинедельных сборов <...> Не подлежит сомнению, что ни в одной другой области, пожалуй, не было построено столько априорных теорий, гипотез, высказано соображений и разного рода предположений. До истории орнаментов и разных стилей, во всяком случае, еще очень далеко. И только будущему предстоит разрешить многие вопросы, сюда относящиеся. Когда собран будет полный материал»⁶.

В отличие от собрания Н.М. Могиланского, в коллекции Ф.К. Волкова гораздо сильнее заметен интерес к ритуальным, мировоззренческим аспектам традиционной культуры, к изучению предметов, связанных с христианской традицией и ее трансформацией в этнографической реальности начала XX в. Традиционная духовная культура в Полесье менялась не так динамично, как материальная. Наблюдения Ф.К. Волкова во многом совпадают с результатами экспедиций в этот регион в конце XX в.

«Во время нашей поездки по Волины мы не могли не обращать внимание на "хвигури", т.е. придорожные кресты, кресты церковных погостов и, наконец, на надгробные кресты. "Хвигури", подвергавшиеся, не особенно еще давно, очень энергичному преследованию и даже просто истреблению со

стороны администрации, по подозрению их в польско-католическом происхождении, на основании того, что они не встречаются в Великороссии, кое-где сохранились еще в Волинской глуши, особенно в Полесье, — пишет в одной из работ Ф.К. Волков, — а последнее время опять начали появляться. В наиболее развитом виде — это деревянные кресты, иногда очень значительных размеров (до пяти и более метров высоты), украшенные изображениями, разумеется, достаточно грубыми, распятого Христа и, кроме того, возможно большим количеством орудий страстей Господних: губки и копыя, лестницы, молота, клещей, гвоздей, тридцати серебряников и т.д. <...> привлекает к себе внимание пелена — род полотенца, которым он (крест) опоясан внизу. Полотенце это никак не следует смешивать с "короговками" или просто платками (хустками), очень часто прикрепляемыми к надгробным крестам <...> Гораздо более правдоподобна связь его с почти совершенно исчезнувшим в Восточной Европе обычаем одевать статуи святых и переменять их одежды в известное время. К этому обычаю относится и надевание на скульптурное изображение распятого Христа чего-то вроде пелены или коротенькой туники сверх той пелены и куса ткани вокруг бедер, которые изображаются всегда на распятии письмом или скульптурою <...> В настоящее время истинное значение этого обычая уже совершенно забыто, а благочестивые женщины часто вешают на придорожные кресты рубашечку умершего ребенка или специально сшитый для этого передничек, как приношение в благо-

дарность за выздоровление больного ребенка и т.п.»⁷.

При фиксации христианских элементов народной культуры от взгляда исследователя не ускользают и более архаичные традиции, связанные с ними. «Три придорожных креста, стоящие рядом поперек дороги возле с. Залисы Ковельского уезда, имеют совершенно особое значение, — отмечает Ф.К. Волков. — Это кресты против холеры, преграждающие этой страшной путешественнице путь в деревню: они поставлены на всех четырех въездах в с. Залисы во время одной из эпидемий, предшествующих нынешней»⁸. Коллекция фотографий этих крестов и наблюдения Ф.К. Волкова могут служить великолепной иллюстрацией к материалам Полесского архива Института славяноведения РАН, собранного в 1970—1980-е гг. Уникальность ситуации состоит в том, что в конце XX в. придорожных крестов в Полесье было так же мало, как и в начале века, но память об их ритуальных функциях сохранилась. Со времен Ф.К. Волкова изменились лишь исследовательские методы сбора информации и понимание ритуального контекста традиционной культуры. Таким образом, информация, собранная в конце века, оказалась более архаичной и полной, чем этнографические наблюдения начала века. Когда исчезли реалии, описанные Ф.К. Волковым в начале века, их смысл остался в новом контексте. В 30-е гг. придорожные кресты уничтожались «воинствующими атеистами», но все же традиция продолжала существовать. От засухи и бедствий «ткали обданные полотенца и вешали на кресты.



Ханты-оленьеводы во время кочевки. Тобольская губ., Березовский у. Ханты. 1910 г. Фотохрестоматия РЭМ, № 1706—72

Регулярный сбор этнографических экспонатов возобновился только с 1954 г. Сотрудники отдела начали выезжать на длительный срок (несколько месяцев) для полноценного исследования культуры народов Сибири. С 1954 по 1958 г. было осуществлено восемь таких экспедиций: к тувинцам (М.А. Каплан), бурятам (И.И. Никитина), к эвенкам, негидальцам, ульчам, эвенкам, корякам, камчадалам, нивхам (Е.П. Орлова), к алтайцам и тувинцам (П.И. Каралькин). В последующие годы были собраны экспонаты, характеризующие многие стороны культуры бурят и якутов (А.Г. Лельчук), а также хантов, манси, ненцев и нганасан (М.С. Попова).

В 1970—1980-е гг. экспедиции сотрудников отдела носили комплексный характер, отражающий занятия, быт, материальную и духовную культуру народов сибирского региона. Сейчас в фондах РЭМ насчитывается около 50 тысяч предметов по культуре населения Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока — поистине золотой фонд этнографической науки.



Экспедиция А.К. Сержпутовского 1906 г. Минская губ., Мозырский у. Фотоотека РЭМ

Сегодня за день напхали, насновали, выгнали усим гуртом и еты тры полотенца и повесили на один уже крыж, на другой и третий занесли на кладбище на крыж [тоже обетный, а не могильный]»⁹; «худоба здыхала — хто сыворотку давал, хто мед, однаньку спасут, ну и завжэ оброки робили, обрэкалися. Таки были хрэсты, фигуры. Де колодец, там фигура, на усих перехрэстных дорогах. Чыплялы рушник на той крэст, ленты и хвартухи, наряднэ таки, ну прямо фигура. Як уже дети болели, вельми мэрли — за нич выгнать. Оброки — як замуж выйти»¹⁰. В музейной коллекции реальный план начала века и ментальный план (сохранение традиции на уровне сознания) конца XX в. сосуществуют, растворяя понятие «объективной этнографической реальности» во времени.

Состав коллекции А.К. Сержпутовского отражает взгляд исследователя на Полесье, как историко-культурную область с четко выраженными архаичными чертами: «Жители ведут замкнутый образ жизни, и некоторые проводят всю жизнь, не выезжая из родных мест <...> Такой характер местности вместе с другими историческими условиями наложили отпечаток на все стороны быта и культуры народа и задержали его развитие в течение многих веков»¹¹. Существование архаичных форм у А.К. Сержпутовского определяется географическим и социальными факторами. Для него архаика — это консервация форм культуры в статике, но не глубинные механизмы культуры, обеспечивающие сохранение и передачу информации посредством объективированных форм культуры, где архаичность проявляется себя как универсальное. «Полешуки в течение веков вели замкнутый образ жизни и вследст-

вие этого в большей чистоте, чем другие славянские племена, сохранили свои старинные бытовые черты. Как самая местность, так и сложившиеся исторические условия способствовали тому, что среди полешуков до последнего времени уцелели многие языческие обрядности и поверья, а также сохранился старинный уклад домашней жизни»¹².

Разделяя взгляды, выраженные в Программе, изданной Этнографическим отделом для собирания экспонатов музея, А.К. Сержпутовский сформулировал собственные подходы, считая, что этнографические предметы могут «служить документом, характеризующим с той или иной стороны данный народ, его быт и творчество, крайне желательно прилагать подробное описание той местности и жизни того народа, где собрана коллекция. Только при подробном описании как материальной, так и духовной стороны пред нашими глазами откроется цельная и живая картина жизни данного народа»¹³. Его коллекции отличаются комплексностью, учитывающей мельчайшие детали. На примере комплектования одежды мы видим глубину его подхода и широту задач: «...в этом отделе [программы] желательно приобретение одежды, обуви и головных уборов детей, подростков, старых людей и всех вообще, а равно украшений, амулетов, поясов, сумок и т.п. Полное описание одеяний при различных случаях и обрядах»¹⁴. Формируя коллекции, А.К. Сержпутовский не только приобретал предметы, а описывал все их функции, в том числе и в обрядах. Полифункциональный подход в исследовании объективированных форм культуры был сформулирован А.К. Сержпутовским на интуитивном уровне, на основе его эмпирического опыта.

Результатом его полевых исследований и стремлений к целостному восприятию культуры Полесья стал труд «Полешуки-белорусы (Постройки, занятия и поверья крестьян северной половины Мозырского и южной части Слуцкого уездов Минской губернии)»¹⁵. Исследовательская работа А.К. Сержпутовского была непосредственно связана с задачами музейной собирательской деятельности. «...Доставил в музей несколько коллекций белорусов, называющих себя полешуками <...> желая по возможности полнее представить быт полешуков-белорусов, я сделал подробное описание построек и других сооружений, занятий и ремесел, обычаев и поверий крестьян»¹⁶, — так писал А.К. Сержпутовский, объясняя появление рукописи — по сути, не музейной формы организации информации.

Как видим, полесские собрания Н.М. Могилянского, Ф.К. Волкова и А.К. Сержпутовского демонстрируют различные уровни освоения этнографической реальности, различные варианты ее отражения в музейных коллекциях. Их описания традиционной культуры посредством специфического языка вещей помогают понять природу основных тенденций исследовательской и собирательской деятельности, которые будут сосуществовать на протяжении XX в. Они во многом определяют модели, по которым будет формироваться музейное пространство как область контакта с миром исчезнувших или потерявших свой контекст предметов. В этом смысле объективность музейных коллекций детерминирована особенностями контакта музейного собирателя и этнографической действительности.

Примечания

¹ Программа для собирания этнографических предметов. СПб., 1903.

² Материалы по этнографии России. Издание Этнографического отдела Русского музея Императора Александра III. СПб., 1910. С. III.

³ Могилянский Н.М. Поездка в центральную Россию для собирания этнографических коллекций // Материалы по этнографии России. С. 6.

⁴ Там же. С. 8.

⁵ Там же. С. 9.

⁶ Там же. С. 13.

⁷ Волков Ф.К. Старинные и деревянные церкви на Волыни // Материалы по этнографии России. С. 37.

⁸ Там же. С. 38.

⁹ Полесский архив Ин-та славяноведения РАН (далее — ПА): с. Ручаевка, Лоевский р-н, Гомельская обл., 1984 г.

¹⁰ ПА: с. Чудель, Сарненский р-н, Ровенская обл., 1984 г.

¹¹ Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 573. Л. 4.

¹² Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 574. Л. 5.

¹³ Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 573. Л. 5.

¹⁴ Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 573. Л. 7.

¹⁵ Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 574. Л. 1—253.

¹⁶ Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 574. Л. 1.

О.В. КАРПОВА

КРЕЩЕНСКАЯ ИОРДАНЬ НА УКРАИНЕ

По материалам фототеки РЭМ

С самого начала своей деятельности Этнографический отдел особое внимание обращал на создание специальной фототеки. Всякая экспедиция или небольшая экскурсия, организованная музеем, по возможности, снабжалась аппаратами и фотопластинками. Отснятые материалы регистрировались наравне с прочими коллекциями. Негативы и отпечатки имели один коллекционный номер. Негативы хранились в шкафах на полках, а отпечатки — в фотоальбомах.

Значение фотоматериалов формулировалось «Программой для собирания этнографических коллекций», выпущенной в 1902 г. В ней провозглашалось, что в этнографическом музее на первом плане стоит человек, народ, создавший тот или иной предмет. Фотографии, как никакой другой исторический источник, способны не только визуальнo запечатлеть мгновение жизни, но и передать дух и образ времени на века. Они отражают самые разнообразные стороны жизнедеятельности человека, а самое главное, собственно человека, создателя и носителя культуры, типажи крестьян, их быт, труд, нравы и обычаи.

Фотографированием в экспедициях занимались сотрудники-хранители музея или

корреспонденты, а также штатные фотографы Этнографического отдела (В.К. Костко, 1904—1907 гг.; А.Н. Павлович, 1907—1910 гг.). Фотоматериалы, собранные в первое десятилетие деятельности музея по всем народам России и сопредельным странам, составляют золотой фонд фототеки РЭМ.

Ранние фотоколлекции систематизированы по региональному и этническому признаку. Фотоколлекция РЭМ по этнографии украинцев насчитывает свыше 3500 негативов и более 3000 фотоотпечатков. Фотографии, запечатлевшие события христианского праздника Крещение (*Водохрище, Водоуши, Иордан*) в Малороссии, среди них встречаются редко. В архивах и различных научных изданиях сохранилось множество описаний этого праздника. Запечатлеть же обстановку с помощью фотоаппарата в начале XX в. удалось только И.А. Зарешкому (№ 11261—22, 1906 г.) и К.В. Щероцкому (№ 2458—88, 89, 95, 96, 207, 1909 г.; № 2681—27, 1910 г.) в Полтавской и Подольской губерниях.

На всех семи фотографиях изображено место проведения обряда или детали его оформления. Как известно, в православном богослужении служба с водосвятием в день Крещения дублирует службу с освящением воды в алтаре в навечерие праздника. Во многих местах утренний обряд проводили у проруби на реке (озе-

ре). В некоторых областях Украины прихожане создавали из льда обстановку, соответствующую, по их представлениям, водосвятию в храме. Устраивали прорубь — *иордань*; над нею воздвигали выпиленный из льда большой крест, подкрашенный свекольным рассолом; рядом также из льда сооружали престол; еще один восьмиконечный крест вырубали во льду. Все это украшала арка из еловых или сосновых веток — царские врата, или же их делали из льда. Подобное сооружение на реке ассоциировалось с церковным алтарем, поэтому его создание требовало обязательного благословения священника. По традиции оформление крещенской иордани было обязанностью *парубочьей громады* — возрастной организации молодежи. В обязанности парубков также входило колядование на Рождество, щедрование на Новый год, установка качелей на Пасху.

6 января (19.01 н.с.) крестьяне постились до самого Водосвятия на реке. Рано утром в церкви происходило богослужение. После этого весь народ шел на реку. Впереди процессии несли деревянный церковный крест и хорутви. Хор пел «Голос господний». За хором шел священник, приложив на престольный крест ко лбу, а за священником — народ. В обряде принимали участие люди всех возрастов. Каждый нес *гличик, баньку, коновку* или *пляшку* для воды. Парни несли еще голу-

ОЛГА ВАЛЕРИАНОВНА КАРПОВА; Отдел этнографии восточных славян и молдаван

Н.А. ПРОКОФЬЕВА

Рисунки Верхне-Волжской этнологической экспедиции

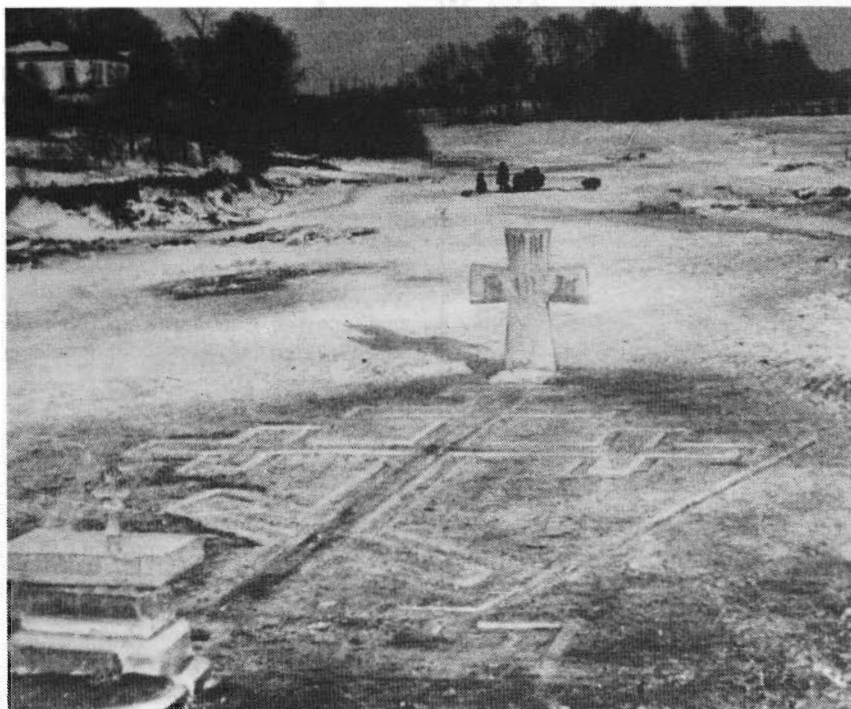
В истории Этнографического отдела Русского музея очень интересен период 20-х гг., «когда под влиянием войны и революции многим казалось, что исследовательская работа в деревне невозможна»¹. Но такая работа проводилась, и довольно интенсивно. В 1921—1925 гг. работала Верхне-Волжская этнологическая экспедиция. Кроме Этнографического отдела Русского музея, в ней принимали участие Российская Академия истории материальной культуры, Комиссия по изучению племенного состава населения России и сопредельных стран при Академии наук, Русское географическое общество и музеи Рыбинска, Бежецка, Весьегонска, Красного Холма, Мологи, Ярославля, Твери и Костромы. Возглавлял экспедицию заведующий отделением русско-финской этнографии Этнографического отдела Д.А. Золотарев.

Работа проводилась в течение круглого года, одновременно в нескольких местах: в весенне-летний период петроградскими сотрудниками; в осенне-зимний — местными краеведами. Были обследованы русские села и деревни Бежецкого, Вышневолоцкого, Весьегонского, Крас-

НАТАЛЬЯ АЛЕКСАНДРОВНА ПРОКОФЬЕВА; Отдел этнографии восточных славян и молдаван



Ветряная мельница. Тверская губ., Весьегонский у., Топалковская вол. Около д. Артемьево. 1922 г. Рис. А.Л. Колобаева



Крест и престол из льда (иордань) на реке Хорол в г. Миргороде Полтавской губ. Снято И.А. Зарецким в 1906 г. Коллекция № 1121—22. Публикуется впервые

бей, охотники — ружья. Возле креста вся процессия останавливалась. Священник, прочитав молитву, опускал в прорубь на престольный крест. Хор в это время громко пел: «Во Иордані крещающуся Тобі, Господи». Охотники одновременно стреляли из ружей, а парни выпускали из рук голубей, которые тучей взлетали над иорданью. По окончании водосвятия каждый из присутствующих старался раньше дру-

гих зачерпнуть освященной воды в свой сосуд. Считали, что «первая» вода «действительнее», то есть ее исцеляющая способность сильнее: кто раньше наберет воды и даст скоту, у того скот будет размножаться, и в хозяйстве все будет идти лучше [1. С. 8]. Те, кто приехал верхом или на санях, набирали воду ведрами из проруби и поили своих коней, «щоб хвороби не боялися та міцніші були» [2. С.

167]. Гуцулки, набирая воды, старались захватить и камни, «бо від того будуть великі крижінки у капусті та такі тверді, йик каміне». Летом камни клали на грядки с капустой: «Она буде не лише дородна, але її не име ся нічо» [3. С. 207].

Гуцулы-рыбаки, чтобы им сопутствовала удача, во время водосвятия держали на палках подо льдом сети и проговаривали про себя: «Ловлю рибу» [3. С. 207]. Пчеловоды считали, что если послать несколько человек в разные села за крещенской водой, то такой «сбор» будет очень полезен для разведения пчел [1. С. 9]. Гуцулы опускали ноги в обуви в прорубь, приговаривая: «Йик остра вода, такі аби міні острі були ноги через цілий рік». Выскочив из воды, они бежали в снег «сей вібере воду, а нога суха в середині», «такі ноги не пріють в літі» [3. С. 207]. Некоторые молодые люди купались в проруби для здоровья и «от корости». Но в последнем случае остерегались, чтобы никто не крикнул: «Щоб така вода, як дубова кора», потому что тогда короста и в самом деле «взіметься на тілі» [1. С. 9]. В освященной воде умывались все — и стар, и млад, особенно девушки. Положив в эту воду калину или кораллы, умывались, чтобы лицо всегда было румяное [1. С. 8].

На Слобожанщине (Харьковская губ.) существовало поверье, что на Крещение бывает такая минута, когда вода в реках и колодцах превращается в вино. Рассказывали, что один купец ехал с ярмарки и спустился к реке напоить лошадей. Но вместо воды нашел вино. Нанпившись и набрав с собой в посудину, он тронулся в

нохольского, Ржевского уездов Тверской губернии; Мологского, Пошехонского, Ростовского, Любимского, Даниловского уездов Ярославской губернии и частично западные районы Костромской и южные районы Вологодской губерний.

В экспедиции был собран богатый вещевой и фотоматериал, а также сделаны этнографические рисунки; 336 из них хранятся в архиве РЭМ. Их рисовали и сами исследователи, и специально приглашенные художники. Автором 193 рисунков является А.А. Колобаев, «неутомимый сотрудник экспедиции»².

246 рисунков представляют изображения крестьянских построек, в частности тех районов, которые впоследствии были затоплены при строительстве гидроэлектростанции. Крестьянский дом Верхнего Поволжья имел черты, не свойственные другим регионам. В первую очередь, это обилие архитектурных украшений с богатым орнаментальным узором.

На 89 рисунках изображены жилые дома с характерной для данного региона трехчастной связью под одной кровлей: изба — сени — изба. В конструктивном отношении отражены четырехстенные дома, пятистенки и шестистенки. Тщательно зарисованы дома Ярославской губернии с богато убранными наличниками, светелками, точеными баясынами балкончиков-выходов, резными причелинами с полотнячатыми концами, резными карнизными досками. Особенную ценность представляют 9 зарисовок светелок из Копорьевской и Грязливецкой волостей (в основном, с четырьмя колонками, поддерживающими фронтоны с полукруглым вырезом, низ колонок окружен ажурными перильцами) и 9 рисунков крылец открытого и глухого типов разной сложности в зависимости от количества ступеней, с двускатной или односкатной крышей на столбах, с перилами или без них. На 32 листах

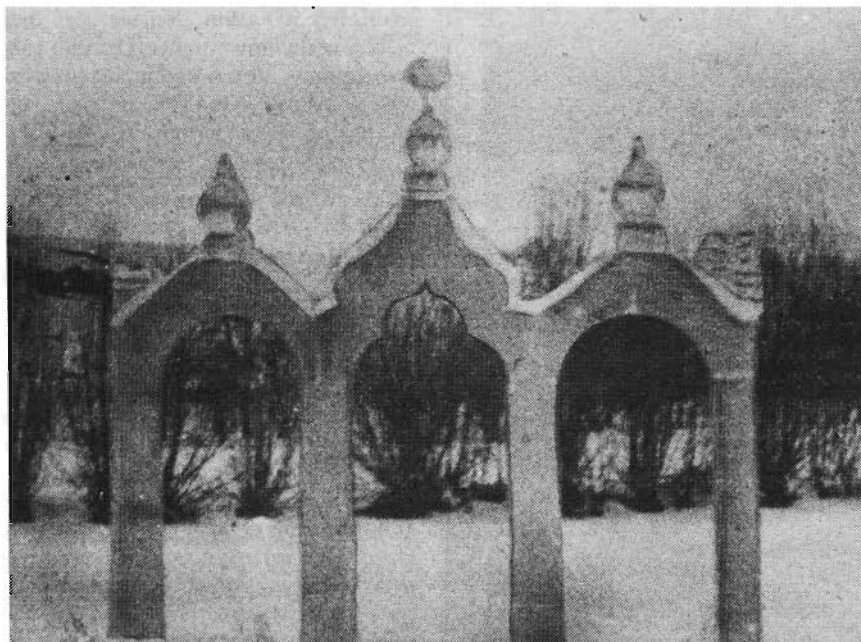
изображены наличники с орнаментами пиленой и трехгранно-выемчатой техники, некоторые с указанием размеров деталей и раскраски.

На 51 рисунке представлены хозяйственные постройки. Часть рисунков посвящена дворам, соединенным с жилым домом, их внутреннему устройству; другая часть — постройкам, находящимся вне связи с жилым помещением. Среди них — Зарисовки амбаров («житниц»), овин, ветряных и водяных мельниц.

В этнографических рисунках зафиксированы не только постройки, но также техника и процесс строительства — от заготовки материала через поэтапное возведение сруба до установки крыши. К рисункам о заготовке материала относятся изображения «мет» — знаков для обозначения принадлежности дерева, выбранного в лесу. Эту же тему представляет процесс роспуска бревен на доски: имеется несколько зарисовок работы пильщиков на «стелюгах» (козлы).

В коллекции много изображений различных типов крыш. Особый интерес представляют зарисовки крыш самцовой конструкции и их деталей: «куриц», крюков, желобов («потоков»). В основном они были свойственны хозяйственным постройкам. Однако с 1917 г. из-за отсутствия гвоздей крыши снова крыли соломой по-старому, поэтому так много изображений крыш «на курицах». Крыши стропильной конструкции в 1920-х гг. крыли щепой, которую щипали специальным станком — «вагой». Изображение этого станка сопровождается текстом с названиями каждой детали и пояснением действий каждого из четырех человек, принимавших участие в работе.

Из частей интерьера лучше всего представлены печи — всего 12 зарисовок. Экспедиционные рисунки свидетельствуют о существова-



Царские врата (иорданские кресты) из льда в с. Бубновка Гайсинского у. Подольской губ. Снято К.В. Щероцким в 1909 г. Коллекция № 2458—95. Публикуется впервые

путь дальше. Не отъехал он и версты, как захотел еще выпить вина, но оно уже превратилось в воду [1. С. 9].

В некоторых местах Подолии и на Гуцульщине во время водосвятия держали в руках «трийці» — три свечки, связанные цветным платком («хусткой»), «наместом» и разноцветными лентами и украшенные пучками калины, сухими васильками и бессмертником. Свечки зажигали еще во время богослужения в церкви. Когда воду освятили, «трийцю» гасили, окуная свечки в прорубь. Дома ее ставили на стол, а после

праздника убрали на полку под образами до следующего Крещения. В течение года ее могли использовать только в случае смерти домочадца — ею освещали умершего [3. С. 209].

Вода, освященная накануне праздника, 5 января (18.01 н.с.), в *голодную кутью*, не смешивалась с водой крещенской. Та и другая сливалась в особые чистые сосуды и хранилась в продолжение года на *покутье*. Народ верил в целебные свойства крещенской воды. Она помогала от всех болезней, но преимуще-

ственно от детских. Давали ее и умирающему.

После водосвятия все участники обряда возвращались домой. Хозяин брал из-за образов пучок сухих васильков, окунал цветы в освященную воду и окроплял все в доме и на хозяйственном дворе. Затем на образах, сволоке, дверях мелом писали кресты. После чего все садились за стол. Перед едой пили освященную воду. После обеда молодежь отправлялась на реку. Парни одной половины села сходились драться с парнями другой половины. Победители получали иорданский крест.

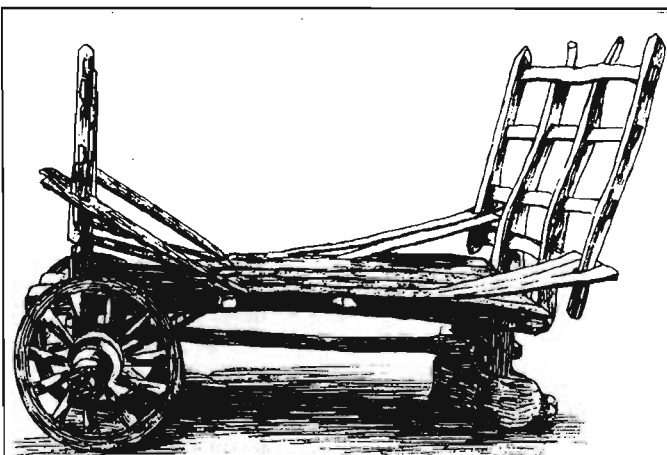
В течение одной-двух недель после праздника не разрешалось стирать белье в реке, чтобы не осквернить освященную воду. Считалось, что на Крещение черти и прочая нечисть выскакивали из воды и сидели, затаившись, у проруби или на берегу. Вернуться в реку они могли только с грязным бельем, которое хозяйки приносили туда для стирки. Потому-то, «щоб більше вигибло нечистої сили від водосвятських морозів», и запрещалось стирать белье [2. С. 169].

До Крещения народ воздерживался от всяких увеселений. Но когда освятится вода, тогда все кабаки были полны народа. Молодежь танцевала под музыку, старики пили водку. Тогда же начинались смотрины невест и помолвки.

Литература

1. Чубинский П.П. Календарь народных обычаев и обрядов. Киев, 1993.
2. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Київ, 1991. Ч. 1.
3. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1904. Т. 7.

нии в начале XX в. в данной местности русских печей, топившихся «по черному». Такие печи имели широкий открытый шесток — место перед устьем. На одном из рисунков над шестком изображен большой котел. Зафиксированы также «полубелые» печи, в которых устраивается «бо-



Телега — «одер». Тверская губ., Бежецкий у., Поречская вол., с. Поречье

ров», но не устраивается дымоход из кирпича с трубой, и дым выходит через отверстие в потолке.

В иллюстративном материале Верхне-Волжской экспедиции второе место по количеству занимают изображения средств передвижения (всего 49 рисунков). Среди них выделяется целая серия зарисовок телег — «одров» — в Тверской губернии, что является подтверждением их широкого распространения и длительного бытования в этой губернии. Кроме того, даны изображения дрог, саней-розвальней, навозных телег, тарантасов, детских повозок и такого необычного средства, как «биркунок» — плетеный короб, используемый для разных хозяйственных нужд, который в данном случае поставлен на колеса.

Рисунки, посвященные различным видам крестьянского производства (земледелию, пчеловодству, рыболовству и т.д.), немногочисленны и неполно отражают эти стороны крестьянского быта. Наиболее подробно представлена обработка волокнистых веществ, в основном в форме домашнего производства (24 рисунка).

Иллюстративный материал Верхне-Волжской этнологической экспедиции еще недостаточно обработан и требует дальнейшего детального исследования.

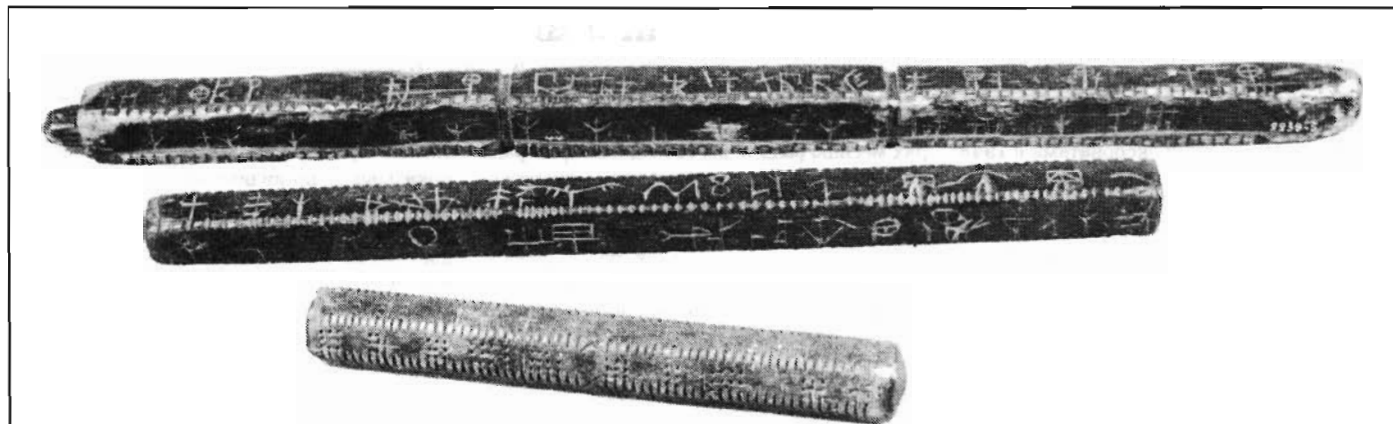
Примечания

¹ Золотарев Д.А. Работы Этнологической экспедиции в Тверской и Рыбинской губерниях // Известия Российской Академии истории материальной культуры. 1924. Т. 3. С. 10.

² Там же. С. 18.

О.Г. БАРАНОВА

РУССКИЕ ДЕРЕВЯННЫЕ КАЛЕНДАРИ В СОБРАНИИ РЭМ



Календари-святцы. Архангельская губ., Кемский у., Поморье (вверху); Вологодская губ., Велико-Устюгский у., д. Тереньковичи (в центре); Архангельская губ., Печорский у., с. Усть-Цильма (внизу). XVII—XIX вв. Коллекция РЭМ. Фото А.Л. Бермана

В РЭМ хранится уникальная коллекция русских деревянных календарей-святцев. Типологически они близки скандинавским рунштабам (руническим календарям), свинцовым пластинкам (пломбам), литовским, карельским, зырянским, сибирским календарям из дерева, мамонтовой и моржовой кости¹. Русские календари представляют собой деревянные бруски, на которые занесена с помощью зарубок и особых знаков важная для крестьян информация: о начале и ходе сельскохозяйственных работ, о сроках охотничьего сезона или сезона рыбной ловли, о днях цер-

ковных и семейных праздников². Календари с разнообразными знаками, символизирующими праздники, носят название «святцев», либо народных сельских календарей.

Славянский земледельческий календарь, складывавшийся веками, позднее положил в свою основу церковные святцы. Канва святцев превратила аграрный календарь крестьянина-земледельца в удобную систему узнавания времени, а народное сознание наделило каждого святого своими обязанностями, за исполнение которых крестьяне почитали их в определенные дни. Народный календарь, соединив в себе языческое и христианское начало, прочно вошел в жизнь русского крестьянина.

В коллекции РЭМ насчитывается восемь

народных календарей, привезенных из северных губерний России. Пять из них были приобретены в Архангельской губернии. Три — «поморские» — привезены из Кемского уезда в 1909 г. знатоком древнерусского искусства, коллекционером, сотрудником Эрмитажа Федором Антоновичем Каликиным. Два других архангельских календаря были приобретены Дмитрием Дмитриевичем Травиным во время Обско-Печорской этнографической экспедиции под руководством В.Г. Богораза и Л.Я. Штернберга, проходившей в 1921—1926 гг. в с. Усть-Цильма Печорского уезда. Два календаря из коллекции РЭМ относятся к Вологодской губернии. Один происходит из д. Тереньковичи Велико-устюгского района. Он был подарен музею

ОЛЬГА ГЕННАДЬЕВНА БАРАНОВА; Отдел этнографии восточных славян и молдаван

Л.М. ЛОЙКО

Коллекция одежды немцев- колонистов в РЭМ

На протяжении более 50 лет (с 1941 г.) в научной литературе почти не встречалось упоминаний о российских немцах, сыгравших значительную роль в истории Российского государства. В последние годы интерес к теме «Немцы в России» заметно возрос: исследуются архивы, кино- и фотоматериалы, анализируется дореволюционная и послереволюционная литература, изучаются фонды музеев, проводятся этнологические обследования районов, заселенных немцами.

В фондах РЭМ числятся 32 предмета

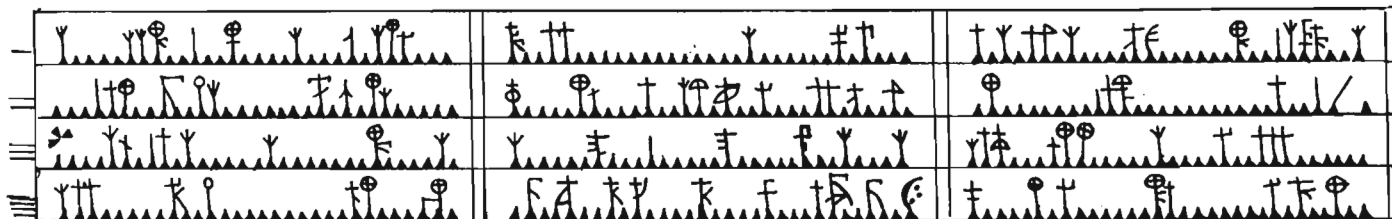
ЛИДИЯ МИХАЙЛОВНА ЛОЙКО; Отдел этнографии народов Северо-Запада и Поволжья

одежды немцев-колонистов. Два головных убора (чепца) немок Санкт-Петербургской губернии поступили в фонд в нач. XX в., остальные 30 предметов переданы в 1948 г. из фондов Музея народоведения или Музея народов СССР, созданного в 1924 г. на базе коллекций Румянцевского и Дашковского музеев¹. Среди них — предметы мужской и женской одежды немцев-колонистов Саратовской губернии и Закавказья. Экспонаты поступили в РЭМ с весьма отрывочными и запутанными аннотациями, в ряде случаев вообще без документации. В книге поступлений и описи, составленной в 1954 г., два костюма (мужской и женский) значатся как принадлежащие немцам-колонистам Саратовской губернии, остальные экспонаты зарегистрированы как части костюмов немцев Закавказья. В графе «место сбора» указаны только Саратовская губерния или Закавказье; в графе «способ поступления» написано «дар Дашкевича», в графе «время сбора» везде были прочерки, и только в одном случае указана дата — 1932 г.

Набор этих сведений недостаточен для того, чтобы составить правильное, научно обоснованное описание памятника. Автором этой статьи были проведены изыскания в архивах РЭМ,



1. Немцы-колонисты в национальных костюмах. Саратовская губ., Камышинский уезд. 20—30-е годы XIX в. Коллекция РЭМ 12611 «ил»



Прорисовка знаков на поморском календаре-святцах из Кемского у. Архангельской губ. Рис. Д.К. Маевского

С.А. Вершининым в 1936 г. Второй поступил в РЭМ вместе с другими экспонатами в 1948 г. из Музея народов, который был расформирован. В коллекции РЭМ есть также костромской календарь, полученный музеем в дар от крестьянина А.И. Антонова в 1913 г.³

Все календари сделаны из дерева и представляют собой четырехгранные и шестигранные (иногда с утолщением в центре) бруски длиной 22—77 см. Их концы либо обработаны в виде шестигранных пирамид (усть-цилемские и костромской календари), либо имеют с одной стороны четырехгранный выступ с отверстием (поморские святцы). Отверстие предназначалось для подвешивания календаря к поясу, когда крестьяне уходили на охоту или в долгое странствие, либо для прикрепления календаря к стене в доме. Два вологодских календаря подобных выступов с отверстием не имеют.

Для русских деревянных календарей характерно разделение на месяцы, причем шестигранные календари имеют по два месяца на грани, четырехгранные по три (таким образом, на последних календарях грань вмещает одно время года). В вологодских, ко-

стромском и одном усть-цилемском календарях месяцы разделены свободным пространством, в поморских календарях — прорезью в 0,5 см шириной, а в усть-цилемском — с помощью косых крестов. Названия месяцев указаны на гранях только в двух календарях: в костромском — в сокращении: «іаннѢ», «феврѢ», «мар», «апрі» и т.д.; в одном из вологодских — начальными буквами: «о», «н», «д» и т.д. На ребрах граней сделаны зарубки, соответствующие количеству дней в месяце.

Начало года в семи календарях приходится на 1 сентября, о чем говорят различные отметки. Легче всего оно определяется в поморских календарях, где на сторонах четырехгранного выступа вырезаны черточки, соответственно — одна, две, три, четыре, которые указывают порядок граней святцев. В вологодских календарях в конце каждой грани проходит вертикальная, чуть наклонная черта к следующей грани, указывающая продолжение счета дней и месяцев. В усть-цилемском календаре 1 сентября отмечено полукругом, тогда как другие месяцы ничем подобного не имеют. Конец одной из гра-

ней второго усть-цилемского календаря обозначен вертикальной наклонной чертой, что показывает, по-видимому, на начало года, приходящееся по данному календарю на 1 марта. Как известно, до 1348 г. календарный год на Руси начинался 1 марта, позже начало года отмечали 1 сентября, а по указу Петра I, оглашенному 15 декабря 1699 г., празднование Нового года было перенесено на 1 января. Сельское, особенно старобрядческое, население России не изменило традиции и продолжало начинать год с 1 марта или с 1 сентября.

Счет дней и месяцев в календарях ведется слева направо, за исключением вологодских календарей, ведущих его поочередно, то справа налево (I грань), то слева направо (II грань) и т.д. При пользовании календарями необходимо поворачивать по часовой стрелке, кроме усть-цилемских шестигранных календарей, имеющих обратный ход.

Календари РЭМ датируются XVII—XIX вв. Наиболее ранние из них — вологодские, время создания которых приходится на XVII век⁴.

В крестьянской среде календари быто-



2. Манекен немки-колонистки в национальном костюме. Экспонировался на I Всероссийской этнографической выставке в Москве (1867 г.). Саратовская губ. Коллекция РЭМ 1462 «шл»

Академии Художеств, в фототеке РЭМ, просмотрены литературные источники, посвященные этой теме. Сейчас уже стало возможным точно атрибутировать предметы одежды немцев-колонистов из Поволжья.

В ходе поиска сопоставительных материалов наиболее ценной находкой были фотографии немцев-колонистов, хранящиеся в фототеке РЭМ. На одной из этих фотографий (снятых с натуры) изображены молодые мужчина и женщина (см. фото 1). На женщине — костюм, аналогичный имеющемуся в фондах РЭМ. На обратной стороне фотографии подпись от руки: «Немцы-колонисты Саратовской губ.». На другой фотографии один из мужчин снят в костюме, который числится по музейным описям как одежда немца из Саратовской губернии, хотя подпись на обратной стороне: «Немцы-колонисты Тифлиса». На обеих фотографиях стоит печать «Дашковский Этнографический музей», но фамилия фотографа отсутствует.

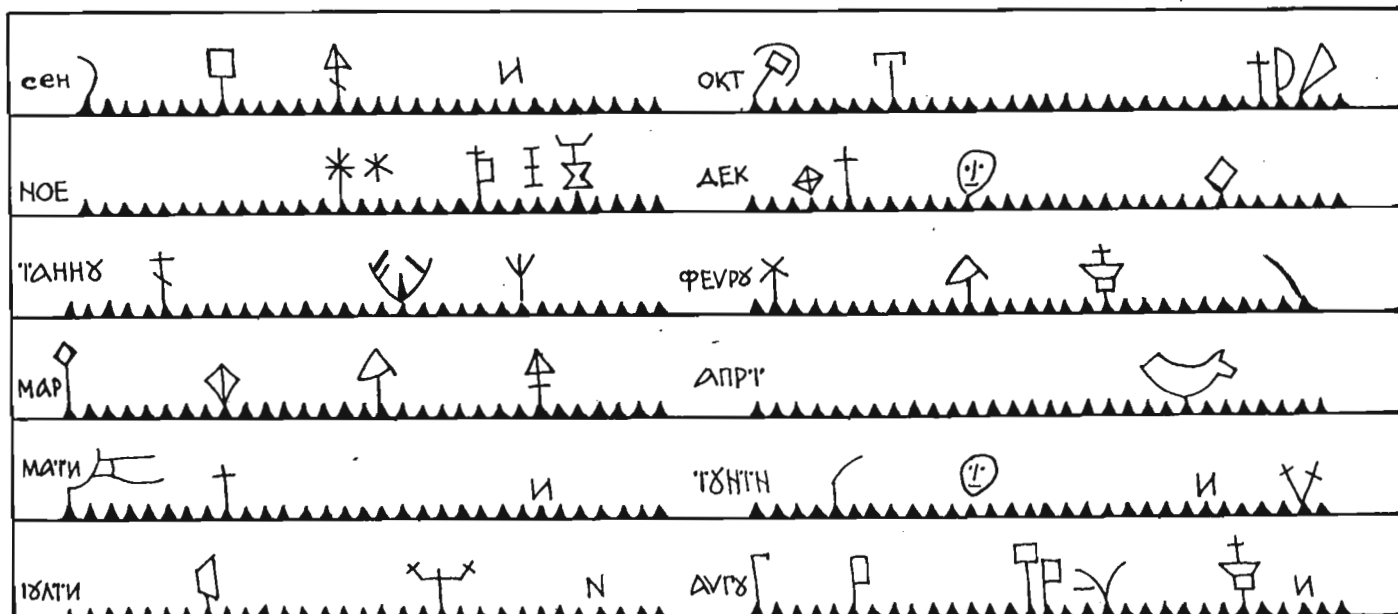
Просмотр всех имеющихся фотоматериалов Дашковского и Румянцевского музеев позволил сделать еще одну находку — две раскрашенные фотографии, на которых оттиснуты надписи: сбоку слева — «фотограф музея Митрейтер», справа — «Дашковский Этнографический музей». На обеих фотографиях зафиксированы манекены в национальных костюмах, демонстрировавшиеся в 1867 г. на I Всероссийской этнографической выставке. На одной изображена женщина в уже известном нам костюме (см. фото 2), надпись на фотографии: «Национальная одежда немки-колонистки Саратовской губернии». На второй — мужчина в костюме, аналогичном тому, который запечатлен во время натурной съемки в Тифли-

се (см. фото 3), а в надписи на фотографии и музейной описи атрибутирован как «Национальная одежда немца-колониста Саратовской губ.».

В ходе изучения каталогов Дашковского музея возникло предположение, что при экспонировании костюмов на I Всероссийской этнографической выставке произошла замена (ошибка⁵): на мужской манекен вместо костюма немца-колониста Саратовской губернии был надет костюм немца из Тифлиса.

В каталоге Н.Г. Керцелли под № 104 и 105 значатся: «Немка и немец Саратовской губернии»; в графе «способ поступления» записано: «Костюмы приобретены на средства Комитета Этнографической выставки 1867 г. от г. Дашкевича»². В более позднем каталоге В.Ф. Миллера повторяется эта неточность в атрибуции мужского костюма³. Однако в инвентаре коллекций Дашковского музея (составленном тем же Н.Г. Керцелли еще в 1868 г.) под № 77 значится «мужской костюм немца-колониста Тифлиса» и дано описание знакомого нам костюма, а в графе «способ поступления» указано: «Приобретен на суммы пожертвований Его Императорского Высочества Великого князя — Наместника Кавказского». Здесь же под № 78 значится «костюм немки-колонистки Саратовской губернии», в графе «способ поступления» — «дар г. Дашкевича».

Каким образом костюм немца-колониста, известный по фотографии из Тифлиса, снятой с натуры, на манекене музея представлен как костюм из Саратовской губ., скорее всего, узнать не удастся. А вот когда и кем производились съемки в Саратовской губ., мы попытались выяснить. Есть основание предполагать,



Прорисовка знаков на календаре из Костромской губ. Рис. Д.К. Маевского

вали вплоть до начала XX в. Составляли их грамотные люди. Велся подобный календарь настолько точно, что человек, ушедший на рыбный или охотничий промысел и пришедший домой через несколько месяцев, знал, в какой день он вернулся. Так как надписей на календарях практически не было и разобраться в непростой системе знаков было сложно, то пользоваться календарями могли далеко не все, иногда такой человек был один в деревне.

Календарями-святцами очень дорожили, передавали их по наследству, завещали детям. «Это, батюшка, у нас святцы наследственные, достались от дедушки. Старики-то, родимый, носили их с собой в ухажья (вдаль лесов), когда отправлялись надолго промышлять белку и другого зверя. Они были богомольные, чтобы и в лесу не забыть великого праздника, в который бы не работать и не прогневать Господа; да и нам наказывали крепко хранить праздники Божьи и дни

великих Его угодников — и посты соблюдать, в среды и пятки скоромного не кушать!»³ — так говорил сибирский крестьянин в середине XIX в., объясняя собирателю значение календаря.

Особо следует остановиться на метках и знаках, которыми обозначены на календаре праздники. Значение всех знаков до конца пока не выяснено, но с помощью сопоставления нарезок календаря с приметами крестьян о погоде; о времени начала и конца,

что этим человеком был С.П. Павлов — член-сотрудник Русского географического общества. В рукописном архиве РЭМ в списках поступлений в Дашковский этнографический музей есть дело № 1622, в котором зарегистрирован «Альбом рисунков и фото костюмов народов, обитающих в Саратовской, Пензенской, Воронежской губерниях, снятых с натуры членом-сотрудником Императорского Русского Географического общества С. Павловым в 1866 г.».

Сергей Павлович Павлов был учителем рисования Воронежского кадетского корпуса. Увлеченный изучением культуры и быта народов родного края, он занялся зарисовками крестьян Воронежской губернии, чем привлек внимание краеведа и издателя Н.И. Второва. С его помощью был издан один из альбомов зарисовок и фото С.П. Павлова. В 1863 и 1866 г. Н.И. Второв организовал этнографические экспедиции в Нижнее Поволжье. Экспедиции были поддержаны К.О. Александровым-Дольником — статс-секретарем Казанского губернского правления. Александров-Дольник возглавлял сбор материалов по статистике и этнографии Казанской губернии, его «Этнографическая карта Казанской губернии» вошла составной частью в карту по этнографии России академика П.И. Кеппена. Альбомы С.П. Павлова через К.О. Александрова-Дольника были переданы министру внутренних дел графу Л.А. Перовскому и, вероятно, использованы в качестве вспомогательного материала на I Всероссийской этнографической выставке 1867 г., а затем вошли в состав коллекций Дашковского этнографического музея (позднее Музея народоведения). Судьба альбомов после реформирования Музея народоведения столь же пе-

чальна, как и судьба других экспонатов из его фондов. В библиотеке Академии Художеств (Институт им. И.Е. Репина) хранится только часть одного из альбомов, состоящая из 16 акварелей, 7 раскрашенных фотографий и 3 сепий, на которых запечатлены крестьяне разных национальностей (русские, украинцы, немцы, мордва, чуваша) из Нижнего Поволжья.

На одной из раскрашенных фотографий запечатлены немцы-колонисты Камышинского уезда Саратовской губернии; с обратной стороны имеется надпись от руки: «Снимал с натуры С. Павлов в 1863 г.». В группе женщин в национальных костюмах одна имеет поразительное сходство с молодой немкой на фотографии, снятой с натуры, из фототеки РЭМ (отличие только в возрасте), причем и костюмы их очень похожи. Не лишено оснований предположение, что снимок, имеющийся в РЭМ, был получен С.П. Павловым от немецкой колонистки, снятой им уже в пожилом возрасте в 1863 г. На фотографии в альбоме указано имя этой женщины — Гертруда Федоровна Кох. У нее был приобретен и хранящийся в РЭМ костюм (через посредника Дашкевича). Датировать его следует 20—30-ми гг. XIX в.

Примечания

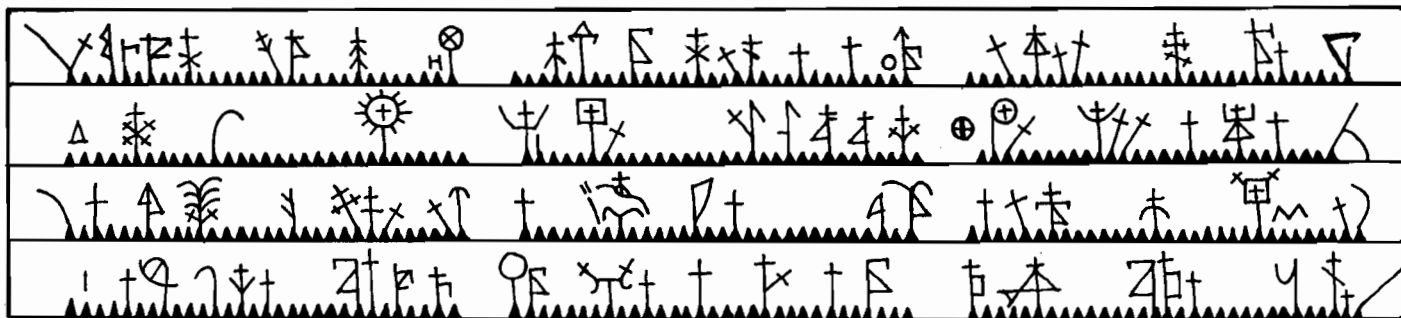
¹ Шангина И.И. Русский фонд этнографических музеев Москвы и Санкт-Петербурга. СПб., 1994. С. 4.

² Керцелли Н.Г. Каталог Дашковского Этнографического музея. М., 1877. С. 16.

³ Миллер В.Ф. Систематическое описание коллекций Дашковского музея. М., 1889. Вып. II. С. 13—15.



3. Манекен немца-колониста в национальном костюме. Экспонировался на I Всероссийской этнографической выставке в Москве (1867 г.). Коллекция РЭМ 1461 «ил»



Прорисовка знаков на календаре из Вологодской губ. XVII в. Рис. Д.К. Маевского

по большей части, земледельческих работ; с церковными праздниками, с историческими событиями и событиями, важными для данной местности, удается объяснить смысл многих знаков календаря.

Количество отмеченных праздничных дней неодинаково на разных календарях: от 33 на одном усть-цилемском и 48 на костромском до 107—112 на поморских календарях; от 81—92 отметок на вологодских календарях до 139 знаков на втором усть-цилемском.

При сопоставлении отметок на деревянных святцах с церковными календарями видно, что крупные церковные праздники — Рождество (25 декабря), Крещение (6 января), Сретение (2 февраля), Благовещение (25 марта) и т.д. — отмечены на большинстве календарей крестами в круге (уже в книге «Тактион» Никона Черногорца, написанной около 1088 г., имеются указания на обозначения великих праздников с помощью фигуры «огражденного креста», то есть креста, вписанного в круг или полуокружность¹). Крестами с дугой, просто дугой, обычными крестами, либо прямой вертикальной чертой обозначены средние и малые праздники, а также память святителя или почитаемой иконы. Например, в вологодских календарях по таким знакам можно найти дни Иоанна (29 мая) и Прокопия (8 июля) Устюжских Чудотворцев, а в костромском — праздник Костромской и Смоленской икон Божьей Матери (28 июля). В Поморье, где важное место занимал рыбный промысел, в календаре обозначен Романов день (27 ноября). Считалось, что ко дню Романа рыба должна схорониться в зимовальных ямах и омутах, приготовиться к зимовке, зато идут на нерест налим, сиги и ряпушка. На Белом озере в этот день рыбаки выезжали артелями для ловли снетка².

Среди календарей, хранящихся в РЭМ, самое большое количество праздничных отметок имеет усть-цилемский старообрядческий календарь. 90 из 139 его знаков представляют собой три точки, расположенные друг над другом. На деревянных календарях Печорского края, если праздник большой, то у креста ставят точки³. Вероятно, на усть-цилемском календаре отмечены таким образом не только церковные, но также и семейные праздники.

В вологодских, поморских, костромском календарях многие праздники отмечены кириллическими буквами: «А» — Афанасий

Ломонос (18 января), Антон Перезимний (17 января), Алексеев день (17 марта); «Б» — Богородицкие праздники (Зачатие, Рождество, Знамение Богородицы, Положение честной ризы Пресвятой Богородицы, Успение) и дни, связанные с ее местными почитаемыми иконами (Казанской, Иверской, Тихвинской, Владимирской, Смоленской); «Д» — день Дмитрия Солунского (26 октября); «З» — день Зосимы и Савватия Пчельников (17 апреля); «И» — Ивановы дни и Ильин день (20 июля); «К» — дни святых Кирилла (9 июня), Кирика и Улиты (15 июля) и т.д.

На русских календарях встречаются знаки, имеющие сходство с «кипрскими графемами» (кипрским слоговым письмом). Кипрская графика представляет собой начертания геометрического характера, каждый значок которых соответствует определенному слогу: («е»), («а»), («ми»). При сопоставлении меток календарей и графем Кипра видна их несомненная тождественность, а слоги кипрских графем соотносятся с именами и названиями праздников в церковных месецесловах⁴. В нашей коллекции подобные отметки имеются на вологодских, поморских и костромском календарях.

Некоторые знаки на календарях имеют вид пиктограммы, т.е. письма в виде рисунков, возникшего задолго до появления письменности. Наиболее интересные из них можно наблюдать на вологодских и костромском календарях. Важные для крестьян дни летнего (12 июня; Петр-Поворот) и зимнего (12 декабря; Спиридон-Солнцеворот) солнцестояния обозначены пиктограммой солнца; начало пахоты (1 мая; Еремей Запрягальник) символизирует рисунок сохи, а начало сенокоса (8 июля; день Казанской Божьей Матери или Прокопьев день) — граблей. Прямоугольник на кресте, обозначающий хоругвь, напоминал о крестных ходах в праздники Спаса (1, 6 и 16 августа); рисунок лошади над Егорьевым днем (23 апреля) говорил о первом выгоном скота в поле после зимнего периода. К Егорьеву дню крестьянам нужно было подготовиться заранее. В Вологодской губернии для скота пекли специальный каравай, в который запекали шерсть, взятую у коров; в праздник этим караваем кормили скотину. Когда выгоняли коров, брали иконку Егория в решете, хлеб и обходили утром двор. Нужно было опоясаться, за пояс затыкали топор, клали кусочек шерсти в решето и ходили «по солнышку» с определенными словами. Потом топор вты-

кали в угол двора, на него вешали образок. Когда коровы выходили за ворота, им под ноги клали ремень или пояс. Пиктограмма с молотком и подковой, нарисованная около 1 октября, сообщала о том, что на Покров нужно перековать лошадей на зимние подковы, а изображение гроба с крестом на крышке напоминало о поминовении умерших (19 февраля). Собор трех святителей — Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста (30 января) — обозначен тремя крестами, выходящими из одной точки.

Коллекция русских резных календарей из собрания РЭМ поможет в изучении не только деревянных календарей, но и русской традиционной культуры в целом. Исследование содержания знаков и меток на календарях позволяет более точно определить праздничный годовой цикл и дает возможность выявить его локальные варианты.

Примечания

¹ См.: *Пежемский П.* Сельский деревянный календарь (корреспонденция из Иркутска) // *Москвитинянин*. 1852. Кн. 2. Отд. 7. С. 52—54; *Гусев М.* Древний литовский календарь // *Известия имп. археологического общества*. 1865. Т. 5. Вып. 1; *Саваштов П.И.* О зырянских деревянных календарях и пермской азбуке, изобретенной св. Стефаном // *Труды Первого археологического съезда*. М., 1871. Т. 2; *Срезневский В.И.* Северный резной календарь. СПб., 1874; *Болсуновский К.В.* Свинцовые пластинки (пломбы) с условными знаками церковных праздников. М., 1899; *Логинский К.Д.* О быте казаков Восточного Забайкалья // *ЖС*. 1902. Вып. 2. С. 195—200. Табл. 1—4.

² См.: *Жегалова С.К.* Деревянный «справочник» // *Советский музей*. 1985. № 4. С. 33—37; *Константинов Н.А.* Народные резные календари // *Сб. МАЭ*. М.; Л., 1961. Т. XX. С. 84—113; *Лебедева А.А.* Русский деревянный календарь Сибири // *Этнографический сборник*. Улан-Удэ, 1962. Вып. 3. С. 124—127; *Майстров Л.Е., Просвирина С.К.* Народные деревянные календари // *Историко-астрономические исследования*. М., 1960. Вып. 6; *Майстров Л.Е.* Календари // *Научные приборы*. М., 1968. С. 11—19.

³ Данные из коллекционных описей РЭМ. Коллекции № 2239; 2756; 5261; 5875; 8761—2982.

⁴ *Майстров Л.Е.* Указ. соч. С. 14.

⁵ *Пежемский П.* Указ. соч. С. 54.

⁶ *Константинов Н.А.* Указ. соч. С. 111.

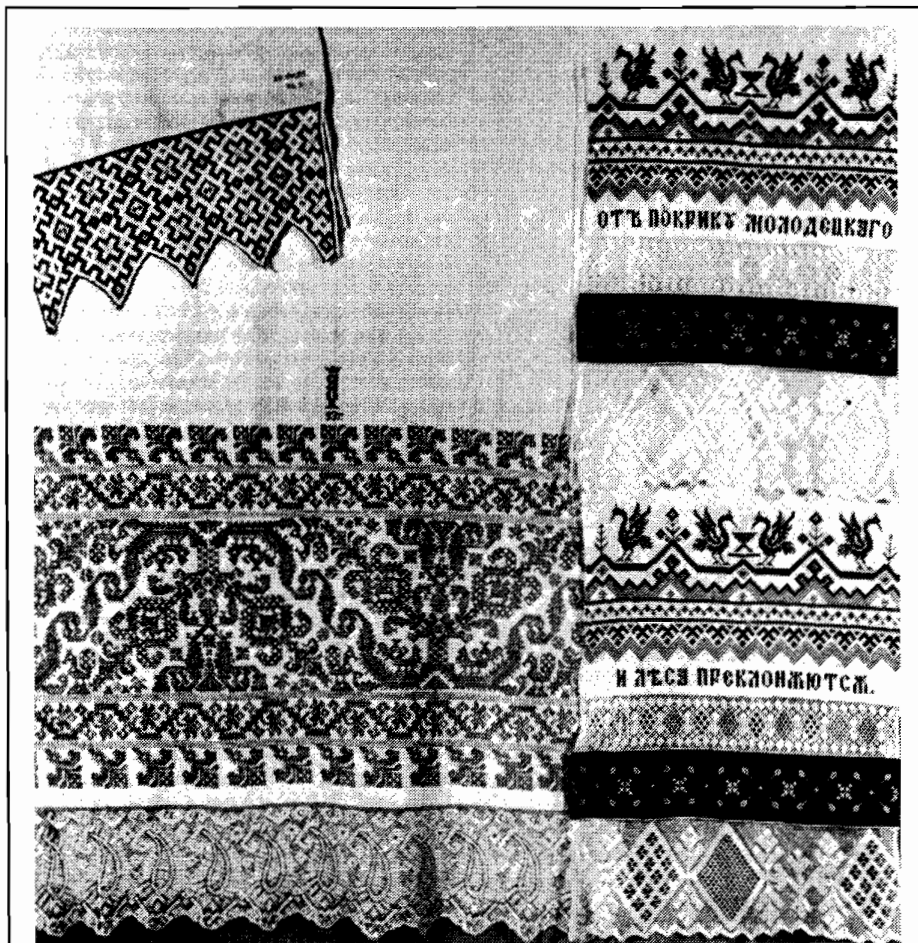
⁷ Круглый год. Русский земледельческий календарь / *Сост. А.Ф. Некрылова*. М., 1991. С. 39.

⁸ *Мартынов С.В.* Печорский край. СПб., 1905. С. 66.

⁹ См.: *Константинов Н.А.* Указ. соч.

Н.Н. СОСНИНА

ПОЛОТЕНЦА ИМПЕРАТРИЦЫ МАРИИ ФЕДОРОВНЫ в собрании РЭМ



1. Личные полотенца имп. Марии Федоровны и банное полотенце-простыня имп. Александра III. РЭМ. Кол. № 4855—66; 4855—46; 4855—62

После Октябрьской революции 1917 года исторические, художественные и культурные ценности на основании специального декрета «О конфискации имущества низложенного Российского императора и членов императорского дома» от 4 июля 1918 г.¹ и декретов о национализации отдельных частных музеев, дворцов и пр. после смерти или ареста владельцев переходили в полную собственность государства. Претензии наследников не принимались к рассмотрению.

В 1918—1921 гг. национализацию памятников искусства и старины проводил Отдел по делам музеев и охране памятников искусства и старины Наркомпроса РСФСР². В его состав входил и Музейный фонд, имевший специальные хранилища художественных ценностей и распределявший их по профильным музеям.

В 1918 г. под руководством известного художника А.Н. Бенуа, в то время заведующего отделом графики Русского музея и члена Отдела по делам музеев и охраны памятников искусств и старины, в Аничковом дворе

Петрограда были отреставрированы «Исторические комнаты», ставшие секцией отдела «Музея старого Петербурга» в Музее города³. Название «Исторических» получили восстановленные после революционных потрясений жилые комнаты Александра III и его семьи. Интерьер был выполнен в соответствии со вкусами 70—90-х гг. XIX в. В одной из комнат располагался личный музей Александра III, представлявший собой обычное для того времени домашнее любительское собрание предметов старины и искусства. Как и во всех подобных коллекциях, личные пристрастия и вкус хозяев здесь проявлялись очень отчетливо. Среди разнообразных выставленных предметов было немало действительных памятников русской крестьянской культуры, приобретенных Александром III и Марией Федоровной на выставках, у коллекционеров или подаренных императорской чете. Это золотощвейные платки и женские головные уборы, украшения, образцы узорного ткачества, изящные ларцы и коробочки из резной кости с гравировкой или росписью, уникальные гжельские квасники XVIII в., переносные литые чернильницы конца XVII—XVIII в. и пр.

Для создания более яркой экспозиции интерьер «Исторических комнат» дополнили предметами, национализированными в различных дворцах Петербурга. В 1921 г. из дворца в Гатчине сюда передали вещи из личного гардероба Марии Федоровны.

Незаурядный ум, любовь к искусству, природная любознательность и стремление постигнуть культуру своей новой родины и приносить ей посильную пользу — все это нашло отражение как в общественных занятиях императрицы, так и в ее личных увлечениях. В ее собрании русского прикладного искусства привлекают внимание полотенца в народном стиле, выполненные специально для царствующей семьи. На некоторых из них вышиты даты, монограммы, гербы, фразы, позволяющие соотнести рассматриваемые объекты с теми или иными персонами или событиями.

На одном из концов небольшого повседневного полотенца, декорированного полихромной вышивкой по выдергу, имеется памятная надпись: «28. окт. 91 г.» (фото 1). Эта дата соответствует 25-летней годовщине венчания датской принцессы Марии Софии Фредерики Дагмары, принявшей в



2. Выпускные работы учениц Мариинского Красносельского училища. РЭМ. Кол. № 4855—34; 4855—54; 4855—33

НАТАЛИЯ НИКОЛАЕВНА СОСНИНА, Отдел этнографии восточных славян и молдаван

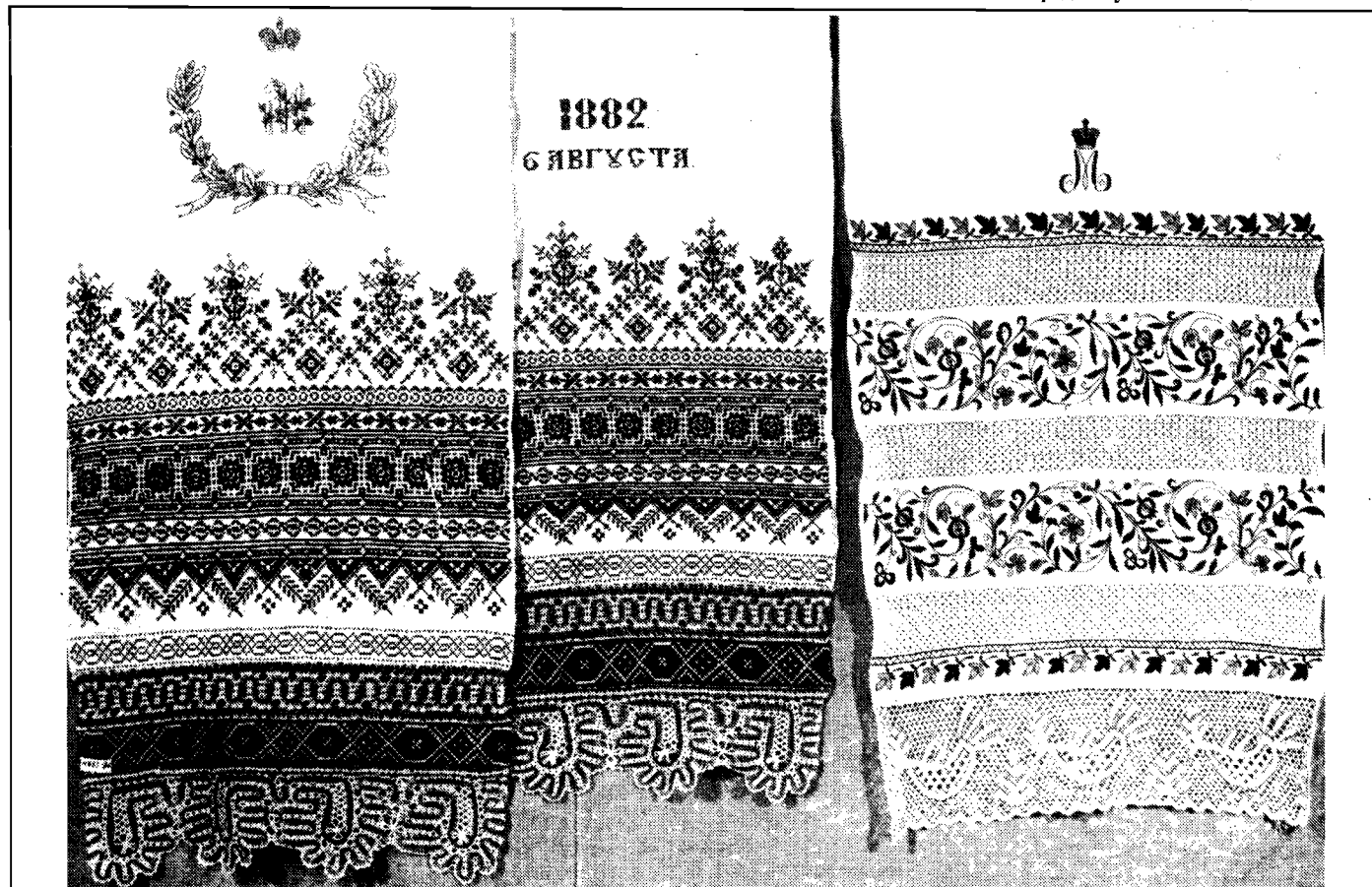


3. Памятные «подблюдные» полотенца. РЭМ. Кол. № 4855—53; 4855—92

России после крещения имя Марии Федоровны, с цесаревичем Александром Александровичем Романовым, будущим императором Александром III. Камерность узора и лаконичность надписи наводят на размышление о том, что полотенце было подарено императрице кем-то из домашних или близкого окружения. Следы сработанности на ткани свидетельствуют о его использовании в качестве обычной бытовой принадлежности. Полотенце, несомненно, не являлось юбилейным официальным подношением, а было домашним подарком-напоминанием.

Другое полотенце, изображенное на фото 1, — с геральдическими птицами с поднятыми крыльями среди цветов и деревьев, вышитыми красными, черными и белыми нитями, и с кружевными вставками — имеет две надписи. С лицевой стороны это поговорка: «Отъ покрѣ молодецкаго и лѣса преклонѣтсѣ» (паремии часто встречаются и на традиционных народных полотенцах), а с тыльной: «Отъ Мариннскаго Красносельскаго училища». Описанный экземпляр — один из подарков императорской семье, изготовленных ученицами Мариинского Красносельского училища.

Подобные заведения открытого типа были учреждены по инициативе Марии Федоровны указом от 2 сентября 1882 г. и находились под ее патронажем. Мариинские училища предназначались для девочек 9—11 лет из низших слоев, проявивших усердие и интерес к наукам, но не имевших возможности получить гимназическое образование. Четырехгодичные училища представляли собой промежуточную ступень между начальной школой и средним учебным заведением. В них,



4. Полотенца из гардероба имп. Марии Федоровны. РЭМ. Кол. № 4855—36; 4855—91

наряду с преподаванием общеобразовательных предметов, значительное внимание уделялось рукоделию и ремеслам. Училище должно было подготовить выпускниц к самостоятельной жизни, возможности найти работу или основать собственную мастерскую.

Восемь полотенцев из гардероба Марии Федоровны, включая вышеописанное, являются не только подарками, но и, вероятнее всего, экзаменационными работами учениц. Над некоторыми из них работало по несколько вышивальщиц разного срока обучения.

Два полотенца с монограммой «М» под короной (фото 4) несомненно относятся к личным вещам императрицы. Они выполнены воспитанницами младших лет обучения и призваны продемонстрировать навыки овладения простейшими вышивальными приемами — косым крестом, стебельчатым и гладьевыми швами, а также азами кружевоплетения и художественной композиции. На полотенце с концами, высоко расшитыми красными и черными нитками растительными и геометрическими узорами, имеется дата «1882. 6 августа». Оно, вероятно, было поднесено императрице по случаю праздника Преображение Господне.

Второе полотенце — с обильной черно-красной вышивкой растительного характера в виде фриз из гирлянд стелющегося растения с листьями, цветами и плодами гранатовидной формы на обоих концах, несмотря на стилизованность узора, тоже несет на себе отпечаток русских народных традиций. На исполненном с большой тщательностью узоре ручного кружева мы видим любимые образы крестьянской северной вышивки (водоплавающих птиц и деревьев), обычно украшавшие предметы женского обихода и костюма.

Три полотенца, представленные на фото 2, вышиты сложным традиционным русским швом «роспись» в сочетании с косым крестом красными шелковыми нитями. Их узор близок архаическим композициям, характерным для полотенцев Воронежской, Новгородской и Олонецкой губерний. Характер вышивок и соединение их с декоративным дополнением в виде кружева указывают на жесткую регламентированность задания и высокие требования к исполнителю. Так, если у двух полотенцев с монограммой «М» (фото 4) на тыльной стороне заметны погрешности — сбой шага шитья, большое количество узелков, то у этих трех отклонений в технике практически нет. Вероятно, полотенца — выпускные работы учениц, заканчивающих Мариинское Красносельское училище, поднесенные императрице Марии Федоровне в знак признательности.

Такое же происхождение имеет банное полотенце-простыня (фото 1) из тонкого белого фабричного холста, украшенное стилизованной под традиционные русские мотивы широкой вышивкой растительного характера и завершающееся на концах белым машинным кружевом с красным сканым рисунком из крупных «турецких огурцов». На одном из концов вышит вензель «А» под короной, что указывает на принадлежность полотенца к личным вещам императора Александра III.

К группе предметов, выполненных ученицами Мариинских училищ, относятся и два парадных «подблюдных» полотенца (фото 3). По традиции торжественное чествование почетных гостей начиналось подношением «хлеба-соли» на специально для такого случая изготовленном, богато орнаментированном полотенце. Происходившее событие, как правило, отражалось в декоре изделия: на нем вышивались гербы и памятные надписи.

Одно из подблюдных полотенцев украшено хорошо разработанным геометрическим бордюром с включенными в него гербами императрицы Марии Федоровны. На его концах вышиты ее вензель под короной, надписи: «Удостоен принять, матушка царица» и «работа детей», а также герб Астрахани. По всей видимости, полотенце было выполнено ученицами Астраханского Мариинского училища и преподнесено Марии Федоровне как супруге атамана казачьего Астраханского войска, которым являлся по статусу, еще будучи наследником цесаревичем, Александр III. Другое полотенце, вероятно, изготовлено для императора Александра III и имеет на концах гербы Москвы и надпись «Боже царя храни».

Семьдесят полотенцев в русском стиле из личного гардероба императрицы Марии Федоровны поступили в РЭМ в 1927—1928 гг. из «Исторических комнат» Аничкова дворца. Как видим, помимо художественной, они представляют и значительную историческую ценность.

Примечания

¹ Декреты Советской власти. М., 1964. Т. III. С. 13.

² Равишвили Д. А. Формирование Государственной музейной сети (1917 — первая половина 60-х годов XX в.). М., 1988. С. 44—49; Кейрам-Маркус М. Б. Государственное руководство культурой. Строительство Наркомпроса (ноябрь 1917 — середина 1918 гг.). М., 1980. С. 132.

³ См.: Музей города. К октябрю 1927 г.: Очерк музея и путеводитель. Л., 1928. С. 13—137.

Н. М. КАЛАШНИКОВА

КОЛЛЕКЦИИ РЭМ ПО ЭТНОГРАФИИ ЗАПАДНЫХ И ЮЖНЫХ СЛАВЯН

В собрании РЭМ имеется свыше шести тысяч экспонатов, характеризующих быт и культуру чехов, словаков, поляков, болгар, сербов, хорватов, словенцев, македонцев и черногорцев. Комплектование этих этнографических коллекций проводилось в основном в начале XX в., когда Этнографический отдел Русского музея поставил перед собой задачу сформировать собрание по этнографии народов России и сопредельных стран¹.



Девичий костюм. Болгары. XIX в.

В архиве РЭМ сохранилась переписка с этнографическими музеями Варшавы, Белграда, Праги, Софии. Зарубежные коллеги откликнулись на просьбу и помогали комплектовать музейное собрание². Кроме того, в славянские страны направлялись сотрудники Этнографического отдела. Однако в основном коллекцию пополняли местные собиратели и среди них известный чешский историк, исследователь народных песен и сказок Карел Яромир Эрбен, словенский общественный деятель Матия Маяр, черногорский архимандрит Никифор Дучич, болгарский археолог и этнограф Стефан Веркович. Интереснейшая коллекция была собрана в 1907—1910 гг. в Чехии и Словении группой ученых во главе с

НАТАЛЬЯ МОИСЕЕВНА КАЛАШНИКОВА; канд. ист. наук, зам. директора РЭМ



Кафтан. Македонцы. XIX в.

известным археологом Любомиром Нидерле. К работе привлекались также художники и студенты-иностранцы, обучавшиеся в учебных заведениях Петербурга, например студент-черногорец Мирко Меденица. При его участии была собрана довольно значительная коллекция из Черногории, регистрацией которой, а также других черногорских экспонатов, поступивших в музей, он занимался самостоятельно³.

В 1920-е гг. наступил определенный спад в собирательской деятельности по этнографии зарубежных славян. Можно лишь отметить передачи экспонатов из Гатчинского дворца-музея и коллекцию художника К.Д. Далматова.

Возобновление поступлений и активная выставочная работа начинаются в послевоенный период. В 1945 г. сотрудниками музея была организована выставка «Образцы народного искусства славян», экспонируемая в выставочном павильоне вне музея. В 1946 г. была создана выставка «Одежда и народное искусство славян». Позднее материалы обеих этих выставок были объединены в экспозицию под общим названием «Народное искусство и национальная одежда славянских народов»⁴. Из шести залов, в которых работала эта выставка, три были отведены показу этнографии русского народа, по одному — украинцам и белорусам, а центральный зал был посвящен теме «Общность в одежде и искусстве славянских народов СССР с зарубежными славянскими народами»⁵. Выставка имела важное для того времени политическое значение, подчеркивала не только этнические особенности славянских народов, но и их единство.

В 1948 г. фонды музея значительно пополнились за счет передачи собрания Музея народов СССР, прежде находившегося в Москве. Наиболее ценная часть из этого собрания — материалы I Всероссийской этнографической выставки в Москве.

Предыстория этой выставки имеет два периода: петербургский (1858 г.) и московский (1863 г.), причем последний был наиболее результативен, поскольку Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии предприняло ряд эффективных мер для создания этнографической выставки. Организаторами была написана «Инструкция собрания предметов для русской этнографической выставки и русского музея, устраиваемых Обществом любителей

естествознания»⁶. В 1865 г. на одном из заседаний по предложению известного русского слависта профессора Московского университета Н.А. Попова в выставку был включен раздел, посвященный зарубежным славянам. К участию в работе над сбором вещевых и фотографических коллекций был привлечен настоятель русской посольской церкви в Вене Михаил Федорович Раевский (1811—1884). Он вел обширную переписку со многими известными учеными и руководителями национального освободительного движения славян⁷, им было разослано 300 приглашений и переведена на немецкий язык программа сбора коллекций и фотографий. По его поручению, например, редактор сербского журнала «Славине блаттес» Абель Лукшич посетил в мае 1866 г. города Нови Сад, Вуковар, Загреб, Любляна, где вел переговоры о посылке на этнографическую выставку в Москву предметов, характеризующих быт и культуру южных славян⁸. Обществом по изучению южнославянской истории и языка в Загребе, Сербским ученым обществом в Белграде были созданы специальные комитеты и комиссии для сбора коллекций. Большую помощь оказали славянские культурно-просветительные организации Матицы — иллирийская, сербская, словенская. В необычайно короткий срок (1865—1867) были собраны прекрасные и полные коллекции материальной культуры народов, населяющих славянские страны. Несомненно, что причина успеха заключалась в привлечении Н.А. Поповым и М.Ф. Раевским крупнейших знатоков славянской этнографии⁹.

В мае 1867 г. выставка была открыта. Впервые в практике строительства музейных экспозиций был применен комплексный показ. Этнографический материал представлялся различными бытовыми сценами: свадебный обряд «Разбитая бочка» (серб), «Уборка урожая» (словаки, сербы, русины) и др.¹⁰

Раздел, посвященный этнографии южных и западных славян, состоял из 66 манекенов, выполненных в строгом соответствии с национальными антропологическими чертами. Были представлены комплексы народных костюмов разных регионов славянских стран (некоторые из них датированы XVIII — началом XIX в.). Дополняли картину подлинные предметы культа, домашняя утварь, мебель, музыкальные инструменты. Славянский отдел вызвал единодушное одобрение и заслужил высокую оценку специалистов.

Материалы этой выставки легли в основу Дашковского этнографического музея (части бывшего Румянцевского музея), преобразованного после революции в Музей народов СССР.

В 1953 г. фонды музея пополнились экспонатами из музея подарков И.В. Сталину, сформированного в послевоенный период из даров трудящихся социалистических стран. В 1960—1990 гг. собрание РЭМ незначительно увеличилось за счет подарков музеев и отдельных граждан социалистических стран, а также с временных выставок, экспонировавшихся в нашей стране¹¹.

В настоящее время музейное собрание этнографических предметов по зарубежным славянам составляют комплексы мужской, женской и детской одежды; куклы в национальных костюмах; детали убранства жилища (текстиль, дерево, металл); утварь; музыкальные инструменты; атрибуты семейной и календарной обрядности XVIII—XX вв.

Примечания

¹ Основные коллекции по этнографии западных и южных славян находятся в РЭМ и Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

² Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 73; Ф. 1. Оп. 2. Д. 398; Ф. 1. Оп. 2. Д. 43.

³ РЭМ. Описание коллекций. № 1017, 1099, 2961.

⁴ Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 919, 913, 942, 940; Ф. 2. Оп. 2. Д. 170.

⁵ Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 963, 964, 917, 1004, 1006; Ф. 2. Оп. 2. Д. 193.

⁶ Этнографическая выставка 1867 года. Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1878. Т. XXIX. С. 3.

⁷ Зарубежные славяне и Россия. М., 1975. С. 144, 146, 171, 229, 277, 278, 282.

⁸ Никитин С.А. Славянские комитеты в России (1858—1876). М., 1960. С. 175—180.

⁹ Иванова О.А. Всероссийская этнографическая выставка 1867 года (исторический очерк) // Сборник материалов по работе и истории этнографических музеев и выставок. М., 1972. С. 130—133.

¹⁰ Этнографическая выставка 1867 года. С. 50—55.

¹¹ В 1970—1980-е гг. атрибуцией поступающих коллекций по этнографии зарубежных славян занималась научный сотрудник-хранитель Е.Я. Тимофеева. Автор благодарит Е.Я. Тимофееву за возможность ознакомиться с результатами ее работы.

А.А. ТУРИЛОВ

Народные поверья в русских лечебниках

Русские лечебники и травники — явление достаточно позднее, старшие из них относятся к первой половине XVI в. (древнейший известный перевод датируется 1534 г.), но изучение их позволяет в ретроспективе представить взаимоотношение медицинских знаний и народных верований для тех отдаленных времен, когда сами эти книги еще не существовали. Исследователи уделяли внимание фольклорному элементу в лечебниках¹, но тема далеко еще не исчерпана, говорить об ее изученности рано, по крайней мере до тех пор, пока не каталогизированы рукописи, содержащие эти тексты (а счет списков только в хранилищах России будет идти на сотни), и не составлены указатели отдельных памятников и сюжетов.

Чтение лечебников, в особенности, пожалуй, не самых древних, конца XVII—XVIII вв., — занятие весьма увлекательное. Переводные тексты сменяются русскими дополнениями, медицинские советы — хозяйственными (ветеринарными, аграрными и бытовыми: как делать чернила или порох, морить домашних насекомых и огородных вредителей и т.п., вплоть до приворотных зелий); восходящие к античности рецепты соседствуют со вполне доморощенными. Например, в северном по происхождению лечебнике конца XVII в. (ГИМ, Музейское собр., № 1226) описано средство для заживления ран «от сельского кнута». Советы, основанные на рациональном знании (в конце XVIII — первой половине XIX в. любили, к примеру, делать медицинские и хозяйственные выписки из журнала «Экономический магазин», издававшегося Вольным экономическим обществом), соседствуют с неприкрытыми суевериями. В лечебнике второй половины XIX в. из собрания Рязанского музея-заповедника (составлен неизвестным помещиком абсолютно в традициях XVIII в.) буквально накануне открытия Луи Пастера в качестве надежного средства от укуса бешеной собаки рекомендуется чтение магической «РОТАС-формулы»².

Фольклорный материал (заговоры, поверья, магические рецепты) в разных рукописях неодинаков по объему и характеру (тексты такого рода нередко приписывали позднейшие владельцы на свободных страницах или же на защитных листах в начале и в конце книги), но его появление именно в сборниках медицинских рекомендаций и рецептов глубоко закономерно и служит отражением как народных, так и официальных взглядов средневекового русского общества.

В традиционном народном представлении медицинское лечение не противостоит магическому (словом и действием), а скорее дополняет его. В Византии, от которой Русь получила христианскую религию и культуру, отношение к медицине не было однозначным. Существовало (и не только в светских кругах) воззрение на нее, как на древнее и полезное искусство, освященное к тому же культами христианских врачей бессребреников: Пантелеймона, Козмы и Дамиана, Кира и Иоанна, Сергия и Вакха. Но была распространена и другая — крайне аскетическая — точка зрения, исходившая из отрицания античного отношения к человеческому телу, рассматривавшая его как греховную и бранныю, недостойную заботы о ней оболочку души. С этих позиций медицина представлялась формой языческой магии, связанной с культами Асклепия, Сераписа и Гермеса Трисмегиста. С принятием христианства последнее из воззрений было воспринято и древнерусским обществом (исследования историков и филологов наглядно свидетельствуют, что Русь наряду с Болгарией и Сербией восприняла именно монастырскую модель византийской культуры³). Традиционное врачевание, как и медицинская магия, в новообращенных странах прямо были связаны со жрецами отвергнутой языческой религии, поэтому с принятием христианства деятельность оказалась за рамками новой культуры, в системе которой ему, однако, ничего не было противопоставлено.

Конечно, реальная картина была куда более сложной. Литературные памятники домонгольской эпохи сохранили отрывочные сведения о врачах как православных (инок Агапит в Киевско-Печерском патерике), так и иноверцах (врач-армянин — соперник того же Агапита), хотя они не всегда достоверны. К примеру, рассказ о медицинских занятиях Евфросинии Суздальской (XIII в.) в ее житии, написанном в XVI в. иноком Григорием, целиком заимствован из переводного жития великомученицы Екатерины. При княжеских дворах жили личные врачи (большая часть иностранцы), простой народ ходил к знахарям. И богатые, и бедные носили языческие и полужазыческие амулеты-обереги. Речь идет, однако, об общей оценке явле-



Лечение больного. Миниатюра из «Жития Антония Сийского». 1648 г. Государственный исторический музей. Москва

ния, которая, несомненно, была негативной — медицинское лечение представлялось грехом, требующим покаяния. Лечение травами («зельями») — тема многих переводных и оригинальных поучений уже с домонгольской поры. Оно осуждается наравне с волхованием, заговорами (ложными молитвами) и ношением амулетов («наузы»). «Не пил ли травы?» — один из обязательных вопросов на исповеди, дошедших в многочисленных списках Чина исповедания. Следование монастырским культурным установкам было на Руси, вероятно, строже, чем у южных славян, у которых в силу более широких и прочных контактов с греками и западными соседями медицинская и псевдомедицинская тематика проникла в письменную культуру и обрела в ней право на полулегальное существование довольно рано. Так, уже в старославянском Синайском требнике (XI в.) помещена молитва от «дны» — страшного мифического существа с множеством когтей (сходного с южнославянским «нежитом») и одновременно — внутренней болезни. Среди рукописей, обнаруженных в 1975 г. в монастыре св. Екатерины на Синае, имеется и небольшой южнославянский лечебник XII в., приписанный глаголицей к глаголическому же кодексу, содержащему Псалтырь⁴. От обвинения в неправоверии текст защищен заголовком, где авторство приписано св. Козме («Врачба Козьминаа»). На Руси же настороженное отношение книжников к медицине распространялось, вероятно, даже на тексты, вполне казалось бы свободные от подозрения в языческом происхождении. Так, комплекс специальных врачевательных молитв появлялся в русских требниках лишь с конца XIV в. (старший список в пергаменной рукописи РНБ, собр. М.П. Погодина, № 53 а).

Появление после длительного перерыва при московском великокняжеском дворе во второй половине XV в. иноземных и иноверных лекарей (источники второй половины XIII—XIV вв. молчат о них) не могло не усугубить отрицательного отношения к медицине и фигуре врача в официальном православном и народном представлении. Врач-иноземец воспринимается как полный аналог колдуна-язычника. При небольшой в то

время разнице в медицинских средствах того и другого аналогия усугублялась обязательными для медика (вплоть до XVIII в., если не позднее) занятиями «богоотметной» астрологией, необходимыми, как считалось, для успешного лечения. Этот зловещий образ еретика, колдуна (в лучшем случае — ведуна) и чериокнижника был достаточно устойчивым. Недаром на страницах летописей лейб-медики выступают скорее не как хранители здоровья, а как вестники беды, если не ее первопричина. Достаточно вспомнить описание лечения подагры («камчюга») у наследника Ивана III — Ивана Молодого — венецианским евреем маэстро Леоном, больше похожее на пытку («зелье пити дасть ему и жеши скляницами по телу, вливая горячую воду, и от того ему тяжкая бысть»)², от которого великокняжеский первенец и умер в 1489 г., или безуспешную (и тоже мучительную для больного) попытку врачей исцелить в 1533 г. Василия III³. Елисей Бомелий, шотландский врач и астролог Ивана Грозного, остался в народной памяти как «лютый волхв». В конце прошлого века представление о тождестве врача и колдуна опосредованно, но наглядно отразилось в картине М.В. Нестерова «За приворотным зельем»: в одном из ее вариантов влюбленная девушка приходит к старому колдуну-мельнику, в другом же — к лекарю-немчину в очках.

Эти примеры наглядно свидетельствуют о длительном периоде отрицательного отношения верхов православного русского общества к медицине, совпадавшего с народными представлениями о врачевании и укреплявшего в массовом сознании неразрывность лечения и магии. Поэтому вскоре после того как в письменную культуру были допущены лечебники (первоначально, естественно, переводные), они стали, с одной стороны, дополняться «недостающим компонентом» в виде заговоров и магических рецептов, а с другой — послужили моделью для аналогичных оригинальных сборников (тоже, разумеется, включавших магические сюжеты). Подобная ситуация сохранялась во многом вплоть до XIX, а, возможно, и до начала XX в. Порой с лечебниками и травниками соседствуют целые «волшебные» (гадательные) книги, например, в уже упоминавшейся рукописи Муз. 1226 находятся такие крупные гадательные тексты, как «Костный развод» и «Аристотелевы врата»⁴.

Литературное творчество и фольклорное начало в лечебниках разделить бывает довольно трудно. Вот пространный заголовок одного из лечебников: «Книга Лекарственник, нарицают философия. Глаголют книги греческих философ премудрых, и изисканая и испытаная велемудреного и велелепного и борзого царя Китовраса (имя в рукописи пропущено, восстанавливается по смыслу. — А.Т.), и точью полузверь (в рукописи «солузверь». — А.Т.) и получеловек, от него же мудрецы и философи навыв-

ше травы знати и составы знати, и составы зелейных водок и мастей чудных и драгоценных, паче золота и серебра и каменей драгоценных, некие прилагает и помощи себе принимает не злато и не серебро, но точию приемлет телесное исцеление. Первое сказание известно от царя Китовраса царю Соломону, и царь Соломон списал сие вещи и послал царю Лукоперу Индейскому, от них же философи навывше» (конволют рукописей XVII и XVIII вв., ГИМ, Муз. 1634, л. 156).

Этот заголовок, несомненно, творение русского книжника, пожалуй, более сведущего в сказочных повестях, чем в медицине. Авторство книги приписано здесь Китоврасу, то есть кентавру. Премудрый кентавр Хирон, наставник и учитель Ахилла, был известен русским читателям под именем «Китовраса» с XII в. из толкований Никиты, митрополита Ираклийского на собрание слов Григория Богослова⁵. Но в заголовке лечебника Китоврас назван царем и связан с именем библейского Соломона. Это обстоятельство указывает на другой источник — талмудические легенды, переведенные с древнееврейского на Руси не позднее начала XIII в. В них премудрый и коварный Китоврас, побратим Соломона, помогает ему строить храм в Иерусалиме, для чего добывает камень «шамир» (алмаз) тем способом, каким в русских поверьях добывают разрыв-траву. В XVII в. на Руси особенно популярен был сюжет о похищении Китоврасом жены Соломона (еще одна параллель к античным мифам — Геракл, Денира и кентавр Несс). Третье имя заголовка указывает сразу на два популярных средневековых литературных сюжета. Лукопер (персонаж рыцарского романа о храбром принце Бово д'Антоне, ставшего на Руси в XVI—XVII вв. сказочной повестью о Бове-королевиче) — богатырь, убитый Бовой на поединке. Сказочный Лукопер был, однако, не царем, а лишь царевичем, не был связан с Индией (его отец Салтан Салтанович правил в «Рахлинском царстве»), а кроме того, не отличался склонностью к научным занятиям. Скорее всего, так осмыслено в заглавии лечебника имя Пор. В позднеантичном романе об Александре Македонском («Александрин»), популярном во всем средневековом христианском и мусульманском мире, это благородный соперник Александра и повелитель всей Индии (исторический Пор действительно был современником Александра Македонского и царем Таксилы в Пенджабе). Замена имени Пор на Лукопер вызвана, возможно, тем, что в повести о Бове тоже есть свой кентавр — Полкан (т.е. полуконь), правда, не столь мудрый, сколь сильный.

Возможно, подобный заголовок читался некогда и в другом лечебнике конца XVII в. (список лишен начала), в 1989 г. предлагавшемся Отделу рукописей РГБ частным лицом (местонахождение рукописи сейчас неизвестно). Здесь в главе 41 («О траве горячке») повторены те же сведения:

«Русская мандрагора»

По рукописи конца XVII в. (ГИМ, Музейское собр., № 1226)

Приворотные средства

«Есть трава царь, имя ей симтар¹, и тое травы корень — человек². И выняти из того человека сердце — есть бо нутр в том человеке, как в живом³ же. И половину того же сердца, или третью часть истерети мизинным палцом, и дать кому ни буди пити — женке⁴, или девке⁵... Инодевка⁶ и женка⁷ возжделают⁸, хотя буди схимница⁹ или княжна¹⁰, и они будут¹¹ твои, еще испиеть ис твоих рук» (л. 174—174 об.).

Примечания

¹ Возможно чтение *симтрам* — в рукописи *Р* выносное.

² Слово в рукописи зашифровано: буква *Ч* в круге.

³ Испр., в ркп.: *в жим*.

⁴ Слово в ркп. пропущено, добавлено по смыслу.

⁵ Написано сокращенно: *Д* с выносным *ѣ*. Далее неразгаданная тайнопись: *ко а (или л?) х ш з с ѣ (ѣ?)*.

⁶ Написано сокращенно: *Дѣ*.

⁷ Написано сокращенно: *жк*.

⁸ Испр., в ркп.: *возжделют*.

⁹ Написано сокращенно: *сх* (выносное).

¹⁰ Написано латиницей: *kuzna*.

¹¹ Написано тайнописью: *Б* в круге.

«Аще жена от мужа своего блюди¹ блудит с выным, ино есть трава царь, и тое травы корень человек². Ино то человека³ правая рука стереть мизинным перстом, рука та дати⁴ пити в чем ни буди. И престанет блюди блудити кто ни буди — жена или муж» (л. 175—175 об.).

Примечания

¹ Так в ркп.

² Слово зашифровано: *Ч* в круге.

³ То же.

⁴ Испр., в ркп.: *да*.

«Аще которой человек жены не любит, ино есть царь-трава. И тое травы взяти главу, и поставити. И аще увидит главу его, начнет любить добре» (л. 175 об.).

«Аще жена бегает от мужа, то рыбе сердце давай ясти — учнет любить» (л. 175).

Защитная магия

«А станет с кем неприязнь-чертовка жить — взяти перья павина, посереде себя по голому телу носити перье, подле себя, или в мошни. Да класти у себя везде то перье — и в подушку, и под постелю» (л. 103 об. — 104).

«От двора отогнати нечисть. Добыти костей совы и на горячее угодье их покласти. И тем дымом хоромы все и двор подкуривати — исчезнет вои.

Сим прогонит нечисть. Соковы кости же жегше, и дымом тем курит хоромны и двор, и исчезнет от того дому» (л. 104).

«Аще кому итти ко пчелам. Взяти три листа попутниковы и держати во рте — того никако пчелы не ужалят» (л. 115).

«О путе. Аще которая сторона коли на лесе отблудится и путь отимется, и ты у себя перемени сапоги или лапти, или какую обувь ни буди — с правые ноги да на левую, а с левые да на правую, и с оючами — и узнаешь куды итти» (л. 129).

«Аще человек уразится чим коли, а любо дитя молодое уразится — плача занется с удара велим. Ино сломить берески вершек, да не во охват¹ будет, и ты тою берескою, тем дубчиком удари² человека, а любо дитя — ино отойдет» (л. 163).

Примечания

¹ Испр., в ркп.: *ох*.

² Испр., в ркп.: *ударити*.

Подготовка текста и публикация
А.А. ТУРИЛОВА

«Про сию траву сказал царь Китоврас царю Соломону, и Соломон, испытав травы во всех силах, и сказал Лукоперу, царю индийскому, и от того известно всем мудрым философом». Кажется, после такого авторства читателя лечебников трудно удивить любимыми рецептами.

Основу большинства магических рецептов и советов составляет принцип уподобления. Иногда аналогины лежат на поверхности, например, средством от глухоты служат органы животного с острым слухом, либо просто колючего, «острого» на ощупь. В лечебнике 1660 г. (ГИМ, собр. Е.В. Барсова, № 2218) читаем: «О глухоте. Сало заечье да остречье (окунеевое. — А.Т.) вложи в ухо; или обема ушима не слышит, ино во оба уха вложити, да заткни уши хлопками (хлопковым очесом. — А.Т.) на ночь» (л. 12). В добавлениях рубежа XVII—XVIII вв. к той же рукописи дается иной рецепт: «Аще кто оглохнет, ино волчью желчь и девичье молоко влити в ухо, и он прослышит». Средство, возможно и более действенное, чем первое, но второй ингредиент в нем делает его применение весьма маловероятным. Женское молоко рекомендуется также для сведения бельма в лечебнике 1780-х гг. из библиотеки Русского Пантелеймонова монастыря на Афоне (Слав. 100, л. 21 об.). Этот лечебник в целом отражает непоколебимую веру эпох Возрождения и Просвещения в возможности химии (достаточно сказать, что в качестве радикального средства от домашних насекомых и грызунов рекомендуется возгонка паров ртути — л. 36 об.). Однако и здесь среди многих рецептов сведения бельму имеется один, несомненно основанный на симпатической магии: «Номер 33. Згонять бельма. Взять ужевую или змеиную спущенную шкуру, истереть в порошок и держать в сухом месте. Когда нужно — пускать с перышка в глаза» (л. 10). Очевидно, после этого бельмо должно сойти с такой же легкостью, как шкура со змеи при линьке.

Иногда с такой простой аналогией соседствует значительно более скрытая и на взгляд современного человека почти кощунственная. В рукописи третьей четверти XVIII в. (текст безусловно старше списка), содержащей лечебник, переведенный с польского языка (ГИМ, Муз. 1634), есть два совета на случай трудных родов: «Аще которая жена томится и не может борзо породити, и ты возми кобылок травных, иссуши да истолки. И тем покуроти под тайный уд, и жена без болезни породит» (л. 23 об., гл. 113); «О женах. Которая жена не борзо родит, и ей положи вербы священные на чреве ея, и держати, и она без болезни родит» (л. 26 об., гл. 119). Если в первом случае ребенок должен выскочить из чрева матери, как кузнечик, то во втором акт рождения уподобляется по сути Входу Господню в Иерусалим, атрибутом которого в северных странах издавна служила верба (как аналог пальмовых ветвей, которыми приветствовали Христа горожане).

Завуалирована аналогия и в рецепте от запора мочи в лечебнике 1660 г.: «Аще вода займется, то мамонтову кость ускреби и пей с водою» (Барс. 2218, л. 11 об.). Смысл этого средства становится понятен, если вспомнить, что мамонт в фольклоре выступает как «двойник» единорога, открывающего своим рогом путь водным потокам⁹. Любопытно, что уже в 1660 г. мамонтова кость, основным местом добычи которой была Восточная Сибирь, фигурирует как самое обычное средство.

Несколько неожиданное средство для заживления ран указано в добавлении рубежа XVII—XVIII вв. к той же рукописи: «Аще ранен человек, ино ластивье росы, где гнездо свивает, ино добыти, да прикладывать с хлебом» (л. 34 об.). Возможно, здесь какой-то отголосок легенды из Физниолога о способности ласточки исцелять своих птенцов от слепоты¹⁰.

А вот два средства сведения бородавок из основной части рукописи (1660 г.), которые живо напоминают медицинские приемы Тома Сойера и Гекльберри Финна: «О бородавицах. Липовое лыко растли, уреж. Изотчи бородавицы, толико ж урезнув, погребни в землю» (л. 16); «О бородавицах. В исхожую пятницу месяца, коли дождь идет, и ты иди в те поры, где изгорода прямо стоит. Ис-по(д) третье жерди перстом от мизинца дождевую воду емли и мажи — по три дня изгниют» (л. 17 об.). Как тут не вспомнить: «Бородавка, прочь с руки, возвращаться не моги!» или «Сведи мне бородавки, гнилая вода!»

Лекарство в принципе может не только исцелять, но и уничтожать причину болезни, находящуюся вне больного. Средство от змеиного яда, описанное в лечебнике второй половины XVII в. (ГИМ, собр. И.Е. Забелина, № 247, л. 134 об.), губительно и для самой змеи: «Аще кого отравят злою змеиною отравою, и учнет у человека того утроба расти, и от того велми немочио. Возми корен травы зори дикия, истолки мелко, и розведи в вине фряжском... Та лечба от тое немощи подлинно испытана есть. Таков есть силен корень тоя травы — аще где обрящещи змию живую, и тот корен принеси к очам ея, и тако у змеи очи вои выскочат».

Обильно представлены в лечебниках образцы защитных магических средств и снадобий, механизм действия которых не всегда легко поддается истолкованию. Приведу некоторые из них:

«Аще хоцещи, чтобы на человека собаки не лаiali. Коли волка убиваеш, и как начнет умирати, и ты ему во уста кол вложи, да ручных два перста вложи в ноздри, и держи в ноздрях у него, доколе умрет. И на того человека собаки не лают».

«Аще на прио идеши, и ты держи у себя рог с мозгом одношерстного вола, и кривым судом не осудят его».

«Аще хоцещи, чтобы скотина у тебя велас, и ты вноси во двор медвежью голову, и вкопай в землю среди двора» (ГИМ, Барс. 2218, л. 11, 42 об.).

«Глава 65. У кого скот мрет — с умершего скота сойми кожу и продай. И купи скораду, и еж с нея всякую еству» (ГИМ, собр. П.И. Чукина, № 290)¹¹.

«Аще кто вяжет медвежьи ногти в плат и носит на себе — отгонит всякую болезнь огневую» (ГИМ, Муз. 1226, л. 166). Если в случае с медвежьей головой зверь явно выступает как заместитель Велеса в роли покровителя скота, то в последнем случае он, возможно, заменяет божество в борьбе с огнем («огневой болезнью») — атрибутом громовержца Перуна.

Значительно меньшее число текстов в лечебниках связано с приворотной магией — эта тема, как и наведение порчи, явно воспринималась книжниками как запретная или, по крайней мере, не вполне разрешенная. Показательно, что в сюжете о «русской мандрагоре» («царь-траве симтарм») в лечебнике конца XVII в. (ГИМ, Муз. 1226)¹² часть текста написана с использованием нескольких систем тайнописи, не всегда поддающихся расшифровке.



Страница из рукописного травника XVII в. ГИМ, Москва

В статье сознательно не затронута тема заговоров: взаимодействие слова и зелья — проблема самостоятельная. Но один из них (все в том же лечебнике 1660 г.) — «отговор» от порчи собаки — невозможно не привести, настолько архаичны здесь образы, родственные «Слову о полку Игореве» и «Задонщине»: «И се слова, кто собаку испортит — смыти водою и говорити 3-ж: Ты еси вода, ты еси чистота. Течеси из моря в море сквозе землю Русскую и Половетскую, под землею, и под копаменью (по камению? — А.Т.), и по подкаменью, и по подкорению, измывая всякую скверну и нечистоту. Тако измый и мою собаку имрек от лихова человека и от его слов и портежу. Поди урок и портежу на лихова человека, кто собаки порти, а ты имрек собака, востани».

Приведенные примеры показывают, как активно впитывали лечебники традицию разных устных жанров. Но это только одна сторона проблемы «лечебники и фольклор». Открытость текста для памятников устной традиции естественным образом предполагает и другую, немаловажную сторону процесса — влияние в XVI—XIX вв. книжных представлений, отразившихся в лечебниках, на народные верования. Это, однако, уже тема отдельного исследования.

Примечания

¹ См., например: Флоринский В.М. Русские простонародные травники и лечебники XVI и XVII вв. Казань, 1879; Яшимирский А.И. Опись старинных русских и славянских рукописей собрания П.И. Щукина. М., 1896. Вып. 1. С. 356—360; Редкие источники по истории России. М., 1977. Вып. 2 (Древнерусский лечебник); Соболева Л.С. Рукописный лечебник XVIII в. строгановского крестьянина Василия Демидова // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 75—83.

² Имеется в виду латинское пятистрочье-акrostихи САТОР АРЕПО ТЕНЕТ ОПЕРА РОТАС, читающееся одинаково во всех направлениях. В поздней античности и в средневековье ему приписывались разнообразные магические свойства. На Руси «РОТАС-формула» известна, вероятно, уже в домонгольскую эпоху.

³ О разновидностях византийской культуры и ее восприятии в славянских странах см.: Булантин Д.М. Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. Мюнхен, 1991; Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Cultura literaria medievalis slavica: fra Bisanzio e Roma. Roma, 1995. P. 1—45.

⁴ См.: Tarnanidis J.C. The slavonic manuscripts, discovered in 1975 at St. Catherine's monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988. P. 99.

⁵ Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). М., 1962. Т. 27 (Сокращенный свод 1493 г.). С. 289.

⁶ ПСРЛ. М., 1978. Т. 34. С. 18, 19, 21.

⁷ О последней из этих книг подробнее см.: Турилов А.А., Чернецов А.В. Отреченная книга «Рафи» // Труды Отдела древнерусской литературы. Л. 1985. Т. 40. С. 283 и сл.

⁸ См.: Симонов Р.А., Турилов А.А., Чернецов А.В. Древнерусская книжность: Естественные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковом. М., 1994. С. 102—103.

⁹ См.: Белова О.В. Единорог в народных представлениях и книжной традиции славян // ЖС. 1994. № 4. С. 11—15.

¹⁰ Физиколог // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 478.

¹¹ Яшимирский А.И. Опись... С. 356.

¹² Там же. С. 358.

А.С. УВАРОВ (из «Символического словаря»)

ВЫПЬ, ЦАПЛЯ, ЖУРАВЛЬ, ИВ И АИСТ

Публикуемый фрагмент — одна из статей «Символического словаря», составленного графом Алексеем Сергеевичем Уваровым (1825—1884), известным археологом, собирателем, общественным деятелем, основателем Московского Археологического общества и Российской Исторической музея. Словарь является частью второго, до сих пор не изданного тома работы Уварова «Христианская символика», посвященной изучению символики как особой средневековой дисциплины по памятникам книжности и искусства вплоть до XVII—XVIII вв. К занятиям «Символикой», начатым еще в 1850-е годы, ученый возвращался в течение всей жизни, но завершить и подготовить к печати свое сочинение не успел. «...Слишком крупной и многосторонней была деятельность Графа, слишком много охватывал он этой деятельностью, слишком живо и любовно отзывался он к окружающей среде, ко всем проявлениям русской жизни», — отметила его супруга Прасковья Сергеевна Уварова в предисловии к опубликованному в 1908 г. под редакцией Д.В. Айналова, Е.К. Редина и С.А. Жебелева первому тому «Христианской символики»¹.

Дмитрий Власевич Айналов, разбирая архив графа Уварова, несколько раз просмотрел рукопись второго тома, озаглавленного «Русская символика», и оставил свои заметки на полях. Затем подготовку публикации продолжил Яков Иванович Смирнов, археолог, византист, источниковед, один из ближайших учеников Н.П. Кондакова. Последняя редакция «Символического словаря» — переработка Смирнова, скрупулезно дополнившего текст материалами черновики Уварова. Рукопись «Символического словаря» хранится в Рукописном архиве Института истории материальной культуры РАН (РА ИИМК, Санкт-Петербург) в фонде Я.И. Смирнова.

Словарь первоначально был задуман как дополнение к основному тексту «Символики», его должны были составлять многочисленные собранные Уваровым выписки, заметки, сведения об отдельных символах и, конечно, ряд изображений. Обилие привлекаемых письменных и археологических данных, стремление автора создать энциклопедию символики послужили тому, что некоторые статьи словаря выросли в самостоятельные исследования, включившие историю возникновения и бытования основных христианских символов и разбор их семантики. Авторский текст состоит из 15—20 подробных статей и тетради с разнообразными выписками и библиографическими ссылками, систематизированными по темам («Травы», «Птицы», «Геометрическая символика» и т.п.). Публикуемый фрагмент представляет одну из самых кратких статей и почти не содержит уточнений и дополнений редакторов. В рукопись вложен небольшой лист с заметкой Айналова: «Можно печатать так, как есть» (обычно Айналов указывал на то, что необходимо уточнить и дополнить, а некоторым статьям была дана и более строгая оценка)².

Характерной чертой методологии Уварова является стремление проследить взаимодействие традиций в истории культуры. Начиная с обзора античного и библейского наследия, ученый выстраивает культурно-исторический и иконографический ряд, позволяющий интерпретировать значение символа в византийской, западной, древнерусской культуре. Уваров не ограничивается указанием одного, самого употребительного и распространенного значения символа, стараясь проанализировать все возможные смысловые и образные варианты. Для каждого символа он выделяет круг письменных источников, оказавших преимущественное влияние на его формирование. В словаре раскрылось внимание автора к национальным особенностям символики. Как правило, он свободно, без оговорок переходит от книжной интерпретации символа к народной. В целом в «Символике» немало заимствований и догадок. Многие объяснения сделаны на основе известной Уварову западной литературы и принадлежащего ему собрания древнерусских рукописей.

В публикуемой статье символика выпив и птиц аналогичной иконографии условно разделена на три аспекта, которые помещены в самостоятельные разделы. Главные положения статьи не вызывают критики, хотя подбор примеров для подтверждения авторской гипотезы может показаться случайным и не исчерпывает всей полноты сохранившихся памятников и источников. Заметно, что Уварову был известен гораздо более широкий круг символических изображений и описаний этих птиц, на что косвенно указывают и оставленные для дополнения чистые листы. Данный фрагмент труда представляет только конспект, ряд тезисов, требующих более строгого научного обоснования.

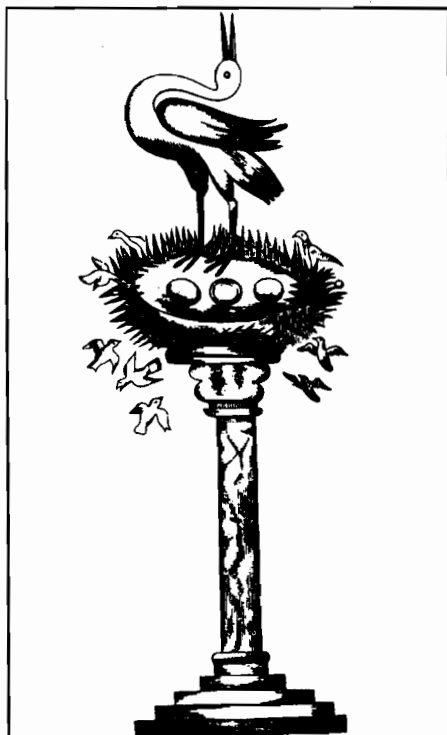
В русской науке и культуре третьей четверти XIX в. интерес к такой тематике был значительным, но обобщающих работ, подобных уваровской, не появилось. В начале XX в., когда подготавливалось издание «Символики», многие художественные памятники и источники, упомянутые А.С. Уваровым, еще не были введены в научный оборот (списки bestiaria Дамаскина Студита, азбуковники и т.п.).

Текст воспроизводится по правилам современного русского языка, с сохранением особенностей стиля автора. В угловых скобках помещены трудночитаемые слова, исправления и примечания публикатора. В сносках приводятся полные библиографические сведения о книгах, которые автором указаны в сокращении, за исключением трудночитаемых.

Примечания

¹ Уваров А.С. Христианская символика. Ч. 1. Символика древнехристианского периода. М., 1908. С. III.

² РА ИИМК. Ф. 11 (Я.И. Смирнов). Ед. хр. 89. Л. 151—155 об.



Миниатюра Хлудовской псалтири (Пс. 103, 17: «Тамо птицы вознесятся, еродиево жилище предводителствует им»). IX в. Государственный исторический музей. № 1290. Л. 104. Иллюстрация к «Христианской символике» А.С. Уварова. РА ИИМК

Вый (ardea stellaris); цапля, или еродий (reier, héron, ardea); журавль (kränich, grue, ardea grus); ибис, или ив (ibis, tantalus ibis); бусел, еродий, или аист (storch, cigogne, cicopina) не могут быть описаны каждый отдельно, хотя они во многом различаются между собою для естествоиспытателя, но для художника неопытного их видимые различия исчезают понемногу, и он сохраняет в своих изображениях одну общую форму. Даже физиологи, описывающие некоторых из этих птиц отдельно, путаются в их общих чертах и выводят почти одинаковые символические значения.

Эти ошибки тем более простительны, что сами древние писатели впадали в подобные неточности. Таким образом, часто цапля смешивается с ивом или ибисом. По общей форме, принятой как греческими, так и русскими художниками, нельзя часто определить, какую именно птицу они хотели изобразить, хотя в других случаях порода птицы метко уясняется по данным ей атрибутам.

Г<осподи> и Менцель замечает¹, что аист как перелетная птица, возвращающаяся постоянно в одинаковое время, сделался символом правильной жизни. Он ссылается на слова пророка Иеремии (8. 7): «Еродий на небесе позна время свое». Это значение не могло принадлежать исключительно аисту или еродию, а, вероятно, было общее значение, придаваемое всем перелетным птицам одинаковой породы.

¹ На полях рукописи заметки: См. <...> Журавль. Лондон. Псалтирь. <1066 г. Add. 19352>. Л. 134. Nork F. Etymologisch — Symbolisch — Mythologisches Real Wörterbuch zum Handgebrauche für Bibelforscher, Archäologen und bildende Künstler. Stuttgart, 1843—1845. Bd. 3. S. 332. Storch. Греки называли аиста τειλαίρους по происхождению его из моря и намекали на перелетную птицу. (Прим. публикатора.)

1. Символ весны, любви и плодovitости

Журавль и аист как перелетные птицы с древнейших времен почитались вестниками весны и употреблялись как символы ее. У египтян появление цапли и ива предвещало разлив Нила. Древние греки прозвали γέρωνος пляски, посвященные богу весны², возвратившемуся с прилетом журавлей, а у скандинавов перед колесницею Гольды, развезающей весною для оплодотворения земли, летят аисты и ласточки и предвещают весну или приход Гольды³. У древних греков, как потом и у германцев, кто первый увидит весенних журавлей — тот получал награду, потому что с весною возвращалась и плодovitость земли. Аист как символ плодovitости земли считался также символом супружеской плодovitости. Оттого сохранились в Германии предания, что если девушка услышит аистов прежде, чем их увидит, то она разобьет посуду; если же увидит его летящим, то будет невестою, а если увидит его стоящим, то будет приглашена на кумовство. Все эти поверья придают аисту значение символа любви.

Это значение он уже имел и у древних писателей, которые в особенности восхваляли супружескую верность этих птиц⁴ и сыновнюю любовь их к старикам (смотри в Дамаскине <имеется в виду «Собрание о неких свойствах естества животных» Дамаскина Студита, греческий памятник XVII в., известный в русском переводе по многочисленным спискам>). Свои похвалы подтверждали они самыми чудными рассказами об этих птицах. На основании подобных повествований аист как благочестивая птица сделался атрибутом богини благочестия Ρίτας и вместе с нею изображался на римских монетах. Может быть, отсюда пошло обыкновение считать изображение аиста за приличное украшение монет. Такие изображения встречаются и на монетах средневековых⁵.

И, наконец, это обыкновение перешло и в русскую нумизматику. На монетах серебряных князя тверского Михаила Борисовича (1461—1485) мы на одной стороне видим длинноногую птицу с приподнятыми крыльями из породы журавлей, а на обороте надпись: «Печать князя великого Михаила». Подобная же птица, но не с поднятыми крыльями, находится на обороте другой монеты того же князя. На лицевой стороне всадник. Подобные же журавли или цапли изображены также у Чертоква между неизвестными серебряными монетами⁶. Такая же птица на серебряной монете, вероятно, московской, времен Иоанна Васильевича III, изображена у Рейхеля⁷.

У нас существование таких же преданий подтверждается народными пословицами. О журавле как о вестнике весны, говорят: «У журавля та и дорога, что на теплых водах <лететь>»⁸. О журавле как о счастливой примете: «Журавль летит с моря, убожит <у Калачова> «убавит» нам горя»⁹. Но вот пословица, в которой насмеются над долговым складом журавлей: «Шел журавль по болоту — нос завязал, нос вытаскивал — хвост завязал».

Цапля, или еродий <от гр. γέρωνος>, считался символом такой чистой любви, такой сыновней привязанности, что в алфавитах <др.-рус. словарях-азбучниках> помещена статья, в которой еродий толкуется как символ самого Христа: «Еродие, князь, заповедь, есть же и птица некая нарицаемая еродие, зело сущи чадолюбива, и малейшая бо птица селитву творя<т> окрест гнезда ея. И ся птица прообразует Христа Бога

нашего; Его же есть жилище и дом — церковь; Церковь бо Христова обладает верными, в той их хранятся вся заповеди мысленного еродия Христа Бога нашего...»¹⁰.

2. Символ счастья

Получивши значение вестника весны и возрождения всей природы, аист должен был непременно сделаться птицей, приносящей счастье. Кроме того, все птицы этой породы встречались с радостью, как птицы, уничтожающие змей и вредных насекомых <мых>.

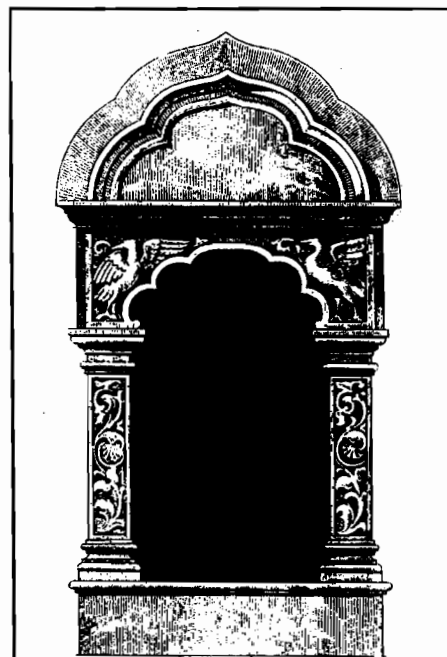
В знак благодарности египтяне почитали цаплю и ива священными птицами, строго наказывали тех, которые даже нечаянно убьют одну из них. Они поклонялись этим птицам, по смерти бальзамировали их и клали мумии в особую гробницу, посвященную этим священным птицам.

Плутарх в сочинении своем об Изиде и Озирисе <трактат «Об Исиде и Осирисе»> рассказывает, что фессалийцы боготворят аиста как птицу, истребляющую змей. Кто убивал аиста, наказывался ссылкой.

Как священная птица аист является в преданиях германских, он защищает дом от молнии. Его не только не следует убивать, но даже и бедома, кто разорит его гнездо, в этот дом непременно ударит гром¹¹.

Вероятно, такие же поверья побудили славянские народы дорожить журавлиным гнездом, свитым на крыше. Хозяин дома не только не разоряет гнезда, но, напротив, старается завлечь журавля, приготовив ему на крыше колюю для устроения гнезда.

Если народные поверья раз допустили возможность счастья для дома от присутствия журавля на крыше, то понятно, что за неимением журавля и самое его изображение могло принести счастье и отвратить несчастье. Отсюда коньки на деревенских избах в виде птиц с длинными шеями и с хохолком. Подобные коньки часто встречаются в деревнях Московской губернии, а



Оконный наличник. Потешный дворец в Московском Кремле. 1650-е — 1670-е гг. Иллюстрация к «Христианской символике» А.С. Уварова. РА ИИМК

приложенный рисунок снят в селе Поречье <в архиве А.С. Уварова рисунок не обнаружен>.

Это поверие, вкоренившись в народе и отразившись в народной архитектуре, сохранилось и впоследствии в тех изображениях журавлей и аистов, которыми украшали узорчатые окна палат и теремов.

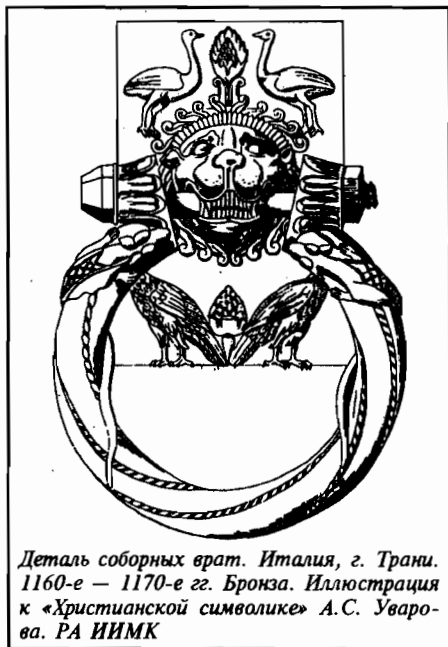
В бывшем Потешном дворце, принадлежавшем боярину И.Д. Милославскому и построенном, вероятно, в начале <?> XVII века¹², сохранились древние украшения, иссеченные обронно из белого камня. Окна верхнего этажа, кроме узорчатых пилястров, украшены наверху по бокам изображениями птиц из породы аистов. Длинные ноги и такой же нос служат отличительным признаком этих птиц.

3. Символ бдительности

Елиан рассказывает о цаплях, а за ним и греческие физиологи и Дамаскин Студит (о журавле) повторяют тот же рассказ, что при перелете, когда стая цапель садится для отдыха, то одна из них сторожем становится на возвышенное место и предупреждает товарищей о приближающейся опасности. Эта цапля в приподнятой своей лапе держит камень, чтобы не заснуть. Когда <она> засыпает, камень падает и будит чуткую цаплю. Подобные рассказы сделали из цапли символ бдительности.

От византийского влияния сохранился любопытный памятник выражения чуткости и бдительности. Художник Баризанус, уроженец города Трани (Barisanus Tranensis), отлил трое бронзовых дверей, и, по-видимому, по образцу византийскому, для соборных церквей в Трани (прежде 1174 года), Моиреале (между 1174—1186) и Равелло (1179) и на всех трех поместил рукоятки одинакового рисунка. Львиная глава держит в пасти узорчатое кольцо, по которому ползут две ящерицы <...>. Над львиной главой по сторонам украшения в виде еловой шишки стоят два аиста, внизу, под львиной главой, по сторонам еловой шишки стоят два орла или два сокола¹³.

Вероятно, в том же значении бдительности помещались аисты и другие птицы одинаковой породы на заставках в начале греческих рукописей.



Деталь соборных врат. Италия, г. Трани. 1160-е — 1170-е гг. Бронза. Иллюстрация к «Христианской символике» А.С. Уварова. РА ИИМК



Миниатюра Евангелия (нач. XI в.). Париж, Национальная библиотека. Gr. 64. Л. 6 об. Иллюстрация к «Христианской символике» А.С. Уварова. РА ИИМК

сей. В греческой рукописи XII века «Шесть слов хвалебных Богородице мниха Иакова»¹⁴ <Омнанн Иакова Коккиновафского>, в начале 4-го слова на узорчатой заставке помещены грифоны, зайцы, журавли, другие птицы и сфинксы; все почти эти звери составляют символы сторожевые. В другой греческой рукописи 1153 года, в библиотеке Барберинской¹⁵, в начале Евангелия помещены каноны и сочетание евангелий под архитектурным украшением. Над главной аркой этого украшения в числе других зверей помещены и журавли. Они так верно и красиво написаны, что можно даже определить, к какой именно породе принадлежат эти птицы.

Примечания

¹ Menzel W. Christliche Symbolik. Regensburg, 1854. Т. 2. С. 418.

² Friedrich J.B. Die Symbolik und Mythologie der Natur. Würzburg, 1859. S. 577.

³ Grimm J. Deutsche Mythologie. Göttingen, 1835. S. 638; Wolf J.W. Beiträge zur deutschen Mythologie. Göttingen—Leipzig, 1852—1857. Bd. 1. S. 165.

⁴ Wolf J.W. Beiträge zur deutschen Mythologie. Bd. 2. S. 435. Рассказ Кесария (Casarius) о аистах, или буселях.

⁵ Beger. Thesaur. Brand. II. S. 534.

⁶ Черток А. Описание древних русских монет. М., 1834. С. 86—88. № 170, 176. Таб. IX. Фиг. 8. Таб. X. Фиг. 2. С. 179. № 411, 412. Таб. G. Фиг. 1. 2.

⁷ Die Reichelsche Münzsammlung in St.-Petersburg. St.-Petersburg, 1842—1850. Tab. 2. F. 20.

⁸ Сахаров И.П. Сказания русского народа. СПб., 1841—1849. Т. 2. Кн. 7. С. 51.

⁹ Калачов Н.В. Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1854. Кн. 2. Отд. 4. С. 97.

¹⁰ Мое собрание. № 310. В 4-ку. Л. 82 об. <См.: Архимандрит Леонид (Кавелин). Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А.С. Уварова. М., 1894. Ч. 4. С. 492. № 2088 (310), XVII в.>.

¹¹ Wolf J.W. Beiträge zur deutschen Mythologie. Bd. 2. P. 434. Friedrich J.B. Die Symbolik und Mythologie der Natur. S. 583.

¹² Рихтер Ф.Ф. Памятники древнего русского зодчества, снятые с натуры и представленные в планах, фасадах, разрезах, с замечательнейшими деталями украшений каменной высеки и живописи. М., 1850. Таб. X. Рис. 5.

¹³ Schulz H.W. Denkmale der Kunst des Mittelalters in Unteritalien. Dresden, 1860. Bd. 1. S. 122, 124, 126. Taf. XXII. Fig. IV; Luyens M. le duc de, Huillard-Bréholles J.L.A. Recherches sur les monuments et l'histoire des Normands et de la maison de Souabe dans l'Italie méridionale. Paris, 1844. Pl. XIV. <Рисунок воспроизведен в статье А.С. Уварова «Двери бронзовые, византийские и русские». См.: Сборник мелких трудов А.С. Уварова. М., 1910. Т. 1. Таб. LXXXIII, 117; LXXXIV, 118.>

¹⁴ Vaticana <gr.> 1162. Л. 83.

¹⁵ Barberina <gr.> 11. Л. 3—6 <по-видимому, имеется в виду Евангелие 1153 г., Barb. gr. 449>.

И.А. СЕРГЕЕВА

«Альбом еврейской художественной старины»

С. Ан-ского

Имя популярного еврейского писателя и известного общественного деятеля Семана Акимовича Ан-ского — настоящее имя и фамилия Шлойме-Зейнвил Аронович Раппопорт (1863—1920) — получило широкую известность в еврейской фольклористике и этнографии лишь в последнее десятилетие его жизни, совпавшее с одним из наиболее плодотворных и наиболее трудных времен для еврейской исторической науки. Этому периоду не суждено было завершиться при жизни исследователя фундаментальными научными трудами, которые бы обобщили результаты работы этнографа, его предшественников и коллег. Но тем не менее С. Ан-скому, исследователю народной культуры, удалось вписать одну из самых ярких страниц в историю этнографической науки о восточноевропейском еврействе¹.

К пониманию ценности традиционной еврейской культуры С. Ан-ский пришел через идеалы русской народнической литературы. «Русский народник, социал-революционер, секретарь П. Лаврова, он стал еврейским националистом, не политическим, но культурным, он стал мечтать о закреплении исторических основ еврейской психики путем сознательного и настоящего еврейского воспитания»². На национальную самоидентификацию Ан-ского оказали влияние политические процессы конца XIX — начала XX в.: «дело Дрейфуса» во Франции, страшные еврейские погромы в Кишиневе и Одессе. «Надо воспитать народ к национальной жизни, — писал, полемизируя с еврейскими национал-территориалистами, С. Ан-ский известному еврейскому политическому деятелю Х. Житловскому в 1905 г. — И тогда, как у здорового организма, у народа самого явится тоска по территории, по государственной жизни»³. Как народник Ан-ский понимал, что задача «воспитания народа» предполагает в первую очередь его изучение, глубокое осознание и анализ исторических и культурных корней, традиций и верований.

На протяжении многих лет писатель изучал

ИРИНА АНАТОЛЬЕВНА СЕРГЕЕВА,
канд. ист. наук; Научная библиотека Укра-
ины им. В.И. Вернадского (Киев)

Предисловие и публикация
Я.Э. ЗЕЛЕНИНОЙ (Москва)

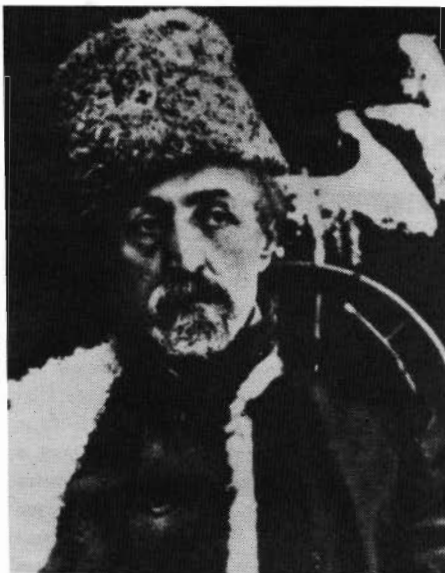
фольклор разных народов, методику записи, классификации и обработки фольклорного материала, что позволило ему в будущем успешно осуществить ряд фольклорно-этнографических экспедиций в «черте оседлости», собрать, проанализировать и подготовить к публикации уникальные по своему значению материалы.

Время обращения С. Ан-ского к еврейскому декоративно-прикладному искусству счастливо совпало с созданием в Петербурге Еврейского историко-этнографического общества (ЕИЭО), в работе которого он принимал непосредственное участие. Работал он также в Еврейском литературном обществе и Обществе еврейской народной музыки, много и активно сотрудничал с журналами «Еврейский мир», «Еврейская старина», альманахом «Пережитое», участвовал в подготовке фундаментального научного издания — Еврейской энциклопедии.

Уже в первом выпуске альманаха «Пережитое» С. Ан-ский обосновывает свою концепцию этнографической работы: «Всепоглощающее время уничтожает не только вещественные памятники старины; оно постепенно стирает и тот живой исторический материал, который заключается в преданиях, обычаях, воспоминаниях, песнях старинного происхождения и т.п. Естественный темп их исчезновения был значительно ускорен теми глубокими изменениями, которые с такой быстротой испытал еврейский быт в России. Многие из того, что еще недавно было явлением повседневной еврейской жизни, оставило лишь едва уловимый след в народной памяти; продукты еврейского коллективного творчества, отражающие взгляды народа на пройденную им полосу жизни, сменяются новыми»⁴. В статье «Еврейское народное творчество» С. Ан-ский ставит «неотложную задачу: организовать систематическое и повсеместное собирание произведений всех видов народного творчества, памятников еврейской старины, описание всех сторон старого еврейского быта. Дело это, как совершенно внепартийное, культурное и национальное, должно привлечь к себе и объединить лучшие силы нашего народа. Пора создать еврейскую этнографию!»⁵

Понимая опасность полной утраты «наследия тысячелетнего творчества», С. Ан-ский уже в 1908 г. делает первые попытки организовать еврейскую фольклорно-этнографическую экспедицию силами ЕИЭО. В сентябре 1909 г. он пишет Х. Житловскому: «У меня теперь план — если удастся, буду счастлив бесконечно. Хлопочу, чтобы Еврейское Этнографическое общество командировало меня собирать по России еврейские народные песни, пословицы, сказки, заговоры и т.д., короче народное творчество. Если удастся — посвящу охотно этому весь остаток жизни. Это огромная культурная задача. Нужно для этого от 8 до 10 тысяч. Удается достать — самый счастливый человек буду»⁶.

Вплотную к реализации идеи проведения экспедиций Ан-ский приступает в 1911 г. Деньги он получил от Владимира Гиндзбурга, киевского мецената, сына известнейшего еврейского фи-



С. Ан-ский. Галиция, 1916 г.

нансиста, филантропа и общественного деятеля Горация Осиповича Гиндзбурга. К работе экспедиции Ан-ский стремится привлечь лучшие силы еврейской интеллигенции. Он надеется, что с помощью собранного материала удастся переломить негативное отношение частично ассимилированной городской интеллигенции к народному быту, к предметам еврейского декоративно-прикладного искусства, традиционному фольклору.

Летом 1912 г. группа в составе руководителя С. Ан-ского, фотографа и художника С. Юдовина, музыковеда и композитора Ю. Энгеля выехала в Волынскую губ. для сбора материалов и предметов для еврейского музея. При помощи фонографа С. Ан-ский и Ю. Энгель записывали также еврейские религиозные и народные песни. Фоновалики с этими записями хранятся сейчас в Институте рукописей Научной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского (далее — ИР НБУВ). В 1997 г. библиотека совместно с Институтом проблем регистрации информации Национальной Академии наук Украины выпустила первый компакт-диск с воспроизведенными с фоноцилиндров записями.

О результатах первого экспедиционного сезона Ан-ский сообщает из Луцка: «Эта пробная экспедиция дала гораздо больше, чем я ожидал от нее: несколько сот легенд, сказаний, исторических преданий, сказок, более 500 народных песен, несколько сот интересных стишков, около 200 предметов, купленных для музея, книги, рукописи и т.д. И это — десятая доля того, что можно было бы собрать при большем опыте, организованности и умелости. Я уверен, что большая экспедиция может собрать колоссальный во всех отношениях материал»⁷.

Окрыленный успехом, Ан-ский в марте 1913 г. разрабатывает план следующих экспедиций. За 3 года он намерен посетить более 250 местечек, планируя на сезон 1913 г. — 80.

Летом 1913 г. экспедиция снова отправляется на Волынь и после двух месяцев работы

переезжает в Подольскую губ. Волынь и Подолья открыли перед исследователями самобытное народное художественное творчество, отразившееся в резьбе мацев (надгробных стел), в убранстве и росписях синагог, в изобразительных мотивах и орнаментах старинных рукописей, в том числе и линкасов (записных книг еврейских общин). С. Юдовин выполняет сотни фотографий и зарисовок, копий с изобразительного материала, что впоследствии оказало огромное влияние на все его творчество как художника-графика⁸.

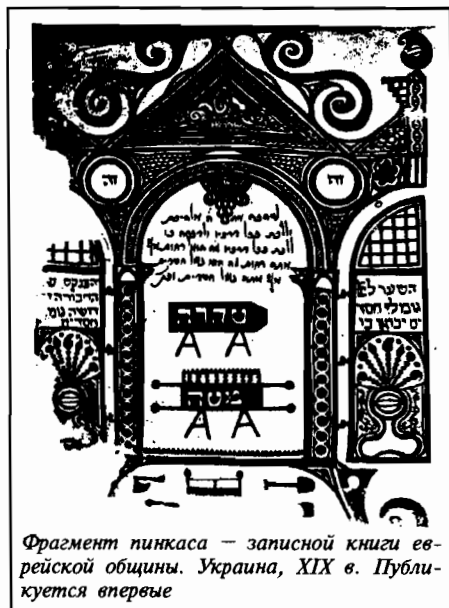
В 1914 г. экспедиция продолжает обследование Подольской губ. и посещает ряд городов и местечек Киевской губ. К сожалению, работы были прерваны началом Первой мировой войны.

Отчет о работе экспедиций 1912—1914 гг. С. Ан-ский прислал в редакцию «Еврейской старины» из Галиции. Было обследовано более 70 местечек «черты оседлости», собрано более 700 предметов старины, записано огромное количество народных сказок, пословиц, поговорок, «1500 народных песен, до 1000 народных мотивов, песенных, застольных, синагогальных и музыкальных (записано на фонограф)... Собрано несколько сот старинных документов, имеющих историческое значение, коллекции писем выдающихся лиц, мемуаров, до ста старинных рукописей, линкусов. Собрана большая коллекция старинных оригинальных рисунков, заглавных листов линкусов <...> сделано около 1500 фотографических снимков со старинных синагог, внутреннего их украшения, кивотов и амвонов, художественных предметов культа, надгробных памятников, типов, сцен и т.д.»⁹.

Во время Первой мировой войны Ан-ский как сотрудник Земского союза и Еврейского общества помощи жертвам войны работает в прифронтовых областях Галиции, организовывая помощь пострадавшим, помогая евреям-беженцам и всеми силами спасая от полного уничтожения памятники еврейской культуры в зоне боевых действий. Большинство собранных С. Ан-ским в экспедициях и во время работы в Галиции материалов поступило в Еврейский этнографический музей в Петербурге, оборудованный в начале 1913 г. в специальном помещении при Богадельне на Васильевском острове. В 1914 г. музей посетил Шолом-Алейхем, записавший свои впечатления и пожелания музею на восковой фоноцилиндр, хранящийся ныне в ИР НБУВ¹⁰.

Лекционная деятельность С. Ан-ского полностью основывалась на материалах, полученных во время работы экспедиций, и включала еврейский музыкальный фольклор, декоративно-прикладное искусство. Сохранились авторские конспекты лекций, среди которых особый интерес представляют «Легенды и верования евреев Юго-Западного края»¹¹ и «Легенды старых камней»¹². Ан-ский организует также выставки собранных предметов, демонстрируя фотопроекции снимков («туманные картинки»).

Однако основной итог экспедиционной работы он видит в подготовке многотомного труда



Фрагмент пинкаса — записной книги еврейской общины. Украина, XIX в. Публикуется впервые

по еврейской этнографии, основные тома которого, в том числе и 5 альбомов еврейской художественной старины, представляют народную графику, синагоги и их внутреннее убранство, ритуальные и бытовые предметы, надгробные памятники, ритуальные и бытовые сцены и типажи. Первый том «Альбома еврейской художественной старины» «с общей вводной статьей известного художника и критика А.Н. Бенуа и рядом статей других художников и критиков искусства и этнографов <...> заключает снимки с редчайшей агады XV в., с молитвенников на пергаменте, итальянских «клубот» XVII в. (клубот, мн. ч. от клуба — брачный контракт, по традиции богато декорированный. — И.С.), старинных акварельных лубков-примитивов, пинкусов, мизрахим (мизрахим, мн. ч. от мизрах — декоративное панно, помещавшееся обычно на восточной стене синагоги или дома и указывавшее направление молитвы. — И.С.), снимки редких старинных надгробных камней, гробниц великих мужей и святых мучеников, старинной утвари и предметов культа, синагог и исторические здания...»¹³ В печати появляются первые отзывы на альбом, однако в хаосе революционных событий 1917 г. он так и не был издан. В 1918 г. С. Ан-ский покинул Россию. Скончался он 7 ноября 1920 г. в Варшаве.

В 1918 г. в московском журнале «Еврейский мир» была опубликована статья известного искусствоведа и художественного критика А. Эфроса «Лампа Алладина. (К выходу в свет капитального издания С. Ан-ского «Еврейская народная художественная старина»)», в которой автор достаточно полно анализирует не только готовящееся издание, но и состояние еврейской художественной школы в целом, отношение российского культурного общества к открытиям экспедиций Ан-ского. Будучи одним из самых решительных сторонников и ценителей еврейского авангарда, А. Эфрос в то же время отстаивает мнение, что без народного искусства невозможно дальнейшее развитие искусства нового.

«Еврейское народное искусство, к которому наконец-то решительно приковывает широчайшее общественное внимание Ан-ский своим понятием историческим собирательством, мы встречаем так же, как первенцы Rinascimento — свои статуи <...> Но, наконец, случилась эта — издавна предопределенная — встреча с народным искусством. Произошло то, что должно было произойти... Внутри нас прорастает и заполняет наш небосвод огромное предчувствие приближающегося Возрождения»¹⁴.

На протяжении многих лет единственный, как считалось, экземпляр «Альбома еврейской художественной старины» хранился в архиве Института этнографии в Петербурге. В 1994 г. он был фактически восстановлен и издан в Москве известным исследователем еврейского народного декоративно-прикладного искусства А.С. Канцедикасом¹⁵. Альбом-папка содержал 84 репродукции фрагментов иллюминированных старинных еврейских рукописей, мизрахов и лубочных картинок, собранных С. Ан-ским во время экспедиций. Обложка папки, выполненная по мотивам титульных листов пинкасов, не была подписана автором. Материалы не были систематизированы, поэтому при подготовке издания А.С. Канцедикас, используя архивные документы о подготовительной работе, проведенной Ан-ским в 1917—1918 гг., расположил материалы по своему усмотрению.

До последнего времени не было известно о существовании других экземпляров альбома. И только недавно в фондах ИР НБУВ была найдена второй экземпляр «Альбома еврейской художественной старины». Важность этой находки трудно переоценить. Сейчас мы можем, пожалуй, более уверенно говорить о концепции «Альбома», разработанной самим Ан-ским. К сожалению, и в новоизданном варианте не сохранились вступительные статьи А.Н. Бенуа и других критиков искусства. Папка, как и предыдущая, содержит только репродукции материалов, собранных Ан-ским для издания. Однако обнаруженный в архиве ИР НБУВ экземпляр имеет принципиальные отличия от опубликованного А.С. Канцедикасом.

Обложка альбома несомненно является более поздним и законченным вариантом. Она более выразительна в орнаментальном и колористическом отношении. Содержащаяся на ней подпись Соломона Юдовина снимает оставшийся невыясненным вопрос об авторе обложки. В качестве рисунка для обложки использован видоизмененный традиционный для еврейских рукописей орнаментальный мотив, опубликованный под № 80 (А.С. Канцедикас относит эту композицию к мизрахам). В найденном альбоме репродукция расположена С. Ан-ским в разделе «Заглавные и внутренние листы старых рукописей и пинкусов».

В новоизданном альбоме присутствуют 6 репродукций, которые были утрачены в опубликованной папке. Одна из них — фрагмент пасхальной агады (сказания), выполненной в XIV в. в Испании и дополненной в XV—XVI вв. рисунками на полях мастером, работавшим в Италии. На репродукции мы видим руку с мечом, занесенным над стенами Иерусалима — иллюстрацию к соответствующему разделу пасхальной агады. Полный экземпляр этой агады сохранился и находится ныне в фонде С. Ан-ского в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ, Москва)¹⁶. Остальные пять репродукций происходят с территории Украины и с большой степенью вероятности могут быть датированы XVIII в. Они относятся к кругу пинкасов, мизрахов и каббалистических композиций, имевших значительное распространение в хасидских общинах Украины, что подтверждается не только репродукциями в «Альбоме», но и иллюминированными пинкасами из собрания ИР НБУВ¹⁷.

Интересна одна из репродукций — титульный лист пинкаса, содержащий композицию из орнаментальных концентрических кругов, текста, расположенного по кругу и выполненного в традиции микрографического письма, и квадратного срединка со словом «пинкас» и изображением стилизованного животного (оленья?). Фон срединки передает достаточно традиционную для еврейских серебряных изделий технику штриховки. Этот титульный лист уже был однажды



Фрагмент пасхальной Агады. Испания, XIV в. Публикуется впервые



Зооморфные мотивы в орнаментации еврейских рукописей. Украина, XIX в. Публикуется впервые

опубликован в 1918 г. в качестве иллюстрации к статье А. Эфроса «Лампа Алладина».

В то же время следует отметить, что в найденном экземпляре отсутствует ряд репродукций, имеющих в ранее опубликованном.

В найденной папке существенной представляется разбивка на разделы — проба систематизации материала, осуществленная, вероятно, самим Ан-ским. К сожалению, сохранились не все заглавные листы к разделам, а нумерованные таблицы были впоследствии произвольно помещены местами, поэтому об окончательной идее автора альбома мы можем только догадываться. Тем не менее, к авторскому замыслу позволяет приблизиться сравнение материалов альбома с хранящимися в ИР НБУВ оригиналами пинкасов, фрагментарно опубликованных в альбоме Ан-ского¹⁸.

В сочетании с мизрахами и декоративными вырезками из бумаги (в украинской традиции — *витинанки*), хранящимися во Львовском музее этнографии и художественного промысла, памятники еврейского народного искусства из альбома С. Ан-ского и библиотечного собрания предстают как своеобразное художественное явление, находящееся в несомненной связи с местными украинскими традициями. В этом аспекте они интересны для исследователей как еврейского, так и украинского декоративно-прикладного искусства.

Завершая публикацию материалов о С. Анском и о найденном экземпляре «Альбома еврейской художественной старины», познакомим читателей с одним документом, также хранящимся в ИР НБУВ. Это конспект лекции Ан-ского «Легенды старых камней», в котором сконцентрирован взгляд этнографа, писателя и фольклориста на пути и особенности развития еврейской художественной культуры, на то значительное место, которое занимают в ней богатые традиции народного творчества.

Легенды старых камней Еврейское народное творчество в области пластического искусства

Еврейский народ до последнего времени ничем крупным не проявил себя в области пластического искусства.

Причины этого: 1) условия исторической жизни еврейского народа; 2) основные догматы юдаизма, запрещающие изображение лица человеческого.

Борьба художественного порыва с религиозной догмой и победа первого.

Элементы еврейского стиля.

Старинные синагоги, каменные и деревянные. Их стиль и его происхождение. Легенды и поверья о старых синагогах.

Внутреннее украшение синагог, орнаменты, плафоны, резные и скульптурные кивоты* и амвоны худож[ественной] работ[ы].

Предметы культа и домашнего обихода, рисунки и миниатюры.

Памятники неевр[ейского] худож[ественного] творчества, с кот[орыми] связаны евр[ейские] легенды <...> работы.

Художественные произведения домашнего обихода и украшения.

Кладбища старые и новые, легенды, обычаи и поверья, связанные с ними.

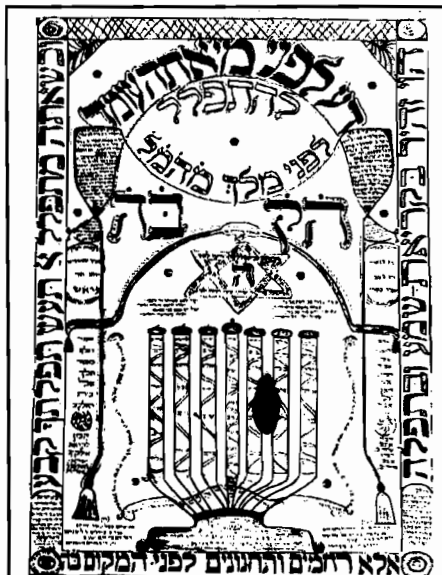
Надгробные памятники. Их орнаменты и надписи. Легенды о [гробницах] и памятниках великих людей и святых мучеников. Легенды, связанные с надгробными памятниками.

Легенды, связанные с памятниками нееврейского народного творчества**.

Заключение.

<...> вые картины (около 160)

1) Старинные синагоги, каменные и деревянные. 2) Орнаменты стен и плафона. 3) Кивоты и амвоны. 4) Предметы культа и миниатюры. 5) Украшения домашнего обихода.



Мотив меноры (семисвечника) и традиционная для еврейского декоративно-прикладного искусства микрография. Публикуется впервые



Титульный лист пинкаса. Украина, XVIII — первая половина XIX в.

6) Исторические здания и памятники искусства, с которыми связаны легенды***. 7) Кладбища, гробницы, памятники <...ны> на кладбище.

* «резные и скульптурные» вычеркнуто.

** «Легенды, связанные с надгробными памятниками» и «Легенды, связанные с памятниками нееврейского народного творчества» в авторском тексте вычеркнуто, но, зная по документальным источникам, что Ан-ский во время экспедиций собирал и обрабатывал эти легенды, мы считаем возможным восстановить в тексте эти строчки.

*** «с которыми связаны легенды» вычеркнуто.

[] — текст восстановлен по смыслу или расшифрован по авторским сокращениям.

< > — текст не прочитывается.

Примечания

¹ Лукин В. От народничества к народу (С. Анский — этнограф восточноевропейского еврейства) // История и культура евреев в России. Сб. науч. трудов. СПб., 1995. С. 125.

² Горнфельд А. С. А. Ан-ский // Еврейский вестник. 1922. С. 12.

³ Лукин В. Указ. соч. С. 126.

⁴ Пережитое. СПб., 1908. Т. 1. С. 1.

⁵ Там же. С. 278.

⁶ Лукин В. Указ. соч. С. 129.

⁷ Протоколы заседания комитета ЕИЭО от 5.03.1913 и 17.03.1913 (Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 2129. Оп. 1. Д. 60. Л. 81, 79).

⁸ Земцова А. С. Б. Юдовин // Искусство книги. 1956—1957. М., 1961. Вып. 2. С. 185.

⁹ Еврейская старина. 1915. Т. 8. С. 239.

¹⁰ ИР НБУВ. Фоноархив. № 303.

¹¹ ИР НБУВ. Ф. 339. № 91.

¹² ИР НБУВ. Ф. 339. № 23.

¹³ Издание Еврейской Этнографической Экспедиции // Еврейская неделя. 18.05.1918. № 11—12. С. 21.

¹⁴ Еврейский мир. М., 1918. Кн. 1. С. 298.

¹⁵ *An-sky S. The Jewish Artistic Heritage. An Album*. М., 1994.

¹⁶ РГАЛИ. Ф. 2583. Оп. 1. Ед. хр. 1.

¹⁷ Сергеева И. Иллюстрированные пинкасы Украины конца XVIII — начала XX в. (Из собрания Центральной научной библиотеки им. В.И. Вернадского Национальной академии наук Украины) // Еврейська історія та культура в Україні. Матеріали конференції. Київ, 8—9 грудня 1994 р. Київ, 1995. С. 174—179.

¹⁸ ИР НБУВ. Ф. 321. Оп. 1. Ед. хр. 44.

С.Е. НИКИТИНА

«ЖИТЬ ПО ЗАКОНУ, ПО ПУТЕ...»

«Добрый день, Серафима Евгеньевна, с приветом к вам Леонтий и Федосья с семейством. Получили от вас письмо. Благодарим, что не забываете нас».

Как же мне можно забыть старый прочный дом, стоящий, как толстоногий царь-гриб на краю деревни у холодной мощной реки, дом, где неизблемый порядок предков так же естествен, как шум рвущейся в пороге воды, как резкий очерк гор в ясном летнем небе. Эта деревня — последняя вверх по реке, до нее добираться надо верхом на коне или пешком около 40 километров по узкой, порой едва приметной тропе — целый день пути, да еще переправа через реку, если лодка придет. А еще дальше вверх — скиты, туда уж совсем бездорожье, только по воде, но и вода коварна: недаром пороги названы именами людей, в них погибших. Хозяин дома иконописен, но что-то дыганское проступает сквозь спокойный облик. Хозяйка статна, величава, в ней воля, ум и жизненная сила соединились с радостной готовностью к улыбке и шутке. Истovo знаменуются они и их многочисленные дети перед воскресным обедом, молча и значительно вкушают пирог с тайменем, заливая его медовой брагой, а потом так же неторопливо, с достоинством рассаживаются для семейного пения: и демественный распев воскресной службы, и нехитрый напев позднего духовного стиха звучат тоже истово и торжественно.

«...Живем мы поменьше, охотники наши в тайге. Сейчас у нас зима, снегу навалило см 20 а вообще-то ночью снег долго не выпадал, выпал 3 ноября, недели на две позднее, как прошедшие осени бывало».

Точные наблюдения — и в сантиметрах, и в неделях: это необходимо для хорошего хозяйствования. Цепкая память и острый глаз все примечает: сколько было кедровых орехов в ближайшем к деревне кедровнике, быстро ли зреет ягода, много ли было утренних туманов. По лунным фазам тоже ориентироваться полезно: рубить избу нужно на скосе, на ущербе, тогда бревна не будут мокнуть. А ягоды и орехи — не только для дома: их сдают в промхоз, и это основной источник дохода, получаемый женщинами. Вот почему после Петрова дня лесные поляны гудят от голосов: там и косят, и собирают крупную пахучую землянику. Ее так много, что подошвы обуви красны от раздавленных ягод. Помню, как я испугалась первый раз: не кровь ли?

«...Нынче в тайге сильно медведи пакостят у охотников, разоряют избушки. Забе-

рется в охотничью избушку, запас съест, оставшее все разорвет и изломает...»

Видно, мало было орехов и ягод, медведи жиру не нагуляли, вовремя не залегли. Страшных рассказов про медведей много: и летом, бывало, гнались не только за маралами, но и за людьми, а сколько коров задрали!

«...20 октября пришел к нам вечером, около нашего двора поймал соседского бора, боров завизжал, а я еще на улице управлялась и пошла посмотреть что случилось, подошла метров за 5 или 6, а темно плохо видать, но все-таки рассмотрела, что кто-то черный шевелится, я обратно да побежали соседям сказали, сосед-то был дома, ну вообще сосед да наш младший сын Петя (ему 13 лет) убили медведя, в темноте с маленьким фонариком, дома из мужиков у нас никого больше не было... Вот такое происшествие было у нас».

Тринадцатилетний Петя, наверное, светил фонариком. На следующий год он пойдет с отцом или старшим братом в зимнюю тайгу на два-три месяца, как и многие другие мальчики из старообрядческих семей, и вернется оттуда закаленным парнем, который будет знать то, чего никогда не узнал бы в школе, а школу, конечно, посещать больше не будет — некогда, да и не надо, даже вредно. Все, что нужно для таежной жизни, он и так узнает, будет, как и его братья, выписывать лодкой между камнями в порогах филигранные узоры, а уж в моторах станет разбираться лучше всякого ученого механика. Старообрядческие девочки из этой деревни школу стараются также не посещать, и лучшая невеста та, которая в школу не ходила вообще. Сама же хозяйка кончила семь классов и работала некоторое время продавщицей в сельском магазине, однако ее ум, благочестие, книжная грамотность (и по крюкам петь умеет), прекрасный голос и великолепная музыкальная память пересиливали в глазах окружающих недостаток, или, вернее, избыток светского образования. Распознавал все эти ее достоинства будущий свекор, который подбирая жену своему сыну по голосу: нужно было, чтобы подошел он к семейному ансамблю. И как же невестка спелась со свекровью! И тебе ни ссор, ни косых взглядов, ни шепотков за спиной, только ласковое «мама, мама» и радостное в рот друг другу смотренье во время послеобеденного пения или воскресного моления. Теперь вся семья поет от мала до велика, и уже невестка Федосья ей в рот глядит, повторяя за ней слова какого-нибудь «стиха умильного». Приходили из сельсовета и районо (как добиралась? — это же подвиг!), стыдили и корили, что дети школу не посещают, т.е. в далекий интернат не отправлены. В ответ находчивая хозяйка вынесла грамо-

ту с золотым тиснением — благодарность семье, сохранившей старинные традиции, за подписью знаменитого академика. И ушли ни с чем представители власти...

«...Еще вот, что заинтересовало нас. Прочитали мы статью за 9 октября 1982 г. в «Комсомольской правде» «Таежный тупик». Вы наверное тоже уже читали, если не читали то постарайтесь прочитать. Нас интересует дальнейшая судьба этих людей. Очень просим узнайте и напишите нам. Вот такая наша просьба».

Это письмо написано в конце 1982 г. («22 ноября писала»), когда вся страна читала очерки В. Пескова о семействе Лыковых. И в далекий таежный поселок раз в неделю или две почтальон верхом на лошади доставлял газеты и журналы, и много, и разнообразно: почти вся тогдашняя пресса была тут. Подписку согласовывали: эта семья — на «Правду», эта — на «Известия», а та — на «Комсомолку». Вот только журнал «Пчеловодство» доставлялся во многие дома: ведь улы были и в деревне, и в скитах, с которыми были постоянные связи. А в «таежном тупике» были их единоверцы: Лыковы тоже часовенного согласия. Незадолго до этого вышла книжечка местного писателя с названием, не оставлявшим места для надежды: «От мира не уйти». Автор, не меняя имен и фамилий, выворачивал на всеобщее обозрение и обсуждение скрытые от глаз и ушей воспоминания и частную жизнь людей, ему доверившихся. Эти люди жили в другом поселке, но все же тут знают друг друга, все тут родственники. Безудумный писатель испортил жизнь людям: кто-то даже вынужден был уехать. В «таежном тупике» со временем случилось еще хуже: там один за другим умирали люди, очень возможно, от столкновения с зараженным миром, от которого удалось уйти только на время. Наверное, мои хозяева это предчувствовали. Их отцы и деды тоже уходили от антихристового мира в горную страну, куда не дошло православие, где жили язычники, шаманы, которые пели сразу двумя голосами, и где староверы могли жить, наконец, «по закону, по пути» в своих чисто староверских поселках. Они не входили ни в какие близкие отношения с «язычниками», но жили с ними мирно, торговали, покупали лошадей. И те и другие знали, что, застигнутые ночью или непогодой, они всегда найдут кров друг у друга. Но советская власть пришла и сюда, стала учить единственно верному мировоззрению, разоряла скиты, заставляла фотографироваться и получать паспорта. В ответ староверы семьями кончали жизнь самоубийством. Это было несколько десятков лет назад, но люди помнят до сих пор и не доверяют пришедшим, и не хотят, чтобы в миру трепали их

СЕРАФИМА ЕВГЕНЬЕВНА НИКИТИНА, канд. филол. наук; Ин-т языкознания РАН (Москва)

имена. Может быть, в последнее время это изменилось, но я помню 80-е годы и потому дала своим хозяевам другие имена. И пусть певца с голосом звонким, сильным и ровным, как тугая речная струя, будет зваться Федосьей Алексеевной.

У Федосьи Алексеевны есть стихарники — и печатанные в старообрядческих типографиях в начале века, и рукописные, еще с Алтая родителями привезенные. Есть и устные, в душе написанные стихи — как мама пела. Вот передо мною рукописный вариант известного стиха о встрече черноризца с Богом — вариант особенный, алтайский, я стараюсь переписать его как можно более точно.

О старце

Идет старец по дороге. В черной ризе,
по широкой. Идет старец, слезно плачет
Во слезах пути не видит
Во рыданье слова не промолвит.
Встречу старцу сам Иисус Христос.
Сам Иисус Христос, небесный царь
Господь иноку ридает: Ты опчем слезно
плачешь?

Во слезах пути не видишь,
Во рыданье слова не промолвишь.
Как мне, Господи, не плакать,
Потерял я три потери
Еще первую потерю потерял я святую книгу
Я вторую — еболюе златова
Еще третью потерю — потерял я ключ
от церкви,

Обронил я в сине море.
Ты не плачь, не плачь, старец,
Я твоему горю помогу
Напишу я тебе книгу
Своими белыми руками
И пречистыми устами
Я горячими слезами.
Подину я с гор погоду,
Расшибу я сине море,
Уж я выброшу ключи церковные
И на крутой бережок,
На желтой песочик
Я положу в келью наоконце
Ты пойд-ко старец в келью
В келью Богу помолитися
За младые твои лета
За великое прегрешение
Я и в келью идти боюсь
Ты пойд-ко старец не бойся
Уж я дам тебе подмогу,
Я Михаила и Гавриила,
Ему же начало и конец.

Великое прегрешение — потерять святую книгу и ключи от церкви, но это — иносказание, что же за ним скрывается? И вот Федосья Алексеевна поет другой стих — это не вариант, а как бы разъяснение, расшифровка первого текста; мелодия его раздольна, широка (см. пример 1).

Стих об иноке

В чистым поле при далине
Под зеленаю елиной (2),
Под кудрявою кудрявой (2)
Ловит инака лукавой (2).
Сидит инак, слезно плачет (2),
Черноризец возрыдает (2).
Во слезах он заснул крепко (2),
Ему привиделся во сне ангел (2),
Черноризцу в белых ризах (2).
Начал инака вопрошати:
Ты об чем, иноче, плачешь (2),
Черноризец, возрыдаешь (2)?

Уж я млад zelo пострится (2),
Во черны ризы облекся.
Задалили злая мысли (2),
Злая мысли некорыстны.
Потерял я Божье слово,
Божье слово, чтение-пенье (2)
И начно свое моление (2)
И душевное спасенье.

Наверное, близость скитов способствует тому, что приживаются стихи об иноках, хотя самим инокам их петь не положено. А Федосья — она пока «мирская» — может и стихи, и даже песни петь, и она продолжает петь об иноческой жизни (см. пример 2).

Пример 1

$\text{♩} = 94$

1. В чис-тым по - лс при да - ли - не, под зе - ле - на - ю е - ли - ной,
2. Под зе - ле - на - ю е - ли - ной, под куд - ря - ва - ю куд - ря - вой,
3. Под куд - ря - ва - ю куд - ря - вой ло - вит и - но - ка лу - ка - вой...

Пример 2

$\text{♩} = 76$

1. Мо-нас-тьрь вер-хнай сыз-да-в-на ста-ял, сыз-дав-на ста-ял на кру-том га-ре,
2. Сыз-дав-на ста-ял на кру-той га-ре, на кру-той га-ре, на вы-со - ка - ю,
3. На кру-той га-ре, на вы-со - ка - ю, во пре-крас-на - ю во пус-ты-нюш-ке...

Пример 3

$\text{♩} = 48$

1. Из пус-ты-ни ста - рец в цар-ский дом при - хо - дит, он при - нес с со-бо - ю,
он при - нес с со-бо - ю пре-крас-ный ка - мень дра-гий.
2. И - о - саф ца - ре - вич про-сил Вар - ла - а - ма: По - ка - жи сей ка - мень
по - ка - жи сей ка - мень, я у-ви-жу и по - зна - ю це - ну е - го.

Монастырь верхний

Монастырь верхний сздавна стаял,
Сздавна стаял на крутой горе (2),
На крутой горе на высокою (2).
Во прекраснаю во пустынюшке,
Там прекрасен сад, при реки древа,
Мелкия пташечки ане райския (2)
Поют песенки ане царския (2),
Утешают же ане инаков (2),
Монастырских же и всех трудичков.
Собиремтеся во одну келью
И послушаем чтение-пение (2),
И посудимте о своем спасении.

Прекрасная пустынюшка — образ, излюбленный старообрядцами, место, где человек просветляется, видит истину и может потом принести ее другим. Это и делает Варлаам в известном стихе об Иосафе-царевиче и Варлааме-пустыннике. Я слышала его на Севере, здесь напев несколько другой, но похож (см. пример 3):

Из пустыни старец в царский дом приходит,
Он принес с собою (2)
Прекрасный камень драгий.
Иосаф-царевич просил Варлаама:
Покажи сей камень (2).
Я увижу и познаю цену его.
И удобь ты можешь соньце ваять рукою,
А сего не можешь (2)
Оценить и во вся веки без конца.
О купец премудрый, скажи мне всю тайну:

Как на свет явился (2)
И где ныне пребывает камень той.
Пречистая дево родила сей камень,
Положила в ясли (2),
И прежде всех явился пастухам.
Ныне пребывает выше звезд небесных,
Соньце со звездами, а земля с морями
Непрестанно славят Бога завсегда.
Царевич дивился одежде пустынной,
Варлаам скажет (2),
Что в пустыни не без скуки жить всегда.

А потом Федосья Алексеевна поет совсем уже известный во всех старообрядческих соглашениях стих об Иосифе Прекрасном, а я поражаюсь тому, как стабилен этот напев: и в Молдавии, и в Архангельской области, и на Урале, и в дельте Дуная, и вот здесь, в Туве — ведае поют его почти одинаково (см. пример 4).

Плач Иосифа Прекрасного

Кому повем печаль мою
И ково призову ко рыданию?
Токмо тебе, владыка мой,
Известна тебе печаль моя.
Моему творцу создателю
И всех благих подателю.
Кто дал бы мне источник слез
Из быстрой реки Емдемския,
Плакал бы я и день и ночь,
Рыдал бы я грехов своих.
Кто дал бы мне галуницу,

Вещающую беседам,
Послал бы я ко Иякову,
Отцу моему Израилю.
Отче, отче, Иякове,
Святыи и мой Израилю,
Пролей слезы ко Господу
О сыне твоём Иосифе:
Твои дети, моя братия,
Продаша мя во нну землю.
Исчезнуша мои слезы,
Умолкнуша гортань моя.

Обычно этот стих — он очень длинный в стихарниках — кончают петь на словах «продаша мя во нну землю». Федосья Алексеевна спела еще две строки, и они оказались пророческими: «Умолкнуша гортань моя». Поет прекрасный голос у меня в магнитофоне, а самой певицы нет в живых: несчастный случай, авария, и она умерла через несколько месяцев. Жизнь ее, наполненную трудом, семейными хлопотами и заботами о других людях (Федосья была душой поселка, все к ней шли за помощью и советами), наверное, можно назвать праведной. Поет она стих о расставании души с телом, вариант этот необычный (см. пример 5), он рассказывает о судьбе спасенной души и нетленного тела, а я вижу ее, веселую, с блестящими глазами, говорящую: «Ой, запарилась — копнилась, прнстала, а в реке нкупалась — все смыло!» Мир душе ее.

По лугу-лугу

По лугу-лугу течет реченика,
Течет реченика, знать, медовая.
Течет реченька, знать, медовенькая,
Как по ей по реченьке суденышак

плывет.

По этой по реченьке суденышка плывет,
Как на этом на суденышке сам-от Господь.
На этом на суденышке сам-от Господь.
Ищо сам-от Господь со апостолы.
По бережку идут, идут два чернеца,
Уж вы где же вы были, куда пошли?
Где же вы были, куда пошли?
Уж мы были далече, во чистом во поле,
Были мы далече, во чистом во поле,
Уж мы видели чудо немаленькае.
Видели мы чудо немаленькае,
Уж как праведная душа с телым

расставалася.

Праведная душа с телам расставалася.
С телым расставалася, распродалася.
Ты прости-ка, прости, тела белае,
Ты сумела спасти себя и меня (2).
Тебе-та телу во земле лежать,
Во земле-то лежать, быть нетленному.
Быть нетленному, исцеленному.
А мине-то душе, мне на суд-от иди,
Мне на суд-от иди и ответ держать.
Мне ответ-от держать, быть во царствии.

Пример 4

♩ = 54

1. Ко-му по-вем пе-чаль мо-ю, и ко-го при-зо-ву ко ры-да-ни-ю.
2. Ток-мо Те-бе, Вла-ды-ко мой, из-вест-на Те-бе пе-чаль мо-я,
3. Мо-е-му Твор-цу - Соз-да-те-лю и всех бла-гих по-да-те-лю...

Пример 5

♩ = 57

1. По лу-гу, лу-гу те-чет ре-че-ни-ка, те-чет ре-че-ни-ка, знать, ме-до-ва-я,
2. Те-чет ре-чень-ка, знать, ме-до-вень-ка-я. Как по э-той по ре-чень-ке су-дэ-нышак плы-вёт,
3. По э-той по ре-чень-ке су-дэ-нышак плы-вёт, как на э-тем на су-дэ-ныш-ке сам-от Гос-подь...

Слаутное — поселок, в котором живут камчадалы — потомки казаков, пришедших сюда в конце XVII — начале XVIII в. Все они жили в поселке Пенжино, в 1940-е гг. его сначала подмыла, а потом совсем смыла река. В 1948 г. они переехали в Слаутное. В 1977 г. здесь жили три фамилии камчадалов: Ермачковы, Дьячковы и Алины, члены которых вступали в брачные отношения только друг с другом. Я познакомился с самой старой из них — Ириной Михайловной Алиной, в девичестве Дьячковой. Ирине Михайловне 73 года («кажется 73, — сказала она, — какого я года — не знаю»).

Я попросил ее спеть старинные песни; она несколько раз пыталась, но помнила только начала или обрывки. Она была очень доброжелательна, напрягалась, пыталась вспомнить, но «без рюмочки» (ее слова. — В.С.) не получалось.

В результате мне удалось записать несколько песенных обрывков и сказку.

1. (Игровая песня.)

Во саду ли в огороде девушка гуляла (2),
Она годами молодая, ростом невеличка,
Ростом невеличка, лицом круглолицка.

2. «На Рождество с пятиконечной звездой ходили и пели "Виноградье"».

Как хозяин в дому,
Как Адам в раю.
Виноградье, красно зеленое,
Как хозяйка в дому,
Как кошелочка меду,
Виноградье, красно зеленое,
Малы детушки в дому,
Как птичекни...

3. (Свадебная величальная.)

Шел да прошел молодец,
За собою он ведет суженую,
Ее пальчики сгибаются,
Золоты перстни ломаются...

4. На вопрос, что она знает про Илью Муромца, она ответила: «Это были Дюк Степанович, Данила Игнатьевич, Алеша Попович — замые сильные, о них по радио говорили, о них ищут, уже ученики учили» (не помню, чтобы по радио, а тем более в школах учили былины про Дюка Степановича или про Данила Игнатьевича. — В.С.).

1. Желтый песочек,

Сине море разбушевалось,
Вышла лебедь, вышла лебедь
На берег, на берег крутой.
Шла-гуляла белая лебедь,
Все гуляла белая лебедь,
Все собирала перья лебединые (2).
Никто-то взялся парень молодой,
Низко кланялся-здоровался со мной.
Сбирал мои перья, сбирал перья

лебединые

СКАЗКИ РУССКОЙ И НЕСНИ КАМЧАДАЛКИ

В 1976—1977 гг. мне пришлось посетить Корякский национальный округ по заданию Министерства местной промышленности РСФСР. Цель поездки была бюрократической — составить план неких «мероприятий». В связи с подготовкой документа удалось объехать несколько районов округа; так я оказался в Слаутном. Привожу выдержки из дневника, который я вел в этой поездке.

Все со мной он, все вместе со мной...

«Это же не лебедь, а красавица — это все на пластинках поют, по радио».

6. «Во лузях хоровод».

Заплетайся, плетень, завивайся,
Золотая труба, развивайся.

«Не помню. Было бы вино. (Кричит в другую комнату.) Вовка, вино есть-то-о». В другой комнате, оказывается, кто-то лежит — «Вовка». Время от времени он басом просит: «Мать, пой», «Мать, расскажи сказку». Мать охотно пытается исполнить его просьбы-приказы. Я его так и не видел. Он не показался. Уходя, я его поблагодарил за помощь, но он не показался. Вино так и не появилось.

7. (Хороводная песня.)

Стань, милый, в каравод,
Стань, хороший, в каравод,
Станем расходиться (2).
А я в этом караводе (2)
Скакала-плясала (2).
Я скакала-плясала (2),
Много искала (2).
Вон миленький идет (2),
Веночек-то несет.
Я веночек принимала,
Милому бросала.

8. Спят девочки, спят и парни, Нет в селе огня.

Стоит берега на опушке
На склоне реки.
Ты берега, ты подружка,
Ну нет любви хорошей у меня.

9. «Есть длинная сказка, как отец потерялся, на третий год нашли. Страшная». Но рассказывать стала другую.

10. «Как девочка потерялась, с медведем жила».

Девушка была единственная у матери. Одна. Два брата были. Мать с отцом были. Она ушла за ягодами. День прошел — нет ее, два, три, четыре дня — нет. Стреляли, искали — нет. Отец говорит: «Ну, загрыз медведь». Братя стога ставили, а она собирала ягоды. И идет медведь. Она говорит: «Все, николи больше матери не увижу. Загрызет». А он подошел, помахал ей носом — показывает, куда ей идти, а сам вперед пошел. Пошел, оглядыва-

ется: что она, идет? А она за ним идет. Шли, шли. Уже холод будет скоро. А он в берлогу привел. Как у медведя кухня, яма. А медведь один. Пурга стала, холод стал. А она все по-его делала. Она подумала: «Что бы попить, поест?» А он лапу дал — она пососала: стала сытая и питая. Она подумала о маме, как она там. А он ухо ставит — она пригнулась и все слышит, как отец и мать ее вспоминают. Она жила, жила в берлоге, думает, что дальше будет. Пурга, холод, зима стала. Он ей однажды носом показывает, чтобы выйти. Она вышла: весна стала, растаял снег. Она смотрит, что дальше делать. Он ей опять носом показывает: идти. Она идет за ним, вдруг увидела: дологи, стога, квартиры. Братя стога ставят. Он прощаться стал. Она взглянула на него — у медведя-то слезы. Он ушел. Идет, идет — оглянется. А братя увидали ее, все бросили — и к ней.

— Откуда ты взялась? Не замерзла?

— Дома все расскажу, где была. Отец жив, мать жива?

— Живы! Только седая стала мать. Ты сразу не иди. Мы сначала войдем.

Подошли, сказали: «Пап, сестра взялась».

— Откуда взялась?

— Какая была, такая и есть.

Мать узнала, упала в обморок.

— Где ты была?

— С медведем жила. Он отпускал, плакал.

И рассказала все. Отец сказал: «Где будете ходить, медведя никогда не убивайте, он сестру спас».

(Сказка «Девушка и медведь» — на сюжет № 311 по системе Аарне—Андреева.

На данный текст повлиял фольклор коряков, в котором сожительство медведя и женщины является нередкой ситуацией.)

«Другие сказки не буду рассказывать. Длинные, хорошие, тоже жизненные».

К сожалению, в тот раз я приезжал на Камчатку не за сказками. На следующий день я уехал, больше не повидавшись с Ириной Михайловной. По ее словам, в Петропавловском музее находятся какие-то вещи, переданные туда ее братом Иваном Михайловичем Дьячковым.

Публикация В.Г. СМОЛИЦКОГО
(Москва)

К 100-летию РЭМ

Редьяны, ловатчане
и другие группы населения Новгородской области

В последние годы отдел этнографии восточных славян РЭМ проводил полевые исследования в западных областях России. Летом 1997 года состоялась экспедиция в Старорусский р-н Новгородской обл. Для обследования была выбрана юго-западная часть района с центром в д. Пинаевы Горки.

В настоящее время Ляховичская (Пинаевоторская) сельская администрация насчитывает 9 деревень с общим населением 480 человек: Погостище, Рахлины, Будомичи, Переса, Шотово, Дроздино, Ходыни, Ляховичи.

В XIX — начале XX в. расположенные на этой территории села и деревни входили в состав четырех волостей: Жгловской, Залучской, Черенчицкой, Шотовской. Согласно церковному делению, не совпадавшему с административным, поселения распределялись по приходам, центрами которых были населенные пункты Коровичино, Верясска, Черенчицы, Рамушево, Ляховичи, Шотово, Переса, Дегтяри. Расстояние между деревнями, входившими в эти приходы, не превышало 1,5—3 км.

Приход — устойчивое территориальное образование, сохранившееся и в памяти наших информантов. Деревни одного прихода имели общие церковь («храм») и кладбище («погост»). В церкви совершались все основные обряды, которые, по народным представлениям, способствовали обеспечению нормальной жизнедеятельности крестьян; на кладбище хоронили только местных прихожан.

Каждой деревне принадлежала определенная территория: леса, поля, луга, покосы. Местное население отчетливо осознавало территориальные границы между отдельными землями: деревнями и хозяйственными угодьями, а соответственно и приходами.

Помимо официальных, существовали и местные образования, границы которых не были четко определены, но их жители ощущали свое единство и отличие от других, подобных им групп. Они выявляются на основании топонимических, религиозных, социальных особенностей, которые отразились и в их названиях.

Топонимические особенности. Местное население выделяет поселения, расположенные вблизи водных артерий — рек Ловати, Редьяны и вдали от них, в лесном массиве. За жителями этих территорий традиционно закреплены соответствующие названия: «ловатчане», «редьяны», «залесенские». Для обозначения более мелких территориальных групп использовали названия деревень: «ходынские» — жители д. Ходыни, «дроздинские» — жители д. Дроздино, «лукинские» — жители д. Лука и т.д.

Наиболее отчетливо осознание принадлежности к той или иной группе возникало во время

праздников: престольных (приходских), «молебств» (заветных) и «наборов». Наборы в данной местности — целочка праздников в период от Рождества до Великого Поста, которые поочередно отмечались в каждой деревне в течение 2—3 дней. Бывало, что набор приурочивали не к церковному празднику, а просто к какому-либо воскресенью; тогда он назывался «назначенное воскресенье». Особенностью наборов был съезд молодежи в одну деревню; отсюда название наборов — «свозы», «навозы». Девушки приглашали к себе в гости на 2—3 дня своих родственников и подруг из определенных деревень. Таким образом, наборы охватывали определенный круг селений, границы которого не совпадали с приходскими. Например, в обследованном районе это деревни, расположенные по берегам Ловати от д. Коровичино до д. Ляховичи. Их жители называли себя «ловатчане».

Молодежные гулянья (ярмарки) являлись необходимой составляющей почти каждого праздника. На них сходилась молодежь с окрестных и дальних деревень: одни приходили только на гулянья, другие приезжали в гости к родственникам. Обычно девушки и парни на гуляньях группировались по деревням и каждую группу называли по названию ее деревни. Разделение на «редьянов», «залесенских» и «ловатчан» проявлялось главным образом среди молодого мужского населения, особенно в драках.

В деревнях, расположенных по Ловати, противниками местной молодежи были «редьяны» и «залесенские». В случае их присутствия праздники обычно заканчивались жестокой дракой между «ловатчанам» и «редьянами» или «ловатчанам» и «залесенскими». В ловатских деревнях вспоминают: «У нас боялись редьянов. Как редьяны драку заведут, ярмарка расходилась». Драки определяли отношения и между деревенскими группами парней. Как правило, дрались представители двух деревень, остальные не вмешивались. Заканчивалась драка публичным изгнанием побежденных «чужаков». После этого гулянья иногда продолжались.

Названия «ловатчане», «редьяны» и «залесенские» фигурировали также в обсуждениях при выборе брачного партнера. Выбор определялся главным образом материальным состоянием претендента. Наиболее богатыми повсеместно считались жители ловатских деревень, так как земли, принадлежащие им, находились на речных луках, были «песчаные», «мягкие» и давали много хлеба. Браки с ловатчанам считались наиболее удачными. Предпочтение при заключении браков могло отдаваться и «редьянам». Информанты рассказывают, что «много и наших [ловатских] девок вышедши за Редью замуж» по причине материального достатка тамошних жителей.

В деревнях, расположенных вдали от Ловати, в лесу, земли были «худые», «неважные», «глинистые» и «нехлебные», а народ соответственно победнее. Поэтому браки с представителями этих местностей считались менее удачными и желательными. «Спаси, Бог, — говорят женщины об этих местах, — замуж пойти — с торбой всю жизнь будешь ходить».

Религиозные особенности. В Старорусском у. Новгородской губ. наряду с православным населением проживали старообрядцы. В конце XIX в. их было около 16 тысяч человек. Большая часть местного староверческого населения жила в Залесках (деревнях, расположенных за лесом), что послужило причиной возникновения названий «залески» и «залесенские» для обозначения именно старообрядцев. Здесь же, на территории Залесок, находился один из православных приходов с церковью в с. Дегтяри. Православных жителей деревень, относящихся к этому приходу, называли «дегтярями», хотя географически они вполне подходили под название «залесенских». Таким образом, здесь очевидно название жителей именно по принципу конфессиональной принадлежности: старообрядцы — «залесенские», православные — «дегтяри».

Социальные особенности. Среди местных названий жителей зафиксированы следующие: «дергачи» («поселяне») и «холопы». Эти названия отражают социальное положение деревень в прошлом. «Дергачами», или «поселянами», называли жителей свободных деревень, которые обладали общинной собственностью на землю; «холопами» — жителей барских деревень, работавших на землевладельца. Наши информанты этого социального разделения не застали, однако названия, закрепленные в прошлом за жителями поселений разного социального положения, продолжали бытовать и на их памяти. Обычно их использовали в насмешливых выражениях, шутках и прозвищах.

Сохранилась также информация о том, что существовало различие в говорах «холопов» и «дергачей»: первые говорили на «а», последние — на «о».

По названиям жителей можно восстановить группы населения обследованной местности, сложившиеся исторически, но выявить полностью отношения этих объединений представляется сложным, так как в XX в. традиционные взаимосвязи между ними были нарушены. На это повлияло в основном резкое сокращение населения, укрупнение деревень, уход молодежи из сельской местности, периодические изменения в административном делении.

Т.А. ЗИМИНА;
РЭМ (Санкт-Петербург)

«Бабина каша» в станице Раздорской

В 1994 г. в ст. Раздорской Усть-Донецкого р-на Ростовской обл. осуществлялся сбор этнографических сведений, позволивших в общих чертах реконструировать родильно-крестильный обрядовый комплекс, бытовавший в станице и окрестных хуторах в конце XIX — начале XX в. Материалы дополнены сведениями, собранными в июле 1997 г. в х. Апаринском Усть-Донецкого р-на диалектологической экспедицией филологического факультета Ростовского государственного университета.

Особый интерес вызывает один из элементов заключительной фазы обряда — «бабина каша» или «бабья каша», который приходится на первый год после рождения ребенка, особенно насыщенный различными обрядовыми действиями.

В наиболее полном изложении обряд «бабина каша» выглядит следующим образом. В определенный день женщины, у которых бабушка принимала детей, — «унучки» — приносят повитухе тывку («кабак»), бабушка варит кашу, затем женщины везут ее на салазках по хутору к тому дому, где предполагается «гулять». Туда же приносят и другую еду — кур, гусей, рыбу, но основным блюдом остается каша из тывки («кабашная каша»), которую каждая женщина получает в тарелке из рук бабушки. Трапеза сопровождается питьем вина, достаточно обильным, судя по замечанию, что некоторые нарочно одевались в темное платье, чтобы его не жалко было запачкать. Повитуху благодарили и дарили ей деньги (от 5 до 20 копеек), платки, ткань на юбку или кофту. В заключение гуляния женщины катили повитуху по хутору на салазках. Затем бабушку отвозили домой и продолжали гулять сами, пока «пришли мужья и забрали нас». Мужчины к действию не допускались: «Мужчин с собой нету, а кто вайдет, так мы скарей их выганим, мужин...» (К.Д. Герасимова, 1909 г.р., х. Апаринский)¹, «над мужинами падушивали» (Е.Я. Богучарская, 1923 г.р., ст. Раздорская). Некоторые информаторы указывают, что в «каше» участвуют те, у кого в этот год родились дети: «На кашы гуляла адин рас, ф тот гот, как сыночка радил» (А.И. Сулина, 1904 г.р., ст. Раздорская). О праздновании «бабьей каши» в ст. Раздорской вплоть до середины 50-х годов сообщают практически все информаторы 1904—1936 гг. рождения. Ретроспективное сопоставление сообщений демонстрирует специфику редукции обряда: из всех его элементов наиболее устойчивы складчина, шум-

ное гулянье. Постепенно празднование приобретает вид вечеринки, на которую собираются женатые пары. Происхождение названия забыто: более молодые информаторы (напр., А.А. Давыдович, 1936 г.р.) утверждают, что эта вечеринка «с повитухами не связана».

Сроки исполнения «бабьей каши» широко варьируют: «в любой будний день, днем», «в какой-то день осени или весной», «на Масленицу», «зимой». Но все же наиболее часто — «на Святках», «на второй день Рождества». Расплывчатость сроков позволяет предположить возможность приурочивания празднования к различным датам традиционного аграрного календаря при явном преимуществе позднего христианского акцента на второй день Рождества, когда в церквях проходила служба иконе «Помощь при родах».

Обряд ст. Раздорской и окрестностей по ряду характеристик соответствует известному у восточных и южных славян празднованию «бабиного дня»². В специальной литературе существует мнение, что бабины «в сознании крестьянства, воспринимавшего божественные роды Марии как вполне реальный факт, имели значение благодарности за благополучное разрешение от бремени»³. Общество благодарило повитуху, оказывая ей посильную помощь. В то же время упоминание пиров в честь роженцу среди запрещенных языческих обрядов с XI по XVIII в. — «бабы кашн варят на собрание роженцам»⁴ — придает особый смысл как общественному и братчинному характеру трапезы (складчина), так и основному блюду (каша). Можно предположить, что в древности в честь рожавших богинь существовали особые календарные трапезы, которые в дальнейшем трансформировались в общественные благодарения повивальной бабке. Однако такое предположение не может объяснить смысл всех деталей обряда: жесткую половую сегрегацию, выражавшуюся в недопущении к трапезе и гулянию мужчин; приглашение «на кашу» только женщин, родивших в течение года; катание повитухи на санях. Очевидно, что мы имеем дело с обрядом, значимым в первую очередь для определенной половозрастной группы, предводитель которой во время праздника подвергается неким манипуляциям.

Дифференциация женской части казачьей общины подтверждается лексическими данными. Достаточно широко распространена на Дону замена этикетного названия замужней женщи-

ны «молодуха» на другое — «баба» — именно после рождения первого ребенка. Описывая поведение станичников во время престольного праздника в 1904 г., Г. Попов разделяет женщин на три группы — незамужние девушки, старухи и замужние женщины с детьми, причем последние, согласно описанию, в наибольшей степени демонстрируют особый, групповой стиль поведения⁵. Не исключено, что роль лидера, вокруг которого объединялась такая группа, могла играть повивальная бабка, обладавшая непререкаемым авторитетом во всем, что касалось репродуктивной сферы.

Можно предположить, что обряд «бабина каша» в ст. Раздорской и ее окрестностях является вариантом общественных трапез во славу плодородия. Однако ряд деталей позволяет отнести «бабины каши» к категории социализирующих обрядов, знаменующих переход молодых замужних женщин в группу матерей. Вероятно, не менее значимым являлось повторное подтверждение статуса для женщин, ставших матерями во второй раз и более. Единство группы символизировало общее название («унучки»), а также совместная еда — один из архайческих ритуалов, «призванных выявить внутреннюю структуру коллектива и утвердить солидарность его членов»⁶. Солидарность в данном случае проявляется в шутилой готовности дать отпор непосвященным — мужчинам, мужьям.

Примечания

¹ В диалектных записях буква «г» передает [г] фрикативный.

² См.: Бабин день // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 123—125.

³ Листова Т.А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 160.

⁴ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 467.

⁵ Записки жителя хутора Мостового ст. Нижней Кундрюченской Г. Попова за 1904—1918 гг. Переданы родственниками краеведу из г. Константиновска Л.И. Гнутовой (готовятся к печати).

⁶ Толорков А.А. Еда // Славянская мифология. М., 1995. С. 176.

Т.Ю. ВЛАСКИНА;

Ростовский государственный университет

В июле 1997 г. фольклорная экспедиция Московского государственного университета под руководством А.А. Ивановой работала в Уржумском р-не Кировской обл. Здесь бок о бок живут марийцы, русские и татары, православные («мирские») и старообрядцы нескольких согласий. В ходе экспедиции была записана большая группа текстов, связанных с верованиями о посещении живых умершими. Такие рассказы можно записать от всех вышеупомянутых групп людей, независимо от их национальной или конфессиональной принадлежности.

Поверья о покойниках в Уржумском районе

Чаще всего встречаются автобиографичные рассказы о том, как умерший во сне или наяву является к живым. Если же речь идет о посторонних лицах, повествование становится схематичным, в нем более четко выявляется традиционная сюжетная канва.

Обычно умершие являются ближайшим родственникам (муж — жене, сын — матери, брат — сестре, мать — дочери), как правило когда они находятся в одиночестве: сто-

ит им позвать на помощь, как видение исчезает.

Причинами прихода с того света могут быть неправильные действия живых по отношению к покойному, оплошность при совершении похоронного обряда, особенно если покойного не так одели, снарядили на тот свет: «Одна девушка умерла, и ее схоронили в туфлях на высоком каблуке, а нельзя это. Стала она сниться, корить» (А.А. Седая, 1933 г.р., с. Шурма). Запрещается также хоронить в темной одежде: «Так говорят, будто

мол, если в темном похоронишь платье, пока на солнышке он весь добела не выгорит, все там будет лежать. Во светлом хоронять надо» (К.И. Шабалина, 1939 г.р., с. Шурма). Появление покойника может быть вызвано неправильным поминовением: «Не надо оставлять еду на могиле, потому что кто-то видел сон, рассказывал. Снился покойный, плакался: "Вот, — говорит, — наложи кусков мене. Вороны чуть глаз не выклевали!"» (М.Н. Сергеева, 1939 г.р., с. Шурма); «Деньгами нельзя подавать, лучше милостинкой» (Ф.А. Вараксина, 1922 г.р., пос. Русский Турек). Иногда покойники приходят просить на помин, когда их мало или совсем не поминуют: «Бабушка моя умерла, а меня дома не было. Она мне во сне явилась: "Нюр, сколько у тебя денег! А ты ни рублевки не даешь!"» А она, оказывается, умерла. Она, видно, на помин денег просила. На свечки» (А.А. Седая, 1933 г.р., с. Шурма). В таких случаях покойник также просит есть: «Недавно похоронил девочку. Годик и четыре месяца. Отец ее лег, уснул и видит, как она просит ням-ням» (А.А. Седая, 1933 г.р., с. Шурма). Иногда покойник говорит, что ему холодно: «Видела тоже во сне. Мать когда умерла. Она мне приснилась, говорит: "Ноги у меня, Фая, замерзли!"» (Ф.А. Вараксина, 1922 г.р., пос. Русский Турек). В некоторых вариантах сам вид покойника становится для живого сигналом к тому, что необходимо помянуть умершего: «Заходит домой, и она грязная-грязная, неумытая. Я встретила ее, говорю: "Мама, че ты такая грязная, неумытая, ты ведь по всей Шурме шла" (а мама в Верхней Шурме жила). Она мне ничего не сказала» (З.С. Кривошеина, 1928 г.р., с. Шурма). Часто причиной прихода покойника становится чрезмерная тоска живых: «У одной женщины умер муж. Она его очень любила, и вот, он стал к ней летать» (Е.А. Быстрова, 1922 г.р., пос. Русский Турек); «Одна бабка похоронила сына, взрослого уже, но больно плакала. Летом она спала на сарае, а он к ней стал летать» (М.Н. Грязютина, 1937 г.р., с. Шурма). Кстати, тоска может быть причиной появления не только покойника, но и живого, находящегося в отлучке, например, на войне: «У нас тетка Люба, она по мужу тосковала. А муж у ей живой был, на войне, он был живой. Ну и вот. Она все как вечер — как будто кто-то пройдет мимо окошек, и она выскакивает на двор, и во дворе с ним разговаривает, как с настоящим разговаривает. Стали за ней следить. Дедушка все ходил, следил, стали ее ругать: "Зачем ты это?" Она: "Он ходит, спрашивает меня, как я живу, не обижает ли кто меня спрашивает". Тут обсыпали горохом, маком обсыпали — перестал ходить» (З.С. Кривошеина, 1928 г.р., с. Шурма).

Причины прихода покойника могут быть непонятными, необъясненными, не зависеть от действий живых. По рассказам жителей Уржумского р-на, покойник не всегда является в собственном образе; иногда он может показаться в образе огненного снопа, огненной вожжи: «Все говорят, что покойники летают. Вот Калинина была, Калин-то умер у нее, старик-то. Ночью начали мы на качелях качаться до 12: летит со стороны кладбища как бы сноп ржи. И искры в разные

стороны. И так над ее-то домом рассыпался» (Ф.А. Вараксина, 1922 г.р., пос. Русский Турек); может прийти кошкой, навалиться во сне, что сблизает эти поверья с поверьями о домовом: «Бабушка у меня умерла, дак я лежу на постели с хозяином. И вот, дышать мне нечем будто. Она будто легла на меня и всё. Вскричать бы мне — руки не поднимаются, ничего не могу сделать» (Ф.А. Вараксина, 1922 г.р., пос. Русский Турек).

Чаще всего покойник приходит вскоре после похорон, но иногда и спустя много времени. Поверий о том, что покойник является, чтобы предупредить живого о скорой смерти, записано не было. Обычно покойник приходит ночью, может явиться как наяву, так и во сне. Сон сельскими жителями воспринимается не менее серьезно, чем явь; часто то, что происходит во сне, находит подтверждение в реальной жизни: «Мужик это один рассказывал. Сидели, ждали автобус как-то, он и разговорился. Это в войну было. Служил он, говорит, с одним человеком, а он сам был из Сибири. Он погиб. А я, говорит, даже адреса не знал. И вот он стал мне снится, и просит во сне: "Сходи к моей матери, скажи ей, чтобы деньгами меня не поминала: я таскать устал уж! Голый жожу, голодный жожу". Я ему — ведь я адреса не знаю, он и сказал мне адрес. Я проснулся, записал. Поехал туда, разыскал эту женщину, и ведь все правда оказалось. Вот, говорит, я че во сне видел. Все ей и рассказал» (Ф.А. Вараксина, 1922 г.р., пос. Русский Турек).

Покойник проникает в дом через трубу, через окно, часто со стороны кладбища: «И вот он с кухни развернулся, сноп-то, и в окно» (Ф.А. Вараксина, 1922 г.р., пос. Русский Турек). Войдя, он рассыпается огнями, покидает дом иногда через чердак: «Приехали мы сюда жить. Дочери-то перед мужней смертью все на себя переписали. Он умер — меня и от дому отстранили. Я собрала все копеечки — купила дом. Он, старик, ко мне один раз пришел... кошкой. Я лежу на печи, легла на левый бок, к заборке лицом. И откуда ни возьмись — кошка. Она всё жметса ко мне, рыло свое подсовывает, лезет под одеяло. Я ее откинула. Она упала — да в плиту. Я возгласила — у меня по всей кухне полно огня. Я вскочила, включила свет — никакого огня нету, никакой кошки. Везде посмотрела, в подполье — нету. Я отворила дверь и давай ругаться: "За каким ты пришел, старый черт! Уматывай отсюда!" Молитву прочитала, дверь закрыла. Лежу, вдруг как на подловке схропает! Будто переломилось что. Утром стала, еще с огнем, залезла на лесенку — ничего не сломлено. Так вот это муж мой приходил. Кому еще, ведь других мужиков у меня не было» (Е.К. Лубягина, 1914 г.р., пос. Донаурово).

Случаи, когда покойник приходит требовать поминовения, просить о чем-то, считаются наименее опасными. Когда же причина его прихода — тоска близких, покойник становится опасным. Если живой вступает с ним в контакт, то это ведет в лучшем случае к обману: «А вот один раз пошла, и он меня зовет: "Айда, пошли на вечер туда сходим!" Я тоже пошла. У одной, говорит, петухи запели. Около проруби стою на Вятке.

Поют петухи...» (М.Н. Сергеева, 1939 г.р., с. Шурма); «И придет, как будто он. Она на платках спала — он ложится с ней спать и гостинца ей дает, и всё. Утром она проснется — лошадиный кал, овечий кал у ей в головах» (Е.А. Быстрова, 1922 г.р., пос. Русский Турек). Покойник может задушить: «Он пришел и говорит: "Мама, мама, не могла ты подождать!" Он бы ее задавил» (М.Н. Грязютина, 1937 г.р., с. Шурма).

Если покойный предъявляет какие-нибудь требования, то необходимо их исполнить как можно быстрее, исправить ошибку, допущенную в ходе обряда: «Стала она снится, корить: "Что вы мне туфли-то такие надели. У меня ноги устали". Когда кто-то умер, мать тапочки передала» (А.А. Седая, 1933 г.р., с. Шурма); «Я связала носки и подала. Больше не снилась» (Ф.А. Вараксина, 1922 г.р., пос. Русский Турек); помянуть умершего: «Побежал он в одиннадцать прямо на кладбище, понес еду, а то просит она ням-ням» (А.А. Седая, 1933 г.р., с. Шурма). Поминать по одним версиям лучше на кладбище, по другим — раздав милостину бедным людям, детям, послать деньги в церковь, раздать одежду, деньги умершего, подать платки.

Гораздо сложнее избавиться от покойника, если к его появлению нет видимых поводов. Самое простое — это не вступать с покойником в контакт: не говорить с ним, постараться прервать оцепенение, позвать кого-нибудь: «Вскричать бы мне — руки не поднимаются, ничего не могу сделать. Пошевелиться не могу и его рукой толкнуть не могу» (Ф.А. Вараксина, 1922 г.р., пос. Русский Турек); «Вот мать у меня умерла. Лежу, сплю на койке. И проснулась, и смотрю — моя мать у печи стоит в белом платке (не знаю, покорзало мне). Думаю: "Господи, батюшка! Мать ли, че ли?" В белом платке. Я закричала: "Саня, Саня! Скорее вставай!" — и ничего не стало» (К.И. Шабалина, 1939 г.р., с. Шурма). Нужно молиться, а если не поможет, то материться. Возможна такая форма защиты, как заговор: «Когда так ходит — отвечать не надо, надо сказать: "Ты за горой, я за другой. / Ты ни ногой, и я ни ногой!"» (Е.А. Быстрова, 1922 г.р., пос. Русский Турек). Оберегом от покойника может служить обсыпание дома горохом, льняным семенем или маком. Объяснение этим действиям дает заговор, по одной из версий сопровождающий их: «Сколько семья рассыпалось, столь и ты к нам не ходи» (З.С. Кривошеина, 1928 г.р., с. Шурма). Практикуется также вытканье вереска и растения Петров крест над дверью. Среди старообрядцев бытует поверье, что покойника можно отпугнуть, если повесить над входом лестовку.

Чтобы не бояться покойного, во время прощания с ним надо подержаться за его пятки; посидеть на том месте в избе, где стоял гроб; перевернуть скамейку, на которой стоял гроб; посмотреть в трубу. В похоронном обряде есть еще целый комплекс магических действий, направленных на то, чтобы обезопасить живых от покойника. Многие из них уже не осознаются как апотропейные, например, бросание веток по дороге на кладбище.

М.В. ЯСИНСКАЯ, студентка МГУ

Экспедиция в московском дворе

Обычно фольклористы ездят по отдаленным уголкам, но, оказывается, собирательскую работу можно проводить и в Москве. Так, неожиданным успехом обернулась своеобразная «экспедиция», когда возле одного из домов в 9-м микрорайоне Теплого Стана я разговорилась с бабушками, густо «облепившими» дворные скамейки.

Выяснилось, что дом заселен в основном людьми, приехавшими из самых разных областей России в 1930—1940-е годы. За несколько часов мои собеседницы пересказали и напели репертуар своих родных мест, который все еще живет в их памяти.

Песни сохранились в основном фрагментарно, тексты некоторых были просто наговорены.

Анна Борисовна Звонова, 1914 г.р., из Тульской обл. (д. Морозово) вспомнила «На пролубке две голубки гуркуют», «карагодную» «На горе калина», свадебные величальные «При сади расцветала яблонька», «Разыгрались кони на дворе». Особенно хорошо в памяти Анны Борисовны сохранилась свадебная песня «Ускукнула кукушечка за лесом»:

Ускукнула кукушечка за лесом, ох,
За лесом, за лесом.
Успакнула свет Натальюшка за столом, ох,
За столом, за столом:
«Что не жалостной родный батюшка да мене, ох,
Да мене, да мене.
Отпущаить в чужи людюшки от себе, ох,
От себе, от себе».
Приходили к Натальюшке девушки, ох,
Девушки, девушки.
Они звали ее в сад гулять,
Гулять, гулять, гулять.
«Вы ступайте, подруженьки, не ждите, ох,
Не ждите, не ждите.
У меня теперь, красной девушки, сорван цвет,
Сорван цвет, сорван цвет».

Анна Борисовна объясняла: «Свадьбы играли, гармошек тогда не было, ничего не было, только величальные песни пели». Эти величания еще два года назад исполнительница пела на свадьбе своей внучки.

Анна Егоровна Болдина, 1913 г.р., из Калужской обл. (д. Куновка), Мария Николаевна Задорожная, 1933 г.р., из Тамбовской обл. (д. Первофедоровка), Екатерина Петровна Сидорова, 1923 г.р., из Ярославской обл. (д. Борисово), Зинаида Алексеевна Петрачкова, 1926 г.р., из Рязанской обл. (д. Кораблино), Антонина Карповна Гуренкова, 1920 г.р., из Смоленской обл. (д. Юшково) рассказали о быте и праздниках русских деревень, в которых они провели детство.

«Когда всходила рожь, ходили туда, кувыркали с лепешками в рожь. Весной. И лепешки назывались «жаворонки», и их делали прям как птичку — головка и всё... И с ними во ржи кувыркали» (З.А. Петрачкова).

«Это у нас на Благовещенье наверное было: стает только снег и жаворонки прилетели и пекут эти жаворонки. И там запекут в одну птичку копейку. Кому достанется эта монета — значит, счастливый» (Е.П. Сидорова).

«Я только знаю медовый да яблочный Спас. Надо в церковь ходить святить яблочки, разгов-

$\text{♩} = 64$

1. У-ску-кну- ла ку- ку- ше- чка за ле- сом, о- х,
За ле- сом, за ле- сом.

2. У-спла-кну- ла На- та- лью-шка за сто- ло- м,
За сто- лом, за сто- лом:

3. Что не жа- ло-стной родной ба- тью-шка да ме- не, о- х,
Да ме- не, да ме- не.

4. О-тпу-ща- ить в чу-жи лю- дю-шки от си- бе, о- х,
От си- бе, от си- бе.

$\text{♩} = 69$

1. Ба- ю, ба- ю-шки, ба- ю,
2. Не ло- жи- тесь на кра- ю,
Ло- жи- тесь по се- рё- до- чке
В зо- ло- той пе- лё- но- чке.

♩ = 84



1. Ба- ю, ба- ю, ба- ю- шки,



2. Не ло- жись на кра- ю- шки,

3. При-дет се- ре- нький во- лчок,
5. У- не- сет е- влс- сок,4. Хватъ А- ли- ну за бо- чок,
6. Там ка- ла- чи- нки пе- кут

7. И по- ка- жут, и по- ма- жут,



8. А по- ку- шать не да- дут.



9. Ой лю- ли- ли, ой лю- ли,



10. При- ле- те- ли ой гу- ли,



11. О -ни ста- ли гу- рто- вать



12. А- ли- ну- шку у- кла- дать:



13. "Ой, А- ли- ну- шка, у- сны,



14. Сла- дкий сон се- бе во- зьми."

латься ими. Гороховый когда-то был, да. Здесь в Москве ржаной какой-то, а у нас в деревне гороховый был Спас. Я его не праздновала, но в деревне гороховый третий Спас был, помню. Яблочки до Спаса есть нельзя мамочкам, особенно у которых дети умирают. Говорят — грех. Если мы будем есть яблоки до Спаса, то на Спас (например, у меня умер, а я ем) моему ребенку яблок не попадет. Вот так вот старые люди говорили. Все дети будут есть (на том свете), а мой ребенок будет говорить: "Мама мои яблоки поела" (А.Е. Болдина).

На Троицу «венок сплетешь из березы и влетаешь лоскуточки какие-нибудь разные, ленточки, и вешаешь на березу, а на голову — из цветов, а под березу ложили у нас яички в Троицу, говорили: "Это зайцам". Если нас пойдет несколько девушек, то каждая на свою березу венки вешала — тоненькие, как прутки. А под березой, каждый под своей, оставлял одно-два яичка. Почистишь их, покрошишь и кто-нибудь их съест, говорили — "зайцам". А потом, через время, с березки венки снимали и бросали в речку. Вот который венки не утонет — значит, на кого на жениха надумала — твой будет, и ты жива будешь, а у кого утонет — значит, все, пропало дело, пропала любовь» (Е.П. Сидорова).

«У нас тоже варили яички и красили березкой, вот листьями зелеными» (З.А. Петрачкова).

«А у нас венки не делали на Троицу и яиц не ели. У нас едут, рубят самые молоденькие березки, привозят, кругом дома в два ряда ставят. У нас прямая улица, и у каждого дома в два ряда аллею целую делали. Прямо идешь, так красота какая! Наставлено березки, и каждый дом украшен березками — террасы, крыльцо — у кого чего. Вот у нас Троица» (А.Е. Болдина).

«Вербное воскресенье, когда приходили из церкви, то били вербой и приговаривали:

Вербокрест,
Бей до слез!
Кому верба,
Кому крест,
А кому — красное яичко»
(А.Е. Болдина).

На Пасху «лунки такие делают в ряд и катают. В какую лунку попадет — того и будет яичко красное» (М.Н. Задорожная).

«Прямо на земле ямочки вырывали. Например: пять человек и пять ямочек. Каждый положит свое яичко, и вот начинается один первый катать. Как покатит, в чье яичко попадет — значит, это яичко будет

его. Радуются: "Твое яичко разбилось, а мое — нет!"» (Е.П. Сидорова).

«А у нас не так было. Доска такая широкая. Ставили доску с наклоном, тоже яички разложили каждый и вот яичко по этой доске пускали. Яичко катится, на какое попадет — то забирали, и так пока не собьются, потом другой катает. Я один раз приехала, как раз на Пасху, а там народу! Яича разного цвета: и сиреневые... ну каких только нет! Фартухи у всех завяжут вот так красивые и собирают вот сюда. Катают яича. Очень интересно» (З.А. Петрачкова).

А.Е. Болдина наговорила тексты колыбельных:

Баю, баюшки, баю,
Не ложися на краю,
А то с краю упадешь
И головку разобьешь,
Придет серенький волчок,
Схватит тебя за бочок
И потащит у лесок,
Закопает у песок.

А качу, качу, качу,
Я горошку молочку
На чужом точку,
На пригорочку.
Покатилось зерно
На Иваново село.
Иван Марков
Разгонял волков,
Три холопика сидели,
Перепутывали:
«Коза не проскочит,
Рогам не проломит».
А коза проскочила
И рогам проломилась.

М.Н. Задорожная и А.К. Гуренкова напели колыбельные:

Баю, баю, баюшки,
Не ложись на краюшки,
Придет серенький волчок,
Хватъ Алинку за бочок,
Унесет ее в лесок,
Там калачики пекут,
И покажут, и помажут,
А покушать не дадут.

Ой люли, ой люли,
Прилетели ой гули,
Они стали гуртовать,
Алинушку укладывать:
«Ой, Алинушка, усни,
Сладкий сон себе возьми».

Баю, баюшки, баю,
Не ложитесь на краю,
Ложитесь по середочке
В золотой пеленочке.

Вот так в одном московском дворе и сегодня живут традиции пяти российских областей.

В.В. ЗАПОРОЖЕЦ;
Государственный литературный музей (Москва)

«Льняной круг»

Концепция — Д.А. Баранов, С.В. Комарова, Е.А. Мадлевская

Дизайн — Д.К. Маевский

Монтажные работы — С. Севастьянов

Компьютерные работы — О. Куприянова

В июне—августе 1997 г. в Российском этнографическом музее работала выставка «Льняной круг», организованная в рамках международного текстильного конгресса совместными силами сектора восточных славян и этнографического клуба «Параскева».

Выставка познакомила посетителей с процессами обработки льна, показала, как этот процесс включается в постоянный «диалог» между миром людей и миром вещей. Взаимосвязь этих миров — таинственный механизм. С его помощью природа-растение (лен) после ряда превращений становится тканью, а ткань, покрывая человека, — одеждой.

Структура выставки была проста, но вполне соответствовала и ее названию, и выбранной авторами доминирующей идее круга. Экспозиция образовывала как бы два самостоятельных, незамкнутых тематических круга, внешний и внутренний, а центральная часть объединяла их.

В центре зала на первом плане была создана композиция из льняных нитей в форме круглого столба и вихревой розетки из пучков льна-растения. Композиция символизировала круговорот сил в природе («льняные» нити дождя и «прорастающий» лен), связь между прошлым, на-

стоящим и будущим, напоминала о существовавшем обычае после уборки льна сплести кружок из не вырванных из земли растений («зеркало»). По нему девушки гадали о будущей судьбе. На заднем плане в центральной части экспозиции располагалась икона св. Параскевы-Пятницы, покровительницы женского труда — с «дарамми» в виде разнообразных предметов из льна (от кудели и полотна до готовых изделий).

Внешний тематический круг был посвящен прежде всего текстильному календарю. В течение года лен проходит несколько стадий обработки: семя, растение, кудель, нить, полотно. Чтобы не дублировать раздел по льноводству в музейной экспозиции «Русские», авторы выставки отобрали лишь те операции обработки льна, которые особенно ярко демонстрируют изменение состояния материала, получение им нового статуса в культуре и сопровождаются обязательными ритуальными действиями. Соответственно весь тематический круг был разделен на пять блоков. В первом из них лен рассматривался как материал, а в остальных четырех внимание было сосредоточено на технологических операциях обрезания, трепания, чесания и плетения.

Создатели выставки, работая над экспозицией первого тематического круга, хотели показать свойственное мифопоэтическому сознанию отождествление космического (природного) и человеческого (культурного) начал, в данном случае льна и волос. В блоке «Материал» единоприродность волос и льна отражена в демонстрации

кукол, волосы которых выполнены из человеческих волос, кудели или льняных нитей, и в реконструированном объекте белорусской погребальной обрядности — намогильном кресте с косой из льняного волокна, символизировавшей социальную статус покойной девушки.

Ритуальное расплетание и заплетание косы невесты аналогично некоторым процессам обработки «волос» земли — льна, травы. Поэтому устроители выставки во всех блоках стремились акцентировать внимание на параллелизме «волосы—лен».

В блоке «Обрезание» процесс выдергивания льна из земли сопоставлялся с архаичным западноукраинским обрядом обрезания косы невесты топором и словацким обычаем снимать красоту (венки) с головы невесты с помощью орудия скашивания травы — косы.

В блоке «Трепание—потрясание» превращение оформленного объекта (льна) в аморфную кудель уподоблялось распусканию волос и потряхиванию ими в обрядовых ситуациях. В экспозиции были выставлены святочные маски с волосами из кудели и бородой из человеческих волос. Маска кикиморы с веретеном за поясом представляла лишь одного из женских мифологических персонажей (русалки, ведьмы и др.), распущенные и косматые волосы которых изображают их причастность к нечистой силе. В этом же блоке экспонировались предметы утвари и одежды с бахромой и кистями, которые подобны распущенным волосам.



Чесание или расчесывание льна — одна из операций обработки волокна, процесс, переводящий объект из природного состояния в культурное. В блоке были представлены самые разнообразные орудия: грабли, вычесывающие «волосы» земли; ткацкие гребни и щетки, которые в отдельных случаях использовали и для расчесывания волос; бердо с упорядоченными нитями основы; головные гребни. Здесь же демонстрировались изделия из льна разного качества (от тончайших полотенец до грубой дерюги), чтобы показать, что толщина нити в основном зависит от того, сколько раз чешут волокна.

Последний блок внешнего круга был посвящен плетению как универсальному принципу создания объектов материальной культуры. Этот технологический процесс и его варианты (витье, тканье) иллюстрировался предметами домашней утвари, изготовленными из бересты, соломы, лозы, корня: пояса и ткани, созданные в разных техниках переплетения нитей; концы полотенец, оформленные косичками и сеткой из нитей основы и плетеным кружевом. Прием плетения (витья) волос был показан на примере женских и девичьих причесок (косы «лопатно» и «в дрибушки»). Существовавшие в традиции взаимозаменяемость, комбинирование и дублирование волос и их культурного эквивалента (нитей, лент) продемонстрировали девичьи головные украшения «уплитки» (косы из нитей), девичий головной убор с множеством косичек из нитей и обрезанных волос, а также свадебный венчик с косой из лент (в Поволжье, чтобы скорее выйти замуж, подружки невесты бросали его под ноги первой лошади свадебного поезда).

Дополнительным иллюстративным материалом во всех блоках круга, посвященного текстильному календарю, служили фотографии, отпечатанные А.Л. Берманом с фотоснимков начала XX в., хранящихся в РЭМ, а также современные цветные фотографии И. Васильева, отражающие тематику каждого блока.

Второй тематический круг выставки представлял одну из основных функций ткани в традиционной культуре — «покрывание». В контексте традиционной обрядности и нормативности ее выполняли скатерти, покрывающие праздничный стол, и скатерть, в которую заворачивали хлеб; «наквашенник», «наблинник» для масленичных блинов и пирогов; «пасочные» (пасхальные) полотенца; «налавники», на которые ставили иконы для семейного моления; половники, «насундучник», «наиконники».

С родильно-крестинным обрядом связан горшок с «бабиной кашей», покрытый полотенцем; со свадебной обрядностью — «подножки» (салфетки, которые стелют жениху и невесте под ноги во время венчания) и «приданое» — разнообразные предметы утвари и одежды, разложенные на сундуке. Один из наиболее ярких объектов этого круга — кровать, каждая деталь убранства которой (наматрасник, простыня с подзором, подушки, наволочки, покрывало и др.) изготовлена из льна разных стадий обработки (кудель внутри подушки, сотканый лен) и отличается по качеству и фактуре ткани (толщина, способы переплетения и т.д.). Качество льняной ткани, исторически сложившиеся особенности кроя из нее как бы заново «творят» человеческую

фигуру, изменяя пропорции и расставляя акценты. На выставке были представлены четыре костюма, мужской и три женских (девичий, просватанной девушки и замужней женщины), отражающие особенности социовозрастного статуса и подчеркивающие цикличность и жизни растения, и жизни человека. Объяснительную и иллюстративную функцию в каждом разделе экспозиции выполняли фольклорные тексты (пословицы, поговорки, загадки, песни) и этнографические описания обрядов, что позволило взглянуть на проблематику выставки глазами носителей традиционной культуры.

Теме выставки удачно соответствовал ряд дизайнерских решений: использование льняных нитей в центральной композиции и клубков льна как конструктивной детали головы человека при оформлении манекенов; подбор к некоторым блокам экспозиции, освещающим этапы обработки льна, полотенца с отвечающими тематике изображениями; создание символических композиций из льняных нитей, ткани и предметов, связанных с обработкой льна (человеческая фигурка: тело — полотенце, пояс — веревка, голова — клубок ниток, пальцы — веретена; часы: шифры — пряслица, стрелки — веретена).

Выставка продолжила новое направление экспозиционной деятельности РЭМ, цель которого — интерпретация этнографических объектов с учетом универсалий традиционной картины мира.

Д.А. БАРАНОВ,
С.В. КОМАРОВА, Е.П. МАДЛЕВСКАЯ;
РЭМ (Санкт-Петербург)

«Из истории Санкт-Петербургской губернии»

Выставка «Из истории Санкт-Петербургской губернии» была открыта в РЭМ в декабре 1993 г. В ее подготовке наряду с Этнографическим музеем приняли участие ведущие гуманитарные учреждения С.-Петербурга: Музей истории религии, Музей истории С.-Петербурга, Эрмитаж, Дирекция объединений музеев Ленинградской области, Институт истории материальной культуры РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Архив военно-морского флота, Музей театрального и музыкального искусства.

Выставка посвящена истории и культуре населения С.-Петербургской губернии и сопредельных территорий, ранее входивших в состав Выборгской, Олонецкой и Новгородской губерний, а затем присоединенных к Ленинградской области. Эта территория делится на два историко-культурных ареала. Западная и центральная части губернии, населенные в XVII—XIX вв. водью, ижорой, русскими, ингерманландскими финнами, в целом совпадают с территорией исторической Ингерманландии. Восточный ареал представляет собой территорию смешанного расселения вепсов и русских.

Культура сельского и провинциально-городского населения С.-Петербургской губернии

формировалась на протяжении многих веков и при всем разнообразии местных вариантов имеет общие для всего региона черты. Сходные формы культурной и бытовой традиций у водь, ижоры, финнов, вепсов и русских вырабатывались в

едином географическом, политическом и экономическом пространстве. В результате длительного взаимодействия «чуждских» племен с русскими здесь сформировался особый культурный ландшафт.



Крестный ход по случаю 300-летия изгнания шведов из Ладogi. С.-Петербургская губ., Новоладожский у. 1911 г. Русские. Коллекция РЭМ 2070—30. Фотограф В.И. Машечкин

На формировании общерегиональных черт культуры населения губернии сказались близость столицы. Санкт-Петербург втягивал окрестное население в орбиту своего влияния: развивались отхожие промыслы, обслуживающие Петербург; жители сел и деревень приобщались к русскому языку и городскому образу жизни.

Выставка состоит из двух взаимосвязанных разделов.

Один из них представляет археологическое прошлое края от мезолита до XVIII в. Основными темами этого раздела являются: «Древнейшая история края», «У истоков древнерусской народности», «Культура финского и славянского населения западных районов С.-Петербургской губернии в эпоху Средневековья», «Культура финского и славянского населения восточных районов С.-Петербургской губернии в эпоху Средневековья» и «Культура позднесредневекового города».

Второй раздел посвящен истории и культуре русского и прибалтийско-финского населения в XVIII—XX вв. Он включает темы: «Земля и люди в картах, документах и книгах», «Культура крестьянской семьи», «Народная религия», «Народная музыкальная культура», «Культура труда и быта», «Быт провинциального города».

Предметы труда и быта, одежда и комплексы украшений, ритуальные предметы и музыкальные инструменты как реконструируемые на основе данных археологии, так и являющиеся собственно этнографическими экспонатами конца XVIII — первой трети XX в., включенные в контекст выставки фольклорные тексты образуют объективные, независимые от оценочных суждений связи, дают возможность представить облик «самой» народной культуры в свете ее собственной логики.

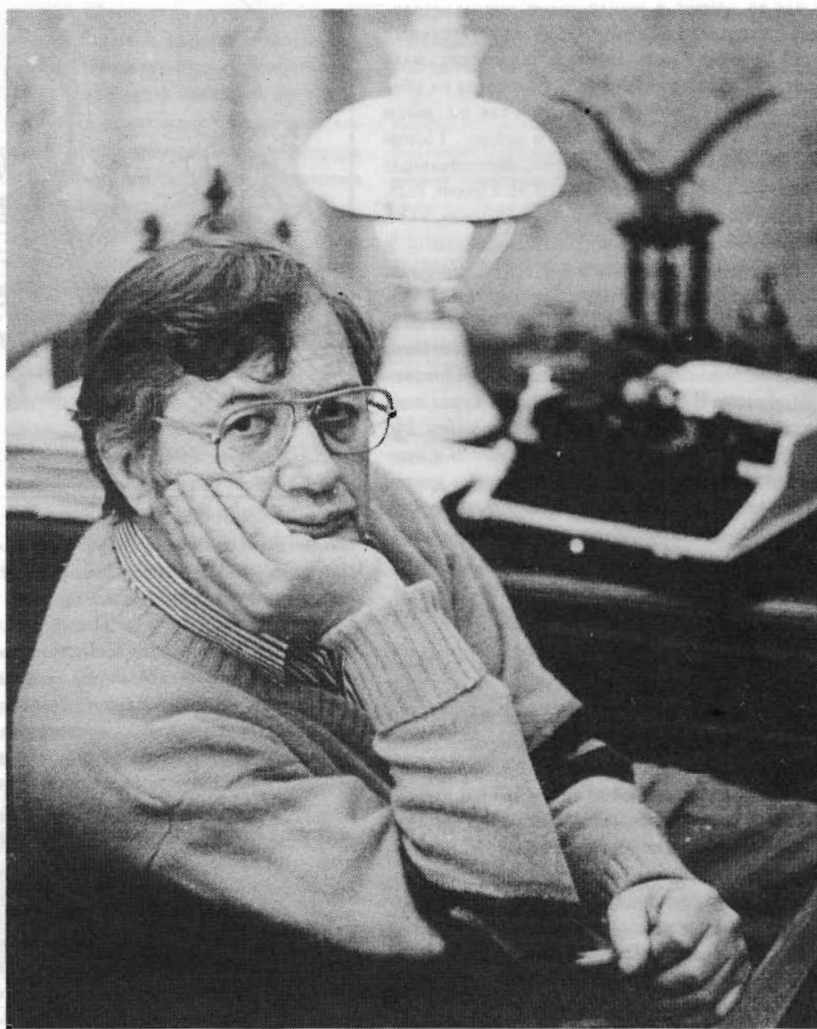
Этнографические экспонаты выставки включены в контекст вещного мира, не являющегося по сути этнографическим, но синхронного по времени бытования. Гравюры и литографии И. Гейслера, Д. Аткинсона, В. Тимма, книжное собрание (писцовые книги, списки населенных мест, путеводители, заметки путешественников и академические издания) характеризуют восприятие культуры и общества прошлых лет и интерпретацию исторических феноменов исследователем-путешественником, современником, являющимся обычно носителем «иной» культурной традиции.

Меняющиеся представления о географии края, его границах и населении отражены в демонстрируемых на выставке картах, среди которых наиболее интересными являются «Географический чертеж над Ижорскою землею» голландского гравера А. Шхонебека (1703), «Карта Ингерманландии» (1727), составленная сенатором И.К. Кирилловым и гравированная А. Ростовцевым, и «Этнографическая карта С.-Петербургской губернии» Г.И. Кеппена (1848).

Таким образом, в музейную традицию достаточно узкого специализированного показа традиционно-бытовых форм народной жизни привносится более широкий и более емкий культурологический взгляд. Показ на выставке уникальных археологических, этнографических, картографических, фото- и изобразительных материалов (гравюр, акварелей, открыток, мелкой скульптурной пластики), печатной и рукописной книги открывает неожиданные аналогии между разнохарактерными памятниками и помогает осознать внутреннее единство культуры славянского и прибалтийско-финского населения С.-Петербургской губернии, воссоздать целостную картину его будничной и праздничной жизни.

**А.Ю. ЗАДНЕПРОВСКАЯ,
М.С. КУРОПЯТНИК; РЭМ (Санкт-Петербург)**

ВЛАДИМИРУ СОЛОМОНОВИЧУ БАХТИНУ — 75 ЛЕТ



1990 г., Ленинград. Фото Л.А. Кудиновой

Фольклорный человек

Двое москвичей разговаривают в питерском кафе:

— А вы знаете, что Владимир Соломонович [известный философ В.С. Бибер] пишет новую книгу о Бахтине?

Сидящий за соседним столом резко оборачивается к ним:

— Что за чепуха! Владимир Соломонович — это я, и Бахтин — это тоже я!

Из анекдотов о В.С. Бахтине

«Воин <Аким> Иванович будучи на Москве и в городах в осаде, против тех злодеев наших стоял, храбрость и службу показал... стоял в твердости разума своего крепко и непоколебимо и от их великих служб польские и литовские люди отошли от Москвы». Эта цитата из жалованной грамоты царя Михаила Федоровича относится к прямому предку Владимира Соломоновича Бахтина, и, несмотря на то что прошло почти четыре века (и нет проблем с польско-литовским нашествием), все названные качества и достоинства можно прямо отнести и к юбиляру — неутомимому исследователю и собирателю фольклора, автору почти 600 трудов

(из них 27 книг), человеку удивительной души.

Сначала о храбрости. Предки Владимира Соломоновича были, в основном, военные. В Орле в 1843 г. был открыт кадетский корпус, который по Высочайшему повелению стал именоваться в честь основателя Орловский Бахтина Кадетский Корпус. Прадед по отцу, из кантонистов, прослужил 25 лет в николаевской армии. «На лице твоём порода / Чуть наметила скулу», — очень точный штрих к портрету Владимира Соломоновича в стихотворении Г. Горбовского «В подвальчике», посвященного В. Бахтину. Действительно, среди предков В.С. Бахтина знаменитые фамилии — Эренберги, Вредены.

И сын бедного еврея и дочери действительного статского советника, товарища губернатора Новгорода, продолжил эту традицию храбрости. В начале войны ученик 10-го класса Владимир Бахтин вступил в отряд по борьбе с ракетчиками и как-то принес в школу такой «оправдательный» документ: «...погасил 14 зажигательных бомб во время бомбардировки Бадаевских складов». В 1942 г. добровольцем (несмотря на «белый билет») он уходит в армию и так же, как и его предок, «стоит в городах в осаде». Потом был Ленинградский университет, замечательные учителя — М.К. Азадовский, В.Я. Пропп, Б.В. Томашевский, Г.А. Гуковский, Д.К. Зеленин, И.И. Толстой, В.И. Чернышев, Б.М. Эйхенбаум — и замечательные сокурсники — Ю.М. Лотман, Л.А. Дмитриев, Е.С. Калмановский, Е.А. Маймин, М.Г. Качурин, С.В. Владимиров. В.С. Бахтин занимался в семинаре М.К. Азадовского, выезжал в фольклорные экспедиции в Псковскую область. В результате, уже на III курсе подготовлена и даже подписана в печать книга. Но шел 1948 год. Азадовский был обвинен в космополитизме, и книга не вышла. Судьбы других студенческих работ не были столь плачевны: курсовая работа «Прокофьев и фольклор» вышла в дважды изданную монографию, а дипломная работа «Исаковский и фольклор» — в комментированный том «М.В. Исаковский» в Большой серии «Библиотеки поэта».

Теперь о том, как «стоял в твердости разума своего крепко и непоколебимо». Вскоре после окончания университета В.С. Бахтин был рекомендован в аспирантуру Пушкинского Дома, но в 1953 г. на экзамене по специальности он отказался защищать свою точку зрения, назвав так называемые «новые» советские фольклорные произведения откровенной фальсификацией фольклора, и получил... двойку. Парадоксально, но в этот же год журнал «Советская этнография» открыл дискуссию по статье «двоечника» Бахтина «О некоторых проблемах фольклористики», и дискуссия эта продолжалась два года.

Из Петрозаводска, где Владимир Соломонович в 1953—1956 гг. преподавал в педагогическом институте и университете, он тоже был изгнан по сокращению штатов, поскольку выступил с поддерживающей докладом Н.С. Хрущева на XX съезде партии.

С 1959 г. В.С. Бахтин работает референтом в Ленинградском отделении Союза писателей, всячески опекает и поддерживает молодых писателей. По его рекомендации в Союз вступили Г. Горбовский, А. Кушнер, В. Соснора, О. Тарутин и многие другие. Эту работу В.С. Бахтин потерял, когда, один из немногих, подписал телеграмму в защиту И. Бродского (которому всегда старался помочь). Только через несколько лет, во многом благодаря Д.А. Гранину, он вернулся на прежнее место. Примеров его редкого человеколюбия, заботы, защиты можно привести великое множество. Именно Владимир Соломонович способствовал возвращению из ссылки талантливого поэта Олега Григорьева и выступил его общественным защитником.

Теперь следует назвать и «великия службы» Владимира Соломоновича как фольклориста, литературоведа, библиографа, писателя. Есть наукометрический метод изучения вклада ученого — индекс цитируемости в признанных научных



В.С. Бахтин. 1947—1948 гг. Шарж Ю.М. Лотмана

изданиях. Этот показатель (как свидетельствует соответствующий указатель Библиотеки Академии наук) у Владимира Соломоновича один из самых высоких среди фольклористов.

В.С. Бахтин — редкий собиратель, он постоянно «в поле». Автор данных строк был свидетелем записи им диалектных паремий в очереди в новгородском магазине, анекдотов от немцев Поволжья в одной из московских гостиниц. Владимир Соломонович умудрился записывать былины в крупном городе и общался с последним русским скоморохом. Псковская, Ленинградская, Новгородская область изъезжены и «изданы» им вдоль и поперек.

Подобно своим предкам Владимир Соломонович имеет свои «счета» с Польшей и Литвой. С 1969 г. он начал собирать там фольклор старинных русских старообрядческих поселений. Он исследовал русские поселения в Прибалтике, Польше, Румынии, Болгарии, Туве, Монголии. Корреспонденты доставляли ему материал из США, Канады, Финляндии, других стран. Архив записей ученого огромен и нуждается в скорейшей публикации. Но в публикации нуждается не только этот материал. К сожалению, до сих пор не восстановлена справедливость в отношении подготовленного В.С. Бахтиным комментированного тома Большой серии «Библиотеки поэта» — «Русская лирическая песня», в который вошли главным образом еще ни разу не публиковавшиеся тексты и который был по финансовым причинам рассыпан (остались только гранки) в начале перестройки.

Первым из отечественных фольклористов В.С. Бахтин обращается к собиранию, изучению и публикации «неканонических» жанров устной традиции — от фольклора русского застолья, приговорков к колокольным звоном до фольклора тюрьмы, болящников и картежников. Настоящим культурным явлением стали еженедельные публикации его «Краснобая» в «Вечернем Петербурге»; уже вышло более 50 статей, посвященных современному армейскому, политическому, эпистолярному, застольному, «торговому», пролетарскому, детскому, студенческому, автомобильному фольклору.

Но, конечно, особое место в современных публикациях занимает сборник «Фольклор ГУ-ЛАГа» (первая книга на эту тему), который В.С. Бахтин подготовил вместе с Б.Н. Путиловым, — итог конференции 1992 г., инициатором которой был Владимир Соломонович.

В последних публикациях юбиляра ярко выделяется еще одна интереснейшая тема — истории фольклоризированных песен («Я помню тот Ванинский порт», «Мурка», «Гоп со смыком», «Кирпичики», «Песня о Буревестнике»).

В кратком очерке невозможно перечислить литературоведческие интересы Бахтина, и все же нельзя не сказать о его работе по публикации наследия Л. Добычина. Недавно им подготовлен сборник статей и воспоминаний о Л. Добычине, опубликованы письма и рассказы писателя, вот-вот выйдет полное собрание сочинений Добычина, составленное и прокомментированное В.С. Бахтиным.

У Владимира Соломоновича очень уютный и гостеприимный дом. Иногда он даже топил печку, редко, но замечательно поет (при этом всегда споем какой-нибудь «новый» текст или вариант) и очень красиво шутит. Вокруг портреты и фотографии. Посередине залы стоит рояль семьи Рахманиновых. Мама Владимира Соломоновича — Татьяна Николаевна — была дружна с матерью С.В. Рахманинова по Новгороду. По поводу рояля Владимир Соломонович «фольклоризирует»: «Скоро второй куплю — бумаги некуда класть». Бахтин безумно любит дарить подарки. С тех пор как у него появился ксерокс, он постоянно дарит друзьям копии из своего архива. А архив этот уникален: гимназические альбомы и личный блокадный дневник, автографы и письма писателей, приглашения, старинные билеты, тысячи фотографий. Во всем чувствуется природная, обостренная интеллигентность. Как-то он рассказал, что, когда получал на фронте первую медаль, командир роты всячески предупреждал его, как отвечать («Служу Советскому Союзу»), но он все равно смутился и сказал «спасибо». В другой раз, тоже во время войны, с трудом выменял у псковских крестьянок куриные яйца на дрожжи (пришлось идти по лесу, где еще можно было встретить оставшихся немцев), положил их в карманы шинели и так усердно благодарил и раскланивался, что разбил их о край стола, стал извиняться, повернулся и разбил содержимое второго кармана.

В начале марта 1998 г. в серии «Итоги века» вышел огромный (1052 страницы), великолепно иллюстрированный том «Самиздат XX века», где В.С. Бахтин — один из составителей. Им подготовлены разделы, посвященные фольклору XX в. Не прошло и двух недель, как Владимир Соломонович позвонил и попросил принять в дар для кафедры детской литературы СПбГАК новый литературный том детской энциклопедии, в котором им написаны все разделы о фольклоре и фольклористах. До дня своего 75-летия он точно еще не раз позвонит и обязательно подарит что-нибудь новое, поэтому автор просит прощения за «статистические» ошибки в подсчете трудов юбиляра.

С днем рождения, дорогой Владимир Соломонович!

В.В. ГОЛОВИН (Санкт-Петербург)

Вышел в свет библиографический указатель трудов В.С. Бахтина (сост. М.Я. Мельц, Е.Н. Соловей; вступ. статья К.В. Чистова).

Миф и русская филологическая классика

А.А. Топорков. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997.

В отечественной фольклористике сложилась традиция рассматривать собственную историю как борьбу и смену научных школ. Потомки нередко толковали о заблуждениях и ошибках своих предшественников и видели свою цель в том, чтобы ошибки эти изобличить и преодолеть. Такая несложная «философия развития», где все сведено к борьбе, успешно «преодолевается» в последние десятилетия. Наиболее последовательно и убедительно сделано это в рецензируемой книге А.А. Топоркова.

«Героями» своего исследования А.А. Топорков избрал корифеев русской филологической науки: Ф.И. Буслаева, А.Н. Афанасьева, А.А. Потебню и А.Н. Веселовского. Ими была создана теория мифа, обсуждаемая в книге. Монография А.А. Топоркова актуальна не только потому, что вторая половина XX в. ознаменована повышенным интересом к мифологии, но и из-за того, что, по словам автора, многое из прошлого «было забыто, незаслуженно отвергнуто, непонято, неверно истолковано». Согласимся и с тем, что наследие ученых прошлого столетия «таит в себе нереализованные возможности». По ходу изложения А.А. Топорков выявляет эти возможности, прослеживая судьбу идей великих ученых в отечественной науке XX в.

Отказываясь от взгляда на эволюцию фольклористики как смену школ (хотя бы потому, что они сосуществовали), А.А. Топорков предпочитает определять «линии» в европейской гуманитарной науке: «Вообще, если можно говорить о «мифологической школе» в России, то к ней следует отнести прежде всего «Поэтические воззрения славян на природу» А.Н. Афанасьева и «О мифическом значении» А.А. Потебни. При этом придется признать, что с «мифологической школой» связаны главным образом недостатки этих сочинений, а не их достоинства» (с. 259).

Специфика мифологических исследований XIX в. в том, что они не принадлежат лишь фольклористике — в равной мере это и лингвистика, и этнография, и искусствознание: «Для отечественной традиции вообще не характерно осмысление мифологии как замкнутой и обособленной в себе сферы» (с. 171). Поэтому и рассматриваются они в контексте развития русской культуры XIX в., когда был пройден путь «от романтизма к реализму», от «догадок и мечтаний» к строгому позитивизму. Истоки русской филологической классики связываются с идеями Я. Гримма и В. Гумбольдта, она все время шла в русле европейской культурной традиции. Изучение мифологии открывало дорогу к корням национальной культуры, но русская филологическая наука прошлого столетия никогда не ограничивала себя поисками национальной самобытности. Наш фольклор представлялся как «один из основных элементов общего всем западным народам литературного предания» (Ф.И. Буслаев). Осознать себя полноценным членом семьи европейских народов

— одна из целей русской филологической классики. И понятно, почему в итальянских работах А.Н. Веселовского Буслаев видел «патристический подвиг образованного русского человека».

В книге А.А. Топоркова неторопливо развертывается история идей, каждая детально обсуждается — без вышелеуливания «рационального зерна»: «Свою задачу мы видим не в том, чтобы оттолкнуться от взглядов ученых прошлого, а, наоборот, чтобы погрузиться в атмосферу того времени и попытаться понять достаточно сложные и противоречивые теоретические искания XIX в.» (с. 20).

Эта задача освобождает А.А. Топоркова от указания на «ошибки» и «заблуждения» ученых прошлого века, вычисленные прозорливыми учениками: «Ученики не всегда более правы, чем их учителя, а реалисты не всегда более трезво смотрят на вещи, чем романтики. В развитии науки нам видится не столько эволюция, сколько драматическое противоборство идей» (с. 40).

Драматизма действительно хватает. С «мифологической школы» начинается наша филология, отвергнувшая наивные попытки строительства славянского пантеона и обратившаяся к изучению целостного мировоззрения крестьянской Руси, мифологического в основе. Это был «прорыв» к подлинной науке. Казалось бы, с донучным периодом славянской мифологии покончено раз и навсегда: все стало другим — и проблематика, и методология, и техника исследования. Все, кроме одного, — небрежения историей. Как А.С. Кайсаров не видел разницы между современной сказкой и летописным свидетельством, так и ученые новой формации все сводили к единому знаменателю. А.А. Топорков хорошо это видит: «Для всей научной традиции второй половины XIX в. характерен резкий временной сдвиг, при котором фольклорные тексты, записанные в России того времени, проецировались в доисторическую древность, поэтическая образность фольклора отождествлялась с содержанием архаических мифологий, а мышление русских крестьян сближалось с мышлением первобытного человека» (с. 39). Народное мировоззрение оказывается лишенным развития: над страной бушуют бури, а «воззрения славян на природу» все те же. Конечно, ни один из ученых «мифологической школы» такого не говорил — напротив, всячески подчеркивалось, что мифологическое прошлое было задвинуто на задворки христианством и веками последующего культурного развития. Но сама методология, позволявшая бестрепетно судить на основании фольклорных текстов XIX в. о языческом прошлом, полна глубоких внутренних противоречий. Лишь А.Н. Веселовский был свободен от «соблазна архаизации», и один из главных его уроков — «нельзя бездумно проецировать в прошлое мифы, отождествляя их с содержанием позднейшего фольклора» (с. 379).

Драматизм, тающий в развитии фольклористики, хорошо почувствован А.А. Топорковым, и это держит читателя в напряжении. Полна драматизма научная судьба А.Н. Афанасьева. Капитальные «Поэтические воззрения славян на

природу», вдохновлявшие немало поэтов и исследователей, должны были внести ясность в нашу древнюю мифологию. Но «ученый-мифолог странным образом сближается с языческим жрецом» (с. 231), исследование уступает место фантазированию. Это ли не драма? А.А. Топорков дает «феномену Афанасьева» точную оценку: «Эта фантастика действовала тем более завораживающе, что была подана как научное сочинение. Афанасьев действительно создал своего рода мифологию, магическому объяснению которой все мы до сих пор подвержены» (с. 233). Есть драматизм и в творческой биографии Ф.И. Буслаева: эволюция его научных взглядов была стремительной, и Буслаев 70-х годов — ученый иного склада, нежели Буслаев 50-х, при всем том это один и тот же ученый, совмещающий как бы малосовместимые не то что идеи — интересы.

Тщательность наблюдений, основательность суждений отметит каждый прочитавший книгу А.А. Топоркова. Мифологические исследования каждого из гениев русской филологической науки рассмотрены им с той степенью подробности, которой нет в прежних историографических трудах. Именно мифологические исследования выдвинуты на первый план, но за ними не забыты и другие интересы наших ученых. Здесь нет биографий, но есть нравственно-психологические портреты: пафос исследований Буслаева, страстный порыв мифологических фантазий Афанасьева, самоуглубленность Потебни, сдержанный скептицизм осторожного в выводах Веселовского — все это немногословно, точными штрихами намечено в книге А.А. Топоркова.

Неповторимость личности каждого ученого находит выражение в стиле исследований. Обычно историографы не обращают на это внимания, полагая, по-видимому, что, чем бесцветнее научная манера изложения, тем лучше: личные пристрастия в науке цены не имеют. А.А. Топорков, напротив, находит для «построения дискурса» должное место. Об Афанасьеве, решительно стершем границу между мифологией и поэзией, мы уже упоминали. Не менее точна оценка творческой манеры Буслаева с его романтическим универсализмом, где яркое сравнение может служить решающим аргументом в цели доказательств, а дефиниция звучит как хвалебная песнь («Слово есть главное и самое естественное орудие предания. К нему, как к средоточию, сходятся все тончайшие нити родной старины, все великое и святое, чем крепится нравственная жизнь народа»). Подмечена и характерная особенность стиля Веселовского — «высказывать свои наиболее ответные мысли» в форме риторических вопросов (с. 372—373).

Свой стиль есть и у А.А. Топоркова. Его дискурс отличается строгой последовательностью обсуждаемых вопросов (отсюда членение глав на относительно самостоятельные подглавы, каждая из которых завершается не выводами, а своеобразным «заострением» проблемы, побуждающим к размышлению). Анализ концепций наших уже совсем далеких предшественников окутан мягкой и доброй иронией. Один лишь пример: «Времяпрепровождение первобытного человека Афанасьев описывает так, как будто речь

идет о поэте эпохи сентиментализма или романтизма, которому не нужно заботиться о хлебе насущном» (с. 197). Высоко ценя принципиальность избранных им героев русской филологии XIX в. (чего стоит позиция Буслаева, вставшего над битвами западников и славянофилов, радикалов и консерваторов и потому порицаемого со всех сторон), А.Л. Топорков великодушен к тому, что может показаться нам «промахами». Он готов оправдать Афанасьева, которого так легко заподозрить в плагиате (с. 234—235), но не «прощает» самоуверенности, с какою Афанасьев судит о вещах мало ему известных, например об эпохе зарождения языка (с. 209). Современники издевались над Афанасьевым, все сводившим к природным мифам. Топорков же находит «смягчающие вину обстоятельства»: «Желание отыскать в любом фольклорном сюжете зашифрованный в нем природный миф может быть понято как своеобразное проявление ностальгии по временам органического единства человека и природы» (с. 184). Упорство Потебни в неприятии христианской мифологии и отставании языческих основ фольклорной топики А.Л. Топорков объясняет его не поддающейся рациональному истолкованию пристрастностью в этом вопросе (с. 293—294).

В наши дни свойственная советской эпохе непримиримость к «буржуазному прошлому» нередко сменяется противоположностью — полным его приятием, идеализацией. А.Л. Топорков любит своих «героев», но отнюдь не идеализирует их. Он отмечает изъяны в методике сравнительно-исторического анализа у Буслаева, принцип порочного круга в рассуждениях Потебни о Бабе-Яге, мифологическую фантастику в сочинениях Афанасьева. Солидаризируясь с рецензией П. Лавровского на диссертацию Потебни, А.Л. Топорков демонстрирует, как создается «сам механизм квазинаучных мифологических реконструкций», производящих «завораживающее впечатление на исследователя, который как бы впадает во временное ослепление и принимает манипулирование элементарными схемами за подлинно научное постижение предмета» (с. 261). Этот механизм, увы, встречается и в современных работах о мифологии древних славян. Одну из главных заслуг отцов русской филологии А.Л. Топорков справедливо видит в том, что «они осмыслили текст как многоуровневое, гетерогенное образование, в котором наиболее глубокие слои связаны с надатническими и метаисторическими мифологическими значениями («первообразами» или архетипами)» (с. 406). Но другая «заслуга», отмеченная А.Л. Топорковым, — «разработали метаязык для описания мифологической системы, включающий установление семантических оппозиций и правила их синтагматического развертывания» (с. 405), — пожалуй, преувеличена: скорее, «разрабатывали», чем «разработали», уж очень по-разному «говорят» Афанасьев и Веселовский.

Читая историографическую книгу, где рядом с главными «героями» оказываются десятки «второстепенных персонажей», всегда жалеешь, что чьи-то биографии недостаточно прописаны, кто-то обделен вниманием, а эпизодические фигуры

сложнее, чем они предстают. Монография А.Л. Топоркова — не исключение. Как тень проходит по ее страницам А.А. Котляревский. Поразительно, сколь глубоко все оценки и суждения Котляревского, цитируемые А.Л. Топорковым. Это и здравые критические замечания по поводу «Поэтических воззрений» Афанасьева, и подлинные прозрения, предсказывающие проблематику XX в. Когда Котляревский пишет о том, что «исторические события и действительные происшествия приурочиваются к известным мифологическим представлениям или вставляются в широкую раму какого-нибудь эпического мотива», речь идет не только о «формулах вымысла». Здесь Котляревский предвосхищает работы М. Элиаде о истории и мифе. Котляревский размышлял о растворении истории в мифе более ста лет назад, но и сейчас еще живет вера в то, что эпос адекватен истории и хранит о ней память. Не множа примеров, пожелаем лишь о том, что Котляревский не стал пока предметом монографического исследования.

Не знаем, заслуживает ли пристального внимания О.Ф. Миллер, но его монография «Илья Муромец и богатырство киевское» — это событие, и хотелось бы, чтобы оно предстало не только в свете критических замечаний Ф.И. Буслаева, но и в контексте «мифологической школы».

Среди обиженных А.Л. Топорковым оказался А.Н. Пыпин — особенно, когда говорится о Буслаеве: то Пыпин излишне доверчив к скромным самооценкам Буслаева, то проглатывал творческую эволюцию Буслаева (с. 49), то обвиняет Буслаева в идеализации старины и потакании народному невежеству (с. 62—63) — словом, чуть ли не копия своего двоюродного брата Н.Г. Чернышевского. Впервые приводимое в книге письмо Пыпина Буслаеву показывает, как ценил первый заслугой второго. Именно исторические: для него «время Буслаева» миновало. Позитивист и эволюционист, Пыпин был глубоко убежден в том, что прошлое принадлежит прошлому, а если что от него и осталось, то это пережиток, тормоз на пути прогресса. Пыпин не заслуживает упреков в «непонимании» — все он отлично понимал, только по-своему. И когда от «мифологической» рецензии на афанасьевские сказки Пыпин ушел к историко-культурному «Очерку литературной истории старинных повестей и сказок русских», это был не поворот судьбы — это был поворот эпохи.

От хорошей книги всегда хочется большего. Монография А.Л. Топоркова — серьезное, глубокое, увлекательное исследование, по-новому осветившее пути русской филологической науки, помогающее понять ее цельность, непрерывность развития, несмотря на революции, войны, социально-политические кошмары. Завидная эрудиция, научный, а порою и художественный такт автора выделяют книгу А.Л. Топоркова из «поточной» историографической литературы, и читатель, несомненно, по достоинству это оценит.

Е.А. КОСПОХИН,

доктор филол. наук; Ин-т русской литературы РАН (Санкт-Петербург)

Древнерусские надгробия XIII—XVII вв.

Беляев Л.А. Русское средневековое надгробие. Бельмоленные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII—XVII вв. М., 1996.

Капитальная работа Л.А. Беляева открывает планируемой Институтом археологии РАН серию исследований и публикаций «Русское средневековое надгробие», цель которой — создание полного сводного каталога древнерусских надгробий. Эта инициатива заслуживает всемерной поддержки, так как в научный обиход вводится огромное количество памятников, дающих интересный материал не только специфически археологического характера. Комплексный подход к надгробным памятникам, примененный Л.А. Беляевым, позволяет рассматривать их прежде всего как феномены культуры, богатые информацией историко-культурного, художественного, этнографического, лингвистического характера. Кроме того, автор впервые предпринял сопоставление древнерусского надгробия с мемориальными памятниками Средиземноморья и Западной Европы. Это дало возможность раскрыть генезис и семантику орнамента надгробий Древней Руси и ввести их в контекст общецивилизационных художественных процессов, доказать типологическую близость мемориальных памятников в разных концах христианского мира Средневековья.

Первая часть книги посвящена развитию форм надгробия, генезису орнаментики, общей иконографии, формулам надписей. Она дополнена рядом специальных экскурсов, уточняющих и детализирующих основной текст. Вторая часть — подробный каталог 150 надгробий, найденных при археологических раскопках и архитектурных исследованиях 1970—1980-х гг.

Исследование богатого материала позволило Л.А. Беляеву сделать ряд интересных наблюдений и оригинальных выводов. Так, автор установил, что надгробная плита — это специфически московский феномен, распространявшийся по Руси синхронно росту влияния Московского княжества (с. 10). Стиль ранних надгробий (XIII—XV вв.) отличается лаконизмом, свободной манерой резьбы по камню, ему свойственно «присущее народным изделиям качество яркости» (с. 11). В связи с этим автор ставит вопрос о влиянии форм языческой, дохристианской и традиционной крестьянской культуры на декор надгробий, прежде всего на два основных типа композиции — «ось» и «три круга».

Проследившая погребальные традиции и их трансформацию, Л.А. Беляев убедительно доказывает, что под влиянием христианских представлений о будущем «воскресении мертвых» изменилось само понимание захоронения, появилась потребность в индивидуальном надгробном сооружении. Общий христианский тип мемориальной иконографии сформировали раннехристианские надгробия Ближнего Востока, Византии и Рима, генетически связанные с позднеэллинистическими. Поэтому источники ее символики надо искать не в славянском языке, а в орнаментике именных надгробий раннехристианской, византийской и романской культур (с. 39, 40, 45—50). Композиции «ось», когда плоская плита вер-

тикально разделена посередине на два сектора, языческая культура вообще не знает. Л.А. Беляев выясняет происхождение этого мотива, убедительно доказывая, что «ось» — это упрощенное изображение на плоскости «крован» (двускатной крышки) раннехристианского саркофага, от которого и произошла надгробная плита, взяв его орнамент и семантику (с. 50, 54, 56).

На Руси культурные импульсы к переходу от саркофага к плите были разнообразны. «Непосредственное восприятие Русью романского варианта грамообразной гробницы» в XII в. благодаря приглашенным князем Андреем Боголюбским мастерам из Северной Италии или Южной Германии сочеталось с «автохтонной трансформацией двускатных крышек» (с. 66, 72, 74). Аналогично автор находит в надгробных плантах («стечках») Боснии, возникших хронологически позднее, но типологически близких эволюции русских надгробий (с. 50, 74 и др.).

Подобный генезис имеет и композиция «три круга». Античный мотив розетки, дошедший через Византию и Западную Европу дороманского и романского периодов, был переосмыслен под влиянием знакомства (во многом благодаря папаломничеству, усилившемуся во времена крестовых походов) с иконографией Гроба Господня. В ней стабильно фиксируются три круга на крышке гроба, восходящие к отверстиям в крышке саркофага для возложения масел и благоуханий. На основании этого Л.А. Беляев делает такой вывод: «Априорно предполагать в орнаментике плит XIII—XIV вв. какие-то дохристианские мотивы — оснований нет» (с. 96). Однако автор отказывается от объяснения семантики круга и крестовидного, не ставит вопрос об их дохристианском, т.е. «языческом», смысле и возможном переосмыслении на Руси. Вполне вероятно, что круги на надгробиях христиан на Руси пришли не из солярной символики славянского язычества, но поскольку в основе круга лежит древнейший солярный символ, то отрицать эту символику, сводя все к чисто функциональным круглым отверстиям, было бы упрощением. К тому же, почему отверстия для возложения в саркофаге круглые? Не восходит ли их форма к тому же символу жизни и вечности, ведь через них вливались вещества, обеспечивавшие некоторую этеризацию усопшего, т.е. елей? Круглое отверстие и солярный круг здесь образуют цепочку взаимосвязанных смыслов. А в представлении древнерусских людей, устойчиво сохранявших солярный знак в декоре бытовых предметов, круги на надгробиях вполне могли кантонироваться с привычной солярной символикой, тем более, что в данном случае она не противоречила христианской образности.

Очень интересны наблюдения автора над декором русских надгробий XIV—XV вв., где он выделяет группу антропоморфных изображений. Обстоятельно доказывается синхронность сознательной антропоморфизации в Западной Европе и на Руси, в частности, на примере мотива посоха-креста. На Руси антропоморфных плит было гораздо больше, чем на Западе, поскольку у нас не возникло портретных надгробий. Эти верные констатации автор почему-то связывает с тенденцией всеобщей антропоморфизации и гуманизмом позднего Средневековья (с. 112). Очевидно, здесь автор некритически отразил из-

вестную гипотезу, ныне почти никем не разделяемую, о русском Проторенессансе, а также взгляд на эзотерическое знание (герметическую традицию XIV—XV вв. с ее принципом подобия макрокосма — вселенной и микрокосма — человека) как на феномен раннего гуманизма.

Самостоятельным блестящим очерком, к которому примыкает Экскурс 2, является анализ изображенного на надгробиях Т-образного крестопосоха (с. 116—125, 211—226). Исчерпывающе раскрыты его семантика, восходящая к трактовке древнееврейской буквы «тав», и средневековые трансформации, особенно связанные с культом св. Антония. Привлекая широкий сравнительный материал (Босния, армяне Крыма, монахи-цистерцианцы Англии), автор доказывает универсальность и распространенность «тау-креста» как символа Древа жизни, милосердия и спасения. Связь ветхозаветного «тав» как знака упования на пришествие Мессии и новозаветного его понимания автор верно видит в Т-образном кресте Распятия. К этому можно добавить то, что в таком понимании Т-крест становится знаком спасения в вечной жизни и воскресения мертвых, поэтому его появление на христианских надгробиях и католиков, и монофиситов, и православных вполне закономерно.

В XV—XVII вв. на Руси складывается «антропоморфная устойчивая композиция», элементы которой подробно анализируются в работе Л.А. Беляева. Очень важен вывод исследователя о том, что в социальном отношении плиты не дифференцированы, они одинаковы и у бояр, и у ремесленников, и у монахов (с. 128, 265). Поэтому «они рисуют нам облик культуры, наделенной чертами своеобразной эгалитарности и аскетизма при крайней стертости элементов индивидуального» (с. 265). К этому можно добавить уточнение: эгалитарность сказывается не в земном, социальном плане, а в вертикальном измерении человек—Бог, ибо все — «рабы Божии», все равны перед лицом смерти и Божиим судом.

Рубеж XV—XVI вв. обозначил новый этап в развитии надгробия. Сказывается близость к народной резьбе по дереву, увеличивается «фольклорный декоративизм» орнамента. Тенденции «фольклоризации» противостояло то обстоятельство, что надгробия рассматривались как входящие «в область предметов с церковно-обрядовыми функциями» (с. 133). Они принадлежали к традиционной культуре церковного круга, а не к собственно народной культуре. Такой вывод весьма своевременно корректирует тенденцию советского периода, по вполне понятным причинам стремившуюся доказать «простонародные корни» декора надгробий (особенно армянских хачкаров), чтобы ввести их в контекст культурных памятников.

Л.А. Беляев подробно анализирует надписи на надгробных плитах, появляющиеся с конца XV в., эволюцию их «формуляров», функции и формы. По верному наблюдению автора, надписи выполняли функцию дальнейшей индивидуализации надгробий; они располагались в семантически важной части плиты — между ноголовьем и поясом (с. 138, 140). В XVI в. рождается эпиграфическая орнаментика, а в первой половине XVII в. происходит возврат к архитектурным формам, так как из-за надписи декор стал пере-

ходить на боковые грани, планта утолщалась, что вызвало отказ от антропоморфности; надгробие вновь стало объемным памятником, «малой архитектурной формой» (с. 141, 146, 167).

По мнению автора, каннелюры, появившиеся в боковом декоре, приходят из классической архитектуры, но в уплощенном и геометризованном виде (с. 149). Автор указывает на связь арочек и аркатурных мотивов с византийским и западноевропейским искусством, а также с темой смерти, погребения, спасения души, что восходит к иконографии ниши Гроба Господня (пещеры) в Иерусалиме (с. 152). Но ведь античные каннелюры не отягощены такими смыслами, к тому же у них другие, гораздо более вытянутые пропорции, совершенно не напоминающие пещеру. К семантике арочек декора саркофагов и надгробных плит следует добавить значения входа в иной мир, врат смерти, вступления в пространство, где осуществляется переход от жизни к смерти, обещающей новую жизнь. Мотив аркады поэтому имеет хтонический оттенок и в силу этого вряд ли может происходить от каннелюр античных сооружений, никак не связанных с «миром мертвых», с подземной сферой.

Говоря об отношении к надгробиям и некрополям и отмечая варварство советской эпохи, автор объективно указывает на то, что на Руси никогда не было традиции длительного сохранения кладбищ и надгробий. Уже с середины XVI в. в Москве из-за тесноты ликвидировали старые захоронения, а плиты укладывали в новые церковные постройки, в их фундаменты или использовали повторно. Археологические исследования выявляют картину непочтения к «отеческим гробам» уже в древности. Петровские указы лишь возвели эту особенность на новый уровень.

В целом в работе Л.А. Беляева выявлены направления развития, эволюция форм и семантика декора надгробий Московской Руси, они включены в контекст единой системы образов христианского искусства, уточнены их датировки и типология, показана их сущность как артефактов — доминирование информативно-знаковой системы над художественно-образной, что и обусловило длительное невнимание к надгробиям как явлениям культуры. К этому следует добавить, что все это сделано Л.А. Беляевым впервые, сделано основательно, почти всегда убедительно. Поражают эрудиция автора, строгость в анализе и точность в описании археологического и иконографического материала. Эта научная работа, благодаря стройности, логичности построения и прекрасному стилю изложения, доступна широкому кругу читателей.

Книга очень хорошо издана, богато иллюстрирована. К сожалению, в ней встречаются опечатки и ошiboчки по недосмотру. Так, на с. 13 отсутствует заголовок «Часть первая»; один из тот же персонаж назван то «Ансурец» (с. 55, табл. VI), то «Анзурес» (с. 56), когда надо «Ансурс»; перепутаны некоторые подписи под иллюстрациями: в табл. XL на с. 131 следует помещать места № 3 и 4, в табл. XLVI на с. 153 — те же номера. Наконец, тираж (1000 экз.) явно недостаточен для исследования такой большой значимости, как книга Л.А. Беляева.

Г.П. МЕЛЬНИКОВ,
канд. ист. наук; Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Свадьба у старообрядцев Зауралья

В.П. Федорова. Свадьба в системе календарных и семейных обычаев старообрядцев Южного Зауралья. Курган, 1997.

До выхода в свет книги В.П. Федоровой свадебный обряд старообрядцев оставался явлением почти не исследованным (исключение составляет лишь монография Р.П. Потаниной «Свадебная поэзия семейских Забайкалья». Улан-Удэ, 1977).

В историко-этнографическом очерке, открывающем книгу, автор рассказывает о традиционных и героических судьбах старообрядцев края, их связи с Аввакумом, об обращениях к «Сказками» к царю, бунтах, самосожжениях, пытках непокорных в тобольских казематах, о роли крестьянских писателей и мыслителей в разработке и воплощении идей семейного скитского жития ради борьбы за веру, за сохранение старообрядческой книги.

Старообрядческие поселения в Зауралье весьма многочисленны: Яутла (бывшая волость), Ирюм, Самохвалова, Помалова, Спасская, Ильина, Дружинина, Широкова, Мостовка. В Шатрове, Дворцах, Мехонке были «расколом охвачены многие». Достаточно густо располагались старообрядческие поселения в современных Шадринском и Белозерском р-нах. За 14 экспедиций, организованных В.П. Федоровой, удалось собрать значительный материал, изучение и обобщение которого позволило выявить характерные особенности местной старообрядческой традиции. Исследователи фольклора и читатели впервые имеют возможность познакомиться со свадьбой старообрядцев, заселявших Южное Зауралье (Курганская обл.) с конца XVII в.

Свадьба зауральских старообрядцев (двоедан) не только рассматривается в тесной связи с историческими, экономическими и социальными условиями их жизни, но и исследуется в комплексе календарной и семейной обрядности с учетом досвадебных и послесвадебных обычаев.

Изучение свадьбы в комплексе календарной обрядности позволило В.П. Федоровой установить (хотя и предположительно) изначальную приуроченность хороводно-игровых песен о посеве (льна, проса и т.д.) к зимнему периоду. Это подтверждается соотносительностью с обрядовой практикой («запашка снега»). В среде старообрядцев одни и те же песни (хороводно-игровые, поцелуйные), в которых тесно переплетены аграрные и эротические мотивы, исполнялись на святочных игрищах и свадьбах. Их магическая наполненность сказывается в императивности формул

«уродись (лен, капуста)» и «полюби (молотенький)». О единстве зимней земледельческой и брачной обрядности писал В.И. Чичеров, выводов которого придерживается и В.П. Федорова.

Особый интерес вызывает раздел о поцелуйных песнях. Удачен и сам термин, который вносит определенность в терминологическое многоголосье. В.П. Федоровой удалось выявить жанровую специфику этих песен. До выхода книги В.П. Федоровой о поцелуйных песнях были лишь общие замечания Н.П. Колпаковой, Ю.Г. Круглова и др. Автор останавливается на их функции, структуре, обрядовой приуроченности, говорит об архаических корнях жанра, выявляет своеобразную «генетическую память»: даже поздние произведения вобрали в себя образы и мотивы, семантика которых связана с плодородием, браком, богатством. В позднем свадебном обряде поцелуйные песни играют роль эмоциональной заставки.

Исследование В.П. Федоровой касается проблемы «общерусское — региональное — локальное». В нем обозначен комплекс черт западносибирского типа свадьбы: приуроченность к зимнему периоду, свободный выбор пары, общинный и показной характер, обилие даров, разработанность обряда бани, наличие «калыма». В качестве локальных особенностей названы краткость свадьбы (два дня), отсутствие девичника и наличие вечерки, свадебный чин «молчан», отсутствие профессионального тьясцкокого (распорядителя свадьбы) и профессиональной свахи. Большое значение в старообрядческой свадьбе имели непорочность невесты, множество обрядов в день венчания, включение в обряд хороводно-игровых и поцелуйных песен при небольшом количестве свадебных, которые не только комментируют обряд, но и подсказывают, что и кому из участников надо делать.

По наблюдению В.П. Федоровой, активность поведения невесты, ее право выбора жениха является отголоском древних форм брака. Интересно сопоставление со сказкой (возможна связь действий свекрови, скачущей на кочерге или помеле вокруг бани, с культом прародительницы, отраженным в образе Бабы-Яги).

Архаические элементы в старообрядческой свадьбе позволяют судить о глубинных пластах брачных обычаев и реконструировать некоторые звенья обряда, например изначальный смысл «баенного» обряда. Песни и обрядовые действия говорят об отголосках древнего обычая брачного сочетания невесты с духом банн. В этом отношении важны не только мотивы укора бани («Не спасибо тебе, парна банюшка, я не долго там была, не долго

мылася, да и смыла я девью красоту») и пожелания ей «раскатиться по бревнышку», но и действия, не отмеченные в свадьбах других регионов. В частности, невеста из бани шла без цветов, «колодилась» у порога родного дома и просила прощения у матери.

Исследуя свадебную обрядность у старообрядцев Южного Зауралья, В.П. Федорова обнаруживает устойчивость (даже в середине XX в.) умышкания невесты, что дополнительно свидетельствует о древности этой формы брака, упомянутой еще в «Повести временных лет».

Концептуальные выводы автора о послесвадебной обрядности, в частности о зимнем переломе года как исконном времени заключения брака. Это подтверждается и такой считающейся необходимой, но аномальной формой брака, как «надолба» (в Московской обл. — «колдоба») — предложение оставшейся непроватанной невесты женихам в один из дней масленицы.

В.П. Федорова уточнила смысл некоторых послесвадебных обычаев. Так, главное в обряде благословения молодой на различные работы — архаическое представление о необходимости предотвратить опасность воздействия «чужой стороны». Благословение на работу — своеобразный апотропей. Важно, что обычай, бытовавший до конца 30-х гг. XX в., рассматривается в историческом аспекте и подчеркивается, что в наше время он вызывал негативное отношение у молодых, воспринимался как обидный, как каприз старшего поколения.

Достоинство работы в том, что В.П. Федоровой собран и систематизирован большой материал об обрядах конца XIX — середины XX в., и это способствует наблюдениям историко-типологического характера. В исследовании опровергается, в частности, расхожее мнение, что якобы престижными в Сибири были невесты, имевшие внебрачных детей: «готовых работников». Даже ночевка парней и девушек у невесты, как считает автор книги, носит условный характер и является данью традиции, но не вседозволенности.

Книга написана с глубоким уважением к старообрядцам как выразителям русской духовности, хранителям традиционной культуры и высокой нравственности. Она существенно обогатит наше представление о многообразии русской свадьбы и несомненно привлечет к себе внимание фольклористов.

В заключение приходится посетовать на то, что ценная книга В.П. Федоровой выпущена столь малым тиражом (300 экз.).

А.В. КУЛАГИНА,

канд. филол. наук; МГУ им. М.В. Ломоносова

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Гуманитарные исследования в Бурятии (К 75-летию БИОН) / СО РАН. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ, 1997. — 72 с.

Из содерж.: Тулохонов М.И. Бурятская фольклористика. — С. 106—121; Матвеева Р.П. Русская фольклористика в Бурятии (1958—1995). — С. 122—133.

Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. — М.: Терра; Кн. лавка — РТР, 1997. — 317 с. — (Рус. дом).

Данченкова Н.Ю. Традиционные причитания Владимирской области: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения / ГИИ. — М., 1997. — 25 с.

Духовное наследие народов России и современная культура: Тез. докл. науч. конф. 28—29/III 1996. — Новосибирск, 1996. — 122 с. — В надзаг.: Петров. академия наук и искусств.

Золотова Т.А. Таусеневые песни русских Поволжья: региональное своеобразие и межэтнические связи / МарГУ. — Йошкар-Ола, 1997. — 211 с.

Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. Архипова и И. Поланской. — Окленд, 1997.

Вып. 1. — 140 с. Из содерж.: Агапкина Т.А. Великопостная обрядность в традиционном календаре славянских народов. — С. 9—30; Белова О.В. Библийские сюжеты в полесских народных легендах. — С. 31—38; Виноградова Л.Н. Русалки в обрядах и верованиях славян. — С. 39—52; Толстая С.М. Дождь в фольклорной картине мира. — С. 105—119; Толстой Н.И. О возможности реконструкции славянского фольклора. — С. 120—131; Топорков А.А. Застольный этикет в свете мифологии (на восточнославянском материале). — С. 132—140.

Вып. 2. — 166 с. Из содерж.: Головин В.В. Детское обычное право. — С. 7—26; Мелетинский Е.М. Сказка-анекдот в системе фольклорных жанров. — С. 42—56; Неклюдов С.Ю. Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы. — С. 77—89.

История Курганской области (1861—1917 гг.). Т. 2 / КГУ. — Курган: Зауралье, 1996. — 488 с.

Из содерж.: Фольклор Зауралья. — С. 371—433.

Лобанов М.А. Лесные кличи: Вокал, мелодии-сигналы на Северо-Западе России. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. — 232 с.: нот.

Межэтнические связи фольклора и народная культура Вятского края: Сб. мат. 3-ей науч.-практ. конф. / Обл. дом нар. творчества. — Киров, 1997. — 76 с. — (Вятский родник. Вып. 4).

Народная культура Сибири и Дальнего Востока: Мат. VI науч.-практ. семинара Сиб. регион. вуз. центра по фольклору / Омск. фнл. Обьедин. ин-та истории, филологии и филосо-

фии СО РАН. — Новосибирск, 1997. — 196 с.

Обряды, обычаи, поверья: Сб. ст. (П. Городцов, М. Костюрина, И. Неклепаев, З. Плотников, Н. Сколовубов, Н. Осипов, И. Исамаев) / Сост. Ю.А. Мандрики; Предисл. Н.А. Рогачевой. — Тюмень: СофтДизайн, 1997. — 400 с. — (Невидимые времена).

Основы полевой фольклористики: Сб. науч.-метод. мат. — Ульяновск: Лаборатория культурологии, 1997. — 82 с. — (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 1).

Очерки исследователей Астраханского края / Сост. А.И. Богатырев, А.А. Горшков, Е.В. Паунова. — Астрахань: Изд-во АГПИ, 1997. — Вып. 2. — 122 с.

Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. — 2-е изд. — СПб — Алетейя, 1997. — 288 с.

Прыжов И.Г. История нищенства, кабачества и кланкушества на Руси. — М.: Терра, 1997. — 238 с.

Русские: Нар. культура (история и современность). Т. 2. Материальная культура / Ин-т этнологии и антропологии РАН. — М., 1997. — 356 с.

Русский фольклор Сибири. Художественный образ: Исследования и материалы / БНЦ СО РАН; Отв. ред. Р.П. Матвеева. — Улан-Удэ, 1997. — 122 с.

Свадебная обрядность на территории Ульяновской области: Материалы и исследования / Ред. коллегия: М.Г. Матлин, М.П. Чередникова; Отв. ред. В.Ф. Шевченко. — Ульяновск: Лаборатория культурологии, 1997. — 136 с. — (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 2).

Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого / Ред. коллегия: Т.А. Агапкина, А.Ф. Журавлев, С.М. Толстая. — М.: Индрик, 1998. — Т. 1. — 448 с.; Т. 2. — 408 с. — В надзаг.: Ин-т славяноведения РАН.

Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2. Три века христианства на Руси (XII—XIV вв.). — М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. — 863 с.

Традиционная культура русского крестничества Урала XVIII—XIX вв. / УрО РАН. — Екатеринбург, 1996. — 360 с.

Из содерж.: Семейные обряды. — С. 130—150; Народная медицина. — С. 208—223; Календарные праздники и развлечения. — С. 257—308.

III Международная научно-практическая конференция «Проблемы этнологии и этнопедагогики»: Сб. ст. и мат. — Новосибирск, 1997. — Вып. 10. — 100 с.

Трыкова О.Ю. Современный детский фольклор и его взаимодействие с художественной литературой / ЯГПИ. — Ярославль, 1997. — 132 с.

Федорова В.П. Свадьба в системе календарных и семейных обычаев старообрядцев Южного Зауралья. — Курган: Изд-во КГУ, 1997. — 282 с.

Тексты

Акулов П.И. Тверские сказки / Сост. Л.М. Концедайло, О.В. Смирнова. — Тверь: Твер. обл. гос. дом нар. творчества, 1997. — 102 с. — (Тверской фольклор).

Даль В.И. Пословицы русского народа. — М.: Олма-пресс, 1997. — 612 с.

Запретные сказки / Сост. и обраб. Т.В. Ахметовой. — М.: Голос, 1997. — 500 с. — (Устами народа).

Обрядовая поэзия. Кн. 2: Семейно-бытовой фольклор / Сост., подгот. текстов и коммент. Ю.Г. Круглова; Сост. иллюстр. части и этногр. коммент. В.Н. Медведевой — М.: Рус. книга, 1997. — 624 с.: 24 л. ил. — (Б-ка рус. фольклора. Т. 3).

Песни южнотатарских казаков: Из репертуара фольклор. ансамбля «Кичиганочка» с. Кичигино Увельск. р-на Челябин. обл. / Расшифр. Л. Александрова; Предисл. М.Чистякова. — Челябинск, 1997. — 29 с.: нот.

Пословицы. Поговорки. Загадки / Сост., послесл., коммент. А.Н. Мартыновой, В.В. Митрофановой. — М.: Современник, 1997. — 510 с.

Потешки. Считалки. Небылицы / Сост., послесл. и примеч. А.Н. Мартыновой. — М.: Современник, 1997. — 365 с.

Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым / Изд. подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. — СПб.: Наука, 1997. — (Лит. памятники). Т. 1. Похоронные причитания. — 500 с.; Т. 2. Рекрутские и солдатские причитания. Свадебные причитания. — 656 с.

Разнавалаась вода вёшная: 100 рус. нар. песен Свердлов. обл. / Свердлов. обл. центр нар. творчества; Обл. уч.-ще им. П.И. Чайковского; Сост., вступ. ст., коммент. В.Ф. Виноградова. — Екатеринбург, 1997. — 121 с.: нот. — (В помощь нар.-хоровым коллективам. Вып. V).

Русские лирические песни Сибири и Дальнего Востока / Ин-т филологии СО РАН; Вступ. ст., подгот. текстов, коммент. и указ. С.И. Красноштанова при участии В.С. Левашова; Музыковед. ст. В.М. Щурова; Ред. муз. раздела Э.Е. Алексеев, Н.В. Леонова. — Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. — 524 с.: нот. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Словари. Справочники. Указатели

Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь / Ин-т этнологии и антропологии РАН. Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б., Смольников С.Н., Минюхина Е.А. — М., 1997. — 432 с.

Универсальные и отраслевые библиографические пособия — источник краеведческой библиографии Российской Федерации: Аннотир. указ. — 1993—1995. — СПб.: Рос. нац. б-ка, 1997. — 143 с.

Материал подготовила **Н.Р. ТИМОНИНА;** Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

Не просто рецепты кухни, а энциклопедия образа жизни

Малая народная энциклопедия среды обитания и образа жизни аборигенов Камчатки и Командорских островов. Вып. 1. Национальные блюда народов Камчатки. Петропавловск-Камчатский, 1993. Вып. 2. «Атхиях». Рецепты от Тимонькина. Алеутская национальная кухня. Петропавловск-Камчатский, 1997.

В последние годы в разных регионах страны издаются десятки, сотни книг с рецептами кухни, в том числе национальной. И хотя очевидно, что пища, технология ее изготовления является составной частью культуры народа, характеризует важные особенности его жизни, книги рецептов национальной кухни чаще всего издаются сами по себе.

Президент Фонда компенсации (в пользу народов Севера) на Камчатке А.И. Белашов, директор Издательского центра типографии СЭТО-СТ в г. Петропавловск-Камчатский, тоже начал издавать книги с рецептами блюд. Но они выгодно отличаются от многих подобных изданий. Объясняя свой замысел, А.И. Белашов писал в предисловии к первой книге серии: «Объединив усилия представителей старшего поколения населяющих полуостровов народов (среди авторов — ительмены, коряки, чукчи, эвены, алеуты. — *Прим. ред.*), мы осуществили первый этап задуманной большой и важной работы по созданию <...> энциклопедии о среде обитания и образе жизни аборигенов Камчатки и Командорских островов <...> Предполагается систематизировать сведения о флоре и фауне полуострова, водной и воздушной средах, почвах, богатствах недр с точки зрения их практического использования коренным населением; о традиционных отраслях народного хозяйства; о быте; о влиянии окружающей среды на физиологию, культуру коренного населения, его национальную психологию и т.д. Следующим этапом этой большой работы предполагается сделать сборник сказок, мифов, легенд, исторических преданий, песен, загадок, другого фольклорного материала, отражающего внешний и внутренний мир людей Севера. Особое внимание при сборе материала для будущего сборника хотелось бы уделить теме шаманизма» (с. 3).

Исходя из высказанной концепции, в первом выпуске «Малой народной энциклопедии среды обитания и образа жизни аборигенов» помещена легенда о сотворении Камчатки ее прародителем Вороном Кутхом. Приводятся выписки из «Описания земли Камчатки» С.П. Крашенинникова, из трудов ученого-натуралиста Я.И. Линденау, книг ученого-ботаника академика В.А. Комарова о широком использова-

нии растений, животных не только в качестве пищи, но и для лечения, для борьбы с врагами. Особое внимание уделяется жизни аборигенов в гармонии с природой, что помогало северянам не только насытиться, но и уберечься от заболеваний. Так, внутренний жир медведя, его мясо, тарбаганий, нерпичий и рыбный жир предупреждали онкологические заболевания, туберкулез. Эвены убеждены, что сыроедение (особенно кровь и печень) помогают при анемии; кровь, жир, костный мозг использовались для лечения органов дыхания. Настоями кедровых шишек аборигены лечили желудочные заболевания, смолой кедровых шишек — раны и нарывы, чесотку.

Народы Камчатки, проживая бок о бок, перенимали друг у друга обычаи, привычки, элементы национальной кухни. Часто преобладали те или иные особенности в приготовлении блюд зависят от приоритета представителей конкретной национальности, проживающих в данной местности. Так, в северных районах Камчатки преобладают чукотские кулинарные традиции, в западных — ительменские, в северо-восточных — корякские.

В первом выпуске помещены также материалы чукчанки Н.И. Коялкот и кандидата биологических наук А.Н. Сметанникова о мухоморе.

В первой книге серии преобладают рецепты блюд из растений, рыбы, оленьего мяса и жира, мяса медведя, т.е. того, что добывали жители Камчатки в тундре, лесах и реках. Вторая книга посвящена в основном блюдам из морских растений и животных: морской капусты, морского ежа, морского гребешка, осьминога, трепанга, трески, ласка, яд морских птиц, кита, нерпы, морского котика, кальмара.

Во второй книге опубликована алеутская сказка «Атхиях» (треска). Естественность включения этой сказки в сборник объясняется тем, что единственный из алеутов Командорских островов С.В. Тимонькин, более шестидесяти лет бывший капитаном современного судна и лоцманом, больше всего любит и рекомендует другим блюда из трески.

Сборник рецептов морских блюд алеутов включает выдержки из книги натуралиста Г. Стеллера «Дневник плавания с Берингом к берегам Америки. 1741—1742». Стеллер был убежден, что обессиленные от джунги, холода и голода члены экипажа, выброшенные на Командорские острова, выжили и физически окрепли только благодаря мясу морских животных. Фрагменты книги Р.Г. Ляпуновой «Алеуты. Очерки этнической истории» (М., 1987), посвященные промыслам, традиционному жилищу, одежде и элементам духовной культуры, удачно дополняют коллекцию кулинарных рецептов.

А.Ф. МАКЕЕВ,

канд. пед. наук; Корякский окружной ин-т усовершенствования учителей (п. Палана Камчатской обл.)

ДМИТРИЙ ПОКРОВСКИЙ (1944—1996)

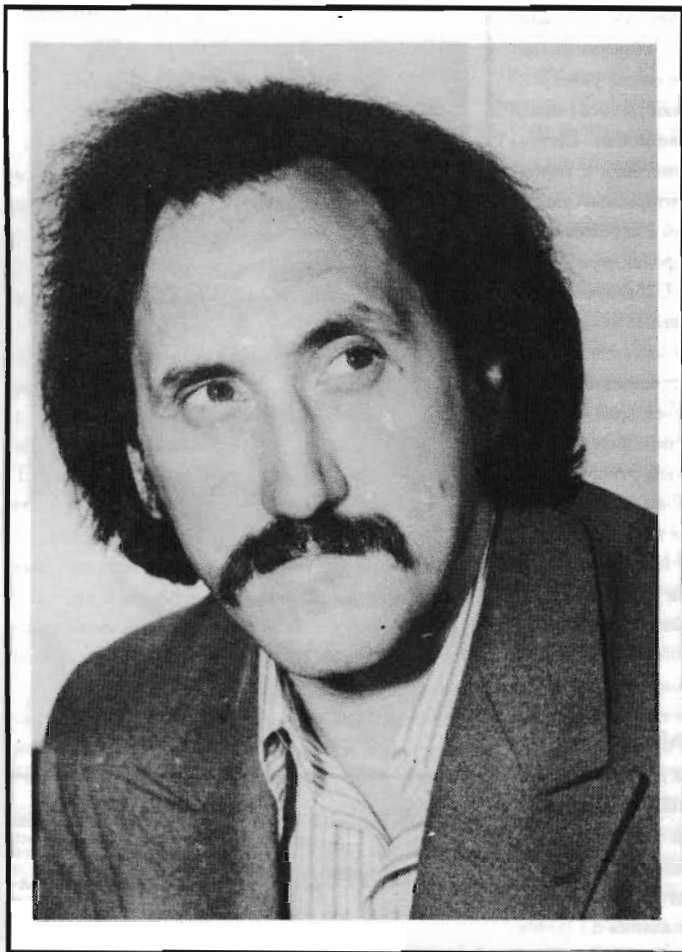
29 июня 1996 г. ушел из жизни Дмитрий Викторович Покровский. Он стал знаменит как создатель и руководитель уникального фольклорного ансамбля, который никогда не называли иначе, как «ансамбль Покровского». Никакой другой сценический коллектив не представлял русский фольклор с такой яркостью, достоверностью и впечатляющей силой. Четверть века ансамбль выступал по всей стране и за рубежом.

Горько подводить итоги деятельности безвременно умершего артиста — Д. Покровскому было всего 52 года. Творческие и биографические сведения о нем разбросаны по немногочисленным источникам и личным архивам. Так происходит обычно с людьми, целиком погруженными в любимую работу, кончина которых прерывает их деятельность *in medias res*.

«Одной, но пламенной страстью» Д. Покровского была народная музыка, а категорическим императивом в ней — неприкрашенное истинно народное музицирование. Но большую часть учебы он прошел в Институте (ныне Академии) им. Гнесиных на факультете народных инструментов и, надо полагать, близко наблюдал положение дел на соседней кафедре солиного и хорового народного пения. И то и другое — он это, вне всякого сомнения, понимал (или, по крайней мере, ясно ощущал) — было «не его», хотя приобретенные навыки игры на народных музыкальных инструментах сами по себе были полезны артисту. Там же или позже у Покровского сформировалось стойкое неприятие парадно-«потемкинской» народной песни, несмотря на то что она всегда имела внешний официальный успех.

В последующие годы фольклорная «ведущая нить» в его биографии причудливо переплетается то с преподаванием инструментовки, то с методической работой в Доме народного творчества. Важно, что и то и другое было связано с возможностью экспедиционной работы. По словам матери Д. Покровского Нины Рафаиловны, он впервые соприкоснулся с музыкальным фольклором в 1970 г., во время ее экспедиции по изучению народного прикладного искусства. Накопленные впоследствии Д. Покровским экспедиционные записи образовали широкую базу народно-песенного материала с охватом стилей от Архангельска до Дона и от Брянска до Урала.

В 1972 г., 28 лет от роду, Д. Покровский предстал в полной готовности к главному делу своей непродолжительной жизни — созданию ансамбля. Он не столько нашел, сколько вырубил, высек свою нить в художественной жизни



России фанатично подвижническим трудом на пределе возможного. Популярность «ансамбля Покровского» сразу и навсегда вышла на высший уровень. Ансамбль стал эталоном представления фольклора на концертной эстраде, наиболее органично соответствуя его аутентичной форме. Несущей частью «айсберга» в деятельности ансамбля была не только беспрестанная тренировка, но и доскональное знание мельчайших деталей народного пения. Оно было достоянием всех артистов ансамбля, но бесспорный лидер его, Покровский, был таковым же и в добывании истин. Открытие функциональной структуры казачьего ансамбля на Дону было сделано им в творческом общении с народными исполнителями. Проверка новой гипотезы в практике собственного ансамбля подтвердила верность наблюдения и его осмысления: звучание донской песни у Покровского было практически неотличимо от оригинального, «станичного».

Ансамбль Покровского не подражал народной манере пения, не имитировал ее, не копировал, даже не перенимал комплекс исполнительских элементов, а воссоздавал каждый раз песню заново по принципам народной музыкальной традиции. Как и деревенские ансамбли, ансамбль Покровского — группа личностей, индивидуальностей, внутренне свободных создателей-единомышленников. Д. Покровский с юмором рассказывал, что когда они впервые приехали в Японию, слушатели, знакомые с русской народной песней только по гастроям госхоров, отказывались верить тому, что ансамбль поет в русской народной традиции.

Д. Покровский был прирожденным и неутомимым экспериментатором. Ансамбль вполне отвечал девизу капитана Немо: «Подвижный в подвижном». Покровский вел свою команду историческим путем. Ради достижения художественных и просветительских целей он постоянно привлекал новых артистов взамен прежних; некоторые участники создавали самостоятельные коллективы.

Эволюционировали и цели руководителя. Безупречное сходство с подлинной манерой пения было достигнуто в первой же программе. На очереди было постижение жанров русской песни (лирической, свадебной, ка-

лендарной), потом — народного многоголосия из разных регионов, инструментальной музыки. Одной из впечатляющих новинок стал показ в самом конце 80-х гг. рождественского «Вертепа». По мере творческого роста ансамбля достигнутые цели сменяли последующие, не вычеркивая, однако, освоенных образцов из концертных программ.

Помимо состава коллектива и его репертуара, эксперименты касались и направления деятельности. Самой существенной новацией стала тема «Фольклор и профессиональная музыка». Кстати, интересы Дмитрия Викторовича не ограничивались исключительно фольклором. Его слуховой и исполнительский опыт включал освоение стилистики музыкального авангарда. В сезон 1994—1995 гг. одна из его лекций в Германии и США называлась — «Русский модернизм». Д. Покровский представлял собой редкостный образец музыканта, сочетавшего владение разными, в сущности, музыкальными языками — классическим и народным традиционными, джазовым и авангардистским.

Фольклор в музыкальной классике и джазе был одним из тех поворотов на пути ансамбля, которые вызывали вначале недоумение: «выходит из границ». Но границы можно определить, лишь перейдя их. Помимо работ в кино и театре (в том числе участия в постановке «Бориса Годунова» на Таганке, едва не ставшего роковым для судьбы ансамбля и самого Д. Покровского) такое пересечение имело место в сотрудничестве с П. Уинтером, А. Козловым и в знаменитом исполнении «Свадебки» И. Стравинского. Случай со «Свадебкой» особый. Произведение Стравинского словно испытало мощное воздействие народной первоосновы, наиболее близкой к древнему обряду. Будто убрали наслоения веков, и открылась впечатляющая мощь языческого действия.

Как бы в развитие «обрядовой линии» репертуара ансамбль исполнил произведение московского композитора В. Мартынова «Ночь в Галиции» на музыкальном фестивале «Альтернатива-95». Аналогичный в принципе эффект, но в ином стилевом контексте, производило исполнение хора П. Чеснокова «Да исправится молитва моя». Успевший за короткое время стать популярным у слушателей (и даже запетым), этот хор, благодаря сдержанной трактовке Д. Покровского и «матовому» тембру солистки Т. Смысловой, как бы заново обрел истоковость и целомудрие интонации.

Участие ансамбля Покровского в исполнении сочинений современной композиторской волны заставляло особенно заметно резонировать их народную «струнку», образуя тем самым новую композиторскую реальность. Сильнейшее впечатление производило исполнение небольшого хора А. Шнитке на текст А. Пушкина «Как за церковью, за немецкою». Пятеро ансамблистов во главе со своим руководителем не вокализировали, а сосредоточенно исповедально размышляли вслух. Последней работой Покровского с ансамблем стало исполнение сочинения его друга и творческого союзника А. Батагова «Бобзоби» на слова В. Хлебникова.

В отличие от многих руководителей ансамблей, Д. Покровский был еще и исследователем в собственном смысле этого слова. Он пролагал пути в изучении проблем, не затронутых до него в музыкальной фольклористике. Помимо упомянутой структуры казачьего ансамбля, внимание Д. Покровского было обращено и к актуальнейшей проблеме тембра. О том, насколько он продвинулся в решении этой задачи, мне позволяет судить наша с ним последняя встреча на проблемном междисциплинарном семинаре весной 1996 г.

Так кем же был Дмитрий Викторович Покровский? Музыкальным фольклористом, ученым, артистом или музыкально-общественным деятелем? Можно утвердительно ответить на эти вопросы, порознь и вместе. Но доминантой всей его деятельности была, конечно, артистическая. Он был артистом, что называется, божьей милостью. Помимо работы с ансамблем, Покровский снимался в кино («Крейцеров соната» по Л.Н. Толстому), участвовал в театральных постановках, эстрадных выступлениях. Он обладал неотразимой суггестивной силой, как все выдающиеся исполнители, народные и профессиональные. Его огромная энергия поддерживала исполнительский тонус ансамбля. Осиротевший коллектив не сломился от страшного удара судьбы. Наследник ушедшего руководителя, он сохранил не только его имя, но и все его творческие принципы.

Б.И. РАБИНОВИЧ (Москва)

НОРБЕРТАС ВЕЛЮС (1938—1996)

23 июня 1996 г. скончался Норбертас Велюс, известный литовский ученый, фольклорист, исследователь мифологии.

Это произошло в период летнего солнцестояния, в один из самых длинных дней, когда от солнца ждут много света, придающего нам жизненную энергию. Н. Велюс вряд ли предчувствовал переход в мир иной. До последних дней он был работоспособным, энергичным, полным энтузиазма и новых идей. Поэтому внезапная смерть коллеги повергла нас в шок.

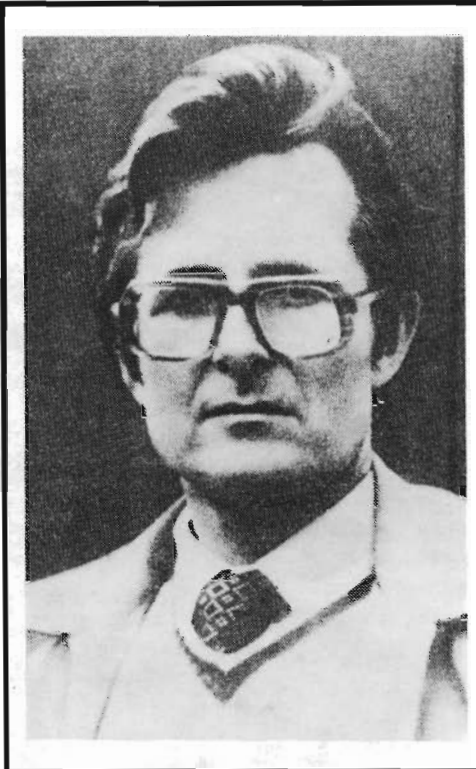
Норбертас Велюс — доктор филологических наук, профессор, лауреат республиканской премии и премии имени Й. Басанавичюса. Посвятив свою жизнь изучению народной культуры, он после окончания университета и до самой смерти работал в Институте литовской литературы и фольклора. Велюс также был заведующим кафедрой этнологии и фольклористики и членом ученого совета Университета им. Витаутаса Великого в Каунасе. Там и в Вильнюсском университете он читал курс литовской мифологии. В последние годы Н. Велюс принимал участие в деятельности Литовского совета по науке. По его инициативе основано Общество литовской этнической культуры.

Знакомство Н. Велюса с литовской традиционной культурой началось еще в родной Жемайтии. Его мама знала песни и сказки, ко-

торые сын записал позже, уже став фольклористом. Интенсивно он начал собирать фольклор во время учебы в Вильнюсском университете. За свою жизнь Н. Велюс записал около 30 000 фольклорных произведений. Почти-точно и внимательно он относился к народным певцам, сказителям и интересным людям вообще. Благодаря его усилиям появились книги о талантливых хранителях фольклора — А. Чепукене, П. Заланскасе, Р. Сабаляускене.

Н. Велюс и сам организовывал широко прославившиеся в свое время комплексные краеведческие экспедиции. Участвовавшие в них ученые, студенты, любящие свой край интеллигенты не только выполняли полезную работу, собирая языковой, фольклорный, этнографический материал, но и черпали у народа духовные силы. Подготовка экспедиций требовала от ученого смелости и упорства. Некоторые экспедиции (например, в Пялясу в 1971 г.) тогдашние власти запрещали. Несмотря на подобные препятствия, Н. Велюс много сделал в этой области. Он был организатором и одним из самых активных участников краеведческого и национального движения в Литве. Собранные материалы не залеживались в архивах. По инициативе Н. Велюса они были обработаны и опубликованы. Вышли книги о Зервинос, Игналинском районе, Девянишкес, Мяркине, Дубингяй, Улите, Кярнаве, Гярвятах. Заканчивается подготовка двухтомного издания о Пялясе.

И все-таки основной и любимой сферой деятельности Н. Велюса было изучение мифов и их следов в литовском фольклоре. В эту работу было вложено более всего душевного тепла, отдано много времени и сил. Широко известны его монографии: «Мифические существа



литовских сказаний» (1977), «Мировоззрение древних балтов» (1983), «Хтонический мир литовской мифологии» (1987). Н. Велюс задался целью подготовить базу для научного изучения литовской мифологии. В связи с этим он выпустил «Источники религии и мифологии балтов» (I т. — 1996), хрестоматию «Литовская мифология» (I т. — 1995, II т. — 1997). Как исследователь, стремящийся к научной истине и точности, в этих изданиях Н. Велюс основывался на множестве фактов, старался раскрыть их смысл. Иногда он позволял себе впадать в более свободные размышления, выдвигая необычные, смелые гипотезы. В его работах, как и вообще в большинстве исследований по мифологии, помимо объективных данных, есть и собственные замечания и соображения. Чтобы прояснить его принципы интерпретации фольклорных текстов, я спросила профессора: имеют ли смысл исследования мифов, ведь в них все строится на догадках? Он согласился, что в самом деле в работах по мифологии кроме объективных, достоверных положений встречаются довольно вольные авторские трактовки. Однако такие трактовки тоже имеют ценность, конечно, если они обоснованы. Кроме того, продолжал Велюс, мифы одновременно являются и нашей древней религией. Чтобы ее понять, одних умственных усилий недостаточно. Критически оценивая исследования мифов, проводимые иногда даже любителями, профессор обмолвился, что и в их работах есть разумное начало, и у них можно найти интересные мысли. В тот момент он раскрылся как человек широких взглядов. После беседы мы спокойно расстались, и я не знала, что расстанусь с Норбертасом навсегда.

Н. ЛАУРИНКЕНЕ (Вильнюс)

Перевод с литовского **М.В. ЗАВЬЯЛОВОЙ**



В экспедиции. Середина 1960-х гг.

Конференция

«Слово и культура»

13—15 мая 1998 г. в Москве состоялась Международная научная конференция «Слово и культура», посвященная 75-летию со дня рождения Никиты Ильича Толстого. Организаторами ее выступили Отделение литературы и языка РАН, Институт славяноведения РАН при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда. В работе конференции приняли участие ученые из Белоруссии, Болгарии, Польши, России, Украины, Эстонии, Югославии. Тематика докладов и сообщений отражала широкий диапазон научных интересов Н.И. Толстого в области языкознания, этнолингвистики, славянской этнографии и фольклора.

Выступавшие на пленарном заседании видные российские ученые говорили о роли Н.И. Толстого в создании новой, этнолингвистической школы в современном языкознании, о его педагогической и организационной работе.

На пленарном заседании состоялась презентация двухтомного сборника докладов и статей участников конференции «Слово и культура: Памяти Никиты Ильича Толстого» (М.: «Индрик», 1998). Завершилось заседание показом видеохроники из семейного архива Толстых о присуждении Никите Ильичу звания почетного члена Академии в Люблине, о беседах с югославскими и немецкими журналистами.

Рабочие заседания открыл доклад А.М. Панченко (С.-Петербург) «Евразийство и Н.И. Толстой», в котором излагались взгляды Никиты Ильича на проблему евразийства. Общекультурной проблематике, связанной с темами, которыми увлекался Н.И. Толстой, были посвящены выступления Л.А. Софроновой (Москва) «Код зрения в сочинениях Г.С. Сковороды», В.Я. Петрухина (Москва) «О языческом компоненте древнерусской культуры: "Двоеверие" или "троеверие"?», Т.В. Цивьян (Москва) «Балканский поворот сюжета». Т.В. Цивьян на примере известной сербской баллады «Хасанагиница» показала, что текстуальный анализ разных ее вариантов оставляет возможность для разных толкований при объяснении действий главной героини. В докладе С.Ю. Неклюдова (Москва) «О некоторых фаталистических концепциях и образах в народной культуре» был проанализирован один из важнейших в любой мифологической системе концепт судьбы. В поверьях метафорой судьбы может выступать материальный предмет (например, нить), либо судьбу представляет незримое существо, заключенное внутри человека, либо антропоморфная персона (мифический податель судьбы, ее определитель, осуществитель, предсказатель и т.п.).

Лингвистической проблематике посвятили выступления Ю.Д. Апресян (Москва), А.А. Алексеев (С.-Петербург), А.С. Герд (С.-Петербург),

П.Е. Гриценко (Киев), Т.М. Николаева (Москва), Г.К. Венедиктов (Москва), Т.И. Венидина (Москва), Г.П. Клепикова (Москва), С.В. Зайцева (С.-Петербург), А.Д. Дулченко (Тарту), Ф.Д. Климчук (Минск). Подробнее об этих докладах см. публикации в журналах «Славяноведение» и «Вопросы языкознания».

Значительное место на конференции занимала этнолингвистическая проблематика. Многие докладчики говорили о том, как в языке отражаются стереотипы народного мировоззрения. Ж.Ж. Варбот (Москва) представила анализ выражения *ни зги не видно* и варианты его значений. Г.А. Цыхун (Минск) познакомил аудиторию с рядом этнолингвистических этюдов, созданных на основе наблюдений, полученных в полесских экспедициях (комментарии по поводу выражений «кумнина вода», «кричать як болгарин» и др.). И.А. Седакова (Москва) в докладе «О сладком в языке и культуре болгар» сопоставила языковые стереотипы с поверьями и обычаями, раскрывающими общекультурное значение признака *сладкий* и его магические функции в болгарской народной традиции. Ф. Бадаланова (София—Лондон) в докладе «Село — Вселенная» остановилась на космологическом аспекте пространственного осмысления устройства мира на основе болгарских верований и фольклорных текстов. Б.Н. Проценко (Ростов-на-Дону) рассказал о процессах формирования духовной культуры и этнического самосознания донских казаков. Т.Ю. Власкина (Ростов-на-Дону) представила данные народной лексики и фразеологии, относящейся к репродуктивной сфере домашних животных и человека. Н.И. Архипенко (Ростов-на-Дону) рассмотрела широко известный мотив «отбирания у коров молока» в демонологических поверьях и быличках донского казачества.

Отражением фольклорной картины мира в разножанровых культурных текстах была посвящена еще одна группа докладов. А.Т. Хроленко (Курск) рассказал о работе над лингво-фольклористическим словарем русских былин, учитывающей кластерный принцип описания материала, т.е. всю совокупность устойчиво связанных друг с другом слов. В докладе Е. Барминского и С. Небжеговской (Люблин) говорилось о проблемах создания польского словаря стереотипов народной культуры и об основных параметрах выделения единиц словарного описания. Докладчики показали, что текст выступает посредником между словом и культурой и что в каждом новом контексте отражаются иные, дополняющие значения описываемого концепта.

Анализу категорий «времени» и «вечного», как они представлены в русском религиозном фольклоре, был посвящен доклад С.Е. Никитиной (Москва). Представления о «конце света» как остановке времени сочетаются в духовных стихах с понятием, определяемым как «послед-

ние времена», т.е. растянутого во времени «конца света». О границах обрядового времени на материале масленичного комплекса ритуалов говорила К.Е. Корепова (Н. Новгород) в докладе «Маркирование обрядового времени в нижегородской традиции».

В ряде выступлений был охарактеризован растительный код народной культуры. Русские поверья о магических свойствах «сон-травы» рассмотрела Н.А. Криничная (Петрозаводск) в докладе ««Дай-ко, травонька, ответ...» (К истории и семантике поэтического тропа)». С.Ю. Дубровина (Тамбов) сопоставила славянские легенды о происхождении растений (*Богородичной травы*, *василька*) с мотивами Священного Писания. В докладе В.В. Усачевой (Москва) «Растительный код в обряде и песне» было показано, как в свадебных обрядах и фольклоре раскрывается через образы растений брачная и эротическая символика.

В докладе А.Л. Топоркова (Москва) «Грамота № 521 — заговор или любовная записка?» автор показал, что от решения этого вопроса во многом зависит правильная реконструкция текста.

Ряд выступлений был посвящен народной демонологии. Л. Раденкович (Белград) в докладе «Наименования ведьмы у балканских славян» проанализировал большой корпус народных названий ведьмы в южнославянских языках и диалектах и показал, что большинство терминов мотивировано типом вредоносных действий этого персонажа. В докладе Е.Е. Левкиевской (Москва) «Мифологический персонаж: образ и имя» затрагивался принципиально важный вопрос о том, что в народной демонологии образы нечистой силы могут выступать не только как персонажи, существа со своим особым именем, набором индивидуальных характеристик и т.п., но и как обезличенная функция («некто ходит», «путает», «водит по лесу»). Учет таких данных поможет приблизиться к пониманию того, как «устроен» образ в системе персонажей народной демонологии. А.Н. Виноградова (Москва) в докладе «Шуликуны и другие сезонные духи севернорусской демонологии» предприняла попытку сопоставить поверья о *шуликунах* с южнославянскими святочными демонами типа *караконджулов*.

О своей полевой работе в Драгачеве (западная Сербия) рассказала Г. Комадинич (Чачак). По результатам этой работы и при научной поддержке Н.И. Толстого автор опубликовала сборник своеобразных формульных текстов, условно названных термином *варовнице*, содержащих ритуальные запреты и правила поведения, принятые в данной местности.

В заключение конференции состоялась поездка в Ясную Поляну на могилу Н.И. Толстого.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА,
А.А. ПЛОТНИКОВА (Москва)

Конференция

«Славянская традиционная культура и современный мир»

В Государственном республиканском центре русского фольклора с 19 по 21 мая 1998 г. в рамках Дней славянской письменности и культуры прошла ежегодная конференция «Славянская традиционная культура и современный мир», участниками которой стали ученые Москвы, Уфы, Глазова, Архангельска, Воронежа, Иванова, Перми, Екатеринбурга, Нижнего Новгорода, Курска, Ростова-на-Дону.

Пленарное заседание открыл директор ГРЦРФ А.С. Каргин, рассмотревший место традиционной культуры в структуре современного общества. В докладе Н.А. Хренова (Москва) «Пассионарная картина мира в русской культуре: между игрой и ритуалом» было предложено рассматривать явления традиционной культуры в соотносении с социальной стратификацией. Л.П. Солнцева (Москва) в своем выступлении остановилась на работах П.Г. Богатырева, посвященных чешской театральной культуре. К анализу мировоззрения народных художников и принципов создания ими «картин народной мечты» обратилась в своем сообщении О.В. Дзяконицына (Москва). А.А. Банин (Москва) в своем докладе предложил рассматривать музыкальный фольклор как особого рода язык и указал, что неметафорическая трактовка понятия «музыкальный язык» открывает возможность построения музыкальной грамматики. На возможность изучать стратификацию этнических сообществ как фактор устойчивости культурной традиции указала в своем выступлении А.А. Иванова (Москва). А.П. Шаховской (Глазов) посвятив свой доклад роли фольклорной культуры в судьбах национальных композиторских школ и творчестве отдельных композиторов. Он отметил, что именно фольклор обуславливает феноменальные черты стиля и логику композиторского высказывания.

Секционное заседание открыла Е.П. Батырнова (Москва), которая продемонстрировала, как формируется образ русского человека в сознании коряков. Развитие и функционирование русских народных хороводных песен в полиэтнической среде Поволжья на примерах полевых записей последних лет продемонстрировала Т.М. Ананичева (Москва). Взаимодействию слова и напева в духовных песнопениях молокан Закавказья посвятила свое выступление Н.М. Савельева (Москва). Б.Г. Ахметшин (Уфа) проанализировал особенности несказочной прозы русских и башкирских горнорабочих Южного Урала. Он отметил, что устные рассказы, бытующие как на башкирском, так и на русском языке, отражают процесс взаимообогащения и сближения башкирской и русской национальных культур в условиях, когда обмен материальными и духовными богатствами приобретает интенсивный характер. На проблемах генезиса и типологии фоль-

клора русского населения Северной Бессарабии остановилась в своем сообщении И.А. Савельева (Москва). Видам цепевидных структур (нанизывание, кумуляция, маятниковый и кольцевой повторы) в болгарском и русском детском сказочном фольклоре посвятила свое выступление И.Ф. Амроян (Тольятти). Докладчица отметила, что в болгарской традиции не все виды повтора участвуют в формировании цепевидных структур, и указала, что наиболее распространенным является принцип нанизывания, выступающий на всех уровнях организации текста. Т.С. Шенталинская (Москва) представила архивные записи экспедиции, проведенной в 1901—1902 гг. на средства американца Джезупа на Анадыре и Колыме русскими учеными Богоразом и Иохельсоном. Экспедиционной работе лаборатории фольклора Поморского государственного университета было посвящено выступление Н.В. Дранниковой (Архангельск). В своем докладе «Народная эстетика звука» Т.А. Старостина (Москва) указала на роль силы звука в народной традиции и необходимость создания комплексной программы изучения фольклорного звука и его специфических особенностей.

20 мая заседание открыл доклад Е.Б. Артеменко (Воронеж), в котором автор подробно рассмотрела модель дороги в русской былинке. А.В. Кулагина остановилась на анализе общеславянских балладных формул. К мифопоэтической семантике святочной игры «Оленёк-Ящер» обратилась в своем докладе В.А. Смирнов (Иваново), а Л.А. Гридина (Курск) продолжила тему мифологической природы фольклорных образов сообщением «Мифологема змея в русском заговоре». В вызвавшем большой интерес докладе Л.Н. Виноградовой (Москва) на материале словаря «Славянские древности» рассматривалась культурная символика предметного мира. Выступление К.Е. Кореповой (Нижний Новгород) было посвящено живым обрядам Нижегородской области и связанным с ними быличкам. Л.В. Тунева (Пермь) в своем выступлении указала на сатирические и юмористические элементы в изображении человека в частушках. Бытовые изменения, отразившиеся в образности песен «третьей культуры», зафиксировала Т.Н. Якунцева (Екатеринбург), отметив, что эти песни стали фактом фольклорной традиции и выработали свой «поэтический код». Феномен названия свадебных песен в народной традиции проанализировала Е.А. Самоделова (Москва). Т.Б. Дианова (Москва) на материале донского фольклора представила предметный план народных лирических песен. Вербальные и невербальные элементы, используемые для закрепления в магико-заклинательных текстах, продемонстрировала на примере русских заговоров Ю.М. Киселева (Москва). В докладе «О поэтике духовного стиха» В.А. Бахтина (Москва) на примере духовных стихов об Алексее Божьем человеке рассмотрела изменения в поэтике данных текстов. К некоторым сюжетным типам в современных устных рассказах туристов обратилась в

своем сообщении О.В. Пушкарева (Москва). Образу корабля в фольклоре поморов был посвящен доклад Ю.А. Давыдовой (Москва). Систему суеверных представлений Северной Велikorossии, их связи с календарными, семейными и окказиональными обрядами, а также особенности функционирования текстов данной тематики рассмотрела В.Е. Добровольская (Москва). В сообщении А.А. Желтова (Москва) были изложены современные представления о потусторонних существах, записанные автором в Костромской области. Л.В. Фадеева (Москва) обратилась к анализу символики страстных икон Божьей Матери и использованию этих символических образов в заговорах на «отстреливание» болезней. К сюжету «хождения души по мытарствам» в духовных и религиозных стихах обратилась А.В. Коробова (Москва). Е.В. Миненок (Москва) проанализировала особенности празднования Десятой Пятницы после Пасхи в с. Пятницкое Брянской области.

Третий день конференции открыло выступление Т.Ю. Власкиной (Ростов-на-Дону) «Мифологический текст родин», в котором автор остановилась на сакрализации пространства родильного обряда. В.Г. Смолицкий (Москва) проследил развитие традиционного сюжета «неузнанный герой перед своим противником» от былинны «Илья Муромец и Идолище поганое» до песни «Атаман Платов в гостях у француза» и проанализировал связь песни о Платове с историческими реалиями начала XIX в. В докладе И.А. Морозова (Москва) рассматривались различные модификации мотива головы в славянском фольклоре (обрядовые функции «мертвой головы», ее обережные и вредоносные качества, голова как аналог иконы). В.А. Ковпик (Москва), анализируя заговоры от насекомых, выделял в текстах элементы пародийного воспроизведения похоронного обряда. Ф.С. Капица (Москва) обратилась к принципам использования фольклора в современных энциклопедических изданиях для детей. Созданию методик для комплексного освоения народной культуры и принципам подготовки учителей народной культуры и народоведения посвятила свой доклад М.Ю. Новицкая (Москва). Роль жеста в народной певческой практике продемонстрировала в своем сообщении М.Л. Копылова (Москва). Д.В. Смирнов и А.В. Харуто (Москва) рассмотрели возможности использования компьютерного анализа в исследованиях народной музыки. На традиционные элементы и индивидуальные авторские особенности в производстве глиняных изделий указала в своем сообщении Е.Н. Хохлова (Москва). Доклад А.Г. Кулешова (Москва) был посвящен роли местных школ народного искусства в сохранении фольклорных традиций. Завершил конференцию доклад В.П. Селиверстова (Москва), освещающий перспективы развития традиционной культуры в общекультурном контексте России.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
(Москва)



Авторы выставки стремились показать не только богатый и разнообразный мир вещей, выполненных из льна, хотя демонстрация его для специалистов-текстильщиков ценна сама по себе. При всей красоте и изобилии экспонатов отдельные вещи полностью не отражают глубины «диалога» между человеком и растением. Чтобы посетитель ощутил эту скрытую глубину, выставка знакомит его с представлениями об окружающем мире, которые определяют жизнь человека в традиционной культуре. ➔



в Российском этнографическом музее (Санкт-Петербург)

Фото С.В. Комаровой



Обзор экспозиции
«Льняной круг»
читайте на стр. 51–52



↑ Фрагмент тематического блока «Плетение» представляет разные техники переплетения нитей и плетения (вития) волос. Парики созданы специально для выставки студентками Театральной Академии г. Санкт-Петербурга А. Хлопкиной, С. Румянцевой, Е. Митрофановой. Фоновые половики, образцы поясов в различных стадиях плетения, пасмы изготовлены членами клуба «Параскева».



↑ Фрагмент центральной части экспозиции. Икона св. Параскевы-Пятницы — покровительницы женского труда — с «дарами» (кудель, полотно, тканые изделия). На переднем плане: «зеркало» — круг из сплетенных не вырванных из земли стеблей льна. После уборки льна девушки гадали с «кругом» о своей будущей судьбе.



↑ Фрагмент тематического блока «Трепание—потрясание». На заднем плане справа: святочная маска «кикиморы» с волосами из кудели, с веретеном за поясом.

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал
"ЖИВАЯ СТАРИНА"

принимается во всех
отделениях связи

Подписной индекс —

73149 (каталог Роспечати)
Для зарубежных читателей —
73149 (каталог «Russian
Newspapers & Magazines — 1998»)

Тел.: (095) 195-6677, 195-6418

Факс: (095) 195-1431

E-mail: rosp.ovs.@g23.relcom.ru

Internet: <http://www.relcom.ru/rosp>



В следующих номерах:

Из архива Б.Н. Путилова

*А.В. Пигин (Петрозаводск)
Народный культ
Александра Ошевенского
в Каргополье*

*Е.М. Сморгунова (Москва)
«А где он Антихрист —
нам секрет...»
(эсхатологические представления
современных пермских староверов)*

*Ю.М. Шеваренкова (Нижний Новгород)
Современные дивеевские легенды*

*М.Г. Давидова (Санкт-Петербург)
Вертепный театр
и лубочные картинки*

*Ю.А. Дмитриев (Москва)
О каруселях*

*Материалы
фольклорно-этнографических
экспедиций*

Хроника. Обзоры, рецензии

