

Государственный историко-архитектурный и этнографический
музей-заповедник «Кижь»

Кижский вестник

№ 4

ЗАОНЕЖЬЕ

Петрозаводск 1994

Печатается по решению научно-методического
совета музея «Кижь»

Редколлегия: А. П. Журавлев (отв. редактор),
Р. Б. Калашникова, Л. В. Шилова,
М. В. Лопаткин

Очередной сборник научных статей «Кижский вестник № 4» посвящен проблемам Заонежья. В нем рассматриваются различные стороны материальной и духовной культуры обитателей этого края с древнейших времен. Авторы сборника в основном научные сотрудники музея-заповедника «Кижь», а также сотрудники КНЦ РАН, консерватории, музея «Марциальные воды».

В статьях приводятся новые интересные материалы, добытые учеными как в процессе полевых экспедиционных исследований на Заонежском полуострове, архивные данные, не получившие отражения в науке, так и коллекции, хранящиеся в фондах музея «Кижь».

Есть основания надеяться, что данный сборник, как и предыдущие издания этой серии, послужит серьезным аргументом в пользу скорейшего придания Заонежью долгожданного статуса «уникальной исторической территории», тем самым, восстановится историческая справедливость, уйдут наконец-то в прошлое многолетние деструктивные дебаты о судьбе района, являвшегося длительное время культурным лидером Европы и восхищающим до сих пор цивилизованный мир уникальными шедеврами культуры.

С приданием Заонежью статуса «уникальной исторической территории» открывается широкая перспектива для возрождения культурных традиций, уходящих корнями в древнейшие пласты истории человеческого общества, создания музея под открытым небом и развития на его основе новых форм социально-экономической деятельности людей.

Еще много будет издано сборников и написано интересных книг об этом легендарном крае, его людях, памятниках, но чего не простит нам история, так это небрежного отношения к мировым шедеврам культуры, прославившим этот край и находящимся на грани исчезновения. Авторы еще раз обращают внимание общественности и заинтересованных ведомств на то, что дальнейшее промедление с их охраной может привести к полному уничтожению всего культурного наследия Заонежья.

ГЛИНЯНАЯ ПОСУДА ЭНЕОЛИТИЧЕСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ ЗАОНЕЖЬЯ И ПРИОНЕЖЬЯ

В процессе раскопок энеолитических поселений Заонежья и Прионежья в основном встречены разбитые сосуды. В ряде случаев удалось реконструировать форму и схему орнамента горшков, склеенных из фрагментов, залежавших скоплениями. В целом представление о керамике дает диаграмма (рис. 1), где отражены распространенные на сосудах узоры. Из нее следует, что сосуды с ромбоямочным орнаментом преобладают. Встречаются также ямки в виде полумесяца, четырехугольные, треугольные и других форм.

Посуда представлена маленькими, средними и крупными сосудами остродонной и круглодонной формы, небольшими коническими чашечками и светильниками, изготовленными из хорошо отмученной глины с примесью песка, толченого кварца и иных компонентов, придающих иногда сосудам залощенную поверхность.

Обжиг — сильный, но неровный. На многих горшках обнаружены красные, коричневые или серые пятна. По всей видимости, они обжигались в открытых кострищах, где пламя охватывало их корпус. Цвет внутренней поверхности стенок более ровный. В отдельных случаях на внешней части и внутри сосудов наблюдаются оттиски, которые очень сильно напоминают в основе своей отпечатки травы или других растений. Видимо, посуда изготовлялась на твердой основе, которая затем при обжиге выгорала. Часто наблюдается обработка внутренней поверхности в виде четких параллельных и наклонных штрихов.

Кроме сосудов на стоянках найдены керамические изделия в виде круглых дисков диаметром 3—5 см с зашлифованными краями без отверстий и другие глиняные предметы, в частности, пластинки с конусообразными выпуклостями (длина выпуклостей 0,5—0,8 см, диаметр их основания 0,4 см), служившие заплатами для сосудов. Сверху на заплатках заметны отпечатки гребчатого штампа. Они накладывались на трещины сосудов и в процессе обжига хорошо склеивали посуду. В отремонтированных таким образом горшках не только хранили пищу, но и варили ее, о чем свидетельствуют остатки пагара пищи на отдельных заплатках. Встречены также различные аморфные глиняные изделия и их фрагменты: обломки колец, диаметр — около 4 см, предметы в виде шариков, иногда сплюснутых, диаметром 2—3 см. Глиняное тесто содержит обильную примесь песка и дресвы, в результате они легко рассыпаются. Встречены обломки небольших глиняных предметов со штрихами и несколько лент, из которых изготовлялись сосуды. Последние дают возможность восстановить технологию их изготовления в энеолитическое время.

Так, при ленточном способе изготовления горшков подлеп ленты шириной 1—1,6 см производился как с внутренней, так и с внешней стороны. Вокруг небольшого куска хорошо отмученной глины — днища сосуда — наматывалась по спирали лента. Вначале она накладывалась встык, а затем, по мере наращивания тулова, подлеплялась все глубже. Иногда на одном и том же сосуде применялись два способа — подлепка и стыковка. Суть последнего сводилась к тому, что глиняные ленты соединялись лишь торцовыми частями, в результате чего край нижней ленты заканчивался желобком, а край верхней — соответствующей выпуклостью. Край сосудов — загнуты внутрь, прямые или зигзагообразные, иногда с защипами, в большинстве случаев украшены гребенчатым косо-поставленным штампом, а срез края — ромбовидными или округлыми ямками, косой гребенкой. Когда же форма среза края острая, обе стороны украшены гребенчатым штампом, образующим елочный узор. В редких случаях он — волнистый, благодаря глубоким нарезкам, нажимаем пальца или защипам. Следует отметить, что анализ орнамента в данной статье произведен автором по полностью или частично реставрированным сосудам.

Днища в ряде случаев заглажены и не имеют орнамента, но чаще узоры подчеркивают форму дна сосудов. Орнамент состоит из концентрических кругов, образованных гребенкой, ямками или же сочетанием гребенки, круглых или ромбических ямок. Интересной деталью некоторых ямок является рубчатость их стенок или присутствие насечек. Ромбы нанесены таким образом, что их продольные оси часто совпадают с продольными осями сосудов, что придает последним чрезвычайно нарядный вид. Иногда ромбы образуют треугольники, расположенные кверху основаниями, повторяя форму сосуда, встречаются розетки.

Иногда ямки образуют треугольники, обращенные вершинами вверх или вниз. Чаще всего такие фигуры расположены под венчиком или у днища, реже встречаются по всей поверхности сосудов. Имеются и другие вариации орнамента, например, фигуры в виде ромба, наклонные или прямые линии и сочетания ромбических ямок с гребенчатым штампом (наклонным, прямым, зигзагообразным). Нередко ямки расставлены по всей поверхности сосудов в шахматном порядке.

В трех случаях на внутренних стенках сосудов встречены наклонные ряды защипов; на двух экземплярах венчики обработаны сверху такими же защипами. Имеется несколько горшков с узором под венчиками на внутренней стороне и со штрихами, похожими на отпечатки ногтя. На отдельных сосудах под венчиком проделаны сквозные отверстия, служившие, очевидно, для подвешивания. На одном сосуде сквозные отверстия нанесены по всей поверхности. Он использовался, по-видимому, в качестве дуршлага.

На внутренних стенках многих горшков заметны отпечатки пальцев. Обычно они хорошо видны на выпуклостях против ямок,

нанесенных на сосуд с внешней стороны. Среди них много отпечатков детских пальцев.

Всю посуду по форме можно разделить на три основные группы.

Первую группу составляют высокие остродонные сосуды (17% от общего числа), у которых высота относится к диаметру как 3:1. Ко второй — широкогорлые с более округлыми днищами низкие сосуды (25% от общего числа), отношение высоты к ширине — как 1:2. Сосуды третьей группы (58%) занимают промежуточное положение между первой и второй группами. Сосуды первой группы — сплошь украшенные ямками, маленькими, коническими или укрупненными круглыми, чаще ромбическими.

Вторая группа сосудов — со строго выраженной горизонтальной зональностью, в которой ряды ямок (преимущественно круглых или ромбических) разделены рядами гребенчатого штампа. Есть сосуды, в орнаменте которых преобладают ямки.

Третья группа сосудов с геометрическими орнаментами в виде зигзагообразных или диагональных поясов косо поставленных отпечатков гребенки, образующих треугольники. Несколько горшков украшены рядами ямок, которые иногда чередуются с горизонтальными поясами гребенки, реже на свободном поле встречаются вертикальные или наклонные оттиски узкой гребенки.

Вопрос о времени и месте зарождения ромбоямочной керамики еще не окончательно решен в науке. Выделенная в свое время А. Я. Брюсовым «белевская культура» не решает всех проблем, связанных с указанными памятниками. К тому же ареал поселений с ромбоямочной керамикой, известных в настоящее время, значительно шире границ территории некогда выделенной белевской культуры. Неодинаково и количество керамики с ромбоямочным орнаментом содержат эти памятники. Например, из статистики, приведенной Г. Ф. Поляковой, видно, что эта керамика не является преобладающей на стоянках верхней Оки. На Воронце, например, ее 42%, Сестринский Хрящ содержит 37% такой керамики, Жабынь — 24%. Еще меньше ее на стоянках нижней Оки и Верхней Волги. Небольшой процент ее имеется на Льяловской и Ладожской стоянках.

Интерес в этом плане представляют памятники, локализующиеся на территории Заонежья и Прионежья. Поселения там содержат от 33 до 98% ромбоямочной керамики. В таком большом количестве указанная керамика не встречена на поселениях Верхней Волги и других районов. Видимо, исходя из имеющихся в настоящее время данных, сейчас правомочно говорить о крупной культурно-исторической общности племен с ромбоямочной керамикой, сложившейся в конце неолита и в энеолите на западных территориях России. Мы рассмотрим в данной статье северо-западную окраину этой крупной этнической общности — район Заонежья и Прионежья.

Ромбоямочная керамика энеолитических памятников Заонежья и более южных районов имеет между собой очень близкие аналогии, что позволяет нам в данной работе предварительно считать памятники с этой посудой на широкой территории лесной полосы принадлежащими к одному хронологическому пласту. Однако для окончательного решения вопроса об их относительной хронологии необходимы дальнейшие исследования. Имеются некоторые основания считать, что поселения, на которых ромбоямочная посуда преобладает, являются более поздними.

Коснемся вопроса орнаментации. Изучение узоров на глиняной посуде представляет не только интерес, но и большие трудности. Особенно сложен вопрос о смысловом значении геометризованного орнамента, о его назначении на бытовых предметах в целом и методике его исследования. Мы в конечном счете пришли к выводу, что устойчивость традиционных узоров и в то же время наличие определенной ритмичности в чередовании основных орнаментальных мотивов, видимо, связаны со знанием простейшего счета и умением точно воспроизводить сложные геометрические фигуры на сферической поверхности глиняных сосудов. Поскольку геометрический орнамент с достаточным основанием можно отнести к сфере прикладного искусства, то вполне допустимо, что сам факт его устойчивости среди больших групп населения так или иначе связан с коллективными представлениями создателей. Это в какой-то мере подтверждает и наличие на сосудах сложных мотивов образительного характера, бытовавших в лесной полосе Европейской части в течение длительного времени. Хотя возникнуть в семантику орнамента в настоящее время и не представляется возможным, попытки исследования в этом направлении, думается, будут полезными.

Среди массы узоров на глиняных сосудах можно выделить отдельные мотивы, в которых нетрудно увидеть более или менее схематично переданные образы птиц, человека, растений. К их числу относятся, в частности, изображения утки на сосуде из Пегремы III.

Мотивы орнамента в виде водоплавающей птицы известны на широкой территории лесной полосы. Они близки изображениям водоплавающих птиц, найденным в Карелии на стоянке Войнаволок IX, Вигайнаволок I, Пегрема II, Кудома X, а также петроглифам. Широкий ареал таких рисунков очерчивается довольно отчетливо. Он включает Карелию, Финляндию, Прибалтику, Ленинградскую, Вологодскую, Архангельскую области, Коми Республику и Урал. Большинство из них относится к эпохе неолита и бронзы. Едва ли можно назвать в настоящее время опорные факты для точного объяснения причины их появления и столь широкого распространения. Вероятно, само изображение птицы, игравшей немаловажную роль в первобытной экономике, можно связывать с характером верований энеолитических обитателей Карелии —

охотников и рыбаков. Большое число уток и гусей среди наскальных рисунков Онежского озера А. М. Линевский объяснял существованием у северных племен культа перелетных птиц. Н. Н. Гурина считает, что утка, как важный объект массового сезонного промысла в озерном крае, заняла прочное место в представлениях древних охотников и, по-видимому, в мифологии, отзвуки которой она находит в эпосе «Калевала», где повествуется о происхождении вселенной из яйца утки. Учитывая приводимые соображения, можно заключить, что изображение утки на сосуде из Пегремы III не относится к числу случайных фактов и связано с особенностями мировоззрения жителей лесной полосы.

Немалый интерес представляет группа изображений части сосуда из Пегремы II, наружная стенка которого украшена круглыми коническими ямками и оттисками гребенчатого штампа, сильно залощена и покрыта красной охрой. Внутри сосуда в его средней части с помощью зубчатого штампа изображены деревья и фигурка человека. Ноги у него согнуты ромбом, руки подняты вверх, головной убор (?) в виде развилки. Слева от фигурки — оттиски гребенчатого штампа, напоминающие отпечатки крыла птицы. Сохранились изображения четырех деревьев. Основания трех деревьев даны в виде треугольников. От четвертого дерева сохранился небольшой фрагмент ствола с тремя ветками. Возможно, что фриз из подобных фигурок полностью окаймлял изнутри среднюю часть сосуда.

Схематичные антропоморфные и растительные изображения в подобном или сходном стиле известны в Карелии на стоянках Залавруга IV, Муромское VII, Кудома XI, а также на ряде стоянок запада Европейской части и прилегающих территорий. Среди более поздних находок упомянем антропоморфные фигурки, выбитые точечной техникой на медных пластинках, с дьяковских городищ эпохи раннего железа, изображение на сосуде эпохи бронзы с поселения Лопью, фрагмент фигурки из средневекового Белозерья. Любопытно, что сходные с нашими в основных чертах, в том числе деревянные изображения, были широко распространены в системе образов пародной вышивки XIX—начала XX века у местных народностей и русских северо-запада. Не вдаваясь в их детальный сравнительный анализ, заметим, что общее сходство между ними вряд ли является случайным, хотя степень его в каждом случае различная. Близкие антропоморфные изображения на дьяковских памятниках связываются с образом божества плодородия, заимствованным из среды более южных племен. Достаточных оснований для того, чтобы связывать пегремские рисунки с аграрными культами, мы не находим. В данной связи важно заметить, что они являются пока наиболее древними изображениями такого рода в лесной полосе и принадлежат населению с охотничье-рыболовным хозяйством. Однако, вряд ли можно сомневаться в их связи с религиозными представлениями энеолитиче-

ских племен с ромбоямочной керамикой, имеющими, по всей вероятности, местные корни. Орнамент расшифрован как миф о «древа мира».

Описанный сосуд из Пегремы II имел, надо полагать, ритуальное назначение. В пользу такого определения свидетельствуют, помимо самого факта наличия изображений «древа мира», раскраска его поверхности охрой, широко применявшаяся в древней обрядности.

Геометрический орнамент на глиняных сосудах. Вопрос, связанный с его изучением, неоднократно в разных аспектах поднимался в археологической и этнографической литературе. Здесь нет смысла перечислять все работы, посвященные орнаменту, поскольку это довольно обстоятельно сделано в исследовании С. В. Иванова. Укажем лишь, что исследователи по разному подходят к решению этой проблемы. Изучив, например, трипольский энеолитический орнамент, Б. А. Рыбаков считает, что главным ключом, открывающим область древней символики энеолитических трипольцев, является мировоззрение и психология земледельцев, хорошо известные по мифам и языческим обрядам. Там, где в энеолите отсутствует производящее хозяйство, например, у рыболовецко-охотничьих племен Севера, при изучении орнамента необходимы, очевидно, иные мерки, учитывающие местную специфику. Одним из наиболее перспективных приемов исследования геометрического орнамента нам представляется наблюдение за его членением на целых предметах, в частности, глиняных сосудах. Выявляющаяся ритмичность чередования основных элементов узора, по всей вероятности, не случайна и открывает новые возможности, позволяющие поставить некоторые вопросы его семантики.

Мы рассмотрим только орнаменты на энеолитических глиняных сосудах. Для их изучения применен метод круговых разверток. Развертки — это не только формализованная статистика и модернизация (а любая высококачественная реконструкция есть модернизация). Вопрос заключается в том, что в такой модернизации вызывается действительной необходимостью и что вытекает из недостаточного знания и учета исследователем исторической специфики оригинала. Наши «модернизированные» орнаментальные композиции, развертки, по степени сложности можно условно разделить на три большие группы.

Первая группа представлена простыми композициями, составленными путем чередования поясков из ямок и оттисков гребенчатых штампов. На днище или у венчика узор, как правило, усложнен.

Вторая группа состоит из композиций, слагающих сложные фигуры, средняя часть сосудов украшена зонами ямок или чередующихся поясков из ямок или штампов.

Третья группа — композиции, состоящие целиком из сложных геометризованных фигур, каждая композиция индивидуальна.

Рассмотрим вышеуказанные группы подробнее.

Первая группа. Орнаментированные композиции этой группы зачастую составлены только из ямок: реже овальных, подчетыреугольных или квадратных. Ямки, располагаясь в шахматном порядке или поясками, покрывают весь сосуд от донца до венчика, срез которого украшен чаще всего тоже ямками, реже нарезной линией. Сюда же относятся композиции на сосудах, у венчика и днища которых (только у венчика или только у днища) наблюдаются дополнительные элементы поясков гребенчатого штампа, нарезных линий, одного или двух рядов ямок, более крупных или мелких по сравнению с ямками на остальной поверхности сосуда. В отдельных случаях венчик украшался горизонтальным гребенчатым нарезным пояском и двумя рядами ямок. Узор под венчиком состоит из самых различных сочетаний элементов, но во всех случаях он несложен и отделяется от основной орнаментальной зоны небольшим свободным пространством. Встречаются композиции, в которых ямки расставлены в шахматном порядке, а у днища и венчика наблюдаются усложненные фигуры, состоящие из сомкнутых треугольников. На развертках орнамента такие фигуры образуют звезду с четким количеством лучей. Иногда по ее углам располагаются ромбы из ямок. К этой группе относятся строго зональные композиции, в которых чередуются горизонтальные пояски из ямок и гребенчатых полосок по всей поверхности сосуда. Зоны имеют различную ширину, колеблется и число поясков в каждой из них. В некоторых композициях зоны с одинаковым числом рядов и гребенки чередуются от днища до венчика, в других же — сочетания самые различные. Встречаются композиции, где между чередующимися поясками из ямок или гребенки замечена четко выраженная широкая зона ямок (8—18 рядов). Узор в придонной части сосудов часто перекликается с узором под венчиком и состоит из нескольких поясков ямок.

Имеются композиции, где нет ярко выраженной средней широкой зоны однообразного узора. Чередующиеся пояски — неширокие, состоят из нескольких рядов ямок, разделенных одним, реже двумя рядами оттисков гребенчатых штампов или «отступающей лопаточкой». Иногда под венчиком нанесены треугольники или другие фигуры из ямок. Наконец, отметим композиции с зигзагами из отпечатков гребенчатого штампа, нанесенными под венчиком и ниже. Зигзаг бывает двойной или одинарный, иногда пространство между изломами линии заполнено оттисками короткой гребенки.

Вторая группа. Композиции с геометрическими фигурами в верхней части сосуда, где чаще всего преобладает треугольник, который выполнен самыми различными приемами: ямками или гребенчатыми штампами («парус»). Треугольники обращены вершинами

вверх или вниз, иногда встречается чередование тех и других. Пространство между треугольниками, составленными из ямок вершинами вниз, заполнено фигурами типа «парус». Средняя часть орнамента сосудов состоит из чередований рядов или зон (по 3—5 поясков) ямок или гребенки. Иногда для оформления верхней части сосуда применяются наклонные оттиски коротких и длинных гребенчатых штампов и ямки, образующие треугольники вершинами вниз. Некоторые композиции состоят из ритмичных чередований горизонтальных или вертикальных поясков ямок или штампов. В одном случае у дна встречается спиралеобразная фигура из ямок. Встречаются «звездные» композиции, составленные из ямок или оттисков длинной или короткой гребенки.

Третья группа. Индивидуальные композиции объединяет один признак — наличие сложных геометрических фигур на всей поверхности сосуда. Это и прямоугольники из оттисков гребенки, и зигзаги, и волнистые линии, и многочисленные треугольники. В одном случае треугольники из оттисков штампов имитируют плетение, в другом — композиции из ромбов, образованные гребенчатым штампом, расположены в виде широкого фриза под венчиком. В центре ромбов находится ямка, а пространство между ромбами заполнено наклонными гребенчатыми штампами.

Сравнивая композиции, нетрудно заметить их большое разнообразие, причем отчетливо видно, что элементы орнамента подбирались не случайно, а распределялись для создания определенного узора. Чередую элементы друг с другом, неолитический гончар сплетал их в гармоничное целое, создавая сложный и нарядный рисунок.

Благодаря разверткам, мы можем наблюдать рисунки в целом. В этом случае с особой наглядностью выступает совершенство узора, что позволяет предполагать не только индивидуальный талант, но и прекрасные технические навыки исполнителей, в том числе знакомство их с простейшими приспособлениями типа циркуля. Следует отметить устойчивый характер членения орнамента на поверхности сосудов, точнее, на его строго выраженную горизонтальную зональность и ограниченное число основных элементов.

По узорам на сосудах можно видеть, что у людей того времени сложились четкие представления о всех основных геометрических фигурах: треугольнике, ромбе, квадрате, круге, а также прямой и волнистой линиях. Нельзя отказать им и в знании, скорее чувстве пропорции и симметрии. Можно предполагать в конечном счете, что в ритмичном построении орнаментальных композиций косвенно отразились представления их создателей о членении предметов и в целом окружающего мира, однако более конкретные выводы в этом плане выглядели бы недостаточно обосновано.

Впрочем, можно заметить, что даже простые методы членения

поверхности сосудов путем нанесения различных геометрических узоров не исключает знание счета.

В целом развертки позволяют получить наиболее полную информацию об орнаментах сосудов и развитии орнаментального искусства на энеолитических глиняных сосудах рассматриваемого региона.

ЛИТЕРАТУРА

1. Брюсов А. Я. Белевская неолитическая культура. КСИИМК, вып. XVI, М., 1947.
2. Гурина Н. Н. Водоплавающая птица в искусстве неолитических племен лесной полосы. КСИА, № 131, 1972.
3. Журавлев А. П. Пегрема (поселения эпохи энеолита). Петрозаводск. 1991.

И. В. МЕЛЬНИКОВ

О КУЛЬТОВЫХ КАМНЯХ НА ТЕРРИТОРИИ КАРЕЛИИ

Понятие «культовые камни» объединяет широкий круг памятников, которые в религиозных верованиях многих народов являлись объектами почитания или использовались в качестве культовых средств. Встречаясь на территориях разных, подчас очень далеких стран, они далеко не одинаковы. Помимо географических и этнических различий, культовые камни неоднородны в культурно-хронологическом отношении: судя по данным археологии и этнографии, в разных культурных традициях их почитание существует с эпохи каменного века вплоть до современности. Отличаются эти памятники и типологически — ими могут быть и маленькие, размером в несколько сантиметров гальки, и многотонные скальные формации, среди культовых камней имеются валуны зоо- и антропоморфной формы, со следами искусственной обработки и без таковых, камни различаются по физической характеристике, наличию или отсутствию знаков, углублений или изображений на них, характеру сопутствующей им устной фольклорной традиции, особенностям ритуального использования и т. д. Наконец, различается сам характер религиозных систем, в которых присутствуют культовые камни: ведь они есть и во всех современных мировых религиях, и в религиях народов, находящихся на разных стадиях первобытности. Все это лишней раз подчеркивает тот факт, что, употребляя понятие «культовые камни», можно иметь в виду лишь определенную группу памятников, объединенных по формально-типологическому признаку, но никак не памятники, являющие собой элементы какого-то единого религиозного культа.*

* В этом отношении нам кажется недостаточно корректным широкое оперирование понятием «культ камней» для характеристики всего комплекса верований, связанных с рассматриваемыми нами памятниками (по крайней мере без соответствующих оговорок на условность употребления данного термина).

В значительном количестве культовые камни встречаются в Балтийском регионе, в частности, в Финляндии, Эстонии, Латвии, Литве, много их в Северо-Западной и Центральной России (Новгородской, Псковской, Тверской областях и пр.), на территории Украины и Белоруссии (см. например: 4, 8, 17, 23, 24, 29, 30, 33, 35). Внешне эти памятники достаточно разнородны. К их числу могут относиться так называемые «следовики», то есть камни с естественными или искусственными углублениями в виде следов человека, животных или птиц; «чашечные» камни — с углублениями чашевидной формы; камни с углублениями в виде крестов, кругов, стрелок или иных фигур; камни правильной геометрической формы; а также обычные валуны не несущие каких-либо следов воздействия на них. Вплоть до недавнего времени со многими из этих памятников среди местного населения связывалась разнообразная устная фольклорная традиция — предания, повествующие о происхождении камней или знаков на них. Со многими камнями была связана обрядовая практика — молебны, жертвоприношения, рядом с ними сооружались часовни, камням приписывались чудодейственные целебные свойства. Несмотря на то, что сохранявшееся до недавнего прошлого почитание камней имело христианизированную форму, практически все исследователи, занимающиеся данной проблемой, подчеркивают глубокую архаичность этого явления, связывают его возникновение с древнейшими этническими, культурно-хронологическими пластами, восходящими к языческому прошлому этих регионов.

Широко почитание камней было распространено в областях Северной Евразии, где, как известно, влияние христианской религии на культуру местных народностей было гораздо менее ощутимым и не привело к значительной трансформации их религиозных верований. Наиболее четко это явление прослежено у саамов, среди которых почитание камней-сейдов было чрезвычайно развито и неоднократно описывалось этнографами (см. например: 7, 31, 34, 36, 38). С сейдами — природными камнями-валунами, скальными формациями оригинальной зоо- или антропоморфной формы, сооружениями из нескольких валунов — у саамов была связана сложная система представлений, где тесно переплетались культы предков, высших божеств, духов-хозяев. С ними же были связаны обряды промысловой магии, жертвоприношения. Сходные представления были характерны и для других народов Севера. Например, у ненцев была сильно развита традиция почитания гор и камней, оригинальной, как правило, зоо- или антропоморфной формы. Такие камни могли быть центрами святилищ, где совершались жертвоприношения в рамках родовой или семейной обрядности (32, с. 13, 16). Аналогичные представления были у нганасанов, где священные камни связывались с культом земли-матери, являлись объектами родового или семейного почитания. Характерной особенностью таких камней выступал их оригинальный внешний

вид, напомилавший человека или животного (6, с. 218, 228; 22, с. 65—66). У кетов почитались места, выделявшиеся какими-либо особенностями из окружающей природы: выступающие береговые скалы, кряжи, камни причудливой формы. Внешне это связывалось с культом духов-хозяев (5, с. 38—39). Согласно представлениям обских угров, камни антропоморфной формы — вместилища духов. Около них совершались жертвоприношения (15, с. 50—51, 74—81 и др.). Перечень подобных представлений можно продолжить.

В данной статье предлагается ретроспективный обзор материалов, относящихся к разным периодам времени, свидетельствующих о существовании традиции почитания камней на территории Карелии. По нашему мнению, данное явление бытовало здесь и в эпоху «классической первобытности», и в средневековье, и в более позднее время — вплоть до первой трети XX века. (Распространенность культовых камней на территории Карелии приводится на рисунке 8).

Пожалуй, наиболее ранние свидетельства о связи камней с религиозной практикой на территории Карелии, мы находим в материалах археологических исследований культового комплекса Пегрема 40. Они частично опубликованы (11), что избавляет нас от необходимости описания данного памятника и дает возможность ограничиться лишь его краткой характеристикой. Культовый комплекс Пегрема 40, был обнаружен и исследован Заонежской археологической экспедицией в 1991—1992 гг. Он находится примерно в 1,5 км к северу от деревни Пегрема (Медвежьегорский р-н) и занимает участок второй береговой террасы, где также располагаются позднеэнеолитические поселения с асбестовой керамикой. Общая площадь памятника составляет около 20 тыс. кв. м.

Уже при внешнем осмотре территории возникло предположение о существовании здесь памятников культового характера. Было зафиксировано 46 камней-валунов, толщиной 0,5—1,5 м, в ряде случаев со следами грубой оббивки, за счет чего они приобрели зооморфную форму. Около некоторых валунов при визуальном осмотре обнаружены выступающие на поверхность земли кладки из небольших камней, а также камни меньшего размера (более 110). В обнажениях почвы прослежены красные охристые пятна. Исследованиям были подвергнуты несколько объектов. В результате проведенных зачисток почвы около некоторых камней были выявлены обрамляющие их каменные кладки, часто залегающие в слое насыщенного охристого песка. Интересно, что при их сооружении часто использовались осколки камня, отбитые от этих же валунов. Здесь же находились остатки небольших кострищ (диаметр 20—30 см, мощность около 10 см), линзы охристого песка различных размеров, в том числе большие (1,5—2 м длиной) вытянутые линзы подчетыреугольной формы мощностью 0,1—0,3 м, которые в археологической литературе определяются как

остатки древних погребений (20, с. 56—68). В отдельных случаях в этих линзах собран инвентарь: кремневые наконечники стрел, скребки, сланцевые рубящие орудия, фрагменты керамики с примесью асбеста. Обнаружено также множество небольших камней со следами оббивки, а также скопления галек.

На рисунке 9 приводится один из таких камней, наглядно иллюстрирующий специфику данного памятника. Он имеет хорошо выраженную зооморфную форму, которая достигается за счет грубых сколов, имеющих на его поверхности. При зачистке территории, непосредственно примыкающей к нему (рис. 10), была выявлена кладка из сколотых с него плит небольшого размера. В полуметре к ЮВ от валуна выявлена охристая линза размером 160×55 см и глубиной 15 см, которая имела ориентацию ЮЗ—СВ и по периметру была выложена 21 камнем средней величины. Еще 4 камня лежали в центральной части линзы. Под ними найдены кремневый наконечник стрелы, наконечник копья, нож и сланцевая стамеска. Есть все основания полагать, что данный комплекс является остатками погребения. Аналоги подобным памятникам широко представлены как в Карелии, так и за ее пределами (20, с. 56—68). Костяк не сохранился (что характерно для большинства погребальных памятников Карелии эпохи камня — раннего металла, ввиду малой глубины захоронения и специфики песчаной почвы), хотя на дне имелись следы темного гумуса. Примерно в 0,5 м к северу от могилы была зафиксирована ямка, заполненная красным охристым песком, на дне которой имелась зольно-углистая линза. Еще одно небольшое кострище обнаружено в 1 м к СВ от валуна. Наконец, угли и зола встретились также в оригинальной «ванночке», сложенной из 5 небольших вертикально поставленных и сильно обожженных плит. С южной стороны валуна было выявлено скопление галек диаметром 3—8 см, с СЗ стороны — еще одна небольшая кладка из камней.

Хронологию культового комплекса Пегрема 40 сейчас нельзя считать окончательно определенной. Комплекс находится на террасе по соседству с энеолитическими поселениями, содержащими асбестовую керамику (10). Такая же керамика найдена на самом комплексе, что позволяет считать их одновременноными. Памятники с асбестовой керамикой в Карелии датируются серединой III—третьей четвертью II тыс. до н. э. (9, с. 146). Хронология поселений с асбестовой керамикой в Пегреме этому не противоречит. Таким образом, можно полагать, что культовый комплекс Пегрема 40 относится к данному периоду времени.

Следующий памятник, представляющий интерес в контексте данной работы, находится на острове Колгостров в Уницкой губе Онежского озера. В его западной части есть высокая скала, отвесно обрывающаяся в сторону берега озера, имеющая местное название «Звонковая щельга». Такое название она получила от небольшого камня (размер 1,5×0,75×0,67 м), известного в местной тра-

диции как «Звонковый» камень (рис. 11). В свою очередь его название, сохранившееся вплоть до современности, связано с оригинальным свойством, присущим ему, издавать мелодичный звук при ударе по его верхней части маленьким камнем. Этот акустический эффект вызван трещиной, которая проходит в его центральной части. Интересно, что при внешнем осмотре камня в трещине были обнаружены фрагменты асбестовой керамики. Обследование «Звонкового» камня, которое было проведено совместно со специалистами Петрозаводской консерватории, позволило выдвинуть гипотезу об его использовании как древнего музыкального ударного инструмента, который мог использоваться в ходе совершения религиозных церемоний (1). Примечательно, что «Звонковый» камень, так же как и валуны пегремского культового комплекса, по всей видимости, является не самостоятельным объектом, а своеобразным компонентом обширного комплекса, занимающего площадку длиной более ста метров в верхней части скалы вдоль края обрыва. По соседству с ним, примерно в 50 м, находятся оригинальные наскальные знаки в виде выбитых в скале чашевидных углублений диаметром 10—25 см и глубиной около 8 см, а также выгравированных концентрических окружностей, в ряде случаев пересекающихся 1—2 диаметральными линиями (диаметр 20—50 см) (12). Тут же находятся скопления камней-валунов разных размеров, иногда образующие оригинальные сооружения.

Проблему определения хронологии Колгостровского комплекса можно считать решенной еще в меньшей степени, чем в отношении комплекса Пегрема 40. Обнаружение в расщелине «Звонкового» камня асбестовой керамики дает повод предполагать существование этих памятников во время бытования данной керамики (см. выше). Однако, с какого времени и как долго функционировал культовый комплекс Колгострова (равно как и Пегремы 40), сейчас мы сказать не можем. Вместе с тем, есть основания считать данные памятники наиболее ранними объектами такого рода, известными сейчас на территории Карелии.

Следующую группу культовых камней, бытование которых на территории Карелии также относится к периоду древней истории, составляют так называемые «сейды» — памятники, упоминание о которых в последнее время все чаще появляется на страницах научных и научно-популярных изданий (2, с. 63; 25, с. 74—78; 28, с. 18—30) (рис. 12). Понятие «сейд» (саам. *seite, sieide, sieidi*) известно в русскоязычной литературе по саамским верованиям с прошлого века (7, 31). Как отмечали исследователи, саамы (лопари) называли сейдами обычные камни-валуны, иногда сооружения из нескольких валунов, с которыми у них была связана традиция религиозного характера; у некоторых групп саамов имелись «деревянные сейды» — своеобразные «идолы» в виде стволов деревьев, особым образом срубленных и иногда установленных вверх корнями (7, с. 30; 31, с. 183). Различные виды каменных сейдов

описал в своей работе В. В. Чарнолусский, исследовавший в 1920—1930 гг. традиционную культуру саамов Кольского полуострова (34).

Позднее понятие «сейд» стало трактоваться несколько шире. В их число были включены археологические памятники культового характера в виде камней-валунов со следами искусственного воздействия на них или сопутствующими находками, а также сооружения из валунов, происхождение которых связывалось с представлениями саамского этноса. Одно из наиболее крупных и ныне широко известных скоплений таких камней было обнаружено И. М. Мулло на Кемских островах Белого моря: Большом Немецком Кузове, Русском Кузове и некоторых других. Исследователь опубликовал свои материалы в виде небольшой статьи (19), где выделил 4 типа встречающихся там памятников: 1. Собственно «сейды» — огромные угловатые валуны, часто поставленные на маленькие камни; 2. «Идолы» — валуны среднего размера в виде грубого скульптурного бюста человека; 3. Среднего размера валуны, разнообразной формы, на которые сверху установлен один (реже два—три) камня; 4. Антропоморфные «идолы», сложенные из необработанных каменных плит размером около одного метра, внешне напоминающие «каменную бабу» (последние имелись только на Русском Кузове). Отмечалось также нахождение на островах камней-валунов зооморфной формы. С памятниками была связана фольклорная традиция местного поморского населения: предание об «окаменевших немцах», пытавшихся напасть на Соловецкий монастырь и которых божья кара настигла на острове, с тех пор называющегося «Немецким Кузовом». Очевидно, что данное предание имеет позднее происхождение, возникло в среде русского населения после колонизации края и не отражает первоначальный характер использования данного святилища. Вместе с тем, типологическое сходство этих памятников и известных саамских сейдов настолько велико, что подобная их атрибуция возражений не вызывает. В последнее время в Карелии стали известны еще ряд таких комплексов. В частности И. С. Манюхиным и М. М. Шахновичем были открыты аналогичные объекты в Калевальском и Муезерском районах. Эти памятники сейчас находятся на стадии полевого изучения.*

* Не имея ничего против определения камней, составляющих данные комплексы, как сейдов, хотелось бы обратить внимание на необходимость корректного употребления данного термина. По нашему мнению, он применим к объектам (камням-валунам или образуемым ими сооружениям), в отношении которых является доказанным: 1. Их культовый характер; 2. Их принадлежность саамскому этносу. Отождествление сейдов с культовыми камнями вообще, или же исключительно с какими-то их разновидностями (например, валунами, поставленными на маленькие камни), равно как употребление понятия «сейд» исключительно к памятникам, составляющим территориально локализуемые группы, по нашему мнению, является неправомерным. Известно, что на территории Карелии имеются культовые камни, принадлежавшие иным в этническом отношении группам населения, что же касается саамских сейдов, то они типологически очень неоднородны.

Пожалуй, главная проблема, которую необходимо решить при изучении сейдов — это их хронология. К сожалению, сопутствующих им датирующих археологических материалов получено не было. И. М. Мулло считает, что святилища на Кузовах функционировали до середины 1 тыс. н. э. (19, с. 16—17). Нам представляется, что если мы последовательно будем связывать эти памятники с саамским этносом, есть основания продлить это время еще на несколько сотен лет. Поскольку на территории проживания саамов почитание сейдов сохранялось до этнографической современности, а известно оно, по письменным источникам (И. Шеффер) с XVII века, можно полагать, что в Карелии почитание сейдов имело место до той поры, пока здесь проживало саамское население, сохранявшее традиционный уклад хозяйства, связанный с рыболовством. Кроме того, почитание данных камней в трансформированном виде могло сохраняться и позднее, причем уже в иной этнической среде. Примером такой трансформации, по нашему мнению, может служить традиция, связанная с островом Радкольбе в Заонежье (3, с. 155—159).

Следующую группу культовых камней, известных в значительном количестве в Приладожье, на территории Карельского перешейка составляют так называемые «жертвенные камни», являющиеся пока «слабо изученными» памятниками (13, с. 41). Отличительная их особенность — имеющиеся в их поверхности неглубокие чашеобразные углубления числом от одного до десяти—шестидесяти. Располагаются они, как правило, по краям полей (13, с. 41). В последнее время несколько таких памятников обнаружил и исследовал А. И. Сакса (26, 27). Он обратил внимание на соприкосновение «жертвенным камням» каменных куч, считая, что и камни, и кучи имеют ритуальный характер, образуют единый комплекс — «древнее святилище корелы», связанное с отправлением культа мертвых. Датируются эти памятники XI—XII до XIV веков (26, с. 117). Поблизости располагаются четыре могильника и три селища, относящиеся примерно к тому же времени.

Подобного рода памятники принято еще называть «чашечными камнями». Нам приходилось сталкиваться с ними, правда, не в Приладожье, а несколько севернее — в центральных районах Карелии. В частности, один из чашечных камней находится на окраине деревни Фоминнаволок (Кондопожский район), примерно в 15 м от берега оз. Вятчельское (рис. 13). Он представляет собой гранитную плиту (1×0,6 м), верхняя поверхность которой совпадает с уровнем земли. В центре имеется чашевидное углубление правильной формы диаметром 14 см и глубиной в центре 7 см, ближе к краям 6 см. Дно углубления отшлифовано. Местные жители называли камень «ласточкино гнездо». С камнем связано поверье, что вода, скапливающаяся в лунке после дождя, помогает от боро-

давок (этой водой обмывали бородавки). Данный метод лечения бытовал в Фоминнаволоке еще в первой четверти XX века.*

Еще один чашечный камень находится на острове Кижь, недалеко от экспозиционного сектора «Пудожская деревня». Это гранитный валун неправильной подтреугольной в плане формы, с гладкой округлой поверхностью. Его толщина — 80 см, высота видимой части 20—25 см. Сверху на нем по линии З—В на расстоянии 43,5 см друг от друга имеются два конических углубления почти правильной формы. Их диаметр — 3,5—4 см, глубина — 1,5—2 см. Рядом находятся еще несколько схожих по форме и размерам камней, но без каких-либо следов обработки. Какой-либо традиции, связанной с данным камнем, зафиксировать не удалось.

Приведенные чашечные камни типологически неоднородны: различаются размеры и форма камней, а также характер углублений — в Фоминнаволоке одно довольно крупное, на о. Кижь два маленьких. Кижский камень типологически близок к «жертвенным камням» Приладожья.** Камень в Фоминнаволоке является пока единственным памятником подобного рода, зафиксированным на территории Карелии. Хронологию их сейчас определить также не представляется возможным. Типологического сходства здесь явно недостаточно. Не исключено, что они, и прежде всего кижский камень, относятся к тому же культурно-хронологическому пласту, к которому принадлежат упоминавшиеся выше приладожские древности, бытовавшие, как указывалось, в XI—XIV веках.

В более позднее время (XV—XVII века) археологических данных о почитании камней на территории Карелии мы не имеем. Однако, есть основания считать, что оно имело место. Поводом для этого являются сведения, содержащиеся в известных грамотах новгородских архиепископов Макария (1534 г.) и Феодосия (1543, 1548 гг.), направленных на искоренение языческих обрядов среди прибалтийско-финского населения, проживавшего на землях Великого Новгорода (16, с. 60—72). Примечательно, что при характеристике верований местного населения всегда упоминаются «скверные мольбища», где люди молятся «древесам и камению». Христианским священникам вменялось уничтожать «...скверные мольбища, лесы сечи и огню предавати, камене же чье в воду метати» (15, с. 66).

К XVIII веку относятся самые ранние свидетельства о почитании на территории Карелии камней-следовиков, то есть камней с естественными или искусственными углублениями в виде следов ног человека или лап животных (рис. 14). Данной группе памятников у нас посвящена специальная статья (18), где содержится ин-

* По устному сообщению К. К. Логинова, в районе д. Типиницы имеется камень с углублением, водой из которого тоже выводили бородавки.

** Чашечный камень на о. Кижь, так же как и камня в Приладожье, находится рядом с каменными кучами. Однако, в данном случае их происхождение связано с земледелием. Они являются так называемыми «ровнищами» и образовались после очистки пашенного участка от камней.

формация о 15 таких камнях на территории Карелии. Поэтому нет необходимости останавливаться на этом вопросе подробно. Напомним лишь, что некоторым из них сопутствовала устная фольклорная традиция: приписывание происхождения следов на камнях святым (Илья Пророк, Николай Чудотворец, бог, апостол), нечистой силе (черт), конкретным личностям (основатель деревни). Около отдельных камней совершались жертвоприношения, вода, скапливавшаяся в углублении после дождя, использовалась для лечения. В некоторых случаях около следовиков располагались часовни. У одного из таких камней (д. Таржеполь), с которым была связана традиция денежных жертвоприношений, совершаемых проходившими мимо него путниками, при зачистке земли обнаружены монеты, самая ранняя из которых датировалась 1731 годом. Это дает основание полагать существование данного обычая уже в XVIII веке, причем сохранялся он до недавнего прошлого — 50-х гг. XX века. К концу XIX—первой четверти XX века относятся свидетельства почитания еще нескольких таких камней — у деревень Виданы, Андрусово, Кокорино, Видлица и др. (18, с. 169—170).

В это же время на территории Карелии бытовала еще одна разновидность почитания камней, а именно камней, имеющих причудливую антропоморфную форму. Наиболее яркий пример этому — традиция, связанная с островом Радколье в Заонежье, также рассмотренная нами в одной из публикаций (3). Празднование там «радкольского воскресенья», представления о «радкольском боге» — скальной формации антропоморфной формы, о «хозяине острова» — скальном разломе оригинальной антропоморфной формы, удивительно напоминающем обращенную в профиль голову человека с длинной бородой, который, по мнению местных жителей, мог причинять людям несчастья — все это существовало там вплоть до 20-х гг. нашего столетия.

Наконец, необходимо упомянуть еще об одной группе камней, пользовавшихся особым (несомненно в своей основе суеверным) отношением населения некоторых местностей Карелии.*

Эти памятники, как правило, являются обычными камнями-валунами без следов какого-либо воздействия на них. В местной традиции они обычно имели собственные названия («имена»). Иногда с ними были связаны внешне довольно простые символические действия. Несколько таких памятников известны в Заонежье. Так, в частности, в районе деревень Бесово и Чудсельга вблизи Чертова ручья лежит т. н. «Харин-камень». Около д. Салконаволок в урочище Бор имеется т. н. «Воронка-камень» (вариант — «дедка Воронка»). Около него до недавнего времени прохожие оставляли пяточку ягод. У д. Межнецы имеется т. н. «Боженный камень». В нем имеется естественное углубление шириной около полуметра.

* Пользуясь случаем, хочу поблагодарить В. П. Кузнецову и К. К. Логинова за информацию о таких камнях в Заонежье.

Раньше рядом с ним находился поклонный крест. В районе д. Трошево есть камень, который называется «Бунчик». Он обладает оригинальным свойством издавать мелодичный звук при ударе по нему маленьким камушком. На одном из островов архипелага Триострова в районе д. Щельга имеется камень, называемый местными жителями «Горячий». Ряд таких камней известны в районе села Шуньга на берегу Онежского озера. С одним из них (т. н. «Купава-камень») связано предание о женщине, которая насильно была выдана замуж за сумасшедшего, принуждена отцом к сожительству с ним, из-за чего ушла из дому, по любви вступила в связь с неким сверхъестественным существом, после чего превратилась в камень. Этот камень особо почитался женщинами. Еще с двумя подобными памятниками связано предание о девушках, которые «присушили» водяного царя, после чего превратились в камни. Они так и называются «камни-девки».

Таковы материалы, свидетельствующие о существовании в разные периоды времени на территории Карелии религиозной традиции почитания камней. По нашему мнению, они позволяют констатировать, что данное явление бытовало здесь, по крайней мере, со II тыс. до н. э. Ввиду отсутствия достаточного количества фактического материала сейчас мы не можем построить непрерывную хронологическую цепь между наиболее ранними и наиболее поздними известными памятниками. Однако, представляется, что почитание камней существовало на территории Карелии непрерывно, трансформируясь с течением времени под воздействием этнокультурных факторов, прежде всего ввиду изменения этнического состава населения в отдельных регионах и распространения христианской религии. В настоящее время можно говорить, по крайней мере, о четырех культурно-хронологических пластах почитания камней на территории Карелии. Первый из них, который условно можно характеризовать как пласт «народного православия», относится к этнографической современности. Он связан с памятниками, религиозной традицией, которая сохранялась еще в конце XIX—первой трети XX века. Второй культурно-хронологический пласт связан с чашечными камнями, почитание которых фиксируется в XI—XIV вв. в основном на территории расселения древней корелы. Следующий пласт памятников относится к летописной «лопи» (которую обычно отождествляют с саамами). Его составляют комплексы так называемых «сейдов», известные на островах Кузова в Белом море, а также в некоторых местах внутренней Карелии (Воттовара в Муезерском р-не и др.). Время функционирования данных памятников, видимо, падает на I тыс. н. э. Наконец четвертый, наиболее древний культурно-хронологический пласт, относится ко времени не позднее периода развитого энеолита (II тыс. до н. э.). Его мы можем выделить на основе культовых комплексов Перрема 40 и Колгостров. Существует мнение, что население Карелии в это время составляли «протосаамы» (21, с. 152—153).

В настоящей статье мы не будем касаться содержания религиозной традиции — пожалуй, самого интересного аспекта исследования культовых камней. В наиболее полном объеме мы можем восстановить ее применительно к первому культурно-хронологическому пласту, поскольку в отношении его мы имеем дело с этнографическими данными. В отношении же чашечных камней, «сейдов», а также памятников, составляющих культовые комплексы Пегрема 40 и Колгостров, мы можем говорить о характере связанной с ними обрядовой практики, содержании религиозных представлений лишь после их предварительной реконструкции. Однако это особый вопрос, требующий специального рассмотрения.

В заключение хочется обратить внимание на предварительный характер выводов, предложенных в данной статье. По нашему мнению, сейчас главный акцент в исследованиях культовых камней Карелии должен заключаться не в теоретическом осмыслении пока еще не столь многочисленного материала, а в накоплении новых фактов, причем с использованием методов как этнографической, так и археологической науки.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Аблова А. Р.** Звонковый камень: к проблеме интерпретации археологического музыкального памятника Карелии // Теория, история и психология музыкального искусства. — Петрозаводск, 1990, с. 68—72.
2. **Агапитов В. А., Логинов К. К.** Формирование этнической территории и этнического состава группы заонежан // Заонежье. — Петрозаводск, 1992, с. 61—76.
3. **Агапитов В. А., Мельников И. В.** О древнем культовом комплексе в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии. — Петрозаводск, 1992, с. 151—159.
4. **Александров А. А.** О следах язычества на Псковщине // КСИА, № 175, 1983, с. 12—18.
5. **Алексеев Е. А.** Культы у кетов // Сборник МАЭ, № 33, Л., 1977, с. 29—65.
6. **Грачева Г. Н.** Традиционные культы иганасан // Там же, с. 215—228.
7. **Дергачев Н.** Русская Лапландия. — Архангельск, 1877.
8. **Дучиц Л. В.** Культовые камни, каменные идолы и кресты на территории Белоруссии // Археология и история Пскова и Псковской земли. — Псков, 1985, с. 63—65.
9. **Жульников А. М.** Проблемы хронологии и периодизации позднего неолита Карелии // Хронология и периодизация археологических памятников Карелии. — Петрозаводск, 1991, с. 126—146.
10. **Журавлев А. П.** Два поселения с асбестовой керамикой в Пегреме // СА, 1988, № 2, с. 143—148.
11. **Журавлев А. П., Мельников И. В.** Культовый комплекс Пегрема 40 // Вопросы истории Европейского Севера. — Петрозаводск, 1993, с. 145—150.
12. **Журавлев А. П.** Звонковая Щельга // Миграции и связи древних об-

- Ществ лесной полосы Евразии в эпоху камня-раннего металла. — Петрозаводск, 1993, с. 27—33.
13. Кочуркина С. И. Древняя корела. — Л., 1982. — 216 с.
 14. Кочуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н. Письменные известия о карелах. — Петрозаводск, 1990. — 140 с.
 15. Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. — Томск, 1984. — 191 с.
 16. Манюхин И. С., Шахнович М. М. Культурные комплексы древних саамов на территории Северной Карелии // Памятники древних культур лесной полосы Евразии. — Петрозаводск, 1993, с. 82—86.
 17. Матулис Р. Литовские жертвенные камни // Археология и история Пскова и Псковской земли. — Псков, 1985, с. 65—66.
 18. Мельников И. В., Маслов В. В. О камнях-следовиках на территории Карелии // Обряды и верования народов Карелии. — Петрозаводск, 1992, с. 160—177.
 19. Мулло И. М., Рылеева А. Д. Новые древние саамские культурные памятники на островах Белого моря // АО 1969 года. — М., 1970, с. 16—17.
 20. Панкрушев Г. А. Мезолит и неолит Карелии. — т. 2, Л., 1978. — 164 с.
 21. Панкрушев Г. А. Происхождение карел (по археологическим данным) // Новые археологические памятники Карелии и Кольского полуострова. — Петрозаводск, 1980, с. 148—159.
 22. Попов А. А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. — Л., 1984. — 150 с.
 23. Попов А. С. В поисках Дивьего камня. — М., 1981.
 24. Порфиридов Н. Г. Камни с изображениями и знаками // Новгородский исторический сборник. — Новгород, 1940, с. 115—118.
 25. Рыбаков Б. А. Сампо и сейды // Новое в археологии СССР и Финляндии. — Л., 1984, с. 74—78.
 26. Сакса А. И. Комплекс археологических памятников у деревни Ольховка (Лапинлахти) // Там же, с. 112—118.
 27. Сакса А. И. Исследование новых средневековых археологических памятников на Карельском перешейке // Новое в археологии Северо-Запада Европейской части СССР. — Л., 1985.
 28. Титов Ю. В. Лабиринты и сейды. — Петрозаводск, 1974. — 31 с.
 29. Урганс Ю. В. Камни «следовики» на территории Латвии // Известия АН Латвийской ССР, № 7, 1988, с. 93—106.
 30. Формозов А. А. Камень «Щеглец» близ Новгорода и камни-следовики // СЭ, 1965, № 5, с. 130—138.
 31. Харузин Н. Русские лопари. — М., 1890. — 472 с.
 32. Хомич Л. В. Религиозные культы у ненцев // Сборник МАЭ, № 33, Л., 1977, с. 5—28.
 33. Цауне А. В. Культурные камни на территории Латвии // Археология и история Пскова и Псковской земли. — Псков, 1983, с. 64-66.
 34. Чарнолуцкий В. В. В краю летучего камня. — М., 1976. — 272 с.
 35. Шорин М. В. Вопросы изучения культовых камней на территории Новгородской области // Изучение истории и культуры Новгородской земли. — Новгород, 1987.

36. Manker E. Lapparnas heliga ställen // Acta Lapponica, 13. Stockholm, 1957.
37. Manker E. Seite-kult und Trommelmagic der Lappen // Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker Budapest, 1963.
38. Qvigstad I. K. Lappische Opfersteine und heilige Berge in Norwegen. (Oslo etnografiske museums skrifter 1,5) Oslo, 1926.
39. Sarmela M. Uhrkivet ja uhripuut // Kotiseutu, № 5—6, 1970.

В. А. АГАПИТОВ

ПРИБАЛТИЙСКО-ФИНСКАЯ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКАЯ КОЛОНИЯ В ЮЖНОМ ЗАОНЕЖЬЕ (ОПЫТ ТОПОНИМИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ)

Время, предшествовавшее русской колонизации Заонежья, — одна из наименее знакомых страниц в истории нашего края. Источников по этому периоду крайне мало, а археологическое изучение здешнего средневековья еще только начинается.

В предлагаемых читателю заметках автор сделал попытку ответить на один из принципиальных и важных вопросов: существовало ли земледелие в Заонежье до прихода сюда русского населения? И если — да, то где, в каких местах нужно искать первые земледельческие поселения. Для решения этой проблемы привлекаются ономастические материалы, главным образом, топонимы — географические названия. С их помощью, мы уверены, можно значительно расширить наши представления о прошлом древних заонежан, их жизни и занятиях. Для населения Южной Карелии подсечное земледелие становится традиционным занятием в первой половине I тыс. н. э. Переход от примитивных форм подсечного земледелия к пашенному произошел на протяжении I тыс. н. э. (3, с. 34). В тех же районах, где встречались плодородные почвы, это могло случиться даже несколько ранее — к концу первой половины I тысячелетия н. э. (2, с. 67—69).

В нашей статье сделана попытка выявить в топонимии Южного Заонежья географические названия, этимологически связанные с земледельческой и скотоводческой лексикой. Время появления подобных топонимов следует связывать в основном с дославянским периодом, а также отчасти со временем совместного проживания в крае русского и прибалтийско-финского населения. В известной степени коррелирует наши предварительные выводы опыт многолетнего изучения других районов Русского Севера.

В работе над статьей использовались не только ономастические материалы, собранные автором в полевых экспедициях. Привлекались также историко-этнографические источники, сообщения информаторов, почвенные и геологические карты. Большое значение придавалось изучению реалий местности.

Известный исследователь Русского Севера М. В. Витов заметил, что деревни Обонежья нередко расположены в местах выхода на поверхность шунгитовых почв, как известно, наиболее плодородных в условиях Карелии (1, с. 35—37). Что касается Заонежья, то это действительно так: топография наиболее старинных сел, названия которых нерусского происхождения (ср.: Типишцы, Паяницы, Юрьевцы, Толвуя) абсолютно совпадают с картой распространения шунгитовых почв. Прекрасно иллюстрирует эту зависимость пример поселений соседнего с Кижами острова Волкостров. Большая часть деревень этого острова располагалась в северной — открытой холодным ветрам — половине и только единственная деревня Шлямино ютилась на юго-западе. С помощью геологической карты эта ситуация легко объясняется: выходы шунгитовых сланцев имеются только в северной половине острова. Что же касается деревни Шлямино, то она, видимо, возникла позднее северных деревень на месте известного кижско-волкостровского перевоза.

О существовании земледелия у местного прибалтийско-финского населения свидетельствует, к примеру, топоним Пелдожа на Большом Клименецком острове. Название урочища Пелдожа (Сенная Губа) по своему звуковому облику ближе к вепским формам (ср. вепс. сев. *rõid*, сред. *rõld*, юж. *rõid*).

В северной части Большого Клименецкого острова находится сенокосное урочище Вильсельга. В вепском языке можно отыскать слово *vil'ŷ* в значении «хлеб» (в зерне или на корню), а в карельском слова *vil'ŷa*, *vil'ŷu*, которые означают «жито», или «хлеб в зерне и на корню».

Топонимические данные указывают, что, вероятнее всего, вначале под земледельческие угодья использовались побережья. Большая часть названий, связанных с земледелием, встречается в названиях мысов или, по-местному, наволоков. Нередко мы даже можем узнать, какие культуры выращивались тогда. Так, вблизи деревни Кургеницы, к примеру, один из мысов называется Нагришнаволок (ср. вепс. *pag'iz* «репа»). Это название упоминается впервые в одной из книг Заонежской половины Обонежской пятины за 1582—1583 гг. Тут же неподалеку от Нагришнаволока находится и Евеснаволок (вариант Гинеснаволок). Это название ведет свое происхождение, видимо, от прибалтийско-финской лексемы *juvã*, *juvãs* — «зерно; хлебный ларь».

За нынешней деревней Гарницы находится Озорнаволок (ср. вепс. и карел. люд. *ozg*, *ozge*, *ozgi* «ячмень»). К западу от тех же Гарниц расположен и Эрнецкий (Гернецкий) остров, или, как он назывался ранее, — Эрне-остров (ср. фин. *herne*, карел. лив. *herneh*, карел. люд. *herneh*, вепс. *h'erneh* «горох»). Горох и хлебные культуры выращивались там вплоть до второй мировой войны.

О подсечно-огневом земледелии (видимо, оно и было преобладающим), как представляется, свидетельствуют следующие назва-

ния — Каскеснаволок (из карел; вепс; финского *kaskes* «лес, выросший на пожоге», а также Разнаволок (ср. фин. *gasi*, карел. лив. *gazi*, *gasi*, карел. люд. *gazi*, *gazi*, вепс. *gazagat* «подсека, оставленная на второй год (которую в этом году не сожгли)»). Возможно, этот же термин и лег в основу названия урочища Рашовщина, что находится между деревнями Сенная Губа и Кузнецы. Косвенным образом связано с подсечно-огневой традицией и название группы полей за деревней Середка — Ригандас (ср. вепс. *rehendus*, *gihendus* «куча углей под слоем золы»).

Основным центром земледелия, по нашему мнению, была группа деревень в северо-западной части Большого Клименецкого острова, известная в старинных документах XVI века под названием Пахиничи (нынешний Пахинский берег). В прежние годы в Пахиничах насчитывалось до десятка деревень, некоторые сохранились и до нашего времени. Это, к примеру, деревни Воробьи, Потаневщина, Середка, Корба, а также сравнительно недавно исчезнувшие — Глебово, Маньшино, Ошевнево и др. В ходе исследования топонимии вепсских (и смежных с ними) районов И. И. Муллонен выявила следующую ойконимическую закономерность: на обрусевшей территории вепсский *l* (л)-овый оригинал последовательно передается через модель с формантом — ичи, —ицы, к примеру, вепсское поселение *Vingl* в русской адаптации передается как Винницы (7, с. 187—188). Изучение территорий Эстонии и Финляндии позволило ученым этих стран убедительно доказать, что *l* (л)-овая ойконимия была в первую очередь распространена в районах наиболее раннего оседлого земледельческого освоения, для мест же, связанных с промысловым освоением, она не характерна (9, с. 220; 11, с. 326). Следовательно названия старинных сел Заонежья наследуют вышеуказанную ойконимическую модель.

Таким образом, очень даже вероятно, под внешне русским обликом названия Пахиничи скрывается его древняя прибалтийско-финская форма. Можно предположить, что первоначально оно звучало примерно так: Пахала (Пашила), вероятнее всего, от древнего личного имени, распространенного у северных финно-угров. В процессе ассимиляции местного населения произошла замена прибалтийско-финского суффикса места *l* (л) на русское — ичи. Вероятно, мы можем рассматривать Пахиничи как одну из самых первых земледельческих колоний прибалтийско-финского населения в Заонежье.

В микротопонимии окрестностей куста деревень Пахиничи встречается несколько названий, связанных с нерусской земледельческой терминологией. В первую очередь следует назвать несколько урочищ, расположенных в центре куста Пахиничи, детерминантом названий которых выступает слово «конда» — из карельского *kondu* и вепсского *konp* в значении «двор, усадьба, земельный надел». И поныне за деревнями Потаневщина, Середка и Воробьи имеются сенокосные урочища (в недалеком прошлом

поля) — Гладкие Конды, Старая (Старинная) Конда, Подкондинья, Кондуши, Кусовские Кондушки. Последнее название, может быть, связано с определенным хозяином — фамилия Кусов здесь встречалась (ср.: Куоса — имя древнего рода на Карельском перешейке или саамское имя Кууца). В этом же ряду еще два топонима — название старинного села Конда на юге Большого Клименецкого острова и урочища Кондуша на соседнем с Кижами о. Волкостров.

Непосредственным отражением хозяйственной деятельности земледельческого населения являются, на наш взгляд, названия бывших групп полей на Большом Клименецком острове — Каузама (деревни Середка и Воробьи), Пекома (д. Кургеницы) и Юльма (Сенная Губа). Для сравнения можно привести названия сельскохозяйственных угодий, в основном полей, встречающихся на территории карел и вепсов (ср. Uzimuo, «поле» Калевальский р-н; Pegãmia, «поле», Олонецкий р-н; Pateima, Kapeima, Nizuma у вепсов Прионежья) (5, с. 60).

Большой интерес для исторической ретроспекции представляют два названия, зафиксированные в районе острова Еглов — к северу от острова Кижы. Сенокосные поляны на егловском Хвосте называются соответственно Под Корбежом и Под Арбежом. Под загадочно звучащими названиями урочищ скрываются, на наш взгляд, имена или прозвища владельцев полей на этом острове Корпей и Арпий. Генетивная форма имен (прозвищ), прослеживаемая в топонимах, звучала, видимо, так — Korpeizen peldon (nurmen) ал, Arpiizen, peldon (nurmen) ал.

Следует в этой связи отметить, что в Писцовых книгах Обонежской пятины XVI века есть упоминание о кижжанине по прозвищу Орпиев. Что же касается топонимической модели, реконструируемой нами, то она, к примеру, нередка для людиковских районов Карелии (ср. названия, записанные В. Ниссиля в годы второй мировой войны в местностях, населенных карелами людиками: d'oukkuoizen nurmen ал, ved'uzen en nurmen ал) (8, 55—60).

Сообщая о топонимах, связанных с земледелием, очевидно, следует упомянуть и о названиях, связанных с разведением домашнего скота.

Так, вблизи д. Леликово имеется несколько небольших островов. Это — Ген-острова. Их название происходит от вепского или карельско-людиковского слова hein (трава, сено). С заготовкой сена можно связать происхождение названия двух островов в архипелаге Уймы — Большой и Малый Сато (ср. фин. saato, вепс. sat «стог сена»).

Заметное, вероятно, место в хозяйственной жизни прежних жителей Заонежья занимало и разведение овец. К западу и югу от Большого Клименецкого острова расположено несколько островов, в основе названий которых вепско-карельское слово lambaz «овца». Можно назвать следующие острова: острова Ламбачи (в 2-х

км к югу от острова Киж), остров Ламбасник вблизи деревни Лонгасы, остров Ламбас у бывшего села Конда. Принято считать, что Конда как поселение существует с XVI века. Стало быть, появление подобного названия (Ламбас-остров) могло произойти в том случае, если первопоселенцами в Конде были люди, говорившие на одном из прибалтийско-финских языков, и, скорее всего, карелы или вепсы.

О разведении скота древними кижанами свидетельствуют такие названия, как Воннаволок (д. Мальково) — ср. карел. *vuoppa*, *vuoppi*, *vuop* «ягненок», Гебойлуда у Сенной Губы (ср. карел. *hebo* «лошадь»). В результате анализа топонимов и сообщений информаторов выявляется наличие в прошлом в кижском архипелаге целого ряда островов, куда на лето вывозили скот.* Летние островные пастбища — явление чрезвычайно характерное для занятий прибалтийско-финского населения Европейского Севера. В первую очередь следует назвать острова архипелага Уймы, расположенные к востоку от острова Киж.

Название архипелага — Уймы — имеет прямые аналогии на древней территории проживания карел — Карельском перешейке (ср. *Uimasaari*, *Uimasa* «места, куда пастухи перевозили скот») — таково смысловое наполнение подобных названий, то есть места летних пастбищ. Один из островов архипелага Уймы зовется Мулыч (ср. фин. ар. *mulli* «бычок»). Кстати, соседний с Мулычем островок называется Быковец. Ну, а теперь перенесемся в северную часть Кижского архипелага. Здесь, у северо-западной оконечности Волкострова, имеется небольшой остров Вазостров (ср. вепс. *vaza* «теленки»). По сообщению одного из информаторов «посадские» (д. Посад) возили туда на лето телят. На Большом Леликовском острове в прошлом существовал огороженный выгон для скота — Гага (ср. карел. *haka*, *haga* «огороженное пастбище»). Загон для телят, видимо, существовал на Вазатнаволоке в заливе Вожмариха. Примечательно, что неподалеку находилось урочище Телячий ободок, на месте которого позднее возникла деревня Телятниково.

О работах, связанных с обработкой выращенного льна, вероятно, сообщает название Лигостров (д. Конда) — (ср. кар. *ligo*, вепс. *l'igo* «место, где замачивали лен»).

О существовании земледелия у дославянского — прибалтийско-финского населения края говорят и лексические заимствования, зафиксированные в заонежских говорах: «веранда» (ср. вепс. *verand* «сучки, сложенные в кучу на подсеке»), «сега» — крюк для переворачивания бревен на палу (ср. фин. *seikka*, *seikko* «длинный и легкий шест, палка»), «кубач» (ср. фин. кар. *kupo*, *kubo* «куча, связка»), «румега» (ср. вепс. *rumgen* «мякина»), «няртега, няр-

* Возникновение лодки-кижанки с ее прекрасными характеристиками (хорошая устойчивость, просторность и вместимость, ходовые качества), возможно, в какой-то степени связано с необходимостью перевозить большое количество скота через широкие проливы.

тейя» (ср. фин. кар. *närte* «продолговатая клады хлеба; куча зерна»). Слово «няртега (няртея)» в Заонежье сохраняло широкий смысловой спектр — это и «мера зерна» и «продолговатая клады хлеба», это и «жердевые конструкции для сушки зерновых культур» (4, с. 94).

К статье прилагается карта. Становится очевидным, что подавляющее большинство земледельческих и животноводческих топонимов сосредоточено в северо-западной части Большого Клименецкого острова, а также в районе Сенной Губы, то есть в районах наиболее пригодных для развития земледелия (относительно плодородные почвы и теплые заливы). В этих местах, на наш взгляд, наибольшее развитие в дославянский период получило пашенное земледелие. Именно здесь впоследствии возникло большинство деревень Кижского архипелага. Отсутствие прибалтийско-финских земледельческих топонимов на материковом берегу (деревни Сычи, Телятников, Жарниково, Мальково, Клиново, Боярщина, Речка, Пустой Берег, Подъяльники) косвенным образом свидетельствует о более позднем и, видимо, преимущественно русском освоении этого района.

В статье анализируются не все топонимы, которые можно рассматривать как земледельческие по своему происхождению. Это объясняется тем, что часть названий в силу языковой ассимиляции не поддается ныне однозначной расшифровке. В качестве примера можно привести название Леб-ручей у д. Конда (ср. фин. *leirä*, кар. *leibä*, вепс. *leib* «хлеб» и фин., кар. *leppä*, вепс. *l'er* «ольха»).

В заключение необходимо отметить, что для отдельных топонимов непросто установить надежную языковую принадлежность. И тем не менее в большинстве случаев можно констатировать, что мы имеем дело с топонимическими формами, близкими карельско-людиловскому наречию и вепсскому языку. Выявление новых ономастических данных позволит в будущем дополнить наши представления о древнем земледелии и скотоводстве на островах Южного Заонежья.

ЛИТЕРАТУРА

1. Витов М. Б. Историко-географические очерки Заонежья XVI—XVII вв., М., 1962.
2. Довженко В. И. Об уровне развития земледелия в Киевской Руси. История СССР, 1960, № 5, с. 67—69.
3. Кочуркина С. И. Древняя Корела. — Л., 1982, с. 34.
4. Логинов К. К. Являются ли «заонежане» локальной группой русских? СЭ, М., 1986, № 2, с. 94.
5. Мамонтова Н. Н., Муллонен И. И. Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. — Петрозаводск, 1991, с. 60.
6. Матвеев А. К. Термины земледелия и животноводства в субстратных при-

балтийско-финских топонимах территории Севера европейской части СССР // Вопросы топонимстики № 4, Свердловск, 1970, с. 89—92.

7. Муллонен И. И. Этноисторические мотивы топонимии Межозерья // Голубева Л. А., Кочуркина С. И. Белозерская Вось. — Петрозаводск, 1991, с. 187—188.

8. Nissilä V. Sandalanjärven kalastusnimistöä // In: Lännen maita ja karjalan kyliä, s. 55—60.

9. Nissilä V. Suomalaista nimistöntutkimusta. Helsinki, 1962, s. 220.

10. Nissilä V. Vuoksen paikannimistö. Helsinki, 1939, s. 239.

11. Pall V. Põhja — Tartumaa kohanimed. 11. Tallin, 1977, 326 kl.

12. Suomen kielen Etymologinen Sanakirja. I—VI.

Б. А. ГУЩИН

ЗАОНЕЖСКИЕ ЯРМАРКИ

Ярмаркам, как одному из самых ярких явлений дореволюционной России, посвящена не одна монография и множество мелких публикаций. Однако, специальной обобщающей работы, касающейся ярмарок бывшей Олонецкой губернии, пока нет. Постараемся восполнить до некоторой степени этот пробел, но основное внимание уделим феномену Шуньгской ярмарки — самой крупной из всех 38-ми ярмарок в губернии.*

Прежде всего отметим, что в Олонецкой губернии стихийно сложилась и функционировала система ярмарочной торговли с присутствующими ей закономерностями движения товаров: сначала они** накапливались в местах проведения относительно мелких ярмарок, потом переходили на более крупные губернские, а с них — на региональные и общероссийские. Та часть товара, что распределялась на месте, расходилась через мелкооптовых посредников на местных ярмарках, деревенских торжках или распродавалась постепенно в лавках — стационарных торговых точках, владельцами которых были зажиточные крестьяне. Выпадение любого звена взорвало бы внутри всю систему. Тем не менее она была устойчивой. Ее функционированию не смогли помешать даже цивилизованные формы капиталистической оптовой торговли, такие как торговые дома, торговые и маклерские биржи и т. д.

Согласно помещенной в № 7 «Олонецких губернских ведомостей» (далее ОГВ) губернской статистике в 1866 г. на территории Олонецкой губернии насчитывалось 127 официально зарегистриро-

* На общероссийском уровне ярмарочной оптовой торговли совокупный оборот Шуньгских ярмарок выглядел незначительным. В специальном исследовании Б. Н. Миронова «Внутренний рынок России во второй половине XVIII—первой половине XIX вв.» (Б. Н. Миронов, 1981) они даже не фигурируют в качестве крупных или среднероссийских.

** Товар не всегда представлен был натурой. Крупные оптовики предпочитали иметь дело с договорами и бумагами, по которым товар можно было получить в любое время.

ванных ярмарок и торжков. К Заонежью из этого числа можно отнести только пять: Рождественскую в Лумбушском погосте, что недалеко от Повенца (8—14 сентября) и четыре Шуньгских — Богоявленскую (6—18 января), Благовещенскую (25 марта—2 апреля), Никольскую (6—12 декабря) и Сборную (в течение недели с первого воскресенья Великого поста). Неозначенными в ведомости в той же Шуньгской волости оказались еще два торжка, просуществовавших до конца 1920-х годов, а именно: Никольский в Шуньге на Николу-«отца» (т. е. на 9.05 ст. стиля) и под Шуньгою на Николу-«сына» (т. е. на 10.05. ст. стиля). Мало того, незамеченными почему-то оказались также такие значимые для Заонежья конца XIX—начала XX вв. ярмарки как: Алексеевская в с. Великая Губа (17.03. ст. стиля), Ивановская в с. Сенная Губа (первое воскресенье Великого поста), Покровская в Кижях (1.10 ст. стиля) и Толвуйская, приходившаяся на Пасху и потому имевшая каждый год новую дату. Что касается мелких торжков волостного значения, то их было намного больше — 29 в одной только Толвуйской волости (30, ф. 14, оп. 2, д. 1/9, л. 58—59). Эти торжки производились практически в каждой деревне, имевшей свою церковь или часовню, в день храмового или часовенного праздника (там же). К сказанному можно добавить, что небольшой торжок устраивался даже на пустынном островке Радколье в последнее воскресенье перед днем Ивана Купалы, когда на него с округи съезжался народ, чтобы отметить праздник, именуемый Радкольским воскресеньем. Сведения по указанным выше ярмаркам и торжкам рассеяны в самых различных источниках (см.: 1; 4; 6; 9; 16, с. 286—287; 18; 21; 27, л. 101—102, 173—174; 28-а, д. 966, л. 30—31, д. 977, д. 21; 28-б, д. 60, л. 57, д. 71, л. 24; а также: ОГВ, 1858, № 44; 1863, № 34, 45).

Ярмарки и торжки Заонежья тесно были связаны с другими ярмарками Олонецкой губернии, прежде всего с городскими: Афанасьевской, Алексеевской и Петровской г. Петрозаводска, Сретенской и Покровской г. Вытегры, Никольской и Троицкой г. Пудожья, а также с ярмарками, проводившимися в Остереченском погосте и в Александро-Свирском монастыре. В частности, по замечаниям олончан (ОГВ, 1841, № 49; 1845, № 4, 10; 1849, № 44; 1855, № 19) Афанасьевская ярмарка (18—31.01 ст. стиля) г. Петрозаводска представляла собой род перепутья для купцов, возвращающихся из Шуньги с Богоявленской ярмарки. На Алексеевскую же (г. Петрозаводска) они заезжали, направляясь на Шуньгскую Благовещенскую ярмарку. Таким образом, переезжая с одной ярмарки на другую, крупные и средней руки купцы в течение всего года торговали, увеличивая, если везло, свои капиталы.

Особенностью всех ярмарок и торжков было то, что торговля на них, согласно нормам, восходящим к эпохе средневековья, не облагалась пошлиной и налогами. С одной стороны, это было удобно, с другой, из-за ограниченного ассортимента предлагаемых товаров

практическую выгоду с них мог получить далеко не всякий. Тут как раз вступало в действие уже упомянутое нами обстоятельство: повседневные их потребности в значительной степени обеспечивали богатые торгующие крестьяне. По данным (30, ф. 14, оп. 2, д. 1/9, л. 61—66), например, в Кижской волости в 1867—1875 гг. было 16 торговцев, которые торговали у себя в деревнях. Продавали ткани, постное масло, чай, сахар, галантерею, кофе, пшено, горох и т. д. Крестьяне могли купить у Николаева в Вегоруксе, у Карельского в Вигово, у Яковлева и Федорова в Сенной Губе и т. д. Подобная же картина отмечалась в Кузаранде (13), Шуньге (30, ф. 14, оп. 5, д. 10/1, л. 589—597) и других местностях Заонежья. В дополнение к частным лавкам местных купцов с начала XX в. часть товаров и продуктов к крестьянам стала поступать через потребительские общества. В частности, были открыты потребительские лавки в 1908 г. в Леликово и в 1911 г. в Кижках (10). Имелись они и в других деревнях Заонежья.

А теперь обратимся особо к Шуньгским ярмаркам.

Шуньга считалась самым богатым населенным пунктом во всем Повенецком уезде. Шуньгский приход насчитывал до 125 деревень и выселков, которые были расположены на близком расстоянии друг от друга. Совокупное население прихода было до 600 дворов и составляло 2250 душ мужского пола и 2600 женского (20).

Устроению ярмарок в Шуньге способствовало ее географическое положение. Через Шуньгу проходили зимние пути из Карельского Поморья и Лопских погостов в Пудож, Вытегру, Каргополь, Петрозаводск, Олонец и в центральные города России. На ярмарку в Шуньгу приезжали купцы, рыбопромышленники и торговые крестьяне из Колы, Коми, Олонца, Повенца, Пудожа, Петрозаводска, Сумского Посада, Нюхчи, Ухты, Ругозера, Ребол, Сямозера и других населенных пунктов Карелии (3, с. 184—185). Одним из важнейших факторов основания ярмарок именно в Шуньге послужил и характер шуньгских крестьян, отличавшихся особой энергией, предприимчивостью и множеством ремесленных талантов.

В 1700 г. шуньжане писали в челобитной царю: «Покупаем соль в Соловецких варницах у моря в Сумском остроге и по усольям Нюхотской волости и привозим и продаем в городах на Олонце или Ладогe и в Новгородском уезде на Сермаксе и Тихвинском посаде, а иные из нас ходят к Архангельскому городу, и на Вологду и на Весь Егонскую, и на Мологу... да у нас сирот, в домах кожевенный промысел, и кузнечное мастерство и иные промыслы есть, и нам без торгов и промыслов на малых своих деревенских жеребях питатца нечем, а нас только торговых и промышленных людей... в Шуньгском погосте 100 дворов» (22, с. 58).

«Дельное серебро» (кресты, серьги, перстни т. д.) привозилось в XVII в. на Тихвинский посад из 5 заонежских погостов, в том числе из Шуньгского (там же, с. 39). Вся соль-морянка, продававшаяся в течение XVII в. на Тихвинском посаде, привозилась из По-

морья заонежанами, в числе первых из которых были шуныжане (там же, с. 239).

Энергия шуныгских крестьян пригодилась в 1648 г. для «оживки» вновь построенного г. Олонца, куда был переведен ряд шуныгских крестьян, ведших торги и промыслы. А в связи с указом Петра I о записи крестьян в посады (тех, кто вел торги и занимался промыслами) большое количество шуныжан «отступало от дому Пречистыя Богородицы и отписалось в посад к Олонцу».

С конца XVII в. «лучшие торговые крестьяне» переводились монастырскими властями на Тихвинский посад для «оживки» его, а другие же — «оскудевшие и обедневшие» — сами перебирались на посад, чтобы «кормиться там работою своею». Шуныгский погост, если углубиться в историю, в первый раз был приписан к Тихвинскому монастырю в 1613 г. и считался за монастырем до 1622 г., но был взят «на государя» до 1672 г., когда был вторично приписан к монастырю вплоть до начала XVIII в. (там же, с. 57—59).

Первые сведения о Шуныгской ярмарке относятся к 1644 г. (3, с. 184). Официально же ее утверждение состоялось 11 июня 1782 г. по указу Санкт-Петербургского правления, данного Петрозаводскому городскому магистрату (5, с. 160). Имеется в виду Богоявленская ярмарка.

В XVII в. в Шуныге на церковном острове (иначе Кокострове) имелось 3 амбара для хранения товаров. Место это принадлежало Шуныгскому Никольскому монастырю, а после его упразднения до середины XVIII в. Тихвинскому монастырю. Развитию ярмарки в XVIII в. способствовала торговая деятельность Выгорецкого старообрядческого монастыря (в 80-ти верстах от Шуныги).

Шуныгская ярмарка к середине XVIII в. приобрела большое значение не только для Карелии, но и для соседних районов. На ярмарку приезжали купцы из Новгорода, Тихвина, Вологды, Петербурга, Москвы, Вытегры, Каргополя и других мест. В 80-х—90-х гг. XVIII в. ежегодно в Шуныгу привозилось товаров на 90—100 тыс. рублей (3, с. 185).

По обороту в Шуныге на первом месте стояла Богоявленская (Крещенская) ярмарка (с 6 по 18 января). На Богоявленской же (с 25 по 30 марта), которая фактически являлась продолжением первой, промышленники и торговцы производили окончательные расчеты и скупку товаров. В это же время из Поморья прибывали обозы с рыбой, закупленной оптовыми покупателями еще на Крещенской ярмарке. После окончания первой и второй ярмарок сотни и тысячи подвод по почтовым и проселочным трактам увозили вытегорский и пудожский лен в Лопские погосты и Поморье; каргопольский хлеб в деревни Карелии; поморскую рыбу и тюленьи шкуры — в Петрозаводск, Петербург, Вологду, Вельегонск; карельскую пушнину — в Каргополь; уклад и железо — в Тихвин и т. д. (2, с. 141—144).

В начале XIX в. в Шуныге на церковном острове существовал

деревянный гостинный двор, в котором находилось 115 лавок, но их было недостаточно, и многие товары во время ярмарок на ночь оставались на возах или складывались в подпольях крестьянских изб (З, с. 184).

Явно видимые недостатки в обустройстве Шуньгских ярмарок не раз служили поводом для постановки вопроса о переносе ярмарок в Петрозаводск. Причиной же этого была, естественно, конкуренция петрозаводских купцов, которую они могли выдержать с торговлей в Шуньге. Петрозаводские купцы в этой борьбе проявляли большое упорство.

Городской магистрат в первый (1777) год своего существования ходатайствовал о переводе Богоявленской ярмарки перед губернскими властями. Новгородское наместническое правление к ходатайству отнеслось благосклонно. Но в декабре 1778 г. магистрат доносил в наместническое правление о том, что в назначенные дни торга еще не было, так как скупщики «съестные припасы и прочее провозят мимо города...». Магистрат выразил также опасение, как бы Крещенскую ярмарку торговцы по традиции не устроили в Шуньге. Опасения были не напрасными. Обе ярмарки 1799 г. прошли в Шуньге.

Активное сопротивление выразили тихвинские купцы, не порывавшие с Шуньгой своих древних связей. Они издавна снабжали Заонежье хлебом, а оттуда вывозили железо и соль. Опасения потерять на Шуньгской ярмарке свое место толкали их на борьбу с петрозаводским купечеством.

В переносе ярмарки в Петрозаводск купечество нигде не нашло поддержек. Петербургское губернское правление в июне 1782 г. вынесло решение об оставлении Шуньгской ярмарки на старом месте.

Вопрос о переносе ярмарки ставился и в 1783 и в 1784 гг., но вновь это не имело успеха (там же, с. 188—189).

Последняя попытка перенести ярмарку в Петрозаводск носила несколько авантюрно-детективный характер и относилась к 1853 г.

На мой взгляд, это дело косвенно, а, возможно, и впрямую, связано с закрытием и разгромом в 1855 г. Даниловского старообрядческого монастыря.

Сохранился уничижительный в отношении Шуньгской ярмарки секретный донос некоего анонима на имя министра внутренних дел (30, ф. 25, оп. 4, д. 17/2). Задание у анонима — собрать компрометирующие сведения о старообрядцах. И, очевидно, у него было поручение от петрозаводских купцов, в частности, от Пименова, бывшего в то время городским головой, собрать негативный материал о Шуньгской ярмарке, чтобы в будущем перевести ее в Петрозаводск. Приведу наиболее пристрастные выдержки из этого доноса.

«...я нашел оную (ярмарку) в самом беспорядочном виде, а именно: самое место ярмарки при погосте весьма тесное, лавки

и балаганы устроены кое-как, так же очень тесны и расположены по лицам погоста без всякого порядка, а многие товары, в особенности лен и пенька, не имея помещения в лавках, складываются в подпольях крестьянских изб, а другие остаются на возах по улицам и все это размещение товаров крайне не безопасно от огня.

Но так как помещение для всех товаров в самом погосте по тесноте невозможно, то большая часть главных из них: меха, рыба и дичь прямо на возах привозятся в соседние деревни и складываются там также без всякого порядка: в чулане, в сарае, в амбарах.

Вся эта ярмарка представляет в высшей степени безобразие и все неудобства для самой торговли и хранения грузов, а с тем вместе и должное наблюдение со стороны полиции невозможно.

Но кроме всех этих неудобств самая местность имеет весьма вредное влияние в отношении раскола.

В Шуньгском погосте заключается до 4000 душ, они все почти раскольники, чему в особенности способствовала близость Данилова и Лексы (в 80 верстах) и приезд на ярмарку соседних жителей Архангельской губернии, Кемского, Кольского, Онежского уездов, известных как весьма вредных раскольников под общим названием «поморцы». Архангельские раскольники вошли в близкие отношения и дружеские связи не только с жителями Шуньгского погоста, но и со всеми Повенецкого уезда. В первые времена своего основания ярмарка была очень незначительна, но с основанием по соседству известных раскольничьих селений Данилова и Лексы, привлекавших стечение народа из разных губерний, она постепенно увеличивалась.

Большое стечение народа, которое простирается на ярмарке в этой глухой стороне не имеет исключительной целью торговать, но привлекаются более свиданием и разного рода сношениям с раскольниками и свободной разгульной жизнью. Что раскольников много стекается на ярмарку, тому может служить доказательством, что там в особом балагане продается множество раскольничьих четок (листовок).

По соображениям всех этих обстоятельств, и полагал бы необходимым Богоявленскую ярмарку из Шуньгского погоста перевести в Петрозаводск, где представляются все удобства для самой торговли, а раскольники той глухой стороны будут лишены возможности удобно и свободно между собой соединяться для поддержания и распространения раскола.

Я приказал составить план и смету на построение в Петрозаводске лавок и кладовых в количестве 127.

Петрозаводский городской голова Пименов, почетный гражданин, изъявил полную готовность сколько на то потребуется употребить из своих денег, чтобы получать в возврат». (30, ф. 25, оп. 4, д. 17/2, л. 4—7).

Донос анонима неоднократно проверялся во многих инстанциях. * Выяснилось, что по части раскольников в Шуньге он явно сгустил краски. «Всего приходских душ мужского пола в Шуньге 2151, женского — 4674, в том числе раскольников мужского пола — 4, женского — 18.

Моленной в приходе нет. Наставниками Даниловской секты считаются Валимаргубы Ефрем, Иванов из деревни Нижнего Магрозера Иван Ефимов, Мехтелев, грамотные, познаний никаких почти не имеют, поведения неизвестного, учение свое публично не развивают, но в тайне, сколько известно, сильно действуют на умы простецов и совершенную имеют доверенность не только у раскольников, но и у многих (там же, ф. 25, оп. 4, д. 17/2, л. 4—7).

И все-таки, несмотря на относительную малочисленность раскольников в Шуньге, Даниловский старообрядческий монастырь был уже приговорен к гибели и в следующем, 1855 г., окончил свое существование.

В отношении же шуньгских ярмарок дело решилось довольно-таки неожиданно в их пользу и помогло значительному их обустройству.

Активную роль в деле становления Шуньгской ярмарки на месте сыграла и церковь, которой принадлежало большинство доходов от проведения ярмарок. В рапорте Благочинного Повенецкого Петропавловского Собора священника Федора Поспелова и священника Шуньгской Благовещенской церкви Иоахима Петропавловского Архиепископу Олонецкому и Петрозаводскому Аркадию приводятся ссылки на документы, начиная с 1644 г., на право владения Монастырским островом, на котором проводилась ярмарочная торговля и доказывается древнее право владения этими землями, которые оставили им императоры Александр I и Николай I. Священники считают, что с переводом ярмарок в Петрозаводск церковь лишится содержания (там же, л. 68—69).

В 1856—1857 гг. комиссия отбирала у петрозаводских купцов показания в том «согласны ли они будут платить 1200 р. серебром в Шуньгскую церковь в случае перевода ярмарок в Петрозаводск» (там же, л. 109). Вряд ли петрозаводские купцы на это согласились.

Итогом всей истории с переводом Шуньгских ярмарок в Петрозаводск явилось утверждение комиссией «планов и сметы на устройство в Шуньгском погосте торговых помещений суммою в 10 770 руб. 85 3/4 коп., а место для постройки лавок при деревне Великий Двор на берегу Путкозеро».

Местные государственные крестьяне изъявили готовность на устройство торговых помещений пожертвовать до 9000 руб. серебром и вывезти натурой лесной материал, а один крестьянин согласился на собственный счет заготовить общественные весы со всеми

* В 1854 г. была создана Особо назначенная комиссия по собранию сведений о Шуньгских ярмарках.

принадлежностями (там же, л. 205—208). Ярмарки остались на своем месте, перешли полностью от церкви в местное управление, начался ремонт ярмарочных помещений и их новое строительство. В 1864 г. уже был новый гостинный двор «вдвое больше прежнего» (20). Не забыли и Шуньгскую церковь, предоставив ей доходы с товарооборота.

Переустройство Шуньгских ярмарок в 1860-е годы совпало с постепенным уменьшением их значения в торговле края. Основными причинами застоя в ярмарочной торговле Шуньги следует считать:

1. Развитие регулярного пароходного сообщения, т. к. торговцы, скупавшие у крестьян продукты их промысла — пушнину, дичь, рыбу — стали отправлять их в Петербург и в другие области страны прямым водным путем. На Богоявленской Шуньгской ярмарке, к примеру, привоз пушнины с 1860 по 1895 гг. сократился в 8 раз. Меньше стало приезжать торговцев из других мест (15, с. 32).

2. Расширение в Архангельске сентябрьской Маргаритинской ярмарки, на которой поморы стали успешно сбывать продукты своих промыслов.

3. Постройка и введение в эксплуатацию к 1870-му году тележного Повенецко-Сумекого тракта, по которому промышленники стали привозить дичь и рыбу в г. Повенец и отправлять далее парходами в Петербург и другие города.

4. Постройка железной дороги Архангельск — Вологда — Москва, а затем и Мурманской железной дороги.

5. Оскудение зверем и дичью северных лесов к 1860-м гг. (ОГВ, 1865, № 6; 2, с. 142).

6. Усиление меновой торговли поморов с Норвегией.

Ярмарки в Шуньге продолжали жить, несмотря на снижаемость товарооборота вплоть до 1916 г., когда сгорел гостинный двор со всеми своими 400 лавками (19, с. 14).

В 1920-е годы ярмарка возродилась уже на основе «смычки города и деревни, села». В ведомости на товары, собранные «Карелсоюзом» в 1926 г. на Крещенскую ярмарку, упоминаются товары, исключительно предназначенные для сельскохозяйственных работ, и рабочий инструмент, причем в мизерном количестве. Из предметов ширпотребом упоминаются только ведра (60 шт.), примусы (3 шт.), кофейники (5 шт.), ножницы (20 шт.) (30, ф. 244, оп. 1, д. 151, л. 23—24).

В 1930-е годы ярмарки в Шуньге прекратили свое существование.

Особо хотелось бы остановиться и заострить внимание на товарооборотах и ассортименте ярмарок Заонежья. Как уже упоминалось, обороты Шуньгской Богоявленской ярмарки приближались к миллионным (в 1862 г. — 1 135 200 рублей). Но подобные обороты в XIX—начале XX в. были скорее исключением, чем правилом.

После 1862 г. они резко упали и уже никогда не превышали 200—300 тысяч рублей.

На снижение оборотов ярмарок в отдельные годы влияли и субъективные причины, к которым можно отнести голодные годы, например, 1891 г.: привезено товаров на 218 725 руб., продано — на 146 093 руб.; годы русско-японской войны и революции 1905 г.: привезено — на 110 623 руб., продано — на 67 442 руб. (там же). Теплая зима также не способствовала увеличению дичи и рыбы на Богоявленской ярмарке, как это было, например, в 1864 г. (ОГВ, 1865, № 6).

По сравнению с Богоявленской торговые обороты Благовещенской были неизмеримо меньше и ограничивались десятками тысяч рублей (26, прилож. 5). Самый крупный оборот Благовещенской ярмарки по привозу был в 1892 г.: привезено — на 97 750 рублей, а продано всего на 46 547 руб. (там же). Продано больше всего на Благовещенской ярмарке было в 1872 г.: привезено на 81 276 руб., продано на 66 069 руб. (там же).

Еще меньше по оборотам была Сборная ярмарка, самый крупный оборот которой зафиксирован в 1884 г.: привезено на 8320 руб., продано на 6274 руб. (там же), а самый маленький в 1870 г.: привезено на 948 руб., продано на 644 руб. (там же).

Никольская же ярмарка была сведена на уровень торжка и обороты ее были крайне низкими. По имеющейся статистике (крайне скудной и эпизодической в отношении Никольской ярмарки) мы видим, что самый крупный оборот был в 1881 г.: привезено на 1575 руб., продано на 1021 руб., а самый маленький в 1877 г.: привезено на 192 руб., продано на 142 руб. (там же).

Ассортимент ярмарок был в течение всего XIX в. достаточно традиционным и менялся незначительно. Главные обороты на ярмарках Богоявленской и Благовещенской давало сырье: пушнина, рыба, дичь, кожи. Причем, среди местных товаров преобладающее значение имела пушнина, а среди привозимого из разных городов — «красный товар». Его часто скупали олонецкие купцы «гуртом», т. е. оптом. Для местного населения большое значение имели также бакалея и другие съестные припасы, привозимые на ярмарки (ОГВ, 1858, № 44).

Шуньгские Богоявленская и Благовещенская ярмарки имели свои специфические особенности, заключавшиеся в том, что основные товары, делавшие оборот, продавались оптом (пушнина, дичь, рыба, «красный товар»), причем сделки совершались на Богоявленской ярмарке, а заканчивались уже на Благовещенской.

Забавный случай произошел с французскими купцами (эпизод не датирован). Французы приехали в Шуньгу, чтобы купить пушнину из первых рук. Но из-за того, что все оптовые сделки были заключены заранее, им не удалось купить ни одной беличьей шкурки (12, с. 297—298). Этот случай прекрасно иллюстрирует тот

факт, что подавляющая часть сделок готовилась задолго до того, как приходило время ехать на ярмарку.

О преимуществе на ярмарках оптовой торговли над розничной свидетельствует косвенным образом и «Список торговых помещений на Богоявленской и Благовещенской Шуныгских ярмарках». Так, из 80 помещений на Богоявленской и 42 на Благовещенской ни в одном нет действительной торговли пушиной, дичью, рыбой, льном. Рыбный балаган только один на Благовещенской ярмарке. Очень мало лавок с красным товаром. Правда, купцы с красным товаром, кожевнным, посудой и бакалеей занимали одну из 65 лавок в Гостином дворе (там же, с. 296).

Удивляет и незначительное количество местных продавцов, торгующих изделиями крестьянского труда (не считая оптовой продажи). В 1892 г. на ярмарке были всего один балаган с простонародной одеждой, один балаган с изделиями ручной работы, один балаган с щепным товаром, несколько балаганов с железными изделиями (вполне допустимо, что с фабричными). Из всех крестьянских изделий в балаганах и лавках на торговой площади преобладал кожевнный товар. Он же был и в лавках Гостиного двора.

Местное мелкое крестьянское кустарное производство, обслуживавшее только свою или несколько близлежащих деревень, не приносило большого дохода и не особенно заинтересовывало скупщиков.

Дам перечисление ассортимента товаров, продававшихся на Шуныгских ярмарках. Он был достаточно консервативен, и новые товары, появляющиеся на ярмарке, можно датировать с точностью до года.

Итак, что же продавали и покупали на Шуныгских ярмарках? Как свидетельствует П. Н. Рыбников (20):

1. Пушной товар. Шкуры: лисицы красной, лисицы сиводушки, белки, выдры русской, выдры американской, росомахи, зайца, медведя, горностая, куницы русской, куницы шведской, норки, песца, рыси.

2. Дичь: рябчики, куропатки, каплуны, глухари, тетерева.

3. Рыба: сига свежие и соленые, семга свежая, лох, лабардаи, треска сухая соленая, корюшка, ряпушка, сельдь, щука, окунь, ерши, караси, навага и камбала, белорыбца.

4. Красный товар (бумажный, шерстяной, шелк).

5. Сукна (домотканые и фабричные).

6. Игольный и мелочный товар.

7. Выделанные кожи, шорный и сыромятный товар, моржовые гужи.

8. Железные и медные изделия.

9. Посуда: деревянная, каменная (керамическая, стеклянная и фарфоровая).

10. Лен и пенька.

11. Холст крестьянский.

12. Бакалейный товар: чай, сахар, кофе, конфеты, пряники, изюм, чернослив, пряные корни, мед, масло деревянное, масло конопляное, льняное, масло коровье, мыло, свечи восковые.

13. Мясо.

14. Виноградные вина.

15. Канцелярские товары.

16. Мука пшеничная, ржаная, ячневая, пшено, горох, крендели, водка, вино, ром, икра ряпушковая.

В данном перечне не упоминаются олени шкуры, хотя в одном из источников того же 1864 г. о них говорится (ОГВ, 1864, № 8).

В 1870 г. в ассортименте прибавляются шкуры рыси, осетрина, зубатка, гольцы, веревка (ОГВ, 1870, № 16).

В 1875 г. новыми товарами были: кошачьи шкурки, овчьи полушубки, шубы, одеяла, копченая сельдь, щука, лещ, форель, кожаная обувь, одежда, шапки, валенки, резиновые калоши, оленья шерсть, сталь, свинец, изделия из чугуна, серебряные часы; в 1878 г. на ярмарке появляется рыбий жир; в 1879 г. — добавляется пикша (ОГВ, 1875, № 14; 1878, № 13; 1879, № 27).

В 1886 г. в Ведомостях приведены, ранее не упоминаемые, тюленьи шкуры и цикорий, а в 1887 г. — сигаевая икра и зубатка, в 1890 г. в разделе «шкуры» упоминаются «лебеди»; в 1892 г. — спички; в 1895 г. — шляпы, печенье, орехи; в 1896 г. — хлеб печеный и сено; в 1898 — конопля, толокно, соль; в 1899 г. — волчьи шкуры, кумжа, лосось соленый, крупа житная, самогон-первач, мелкая плотва, ситный хлеб; в 1909 г. — нерпа, сушук, сухари, овес, сани, колеса, ушаты, корзины, колокольчики, свечи, иконы, готовое платье, чашки и ложки деревянные (ОГВ, 1886, № 16; 1887, № 18; 1890, № 16; 1892, № 18; 1895, № 39; 1896, № 16; 1898, № 23; 1899, № 30, 40; 1909, № 20). Кроме того в первой половине XIX в. на ярмарке торговали серебром и жемчугом (ОГВ, 1840, № 3).

Таким образом, на протяжении многих лет ассортимент менялся незначительно. Хочется отметить, что изделия местных ремесленников активно стали предлагаться на ярмарочную продажу с 1909 г. В какой-то мере этому помогли пункты «Вспомоществованию ручному труду», организованные земством. И тем не менее ассортимент Шуньгских ярмарок в значительной степени удовлетворял местных крестьян. Хотя оборот того товара, который был нужен крестьянству, был значительно ниже оборотов пушнины, дичи, рыбы, льна, которые обычно продавались и скупались оптом. Заметим, что в нашей работе ассортимент товаров дан в достаточно общих названиях. Подробное видовое перечисление товаров заняло бы несколько десятков, а то и сотен страниц, если учесть, что на ярмарках продавалось одних только тесемок и шнурков до 40 и более наименований.

Видовое количество товаров постоянно колебалось в зависимости от погодных условий, удачного и охотничьего промыслового

сезонов и т. д. Так же колебались и цены на пушнину, дичь, рыбу. Цена зависела и от сорта товара. Так, например, самыми лучшими рябчиками считались «кедровики» с Печоры, потом с Летнего берега, затем карельские и повенецкие, а затем «давленные», попавшие в силки. Рябчики Летнего берега шли по 75 коп. за пару, а карельские по 62—65 коп. Семга считалась лучшей сорта «поморка» из р. Онеги, Двины, Печоры. Эти сорта прямым ходом шли в Петербург, а в Шуньге обычно продавалась семга из Мезени, Умбы и Варзуги. Самой плохой считалась Кольская семга, так как считалось, что «лопари» не умеют ее солить (ОГВ, 1864, № 8).

На ассортимент ярмарок могли влиять самые неожиданные, порой трагические, обстоятельства. Так, в 1864 г. на ярмарке было мало мелочного и игольного товара, потому что вытегорский купец Рожков был убит и ограблен по дороге в Шуньгу (ОГВ, 1864, № 9).

На Сборной ярмарке основной товар составляли лошади, которыми до середины XIX в. торговали на Благовещенской ярмарке (ОГВ, 1839, № 8). На ярмарке продавалось до 100 голов жеребят и столько же рабочих лошадей. Покупателями были крестьяне Повенецкого, Олонецкого и Лодейнопольского уездов (ОГВ, 1893, № 16). Товар и покупатели на этой ярмарке были более-менее постоянными. География же Богоявленской и Благовещенской ярмарок была куда более обширной.

На эти ярмарки приезжали прежде всего ярмарочные купцы, которые занимались только ярмарочной торговлей: как, например, ярославские торговцы «красным товаром» Горшковы и Лопатины. Шуньга была для них «одной из станций ярмарочного мира», который они объезжали круглый год. «К 18 января они отправлялись на Архангельскую ярмарку в Петрозаводск, оттуда на Тихвинскую (2-я неделя поста), потом на Алексеевскую, Шуньгскую, Благовещенскую, Троицкую, Александровскую; затем товар лежит у них в Ладоге до Успенской ярмарки, и отсюда идет в Псков и Вологду; с наступлением зимнего пути они едут на Рождественскую в Вытегре и Пашах, и отсюда уже направляются в Шуньгу» (ОГВ, 1864, № 9).

«Красный товар» привозили купцы из Москвы и Петербурга.

Оптовые промышленники привозили в Шуньгу сотни и тысячи шкур из Норвегии, северной Карелии и продавали пушнину меховым торговцам для Петербурга, Вологды, Каргополя, Ростова, Нижегородской и Ирбитской ярмарок; закупали за Печорой, у Летнего Берега, в северной Карелии десятки возов рябчиков, куропаток и тетеревов, скупали дичь у обирал и везли в Петербург. Со всего Поморья скупщиками приобретались: семга, сига, лох, лабардам, сельдь, навага. Этот товар перепродавался более значительным купцам или увозился ими самостоятельно в Петербург.

Каргопольские купцы скупали на ярмарке белку, пудожские скупали лен. Высшие сорта лисицы сбывались в Петербург, низшие — в Вологду. Оленьи шкуры отправлялись на выделку в Ар-

хангельск. Выдра шла в Петербург и ярославским купцам для Ирбитской ярмарки. Горностаи шел в Ростов, куница — в Петербург и Вологду, порка и песок — в Петербург, рысь — в Казань. Полушубки привозились из Олонецкого уезда и шли в основном в Карелию. Крестьянский холст покупали поморы. Кофе, чай, сахар в основном покупали поморы и крестьяне всей губернии. Мясо привозилось из Архангельской губернии, Пудожского и Петрозаводского уездов и продавалось поморам и повенчанам (ОГВ, 1864, № 9).

Железный товар привозили из Череповца. Регулярно торговали деревянной посудой крестьяне из Белозера (Калугин И. Ф., 1869). Торговали керамикой из Вытегры и с Ояти, фарфором фабрики Кузнецова, что на Волхове (29, ф. 29, д. 143, л. 127). Среди торгующих крестьян на ярмарках упоминаются и московские, и тверские, и псковские торговцы (ОГВ, 1879, № 18). Естественно, что очень много было торговцев из Петрозаводского и Повенецкого уездов и вообще со всей Олонецкой губернии.

Но тон на ярмарке задавали поморы. Так, в 1872 г. на Богоявленской ярмарке было 157 торговцев из разных губерний, в том числе и Олонецкой, а из Поморья было 450 человек (там же).

По сравнению с Шуньгскими ярмарками товарообороты прочих заонежских ярмарок и торжков были крайне незначительными. Самый крупный товарооборот зафиксирован на Великогубской Алексеевской ярмарке в 1903 г. Привезено было на 15 050 руб., продано на 3520 руб., а самый низкий оборот был на Сretenской ярмарке в Селецком в 1893 г. Привезено товара было на 224 рубля, а продано всего на 23 руб. (ОГВ, 1893, № 16).

На деревенских ярмарках обычно продавали товары повседневного крестьянского спроса, но низкая покупательская способность крестьян не позволяла им приобретать даже необходимое, отсюда такая огромная разница между количеством привезенного и проданного товара. Чем же торговали на мелких ярмарках?

На Лумбушской Рождественской ярмарке главным образом были ткани и кожи, а еще торговали бакалеей, вином, галантереей, пряниками, конфетами (ОГВ, 1873, № 75; 1877, № 75).

Торговцы на подобных ярмарках были только местные из Петрозаводского и Повенецкого уездов. Крестьян на ярмарках было всегда несколько сотен человек.

В начале XX в. самой крупной из деревенских ярмарок стала Алексеевская в Великой Губе. По словам великогубских жителей Чиркиных Н. С. и А. Ф. на ярмарку приезжали отовсюду: с Пудожя, с Андомы, Авдеева, Песчаного, с Пудожгоры, т. е. почти из каждой волости. «Обозы такие шли, что один конец в деревне, а другой не видно, но 300 шло в раз и все с торгом (товаром): с посудой гончарной и деревянной и материалы кузнечные. Пряники везли медовые с Сенной Губы» (286, кол. 147, № 24).

На самые мелкие ярмарки и торжки, которые проводились в деревнях в часоенные праздники, привозились: «тесемки, тетивки,

шпильки, гвозди подбойные, булавки и тому подобная мелочь на сумму от 25 до 30 рублей серебром, а сбывалось от 8 до 10 рублей серебром, вышеозначенными товарами торговля производится местными крестьянами, которые вырывают свидетельства на мелочной торг. Местные произведения, крестьянские орудия тоже продаются на сумму от 2 до 3 рублей серебром» (30, ф. 14, оп. 2, д. 1/9, л. 59).

Но несмотря на крохотные обороты, даже самые мелкие торжки приносили пользу крестьянству, снабжая его самым необходимым товаром.

Обустройство заонежских ярмарок

В Шунгье старый Гостиный двор со 115 лавками прекратил свое существование в конце 1850-х—начале 1860-х годов. Был построен новый, дощатый. Балаганы и шалаши, бывшие в старом Гостином дворе, исчезли. Теперь они строились только на улицах (20). Лавки и балаганы стояли в два ряда: верхний и нижний; был и специальный кудельный ряд. Лавки были в Гостином дворе, а балаганы размещались на площади. Был еще и старый ряд (очевидно ближе к церкви). Все лавки пронумерованы. Так, например, Лазарь Яковлевич Сергич торговал в № 38 по нижнему ряду (30, ф. 461, оп. 2, д. 1/1, л. 2).

Гостиный двор размещался ближе к церкви. В нем было 65 больших лавок для товаров: «Красного панского, суровского, игольного и мелочного, кожевенного, чая, сахара, деревянной, стеклянной и каменной посуды. Направо от церковных ворот, на площади и по главной улице погоста, на земле церковной и государственных крестьян устроены балаганы и шалаши, навесы, а в нижних избах домов лавки, подъизбицы и подвалы» (Рыбников П. Н., 1864). В них помещались бакалея, мед, нитки, сыромятные кожи, скобяной товар), изделия из меди, баранки, часть пеньки и льна. Пушной товар складывался на квартирах. Большая часть пеньки и льна размещалась в Гостином дворе. Рыба и дичь, продаваемые в розницу, размещались на площади и озере. Оптовые партии рыбы и дичи размещались по деревьям. А контрабандные кофе и чай из Финляндии укладывались в северных деревьях, Порожке, Куднаволоке и др. (там же).

Против балаганов другая часть погостовской улицы и часть Путкозера сплошь заставлялись возами с рыбой, дичью, маслом. Оленья шерсть, кожи, сундуки просто стояли на снегу (12, с. 14). Основные склады товаров были в крестьянских домах, где останавливались кушцы. Помещений для приезжающих было крайне мало: только несколько дворов погоста и в деревне Большой двор. Большая часть приезжих оставалась целый день под открытым небом. Чтобы обогреться, они были вынуждены идти на свои квартиры, которые часто находились в нескольких верстах от погоста (там же). Пообедать на ярмарке было достаточно сложно. На всю яр-

марку было всего три трактира, из них только один с кухней (трактир Д. В. Щепина), соответственно с горячими закусками. В остальных были только холодные закуски, чай, кофе, водка, вино. Зато во время любой ярмарки действовало несколько винных лавок и «ренсковых» погребов (от слова «рейнское» вино).

Основную массу обслуживающего персонала составляли крестьяне и в первую очередь шунытские. Но возчики на ярмарке были со всего Заонежья.

Шунытжане пускали купцов на постой. Некоторые даже жили безбедно целый год от доходов с постояльцев. А. И. Ефремова (1897 г. р.) вспоминала: «У нас большой был дом, телеграммы слали, чтобы комнаты подготовили. Сдавали, а они платили за это. Кто рыбы надает, кто чего. Семья и жила этим. Землю обрабатывали, пахаря нанимали, лошади не было» (28-в, кол. 147, № 58). Крестьяне во время ярмарок подражались на охрану вozов, чистку прорубей, погрузочные работы и т. д.

Административное руководство ярмаркой осуществлял Временный комендант, назначаемый губернатором (в 1885 г. таковым был князь Мещерский). Местное начальство во время ярмарки исполняло требования Временного коменданта. Для сбора подробнейших сведений о торговле губернатором назначался специальный чиновник, который собирал сведения при помощи местной полиции (30, ф. 1, оп. 1, д. 22/41, л. 1—2). На ярмарке постоянно были судебный следователь, становой пристав, мировой посредник. За съестными припасами наблюдал повенецкий уездный врач. Санитарного же врача Шунытские ярмарки не знали. После ярмарок весной вода в северной оконечности Путкозера пропитывалась нечистотами настолько, что почти вся рыба на несколько верст удалялась к югу (8, с. 16).

Принимались и элементарные противопожарные меры. Еще в 1838 г. Олонецким губернским правлением было запрещено вносить открытый огонь в торговые помещения. Свечи разрешались только в фонарях. Запрещено было курить в торговых помещениях (ОГВ, 1838, № 20). Но на ярмарках не было ни пожарного инструмента, ни пожарной команды вплоть до пожара в начале XX в., уничтожившего почти всю Шунытгу (27, л. 187).

Хотя ярмарочная торговля не облагалась пошлинами, торговец платил небольшую сумму за ярмарочный билет и определенные суммы Шунытской церкви за место в Гостином дворе, за караул, частично доходы получало крестьянское общество.

Об устройстве мелких ярмарок и торжков мы почти не имеем сведений, за исключением того, что на подобных ярмарках (Великая Губа) устраивали примитивные балаганы, основу которых составляли колья и жерди. Поверх каркаса эти балаганы обтягивались рогожей (28-в, кол. 42, № 60). Описания примитивных торговых рядов заонежской ярмарки имеются у Г. И. Куликовского (11).

Если сравнивать развлечения на самой известной в России Ни-

жегородской ярмарке и крупнейшей в Заонежье Шуньгской, то сравнение будет не в пользу последней. В Нижнем Новгороде «Под веселой козой»* гастролировали самые лучшие театры России, цирк, бывали профессиональные художественные и промышленные выставки, работали рестораны, трактиры, кафе-шантаны, игорные и публичные дома; т. е. здесь кипела веселая ярмарочная жизнь, окунуться в которую приезжали люди из различных слоев общества, не имевшие никакого отношения к торговле. По Нижегородской ярмарке, начиная с 1875 г., выходили путеводители. Чисто народные ярмарочные забавы (кукольный театр, зрелищные балаганы, фольклорный театр, раек-панорама, зверинец, игры и т. д.) в Нижнем имелись в полном великолепии.

Иначе дело обстояло в провинции. Даже в Петрозаводске на Афанасьевской ярмарке демонстрация двугорбого верблюда и кукольной комедии были большим событием для обывателей (ОГВ, 1845, № 4). И совсем иное дело на Шуньгской ярмарке. Из постоянных развлечений там имелись разве что бильярд в трактире Д. В. Щепкина (30, ф. 4, оп. 5, д. 10/1, л. 589—597). Иногда на ярмарке устраивались «панорамы» с выигрышными билетами (17), так в 1872 г. их было целых 3, две из Петрозаводска и из Ярославля (ОГВ, 1872, № 18).

В конце XIX—начале XX в. на ярмарках в Шуньге и Великой Губе появились традиционные ярмарочные карусели с механическим ручным приводом. Для того, чтобы крутить карусель, специально нанимали за плату «крутильщиков» (27-в, кол. 160, № 183). В Великую Губу карусель привозили из Петрозаводска. Она представляла собой большой круг на 30 кареток (там же).

Из своеобразных развлечений Шуньгской ярмарки выделялись гонки на лошадях по озеру. Лед специально намораживали заранее. Праздничные упряжки по несколько десятков соревновались друг с другом. Победитель получал приз. Бывали соревнования с грузом. В сани грузили по 25 пудов и выясняли, чья лошадь сильнее (там же, кол. 147, № 24).

Праздничное многолюдье и многоцветье всегда отличало заонежские ярмарки. В расписных санях парни катали девушек, танцевали кадрили, играли в различные игры. На ярмарку приезжало множество музыкантов. Из музыкальных инструментов преобладала крестьянская гармошка (там же, кол. 147, № 23).

Ощущение праздника с детства запало в душу многим жителям Заонежья. С. С. Кожина (1902 г. р.) из с. Великая Губа так вспоминала об этом: «У нас здесь был престольный праздник. Алексеев день. Столько народу приезжало. Что вот от пристани и туда до продуктового магазина хоть по головам ходи. И приезжали из Петрозаводска, и из Кондопоги продавцы. Ярмарка была. Столько народу было, да вот утром если воды не натаскаешь, что-

* Так иронически называли подгулявшие купцы оленя на гербе Нижнего Новгорода.

бы хватило на день, дак уже за водой не пойдешь на берег. Или вот, гостили мы вдвоем в одном доме. Вышли на улицу, дак уже там не найдешь, пока не придешь обратно. Такая сила была народу... И праздновали целых три дня» (там же, кол. 42, № 60).

На основании изложенного материала можно сделать следующие выводы:

1. Торговля в Заонежье XIX—начала XX в. была ярмарочная, «торжковая», стационарная. Ярмарки и торжки существовали почти во всех крупных поселениях. Обороты же большинства из них были мизерные. Заонежье по обеспечению населения торговлей, как ярмарочной, так и стационарной, было в гораздо лучшем состоянии, чем большинство других регионов северо-запада России.

2. Ярмарки и «торжки» работали на укрепление межпоселенческих связей, способствовали поддержанию и возобновлению экономических и семейно-родственных связей, межсемейных отношений жителей удаленных друг от друга деревень, т. е. выполняли системообразующую функцию.

3. Ярмарочная торговля была тесно связана со стечением масс народа в религиозные праздники в честь местных храмов и часовень. Однако крупные ярмарки длились дольше, чем любой религиозный праздник.

4. В ярмарках участвовали разные категории торговцев, в том числе торговцы чисто ярмарочные, подчинившие свою деятельность круглогодичному ярмарочному циклу.

5. Крупнейшей ярмаркой не только в Заонежье, но и во всей Олонецкой губернии была Шуньгская, известная с 1644 г. В ее возвышении решающую роль сыграло не только выгодное географическое положение, но и талант и предприимчивость шуньжан. Экономические связи Шуньгской ярмарки охватывали весь северо-запад России. Связи остальных заонежских ярмарок ограничивались только своей местностью и приездом нескольких купцов из уездного или губернского городов. Закат Шуньгских ярмарок в конце XIX—начале XX вв. был предопределен общей экономической обстановкой, а главное, изменением традиционных путей транспортировки товаров из Поморья. К 1917 г. Шуньга, как важный пункт перевалки товаров, в значительной степени исчерпала свои возможности.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Агапитов В. А., Мельников И. В. О древнем культовом комплексе в Заонежье. // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992.

2. Анненков С. Топографо-статистическое описание пограничной черты Петрозаводского и Повенецкого уездов с Финляндией. // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1886, вып. 2.

3. Балагуров А. Я. Приписные крестьяне Карелии XVIII—XIX вв. Петрозаводск, 1962.

4. Благовещенская ярмарка в с. Шульга. // Олонецкие губернские ведомости (далее ОГВ), 1916, № 23.
5. Дашков В. Описание Олонецкой губернии в экономическом, статистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1842.
6. Калугин И. Ф. Торговля и промышленность Олонецкой губернии. // ОГВ, 1869, № 9.
7. Калугин И. Ф. Шульгская Богоявленская ярмарка в 1869 году. // ОГВ, 1869, № 6, 7.
8. Кеслер К. Материалы для познания Онежского озера и обонежского края. СПб., 1868.
9. Коренной П. Из Заонежья. // Олонецкое утро, 1915, № 118.
10. Коренной П. Новое потребительское общество (с. Кижичи). // Вестник Олонецкого губернского земства (далее ВОГЗ), 1911, № 11.
11. Куликовский Г. И. Иванов день в с. Кузаранда. // ОГВ, 1888, № 54.
12. Майнов В. В. Поездка в Обонежье и Корелу. СПб., 1877.
13. Матросов Н. Село Кузаранда Петрозаводского уезда. // ВОГЗ, 1909, № 19.
14. Миронов Б. Н. Внутренний рынок России во второй половине XVIII—первой половине XIX вв. Л., 1981.
15. Нефедова Г. А. Торговля в Карелии после отмены крепостного права в России. // Ученые записки Карельского государственного пединститута. Петрозаводск, 1960, т. 9.
16. Очерки истории Карелии. Петрозаводск, 1957, т. 1.
17. Равинский Д. А. Русские народные картинки. СПб., 1881, т. 5.
18. Рождественская ярмарка. // Олонецкое эхо, 1916, № 160.
19. Романов К. К. Заонежье в историко-бытовом и художественном отношении. // Крестьянское искусство СССР. (Заонежье). Л., 1927.
20. Рыбников П. Н. Шульгская Богоявленская ярмарка в 1864 году. // ОГВ, 1864, № 6.
21. Сборная ярмарка в Шульге в 1878 году. // ОГВ, 1879, № 6.
22. Сербина К. Н. Очерки из социально-экономической истории русского города. Тихвин посад в XVI—XVIII вв. Л., 1951.
23. Статистические материалы Олонецкой губернии за 1846 год. // ОГВ, 1847, № 27.
24. Статистические сведения (о ярмарках Заонежья). // ОГВ, 1838, № 20; 1839, № 8; 1840, № 3; 1841, № 9; 1845, № 4, 10; 1849, № 4; 1855, № 19; 1858, № 44; 1863, № 34, 45; 1864, № 6, 8, 9; 1865, № 6; 1866, № 7; 1869, № 6, 7; 1870, № 6; 1872, № 18; 1873, № 75; 1875, № 14; 1877, № 75, 78; 1878, № 13; 1879, № 27; 1886, № 16; 1887, № 18; 1890, № 16; 1892, № 18; 1893, № 16; 1895, № 39; 1896, № 16; 1898, № 28; 1899, № 30, 40; 1909, № 20.
25. Шульгская Богоявленская ярмарка. // ОГВ, 1909, № 13.
26. Гушин Б. А. Заонежские ярмарки. Научная справка. Рукопись. Научно-рукописный фонд музея «Кижичи».
27. Логинов К. К. Русские Заонежья. Материальная культура и производственно-бытовая магия. — Архив Карельского научного центра (далее АКНЦ), ф. 1, оп. 6, д. 35.

28. АКНЦ: а) ф. 1, оп. 510, д. 669, 977; б) разр. 6, оп. 1, д. 60, 71; в) ф. 1, оп. 1, кол. 42, 142, 147, 160.

29. Ленинградское отделение института археологии, ф. 29, д. 143.

30. Центральный государственный архив Республики Карелия: ф. 1, оп. 1, д. 22/41; ф. 4, оп. 5, д. 10/1; ф. 14, оп. 2, д. 1/9; ф. 14, оп. 5, д. 10/1; ф. 25, оп. 4, д. 17/2; ф. 244, оп. 1, д. 15; ф. 461, оп. 2, д. 1/1.

К. К. ЛОГИНОВ

О «ТРУДОВЫХ ПРАЗДНИКАХ» В ЗАОНЕЖЬЕ

Словосочетание «трудовой праздник» на первый взгляд вызывает некоторое недоумение и даже неприятие. Виной тому наше стереотипное мышление, привыкшее категорически противопоставлять праздники будням. В силу этого сочетание «трудовой праздник» воспринимается как «будничный праздник». В этом, как представляется, заключена причина недоверия к легитимности предлагаемого термина. Автор прекрасно сознает, что будничный день и праздничный — понятия трудно совместимые, а потому возникает необходимость доказательно изложить обоснования введения в этнографическую практику понятия о «трудовом (крестьянском) празднике».

В статье известной Санкт-Петербургской исследовательницы Т. А. Бернштам «Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX—начало XX в.)» понятие «праздник» определяется как многоплановое и непременно в противовес трудовым будням (1). Это и «время праздности», запретное для работы, и, в мифологическом смысле, время ритуальной «вечности, то есть смерти» и т. д. (там же, с. 139, 142, 147). Будни на поведенческом уровне — это повседневная жизнь, праздники — отсутствие такой жизни, «праздность», тесно связанная с ритуалом проведения праздников. Эти и другие положения статьи Т. А. Бернштам не вызывают возражений, когда речь идет о праздниках, закрепленных постоянной или «скользящей» датой в русском народном календаре. Празднование их действительно заключается в проведении времени «в праздности».

Никак не задействованными в исследовании Т. А. Бернштам оказались те народные праздники, дату проведения которых население определяло самостоятельно. А таковые были. Например, у русских Выгозерья (группы «выгозеров» в бывшей Олонецкой губернии) отмечался так называемый «праздник дев».* Приходился он на день завершения уборки репы на палах и в разных деревнях бывал в разное время (12, д. 957, л. 19). По домам в «праздник дев» готовились самые разнообразные блюда из репы. Соседки угощали ими друг дружку, своих и соседских детей. Мужчины в де-

* «Дев», то есть женщин.

ревнях в праздник почти не было. Они в этот период года находились в отъезде на рыбных промыслах. Еще один праздничный день в чреде будней у выгозеров наступал, когда мужчины возвращались в свою деревню по окончании осенней путины (там же, л. 21) Основным угощением по домам в этот день бывали пироги-рыбники. Когда сбыт рыбы оказывался удачным, праздник выносился на улицу и сопровождался употреблением вина, закупленного на общие деньги. Вечером происходили молодежные гулянья.

Как видим, суть обоих праздников состояла в «праздности», но время их наступления определяла не календарная дата, а момент завершения длительного трудового цикла: в первом случае — выщипывания и уборки репы на палах, во втором — сезона промысла рыбы.

Празднованием могли отмечаться завершения и некоторых других ежегодных циклов тяжелых крестьянских работ. Например жатвы. В Заонежье оно называлось «отжином». Отжин имел у заонежан особый ритуал, который различался в зависимости от того, работали ли люди на своем поле или по найму у богатого соседа.

Если завершали жатву на собственных участках, то, придавив камнем к земле последние несжатые 5—7 колосков («борода Илье» — 6, с. 36), читали особый заговор на увеличение намолотов с хлебов своего поля (и уменьшение намолотов у соседей — 14, д. 80, л. 80—81) и, украсив последний «дожиночный» сноп ленточкой, уносили его домой. Вечером в доме готовили торжественный ужин, на который посторонних не приглашали. Состоял он из мучного киселя и особым образом приготовленных (сваренных в масле) «отжинных» пирогов (3).

Если жали по найму, то отжин становился общественным. Так, закончив жатву, девушки и женщины делали «бороду Илье», после чего «пели отжин» — особую песню об окончании страдной поры (там же), имевшую в прошлом, по-видимому, магическое значение. У околицы девушек встречали парни, устраивали веселье, водили хоровод, а завершился день молодежным гуляньем (6, с. 36; 13, л. 39).

В северо-восточном Заонежье, по свидетельству В. Сазонова (15, л. 6), еще в 1911 г. парни и девушки по завершению жатвы уезжали в лодках на острова в Онежском озере к священным камням.* С собой они брали большую соломенную куклу, которую обряжали в женскую рубаху и украшали колосками ржи. На островах молодежь разрывала это чучело на части и сжигали его на костре. В том же костре готовились пироги и каша из общих продуктов и устраивалась трапеза. Через пламя костра парни и девушки прыгали парами, взявшись за руки, гадали о будущей судьбе. Танцевала молодежь до полной темноты, после чего возвращалась на материк.

* По преданиям, в камни были обращены когда-то девушки либо женщины, страдавшие от несчастной любви (15, л. 5—6).

Как видим, отжин в Заонежье был праздником, хотя приходился он на дни, заполненные вполне будничной страдной работой. В семейном варианте отжина «праздничание» в смысле «ничегонеделания» отсутствовало, зато имелся нормативно-обязательный ужин из особой специально приготавливаемой на этот случай пищи, которым и фиксировалось наличие в семье праздника. В общинном варианте «праздничание» (в смысле, указанном в статье Т. А. Бернштам) налицо. Однако, выпадало оно на вечернее, то есть нерабочее (в нестрадный период) время суток. Таким образом, обнаруживается, что «праздность» — неперенный атрибут календарных праздников русского крестьянства, для праздника по поводу завершения жатвы не было строго обязательным элементом.

Последнее предположение подкрепляется авторитетом крупного отечественного исследователя в области обрядности — В. Н. Топорова. В небольшой заметке «Праздники» (в работе «Мифы народов мира») он утверждает, что «праздность» в смысле отдыха от повседневных забот, ритуальность, торжественность и т. д. это вторичные признаки праздника, далеко не главные (10, с. 329). Наиболее значим для глубинной сути праздника (по В. Н. Топорову), — «первичный критерий праздничности» — противопоставленность их будням, а особо — «несчастливым будням» (там же, с. 329). Праздник, таким образом, изначально нес в себе противопоставленность будням (отжин, замечу, тоже не простой будень, а день, завершающий в страдную пору уборку хлебов) и дополнялся вторичными признаками или хотя бы одним из таких признаков. От себя добавлю, что праздник, если назначение его не оканчивалось окончательно забытым, устраивался по особому вполне осознанному поводу. Для праздников, которые предлагается именовать «трудовыми (крестьянскими) праздниками», поводом всегда был цикл важных для крестьянской семьи или деревенской общины хозяйственных работ.

Посмотрим, какие именно феномены обрядовой жизни заонежан в соответствии с выделенными критериями могут быть отнесены к трудовым праздникам. Для начала исследуем обрядность, связанную с земледелием.

В земледелии потребность в определении в чреде будней особого дня у заонежан появлялась сразу, как только возникал ежегодный вопрос о том, с какого именно дня следует начинать первую запашку земли.* Решался он следующим образом. День этот не должен был приходиться на чествование святомученика православного календаря («Чтобы потом не мучаться»), но должен был выпадать на таяние снегов и на фазу убывающей луны («Чтобы сорняки в поле убывали» — 13, л. 28). Имелся и особый, ежегодно

* По большому счету — начальную технологическую операцию во всем цикле земледельческих работ, то есть, «начало начал» всех работ данной отрасли крестьянского хозяйства.

повторяющийся, обряд первого выезда в поле и пачала работ. Выезжали из дома пораньше, «чтоб сглаза не было». На поле молились в сторону церкви или часовни либо на восток, если церкви или часовни не было видно с поля и, благославясь, приступали к работе. В канун и в первый день запашки из дому ничего не отдавали, опасаясь, что это вызовет убыль добра в хозяйстве (там же, л. 28). В основе данного и всех других обрядов почина любого важного для крестьян дела лежала универсальная идея: каким будет начало, таким будет и продолжение.

Хотя праздником тот день, в который приступали к пахоте, в Заонежье не называли, он был по сути именно «трудовым» семейным праздником. Не случайно с образованием первых колхозов, когда в поле стали выезжать сообща,* день первой запашки в Заонежье стали называть «Днем первой борозды», а с появлением первых тракторов — «Праздником первой борозды», торжественно отмечаемым после работы (11, л. 1—4). Торжество сопровождалось общим угощением колхозников и вечерним гулянием молодежи. Такая трансформация из семейного, закрытого для посторонних, «трудового» праздника в общественный — закономерна. Думается, что в отдаленном прошлом первая запашка была общественным праздником, касающимся всей родовой общины.

Иные требования предъявлялись у заонежан при выборе наиболее удачного дня для сева зерновых. Начинали сев по возможности в период роста луны или полнолуния («Чтобы урожай был с прибылью»), а если сроки поджимали, то и в безлуние. В южном и центральном Заонежье сеяли от дня весеннего Егория (23.04 ст. стиля), в северном — от весеннего Николы (9.05 ст. стиля), как бы отдавая этим себя под покровительство указанных святых (13, л. 30—31). В поле выезжали до рассвета, чтобы никого не встретить на дороге и при этом натошак. Последний обряд резко противопоставлялся почину в любом другом деле, т. к. «для удачи» требовалось обычно хоть что-нибудь съесть или хотя бы попить чаю перед выходом из дома. Сеяли натошак, по-видимому, с целью разжалобить «землю-матушку». Запрет отдавать что-либо из дому в этот день соблюдался особенно жестко, примерно так же, как при появлении в доме новорожденного или на Рождество, или Великий четверг, когда, по поверьям, обновлялось «семейное счастье», обитающее в жилище. Как видим, и первая запашка, и первый сев обладали признаками «трудового праздника»; в чреде будней избирался наиболее удачный, с сакральной точки зрения, день, соблюдался особый в каждом случае обряд почина и при этом имелся соответствующий «трудовой» повод, а именно — начало важного для крестьянина производственного цикла.

Цикл работ по возделыванию земледельческих культур на подсечных участках тоже имел праздник почина, но связывался он не с севом или запашкой, которые производились вместе в один день,

* До того все пахотные земли находились в частной собственности крестьян.

а с их кануном, то есть с днем выжигания сухих деревьев и веток на пожоге. Выгоревший участок, а также людей, участвовавших в работе, принято было обливать водой (там же, л. 31) в ритуальных целях. Когда же семья возвращалась в деревню, ее начинали поздравлять соседи с трудовым успехом, хотя пахать и сеять предстояло лишь назавтра.

В качестве «трудового праздника» в Заонежье расценивался также и день уборки репы с подсечного участка. Осуществлялась уборка деревенской толокой (по-заонежски — «помочью»), на которую хозяева созывали своих соседей. Приглашались не все, а лишь те, кто тоже имел подсечные репища в лесу (там же, л. 39—40). День для работы определяли без особых сакраментальных расчетов, но зато самостоятельно, не связывая его с определенными датами календаря. Праздничное угощение для участников толоки (по-заонежски — «большую пару») из пареной репы готовили прямо на подсеке в земляной печи. Еще одно угощение помочанам выставлялось в доме хозяев вечером того же дня, когда все работавшие возвращались в деревню.

И, наконец, еще одним «трудовым праздником» в земледельческой обрядности русских Заонежья, о котором здесь еще не говорилось, был «зажин» — первый день жатвы (там же, л. 35—37). Зажин осуществлялся задолго до начала массовой уборки хлеба, как только злаки достигали молочно-восковой спелости. Начиная работу, старались не подгадать лишь на день какого-либо святомученика. Ритуал повсеместно в Заонежье был одинаков. Первые три пясточки сжатых колосков затыкали за пояс («Чтобы спина от работы не болела»). Эти пясточки по возвращению домой привешивали к иконам в качестве приношений (по сути — жертвы) ликам святых. Там они висели в течение года. Делалось это с целью добиться расположения к себе святых угодников, обеспечить на год «жизнь с хлебом». Сноп, срезанный в тот день первым, тоже приносили домой. Его просушивали на печи и, обмолотив, варили из зерен кашу. Из размолотого зерна пекли свежий хлеб. В районе Шуьнги, празднуя зажин, делали так называемые «нахряпники», запекая на свежем капустном листе тесто слоем в 8 см высотой.

В обрядности, связанной со скотоводством, главным «трудовым праздником» был день первого выгона скота на пастбище. Заонежская традиция, касающаяся первого выгона, уже неоднократно описана (6, с. 38—40; 4; 13, л. 43—47). Здесь ограничусь лишь тем, что укажу некоторые особенности определения заонежанами наиболее «счастливого» дня для свершения действия. День этот не мог быть средой или пятницей — постными днями недели («Чтобы потом поститься не пришлось»), днем святомученика или тем днем недели, на который в текущем году пришлись праздники Благовещенья (25.03 ст. стилия) и день «Сорока мучеников». Наиболее предпочтительным для первого выгона был день Еремея и Зилота

(31.05 ст. стилия) и фаза растущей луны или безлуние. При любых прочих условиях в поле коров в Заонежье нельзя было выгнать прежде, чем трава вырастет на столько, что животные смогут захватить ее языком. Поэтому в Егориев день (23.04 ст. стилия), бывший в более южных районах России четко установленным праздником выгона скота на пастбище, заонежане лишь имитировали обряд, выводя (а в снег и холод делать и этого не полагалось) животных на улицу минут на 10—15. Сам выгон происходил в три этапа (действие в хлевах, в деревне при сборе стада, за околицей во время обряда пастушеского отпуска) и был обставлен множеством магических предписаний и запретов. День первого выгона сельчанами воспринимался как долгожданный праздник, избавлявший скотину от бескормицы, но работать на него дозволялось. Лишь бы не нарушались запреты, перечисленные в пастушеском «отпуске».

Как большой «трудовой праздник» в Заонежье воспринимался также первый день сенокоса. Его ждали, к нему готовились. Косить выходили всей деревней на общественные покосы. При этом женщины надевали самые яркие и красивые наряды (13, л. 187). Это был, пожалуй, единственный зримый «вторичный» признак «праздничности», ибо никаких обрядовых действий в конце XIX—начале XX в. при выходе на общественный сенокос не соблюдалось. Таковые сохранялись при начале первого покоса на частных угодьях (13, л. 53; 15, л. 11). Выйдя на поляну, хозяин должен был поклониться и поприветствовать сенокосный участок словами: «Бог в помощь, поженка». Первый клочок травы полагалось срывать ладонью. Его привешивали к ближайшей березе и по звукам, долетающим из леса, гадали, будет ли сенокос в этот год удачен.

Завершался пастбищный сезон праздником Покрова (1.10 ст. стилия), в котором обряды окончательной постановки скота в стойла (13, л. 58) играли весьма существенную роль. Однако календарный праздник полностью затушевывал «трудовую» значимость данного события.

В обрядности, связанной с рыболовством, у заонежан наблюдалось три «трудовых праздника» — на самый первый весенний лов, на первый весенне-летний лов сетями и на день отъезда рыбацкой артели на промысел на Ладогу или в Финский залив.

Первый весенний лов (6, с. 44) заонежане начинали, как только устья ручьев и рек вскрывались ото льда и в прибрежных льдах появлялись обширные промойны. Ловили там небольшими мержаками или били крутных рыб острогой. День для начала лова подгадывали «легкий». Рыбу из первого улова чужим не показывали, на сторону не отдавали и не продавали («Чтоб сглаза не было и впредь ловилась»). Первую пойманную рыбку, независимо от ее размеров, участникам лова полагалось сварить в ухе без соли и съесть сообща, либо попробовать из этой ухи хотя бы ложку бульона. Челюсть от первой заколотой острогой щуки отделяли

и втыкали за притолоку дверей в сенях в качестве оберега от различных напастей.

Намного сложнее выглядел ритуал выезда на первый лов сетями (6, с. 44—45; 5, с. 64—65; 13, л. 63—64). Как и к первому выгону деревенского стада обрядовую подготовку к такому лову начинали еще с Великого четверга (последнего четверга перед Пасхой), который, согласно Д. К. Зеленину (2, с. 29), в отдаленном прошлом имел отношение к Новому году — времени обновления «семейного счастья». В этот день до восхода солнца рыбаки Заонежья запасались ритуальными предметами для будущего жертвоприношения водяному. Набор их был довольно разнообразным. В качестве таковых в районе Шуньги выступали: обожженные в огне рога баранов, щепки, собираемые около своих поленищ (их называли «коровушки»), «скотьи» хлебцы с запеченными в них волосками от всей домашней скотины и «четверговая» соль, а также угольки из загнетка печи, которые доставали во время четвергового обряда повышения продуктивности домашней птицы (13, л. 63). Все это — суть предметы, символизирующие домашний скот либо птицу. До использования на первом сетном лове они хранились в корзинах на чердаке, в сенях или в божнице за иконами.

День первого выезда на сетный лов опять же не должен был выпадать на день святомученика («Всю путину мучиться будешь») или на другой «несчастливый», с точки зрения крестьян, день. Нельзя было начать лов и при убывающей фазе луны («Себе в убыток ловить будешь»). Зато очень благоприятным моментом считалось время пребывания луны в первой четверти. С утра, помолившись иконе св. Николая (Николе Морскому) или св. Гавриилу (Гавриилу Ключнику — 9) об удаче на промысле, рыбаки тайком отъезжали от берега. На месте лова, прежде чем забросить снасть, спускали по одному в воду предметы, заготовленные для жертвоприношения водяному в Великий четверг, сопровождая это действие заговором или приговором. Затем забрасывались сети. Какой-либо особой обрядовой пищи в день первого сетного лова не готовили, зато щедро наделяли рыбой нищих и убогих в деревне в надежде, что «они помолятся за нас, а нам Бог рыбки даст» (12, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 102—103). Как видим, в отношении первого улова здесь применялся обрядовый принцип, совершенно противоположный тому, что наблюдался при первом весеннем лове.

Особые обряды совершали рыбаки-артельщики, когда отправлялись на путину к чужим берегам (13, л. 64). Накануне дня, признанного артельщиками «счастливым», мужчины с магическими целями совершали с женами половой акт на снастях на пороге бани (старики проходили в бане под подолом у своей старухи), после чего парились и мылись. До завершения сезона к женщинам больше не прикасались. Выезжали в сумерках до наступления рассвета. Возвращение заонежских артельщиков домой после путины всегда отмечалось как семейный праздник.

По завершении промысла, на Николу зимнего (6.12 ст. стилия), у рыбаков Заонежья принято было выводить в озеро старые рыбацкие лодки и топить их в воде вместе с посаженными туда соломенными чучелами, обряженными в мужские порты и рубахи (13, л. 63; 15, л. 5). При этом св. Николая просили «принять чучело» в благодарность за то, что рыбаки домой вернулись невредимыми. В дославянской традиции это был бы «трудовой» праздник в честь завершения промыслового сезона. Однако приуроченность действия к дате календарного христианского праздника маскировало эту древнюю суть.

К рыболовству заонежан имел отношение еще один производственный цикл, а именно — сезон изготовления рыбацких снастей и вязания сетного полотна (13, л. 66). Он начинался со дня Егория зимнего (26.10 ст. стилия) и завершался накануне Николы зимнего (6.12 ст. стилия). Какого-либо обрядового почина не было (сведениями такого рода автор не располагает), а вот обряд завершения цикла изготовления рыболовных снарядов позволяет причислить этот день к «трудовым праздникам», которым посвящена статья. Обряд состоял в том, что, завершив работу, сетевязы получали от хозяйки угощение, а хозяин приносил иконам специфическую жертву — привешивал к ним на целый год рыбацкие веретена, сетевязные иглы и полочки, с помощью которых в течение полутора месяца изготовлялись рыбацкие снасти.

В обрядности, связанной у русских Заонежья с охотой, к традиции «трудовых праздников» могут быть отнесены только обычаи артельщиков, ежегодно отправлявшихся в отход на промысел оленей на границу Пудожского и Онежского уездов (они были аналогичны тем, что справляли рыбаки-артельщики (там же, л. 77) в день завершения коллективных облавных охот, практиковавшихся у населения Большого Клименецкого острова (там же, л. 94—95). В XVIII в., по свидетельству Н. Озерецковского (7, с. 252), загоном охотились на лис и зайцев; во второй половине XIX—начале XX вв., — на волков (8; 13, л. 84—85). Время для начала охоты население избирало самостоятельно и половину добычи жертвовало Клименецкому монастырю. В монастыре устраивалось благодарственное богослужение, а вечером следующего дня — молодежные гуляния по деревням.

Не были специфически «трудовыми праздниками» так называемые «скотьи» праздники, закрепленные в народном календаре четкой датой. Не были ими и «кризисные» праздники, устраиваемые в случае засухи или морового поветрия на скот. Это суждение будет справедливым также в отношении «заветных» («обетных») праздников и «полупраздников» отдельных деревень Заонежья, в дни которых запрещались все или только определенные виды работ. Последние — суть «кризисные» праздники, включенные твердой датой в народный календарь населения тех деревень, которые их праздновали. «Трудовые» же праздники — это обычно

дни начала либо завершения важнейших для крестьянина производственных циклов. Их «праздничную» природу обнаруживает чаще всего не «праздность» или «праздничность», а такие вторичные признаки как: торжественная семейная или общественная трапеза, особые одежды, жертвоприношения, специфический ритуал почина и связанный с ним принцип вычленения наиболее «счастливого дня» в череде будней и т. д. «Трудовой праздник» — это праздник деревенской общины или семьи, но он никогда не мог быть личностным.

Если попытаться дать определенное понятие «трудовой праздник», то оно могло бы выглядеть следующим образом: «Трудовой праздник — это праздник начала или окончания важнейших для крестьянина ежегодно повторяющихся циклов работ, организованный, как правило, в виде ритуализованного будня, вычисленного в череде «несчастливых» и обычных будней, крайне редко — как праздник, проводимый в праздности, не включаемый однако в народный календарь строго определенной датой».

ЛИТЕРАТУРА

1. Бернштам Т. А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX—начало XX в.) // Этнические стереотипы поведения: Л., 1985.
2. Зеленин Д. К. Имущественные запреты как пережиток первобытного коммунизма. Л., 1934.
3. Коренной П. На «отжин» // Олонецкое утро, 1915, № 47.
4. Калашникова Р. Б. Обряд первого выгона скота в Заонежье // Заонежье. Петрозаводск, 1992.
5. Логинов К. К. О жертвоприношениях в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992.
6. Логинов К. К. Трудовые обычаи, обряды, приметы и запреты // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986.
7. Озерецковский Н. Я. Путешествие академика Озерецковского по озерам Ладожскому и Онежскому и вокруг Ильмена. СПб., 1812.
8. Русанов А. Крестьянская облава на волков на Клименецком острове // Журнал охоты, 1876, т. 3, № 4.
9. Суевверия и предрассудки в простом народе Петрозаводского уезда // Олонецкие ведомости. 1885, № 76.
10. Топоров В. Н. Праздники // Мифы народов мира. М., 1988.
11. Алексеев И. П. О празднике «Первой борозды». — Научный архив Карельского научного центра (далее — АКНЦ), ф. 1, оп. 6, д. 62.
12. Логинов К. К. Отчеты об экспедициях — АКНЦ, ф. 1, оп. 50, д. 957, д. 1039, д. 1102.
13. Логинов К. К. Русские Заонежья. Материальная культура и производственно-бытовая магия. — АКНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 35 (1990 г.).
14. Материалы экспедиции Карельского музея в Заонежский район в 1931 году. — АКНЦ, разд. 6, оп. 1, д. 80, 91.

15. Сазонов В. Состояние обрядов и песен в Заонежье Олонецкой губернии. — Архив Русского Географического общества, ф. 25, оп. 1, № 47.

Р. Б. КАЛАШНИКОВА

МОЛОДЕЖНАЯ ЗАОНЕЖСКАЯ БЕСЕДА КОНЦА XIX— НАЧАЛА XX ВВ.

В Заонежье бесёдой называлось молодежное гуляние в закрытом помещении — избе. Обычно начинались беседы с праздника Покрова (1.10—далее все даты по старому стилю). Однако, бывали и варианты: в деревне Леликово Сенногубского прихода в начале XX века — с 8 сентября в Рождество Богородицы (10, д. 62, л. 4). Открытие сезона приурочивалось к конкретной дате церковного календаря, совпадая со сроком начала зимних работ (в Заонежье — Воздвиженье, 14.09, Иоанн Богослов, 30.08). Продолжались беседы всю осень и зиму до четверга на Масляничной неделе. Затем следовал перерыв — великий пост — и со второго дня Пасхи молодежные гуляния возобновлялись, постепенно переходя на улицу, в зависимости от того, когда растает снег и подсохнет земля после весенней грязи. Гуляние под открытым небом называлось «кругом», «игрищем». Устраивались игрища с Пасхи до Петрова (29.06) или до Ильина дня (20.07).

В Великом и Рождественском посту беседы заменялись «посидками», которые отличались тем, что нанмали их за свой счет девицы и собирались в избе с работой и пением духовных стихов. Лишь с приходом на посиделки парней начинались игры, дозволенные традицией. Танцевать же и петь веселые песни было запрещено.

Среди бесёд выделялись также подростковые и старушечьи. Женские («старушечьи») беседы проводились только в великий пост. С вязанием, прядением, вышивкой собирались женщины небольшими группками поочередно у каждой из участниц. Они пели былины («старины») и духовные стихи, рассказывали о «досюльной» жизни, учили гадать.

«Маленькие» беседы организовывали подростки 13—15 лет. Они тоже нанмали избу, как взрослые, у какой-нибудь старушки и платили ей за это тем, что приносили лучин, дров, а когда и хлеба. На этих бесёдах «ходили кадраль, музыку заменяли песни, играли, словом, перенимали все, что было... Со своей они часто всем гуртом бегали смотреть, что делается на большой бесёде» (10, д. 62, л. 4). Иногда подростки проводили свои беседы в сенях бесёдной избы.

Уже в XIX в. молодежные беседы делились на «прядимья» и «игримья», т. е. с работой и без работы. Однако, это деление было достаточно относительным. Еще в 1860 г. П. Н. Рыбников писал

о шуньгских посиделках «...на беседах в будни работают только на словах, в праздники же приходят совсем без рукоделья, и время проводится в забавах разного рода, пеньи, плясках и играх» (9, т. 3, с. 121). Если на прядильную беседу приходили парни, то они шумели и озорничали: поджигали кудель, прятали прялки. Традиционные нормы поведения предписывали парням роль участников бесёд «без дела». Поэтому девицы исхитрялись делать «урок» заранее, чтобы потом отчитаться перед матерью.

Предметом нашего исследования станут беседы с увеселениями, т. е. игральные. Неслучайно образ жизни крестьянской молодежи в период «перехода» от свободной жизни к семейной носил в России повсеместное название «игра». Умение «играть» крестьянское мировоззрение возводило в обязанность молодежи. Особенно это касалось девушек. Именно на беседах и на игрищах максимально выражалось их «девичье вольное житье». В Заонежье девушка должна была посещать беседы обязательно, она должна была быть веселой. Если девушка «не играла», ее считали старухой, если же гуляла, значит, была хорошей. Так определялась «цена» девушки (10, д. 62, л. 11).

В настоящей работе мы попытаемся впервые систематизировать довольно большой, но чрезвычайно разрозненный материал по заонежской беседе конца XIX—начала XX вв. и проследить эволюцию беседы в течение 60 лет — с 1860-х гг., периода первых известных нам описаний бесед в Заонежье, до 1930-х гг., времени полной замены их сельским клубом.

В конце XIX в. исследователи, пишущие о крестьянской молодежной культуре и в частности о беседах, удивлялись их «странному однообразию»: «...из года в год, из века в век, по традиции непрерывную нитью тянутся эти увеселительные сборища, однообразные, как природа нашей родины, самым губительным образом влияющие на нравственность наших крестьян» (5, № 57, с. 2). Однако, это было кажущееся состояние покоя. Начиная с XIX века шел постепенный распад древней обрядовой культуры. В крестьянском искусстве, непрофессиональном по характеру, шли процессы вызревания профессионалов-исполнителей и профессиональных жанров. В Заонежье, испытавшем на себе огромное влияние города, процессы деритуализации, потери сакрального значения обряда убыстрялись. Претерпели изменения и плата за беседу, и наем квартир, и беседный костюм, а главное — содержание бесед.

Вопросы эволюции беседы рассматриваются нами в сравнительно короткий временной период — вторая половина XIX—первая четверть XX вв. — на основе следующих материалов: дореволюционной периодики (о заонежской беседе писали в 60-е годы XIX в. известные собиратели фольклора — П. Н. Рыбников, Е. В. Барсов, в 90-е гг. — исследователи народного искусства — П. Певин, Г. Куликовский), а также материалов экспедиции Ленинградского историко-лингвистического института в Сенногубский сель-

совет (1931 г.) и экспедиционного обследования Заонежья автором статьи в течение 1988—1992 гг.

Бесѣдная изба в Заонежье называлась «бесѣдной фатерой». Наем ее редко обходился чередованием. Обычно молодежь нанимала бесѣду на всю зиму у какой-либо вдовы или людей небогатых, у стариков, которым выгодно было принимать у себя бесѣду. Не всякий хозяин соглашался отдать свою избу под бесѣду, во-первых, потому что беспокоино, а, во-вторых, потому что «если, по верованию крестьян, не найдется из будущих посетителей бесѣды двух праведных людей, то «бесѣдная изба» непременно провалится сквозь землю»* (5, № 57, с. 2). Договаривались о найме, как правило, парни-«холостяги». Они же платили деньгами за весь срок сразу или повечорно. Девушки делали в конце зимы подарок хозяйке избы, изредка расплачивались мытьем избы, жатвой или другими отработками.

П. Н. Рыбников указывал сумму, которую уплачивали парни в конце 50-х—начале 60-х гг. XIX в. в Шуньгском погосте «за постой, освещение и беспокойство»: ежедневно по 2—3 копейки серебром с человека или по 25—30 копеек за зиму. Девушки посещали бесѣду бесплатно. Так как некоторые пляски требовали музыки, то парни делали между собой особую складчину, отдавая за все время бесѣдное до рубля серебром и более играющему на балалайке или гармонии (9, т. 3, с. 121). По утверждению Е. В. Барсова, в Петрозаводском уезде в 1860-х гг. «игральники» платили за вход хозяину дома от 2 до 20 копеек серебром (1).

В 80-е гг. в Толвуйском приходе хозяину квартиры парни давали по 10 копеек за вечер. Богатые платили больше, частые же посетители и по 5 копеек. За квартиру хозяин выручал рубля два в вечер, в многолюдные бесѣды собирал до 5 рублей. Платили за бесѣду только холостые, девицы посещали бесѣды бесплатно (8, с. 851). По словам А. К. Савельевой, 80-летней жительницы д. Петры, бесѣды конца XIX в. в Сенногубском приходе оплачивались повечорно: мужчина платил по 10—15 копеек, в праздники до 50 копеек. Общая выручка доходила до 25 рублей в праздничные дни, в среднем же равнялась 10—15 рублям. А. К. Савельева упомянула и о плате девушек. Это был пока еще подарок (ленточка, платочек и т. п.) и приносили его «некоторые девушки» (10, д. 62, л. 3). А. С. Черепова, крестьянка деревни Леликово Сенногубского прихода, держала в своем доме бесѣду 15 лет — с 1911 по 1926 гг. (было трое детей, муж жил в Петербурге, не помогал). За зиму ей платили по 3 рубля с каждого парня, а их собиралось человек 15—20. Правда, иногда бывали случаи, что было и по 6—7 человек. Девушки не платили, но в конце зимы делали подарок хозяйке (там же, л. 38).

В конце XIX в. Г. Куликовский в статье «Бесѣдные складчины

* Согласно книжской легенде, провалившаяся под землю бесѣдная изба образовала большую впадину у деревни Ямка (Ольхнно) на о. Киж.

и ссыпчины Обонежья» упоминал термин «половое». Это была дополнительная плата с парней в праздничные дни, чаще всего 5, 10, 20 копеек за вечер. «Парень, не уплативший «половое», не имеет права подсесть ни к одной девушке, ни плясать с нею, хотя он может находиться в комнате, любоваться на танцы, на любовные излияния молодежи, но на такую незавидную роль постороннего наблюдателя мало охотников. Парни чужой общины вносят двойное «половое» (6, с. 37). «Половое» в Заонежье называли также «мостовым», от слова «мосты», т. е. полы. Платили за большой износ полов по праздникам. В 1910-е гг. в д. Ямка на о. Кижы на беседах у вдовы В. Ф. Ржанских «рыли» (собирали) деньги в шапку или чашку, когда в первый раз шли в кадрили. Кричали тем, кто встал в пары: «Ребята, платите за мостовая!» Тех парней, кто не платил, стыдили (11, т. № 4, с. 34).

Современные информаторы рассказывают о разнообразных способах платы: и деньгами, и хлебом, и дровами. В 1920-е гг. в Заонежье все чаще принимали плату работой, продуктами. Платили за беседу обязательно, «Христа ради не пускали». В воскресенье девушки несли «воскресеньщину»: калитку, налетушку, колб в подарок хозяйке. В д. Кондобережной (с. Великая Губа) хозяйке беседы парни возили дрова, девушки льну приносили по горсти. В д. Полежаево Вырозерского с/с Кочинова И. А. брала «платеж» работой или дрова несли по полену, керосин. В д. Середка Кижского с/с старушка, у которой собиралась «пряличья» беседа, говорила: «Девки, носите мне по полену дров!» (там же, с. 33—35). В 1920-е гг. стали платить одинаково и ребята, и девушки. Например, в д. Яндомозеро бабке Угарке платили 5 рублей в месяц, «мальчик всякий гля себя, девочка гля себя». В д. Середка игральную беседу держала П. А. Калганова, сдавая избу за продукты — по 10 кг муки и по 1 кг масла за зиму с каждого парня и девицы. Когда она умерла, снимать другую избу не стали — стали «играть» повечорно, вечер у одного, вечер — у другого (там же, № 4, с. 1, № 2, с. 59). «Бесёдная фатера» существовала до 1920-х гг.: умирали хозяева бесёдных изб, молодежь стала гулять поквартирно. К 1930-м гг. разрушилась традиция «бесёдных фатер», и их место занял клуб.

Что касается частоты молодежных собраний, то в 90-е гг. XIX в. в Толвуйском приходе «игральные» беседы собирались по воскресным дням, а также перед престольными праздниками или перед постом — 2 раза в неделю. «Прядильные» беседы — в будни каждый вечер поочередно (8, с. 851—852). Со временем «игральных» бесёд становилось на неделе все больше. В 1910-е гг. в Сенногубском и Кижском приходах собирались «большие вечера» с танцами — во вторник, четверник и воскресенье. «Малые вечера» с прялками — в среду и пятницу или понедельник и пятницу (10, д. 62, л. 38, 11, т. № 4, с. 20). Но и на беседах с прялками мало пряли, больше сидели парочками, танцевали. Современные инфор-

маторы почти не помнят бесёд с работой, «это до нас было». Встречались «каждый день, окромя субботы», чтобы попеть, потанцевать.

Бесёды начинались и заканчивались довольно поздно. П. Н. Рыбников писал, что бесёды в Шуньге в середине XIX в. начинались с 7 часов вечера (9, т. 3, с. 121). В Толвуге на них собирались с 6-ти часов вечера (8, с. 851). Бесёды в Сенногубском приходе в конце XIX в. «заходили» с 10—11 часов вечера и заканчивались они в 2—3 часа ночи. В 1920-е гг. в д. Леликово собирались «как только стемнеет», и «играли бесёды» до 12 часов ночи. (10, д. 63, лл. 4, 42).

Девушки и парни приходили на бесёду нарядные. Наиболее яркое описание одежды на святочной бесёде 1860 г. в Шуньге оставил П. Н. Рыбников: богатые девушки были разодеты «в красные парчовые и штофные сарафаны, перехваченные у талии поясом из лент, и тонкие сорочки с польскими (коротенькими) рукавами. На шее у них пестрые платки, которые не закрывают жемчужных ожерельев, в ушах большие жемчужные серьги, на голове — поднизь, т. е. сетка из лошадиного волоса, из насаженного жемчугом, которая, как кружево, обрамляет лоб и спускается к ушам. Поднизь состоит из нескольких кружевных сборов и, чем богаче девушка, тем больше сборов в сетке. У некоторых кроме сетки — челочок, т. е. коронка из жемчуга». Не менее живописны и парни в синих кафтанах и поддевках, а «бурлаки, т. е. те, которые ходят в Петербург на заработки, разрядились в длинные сюртуки и даже пальто-пальмерстон» (9, т. 3, с. 122).

В Толвуге в 1880-х гг. на игральные бесёды наряжались в хорошие платья, штофные сарафаны, головы украшали поднизями, сетками (8, с. 851). В Сенногубском приходе в конце XIX в. надевали жемчужные серьги, на голову — жемчужную сетку с множеством пестрых лент в косе. Сарафаны были повязаны лентами, много бус на шее. «До того наряжались, так избави бог, которой дозволит достаток!» (10, д. 62, л. 3). Еще в 1910-е гг. самой нарядной одеждой девушек на бесёде в деревне Леликово была красная сорочка и белый сарафан. Пояс из лент заменил передник. У мужчин рубахи тоже были подпоясаны плетеными поясами. Однако, в 1920-е гг. «мода стала отставать от сарафанов». Сарафаны почти не носили, если только не договорятся на какой-либо праздник. Одевали юбку и кофту, как в городе. Так богатейший бесёдный наряд всего за несколько десятилетий сошел на нет.

Относительное постоянство соблюдалось в выборе бесёдней избы и ее обстановке. Очень часто бесёда устраивалась в старинных, курных избах. Нередко в избе было жарко, душно, дымно. Однако, по словам Н. С. Чиркина (д. Вороний Остров Типиницкого прихода), дым в бесёдней избе перенести легче, чем электрический свет (11, т. № 4, с. 32). В д. Кургеницы Кижского прихода в 1910-е гг. бесёды были у Гальяновых (дом с белой печкой) и у

К. Кочанова («черная печка»). Бывало, во время бесёды «сидят со старухой на печке, обеи оны в саже» (там же, с. 34).

Бесёдная изба мало чем отличалась от обычной. Это была по возможности большая, просторная изба. Стол всегда был отодвинут к «заднему» углу. Освещалась бесёдная фатера свечами или лучиной, с XX-го в. — керосиновой лампой. Свечи или лампу ставили наверх — на воронцы или надлабочники. Лучину вставляли в светец, который перемещался по избе. Снизу светца находилась сплетенная решетка, куда падали уголья (там же, с. 33). В XIX в. строго соблюдались правила поведения на бесёде. В начале бесёды девушки и парни сидели по лавкам отдельно. Парни — в большом, «красном» углу, девицы поближе к печке, в «заднем». Те, кто побогаче, садились ближе к светцу, победнее — подальше. Молодицы, старухи, женатые мужики толпились у двери. Хозяйка, часто с работой, тоже сидела у двери или на печке. В сенях бесёдной избы в праздничные дни всегда находился «купец с товаром», чаще всего старик-торговец с пряниками, стручками и прочими незатейливыми сластями и лакомствами (10, д. 62, л. 4). В 1920-х гг. картина изменилась, отведенные традицией места не соблюдались, поближе к светцу садились те, кто успел (11, т. № 4, с. 33).

Девушки начинали ходить на бесёды рано, с 14—15 лет, а если «бойкáя», то и с 13 (там же, с. 34). Это было неудивительно, ведь в церкви венчались с 16 лет и шестнадцатилетних невест было много. Посещение бесёд было обязательной чертой «славутной» девушки. Репутацию ее поднимали даже тем, что поздно вечером, когда приезжали в дом сваты, девушку будили и сонную, с постели, специально уводили на бесёду, чтобы сваты видели, что невесту вызвали с бесёды (10, д. 6, с. 50). Пересидевшую в девках девушку на бесёдах стыдили, называли «старухой». Подговоренные парнями дети подавали ей на бесёде «посох» — старушечью палку. Это был большой позор, от которого не спасало даже богатство девушки (11, т. № 4, с. 1). Строгие родители следили за поведением своих дочерей и их ухажеров. Правда, в 1860-е годы в Петрозаводском уезде было принято посылать тетку или сватью для наблюдения за девицами. Над теми девушками смеялись, за которыми присматривала сама мать (1).

Парни ходили на бесёду лет с 15—16 и до 25, в этот период они были завидными женихами и звались «холостягами». Они же артелью снимали бесёдную фатеру и поддерживали порядок на бесёде. Скандалы были редки, т. к. хозяйка предупреждала, чтобы была тишина. Парни старались это выполнять и сами быстро разбирались со спорщиками.

Что касается содержания бесёд, то на рубеже веков оно изменилось разительно. Нарушился порядок проведения бесёд, исчезли старые пляски и игры, появились новые танцы и песни. Трансформация бесёд происходила постепенно, эволюционно, поэтому,

видимо, оставалось стойким впечатление однообразия бесёдных собраний.

Бесёда середины XIX в. была еще пронизана обрядовой культурой. «В Повенецком Заонежье уважение к обрядности доведено до крайней степени вследствие сильного развития старообрядчества и близости Выгорецких общежитий», — писал П. Н. Рыбников в «Заметке собирателя» (9, т. 1, с. 49). В январе 1860 г. он сумел записать на святочных беседах в Шуньге вариант древнего хоровода, в котором все присутствующие выбирались «друг по дружке» (цепочкой) под песни в круг*. Запись зимнего хоровода — явление редкое, ведь основное время исполнения хороводов — весенне-летний период крестьянского календаря. В отличие от весенних хороводов с преобладанием предбрачной семантики, в святочном хороводе ведущая тема — брачная. Бесёдная изба становилась символической «семейной» избой, где парни («мужья») встречались с девушками («женами»). В имитации семейной жизни и свадебных действиях, разыгрываемых молодежью, сказывался обычай глубокой древности. Хоровод был генетически связан с народной обрядовой культурой. Главное свойство его — магия, поэтому в течение бесёдного вечера каждую пару в хороводе величали, «припевали», т. е. символически женили. Во время обрядовых игр каждый участник становился и зрителем, и действующим лицом одновременно.

В хороводе, записанном П. Н. Рыбниковым, выбор и порядок забав не зависят от произвола или случая, а определены заранее обычаем: «игра следует за игрой в известном порядке, пляска за пляской, во время каждой игры или пляски поются песни только известного рода и напева» (9, т. 3, с. 121). Общая схема хоровода следующая: «пелепелка» (перепелка), «утушка», «сорви голову», «круг», «шестерка», «окол города». Ни разу в тексте не упомянуты слова «танец», «танцевать», парни и девушки «пляшут» и «играют» в разные игры. Хороводные игры «ходят» или «водят», в них нет специфических танцевальных «па» и отдельных исполнителей. Пляску, сугубо крестьянский танец, — «пляшут» (у Рыбникова пляски — «сорви голову» и «шестерка»). Танец — принадлежность городской культуры, и его нет в заонежской деревне 1860-х годов.

В 1867 г. Е. В. Барсов описал бесёду на масляничной неделе в Толвуйском погосте. Она так же представляла из себя хоровод и начиналась с той же, что и у Рыбникова, песни-игры «пелеполка» (перепелка) (1). Далее следовали «лочкинья», «совьюн», «круг», «шестерка» (у Барсова — «шестерня»). Как видим, порядок игр с небольшими изменениями соблюдался. Содержание игр было схожим.

* Первым блестяще проанализировал описание заонежской бесёды П. Н. Рыбниковым В. И. Чичеров в книге «Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XX вв.», 1959 г. (с. 180—184).

К сожалению, описание хороводных игр во всех этнографических и фольклорных работах страдает неполнотой, схематизмом, вероятно, оттого, что хоровод в XIX в. был настолько типичным, бытовым явлением, что не привлекал такого внимания, как былина или причетъ. Хотя хоровод по-своему уникален: в нем песня, игра и движение были связаны теснейшим образом («песни играли», «песни ходили»). Богатейшая ритмика хоровода создавалась сочетанием музыкальных и словесных интонаций с движениями. Напев и движение в хороводе полностью не совпадали. Пели быстрее, нежели двигались. Нередко движениями передавалось содержание песни, и в хоровод вносился драматический элемент.

Основная роль в хороводе отводилась девушкам. Главным было не уметь петь, а уметь держаться, «как стопочка», «как свеча» (2, с. 89). Севернорусские хороводы отличались особой строгостью манер. Девушка ходила плавно, движения ее были округлыми и сдержанными, на пригласившего ее парня она могла взглянуть только по окончании песни. Хороводы и гуляния были настоящими «смотринами», «выставками», на которых родители выбирали невесту сыну.

Рассмотрим несколько игр из заонежских хороводов 1860-х гг. Смысл песни-игры «перепелка» был в следующем: парень подходил к девушке, ударял ее по плечу, обменивался с ней низким поклоном и возвращался на место, затем поднимались девушки и проделывали то же самое, подходя к другим парням. «Интерес этой игры состоит в том, что ударяющая особа делает как бы одолжение другой и та обязывается заплатить таким же вниманием, или, как говорят, «отдать займы» (1). «Эта церемония продолжается под звуки песни до тех пор, пока, по народному выражению, парни и девушки не «поколотятся со всеми, кто им любитесь» (9, т. 3, с. 123). Первые строчки песни, которая звучала при этом, ассоциировались с колядками:

«Ты, хозяин, вели,
Господин, благослови,
Трожды по избы пройти...» (1)

Однако, просьба о разрешении пройти по избе не переходила в прославление хозяев дома. Наоборот, слова песни передавали суть игры:

«Гди, гди, перепелка,
Гди, гди, молодая?
На девках перепелка,
На девках молодая.
Туды-сюды полетела,
Тому-сему крыло дала...» (9, т. 3, с. 123)

Перед нами наборная хороводная песня, цель которой собрать все пары в хоровод. Тема песни — брачная, ведь удар по плечу — символический знак женитьбы в великорусских играх («тому-сему крыло дала»).

Вслед за наборными песнями шли игровые. «Круг» с парами в описании Рыбникова заводился в середине беседы. Пары то свивались, то развивались под протяжный напев. У Барсова круг описывался подробнее: «Это та же самая игра, которая бывает на гуляньях по улицам... Игральница подает игральнику платок, или просто руку, — а тот молодец другой девушке, — та третьему игральнику... На улице образуется вереница пар в 50, 100 и больше... когда передовая игральница делает поворот на конце деревни, последняя пара движется на середине ее: эта пестрая вереница молодых лиц кружится и разнообразно извивается» (1).

Несомненно, что пляска «шестерка» произошла от хоровода некругового типа, когда выстроившиеся друг за другом пары, двигаясь, выписывали «восьмерку». В описании Рыбникова в «шестерке» «несколько пар становятся друг против друга и выплясывают по избе «осьмую» цифру. Мужчина идет вслед за женщиною и старается выкинуть ногами самые мудреные фигуры» (9, т. 3, с. 130). «Идти вслед» значило придерживаться хороводного шага. Пляска, в отличие от хоровода, уже не носила массового характера, вперед выдвигались солисты. Однако, манера и ход движения оставались хороводными.

Среди беседных игр особо заинтересовала П. Н. Рыбникова одна — «окол города», вариант чрезвычайно распространенной в России целовальной игры. Все парни и девушки становились попарно в круг, причем каждая пара поочередно представляла царевича и царевну, прочие назывались князьями-боярами. Во время песни «царевич» ходил около круга («города-хоровода»), «царевна» находилась в центре круга, место, которое занимала пара ранее, оставалось пустым и считалось «воротами города» (там же, с. 133). Во время игры происходила символическая «женитьба». Поцелуй в хороводе был строго обрядовым: целовались на виду у всей беседы и этому предшествовала хоровая песня. Такой поцелуй имел надличное значение и скреплял в одно целое всех участников молодежной встречи. В игре «окол города» сочетались архаичные и новейшие черты. С одной стороны, «припевание» взаимно симпатизирующих людей друг к другу носило заклинательный, магический характер. С другой, разыгрывание содержания песни не всеми вместе, а отдельными солистами-«актерами» в центре круга было формой игрового хоровода, распространенной в последний период его бытования и говорившей о его частичном угасании.

Еще одна широко известная беседная песня-игра «совьюн».* О том, как любил простой народ в Олонецкой губернии собираться на праздниках в хороводы и «пройти вьюн», упоминал еще В. А. Дашков в 1842 г. (4, с. 178). Самое подробное описание игры мы находим в «Словаре» Г. Куликовского: «под песню выходит па-

*Этимология слова согласно П. Н. Рыбникову — «вьюноша, вьюнчик-юноша» (9, т. 3, с. 289).

рень и, приглашая одну из девиц, берет ее за правую руку. Под звуки песни они проходят мимо поющих, затем, при повороте, парень берет девушку за левую руку и они идут назад...». Так ходят в продолжении всей песни, при следующей — парень садится, а танцевавшая с ним девица приглашает нового кавалера и т. д. (7, с. 110). При «совьюне», по сведениям Г. Куликовского, пелись разные песни. В описании Барсова молодцы и девушки, разводя руками, припевали:

«Ты, вьюнчик мой, вьюнчик,
Ты удаляя головушка.
Некуда вьюнка положить,
Положу вьюнок на голову,
На удалую молодецкую,
Где мы сойдемся,
Тут обойдемся,
Где разойдемся,
Тут поклонимся,
Человек ты свой,
Да подале стой» (1)

По своему происхождению эта песня — разборная, хороводная. Такими песнями с соответствующими словами («где разойдемся, тут поклонимся») завершался хоровод. Правда, в тексте Барсова эта песня не завершающая, каковой, вероятно, была раньше. Это говорит о происходившем процессе разрушения хоровода. К началу XX в. хоровод в Заонежье исчез совсем, что зафиксировала экспедиция К. К. Романова в 1926 г. (3, с. 238). Тем драгоценнее для нас сохранившиеся записи хороводных игр П. Н. Рыбникова, Е. В. Барсова, Г. Куликовского и др.

Любопытно описание толвуйской беседы 1891 г. П. Певиным (8, с. 851). Ее важнейшая черта — стихийное сочетание обрядовых моментов с новыми формами молодежных увеселений. Городская культура «поглощала» хоровод.

Вечер начинался с городских танцев — кадрили и лансье. В 10 часов вечера танцы прерывались и следовала «перепелка», затем игра «совгин» (похожая на «совьюн», но уже лишенная песен — авт.). С 11 часов «заводился круг», после круга следовал «шин» (сидение на лавках парочками с поцелуями и обниманием), а потом снова «круг» и «шестерка». Заметно, что структура беседы с 60-х гг. XIX в. претерпела большие изменения. Хоровод распался. Но некоторые обрядовые моменты сохранялись. «Главная песня» все-таки «перепелка», она пелась каждый вечер. Перед тем, как играть в нее, холостяки садились в «большой» угол, девицы — около печи, т. е. соблюдали предписанные традицией места. По-старому заводился круг, но заканчивался он так: вместо хождения вереницей по избе, «круг» останавливался на месте, и хозяин с шапкой или чашкой обходил его, собирая деньги (там же, с. 852). Не забыта и «шестерка», однако, оттеснена на второй план: ею за-

вершали беседу. Да и достаточно быстрые городские танцы на толвуйской беседе «очень вялы», «танцоры ходят тихо... молча... нагоняя скуку» (там же, с. 851). Хожение девушек в танцах с опущенными глазами, обязательно молча, ибо разговоры считались «почти грехом» (5, № 57, с. 2), — не есть ли остаток старого хороводного этикета?

К началу XX в. в Олонецкой губернии четко вырисовался общий тип увеселений, на первый взгляд донельзя упрощенный: «молодежь» танцует, «шинует» и «расходится» (там же, с. 2). Приобрела большую популярность игра «солгин», в которой девушка выбирала себе мужчину «именем-отчеством» через посредника. Право выбора, как и в обряде, принадлежало девушке. После «солгинов», а их бывало до четырех в вечер, происходило отдавание долгов. Каждый парень, выбранный девушкой «солгином», «по обязанности» танцевал с нею в знак благодарности сразу после «солгина» кадрили или лянсье. Особенно доставалось «девочьим любимчикам», которые танцевали с 5—10 девушками (там же, с. 2). В начале XX в. больше всего на беседах танцевали кадрили и лянсье («ланце», «ланцы», «лонского»). В это же время в глухих местах, в меньшей степени находившихся под воздействием города, еще сохранялись остатки старинных танцев (хоровода): «совьюн», «косарики», «сорви головой», «утушка», «шестерка», «завивая». Однако, и здесь деревенскую песню и пляску вытесняли песни фабричная, «гальянка». С ропотом воспринимали городскую моду деревенские старики, вина молодежь в безнравственности. Но это не помогало: наступление культуры города («мещанской культуры») продолжалось. В 1920—1930-е гг. исследователи Заонежья записали громадное количество городских танцев, то исполняемых в деревне, с относительной точностью, то стилизованных по своему. Среди них — вальс, танго, полька, краковяк («раколя»), падеспань, паде-степ и т. д. Но любимейшим в деревне оставался старейший городской танец — кадрили, хотя был он, по сравнению с другими, достаточно сложен и громоздок. Ланцы танцевали все реже, они не нравились молодежи: «слишком вялые». Игра «круг» приобрела совсем иной смысл: сидели по окнам парочками и целовались. Протяжные («долгие») песни были потеснены жестокими романсами. Экспедиция 1931 г. в Сенногубский с/с вместо полной магического значения песни-игры «перепелка» записала потешную песенку:

«Перепелка-пташечка
Переломала крыльца
По лету, летаючи,
Сокола имаючи.
Соколицы ясная,
Молодец прекрасной,
Куды полетаешь?
Меня покидаешь,

В Питер городич (городочек?)

На один часочик».

При словах этой песни одна девица выходила и хлопала парня, тот шел с ней плясать (10, д. 62, л. 5).

На беседах в 1920-е гг. много играли в подвижные игры: «бабушка-старушка», «кота, котя, продай дитя», «нос», «болванчика» и др. Пели много частушек («прибалушек», «вертушек»). Под влиянием городских вечеринок возникли вечера в заонежской деревне. Их начинали проводить в августе, «ковды буде темные вечера». С 10—11 часов вечера собирались на «хватерах» по очереди, у кого сколько девок и парней — столько и вечеров. Девушки приходили без работы. Во время вечеринок танцевали, «сидели в кругу» (там же, д. 78, л. 117).

Молодежная заонежская беседа на рубеже XIX—XX вв. претерпела сложнейшие эволюционные изменения. Распад хоровода, старой обрядовой культуры шел одновременно с сильнейшим влиянием города на молодежные увеселения деревни. В результате наем квартиры, плата за нее, беседный костюм и самое существенное — содержание бесед — значительно упростились, потеряли обрядовые моменты и стали полностью зависеть от городской моды.

Парадоксально, но факт, что бытующие до сих пор в заонежской деревне частушки и кадрили оставлены нам в наследство городской культурой конца XIX — начала XX вв. Обрядовое искусство крестьянской России безвозвратно ушло из Заонежья.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барсов Е. В. Из обычаев Обонежского народа. Увеселения на Маслянице // Олонекские губернские ведомости (далее — ОГВ), 1867, № 89.
2. Бачинская Н. Русские хороводы и хороводные песни. М.-Л, 1951.
3. Всеволодский-Гернгросс В. Н. Крестьянский танец // Крестьянское искусство СССР, Л, 1928, т. 2.
4. Дашков В. А. Опыт описания Олонекской губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношении. СПб, 1842.
5. Е. П. Картинки увеселений сельской молодежи в Олонекской губернии // ОГВ, 1898, № 57, 58.
6. Куликовский Г. И. Беседные складчины и сыпичины Обонежья // Олонекский сборник. Петрозаводск, 1894.
7. Куликовский Г. И. Словарь областного Олонекского наречия в его бытовании и этнографическом применении. СПб, 1898.
8. Певин П. Толвуйский приход Петрозаводского уезда Олонекской губернии // ОГВ, 1891, № 84.
9. Рыбников П. Н. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1991, т. 1, 3.
10. Материалы этнографической экспедиции Карельского музея в Заонежский район в 1931 г. // Архив Карельского научного центра РАН, разр. 6, оп. 1, д. 60—94.

П.И. АНДРЕЕВ-РЯБИНИН

ВОСПОМИНАНИЯ О ПРОШЛОМ

Автор воспоминаний — Петр Иванович Андреев-Рябинин (1905—1953 гг.) — известен как последний представитель заонежских сказителей былины Рябининных. Воспоминания написаны в 1948—1949 гг. и ранее нигде не публиковались. Сохранила и передала их для публикации дочь сказителя — Анастасия Петровна Титова. Рукопись представляет собой 6 пожелтевших листов бумаги для машинписи, на которых мелко, карандашом написан текст.

Воспоминания представляют большой интерес для исследователей и любителей народной культуры, так как содержат неизвестные факты из жизни сказителей Рябининных, начиная с истории жизни основателя династии — Трофима Григорьевича Рябинина (1791—1885 гг.). Любопытны приведенные в рукописи заонежские легенды о заселении края новгородцами, о строительстве Спасского храма в Кижях, о пребывании в Заонежье Петра I и др.

Орфография и пунктуация воспоминаний исправлены публикатором. В тексте оставлены слова, присущие заонежскому говору и придающие живость рассказу, — «заонежана», «обеляна», «остальвяя», «тая», «с Киж», «оне» и т. д. К публикации текст подготовлен Р. Б. Калашниковой — старшим научным сотрудником музея-заповедника «Кижь». Оригинал хранится в научном архиве музея.

Многие ученые и исследователи побывали в Заонежье, но их заинтересовала только былина и ее носители. Но ни один из ученых не заинтересовался узнать у стариков, как и почему былины попали на север и здесь сохранились до наших дней. Не только в Заонежье, их исполняли и в Пудожском районе, и в Архангельске.

Вот что старики рассказывали о Заонежье. В особенности про Гарницы. Когда на Новгород было нашествие иноземцев, тогда люди целыми семьями бежали в леса и укрывались там. И вот к нам в Карелию много прибыло беженцев, из них два брата — Захар и Андрей — попали в Заонежье. Долго они бродили и искали себе приюта и, наконец, пришли в Гарницкую губу. В губе столько было рыбы, что они решили здесь распоселиться, и вот Андрей со своей женой стал строить хату на западном берегу, а Захар — на восточном. Расстроились и стали жить. А ряд их товарищей распоселились дальше, кто на север, кто на юг. Вот они-то занесли былины с запада на север. Интересно рассказывали старики: рубили они кругом лес и жгли, потом пахали сохами и сеяли хлеб. Но что мне рассказывали Гаврилин П. З. и Малинин Ф. В.: эти два брата летом переезжали (друг к другу) на плоту, а когда становился лед, то ходили по льду. По воскресным дням пекли блины овсяные, и была одна сковорода у двоих, одна невестка спечет

и другой передавала так: выйдет на берег и по льду бросит сковороду на другой берег. Таким образом бросали топор, пилу, пока не приобрели каждый себе. Да, интересно, Захар дал себе фамилию Завьялов, которая существует и сейчас, даже есть еще и члены этой фамилии. Да и Андреевы существуют по сие время. Интересно тогда размножились — женились на сестрах и выходили за братьев. Уже позже к ним стали приезжать их родственники и знакомые и оставались жить в этой глуши.

Да интересно и о Кижях.

Кижы знамениты тем, что там сохранился храм, так называемый Спасский собор. Кругом этого собора много было, со слов стариков, приключений. Саму церковь было намечено строить на том же острове, но северней, у Васильевых, и лес был пригнан туда. Но старики рассказывали мне с Киж — Воронцовы Ф. А. и... А. да Воронцов А. И., что этот лес много раз появлялся на том месте, где сейчас стоит собор, кто его перегонял — никто не видал. Лес угоняли обратно в северный конец, но все же лес опять появлялся здесь, в южном конце. Тогда старики собрали сход, сослужили молебен* и стали строить здесь, где и сейчас церковь стоит. Интересно она построена, кто побывал, тот знает. Не только интересно в постройке, интерес в том, что в этой церкви расстреливал Урусов из пушек заонежских мужиков по приказу Катерины. Заонежана под командой Соболева не шли работать на Нижемский и Александровский заводы.

Еще один интересный случай мне рассказывали старики о прибытии Петра I в Заонежье. Когда Петр путешествовал по Карелии, бывшей Олонецкой губернии, ему захотелось попасть в северный конец Онежского озера. И вот он на своем боте, на парусах, с небольшой командой, попадая на север, у Клименецкого острова попал на мель... Вот наши мужики ловили керегодом, ехали мимо, но на крик Петра пришлось подъехать. Они его избавили с мели и провели до Сенной Губы. В Сенной Губе Петр пристал к берегу и жил, говорят, несколько дней. Будучи в деревне Клименецкой**, в Обельщине, его угощали пирогами, яичницей, молоком и густой кашей с простоквашей. Петру понравилось угощение: и вот на отъезде он написал бумагу, что обеляна, вся деревня, освобождается от налогов, и действительно до революции они налогов не платили, так их и звали «бесхребетниками», только при Советской власти стали платить налоги.

Был еще у нас Клименецкий монастырь, был там, говорят, настоятель Варнава. Этот Варнава обманывал мужиков в Заонежье, творил, старики рассказывают, интересные дела. Был старый мо-

* В тексте «молебен».

** Непонятно в тексте — Климентьевской или Клименецкой.

настырь Шурьском (?) Наволоке, но место было плохое. А где было последнее время, место хорошее, хорошие поля, и луга кругом хорошие, и близко.

Варнава однажды, будучи на рыбной ловле у этой губы, заехал на островок варить. Вот Варнава положил икону Святого Ионы в кусты, привел мужиков и показал, что господь якобы сбросил икону: В честь этого Варнава хлопотал (?) и наконец добился у царя разрешения, и монастырь был перевезен сюда. А когда уже перевели монастырь, то и устроили все: покоса больше, земли много, правда, мужики помогли расчистить участки. Жизнь пошла Варнаве на руку, но надо ее (землю — К. Р.) было обрабатывать, а людей в монастыре мало да все бабы, был девичий монастырь, было работников-мужиков да немного. Варнава, чтоб привлечь массу к богомолью, бывало, пойдет в отдаленные деревни да водкой подпойт, и мужики придут, за ночь пожню выкосят. А один придет и доложит, что, отец Варнава, подряд кончен. Тогда Варнава посылает людей косить, те приходят, а трава на боку лежит. Вот и пойдут слухи, что бог помог Варнаве. Да, Варнава славился! К нему в монастырь люди со всего Заонежья приезжали к празднику. Ионе Святому, да весной, к Троицы да все по заветам молиться. Доходы большие, монастырцы крепко жили. Сам Варнава был большой бабник, всех монашек проехал. Многие его помнили после смерти и жалели.

О Рябининых.

Андрей Андреев жил, семья размножалась. И вот у него родился сын, и он назвал его Самсоном. Этот Самсон поженился и построил дом в северном конце Гарниц. У дома посадил сосну, которая еще стоит и сейчас, поназвал себе фамилию — Самсонов. И вот бабушка мне рассказывала про этого Самсона. Когда война была со шведами, его призвали служить, но он отказался и не пошел. Тогда царские лакеи пришли, чтоб его силой взять, он взял плеть и выгнал всех из дому и даже с деревни. Те больше не смели появляться. А царю отписали, что помер. Так Самсон отбил от службы царской. А потом уехал на лыжах в Питер да там и помер. А фамилия есть и сейчас в Гарницах — Самсоновы. Но никого нет, все вымерли, остальные из молодежи уехали. Было у Андреевых три брата: Андрей да Григорий и Павел. Павел помер холостым. Андрей, тот помер позже. А Григорий был охотник и случайно на охоте рогатина сломилась, и медведь помял его до смерти. У Андрея осталось два сына Митя (?) и Степан. И вот у Степана родились сын и дочь. Дочь он выдал к Мигурам за Трепалина Архипа. Вот былины и принесла... в дом Трепалиных с дома Андреевых. Там она пела и рассказывала. Потом от Трепалиных выдала свою дочь обратно в Гарницы, за Сарафановых. А как звать — не помню, забыл, и говорила бабка, да уже давно это было. И у Сарафановых пели былины, но они вышли-то с дома Андреевых... А сын Григорий жил на хозяйстве в доме Андреевых с двоюродным братом

Игнатом, и вот Григория призвали на войну, когда война с Турцией была, да там и убили его. А сын Трофим остался маленьким да так он и жил с дядей Игнатом* и с матерью. Дядя любил мальчика и обучил его рыбному делу, вязать всякого рода сети да и по хозяйству научил работать, научил делать сохи, бороны, дровни и кой-что другое по хозяйству. Трофим был послушным, ходил — помогал другим справным людям. А потом и сам стал рыбаком и стал ездить ловить ряпушку, в то время она ловилась в южном конце Онежского озера, у Петра и Павла, у Вознесенья. Далеко это было — от Клименецкого острова до Вознесенья, но старики были смелые, ездили на лодках, иногда на парусах, но большинство на гребленных, но лодки были рыбацкия, большия, хорошия.

И вот был такой сказитель в Кижях, в деревне Волкостров — Илья Илустафьев, фамилию не помню. Вот там мой прадед еще кой-чему научился, былинам и сказкам, да с ним и рыбачил в Уймах, в северном конце Клименецкого острова. А потом в праздник, который бывает летом, празднуют на Середке и Потаневщине ежегодно, у этого будучи праздника, и перешел в дом Рябининых на Середку. И вот у него дети родились — три сына: один помер, второй остался при отце, а младшего Ивана Трофим Григорьевич... (?) обратно в Гарницы, в дом Андреевых. Бабушка после мужа была еще молода, 26 лет, она приняла Ивана Трофимовича к себе в дом. У нее была дочь Татьяна и мой папаша. Тете было 14 (?) лет, а папаше 2 года. Когда пришел в дом Иван Трофимович, он стал петь былины и рассказывать. Отец их любил и слушал и сам научился петь. И вот, папа рассказывал, тяжело ему было не с родным отцом жить. С трех лет уже было заставлен с тетей пилить дрова. Да, рано пришлось работать по хозяйству. Когда тетя стала взрослой, она вышла замуж в Гарницы, за Оятева Егора Ефимовича. Семья была большая, жить было тяжело, да и скандалить стали, тогда дядя Егор уехал в Питер и поступил на Колпинский завод... У бабушки с новым мужем родилось 2 сына — Павел и Василий. Вот они росли, но папу моего обожали и любили, как старшего брата. Да и он их не давал в обиду, жили дружно. Вот мой отец... возмужал. Тогда его женили недалеко, в деревне Леликово, у Чивиных. Маму мою звали Марфа Петровна, она с папой с одного года рождения. Когда папу женили, в то время уже деда Ивана Трофимовича стали возить по городам петь былины. Возил Виноградов Павел Яковлевич из Петрозаводска. Он к нам все ездил за управляюще-го... Дед И. Т. вечно водки не пил да и не курил. Сынова курили, но молча, табак держали у коней, в конюшне. Дед был старover. И бабка тоже. Дед даже гостям не разрешал в доме курить, говаривал, что с табатчиком нельзя под одной крышей жить. Грешно. И вот когда первый раз дед приехал с пения, привез много денег и дом построил и все заправил по хозяйству. Поля разградил по 200 метров... каменные изгороди... работали сами мужики и ба-

* «Игнат был старый холостяга» — говорится в зачеркнутом предложении.

бы да брали и чужих в помощь. У моего отца и мамы пошли дети. Отец однажды пришел с охоты, а дед и говорит: «Но как, бурлак, много ли нажил?». Вот они тут и заспорили, бабка стала унимать отца. Отец их выругал резко. Тогда дед стал моего отца гнать с дому. Отец не пошел, некуда, а сказал деду: «Так зачем ты мой дом сломал, пусть меня бы хоть задавило, но в отцовском, не в твоём». И той же осенью отца призвали в ратники. Бабка просила отца, чтоб он поклонился в ноги Ивану Трофимовичу, но отец отказался и заявил, что чужому мужику кланяться не будет. Пошли опять споры. Тогда отец пошел к купцу Романову Андрею Федоровичу в Лонгасы и рассказал все. Тот посоветовал уехать в Питер и дал отцу 20 рублей. Отец уехал в Питер, в Колпино к зятю и сестре, и дядя Егор устроил его на завод, в Колпинский цех. Отец там остался работать. А мать жила дома. Он посылал посылки, деньги, но на мать свою, а не на Ивана Трофимовича, а летами приезжал домой косить сено. Жил месяц, а иногда и два месяца, потом уезжал обратно, но после дед уже в споры не входил и не обижал моей мамы. А ребят любил, и от моей мамы и родного сына Василия тоже детей любил. Ребят нас у двух матерей было много. Всем дед покупал обновки и любил всех. Мы, бывало, летом пойдем по ягоды, обратно приходим, в первую очередь дедку и бабушку угощаем ягодами, им это нравилось, что внучата угощают. Так тогда было принято уважать старших и родителей. Зимой, бывало, дед сети вязал. Как скандал мы устроим, он подзовет к себе всех и начнет нам былинку петь да рассказывать. Я их любил слушать, даже «Вольгу и Микулу» помню от деда Ивана Трофимовича. Она и до сих пор сидит у меня в памяти, я ее исполняю. Еще при деде, помню мне было лет 6, говорит мама, был я с мамой у дедки и бабки Чивиных в гостях в Леликово. Вот стали меня заставлять спеть. Мне стыдно было, я сел в угол и велел завесить занавеской. Меня посадили, и я пел «Вольгу и Микулу», за что остались все довольны. За это дед дал копейку, а бабка крендель. Я, когда приехал домой и рассказал деду, он меня похвалил и после чаще стал мне рассказывать былины. Помню деда, это был великий пост, к нам собрались соседки с прялками да и мужчины. Вот они стали заставлять деда петь былинку, он призвал меня к себе, посадил на колени и я пел былинку про Вольгу и Микулу, все удивились, тогда деда погладил меня по голове и бабушке велел дать денег. Тая принесла деда кошелек, и дед достал мне рубль серебряный, дал мне, а матери сказал: «Завтра, Маша, купи внуку новую рубаху». И на второй же день мать мне купила сатину на рубаху и на штаны. А дед мне, помню, купил черные валенки. А отец до германской войны жил в Колпине. Дед когда помер, отец на похоронах не был. Отца и дядю взяли на войну, помню летом это дело было. Дядя все время был в боях. А отец в селе Медведе. На фронте не был. Домой отец пришел через два года службы, тогда почему-то старья года царь отправил на полевые рабо-

ты. Отец был против царской власти: в 1905 г. ходил к царю-батюшке за милостью от завода, но взамен милости нагайки получили. Да, с Гарниц многия ходили тогда, кто жил в Питере — Малинин Ф. В., Сарафанов В. П. и Малинин М. Р., которого белые расстреляли. А мой отец был на Медвежку увезен и сидел в лагере у белых, но после 3 месяцев выпустили, домой пришел пешком.

Помер он в 1927 г. с 27 февраля на 28 ночью по старому стилю. Я тогда хозяйство принял и хозяйничал до ухода в армию в 1941 г. Было нас в живых 2 сестры и 3 брата. Младший убит на финляндской войне. А старший помер в 1945 г. Я и сестра старшая в живых пока остались. Сестра замужняя, сейчас живет тоже в Петрозаводске. А вторая сестра померла еще до войны.

О себе. Жил я в большой семье с матерью и дядевьями. Был я бойкий, послушный да немало мне попадало от дядевей и матери. А когда отец призван был служить, я пошел в третий класс. Проходил до рождественских каникул и сдал книги. Больше мать не пустила. Вызывали мать в школу, почему не учится. Я учился хорошо, учила меня Ржановская Параскева Васильевна. Но мать заявила, что надо хозяйничать, тогда было 2 лошади и 4 коровы, кроме другой скотины.

Так я начал свой трудовой путь. С 12 лет уже ездил в лес за дровами, сеном и на другия работы. Да, рано начал и пахать, того же года. Помню, сохи были деревянные. Сам я делать еще не знал, а была соха сделана у Малинина А. И. Бывало, конь не слушал, пашню пашешь да поплачешь. И жаловаться некому. Рано привык курить, у соседей. А потом и мать покупала папиросы у Романова. Когда отец пришел с войны в 1917 г., я уже был большим, но все же стеснялся отца курить в открытую, хотя отец и знал, но не ругался. Гулять с девушками я стал рано, около 15 лет мне было. Ходил на бисёды, тогда клубов не было. А нанимали на зиму квартиру и ходили целую зиму до молочного заговенья. Молочное заговенье было прощеным до Пасхи. В пост не ходили на бисёду вси. Меня молодежь уважала и любила, как девушки да и парни. Женился я рано, на 20 году, жениться — заставил отец, так как мать была больная и нам самим приходилось хозяйничать. Сами каждый праздник и воскресенье стряпали да и пол сами мыли. Брать было не на что. Даже научился стряпать, печь калитки, пироги, лепешки и привык печь блины, овсяный кисель и так далее. Только в жизни коров не научился доить. И вот в 25 г. дело было, на праздник Ильин день, я поздно ночью пришел с гулянья и лег спать, а рано утром отец пришел меня будить со старшим братом, тот приехал домой на праздник, и говорит: «Сынок, пришел покупатель корову покупать, Петров из Тамбиц». Я говорю: «Ну дак продай, ведь зачем же меня спрашивать?». Он мне говорит: «Если будешь жаниться, тогда продам». Я со сна, не думая, ответил: «Женюсь, продавай». Он ушел и корову продал. А меня разбудил брат пить чай, идем с чердака

вниз, в горницу, он мне говорит: «Отец корову продал, теперь женись». Вот сели пить чай. Отец достает бутылку водки и мне налил чашку чайну водки. Они думали мне развязать язык, я, правда, выпил. А до того не пивал. Вот когда я выпил, оне давай мне невесту выбирать и хвалить. Хвалить мне не надо было, я гулял, дак знал всех кругом. Я ответил, что я сам найду себе и вечером дам ответ. И того же дня я нашел себе невесту, и вечером отец пошел сватать*.

В. П. КУЗНЕЦОВА

ПОДГОЛОСНИЦЫ ЗАОНЕЖЬЯ

Еще в начале XX в. в Заонежье существовал обычай приглашать на свадьбы для исполнения причитаний подголосниц, или воплениц*. Подобное явление характерно и для других районов Русского Севера — Пудожья, Каргополя, Пинежья, Терского берега и т. д., оно зафиксировано также у карел и вепсов (7, с. 128—139). Хотя о традиции исполнения северно-русских свадебных причитаний имеется немало свидетельств, ее роль в обряде свадьбы практически не изучена.

П. Н. Рыбников упоминает о своей встрече с одной из заонежских «воплениц» во время его поездки на Шуньгскую ярмарку в декабре 1859—январе 1860 гг. В своей «Заметке собирателя» он пишет о том, что в Заонежье вопленицы выполняют важную общественную роль, которая подобна роли «уставщика» в религиозной сфере. Без них не обходятся ни свадьбы, ни похороны, ни поминки. Хороших воплениц знают во всей округе и приглашают причитывать и «руководить порядком» на свадьбах. П. Н. Рыбников называет их «правителями свадеб» (13, т. 1, с. 49—50). В то же время он отмечает, что причитывать в Заонежье умела почти каждая женщина, и не только в пределах того или иного обряда, но и импровизационно по поводу какого-либо случая или под наплывом чувств.

Помимо сборника П. Н. Рыбникова ценные свидетельства о подголосницах Заонежья содержатся в публикациях Е. В. Барсова (14), О. Х. Агреновой-Славянской (1), В. Д. Лысанова (9) и других. Собирались материал и современными исследователями. Значительная его часть хранится в фонотеке Института языка, литературы и истории (далее: Ф. ИЯЛИ) и в архиве Карельского научного центра РАН (далее: АКНЦ). Имеющиеся ма-

* Жена П. И. Андреева-Рябинина — в девичестве Ригачина Александра Васильевна из Гарниц (1907—1992 гг.). Их «венёц» был последним в Ильинской церкви Сепной Губы.

* Термин «подголосница» употребляется для обозначения свадебной причитальщицы, в то время как значение термина «вопленица» в Заонежье более широкое, под ним подразумевается исполнительница любого вида причети.

териалы, как архивные, так и опубликованные, требуют обобщения, поскольку Заонежье — это один из тех районов русского Севера, где институт подголосниц наиболее развит. Правда, исчерпывающую характеристику этого явления сейчас уже дать трудно, поскольку его детального описания нет ни в одной из ранних публикаций, а в последние десятилетия, когда к нему появился особенный интерес, собирателям не встретилось ни одной исполнительницы причитаний, которая выполняла бы роль подголосницы на свадьбах.

С публикацией «Причитаний Северного края» (14) стало широко известно имя заонежской вопленицы Ирины Андреевны Федосовой. Ее творчество вызвало большой интерес и дискуссии исследователей. С одной стороны, в ней видели хранительницу древней обрядовой поэзии, с другой — выдающуюся народную поэтессу с яркой индивидуальностью. М. К. Азадовский, например, считал, что «к Ирине Федосовой можно подходить только как к выдающемуся индивидуальному художнику» (2, с. 126). Подход к творчеству заонежской вопленицы как к явлению сугубо индивидуальному считает неправомерным крупнейший исследователь И. А. Федосовой К. В. Чистов (18, с. 77). Нельзя не согласиться с его мнением о том, что искусство И. А. Федосовой — это «несомненно фольклорное явление», опиравшееся на фольклорную традицию так же, как и творчество рядовых исполнительниц причитаний. По-видимому, исследователь прав и в том, что исполнение причитаний вне обряда, специально для собирателя, как это было в случае Е. В. Барсова, вызвало большую меру личного творчества, чем это было бы в естественной для причитаний ситуации обряда (18, с. 76). Причитания И. А. Федосовой можно считать вершиной искусства причитывания, возникшего на богатой почве народной традиции.

Причитания были не только широко распространенным, но и одним из наиболее любимых видов устной народной поэзии в Заонежье. Мастерницы причитывания были известны далеко за пределами своих деревень, они пользовались большим уважением. И. А. Федосова, например, вспоминала, что с молодых лет ей было «честь и место в большом углу», что с тринадцати лет она уже была известной вопленицей. Е. В. Барсов еще до знакомства с ней узнал, что в Заонежье есть вопленицы «на славу и слушать их собираются целые деревни» (14, Ч. 1, с. 313).

К сожалению, имена большинства заонежских подголосниц остались неизвестными. Мы не располагаем также и полными репертуарами тех причитальщиц, от которых производились записи. Тем не менее, имена некоторых заонежских подголосниц зафиксированы собирателями. В. Д. Лысанов публикует фотографию А. П. Воденниковой, «известной — по его выражению — вопленицы на свадьбах» (9, с. 14—15). Не исключено, что В. Д. Лысанов использовал ее причитания при подготовке своей книги. В 1942—

1945 гг. были сделаны записи от заонежских подголосниц Скорняковой Елены Трофимовны из д. Воронинское, от Стафейковой Авдотьи Федоровны из д. Лисицыно (15, с. 570); в архивных записях 1931 г. мы находим причитания Копосовой Акулины Матвеевны из Сенной Губы, упоминается «старая подголосница» из д. Обельщина Панина Мавра Петровна (21, р. VI, оп. 1, д. 79, л. 30), в Великой Губе была известна Стафеева Матрена Карповна «родом с Киж» (21, 142/503), в Кузаранде помнят Прасковью Гогину из д. Лисицыно (22, 3188/9). Полные имена некоторых подголосниц установить не удалось. Так, в д. Берег Толвуйского с/с «вопела Ефимовой бабка» (21, 164/285), в д. Вырозеро «бабка Марья» (22, 2652/4), причитывала на свадьбах мать А. И. Палтусовой из п. Ламбасручей (21, 162/78). Известная причитальщица из Заонежья Н. С. Богданова говорила, что она также много раз невесту в «байну» звала, а «так», то есть в качестве подголосницы на самой свадьбе причитывать не приходилось (19, с. 203).

Первый вопрос, который возникает в связи с подголосницей — это было ли ее участие в заонежской свадьбе обязательным?

Перед тем, как приступить к его рассмотрению, необходимо подчеркнуть весьма существенный момент: в Заонежье причитыванию придавалось очень большое значение, без него не мыслился свадебный обряд. Е. В. Барсов отмечал большую роль причитаний, сопровождавших буквально каждый шаг просватанной девушки (14, ч. 3, с. 251). «Свадьба без волу как будто насмешна», то есть, как будто не всерьез, говорила одна из заонежских исполнительниц (22, 3188/6).

В Заонежье причитания сопровождали следующие этапы свадебного обряда, которые совершались в течение нескольких дней: просватание («приказ», «рукобитье»), «гуляние» невесты с холостой молодежью (гощение у родственников), посещение невестой-сиротой родительской могилы, девичья баня, расставание с «волей» в день свадьбы.

При подготовке к свадьбе в первую очередь решался вопрос, кому исполнять причитания. Судя по рассказу И. А. Федосовой, речь шла не о том, сама невеста будет причитывать или нет, а именно, кого пригласить в качестве подголосницы? Она вспоминает, как ее уговаривали причитывать на свадьбе за невесту в первый раз. Это дело было настолько важным, что в нем принял участие даже волостной писарь, приходившийся родственником невесте. Он и уговорил Ирину, которая была тогда еще незамужней девушкой (17, с. 279). Этот факт, когда родственники невесты согласны были даже на неопытную причитальщицу ради соблюдения старинного обычая, говорит в пользу обязательности участия подголосницы в заонежской свадьбе. Существует довольно много других свидетельств, говорящих об устойчивости в Заонежье традиции исполнения свадебных причитаний с подголосницей (13, с. 11,

26 и др.; 1; 9, с. 11 и др.; 10, с. 239; 12; 6, с. 175—176; 21, 142/484, 503, 148/13, 14, 57, 161/712, 164/4, 40, 265, 285, 191/1, 38, 42 и т. д.). Пожалуй, ни в одном из них не встречается упоминания о том, что причитальщицы учились своему мастерству специально. Они усваивали традицию, посещая свадьбы в окрестных деревнях, как было принято еще в начале XX в. Свадьбы с участием хороших воплениц собирали особенно много народу. Самые талантливые и «памятливые» овладевали необходимыми знаниями уже в детстве, как, например, И. А. Федосова. Своеобразной школой, где приобретался опыт, были и молодежные беседы, на которых иногда разыгрывали свадьбы и «понарошку» причитывали (17, с. 279).

Имелись и случаи исполнения причитаний самими невестами. Это практиковалось в основном в тридцатых годах XX в., когда институт подголосниц, как и многие другие старинные традиции Заонежья, уже был разрушен, но сами причитания еще не были забыты.

От современных исполнителей часто можно услышать такое объяснение, что подголосницу приглашали потому, что с ней свадьба проходит красивее, богаче, или потому, что невеста сама не умела причитывать. Тем не менее, зафиксировано много случаев, когда для девушки, хорошо владеющей искусством причитывания, все равно нанимали подголосницу. Действительно, вопленица значительно облегчала задачу невесты, поскольку для исполнения причитаний помимо знаний требовалось много душевных и физических сил, а кроме того — и голос, и музыкальный слух, чем обладали далеко не все невесты. Но, помимо указанного — с практической точки зрения — феномену подголосницы может быть дано и другое объяснение, если рассматривать свадьбу как обряд перехода, а тот этап свадьбы, в течение которого исполняются причитания — как лиминальный, или «пороговый» период (8, с. 7). Невеста являлась одной из персон, находившихся в состоянии перехода. Это состояние, по В. Тэрнеру, характеризуется различными символами — отсутствием социального статуса, имущества, одежды, указывающей на принадлежность к той или иной группе, и т. д. Поведение лиминальной персоны приниженное, пассивное, она должна подчиняться своим наставникам. Кроме того, особенностью лиминальной персоны может быть молчание, в «пороговый» период ей присущи и другие свойства, выводящие ее из культурного пространства (16, с. 169—183). Возможно, здесь и кроется разгадка подголосницы, ее исконной ритуальной функции. Действительно, она ни на шаг не отходила от невесты, руководила ее действиями, подсказывала слова причитания или полностью исполняла за нее плачи, в то время как невеста молчала. С позиции обряда перехода участие в свадьбе подголосницы-наставницы невесты является необходимым.

Источники не всегда дают ясный ответ, с какого момента свадьбы появляется подголосница? По описанию П. Н. Рыбнико-

ва, она участвует в обрядах свадебного дня, когда жених приезжает со своим поездом (13, т. 3, с. 26). Тексты свадебных причитаний в сборнике Е. В. Барсова предваряет не вполне понятная ремарка: «На приказ невеста плачет. Подголосница вопит» (14, ч. 3, с. 1). Дополнительных пояснений собиратель не даст. В то же время, в сборнике О. Х. Агреновой-Славянской в изложении того же момента обряда («приказ» в Заонежье — завершающий этап сватовства) нет никаких упоминаний о подголоснице. О ней говорится во второй части сборника, в связи с обрядами свадебного дня. Правда, отмечается, что подголосница может находиться в доме невесты со дня просватания (1, ч. 2, с. 5). Судя по публикации П. Певина, подголосница принимает участие в выводе невесты к столу также в свадебный день. При этом поясняется, что до этого причитания исполняются когда подголосницей, а когда и самой невестой (10, с. 239). В. Д. Лысанов вводит причитальщицу в качестве действующего лица в свой сценарий старинной заонежской свадьбы также только в свадебный день, когда приезжает поезд жениха (9, с. 97). У П. А. Гильтебрандта о вопленице говорится после изложения обряда расставания невесты с «волей», совершившегося в свадебный день уже перед отъездом в церковь для венчания (3, с. 628). Среди архивных материалов также встречаются сведения о причитывании с подголосницей на просватовстве (21, 164/40), но их значительно превышают материалы, в которых говорится об участии подголосницы только в обрядах свадебного дня (21, 142/615; 148/13, 14, 164/285; 191/67 и т. д.). Судя по всему, причина разночтений кроется в существовании различных вариантов свадьбы. Наиболее распространенным из них к концу XIX—началу XX в. все-таки следует считать вариант с участием подголосницы непосредственно в день свадьбы.

В свадебный день подголосница сопровождает невесту или с самого утра, как изложено О. Х. Агреновой-Славянской со слов И. А. Федосовой, или с момента встречи свадебного поезда, что, по-видимому, было более распространенным явлением. Каково же место подголосницы в обрядовом действии, почему ее называют то «правителем свадеб», то «поэтом-импровизатором»? Действительно, вопленицу приглашали не только для того, чтобы она причитывала, но и чтобы она брала на себя руководство сценарием и следила за соблюдением обрядовых норм, подсказывала, что и как нужно делать участникам обряда. Это можно проследить хотя бы по схематичному изложению некоторых фрагментов свадьбы. Обратимся к записи, сделанной О. Х. Агреновой-Славянской от И. А. Федосовой.

Утром мать идет будить невесту. Вопленица начинает причитывать от ее имени. Первое причитание адресуется матери и девушкам-подругам, в нем высказываются упреки и жалобы на предстоящую разлуку с семьей и домом. Затем в исполнении вопленицы следует причитание, в котором рассказывается загадоч-

ный сон об уточке (невесте) и селезне (женихе), о темной грозовой туче, которая накатывается на дом и «зеленый сад». Невеста одевается, вoplеница вместе с девушками ведет ее умываться. У дверей снова следует причитание в исполнении подголосницы. Войдя в помещение, где идет приготовление праздничной стряпни, она приветствует всех причитанием от имени невесты. Затем она причитывает подругам, просит принести воду для умывания, причитывая, троекратно отказывается под разными предлогами от принесенной воды, наконец, невеста под ее руководством умывается, молится на образа и кланяется всем. Девушки усаживают невесту на лавку, начинается расчесывание волос, во время которого подголосница причитывает от имени невесты каждому, кто принимает участие в расчесывании — матери, сестре, подругам. Подголосница в причитании приглашает девушек к чаю, ведет вместе с ними невесту к столу. После чая опять исполняется причитание, в котором подголосница выражает желание невесты спрятаться от «злодея свата» за «завеской». Вместе с девушками она ведет невесту на улицу, где уже собирается народ послушать причитания. Невесте вручали поднос, и она начинала собирать «подмогу». Вопленица причитывала каждому, к кому она подходила. Чем искуснее были ее причитания, тем больше собирали денег. Затем подголосница исполняла причитание, в котором невеста прощалась с улицей, с девичьей «волей» (1, ч. 2, с. 5—33). Все это время подголосница не только причитывала от лица невесты, выражая ее переживания, но и подсказывала ей и другим участникам обряда каждый шаг.

Роль «правителя свадьбы» хорошо просматривается и в сценарии, изложенном В. Д. Лысановым. Подголосница сопровождает невесту при выводе ее к столу. Под ее руководством совершаются все действия не только невесты, но и других персонажей. Пометки составителя свадебного сценария говорят о том, что все действия участников свадебного обряда должны соответствовать тем словам, которые «пропеваает» подголосница. Например, она просит присутствующих расступиться, дать дорогу, что те и делают; невеста последовательно делает три шага со словами причитания «я ступить ступлю во сто рублей, а другой ступлю во тысячу, а уж третьему и нет цены» (9, с. 101); невеста кланяется, как это указывается ей в причитании: сначала всем гостям, потом особо крестному отцу, особо брудгам-родственникам жениха, особо «молодому князю» — жениху. Подголосница дает понять в причитании, когда следует снять с невесты «фату» — шелковый платок; жених, а затем и гости-поезжане встают и кланяются, когда подголосница обращается к ним с соответствующими словами причитания; под ее руководством невеста обносит вином всех гостей, угощает их в таком порядке, как подсказывает ей причитание: большего свата, первого зятя, второго зятя, в отдельности каждую брудгу, в последнюю очередь жениха. При этом в причитании го-

Ворится, что нужно делать гостям: «встать на резвые ноженьки», протянуть «ручку правую», «выкушать чару зелена вина» и т. д. Если тот, к кому она обращается, кладет на поднос недостаточно денег, она корит его в причитании, гость увеличивает свой взнос. Жених подает невесте шкатулку с подарками, подголосница от имени невесты просит ключ, жених ищет в своих карманах и не находит. В. Д. Лысанов отмечает, что все эти действия «согласуются с песней подголосницы» (9, с. 113). Так последовательно, шаг за шагом, подголосница управляет обрядовым действием до того самого момента, когда наступает время отъезда в церковь для венчания. На этом ее роль в свадебном обряде заканчивалась.

Определение вопленицы как «поэта-импровизатора», данное Ф. М. Истоминым (5, с. 169), вполне соответствует действительности. Подголосница никогда не повторяла одного и того же причитания дважды. Безусловно, она владела набором стереотипных поэтических формул, которые с той или иной степенью точности повторялись и общим сюжетом, или схемой, по которой складывалось причитание, но в каждом отдельном случае в эту схему вкладывалось содержание, насыщенное деталями конкретной ситуации, конкретных обстоятельств и конкретной индивидуальности, которой причеть была адресована. Недаром говорят о подголоснице, что она «всю ейную (невестину — В. К.) жизнь сложит» (21, 164/40).

Причитывание подголосницы было предназначено не только для установления правильного порядка обрядового действия. Оно оказывало сильное воздействие на окружающих. В первую очередь, оно должно было вызвать слезы у самой невесты. Ей было положено плакать на своей свадьбе. Чем больше она рыдала, а иногда и теряла сознание, «обмирала» или становилась больной от плача, тем «правильнее» с точки зрения обрядовой нормы она себя вела. Под воздействием причитаний вопленицы плакали и собравшиеся родственники, и посторонние, кто приходил посмотреть на свадьбу. «Дяинка (тетка — В. К.)... подголашивала хорошо. Бывало не заплакал бы, да заплачешь» (21, 142/503); «И слез хоть того боле на свадьбе, как вси-то наплачутся» (21, 142/142); «Она (подголосница — В. К.) плакала, вопела про всю родню. Выхвалит жéниха, да все, а потом хулить станет. Навопится, дак наплачемся, жалко» (21, 164/285).

В Заонежье зафиксировано участие только одной подголосницы на свадьбе. Во время причитывания она могла или держать невесту под руку, или сопровождать рядом, поскольку под руки ее вели девушки или «приставницы» — близкие родственницы.

Существуют различные варианты способа исполнения причитания с подголосницей. Один из них — когда причитывает подголосница, а невеста в это время молчит и выполняет заданные обрядом действия: кланяется, обходит с подносом гостей, принимает подарок и т. д. Второй способ — когда невеста под пение под-

голосницы плачет навзрыд, или «рычит» (заонежск.), не произнося никаких слов. «Вопленица, она как рассказывает, как будто стих..., а невеста в это время глаза захватит, да «укала» только: «У-у, у-у!» — все время так» (22, 3257/2); «невеста так плачет» (21, 164/40); «я... рычала что могла, плакала» (22, 2595/39). Третий способ исполнения: подголосница произносит на свой напев стихи причитания, а невеста повторяет вслед за ней слово в слово, то есть «привапливает», по выражению П. Н. Рыбникова (13, т. 3, с. 11). «Когда подголосница причитает, то невеста плачет и повторяет в промежутке слова подголосницы» (21, р. VI, оп. 1, д. 69, л. 20); «берут женщину, которая хорошо знает причеть, тая говорит, а невеста все это повторяет, плачет будто» (21, 142/615); «подголосница слова провопит, а потом невеста вслед, то же. А подголосница там уж вновь и заводит. Опять и провопит, и невеста вслед. Невеста уж в то время молчит, пока подголосница-то еще, а потом уж снова» (22, 3188/9). Исполнители говорят о том, что, когда невеста причитывает, у нее «не тот голос», что у подголосницы, что последняя просто пропевает слова, а невеста вопит более жалостно (21, 191/1). Музыкальная сторона способов исполнения полностью до сих пор не исследована, поскольку в большинстве случаев собирателями не учитывалось, что напевы подголосницы и вторящей ей невесты могут быть разными. Возможно, вследствие этого Е. В. Гиппиус отмечает «деформацию» причетей, вызванную переходом исполнения от «профессиональных причетниц» к самим участникам обряда (4, с. 163). Между тем, исследователем зафиксирован напев причети подголосницы, которую он считает старинной, и напев, по его мнению, «современный», в котором звучат интонации рыданий (4, нотные приложения, № 20, 21). По-видимому, на второй напев и могло исполняться причитание самой невесты. Чтобы сказать что-то более определенное по поводу музыкальных особенностей причитаний невесты и подголосницы, необходимо провести анализ звуковых записей, которых сейчас имеется достаточно много. Исследователями отмечается, что действительно, манера исполнения и напевы свадебных причетаний в Заонежье разнообразны (11, с. 8). Иногда исполнительницы причитывают довольно спокойно, как бы пропевая каждый стих, четко произнося каждое слово, и только к концу стих как бы «замирает», и последнее его слово или вообще не произносится, или произносится не до конца. Иногда же, когда по просьбе собирателей осуществлялось исполнение «по-настоящему», «голосом», причитание было намного экспрессивнее, в нем звучали рыдания, мешавшие произнесению многих слов. Возможно, такие разные манеры исполнения вызваны тем, что одни причитальщицы демонстрируют манеру подголосниц, а другие дают образцы «голошения» невесты.

Когда речь идет о подголоснице, имеется в виду только специальная причитальщица — участница свадебного обряда. Исследо-

вателями уже подчеркивалось, что на похороны не было принято приглашать плакальщиц со стороны. Родственники умершего должны были сами уметь оплакать его. Посторонние также могли причитывать, но они выражали в плаче собственные чувства (20, с. 197; 18, с. 32; 7, с. 135—138). Исследователи меньше обращали внимания на рекрутские причитания и участие причитальщиц в обрядах проводов на военную службу. Между тем, здесь роль причитальщицы была очень значительной, поскольку она исполняла причитания от имени рекрута, о чем свидетельствуют записи Е. В. Барсова (14, т. 2). По-видимому, так же как и на свадьбе, в этом обряде допускалось участие вопленицы не из своего рода, а со стороны.

Труд подголосницы на свадьбе специально не оплачивался, хотя причитывание было очень не простым делом, на которое уходило много душевных и физических сил. Недаром подголосница не должна была быть преклонного возраста, поскольку иначе бы она просто не смогла сыграть свою роль от начала до конца. Если ее приглашали уже на просватовство, то она должна была находиться в доме невесты в течение нескольких дней, сопровождая девушку во время гощения у родственников, посещения бани и т. д. Самым трудным был свадебный день, когда подголоснице вместе с невестой нужно было обойти всех гостей, а их собиралось до пятидесяти человек, и для каждого в отдельности исполнить причитание. Подголосница получала от гостей символическую оплату, ей доставалась также часть собранных денег во время обхода стола. Хозяева со своей стороны делали ей небольшой подарок — отрез ситцу «на рукава», головной платок и т. д., угощали. Ни о какой установленной оплате не было и речи. Форма оплаты подголосниц носила скорее характер одаривания, оказания знаков благодарности и внимания. Для самих причитальщиц участие в обрядах свадьбы не было вызвано материальными соображениями. По-видимому, незаурядные народные поэтессы, каковыми и были в большинстве своем заонежские подголосницы, испытывали внутреннюю потребность в том, чтобы, во-первых, содействовать совершенной обряде свадьбы так, как этого требовала старинная традиция, и, во-вторых, по-видимому, их привлекала возможность показа своего исполнительского искусства, возможность почувствовать реакцию слушателей, что, безусловно, давало большой эмоциональный заряд.

Обрядовая роль подголосницы может быть сопоставлена с ролью дружки, или вершника. Подголосница является наставницей невесты и говорит от ее имени, а дружка в свою очередь руководит действиями жениха и говорит от его имени при полном молчании последнего. В этом смысле они оба выступают в роли «заменителей». На них возлагается ответственность за ведение свадьбы, подголосница как бы ведет свою «партию», а дружка свою. В то же время, каждый из них решает свои эстетические задачи:

подголосница заставляет плакать, а дружка должен был веселить. Именно их артистизм и знание всех тонкостей обряда во многом способствовали превращению свадьбы в настоящий народный театр, в котором они сами были одновременно и режиссерами, и актерами.

Имеются сведения и о том, что подголосницы владели магическими знаниями. Они умели «наладить» молодых, чтобы они жили в согласии; водили невест в баню и производили там магические действия, направленные на обеспечение привлекательности девушек для жениха и его родственников. Вопленица также следила за тем, чтобы уберечь невесту от «порчи» — сглаза и наговора (13, ч. 1, с. 49), она могла и испортить свадьбу (21, 148/13, 14).

Институт подголосниц в Заонежье прекратил свое существование в тридцатые годы, когда началось разрушение деревни, ее традиционного хозяйственного уклада, а вместе с ним и обрядовой системы, которая регулировала социальную жизнь коллектива. В это время получают распространение браки без венчания и гражданской регистрации, справляются последние свадьбы с соблюдением старинных обычаев. Большинство невест на таких свадьбах уже исполняют причитания сами, без подголосниц. Постепенно традиция причитывания на свадьбах угасает. Однако свадебные причитания сохранились в памяти женщин старшего поколения до сих пор. Многие из них помнят детали исполнения причитаний с подголосницей. Несомненно, именно благодаря талантливым народным поэтам мы обязаны развитием лучших традиций народного исполнительского искусства и жанра свадебных причитаний.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Агренева-Славянская О. Х. Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями в 3-х частях. Тверь, 1887.
2. Азадовский М. К. Статьи о литературе и фольклоре. М. — Л., 1960.
3. Гильтебрандт П. А. Свадебные обычаи и песни в Толвуйской волости // Зап. Императорского русского Географического общества по отделению этнографии. Спб., 1873.
4. Гиппиус Е. В. Крестьянская музыка Заонежья // Крестьянское искусство СССР. Заонежская экспедиция. Л., 1927.
5. Истомин Ф. М. Об экспедиции на Север // Песни Заонежья в записях 1880—1980 годов. Сост. Т. В. Краснопольская. Л., 1987.
6. Колпакова Н. П. Старинный свадебный обряд // Фольклор Карело-Финской ССР. Вып. 1. Петрозаводск, 1941.
7. Конка У. С. Поэзия печали: Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.
8. Кузнецова В. П. Причитания в северо-русском свадебном обряде. Автореферат... канд. филол. наук. Минск, 1988.

9. **Лысанов В. Д.** Досюльная свадьба. Песни, игры и танцы в Заонежье Олонецкой губернии. Петроград, 1916.
10. **Певин П.** Народная свадьба в Толвуйском приходе Петрозаводского уезда Олонецкой губернии // Живая старина. 1893, № 2.
11. **Песни** Заонежья в записях 1880—1980 годов. Сост. Т. В. Краснопольская. Л., 1987.
12. **Песни** русского народа. Собраны в губерниях: Архангельской и Олонецкой в 1886 г. Записали слова: Ф. М. Истомина, напевы Г. О. Дютш. Спб., 1899.
13. **Песни**, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1989—1991. Т. 1—3.
14. **Причитания** Северного края, собранные Е. В. Барсовым. М., 1872—1885. Ч. 1—3.
15. **Русская** народно-бытовая лирика: Причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой. М. — Л., 1962.
16. **Тэрнер В.** Символ и ритуал. М., 1983.
17. **Федосова И. А.** Избранное. Подг. Б. Е. Чистова и К. В. Чистов. Петрозаводск, 1981.
18. **Чистов К. В.** Ирина Андреевна Федосова. Очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 1988.
19. **Шайжин Н. С.** Автобиография вполеницы Настасьи Степановны Богдановой // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1910 год. Петрозаводск, 1910.
20. **Шайжин Н. С.** Похоронные причитанья Олонецкого края (новая запись) // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1910 год. Петрозаводск, 1910.
21. **Научный** архив Карельского научного центра Российской Академии наук. Ф. 1, оп. 1, Колл./ед. хр.
22. **Фоноотека** Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

Т. В. КРАСНОПОЛЬСКАЯ

ИЗ ИСТОРИИ ЗАПИСИ ЗАОНЕЖСКИХ ПЕСЕН ЭКСПЕДИЦИЕЙ Ф. М. ИСТОМИНА И Г. О. ДЮТША И СБОРНИКА «ПЕСНИ РУССКОГО НАРОДА»

(К проблеме: устная традиция и книга)

Сборник народных песен — один из наиболее традиционных видов книжных изданий, в которых публикуются произведения народного искусства. В течение вот уже более чем 200 лет сборники русских народных песен выполняют, с одной стороны, роль и песенника, и книги для чтения, с другой стороны — предоставляют материал для научного исследования народной традиции. В то же время сами по себе они уже являются своего рода результатом знания о последней. Это и определяет специфику сборника народных песен как особого феномена культуры нового времени, принадлежащего одновременно двум различным сферам духовной деятельности: искусству устной традиции и науке о нем.

Как известно, развитие научной мысли о фольклоре представляет собой объект вполне обозримый для взгляда историка. История же музыкального фольклора не только не написана — проблематичной остается сама возможность восстановить в научно достоверных формах ее полную картину. Причиной тому — специфика жизни фольклорной традиции.

Жизнь народной песни протекает на разных уровнях духовной деятельности человека. Один из них скрыт от непосредственного наблюдения — это область мышления. «На уровне мышления, — пишет Е. В. Гиппиус, — единичный музыкальный факт в фольклоре представляет собой сложное явление, мыслимое исполнителем в совокупности версий каждой его части и каждого его компонента. При этом они могут быть воспроизведены в нескольких сочетаниях, продуманных исполнителем, принятых в его творческой практике и сознательно чередуемых во время исполнения — то в одной, то в другой комбинациях» (6, с. 25).

Этот скрытый от непосредственного наблюдения процесс жизни народной песни обнаруживает себя на ином уровне — на уровне живого звучания. Здесь фольклорный факт «воплощается исполнителем в одном из частных (в одном из многих возможных) проявлений того, как он мыслится. Поэтому на данном уровне музыкально-фольклорный факт утрачивает часть существенных своих компонентов, имеющих на уровне мышления, и предстает перед нами в форме не общего, но частного (там же, с. 26).

Именно в такие моменты — на «всплесках» творческого сознания, когда оно реализуется в данном конкретном исполнении песни, собиратель и фиксирует ее. Но это не «вся правда» о песне. Выявление того, что есть народная песня во всей полноте — это длительный путь многократных фиксаций самых различных воспроизведений этой песни как одним и тем же, так и разными исполнителями. Так, через познание каждого фольклорного факта во множестве его версий приоткрывается содержание мыслительно-творческого процесса, протекающего в сознании певца.

Так что же такое — сборник народных песен? Это — собрание записей единичных фольклорных фактов. Поэтому по отношению к каждому сборнику всегда встают одни и те же вопросы: что именно в фольклорной традиции данное собрание отражает? какова мера полноты этого отражения? какова степень научной достоверности зафиксированного материала? Эти вопросы применимы к любому сборнику, к самой беглой записи, к работе самого наивного собирателя, сознательно не ставившего перед собой никаких научных задач. Запись народной песни всегда представляет собой осознанную или неосознанную работу мысли. «Запись народного напева, — писал К. В. Квитка, — работа не автоматическая; запись — это вместе с тем выявление того, как понимает записывающий строение напева, как анализирует его, как разрешает сомнения. Теоретические идеи и навыки не могут не отражаться на запи-

си: они в значительной мере обуславливают даже способ изображения» (11, т. 2, с. 33). Таким образом, сборник народной песни всегда возникает на пересечении «линий жизни» народной традиции и мысли о ней. Оно — результат диалога между традиционным и современным мышлением.

Это делает сборник народных песен весьма специфическим источником знания о народной песне, выступающим, однако, как бы «от имени» самой традиции, являясь ее материализовавшимся отзвуком. Именно поэтому исследователь традиционного певческого искусства в поисках ответов на вопросы о полноте имеющегося материала и о его адекватности реально существовавшей (или существующей ныне) традиции должен оценить источники подобного рода с позиций современной научной методологии. При этом он не может не сознавать, что развитие научного аналитического аппарата, как и расширение знаний о фольклоре, непременно внесет коррективы в сделанные им выводы.

Именно поэтому каждый сборник народных песен принадлежит и своему времени, и будущему — каждому отрезку «настоящего времени» жизни народной культуры и мысли о ней.

Характер источников, на которые опирается музыкальная фольклористика, наполняет особым содержанием и понятие «критика источников». Последняя для этномузыковедения является не только предварительным этапом исследования, но и особой его областью со своими специфическими и общенаучными аспектами.

Одним из условий, необходимых для исследования источников, является, как это не парадоксально, полнота знания о запечатленной в них традиции. Это единственный путь к воссозданию определенного отрезка ее истории. Если же подобные условия отсутствуют, то и критическое изучение источника и представленной им традиции оказываются невозможными. И таких случаев не счесть!

Тем значительнее для истории фольклора и истории фольклористики те источники, которые отвечают основным требованиям их критического исследования. Именно таковы записи песенного фольклора Заонежья. Они накапливались на протяжении ста лет — с конца XIX до конца XX века и получили отражение в ряде различных по типу, ныне ставших классическими, публикациях. Это «Песни русского народа» Ф. М. Истомина и Г. О. Дютша (9), «Описание русской крестьянской свадьбы» О. Х. Агренево-Славянской (1), «Досюльная свадьба» В. Д. Лысанова (13), «Приложения» к сборнику «Крестьянское искусство СССР» (15).

Между этими публикациями существуют внутренние связи, которые определяют отнюдь не только общий объект исследования. Например, «Песни русского народа» и «Досюльная свадьба» находятся в состоянии своего рода полемического диалога, смысл которого во всей полноте раскрылся только в последнее время. Свод музыкальных записей из всех названных источников и их редакция, выполненная на основе единого, структурно-типологического

метода (см. «Песни Заонежья в записях 1880—1980 гг.» /19/), позволили еще раз убедиться в том, что музыкально-поэтический фольклор Заонежья в течение 100 лет заставлял усиленно биться пульс отечественной фольклористики.

Разумеется, могучим толчком тому послужило открытие здесь живой эпической традиции и появление трудов П. Н. Рыбникова и А. Ф. Гильфердинга (4, 16). Одним из результатов этого открытия и последовавших за ним событий (приглашения в русские столицы «олонецких рапсодов», заонежской вопленицы И. А. Федосовой и др.) явилась организация в 1885 г. Песенной комиссии при Русском Географическом обществе. Главной задачей комиссии стала организация систематического собрания русских народных песен. Первая экспедиция Песенной комиссии начала свою работу в Заонежье летом 1886 г.

Экспедиция в северные губернии России — Олонецкую, Архангельскую, Вологодскую — мыслилась как предприятие научного плана. Председатель песенной комиссии Т. И. Филиппов возложил обязанности по подготовке экспедиции на магистра филологии Ф. М. Истомина. М. А. Балакирев рекомендовал для записи напевов композитора Г. О. Дютша. Маршрут, методы работы экспедиции были предметом специальных обсуждений, что уже само по себе говорит об экспедиции Истомина—Дютша как об этапном явлении в истории русской фольклористики. Эти обстоятельства отразились в особом отношении к сборнику «Песни русского народа», как первому научному изданию народных песен с напевами (9). На знатоков и собирателей народных песен глубокое впечатление произвела публикация напевов без обработки — в виде мелодии, иногда — многоголосного склада. Отказ от обработки был воспринят как смелый и новый шаг в подаче народного напева. Авторитет научного издания подтверждала и большая вступительная статья, содержащая подробные данные относительно подготовки и течения экспедиции, характеристику жанрового состава севернорусского фольклора и его особенностей в каждой из обследованных губерний; справочный аппарат, разработанный Ф. М. Истоминым: карта маршрута экспедиции, ее хролограф, списки певцов и населенных мест, где проходила работа экспедиции, и т. п. Впервые в русской фольклористике собиратель зафиксировал народную терминологию, связанную с «песенным делом». Все эти обстоятельства, в том числе и тот факт, что эти новые шаги были сделаны на заповедных землях Русского Севера, и определили особое положение сборника «Песни русского народа» среди публикаций отечественного фольклора.

Что же представляет собой этот сборник, без ссылки на который не мыслится ни одно издание песен Русского Севера? Ответы на этот вопрос в разные периоды развития русской фольклористики звучали по-разному. Обратимся к мнению современников Ф. М. Истомина и Г. О. Дютша,

В год выхода сборника «Песни русского народа» в ноябрьском номере Журнала Министерства народного просвещения (14, с. 201—213) появилась рецензия В. Перетца, имеющая остро критический характер. Основные упреки рецензента сводятся к следующему. Декларируя во вступлении к сборнику задачу сбора «старинных русских песен», собиратели не имели ясного представления ни о народной песне, ни об историческом ходе ее развития. «Для них она не многозначашее культурное явление, не предмет серьезного изучения, а игрушка» (там же, с. 201). «Какого-либо, более или менее, прочного критерия для суждения о старине, — пишет В. Перетц, — у г. Истомина не было, кроме личного чувства, а оно-то и обмануло его и не один раз».

Далее В. Перетц отмечает, что среди записанных экспедицией Истомина—Дютша песен и причитаний по существу нет таких, которые не были бы известны по публикациям. Это досадное обстоятельство делает особенно заметной ту небрежность, с которой выполнена Ф. М. Истоминым редакторская работа. «Даже во многих сборниках, «предпринятых и изданных по почину частных лиц, — пишет В. Перетц, — мы имеем не вполне сырой материал: собиратели останавливались на песне со вниманием и не предлагали читателю бесформенных обрывков, как находим здесь... Редактируя сборник, г. Истомин должен был... сделать указания на варианты хотя бы из печатных сборников: времени, думаю, хватило бы на это, так как перед нами результат восьмилетней работы!» (там же, с. 207).

Не оставляет рецензент без внимания и характер общения собирателей с народными певцами, подробно описанный Ф. М. Истоминым в предисловии. «При такой манере записывать, какой пользовался г. Истомин, вряд ли можно достигнуть положительных и хороших результатов. Помощь урядника, старосты, десятского — вряд ли облегчит труд собирателя: доказательство того, как охотно и свободно поет народ по приказанию, мы видим в настоящем сборнике, являющемся своего рода этнографическим пустоцветом...» (там же, с. 208).

При всей резкости приговора, вынесенного сборнику рецензией В. Перетца (подчеркнем, что касается он прежде всего собрания, публикации и редактуры поэтических текстов), не признать его правоту нельзя.

Напомним читателю, что запись поэтических текстов народных песен началась в Олонецкой губернии еще в конце 1830-х годов. За пятьдесят лет, предшествовавших экспедиции Истомина—Дютша, не только в местной печати (что могло быть не известным Ф. М. Истомину) — в газете «Олонецкие губернские ведомости», в «Памятных книжках Олонецкой губернии», «Олонецких сборниках» и т. п., но и в таких общеизвестных изданиях, как «Песни, собранные П. Н. Рыбниковым» (16), «Причитания северного края» Е. В. Барсова (3), не только былевая, но и песенная и причетная

традиции Заонежья были представлены сотнями поэтических текстов.

Что касается научной обработки фольклорных текстов, то нельзя не вспомнить, что именно на заонежском материале современную точку зрения относительно строения поэтических текстов северных былин сформулировал редактор журнала «Этнографическое обозрение», сопроводив статью Е. А. Ляцкого «Сказитель И. Т. Рябинин и его былины» таким примечанием: «Все существующие в печати записи былин, исторических песен, стихов и пр. страдают одним важным недостатком, именно тем, что записыватели их, в том числе и самые новейшие — Ф. М. Истомин и Г. О. Дютш, почти никогда не отмечают музыкальных строф в самом тексте, т. е. не указывают, с какого стиха каждый раз начинается повторение напева и где он заканчивается... весь текст при записи его с голоса, хотя бы и без нот, желательно всегда делить на музыкальные строфы сообразно исполнению певца; это не затруднительно, а между тем очень важно, так как величина строф, очевидно, не всегда одинакова» (17, с. 135). В «Песенной комиссии» РГО рецензия В. Перетца вызвала, надо полагать, сложную реакцию. Комиссия едва ли была готова признать, что экспедиция, ставившая перед собой цель благородную и очень сложную задачу, экспедиция, предпринятая, о чем нельзя забывать, «на средства, высочайше пожалованные», оказалась столь ничтожной по результатам. Необходимо было не только достойно ответить на вызов, брошенный рецензентом, но и трезво оценить принципы собирательской работы, проводимой «Песенной комиссией». Ведь эта работа продолжалась — Ф. М. Истомин вместе с С. М. Ляпуновым по материалам экспедиции в Вологодскую, Вятскую и Костромскую губернии (1893 г.) готовили к изданию новый сборник «Песен русского народа». Итак, объективная оценка сборника «Песни русского народа» осталась актуальной.

Дать ее мог только авторитетный ученый, знающий севернорусскую традицию, имеющий опыт практической работы на Севере и сочувствующий деятельности комиссии. Такого судью Комиссия нашла в лице своего действительного члена А. Д. Григорьева, именно в эти годы приступившего к исследованию эпической традиции Архангельского Поморья. В 1899 г. вышел из печати сборник А. Д. Григорьева «Архангельские былины и исторические песни» (7), и тогда же в журнале «Этнографическое обозрение» была опубликована его статья «Песни русского народа» (8, с. 182—185).

Оценка А. Д. Григорьевым положительных сторон сборника Истомина—Дютша лаконична и точна. «Названный сборник, — пишет рецензент, — представляет большую ценность для русской этнографии в музыкальном и диалектологическом отношении, не говоря уже о том, что он увеличивает наши знания о песнях... по большей части из таких местностей, о которых у нас до того времени было мало сведений» (там же, с. 183). Оценивая саму публикацию тек-

стов, А. Д. Григорьев вынужден повторить замечания, уже прозвучавшие в адрес сборника относительно отсутствия атрибуции обрядовых песен, погрешностей редакторской работы.

Столь же точно и сдержанно А. Д. Григорьев высказывает свои суждения относительно характера собирательской работы, принятого Ф. М. Истоминым. Он считает необходимым работать в каждом населенном пункте более продолжительное время («не менее недели»), так как поспешность смены мест неизбежно отражается и на поспешности выводов. Так, необоснованными считает А. Д. Григорьев выводы Ф. М. Истомина о преобладании того или другого жанра в традиционной песенности разных губерний Севера. А. Д. Григорьев доказательно опровергает утверждение Ф. М. Истомина об отсутствии эпоса в Архангельской губернии и об исчерпанности эпоса записями П. Н. Рыбникова и А. Ф. Гильфердинга.

Объективность оценок и корректность, отличающие рецензию А. Д. Григорьева, подвели своего рода итог возникшей дискуссии. Появление новых изданий песен, собираемых экспедициями «Песенной комиссии», постепенно переключало внимание на успешно развертывающуюся работу.

Но вот спустя 30 лет после экспедиции Истомина—Дютша в адрес их сборника неожиданно прозвучала еще одна реплика. В 1916 г. в Петрозаводске была издана книга «Досюльная свадьба» В. Д. Лысанова. Этот уважаемый в городе человек, уроженец Заонежья, знаток местных обычаев и песен, свои пояснения к помещенным в книге поэтическим текстам заонежских песен сопровождал следующим примечанием: «В 1880 г. командированные к нам Русским Императорским Географическим обществом гг. Истомин и Дютш записали проездом (авт.) несколько наших песен и их мелодию, но, к сожалению, последнюю совершенно исказили» (13, с. 83).

«Примечание» В. Д. Лысанова появляется не просто «по ходу дела». Оно, видимо, имеет для автора книги принципиальный характер. Ведь не случайно из 20 песен, помещенных в книге «Досюльная свадьба», 7 совпадают с опубликованными Ф. М. Истоминым, являясь своего рода «исправлением ошибок», допущенных в сборнике «Песни русского народа». Большое число плясовых песен, введенных В. Д. Лысановым в его книгу, также является формой полемики с утверждением Ф. М. Истомина о падении жанра плясовых и хороводных песен на Севере.

Высказанная В. Д. Лысановым как бы мимоходом уничтожающая оценка работы Ф. М. Истомина и Г. О. Дютша стала известной в «Песенной комиссии» при следующих обстоятельствах. Петрозаводский учитель музыки А. П. Максимов, записавший заонежские песни с голоса автора «Досюльной свадьбы», послал дарственный экземпляр книги В. И. Привалову, бывшему тогда секретарем «Песенной комиссии». Упомянутое выше «примечание» не могло не привлечь внимания адресата. Вероятно, последовала прось-

ба объяснить позицию автора примечания подробнее. Свои пространственные объяснения А. П. Максимов изложил в письме, отрывок из которого мы приводим: «Что же касается до того, что Вы как член Императорского Географического общества огорчены тем, что автор Лысанов затронул авторитет Истомина и Дютша, то по этому поводу я с ним говорил и раньше, но пришлось убедиться, что мелодии песен действительно не так поются в Заонежье, как записаны у Истомина и Дютша... Есть в Петрозаводске и еще несколько человек из Заонежья, и все поют песни так, как они записаны у Лысанова, а тех и не признают» (12, с. 170).

Таким образом, с течением времени вокруг сборника «Песни русского народа» сложилась следующая ситуация. С одной стороны, в условиях, как и прежде, малой освещенности песенной культуры Русского Севера он остается одной из немногих публикаций образцов местного стиля. С другой стороны, в адрес сборника и его составителей высказаны критические замечания, за которыми стоят жесткие вопросы: чем объясняется неприятие песен в записи Истомина—Дютша знатоками местной традиции? Почему на всей работе собирателей лежит печать беглости, поспешности? Почему сборник отредактирован столь небрежно и т. д., и т. д. Почему, наконец, сборник «Песни русского народа» оказался столь уязвимым для критики? Возможно, причина лежит в неопытности участников экспедиции, и прежде всего — Ф. М. Истомина, взявшего на себя труд ее подготовки и организации.

Сохранившийся в изданиях РГО отчет Ф. М. Истомина о его поездке на Печору, состоявшейся за несколько лет до экспедиции по трем северным губерниям, убеждает в обратном. Ф. М. Истомин был достаточно проникновенен, чтобы понять особенности той этнической среды, в которой приходилось работать собирателю на Севере. «Почти каждая деревня, — пишет Ф. М. Истомин в этом отчете, — каждое село в своих обрядах и песнях отличается от соседних какими-нибудь характерными чертами, имеющими свое основание в окружающей ее природе. Для того, чтобы составить себе правильное представление об этнографических особенностях края, необходимо принимать в соображение все частности, все особенности каждой отдельной местности при описании их обрядов, занятий и песен. Поэтому является необходимость пользоваться каждым частным описанием, не довольствуясь общим, якобы, описанием для целого края, для целого района. Наблюдая население глубже, нельзя не заметить в нем и отражений влияния исторических и этнических в связи с вымершими и рядом живущими еще инородцами» (10, с. 565).

Итак, причины тех недостатков, которые содержит сборник «Песни русского народа», лежат в иной плоскости. Они отнюдь не в отсутствии опыта у Ф. М. Истомина. Почему же работа собирателей складывалась именно так, а не иначе? Возможно ли восстановле-

ние хотя бы общих контуров истории первого предприятия «Песенной комиссии» Русского Географического общества?

В архиве «Песенной комиссии» сохранились протоколы заседаний, которые позволяют представить ту дискуссионную атмосферу, которая складывалась в связи с подготовкой экспедиции. Стремясь придать своим начинаниям широкий государственный масштаб, комиссия поручила Ф. М. Истомину разработать маршрут экспедиции по трем северным губерниям. В то же время «Песенная комиссия» намеревалась отправить другую экспедицию в среднерусские губернии, предложив возглавить эту работу Ю. Н. Мельгунову, профессору Московской консерватории, уважаемому ученому и опытному собирателю. Ю. Н. Мельгунов познакомил своих петербургских коллег с разработанной им методикой собирания старинных русских песен, а также народных инструментов. Пункт 19-й его «Памятки для собирателей» содержит перечень процедур, которые необходимо выполнить для научного описания последних.

Возможно, реакция членов «Песенной комиссии» на эту инструкцию и была различной. Но вынесенное ею решение оказалось однозначным и сугубо отрицательным. Его определило мнение Т. И. Филиппова. В журнале заседания комиссии читаем: «Т. И. Филиппов выразил мысль, что непосредственное выполнение инструкции в предпринимаемом деле, не принеся для него существенной пользы, может до известной степени и затруднить собирателей, так как в этих инструкциях трудно предусмотреть все те случайности и все те условия, при которых придется работать собирателям» (18, л. 13—14).

Комиссия, совершенно соглашаясь с мнением Т. И. Филиппова, постановила: определенных инструкций для руководства членов экспедиции не давать» (там же).

Выслушав в свой адрес подобные суждения, Ю. Н. Мельгунов на предложение принять участие в экспедиции «Песенной комиссии» ответил отказом, как он выразился, «ввиду ее возможной безрезультатности». Ироничная мотивировка этого отказа, как мы уже знаем, предвосхитила ядовитую оценку сборника Истомина — Дютша В. Перетцом: «этнографический пустоцвет».

Таким образом, уже на этапе обсуждения планов экспедиции столкнулись две точки зрения — теоретическая и эмпирическая. Победила эмпирическая.

Понимал ли это руководитель экспедиции Ф. М. Истомин? Разумеется. Его отчет о поездке на Печору — свидетельство тому, что он осознавал необходимость кропотливого труда по собиранию севернорусского фольклора, представлял себе сложность и трудоемкость этой работы. Он не мог не понимать, что экспедиция, ставившая своей целью задачу пересечь три огромные северные губернии «из края в край» за три летних месяца, может иметь лишь разведочный характер. Однако, приняв «условия игры»,

предложенные ему Песенной комиссией, Ф. М. Истомина со всей последовательностью стремился выполнить возложенную на него миссию. Ф. М. Истомина вынес все тяготы собирания и подготовки к изданию материалов экспедиции в «заданных обстоятельствах» при том, что он, пожалуй, как никто другой, чувствовал противоречивость своей работы. Чтобы понять это, достаточно еще раз прочесть его предисловие к сборнику «Песни русского народа».

Литературный стиль предисловия — отточенный, блестящий — придает ему характер эффектной и одновременно полемически заостренной ораторской речи. Умело преподносит Ф. М. Истомина статистические данные о работе экспедиции. «Общее протяжение пути, пройденного экспедицией, составляет около 4500 верст... Число населенных мест, в которых экспедиция проводила свои работы, достигает 35... В среднем можно принять одну местность на 60 верст протяжения, что для характеристики песенного творчества в названных губерниях представляется достаточным, если принять в соображение разбросанность в них населенных мест, отстоящих одно от другого нередко верст на 25... при составлении плана пути по северным окраинным губерниям России, изобилующим инородцами, необходимо было руководствоваться тем соображением, чтобы экспедиция пересекла названные губернии в местах, представляющих собою сплошное русское население и население с преобладающим русским большинством...»

С другой стороны «Предисловие» Ф. М. Истомина полно подробностей и оговорок, которые он использует для уточнения обстоятельств записи песен, явно не благоприятствовавших успеху работы. Раскрывая смысл этих оговорок и уточнений, мы начинаем понимать, что Ф. М. Истомина не утаил ни свое собственное отношение к предприятию, организатором которого ему пришлось стать, ни к его результатам.

Так, Истомина пишет: «Лучшим способом собирания песен нужно признать тот, которым пользовались наши прежние собиратели, то есть путем более или менее продолжительного ознакомления с народом, извлекать из него то, что заслуживает внимания собирателя, и притом исподволь, не делая из этого пения по заказу... При иных совершенно условиях пришлось действовать нашей экспедиции; свой обширный объезд (разрядка тут и далее наша — Т. К.) она должна была выполнить менее, чем в три месяца. При таком отношении времени к пространству остановки в избранных местностях могли быть самыми кратковременными». Разве не звучит здесь чувство боли (или досады?) за то, что усилия собирателей заранее были обречены на неудачу обстоятельствами, продиктованными необходимостью. Ф. М. Истомина сам произносит тот приговор казенному характеру общения с народными певцами, который позднее жестко сформулирует В. Перетц; он сам открыто констатирует тот факт, который выделит в своем примечании В. Д. Лысанов, — «были у нас проездом...».

Достаточно взглянуть на помещенный в сборнике хронограф экспедиции (а ведь Истомин мог бы обойтись без уточнения дат), чтобы представить стремительность, с которой двигалась экспедиция. Но список «населенных мест» говорит и о другом: Истомин ведет экспедицию по селам, где живут сказители былин. Именно это делает движение экспедиции осмысленным и целенаправленным, вносит в объезд Заонежья хотя бы внешнюю целесообразность.

Читаем далее статью Ф. М. Истомина. «Слова песен и напев записывались во время самого пения; в необходимых случаях для проверки как слов, так и напева песни охотно повторялись». Иными словами, во всех остальных случаях песни не повторялись. Что означает эта оговорка?

Она означает, что собиратели не только не записывали разные версии исполнения данной песни — они не имели времени свести воедино запись поэтического текста, сделанную Ф. М. Истоминим, и музыкальную запись, сделанную Г. О. Дютшем. Это очень серьезное нарушение правил записи народных песен, выполнение которых в то время считалось обязательным. Пытался ли Ф. М. Истомин скрыть это допущенное им нарушение общеизвестных требований? Нет! Не ограничив себя приведенной оговоркой в предисловии, он вынес ее на титульный лист сборника: «Записали: слова — Ф. М. Истомина, напевы — Г. О. Дютш».

Остановившись на отдельной записи поэтических текстов и напевов песен, Ф. М. Истомин обрек себя на мучительную редакторскую работу в период подготовки сборника к печати. Соединить словесную и музыкальную запись песни приходилось наугад. Смерть Г. О. Дютша в 1891 г. лишила Ф. М. Истомина многого. Конечно, даже обладавший блестящей памятью Г. О. Дютш не смог бы восстановить традиционные связи слова и музыки в народном напеве (о существующих здесь закономерностях в то время еще ничего не было известно). Однако, в «стилевой памяти» Г. О. Дютша не мог не оставить следа «сказовый», повествовательный строй северной песни. Подтекстовка, выполненная самим Г. О. Дютшем, могла бы его, по крайней мере, стилизовать. С. М. Ляпунов, привлеченный Ф. М. Истоминим к этой работе, северной песни не знал, а к подтекстовке отнесся как к «техническому» моменту, и работая над записями Г. О. Дютша, и позднее, когда побывал вместе с Ф. М. Истоминим в экспедиции в Вологодской губернии и готовил к изданию новый сборник «Песни русского народа».

На слух же человека, знающего и поющего песню, неверное сочетание слов и напева действительно ее искажает, что и констатировал В. Д. Лысанов. Открытие законов «народного согласия» между поэтическим текстом и напевом, сделанное уже в XX в. Е. В. Гиппиусом, показало, что нарушение «народного согласия» искажает и лад, и ритмический строй народной песни.

Раздельная запись поэтического и музыкального текстов жестоко отомстила Ф. М. Истомину как филологу. Записи слов не раскрывали закономерностей строения поэтического текста: Истомин не мог показать деления поэтического текста на строфы, не мог, естественно, дать и их нумерацию, как этого настоятельно требовали все рецензенты. Он лишил свои словесные записи опоры в виде музыкально-поэтического текста. Лишались смысла повторы, обрывы слов, которые Ф. М. Истомин, возможно, и записывал во время исполнения песни. Они остались шифром, ключ к которому собиратель обронил, сам того не заметив.

Урок магистру филологии дал олонецкий купец В. Д. Лысанов. Теперь мы понимаем, что в адрес гг. Истомина и Дютша направлено не только примечание Лысанова, но и те пояснения о строении поэтических текстов заонежских песен, которые он приводит в своей книге. Сравним: поэтический текст песни «Что же ты, Сашечка, радость, приуныла» Ф. М. Истомин публикует в следующем виде:

Что же ты, Сашечка, радость, приуныла,

Призадумалась, душа, сидишь?

Можно ли считать случайным, что В. Д. Лысанов именно на примере этой песни поясняет особенности поющего песенного стиха?

Что ты, Машенька, Ма... Маша приуныла,

Призаду... ах, призадумавши, Маша, сидишь?

«Записанная в стих такая песня совершенно теряет рифму, — пишет В. Д. Лысанов, — а правильно записанный стих не дает возможности петь мелодию... В этом-то порядке, т. е. в каком они должны петься (а не читаться), мною и записаны слова этих старинных песен». Внося поправку на неточность терминологии (речь идет не о рифме, а строении распетого стиха), нельзя не отметить, что раскрытием форм распетого стиха заонежской традиции стали записи не магистра филологии Ф. М. Истомина, а дилетанта В. Д. Лысанова.*

Сколь мучительной была та вынужденная «борьба» с поэтическими текстами, на которую обрек себя Ф. М. Истомин, впервые обнаружил Е. В. Гиппиус, разыскавший в архиве «Песенной комиссии» чистовую копию рукописи сборника (автограф Ф. М. Истомина не сохранился), подготовленную составителем к печати. «Отдельные слова, а порой и целые стихи в рукописи вычеркнуты (в печатном тексте сборника они отсутствуют), либо вписаны, некоторые слова переставлены, литературные формы многих слов или их окончаний заменены местными. На протяжении всего текста строфовая форма песенного стиха реконструирована знаками деления, перенесения стихов и восполнения их повторами. Исправления эти доказывают, что слова песен записывались Истоми-

* Вопрос об эрудированности В. Д. Лысанова по части песенного стиха, об истоках его пытливого интереса к народной песне чрезвычайно интересен. Насколько подробнее об этом см. 12, с. 15.

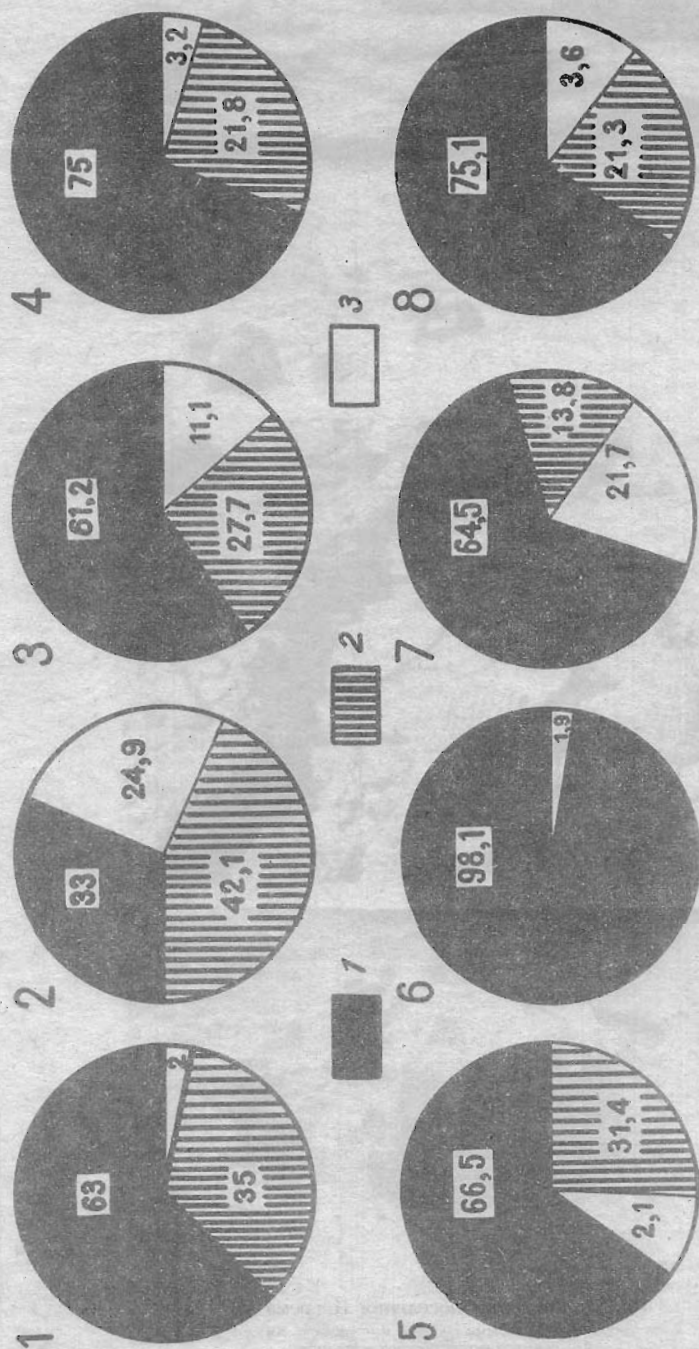


Рис. 1. Диаграмма процентного соотношения элементов орнамента на неолитических сосудах (1 — Петрема I; 2 — Петрема II; 3 — Петрема III; 4 — Петрема VII; 5 — Петрема X; 6 — Колдостров I; 7 — Вигайнаволок I; 8 — Клим I)

1 — румынские ямки, 2 — срубные ямки, 3 — прочие

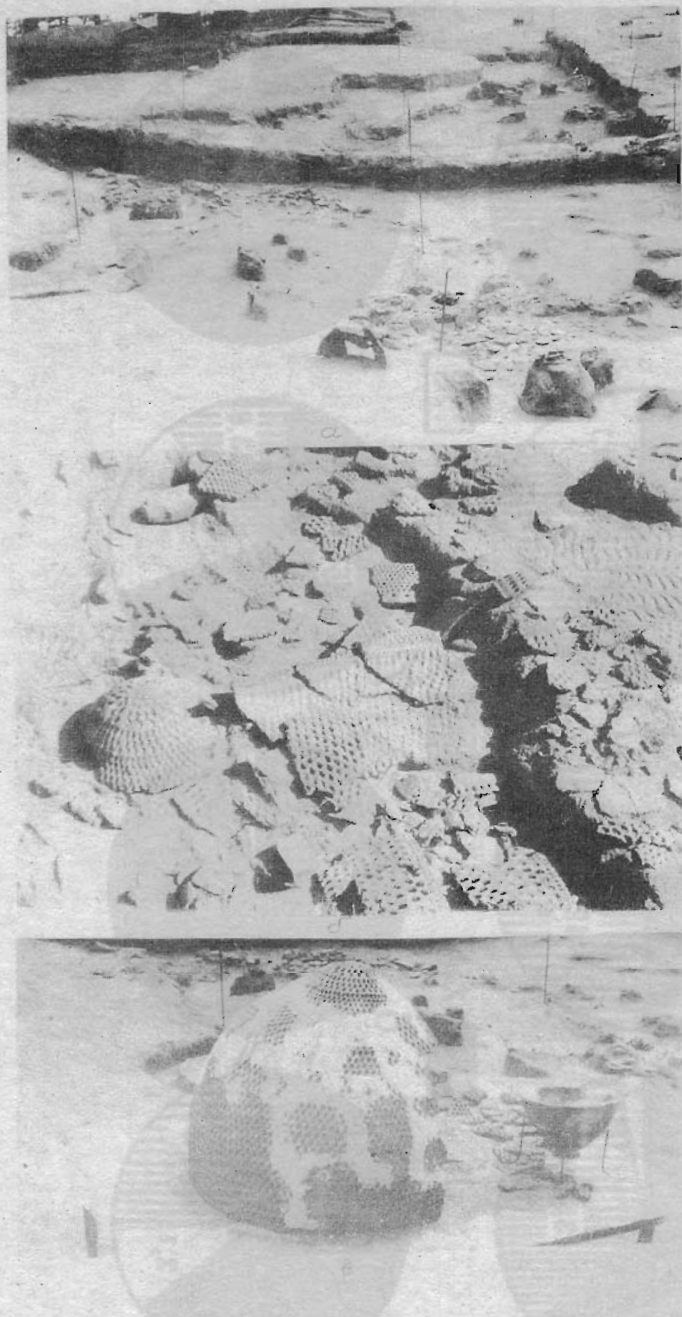
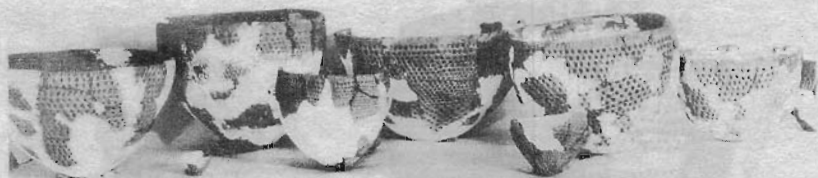


Рис. 2. Раскопки поселения Пегрема I:

- а — жилище с развалами сосудов;
- б — развалы сосудов;
- в — реконструкция сосудов и жилища



а



б



в

Рис. 3. Реставрированные сосуды

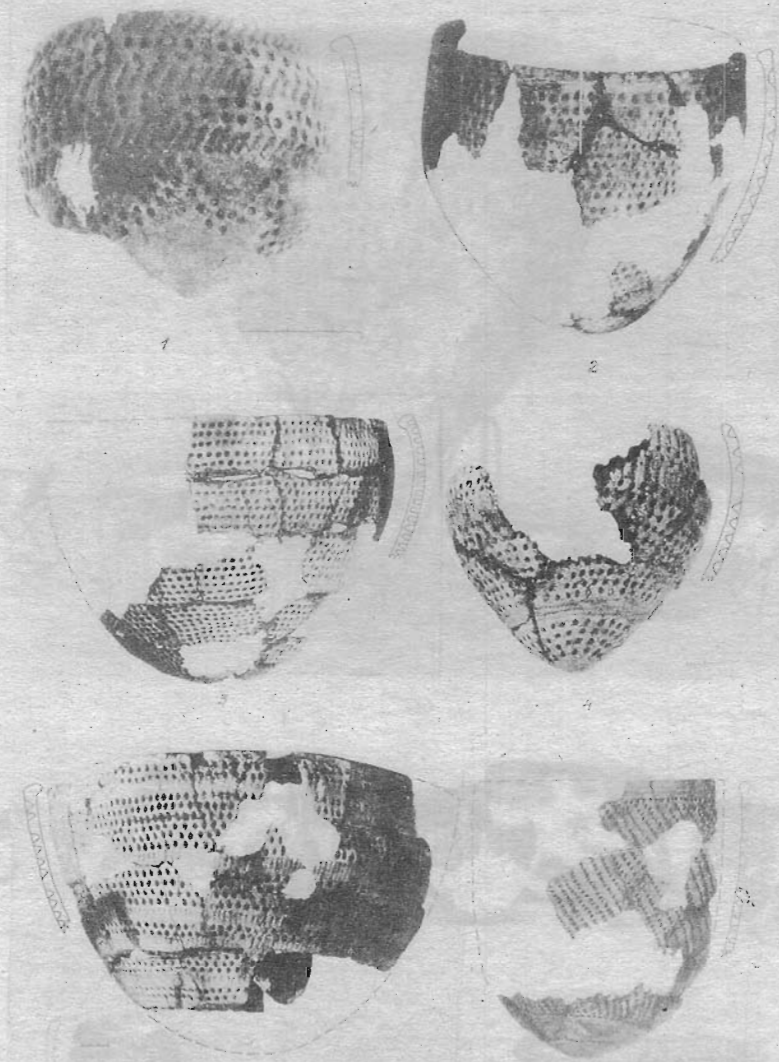


Рис. 4. Реставрированные сосуды

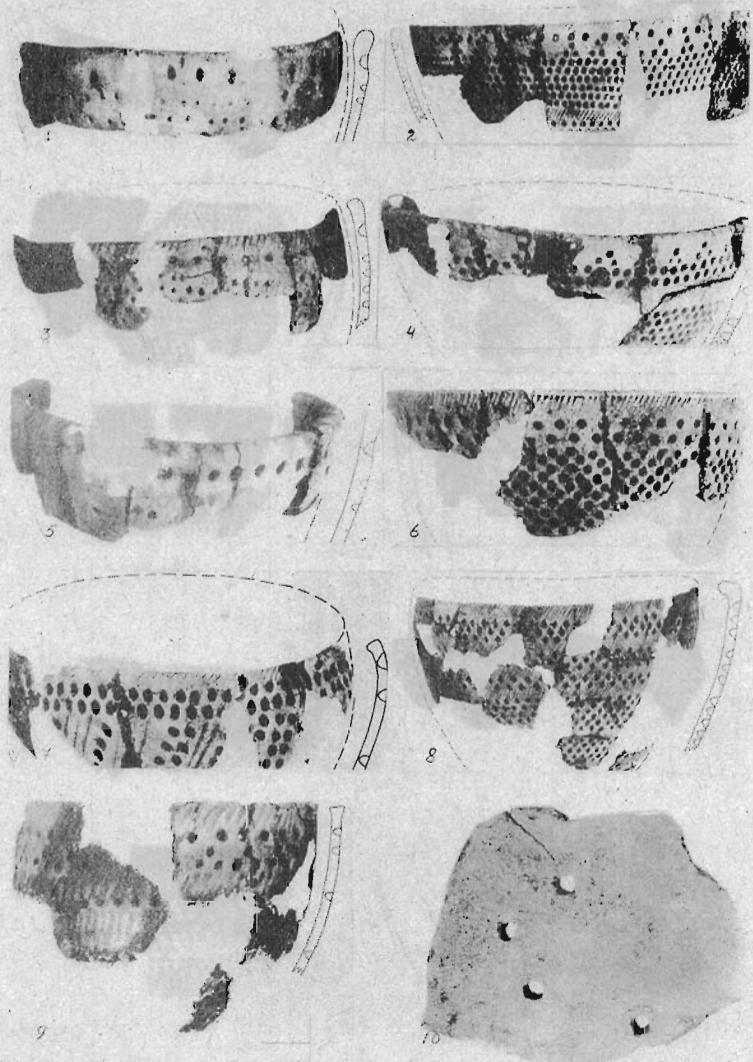


Рис. 5. Реставрированные сосуды

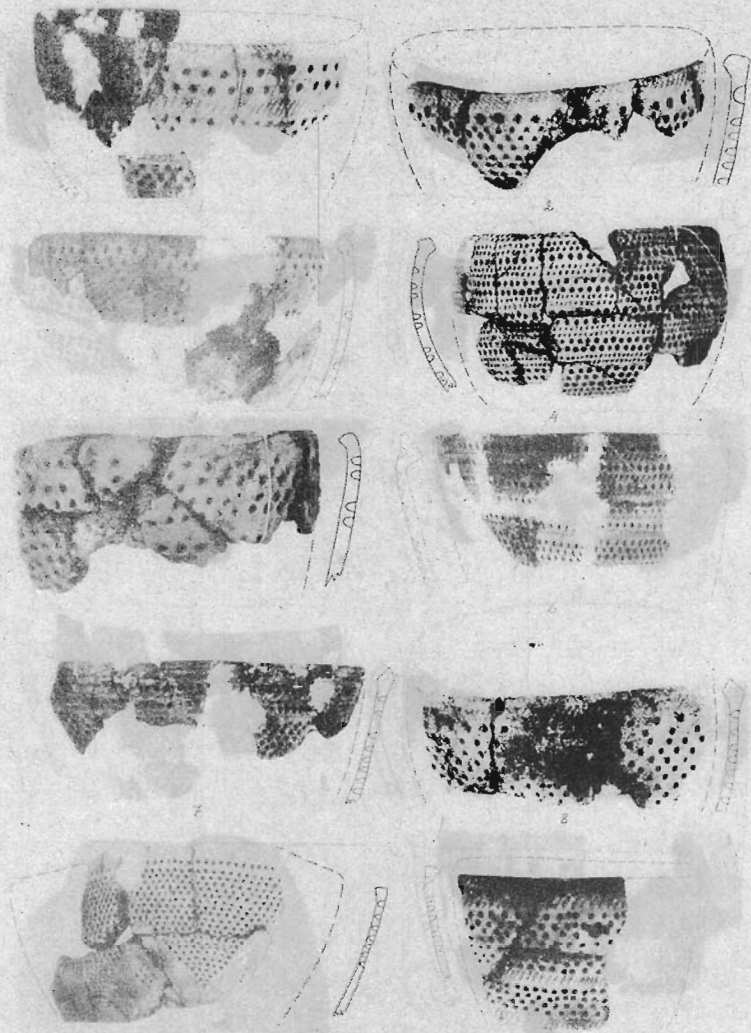


Рис. 6. Реставрированные сосуды

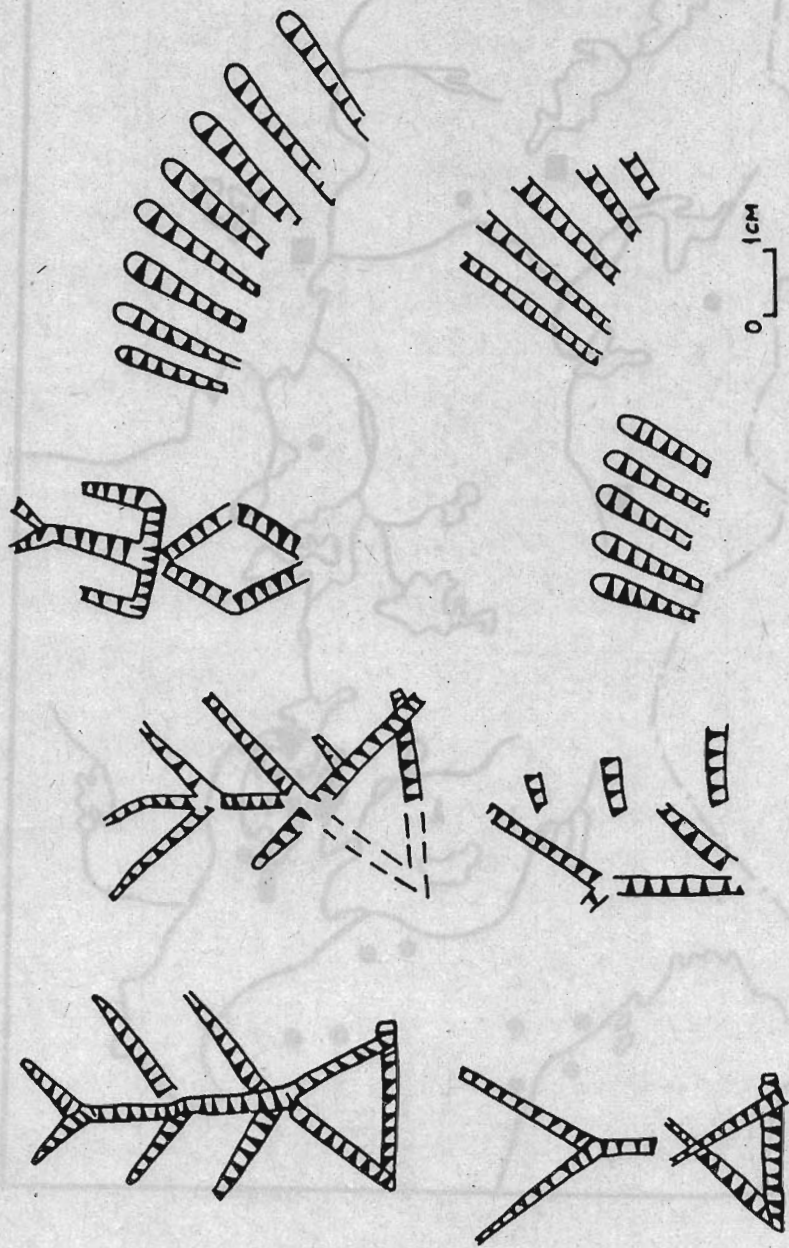


Рис. 7. Изображения «древа мира» и человека на стенке глиняного сосуда из Петремы 11

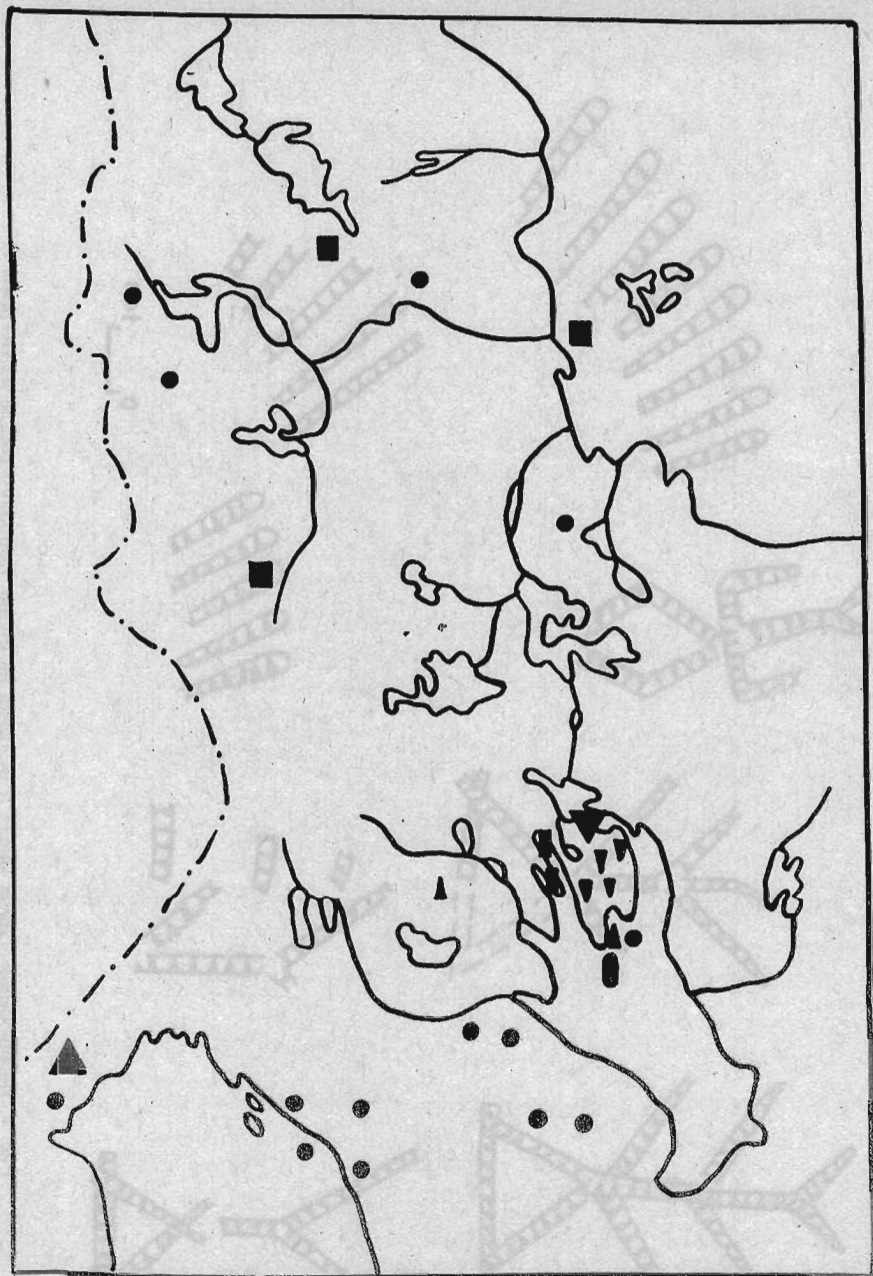


Рис. 8. Распространение культовых камней на территории Карелии



Рис. 9. «Гигантская лягушка» из культового комплекса Пегрема-40

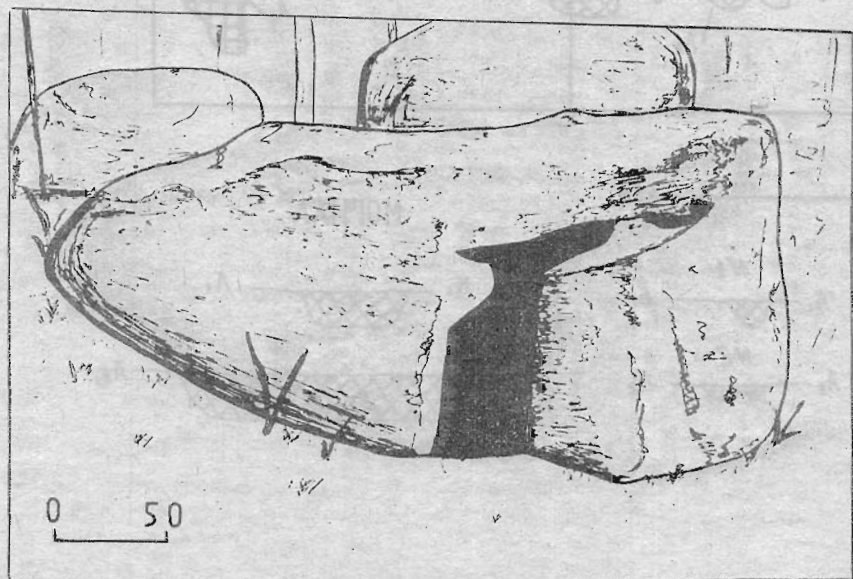
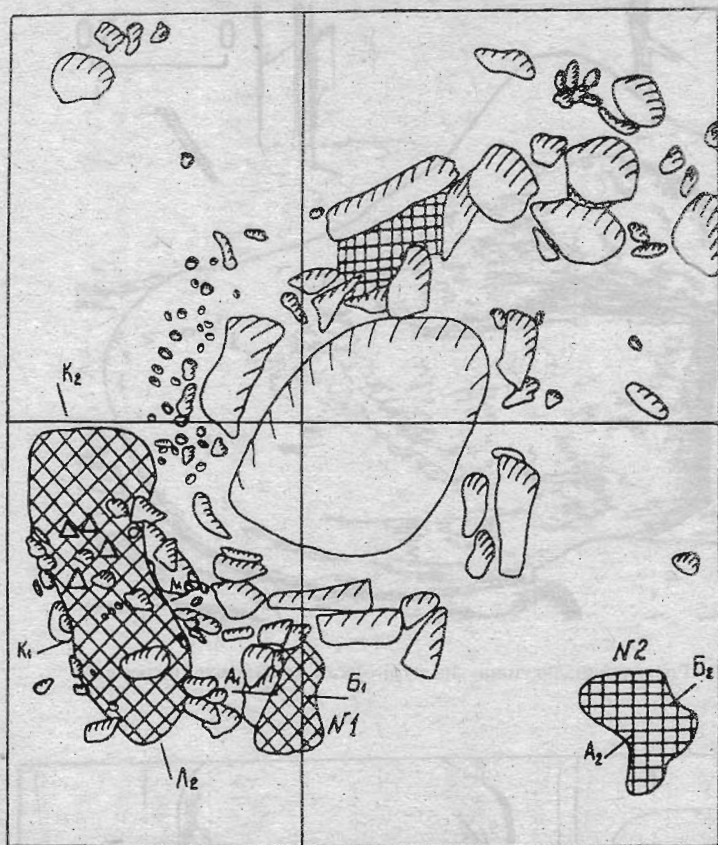






Рис. 11. Звонковый камень



- 1 
- 2 
- 3 
- 4 

0 ————— 1м

МОГИЛА

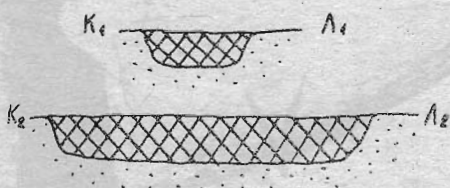
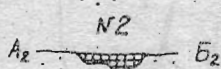
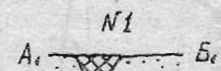


Рис. 10. «Гигантская лягушка» в плане (вид сверху)

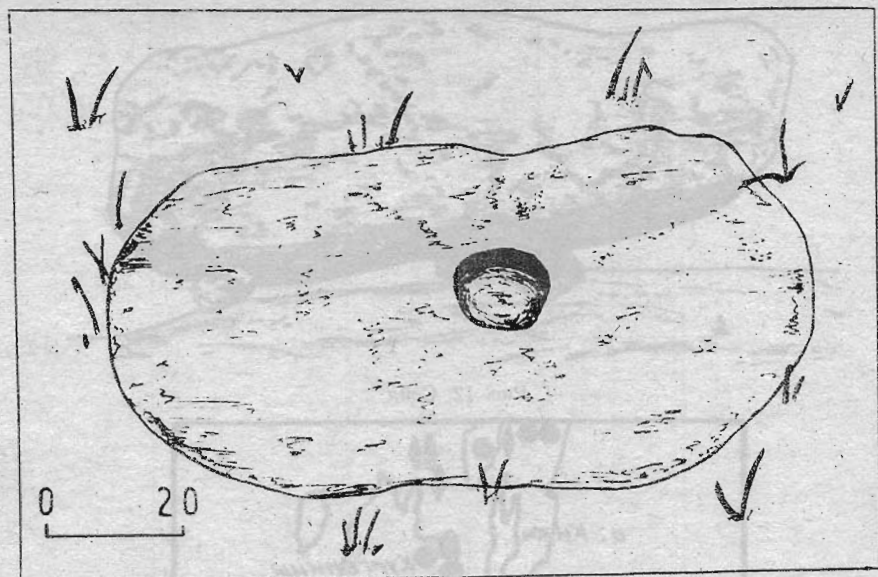


Рис. 13. Чашечный камень в д. Фомининоволок

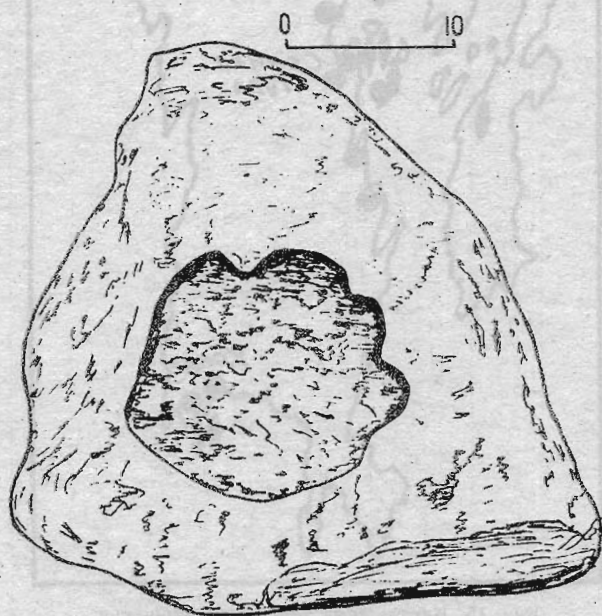


Рис. 14. Камень-следовик из д. Волжострой

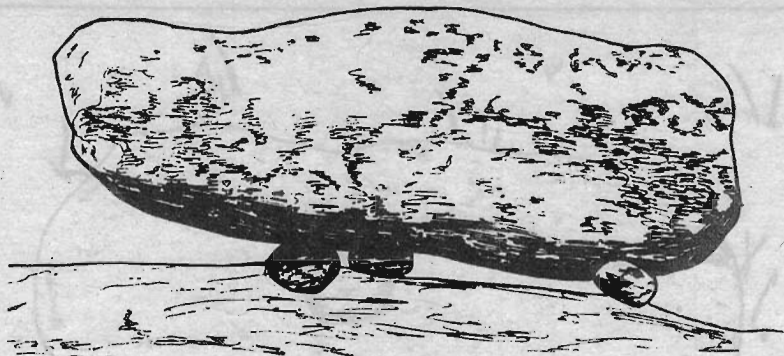


Рис. 12. Сейд

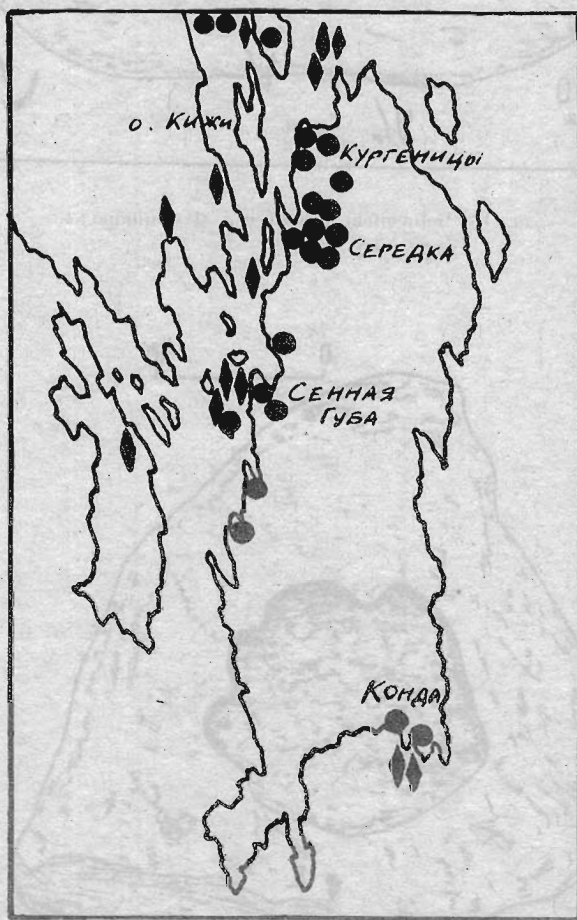


Рис. 15. Карта-схема топонимов Заонежья:

- 1 — земледельческие топонимы финского происхождения.
- 2 — топонимы, связанные с разведением скота

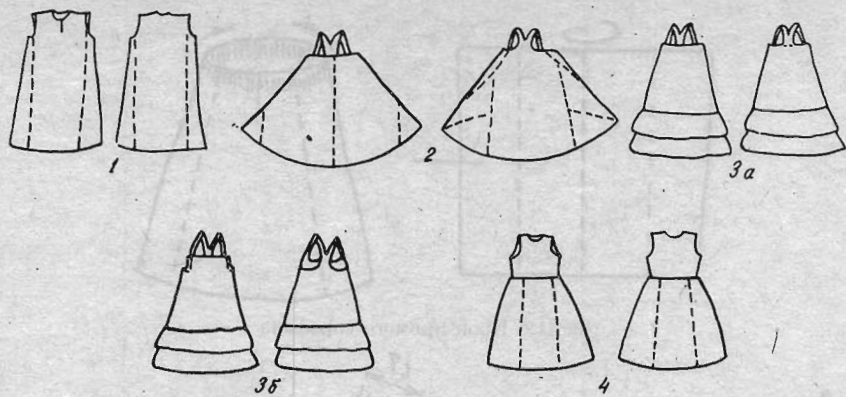


Рис. 16. Основные типы сарафанов:
1 — глухой; 2 — косоклиный; 3 — прямой; 4 — с лифом

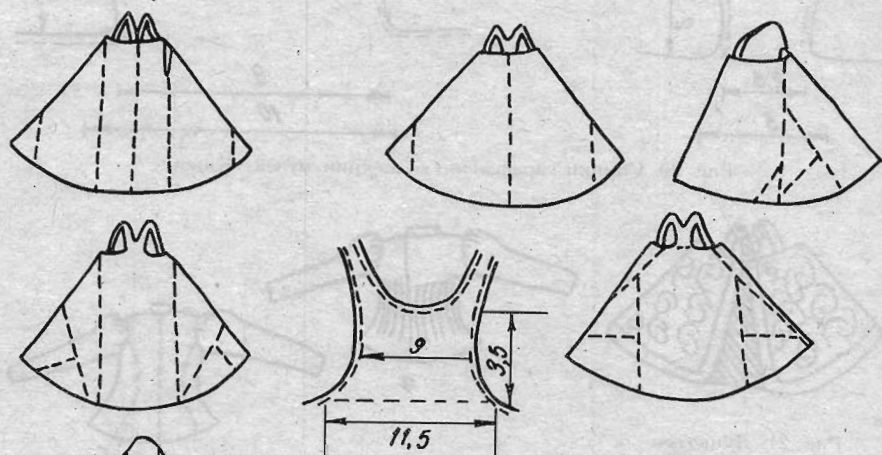


Рис. 17. Косоклинные сарафаны из коллекции музея «Кижский»

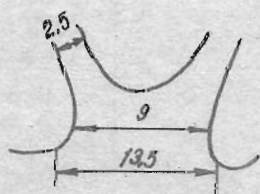
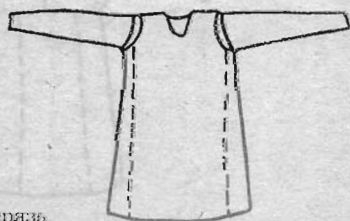


Рис. 18. Ферязь



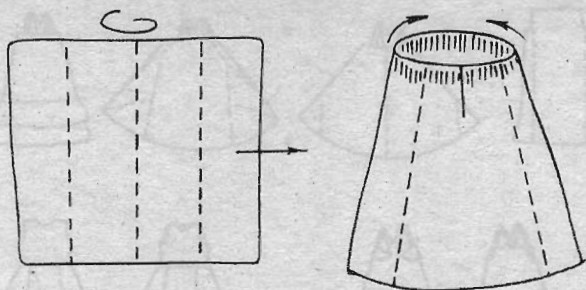


Рис. 19. Крой прямого сарафана

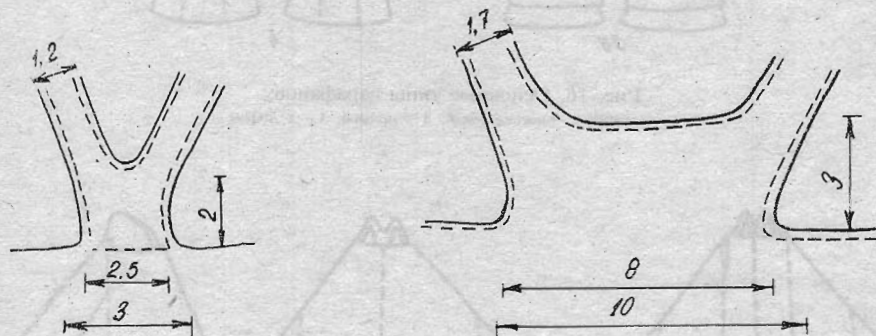


Рис. 20. Спинки сарафанов (коллекции музея «Кижки»)



Рис. 21. Душегрея

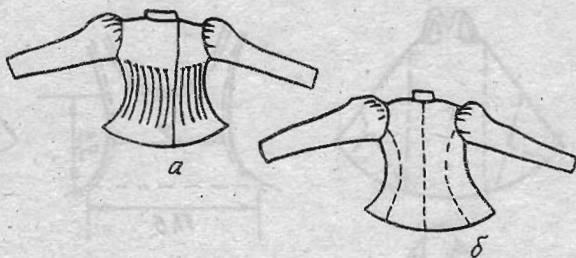


Рис. 22. Кофта-казачок

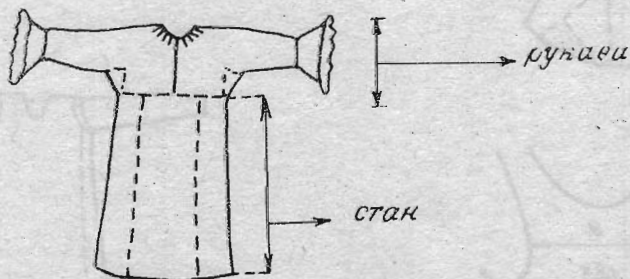


Рис. 23. Женская рубаша

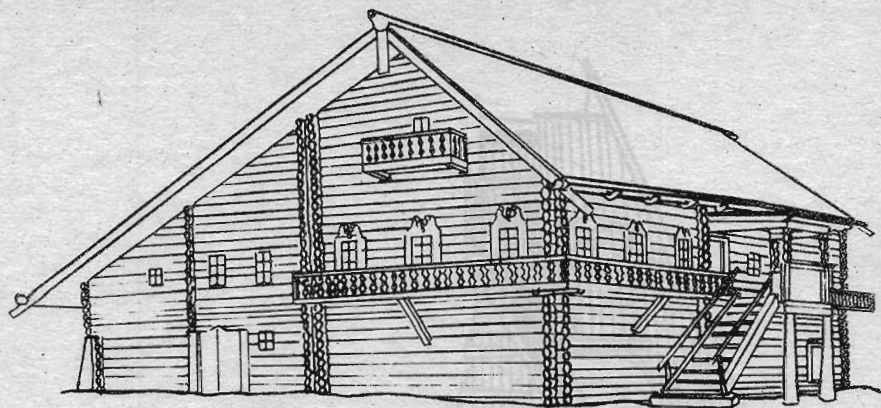


Рис. 24. Дом Пономаревых (Маньшиных) из д. Маньшино (1864—1870 гг.)

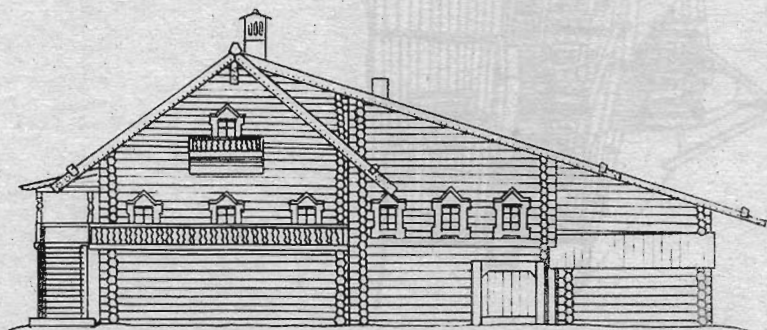


Рис. 25. Дом Елизаровых из д. Середка (1868—1880 гг.)

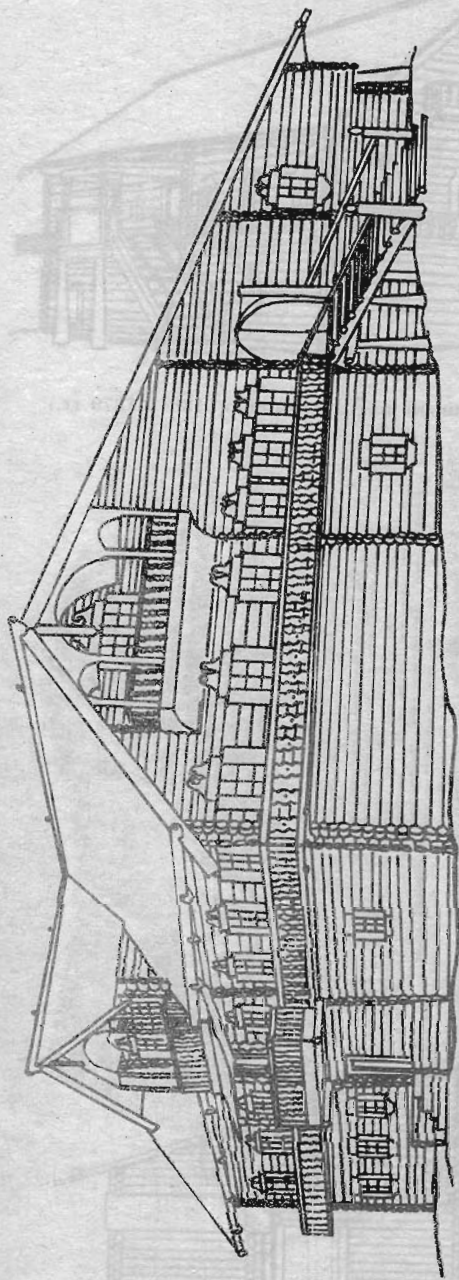


Рис. 27. Дом Ольшевца. Вид с юго-запада

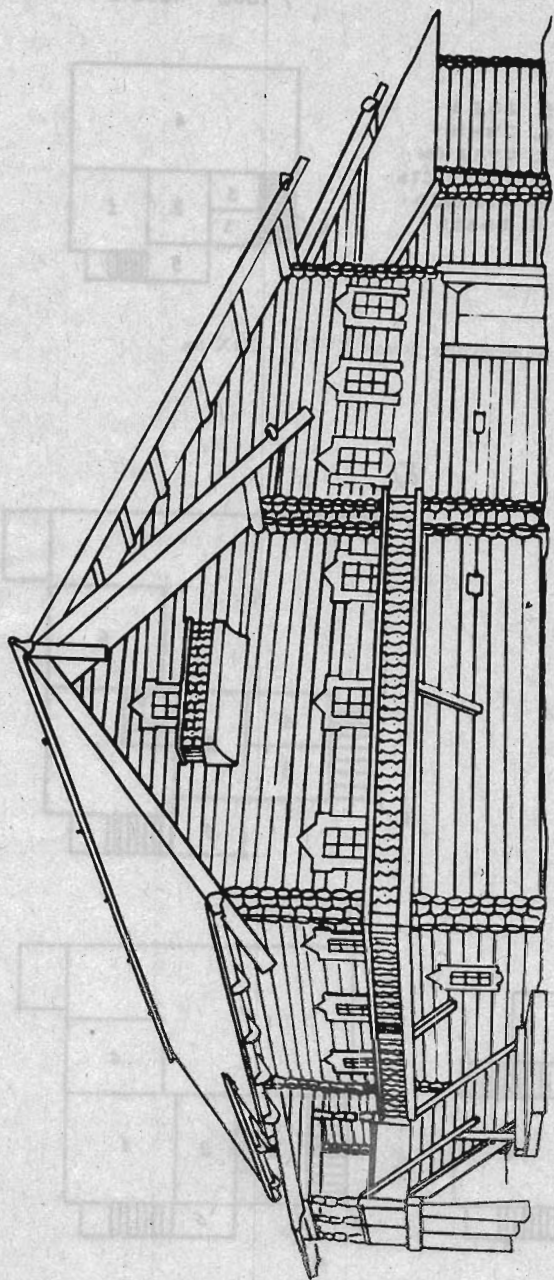
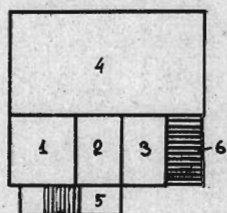


Рис. 28. Дом Елизарова. Вид с юго-запада.

а/ План дома М. Антонова
/перв. треть XVIII в./



1. ИЗБА.
2. СЕНИ.
3. ЧУЛАНЫ.
4. ХОЗ. ЧАСТЬ.
5. КРЫЛЬЦО.
6. ВЪЕЗД.

б/ План дома Елизаровых
/1868 - 1880-е гг./

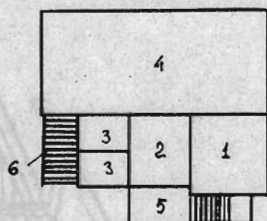
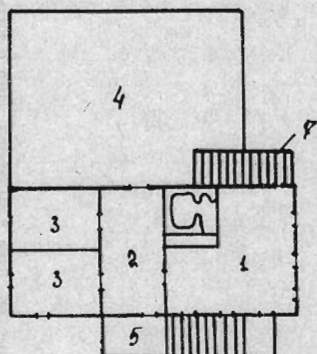
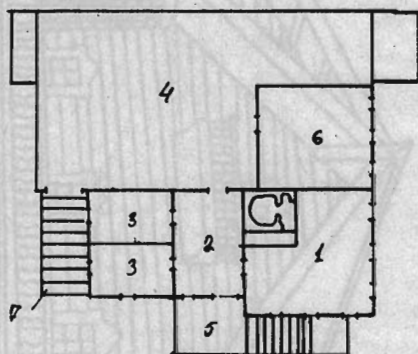


Рис. 26. Планы заонежских домов XVIII — XIX вв.

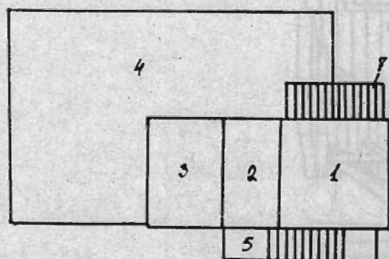
а/



б/



в/



г/

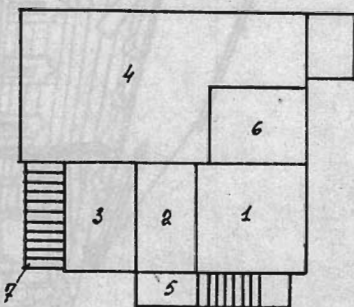


Рис. 29. Планы заонежских домов XIX века. Номерами на планах обозначены:
1 — изба; 2 — сени; 3 — чуланы; 4 — хозяйственная часть; 5 — крыльцо;
6 — жилье на сарае (горница); 7 — въезд (съезд)

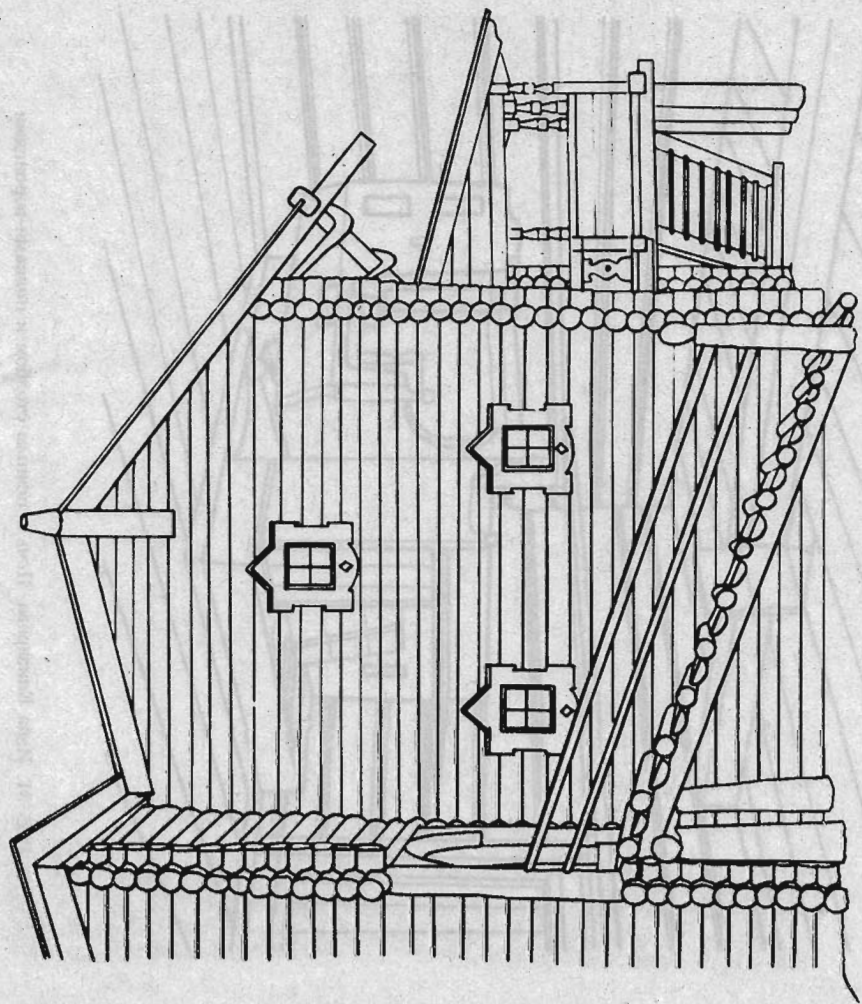


Рис. 30. Дом Елихрова. Вид на сарай

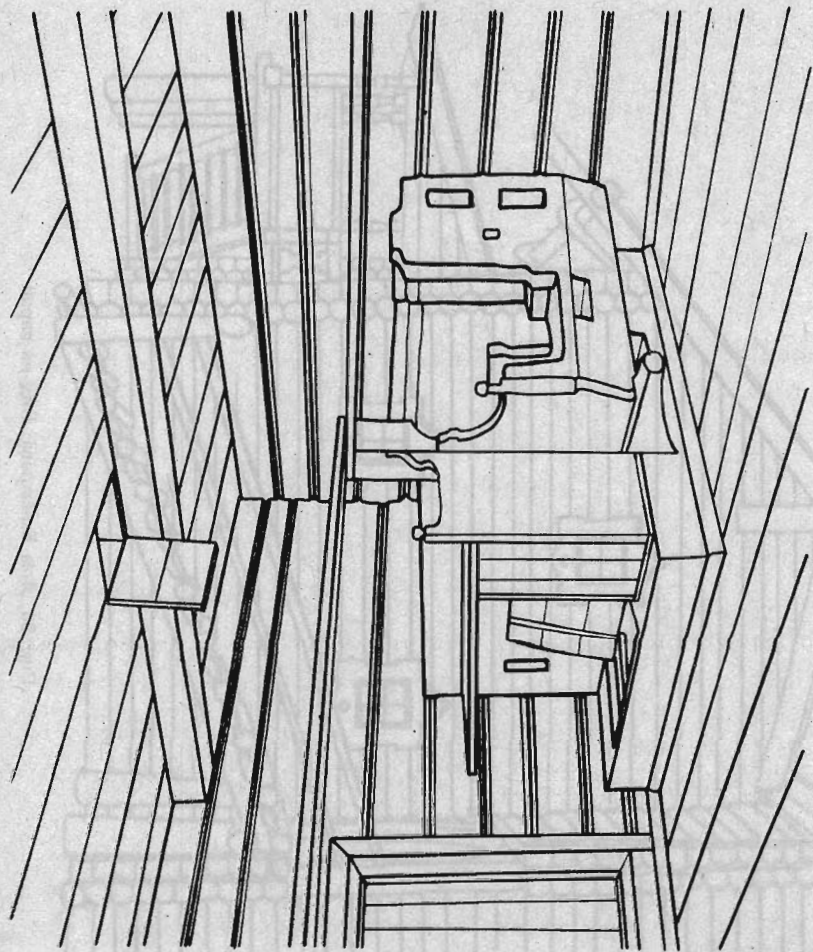


Рис. 31. Изаба Елизарова. Печь с печным столбом и полками-воронцами

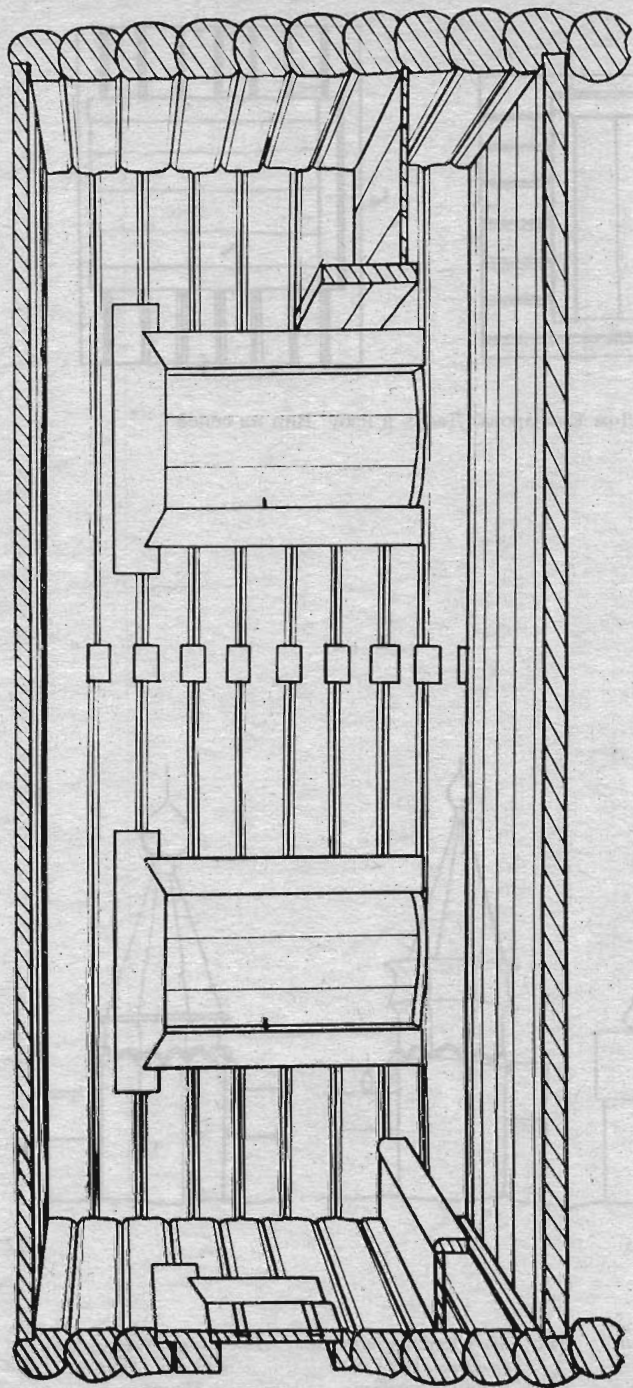


Рис. 32. Дом Елизарова. 1860—1870 гг.

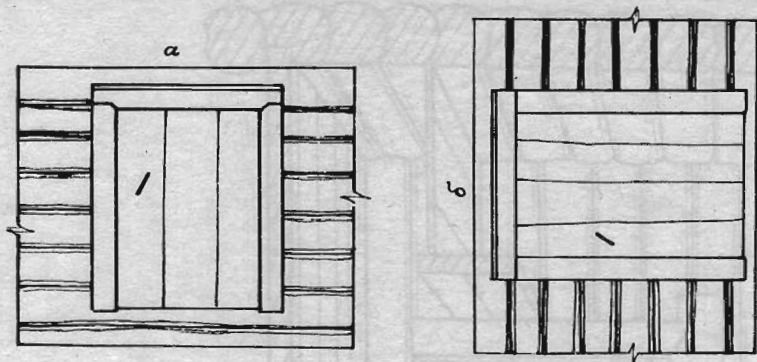


Рис. 33. Дом Елизарова. Дверь в избу. Вид из сеней

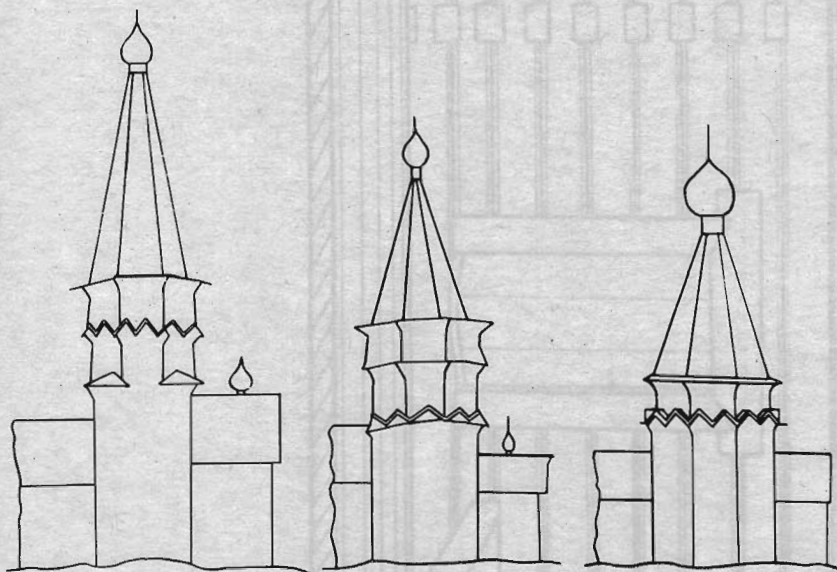


Рис. 34а. Успенская
церковь. 1774 г.
г. Кондопога

Рис. 34б. Петропавловская
церковь. 1620 г.
Лычный остров

Рис. 34в. Никольская
церковь. 1696 г.
Сошницы

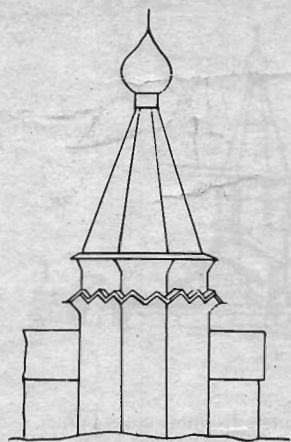


Рис. 34г. Преображенская
церковь. 1696 г.
Пидьма

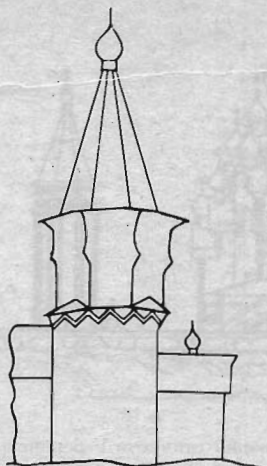


Рис. 34д. Никольская
церковь. 1634 г.
Линдозеро

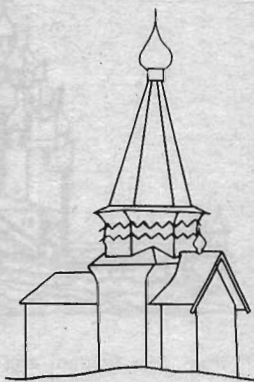


Рис. 34е. Богородицкая
церковь. 1659 г.
Гимрека

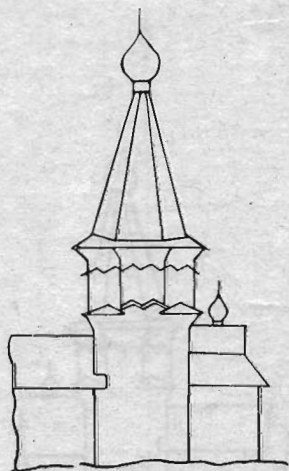


Рис. 35а. Церковь Алек-
сандра Свирского.
1769 г. Косозеро

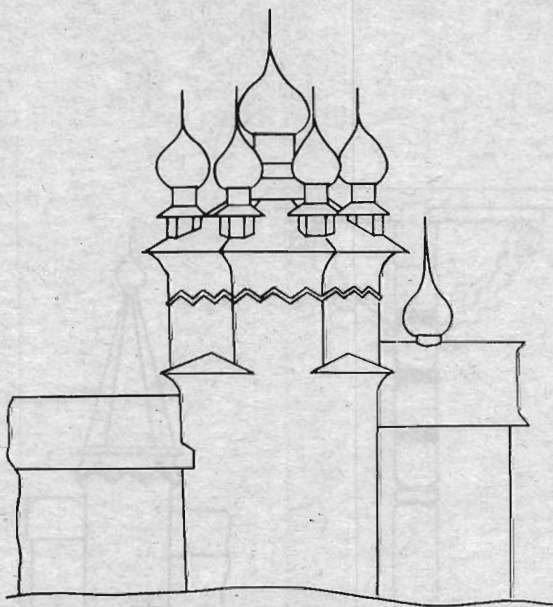


Рис. 35б. Общий вид Кижского погоста с реконструкцией
Покровской церкви и старой колокольни

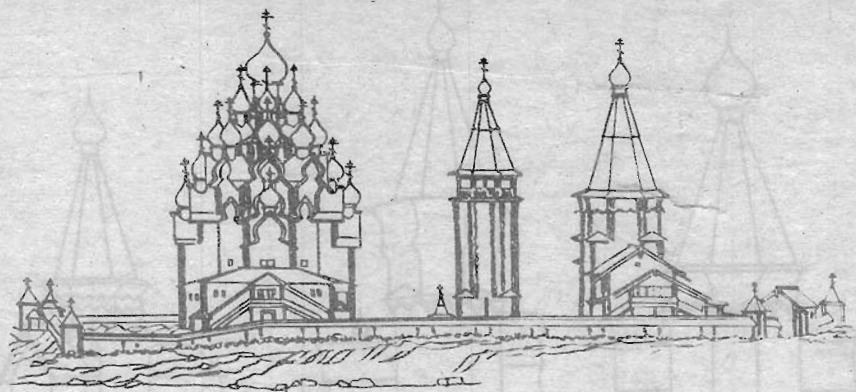


Рис. 35в. Общий вид Кижского погоста с реконструкцией Покровской церкви и старой колокольни

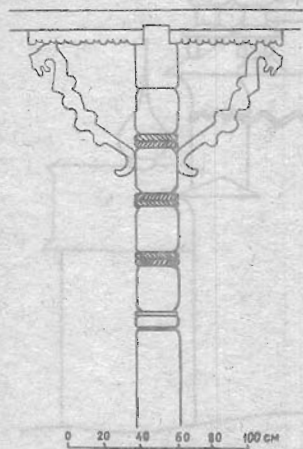


Рис. 35г. Резной столб в трапезной Никольской церкви в Сошницах

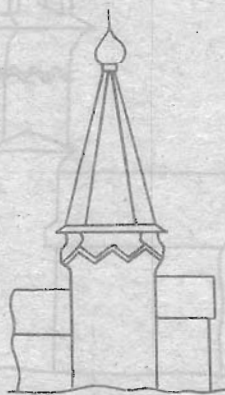


Рис. 35д. Никольская церковь. 1685 г. Шолтозеро

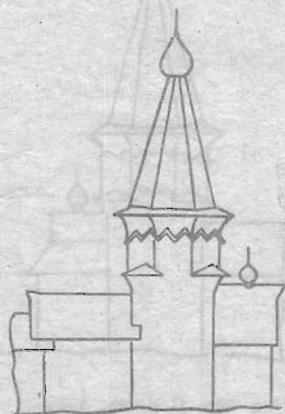


Рис. 35е.

ным, как правило, с речевого пересказа (разрядка Е. В. Гиппиуса), а не во время пения» (5, с. 262).

Приведенные наблюдения над рукописью сборника «Песни русского народа» показывают, что его составитель все же в ряде случаев покривил душой перед читателями своего предисловия. Ведь там он утверждал следующее: «Что касается языка песен, то он в этом издании сохранен в неприкосновенности».

Если в данном случае уличить составителя в сокрытии истины было нелегко, то есть ряд очевидных обстоятельств, которые не оставил своим вниманием ни один из рецензентов, как то: кратковременность пребывания в местах, где велась запись, случайность самих записей, не дающих ясной картины ни местного стиля, ни обрядового фольклора («записали проездом несколько наших песен» — В. Д. Лысанов). И все же Ф. М. Истомин не может не удержаться от эффектного приема — дать целостную характеристику фольклора каждой губернии, выделив в ней наиболее характерный жанр: в Олонецкой губернии — эпос, в Архангельской — свадебную песню, в Вологодской — лирическую. Его не удерживают ни осознаваемая им самим сугубая кратковременность пребывания в северных губерниях, ни тот факт, что экспедиция по данной им самим статистике посетила в Вологодской губернии только два населенных пункта. Ф. М. Истомин не может не предполагать, что его обобщениям суждена очень краткая жизнь. Но... соблазн велик.

Так, в сборнике «Песни русского народа» закладывается противоречие между данной в предисловии заявкой на региональное членение севернорусской традиции и, соответственно, географический принцип осмысления материала и осуществленной в корпусе сборника систематизацией песен по жанрам. Эта редакторская «уловка» не помешала искушенным читателям понять суть дела. Ведь в Олонецкой губернии экспедиция записала три напева свадебных песен, четыре — причетных, два — хороводных! 13 напевов былили и 15 лирических песен, в известной мере, спасают положение. Но... В. Перетц с достаточной доказательностью оценивает степень новизны и качество этого материала.

Итак, результаты экспедиции Истомина—Дютша и содержание созданного ими сборника определили, с одной стороны, официальный казенный характер этого предприятия, с другой — научный эмпиризм, питаемый благородными побуждениями — спасение гнущейся самобытной, «чисто русской», народной культуры.

Хотя критика в адрес сборника касается, в основном, поэтических текстов заонежских песен, в определенной степени она должна быть отнесена и к записи напевов. Когда В. Перетц говорит об отсутствии у собирателей критериев, что есть «старинное», а что «новое», то, без сомнения, этот приговор касается и отбора напевов. Когда тот же В. Перетц, оговариваясь, что он не берется су-

дить о качестве музыкальных записей, все же бросает замечание: «даже на первый взгляд тексты порой не сходятся с нотами», это намек на раздельную запись поэтического текста и напева, что говорит об отсутствии тщательной работы, особенно необходимой при записи напева. Это и подтверждает со своих позиций В. Д. Лысапов («напевы совершенно исказили»).

Но есть и другая критика, направленная уже прямо в адрес напевов Заонежья. Ее смысл представляется неоднозначным.

Хронологически первым откликом на записи севернорусских напевов был письменный отзыв М. Балакирева (19), предоставленный им «Песенной комиссии». Приветствуя результаты экспедиции Истомина—Дютша, как прежде и саму идею экспедиции на Север России, М. Балакирев пишет: «В музыкальном отношении исполненное путешествие представляет особенную важность, судя по тем образцам, которые нам привелось слушать в прекрасном исполнении г. Истомина и сестры г. Дютша. Не говоря уже о большом числе интересных песен, напевы которых записаны в I-й раз, этот сборник приобретает особенную и весьма важную цену, благодаря мелодиям былин, которые до сих пор не были известны, и если иногда записывались, то оказывались чем-то вроде речитатива, между тем как г. Дютшу удалось записать несколько мелодий былин, от величавых напевов которых так и дышит глубокой древностью... До командировки гг. Истомина и Дютша мы не знали, какие музыкальные сокровища еще скрываются в памяти русского народа, а потому результаты этого путешествия я считаю особенно ценными» (там же, л. 44).

Заметим, что М. Балакирев особенно акцентирует значение записей мелодий былин, в то время как о песнях отзываяется как бы попутно. Это уточняется в неофициальных его упоминаниях о песнях сборника Истомина—Дютша, «в числе которых, — пишет М. Балакирев в письме к Ю. П. Пыпиной, — очень мало хороших» (цит. по 5, с. 215). Столь же холодно принял записи северных песен и Н. А. Римский-Корсаков, нашедший сборник «не представляющим, в сущности, чего-либо особенно замечательного, за исключением разве нескольких «обрядовых», действительно недурных» (песен — авт.). Однако, на примере творческой деятельности М. Балакирева и его ученика С. М. Ляпунова мы видим, как постепенно в сознании русских музыкантов происходит поворот к северной песне, просыпается и интерес, и чуткость к этому самобытному явлению русского искусства.

Не обстоятельства экспедиции, не научные оценки ее работы — музыкантов при первой встрече поставил в тупик сам феномен севернорусской песенности. В ней не оказалось той широты, удали, размаха, которые представлялись неременной принадлежностью мелодий истинно русской песни. Этот стереотип сложился на основании знакомства русского слуха, в основном, со средне- и южно-русской песенностью. Более того — если песни среднерусские зву-

чали вокруг и были хорошо известны в живом исполнении, то северная песня предстала в виде нотной строки. «Эпичность, суровая сдержанность северной песни представляла разительный контраст с драматической булгарской песней волжских бурлаков, — пишет Е. В. Гиппиус. — Севернорусское песенное искусство глубоко эпично не только в былинах, исторических песнях, но и во всех других жанровых его разновидностях: в плачах (покойницких, рекрутских, свадебных), в протяжной лирической песне (семейной, рекрутской, любовной и т. д.), а также в свадебной и игровой» (там же, с. 218). И примечательно, что именно М. Балакирев, открывший в русской музыке 1860 годов эпоху «кучкизма» своим сборником волжских песен, в конце XIX в. совершает открытие русского северного стиля, обрабатывая напевы из сборника Истомина—Дютша «Песни русского народа» (2).

Сборник М. Балакирева 1900 г. стал своего рода творческой «реабилитацией» записей Истомина—Дютша. Но и русская фольклористика за эти годы сделала заметные шаги в признании певческого искусства Севера России. Е. В. Гиппиус полагает, что именно с момента открытия севернорусской песенности и в процессе осознания ее специфики начинается становление отечественной фольклористики в статусе современной науки. Происходит ее освобождение от стереотипов, начинается движение к осознанию истинных масштабов историко-культурных процессов, происходивших в восточнославянском певческом фольклоре, вырисовываются очертания региональных стилей.

Развитие теоретической мысли в русской фольклористике создало новые возможности для оценки заонежских материалов (как и других записей, сделанных экспедицией Истомина—Дютша) с точки зрения методов собирательской работы, обусловивших многочисленные погрешности, содержащиеся в музыкально-поэтических текстах сборника «Песни русского народа». Были разработаны принципы аналитической редакции, которые позволили устранить ряд погрешностей, имеющих типологический характер, и указали путь для научной реставрации слуховых записей народных напевов, накопившихся за время с конца XVIII до начала XX в. Эти теоретические положения, изложенные в труде Е. В. Гиппиуса «М. А. Балакирев. Русские народные песни» (2), положили начало целому ряду направлений в современной фольклористике.

С другой стороны, счастливая судьба Заонежья, сохранившего до нашего времени свои певческие традиции, сама давала основания для развертывания собирательской работы в масштабах, невозможных ранее. Обширные материалы, собранные в современном Заонежье, помогли ответить на вопросы, остававшиеся все это время без ответов. Что именно в заонежской песенной традиции отразил сборник «Песни русского народа» Истомина—Дютша? Какова мера полноты этого отражения?

На все вопросы сегодня можно ответить так. В целом записи

Г. О. Дютша, как большинство слуховых записей народных напевов, выполнены схематично. Это особенно сказалось на музыкальных текстах протяжных песен, один из которых — «Что ты, Сашечка» — оказался совершенно искаженным. Зато в поле зрения собирателей попали протяжные песни, которым не суждено было сохраниться до наших дней, — это «Собирайтесь вы, братцы, матросушки» и «Молодость». Подтекстовка напевов действительно содержит многочисленные неточности, однако, с помощью разработанного Е. В. Гиппиусом метода аналитической редакции в большинстве случаев они могут быть устранены.

Особняком стоят немногочисленные обрядовые напевы. Три напева местной свадьбы, записанные собирателем, оказались центральными ее напевами. С ними связаны все обрядовые поэтические тексты «прощальных» и «величальных» песен. Это так называемые напевы с групповым прикреплением текстов, играющие ключевую роль в свадебном обряде. То же можно сказать и в отношении напевов причитаний. Собирателям удалось зафиксировать два из трех традиционных напевов, обслуживающих местные свадебные и погребальные обряды. Это доказывают материалы, собранные в 1980 годы и опубликованные в сборнике «Песни Заонежья» (12).

Таким образом, можно утверждать, что Г. О. Дютшу принадлежит честь открытия неизвестного науке местного севернорусского песенного стиля. Что касается эпических напевов, записанных Г. О. Дютшем, то им еще предстоит стать предметом серьезного текстологического и историко-культурологического исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агреева-Славянская О. Х. Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями: обрядовыми, голосильными, причитальными и завывальными. СПб., 1887, ч. 1; Тверь, 1887, ч. 2; СПб., 1889, ч. 3.
2. Балакирев М. А. 30 русских народных песен. СПб., 1900.
3. Барсов Е. В. Причитания северного края, записанные Е. В. Барсовым. М., 1872—1886, т. 1—3.
4. Гильфердинг А. Ф. Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года. СПб., 1873.
5. Гиппиус Е. В., Балакирев М. А. Русские народные песни. М., 1957.
6. Гиппиус Е. В. Общетеоретический взгляд на проблему каталогизации народных мелодий // Актуальные проблемы современной фольклористики. Л., 1980.
7. Григорьев А. Д. Архангельские былины и исторические песни. СПб., 1899.
8. Григорьев А. Д. Песни русского народа // Этнографическое обозрение (далее ЭО), 1899, № 3, кн. 13.
9. Истоинин Ф. М., Дютш Г. О. Песни русского народа, собранные в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году. СПб., 1894 г.

10. Истомин Ф. М. Предварительный отчет о поездке в Архангельскую губернию летом 1884 года // Известия Императорского русского Географического общества. 1884, т. 20, вып. 5, с. 562.

11. Квитка К. В. Избранные труды в двух томах. М., 1973, т. 2.

12. Краснопольская Т. В. Песни Заонежья в записях 1880—1980 годов. Л., 1986.

13. Лысанов В. Д. Досюльная свадьба, песни, игры и танцы в Заонежье Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1916.

14. Перетц В. Песни русского народа, собранные в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году. Записали слова — Ф. М. Истомин, напевы — Г. О. Дютш // Журнал Министерства народного просвещения. 1894, ноябрь.

15. Приложения // Крестьянское искусство СССР. Л., 1927, т. 1. Заонежье.

16. Рыбников П. Н. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. СПб., 1861—1867, т. 1—4.

17. Ред (актор). Примечания к статье Е. А. Ляцкого «Сказитель И. Т. Рябини и его былины». ЭО, 1894, вып. 23.

18. Журнал заседания комиссии Императорского русского Географического общества по снаряжению экспедиции для собирания русских народных песен с напевами. 7 июня 1885 г. — Архив Географического общества, ф. 1 — 1885, оп. 1, № 11.

19. Отзыв М. Балакирева от 21 апреля 1887 года — там же, ф. 1 — 1885, оп. 1, № 11.

Е. И. ЯСКЕЛЯЙНЕН

ЖЕНСКИЙ И ДЕВИЧИЙ ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ В КОЛЛЕКЦИИ МУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА «КИЖИ»

Коллекция музея «Кижь» насчитывает около сотни крестьянских головных уборов, происходящих из различных деревень бывших Олонецкой и Архангельской губерний, датируемых XIX—первой половиной XX в.

Некоторые из головных уборов были с любовью сохранены и переданы в музей первыми владельцами или их наследниками, другие обнаружены в деревнях научными сотрудниками музея. Все музейные поступления бережно хранятся и тщательно защищаются от губительного воздействия времени хранителями и реставраторами.

Головной убор — удивительно многозначная и глубоко традиционная часть крестьянского костюма. Женские уборы являются отражением древнейших народных представлений о магической силе волос и защитной, охранительной роли одежды. Со времен Древней Руси и до начала XX столетия девичьи и женские головные уборы строго отличались друг от друга. Им отводилось огромное магическое значение. Прежде всего, они закрывали волосы, а считалось возможным воздействовать на человека посредством

волос. Волосы никогда не выбрасывали «на ветер», их сжигали, чтобы не попали они кому-либо недоброму в руки. Для замужней женщины являлось большим грехом и стыдом оставлять свои волосы не покрытыми головным убором. «Опростоволоситься» для женщины считалось большим бесчестием. Только лишь мужу жена могла показаться с открытой головой (3; с. 514—515). Девушка, в отличие от замужней женщины, могла открывать свои волосы при людях, в этом не виделось никакого зла. Возможно, древнейшей девичьей прической были просто распущенные по плечам длинные волосы. До начала нашего столетия сохранился этот обычай распустить волосы по плечам, не заплетая их, при совершении особых торжественных действий: венчания, причастия, гаданий, обрядов изгнания различных напастей (там же, с. 96, 276). Девичьей прической считались также и заплетенные в одну косу волосы (в отличие от двух женских кос). Коса плелась чаще всего в три пряди, причем, девицы одну прядь волос клали поверх другой, а женщины, напротив, одну прядь — под другую. Видимо, «мелкопрядна руса косынька» могла плестись и в большее количество прядей. Чтобы коса не расплелась, в нее вплетали ленту — косо плетку: «И мы вплетем да золотую косо плеточку, и уберем да косу в алые все ленточки» (8, с. 220).

Лента была своеобразным символом девичества, «вольной волошки» девичьей. Во время свадебного ритуального расставания с «божонной дорогой вольной волей» — именно с волосами, косой, лентой невесты совершались магические обрядовые действия. Значительным событием было последнее заплетение девичьей косы, которое обычно поручалось младшей или двоюродной сестре, подружкам: «И пусть-ко девушки ведь косу уплетают, И пусть-ко подружки во ленты убирают» (там же, с. 219). Так как последующее расплетание косы невесты является символом лишения ее воли девичьей, то заплетают косу так, чтобы не легко ее было расплести. Переплетают волосы очень мелкими прядями, «волосы и ленточка, которая вплетается в косу, перевязываются в узлы, и в таком виде заплетается и вкладывается в косу много очень булавок» (6, с. 235). В старинных причитаниях, которые исполнялись в свадебном обряде Заонежья, дается поэтическое описание заплетания косы девушки-невесты:

«И неспроста да плести русу твою косыньку,
И мы от корешка плести будем плотнёшенько,
И осередь да этой русой твоей косыньки,
И мы повыплетем кругло малое озёрышко...

...
И под конец да мелкопрядной косы русой
И мы вплетем да три ведь ножичка булатные;

...
И мы вплетём да в мелкопрядной русой косыньке,
И шестьдесят вплетём булабочек калёных» (8, с. 220).

Магический смысл оберега придавался именно косоплетке, ленте, булавкам, «ножичкам» — они должны были уберечь невесту от нечистых сил...

Девичья коса украшалась множеством широких шелковых лент, они были обязательной частью девичьих головных уборов, особенно праздничных. Завязывался большой бант на затылке, прикрывая место скрепления головных уборов; к этому банту и к концу косы могли крепиться одновременно несколько широких лент, длинные распущенные концы которых доходили до подола сарафана. «Косу плетут плеткой, заплетая в нее узенькую ленту — косоплетку. За эту ленточку привязывают пук лент, на самом конце косы. Ленты чуть не по полу волочатся, широкие и длинные. В праздник такие ленты по одной штуке носят» — так было записано со слов заонежанки П. И. Коренной, рассказавшей о старинной Космозерской свадьбе (9, Д. 128, об. 78 л).

В предсвадебное время лента, так же как и шелковая «косыночка», могла оказаться своеобразным «залогом» жениху от невесты, обещающим, что девушка не передумает о свадьбе (11, а—л.7; д—л. 2). «Я за эту, за ленточку три года ходил...», — так поется в старинной песне от лица молодца, у которого лента привязана к тросточке (4, с. 139). В коллекции музея все ленты (их около десятка) фабричного изготовления; довольно широкие (от 8,5 до 20 см) и очень яркие: атласные и шелковые красного, бордового и розового цветов [Кижичи: 10/1; 193/32; 3418; 3419.]; шелковая нежно-голубая с затканными атласными полосами по краю [Кижичи: 151/5.]; шелковая в крупную клетку из нитей розового, желтого, черного, сиреневого, и белого цветов [Кижичи: 168/14.]. Покупались ленты в деревенских лавках и были излюбленными подарками девочкам и девушкам.

Все девичьи головные уборы выделялись тем, что они не имели верха, оставляя волосы, макушку и затылок головы открытыми. Формой девичьих уборов, соответственно, был круг или полукруг (венец или обруч). Первоначальным убором, видимо, была какая-либо перевязка для распущенных волос, закрепляемая сзади узлом при помощи завязок.

В Олонецкой губернии уже в середине XIX в. подобная повязка называлась «подволосник», ее концы связывались сзади, у косы. В «Этнографических записках о заонежанах», сделанных в 1866 г. П. Н. Рыбниковым (7), говорится о том, что подволосник шился из различных материй нешироким, «в два пальца шириною». По праздникам поверх подволосника повязывалась шелковая косынка, свернутая «пальца в три шириною», концы ее также завязывались под косой. А «во время гулянок привязывается ко лбу жемчужная сетка. Сетка эта устранивается холмами, жемчугу в нее полагается от 3 до 20 золотников (там же, с. 32). Сетка эта называлась еще и «поднизь». Плелась она из светлого конского волоса, низаного мелким речным жемчугом или бисером.

Сетка-поднизь и придавала особую очаровательность всему головному убору вместе с дополнительными украшениями: крупными серьгами — «бабочками», тоже низаными жемчугом, бисером, украшенными рубленным перламутром, а также разнообразными бусами.

Низание из бусин и жемчуга часто встречается на головных уборах и украшениях как девушек, так и женщины Олонецкой и Архангельской губерний. Бусины могли быть дутыми, налитые белым воском и похожие на жемчуг, т. н. «жемчужные бусы»; мелкими и круглыми (бисер); удлиненной формы (стеклярус). Преобладающим, одним из самых любимых и высоко ценимых видов украшений все же был жемчуг. Выловленный в северных реках, он продавался на ярмарках, куда привозили его крестьяне. Мелкий жемчуг расходился между самими жителями Олонецкой губернии, из него изготовлялись серьги, бусы, украшались головные уборы.* Ловлю жемчуга занимались крестьяне (в том числе и женщины) Олонецкой губернии, находя раковины с жемчужинами в реках Кемского и Повенецкого уездов.** (1, с. 171).

Полный головной убор девичий — лишь один в коллекции нашего музея. Происходит он из Пудожья и датируется концом XIX в. [Кжи: 193/31, 32]. Составлен убор из сетки — поднизь, т. н. «Короны» и широкого красного атласного банта. Корона представляет собой ажурный венец из картона, проклеенного с изнанки холстом. Лицевая сторона ее орнаментирована металлической нитью, белым шнуром, бисером, стеклярусом, бусинами и стеклами, вставленными в медные оправы, вставками фольги. Поднизь же одевалась под корону (ниже), сзади корона и поднизь закреплялись с помощью узких завязок. Эти узлы и прикрывались широкой лентой, завязанной в большой бант. Петли банта настолько велики, что их видно было спереди, а это дополнительно украшало девичье лицо. Подобные головные уборы бытовали не только у русских Пудожья и Заонежья, а также и у карел Олонецкой губернии. В Поморье (Архангельская губерния) девушки тоже носили головные уборы типа повязки, называемые «перевязка» («перевясточка»), «лента», «косынка». Самым простым был убор, сложенный наподобие ленты (около 4 см) из косынки, поверх которой крепилось украшение — т. н. «нити жемчужные» («перо», «жемчуг»; — Кжи: 3565): в виде соединенных между собой нескольких рядов ниток, низанных мелким жемчугом или бисером.

Головной убор женщины являлся символом ее брачной жизни. Замужние женщины должны были обязательно закрывать свои

* Девушки сами занимались пронизыванием серег, просверливать их отдавали другим. Такие серьги в 1840-е гг. в Олонецкой губернии стоили от 30 до 100 рублей (1, с. 172).

** Дошло до наших дней и имя богатого крестьянина Кижского погоста Сергея Михайлова, как одного из наиболее крупных скупщиков жемчуга, занимавшегося скупкой его у крестьян Заонежья в 1820—30-е гг. (10, л. 13).

Волосы. Сразу же после церковного венчания волосы девушки-невесты делились прямым пробором на две части. Они заплетались в две косы, из трех прядей каждая; концы кос связаны вместе узенькой лентой «подкорешком». Связанные концами косы поднимались наверх так, чтобы кругом охватить голову (т. е. обрачивались они вокруг головы). Две части волос старались всю жизнь не смешивать; по воспоминаниям старых бабушек, даже когда мыли голову в бане — не нарушали пробора, каждую половину волос мыли отдельно (11, а, л. 33—34). Деление волос на две половины символизировало собою раздвоение, деление девицей «воли», принадлежность ее с момента венчания уже двум родам: своему и мужнинуму... Таким образом, чисто женской прической являлись две косы, тщательно закрытые головным убором; в крайнем случае, могли быть видны две пряди волос падо лбом (по ширине не больше двух пальцев).

Древнейшим типом женского головного убора был полотенец — головной убор, который в XIX в. сохранился лишь в нескольких российских губерниях. Полотенец перегибалось вдоль, укладывалось на лоб, концы его переплетались на затылке и выставлялись вперед своими вышитыми или ткаными узорными краями. Но постепенно этот древний тип убора заменился другими, более простыми в употреблении, сшитыми в виде разнообразных шапочек. Они плотно прилегали к голове, сзади стягивались шнуром-завязкой. Дополнительно шапочки укреплялись на голове шелковыми косынками или небольшими платками, свернутыми в виде широкой ленты, жгута. Косынки закрывали при этом лишь околыши («начельники») головных уборов, оставляя их донца открытыми. При этом косынки повязывались различно. В Заонежье концы их могли быть распущенными сзади, а в Поморье они обводились вокруг головы и завязывались бантиком надо лбом, оставшиеся кончики закреплялись булавочками и брошью (11, б, л. 22).

Повсеместно распространенным женским головным убором был чепец («цепец»), в Заонежье его иногда называли «повойником». Шился чепец в виде мягкой шапочки из различных фабричных тканей; будничные — из ситца, сатина, миткаля и т. п.; а праздничные — из шерсти, бархата, шелка. Как правило, шились чепцы «гладными», т. е. однотонными; они могли быть ярких расцветок — красными, бордовыми, розовыми, зелеными, синими, голубыми; могли быть и темными: черными, коричневыми, сиреневыми. При этом нижний край чепца обшивался полосой ткани (0,5—1 см) или гарусной тесьмой (иного цвета, чаще черного), из нее же делались и завязки чепца. Сзади край чепца подворачивался и подшивался. Протетая в край завязка стягивалась, концы ее проводились вперед и затягивались на лбу. Сшить чепец можно было из одного или нескольких кусков ткани.

Другим женским убором, широко бытовавшим у карел в Южной и Северной Карелии, а также в Поморье, у карел и русских —

был «повойник» («латушка», «кружок») — в виде шапочки с мягким околышем, но твердым дном, донцем. Удивительно разнообразны донца повойников, близкие по форме ковалу, со стрельчатым нижним концом. Они выполнены чаще всего из бархата темных цветов (малиновый, вишневый, сиреневый, коричневый) и орнаментированы золотной вышивкой. Материалом для вышивки служили металлические волоочные нити: «золото волоочное» (тончайшая серебряная и золоченая проволока), «золото пряденое» или «сканое» (шелковая или льняная нить, перевитая тончайшей серебряной, часто позолоченной проволокой), использовалась также «бить» (расплющенная тонкая проволока), и «канитель» (бить, свитая трубочкой или спиралькой) [5, с. 39]. Центры золотошвейного дела на Севере были известны с XVI—XVII веков.

Техника шитья т. н. «по карте», в основном «в прикреп»: вырезанные из картона рисунки узоров прикладывались к ткани и застилались стежками золотных нитей, с изнанки подхваченных бумажной или шелковой нитью. Шили золотом и поверх стеганого узора, покрытого толстыми хлопчатобумажными нитями. Контур рисунка часто обшивались крученым шнуром; дополнительным украшением были блески, канитель, стеклышки; при этом вышивка обычно заполняла не всю поверхность донца, а оставляла частично фон. Изготавливались донца и т. н. «кованным шитьем» [Кжи: 203/16], без оставленного фона, который вместе с узором расшивался золотными нитками. С тыльной стороны донца повойников проклеивались, дублировались холстом или хлопчатобумажными тканями, могли быть посажены на бумагу, картон. Околыши (борта) повойников были мягкими, они присбаривались по верху мелкими складками. Выполнялись околыши из различных шерстяных однотонных, но часто узорных фабричных тканей; реже — из хлопчатобумажных, как пестрых, так и однотонных.

Очень интересны сведения о магической силе женского головного убора — повойника, чепца. Например, в этнографических описаниях 1890-х годов зафиксирован обычай (Толвуйская волость): во время сватовства при отъезде из дома в карман жениху клали повойник, для облегчения сговора с семьей невесты, чтобы не получить отказа (6, с. 221).

Так же, при помощи чепца, как утверждают заонежане (11, в. л. 38—39, г. л. 17) можно было «ставить» корову — т. е. сделать ее спокойнее, послушнее во время первой дойки. Брели в руки че-

пец, проводили им от головы к хвосту коровы со словами, проговоренными трижды:

«Церковь стоит на четырех углах,
Коровушка — матушка на четырех ногах.
Коровушка — успокаивайся,
Молочко — раздаивайся...»

Слова при этом произносились разные, «езде свои».*

Также широко бытовавшими в Олонецкой губернии были т. н. «к о к о ш н и к и» — нарядные головные уборы замужних женщин, которые носились с момента заплетания волос невесты в две косы (после венчания) и до рождения первого ребенка. Позже кокошники одевались лишь по самым большим праздникам. Этот убор также полагалось носить с сеткой — поднизью и, возможно, с платком сверху, концами вперед. В отличие от повойника, у которого только донце жесткое, кокошник может быть и полностью проклеен, посажен на картон, подклад из холста. Донце его более округлое (нежели овальное повойника), а околыш («начальник») — копытообразной формы. Концы начальника кокошника, так же как у повойника — не сшиты друг с другом сзади, а имеют завязки в виде шнуров или тесьмы. Этой же тесьмой обшивался и нижний край головного убора. Кокошники музейной коллекции выполнены из бархата вишневого цвета, один из них украшен золотой изящной вышивкой по донцу и начальнику, с оставленным фоном, дополненной блестками [Киж: 193/29]. Другой кокошник, т. н. «бусовый» (Пудожье), украшен только по донцу, начальник же его мягкий, не проклееный [Киж: 3808]. Видимо, в том случае, когда не было достаточного количества золотых нитей, узор выполнялся низанием бисера, стекляруса по бели (шнуру), лишь обводился золотой нитью. Обильно он украшался разноцветными бусинами, стеклами в гнездах, блестками.

На вышитых донцах кокошников и повойников, как правило, симметричные композиции из растительных и геометрических мотивов: цветущих побегов, бутонов и раскрытых цветов. Характер вышитых узоров довольно условный. В центре композиции (по вертикальной оси), обычно, — сложное полиморфное изображение (многолепестковые цветы, дерево, и что, особенно важно, — антропоморфные фигуры, часто повторенные 2—3 раза, одна над другой; иногда все это дополнено изображением птиц). Трудно в наши дни понять глубину смысла этих вышитых узоров, но несомненно их магическая сущность. В них сохранились древнейшие заклинания.

* «Я — девушка,

Ты — молодуха.

Тьфу, тьфу, аминь...» (11, г- л. 17)

Бабушка стояла,

Матушка стояла

И тебе стоять приказала:

Стой, как Божий храм!!» (11, в- л. 38)

«Дой, как молодуха,

Стой, как старуха» (11, в, л. 38)

нательные мотивы молитвы о благе, плодородии, возрождении всего живого на земле.

Сравнительно весомой частью коллекции музея являются головные платки, косынки и шали. Все они фабричного изготовления (в основном, российского, хотя есть и «заморские» — иностранного производства),* исключением является т. н. «золотный плат» [Киж: 90], выполненный вероятно в кустарной, возможно в монастырской мастерской (Каргополь?). Это большой белый платок из тонкой хлопчатобумажной ткани, вышитый рисунок занимает лишь половину платка (разделенного по диагонали). Мягкий блеск золотной нити, рельефность, пышность узора, сочетание золотого с белым — придают платку особую нарядность.

Покупные платки шерстяные, шелковые — т. н. «гарусны», «атлазны», «байковы» «платы», «платовья» — были широко распространенными головными уборами XIX—первой трети XX в. У каждой крестьянской девушки и женщины в «покруте» (наряде, одежде) было несколько платков, шалей, косынок. Их дарили девочке с детства. Они складывались в шкатулки и сундуки — в приданое; они передавались по наследству от матери, бабушки; были и свадебными дарами жениха невесте, а позже и мужа — жене. Наряду с лентой, шелковые косынки, платок могли также быть «залогом» жениху от девушки — невесты. «О просватаньи» девушка давала жениху иногда даже две косынки (11, а—л. 26). Жених, да и просто молодые парни повязывали косынки, платки на шею: «Окол шейки платок, словно аленький цветок...» (4, с. 139). В заонежской причете по умершей дочери, от лица матери рассказывается о том, кому раздается на память «любимая покрутушка» девушки. «Жемчужная подвосточка» кладется в Божью церковь Пресвятой Богородице, «все алые девочки ейны ленточки по душам [...] по красным по девушкам, пусть [...] взвеселяются на тихих беседушках!» А «все шелковы платочки заграничные

Я раздам да по удалым добрым молодцам,

Пусть-ко носят кругом шеи молодецкой!» (8, с. 97).

Платки могли надеваться по несколько одновременно: сложенные косынки и небольшие платки — на повойники, чепцы, кокошники; сверху — большой перегнутый углом «атлазный» плат; при выходе на улицу — еще один большой шерстяной («байковый») плат. Девуцы же «платка на голове во время гулянки не держат; только в сильные морозы повязывается он по одним ушам» (7, с. 32). Повязывались платки по-разному: концами вперед — узлом под подбородком; скреплялись булавками или брошами впереди на груди; концами назад — на шее, когда платок обрамляет все лицо и проходит под подбородком. Большие платки, шали набра-

* Определенный интерес представляют фабричные клейма, которые возможно полностью или частично прочитать на некоторых музейных платках. Одной из ранних в коллекции является тонкая шерстяная шаль фабрики Ивана Тихоновича Смирнова, основанной в 1872 г. в Москве.

сывались на плечи, на голову — перегнутые углом или «по кромке» (11, а — л. 6).

В свадебном обряде Олонецкой губернии (Заонежье, Пудожье...) шелковый пестрый т. н. «атлазный» плат (называли его в данном случае «фатой») оказывался своеобразным оберегом от сглаза: им закрывали полностью голову, в т. ч. и лицо, набрасывая развернутый платок на невесту (6, с. 241; 9, л. 80 об.; 11, в-л. 3; 11, г-л. 4, л. 7).

Таким образом, платок мог быть и самостоятельным женским головным убором и составной его частью. Постепенно вытесняя старинный головной убор, именно платок становится преобладающим убором девушек и женщин в первой трети XX века.

В небольшой статье, представляющей музейную коллекцию головного убора, невозможно показать все грани этой традиционнейшей части крестьянской одежды. Сложность еще и в том, что сакральная сущность почти всех элементов костюма, в основном, утрачена. Мы знаем лишь немного о том глубоком смысле, который придавался как головному убору в целом, так и частям и узорам, украшающим его. Крестьянский головной убор наряду с заклинательным словом считался существенной охранительной силой, способной оградить человека от всевозможного зла. Рассматривая лишь его поверхностную сторону, мы пытаемся погрузиться в тайны прошлого бытия и надеемся, что когда-нибудь некоторые из них нам откроются.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Дашков В. Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1842.
2. Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.
3. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
4. Краснопольская Т. В. Песни Заонежья в записях 1880—1980 гг. Л., 1987.
5. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978.
6. Певин П. Народная свадьба в Толвуйском приходе Петрозаводского уезда Олонецкой губернии. Обычаи и причитания // Живая старина. 1893, с. 219—248.
7. Рыбников П. Н. Этнографические заметки о заонежанах // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1866 г., Петрозаводск, 1866, ч. 2.
8. Федосова И. А. Избранное. Петрозаводск, 1981.
9. Космозерская свадьба. — Центральный государственный архив литературы и искусства, ф. 2640; оп. 1, № 128.
10. Шаскольский И. П. Карелия в составе Российской империи в XVIII веке — Архив Карельского научного центра — ф. 1, оп. 41, д. 73.

11. Яскеляйнен Е. И. Экспедиционные дневники:
- а) Пудожье: ноябрь 1991 г. (д. Римское);
 - б) Поморье: март 1991 г. (д. Лапино, г. Беломорск);
 - в) Заонежье: о. Кижы и его окрестности (1991 г.);
 - г) Великая Губа (1990—1991 гг.);
 - д) д. Ламбасручей (1991 г.)
- Научно-рукописный фонд музея-заповедника «Кижы».

Е. И. ЯСКЕЛЯЙНЕН

САРАФАНЫ В КОЛЛЕКЦИИ МУЗЕЯ «КИЖИ» (ОПЫТ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

Сарафан — одна из основных традиционных частей женской одежды крестьян Олонецкой губернии. Его носили с раннего детства и до глубокой старости. Надевался сарафан и по будням, и по праздникам. Постепенно видоизменяясь, эта одежда сохранилась до XX столетия (в деревнях Карелии сарафаны довольно широко бытовали до 1920—30-х гг.).

Область распространения сарафана обширна, она соответствовала, в основном, границам Русского государства XVI—XVII вв. Причем сарафан в прошлом носили как в городе, так и в деревне. Термин «сарафан» упоминается в русской летописи уже в XIV в. (1377 г. — Патриаршая или Никоновская летопись), и употреблялся он для обозначения мужской княжеской одежды, без указания покроя и материала. В качестве женской одежды, термин «сарафан» встречается в XVII в., что не исключает существования его и в более раннее время, под другими названиями* [2, с. 21].

Коллекция музея-заповедника «Кижы» (количество сарафанов около шести десятков) включает различные части сарафанного комплекса одежды народов Карелии. Это дает возможность проанализировать материалы для изготовления, особенности покроя и украшения повседневных и праздничных сарафанов региона, проследить изменения традиционного костюма с середины XIX в. до 1950-х гг. В задачи небольшой статьи входило краткое описание музейной коллекции с попыткой отразить также некоторые суеверно-магические представления крестьян, связанные с сарафаном. Источниками для работы послужили: собственно музейная кол-

* Например, термин «костыч» (косоклиный сарафан) встречается в документах XVII в., «сукман» (сарафан из ткани домашнего изготовления) — в грамотах рубежа XVI—XVII вв. Название «ферязь» для боярского платья, означющего распахнутой сарафан с откидными рукавами и овальной проймой для рук, известно с XVII в. [2, с. 21]. Позднее, это название было перенесено на крестьянские холщовые и другие сарафаны. (См. рис.: костыч — рис. 17; ферязь — рис. 18).

лекция, архивные данные, этнографическая литература и личные полевые наблюдения автора.

Сарафан XIX—начала XX вв. — это длинная плечевая одежда на лямках или проймах, самая поздняя его форма — это сарафан с лифом [рис. 16, 4]. Надевался он всегда на рубаху («сорочку»), а иногда также и на нижние юбки. В этнографических описаниях 1931 г. [6, д. 64, с. 11], сделанных студентами в деревнях около Сенной Губы в Заонежье, сарафаны представляются в виде длинных и широких юбок на помочах. Заонежское произношение слова приводится как «с-а-рафан», с ударением на первом слоге. В это время данная одежда здесь являлась уже в основном одеждой старых женщин.

Исследователи костюма (Д. К. Зеленин, Б. А. Куфтин, Н. П. Гринова, Г. С. Маслова и др.) выделяют четыре основных типа сарафана и большое количество его разновидностей и вариантов [рис. 16]. В коллекции музея «Кижы» представлены три основных типа: косоклинные, прямые и сарафаны с лифом.

Наиболее архаичны по форме в кижской коллекции косоклинные сарафаны на лямках [рис. 16, 2] со швом посередине переднего полотнища и косыми клиньями и подклинками по бокам; с грудиной или без нее, с очень небольшой проймой и с маленькой цельнокроенной с задним полотнищем спинкой или спинкой, выкроенной вместе с лямками. Исследователи рассматривают наличие этой маленькой спинки как пережиток древнего глухого сарафана. Древние «глухие» сарафаны [рис. 16, 1] шили из перегнутого по плечам полотнища ткани, а по бокам вставляли слегка скошенные или продольные клинья. Косоклинные же распашные сарафаны всегда имели впереди застежки по всей высоте из небольших оловянных, медных или серебряных пуговиц. Полотнища переда иногда могли быть сшиты вместе, но и тогда по шву они имели декоративную застежку в виде нескольких пуговиц и накладных петель из шнура домашнего или фабричного изготовления. Подобный сарафан можно увидеть на фотографии начала XX в. (с. Сенная Губа) в книге В. Лысанова [1, с. 68, рис. 4]. Назван он «костыч» и представлен вместе с рубахой — долгорукавкой с вышитыми оплечьями («намышниками»), а также с повойником («кокошником») как заонежский старинный костюм пожилых женщин и староверок. В начале XX в. новые «костычи» уже, как правило, не шили, старые же доншивались старушками. Лишь староверы Заонежья и Поморья [7, а, д, е] изготавливали себе одежду, в том числе и сарафан «по-старому» крою.

Коллекционные косоклинные сарафаны сшиты из различных фабричных тканей: шерстяные — из черной [Кижы: 3599; рис. 17, 1] и зеленой оливкового оттенка материй с тканым геометрическим узором [Кижы: 476]; из синего сатина с декоративной застежкой на медные пуговицы [Кижы: 203/12, рис. 17, 2]. По верхнему краю сарафаны обшивались узорной тесьмой.

Косоклинные сарафаны постепенно вытеснялись из употребления более поздними по времени возникновения «прямыми» или «круглыми» сарафанами [рис. 16; 3 а, б]. Они были значительно проще в изготовлении и шились из нескольких прямых полотнищ ткани [рис. 19]: от четырех и более, в зависимости от ширины ее.

Изучение кижской музейной коллекции позволяет выявить существенные детали местных сарафанов, не известных ранее этнографам. В частности, можно выделить несколько вариантов прямого сарафана. Часть из них выполнена из полотнищ одинаковой длины (в виде юбки на лямках), другие имеют «грудину» (удлиненное кверху переднее полотнище) [рис. 16, 3 а, б]. Почти у всех сарафанов этого вида лямочки выкроены вместе с маленькой спинкой, напоминающей по форме трапецию. Пришиты они к заднему полотнищу. Выделяются прямые сарафаны из Поморья — как русских, так и из карельских деревень. Они все без грудины, а их цельнокроенные спинки, переходящие в лямки, значительно крупнее [рис. 20, 21]. А спинки прямых сарафанов из других районов Карелии (Заонежья, Пудожья, Сегозерья и др.) соответственно значительно мельче, чем цельнокройные спинки поморских сарафанов [рис. 20, 1, 2].

Сборки по верхнему краю сарафанов набраны («наскладены», как говорят в деревнях — 7, а, б, д) довольно мелко, односторонними складками, направленными к центру спины; где, встречаясь, они образуют неглубокую встречную складку. Не случайно, в старинных причетах сарафаны называются «раструбисты» (трубы — складки), «мелкоскладные» [3, с. 98]. На груди складки крупнее. Они бывают не только односторонними, но и бантовыми. Разрез для застежки у этого вида сарафанов делался, в основном, в центре переднего полотнища или же на боку, в Поморье чаще всего слева. Размеры разреза колеблются в пределах от 7 до 17 см. Застежка на разрезе — в виде металлической петли и крючка, редко пуговицы и петли. Сарафаны с грудиной часто бывают без разреза и застежки. Возможно, что часть из них — это девичьи сарафаны, а не женские.* Судя по музейной коллекции, сарафаны с грудиной шились в Заонежье и Пудожье, что отличает их от сарафанов из Поморья.

По подолу прямые «круглые» сарафаны украшались высокими «долгими» оборками. Высота их различна: от 17 до 36 см. Иногда оборки делались двойными, от 9 до 16 см высотой. Вероятно, оборки были довольно поздним явлением, т. к. о сарафанах без оборок в деревнях говорят как о более старых. Как правило, это сарафаны, которые носились родительницами нынешних бабушек или же их бабушками. В некоторых семьях молодым девушкам не разрешалось шить сарафан с оборками. Это считалось грехом. Вероятно, семьи те были староверческими. На вопрос

* Разрез требовался для кормления грудью.

о том, почему нельзя шить оборки, отвечали: «В Бога верили, вот и считали, что нельзя...» [7, б, л. 25; в. -л. 19].

Прямые сарафаны шились из различных тканей: штофных, шерстяных узорных тканей, шелковых и хлопчатобумажных (ситцев, сатинов, кумача, канифаса, кисеи и др.). Верх таких сарафанов, края лямок и подола, иногда и край оборки, обшивались фабричной шерстяной или хлопчатобумажной, как правило, темной тесьмой. Оборки сарафанов нередко украшались белым или черным кружевом. Музейная коллекция прямых сарафанов разнообразна по расцветке. Есть и очень яркие, «гладние», т. е. однотонные: красные («кумачные»), оранжевые, рябиновые, малиновые, желтые, сиреневые, зеленые; и темные: синие, коричневые, черные (Поморье); и пестрые: «белые», т. е. белофонные ситцы (Заонежье, Сегозерье), реже — темнофонные в разноцветный набивной рисунок.

В зависимости от материала и характера украшений прямые сарафаны могли быть повседневной, рабочей и праздничной одеждой.

Только два сарафана в коллекции изготовлены из домотканых материй. Они явно будничные. Один из них сшит из льняного пестрого холста в красную клетку [Киж: 11/1] и, возможно, происходит из Вологодской губернии; другой, пудоожский, сшит из льняного темно-синего холста с набивным рисунком в мелкие белые цветы [Киж: 187/43]. Местное название последнего — «печатник», т. е. с напечатанным узором.

Несколько прямых хлопчатобумажных и шерстяных сарафанов сшиты из тканей красного цвета. Происходят они из разных деревень Олонецкой губернии. В прошлом веке, в одежде («покруте») каждой женщины было более десятка различных сарафанов, и хотя бы один из них обязательно был красным («кумачником»). По свидетельствам заонежан и пудоожан, красные сарафаны надевали в дни сенокоса и жатвы [6, д. 64, с. 3; 7, а - л. 5]. При этом на белую рубаху, украшенную красной вышивкой, надевалась красная юбка, а сверху — сарафан красного цвета. Затем, уже на позже, сарафан можно было снять и работать лишь в одной рубахе. Интересно, что и мужчины полагалось надеть красную рубаху на пожню «чтобы мужика не унесло вихорем», как сообщила одна из заонежских жительниц [7, а - л. 5].

К красному цвету с древнейших времен было особое отношение. Это и цвет крови, символизирующий жизнь, живое, животворящее, и древнее слово со значением «красивый». Возможно и другое объяснение тому, почему именно в обрядах сенокоса и жатвы долгое время сохранялась одежда красного цвета. Известно, что в XIX в. в Пудоожье еще существовал сбычай приносить в жертву в Ильин день быка, непременно красного (т. е. рыжего) цвета, для того, чтобы пророк Илья дал хорошую, ясную погоду для сенокоса и уборки хлеба [4, с. 344]. Красный цвет одежды в дан-

ных случаях тоже мог быть обращен к Илье-пророку (в народном представлении заместившего языческого бога громовника) для магического вызывания хорошей погоды. В молитве на Ильин день просилось: «Илья, пророк многомилосливый, дай, Господи, тихую росу смиренную, частого мелкого дождичку, сохрани и помилуй, Господи на синем море, в темных лесах крещеных на работе, милую скотинку, крестьянску животинку от всякого врага и супоста-та» [4, с. 341].

Важные сведения об обрядовом и бытовом назначении одежды музеев «Кижы» получает от людей, передающих нам свои вещи. Это так называемые в музейном деле «легенды» (истории о предмете). Один из кумачных фондовых сарафанов [Кижы: 3893] поступил в коллекцию в комплекте с черным праздничным передником, также имеет интересную легенду. Эта одежда принадлежала жительнице (1885 г. р.) старинного заонежского села Типиницы [7, в.л. 2]. Несмотря на то, что шит сарафан был еще в годы девичества, носился он до последних лет жизни — в дни, когда владелица его шла в церковь. И это в годы, когда сарафаны уже совсем вышли из употребления. Обычай одеваться в старинную одежду, в том числе и сарафан, в дни церковных праздников, христианских постов сохранялся долгое время, вплоть до 1930—40-х гг. [6, д. 71, с. 69, 71; 7, в].

В собрании нашего музея есть также заонежский сарафан, «шитый «по-старому», но 1950-х гг. [Кижы: 3656]. Его владелица (1910 г. р. из д. Ламбасручей) шила себе сарафан к каждой Пасхе. Она говорила так: «На Рождество хоть старенько, да чистенько, а на Христов день — хоть реденько, да новенько» [5, л. 2]. Таким образом, связываясь с церковным обрядом, старинная одежда сохранялась длительное время.

Свадебная одежда участников этого ярчайшего обрядового действия также была в основном традиционной, очень нарядной, торжественной, богато украшенной. В то время, когда в деревне уже не носили некоторые части старого крестьянского костюма, их бережно хранили и доставали из сундуков именно в дни свадеб. Причем старались одеть «досюльную» (т. е. старинную) одежду не только жених с невестой, но и другие участники свадьбы (брюдги, сваты, дружки, крестные и др.). На венчание и запись в сельсовете даже в 1930-е гг. надевалась старинная одежда, хотя молодежь в это время уже не носила ее. Шелковые штофные сарафаны как раз и были традиционно свадебной одеждой.

Музейные «штофники» [Кижы: 226/33; 243/13] — излюбленно-го жителями Олонецкой губернии малинового цвета. По верхнему краю они украшались полосами позумента с металлической нитью. Нужно отметить, что в конце XIX—начале XX вв. штофные сарафаны уже почти не изготовлялись; а, в основном, донашивались

старые, доставшиеся по наследству. В свадебных причетах часто упоминаются сарафаны — «штофники» и «парчевники»:

«Ты ведь штофу-то взяла, скажут на штофничек,
И парчи да ты взяла — то на парчевничек...» [3, с. 208].

Кроме нарядного сарафана, надетого на белую рубаху с широкими рукавами, свадебный костюм невесты включал в себя шелковую или парчевую душегрею [рис. 21], пояс, кожаную обувь (ботинки на шнурках или пуговках) и нарядный головной убор. Душегрея, замечу, по покрою является как бы укороченным косоклинным сарафаном. По краям полотнищ и лямок она зачастую украшалась золотистым позументом.

Головным убором невесты была ажурная корона, украшенная жемчугом, бисером или разноцветными стеклами, бусинами, блестками. Под короной голову невесты охватывала жемчужная сетка — под низь из нанизанного на конский волос жемчуга или бисера. Большой, чаще всего красный, бант на затылке и прикрепленные к нему широкие разноцветные шелковые ленты, опускающиеся по спине до подола сарафана, еще раз указывали на то, что девушка просватана.

В последней трети XIX в. наряду с праздничной «парой» (или «парочкой») из сарафана и душегреи появились «пары» из сарафана и «казачка», или казачка и юбки. Кофта-«казачок» всегда была сильно приталенной, как говорили — «по костям»; имела воротник-стойку и длинные, суживающиеся к кистям рукава, пышные по верху [рис. 22].

Праздничными костюмами девушек и женщин могли быть также прямые сарафаны с поясом и передником. Праздничные передники шились из разноцветных фабричных тканей чаще однотонных, с длинными завязками из тесьмы на талии. Они украшались по краям кружевом или, по подолу, высокой оборкой. Головными уборами в сарафанном комплексе жительницам Олонецкой губернии помимо корон с поднизями служили женские кокошники, войники, «челщы», а также шелковые и гарусные платки и шали.

Сарафан надевался всегда поверх рубахи («сорочки») таким образом, что ее верхняя часть («рукава») — оказывалась на виду, а нижняя («станушка») закрывалась подолом сарафана [рис. 23]. Подпоясывался сарафан узким тканым поясом или завязками передника. При этом передняя часть сарафана поднималась повыше («подтыкалась»), чтобы его задняя часть была длиннее и значительно пышнее.

В течение XIX в. крестьянская одежда постепенно попадала под влияние городской моды, появлялись новые ее формы, но сарафан оставался широко распространенной женской одеждой до 1920—30-х гг. До середины XX в. сарафаны носили лишь некоторые пожилые женщины, и лишь единицы шили себе иногда сарафаны «по-досюльному». Сохранению сарафана в крестьянской одежде способствовали глубокие связи этого предмета с представлениями

крестьян Олонецкой губернии — о магической, защитной и охранительной силе старинной одежды. Все это наглядно подтверждается небольшой, но очень ценной для нас коллекцией музея «Кижь».

ЛИТЕРАТУРА

1. Лысанов В. Д. Досюльная свадьба, песни, игры и танцы в Заонежье Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1916.
2. Тазихина Л. В. Русский сарафан // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР, XXII. М., 1955.
3. Федосова И. А. Избранное. Петрозаводск, 1981.
4. Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Олонецкий сборник. Вып. 3. Петрозаводск, 1894.
5. Калашникова Р. Б. Экспедиционный дневник. Заонежье (д. Ламбасручей) 1990 г. — Научно-рукописный фонд музея «Кижь».
6. Материалы этнографической экспедиции историко-лингвистического Института в Заонежье. Сенная Губа, 1931 г. Архив Карельского научного центра, разряд VI, оп. 1, д. 64, 69, 71.
7. Яскеляйнен Е. И.. Экспедиционные дневники:
 - а) Заонежье (окрестности о. Кижь) — 1989 г.
 - б) —»— — 1982 г.
 - в) —»— д. Типиницы, Великая Губа — 1991 г.
 - г) —»— с. Великая Губа, Сенная Губа — 1992 г.
 - д) Пудожье: сент. 1987, ноябрь 1991 (с. Римское).
 - е) Поморье: март 1991 — д. Лапино, г. Беломорск. — Научно-рукописный фонд музея «Кижь».

А. Т. ЯСКЕЛЯЙНЕН

К ВОПРОСУ ОБ ЭВОЛЮЦИИ ЗАОНЕЖСКОГО ЖИЛИЩА

Вопрос эволюции традиционного крестьянского жилища долгое время оставался вне поля зрения исследователей народной культуры. Труды, касающиеся тех или иных аспектов крестьянской жизни, не носили, как правило, исторического характера. Р. М. Габее и К. К. Романов, оставившие нам интереснейшие материалы по гражданской архитектуре Карелии (3) и Заонежья (6), лишь в редких случаях отмечали «старые» и «новые» дома, не пытаясь (или не успев) проанализировать развитие их объемно-планировочной структуры и отдельных частей во времени. Исторический подход при исследовании народной архитектуры в наиболее полной степени проявился в работах В. П. Орфинского (5), посвященных генезису и эволюции карельского деревянного зодчества. В целом же исследование народной архитектуры (как и любого другого явления) в пространственно-временном континууме представ-

ляет известную сложность. Использование новейших методов датирования сохранившихся построек, применение электронно-вычислительной техники для проведения комплексного многоаспектного анализа всей имеющейся информации делают возможным такие исследования в настоящее время.

Вместе с тем, работа автора в этом направлении показала, что еще далеко не полностью использованы источники, дающие нам эту информацию. В частности, в результате архивных изысканий были найдены документы, позволяющие, в совокупности с литературными и иконографическими источниками, натурными исследованиями, проследить в какой-то мере вопрос эволюции традиционного крестьянского жилища Заонежья. Прежде всего это планы Заонежских деревень и переписка по сельскому строительству периода с середины XIX в. по 1915 г. Наибольший интерес для нас представляют планы середины XIX в., несущие информацию о постройках, не сохранившихся к 1920-му году — началу серьезного исследовательского периода (10). Планы составлены межевщиками, направлявшимися в сельскую местность для «правильного» распланирования деревень. Выполнены они в масштабе: в одном английском дюйме — десять саженей (в 1 см около 8,4 м). Все жилые постройки в зависимости от степени их сохранности подразделяются на «ветхие», «посредственные» и «новые», что дает нам основание с известной долей вероятности датировать их следующим образом:

а) «ветхие» — в 1840—1850 гг. (этими годами датированы планы). Ветхими, по-видимому, были дома, возраст которых составлял 50—100 лет. Таким образом, все «ветхие» дома можно датировать второй половиной XVIII в.;

б) «посредственные» — срок службы таких домов мог быть приблизительно 20—50 лет. Следовательно, все «посредственные» дома можно отнести к первой трети XIX в.;

в) «новые» — возраст новых домов скорее всего не превышал 15—20 лет, в связи с чем их мы можем датировать второй третью XIX в.

Изображение домов (а точнее их планы) выполнены с различной степенью тщательности. На некоторые нанесены не только жилые и хозяйственные помещения, но и крыльца и окна.

Несмотря на небольшое количество материала (10 планов 1840—50-х годов)* автор позволил себе произвести анализ струк-

- * 1. План 1856 г. дер. Боровская. ЦГАРК, ф. 37, оп. 61, д. 8/118; x
2. План 1853 г. дер. Вегоруксы, там же, ф. 2, оп. 50, д. 23/10;
3. План 1859 г. дер. Еж-губа, там же, ф. 2, оп. 50, д. 23/12;
4. План 1854 г. дер. Кераки, там же, ф. 2, оп. 50, д. 35/33;
5. План 1856 г. дер. Липовицы, там же, ф. 37, оп. 61, д. 8/109;
6. План 1853 г. дер. Мустовской, там же, ф. 754, оп. 1, д. 1/26;
7. План 1856 г. дер. Моталово, там же, оп. 50, ф. 2, д. 23/12;
8. План 1856 г. дер. Репный Посад, там же, ф. 37, оп. 61, д. 8/115;
9. План 1845 г. дер. Толвуйского погоста, там же, ф. 37, оп. 55, д. 4/82;
10. План 1857 г. дер. Феньковской, ф. 2, оп. 50, д. 21/21.

туры домов и некоторых элементов. Это необходимо ввиду уникальности материала.** Сопоставление же результатов анализа с неостребованным широким кругом исследователей описанием заонежского дома, сделанным П. Н. Рыбниковым в 1866 г. (7), и с известными памятниками дают нам основание сделать определенные выводы относительно облика крестьянского дома Заонежья середины XIX в.

К сожалению, для подобного анализа лишь в редких случаях мы можем брать сведения из работ исследователей первой половины XX в., так как: во-первых, упоминаний о возрасте построек либо нет, либо они датируются без обоснования; во-вторых, не указывается, каким изменениям подвергались постройки в процессе их эксплуатации до момента фиксации, — вследствие чего становится возможным придание более «древним» домам «поздних» признаков и наоборот.

Общее количество рассмотренных на планах жилых построек — шестьдесят шесть. Из них лишь две оказались с неясной объемно-планировочной структурой. Остальные дают достаточно четкое представление о типе дома, существовавшего во второй половине XVIII в.—первой половине XIX в. Следует сразу отметить, что лишь один из домов был без хозяйственной части, возможно еще недостроенной или перестраиваемой в момент фиксации.

1. Тип дома-комплекса.

В рассматриваемый период (вторая половина XVIII—середина XIX вв.) все дома представлены практически двумя типами: кошель — дом с параллельной связью жилых и хозяйственных помещений и глаголь — дом, где хозяйственная часть примыкает к жилью с двух сторон («охватом»). Их количество составляет не менее 95% от общего числа домов. Соотношение их в различные периоды изменялось:

- а) вторая половина XVIII в.: кошель — 57%, глаголь — 38%;
- б) первая треть XIX в., кошель — 72%, глаголь — 23%;
- в) вторая треть XIX в.: кошель — 90%, глаголь — 5%.

Около 5% во всех случаях представляют дома с невыясненной структурой и дома типа брус.

Как показывает анализ, к середине XIX в. практически завершилось становление дома типа кошель, являющегося в своем роде архитектурным символом Заонежья.

Анализ также подтверждает гипотезу В. П. Орфинского, касающуюся эволюции типов дома-комплекса: от дома с однорядной связью через «глаголь» к дому с двухрядной связью — «кошелю» (5, с. 96).

** Известно, что в свое время подобные планы уничтожались «за ненужностью» и это лишь чудом уцелевшие остатки.

2. Крыльца.

Все крыльца в рассматриваемый период изображены с длинным маршем, как правило, с нижней и верхней площадками, с расположением вдоль боковой стены избы (за исключением одного — перпендикулярного стене). По сохранившимся аналогам (дома Елизарова, Пономарева, Абрамова и многие другие), а также по иконографическим источникам XVII в. (рис. 63) и начала XX в. (2, т. 92, ф. 2, 3, 4), (3, ф. 182, 183); можно предположить, что верхняя площадка покоилась на столбах (рис. 24), хотя не исключено использование и срубных конструкций (считающихся более древними).

Мнение о «большей» древности срубной конструкции все же не является бесспорным.* Простота конструкции на столбах (меньшая трудоемкость, количество материала) дает возможность предположить о ее первичности. Впоследствии она использовалась наряду со срубной, а в XIX—нач. XX вв., в силу этих же причин, опять вошла в употребление, вытеснив высокие срубы, хотя и эффективные внешне, но более трудоемкие, требующие большего количества материала, частых ремонтов из-за осадки и загнивания венцов.

Примером сохранившейся в Заонежье срубной конструкции высокого крыльца является крыльцо дома Филиных в деревне Кургеницы близ о. Кижы, зафиксированное в свое время Маковецким (4, ф. 77), ошибочно названное им «крыльцом в селе Кузнецы...»**.

3. Этажность.

В связи с тем, что крыльца, обозначенные на планах, все без исключения высокие, можно предположить, что жильё в рассматриваемый период было в основном одноэтажным на высоком подклете (об этом говорят и аналоги — все сохранившиеся дома с высокими крыльцами имеют один жилой этаж). Из известных единичных случаев существования высокого крыльца при двухэтажном жильё в Заонежье — это дом Горнева в деревне Верховье (с. Великая Губа), высокое крыльцо которого было сделано позднее, когда первым этажом перестали пользоваться из-за осадки дома.

Хотя в целом существование в Заонежье домов с двухэтажным жильём при двух входах (на первый этаж — с поземной площад-

* Крыльца на столбах использовались еще в Киеве XI—XII вв. При этом важно, что жилые постройки Киева того времени «имеют практически все варианты строительной техники, отмеченные исследователями для северо-западных районов Руси...» (8, с. 63—77).

** Это существенно, поскольку деревня Кузнецы уже не существует, а дом Филиных в дер. Кургеницы, хотя и в плохом состоянии, может служить в качестве объекта для исследований.

ки, а на второй — через высокое крыльцо на столбах) нельзя отрицать, поскольку такие случаи зафиксированы в других регионах.*

4. Количество жилых помещений.

Количество жилых помещений в рассматриваемый период не оставалось постоянным, а изменялось следующим образом:

- а) вторая половина XVIII в.: одно жилое помещение — 91%, два жилых помещения — 9%;
- б) первая треть XIX в.: соответственно 74% и 26%;
- в) вторая треть XIX в.: 65% и 35%.

По всей видимости, середина XIX века — время, когда количество жилых помещений стало увеличиваться не только за счет устройства жилья на сарае и на месте чуланов (через сени на месте избы), но также за счет освоения под жилье подклета под избой. Дом Пахомова в селе Великая Губа, зафиксированный К. К. Романовым (6, 7, рис. 5, с. 34), построенный в 1865 г., имеет два жилых этажа, двухэтажные сени и соответственно низкое крыльцо.

5. Количество окон.

На лицевой стене избы:

- а) вторая половина XVIII века: 1 окно — 16%, 2 окна — 31%, 3 окна — 58%;
- б) первая треть XIX в.: 1 окно — не зафиксировано, 2 окна — 40%, 3 окна — 60%;
- в) вторая треть XIX в.: 3 окна — 80%, 20% — составляют избы с двумя, четырьмя и даже пятью окнами на лицевом фасаде.

Из анализа видно, что одно окно на фасаде еще используется в XVIII в., но в XIX в. и особенно к середине его большинство изб заонежских домов было уже с тремя окнами.

Этот небольшой анализ сделан на основании самых старых из известных пока графических источников о традиционном жилище Заонежья. Последующие времена донесли до нас как письменные и иконографические материалы, так и сами постройки.

На рис. 24 представлен дом Пономаревых (Маньшинных) из дер. Маньшино бывшего Кижского общества**, построенный во второй половине 1860-х годов (1864—1870 гг.) (12), имеющий еще много «черт», отмеченных нами у домов XVIII—начала XIX вв.: тип «кошель», изба на высоком подклете, вход в подклет осуществлялся через рундук около печи; одновсходное крыльцо с верхней площадкой на высоких столбах, с маршем, примыкающим к боковой стене избы (рис. 24).

* В 1901 г. в дер. Куйканьема, ныне Суоярвский район, зафиксирован дом Бомбы 1855 г. постройки с двухэтажным жильем и со входом в двух уровнях. С другой стороны, анализ планов первого и второго этажей указывает на возможно позднее устройство жилья на I этаже (9, с. 16, 17).

** Известно, что еще в начале XX в. в дер. Маньшино существовала лишь одна фамилия — Маньшины. Следовательно, и этот дом построил и принадлежал Маньшинным. Понамаревы же были последними владельцами дома (11).

Из дошедших до наших дней домов также следует упомянуть дома Абрамовых в дер. Сычи и Богдановых в дер. Лахта, построенные в 1890-е годы — самые поздние представители типа «кошель». Сохранив многие признаки дома-комплекса XVIII—XIX вв., они имеют уже особенности, указывающие на их позднее происхождение (по три жилых помещения, тесовая обшивка и др.).

Наиболее полное описание заонежского дома, построенного в 1-ой половине XIX в., было сделано П. Н. Рыбниковым (7). Приведем здесь фрагменты этого описания (на рис. 26а — план, составленный нами согласно описанию П. Н. Рыбникова):

«Под домом разумеется изба, сенная связь (сени) и сарай с двором и хлевами. Изба всегда строится квадратная, стены ее бывают длиною около четырех сажень. Пол настилается сажени на полторы от земли... Окон в избе семь: три на лицевой стене, три на боковой и одно на другой боковой... В четвертом углу стоит печь. Недалеко от печи, на стене, противоположной лицевой, прорубается дверь, — эта дверь ведет в сени... Устье печи всегда обращено к заднему углу... Сенная связь (сени) пристраивается к той стене избы, на которой двери. Она состоит собственно из сеней и двух кладовых, называемых чуланами... В каждый чулан из сеней ведет особая дверь... В первом прорубается два окна такой же величины, как и в избе, одно на продольной стене, а другое на задней. Поэтому чулан этот называется светлым, а другой темным, так как в нем только на задней стене прорубается одно маленькое окошечко... В сенях на поларшина от избы, в той из продольных стен, которая образует светлый чулан, прорубается дверь для выхода на улицу, где вдоль стены приделывается открытое крыльцо с лестницею. На противоположной стене тоже прорубается дверь в сарай и во двор, для спуска в последний устраивается лестница... В сарае одна стена соединяется с заднею стеною чуланов, а другая, противоположная этой, опирается концами в середину избной стены, на которой заднее окно... Для въезда в сарай из улицы делается бревенчатая лестница, известная под именем съезда...» (7, ст. 22—26).

Без сомнения П. Н. Рыбников описывает один из наиболее характерных домов Заонежья того времени, которые, как показывают планы середины XIX в., постепенно сменяются другими, у которых упомянутая стена сарая проходит уже вровень с лицевой стеной избы. Лишь при такой планировке становится возможным устройство жилого помещения на сарае рядом с избой. Домов с планировкой, описываемой П. Н. Рыбниковым, на рассматриваемых планах всего 18. Из них: в XVIII в. построено 12 домов, в первой трети XIX в. — 3 дома, во второй трети XIX в. — 1 дом.

Еще два дома не имеют «временных» характеристик.

Крайне интересным нам представляется тот факт, что один из известнейших памятников народной архитектуры — дом Елизарова на о. Кижь, во многих чертах сходен как с изображенными на

планах середины XIX в., так и с описанными П. Н. Рыбниковым домами (рис. 25). Это дом с параллельной связью жилой и хозяйственной частей («кошель»). Жилая часть его состоит из избы, сеней и двух чуланов и располагается на высоком подклете. Позднее, в начале XX в., срублено второе жилое помещение на сарае.

На рисунке 26 представлены:

а) план дома-комплекса, составленный по описанию П. Н. Рыбникова 1866 г.;

б) план дома Елизарова на о. Кизи (1868—1880-е годы—нач. XX в.);

в) план дома Петра Григорьева в дер. Кераки (2-я половина XVIII в.);

г) план дома Федорова Федора в дер. Кераки (1840—50-е годы).

Дом Петра Григорьева (XVIII в.), возможно старейший из представленных, имеет хозяйственную часть, охватывавшую жилые с двух сторон. Очевидно, что при такой планировке чуланы* не имели окон на задней стене — окно (или окна) могло быть лишь на боковой. Освещался лишь один чулан, который впоследствии сохранил название «светлый». Второй же чулан, несмотря на то, что в последующие времена уже имел окно, именовался «темным». На рис. 26а, 26б чуланы имеют окна на задней стене.

Одна из стен сарая дома П. Григорьева примыкает к средней части боковой стены избы (как и у дома «Рыбникова»), вдоль которой проходит и взвоз. Поскольку на плане в) не указаны окна, то об их наличии и расположении мы можем предположить, исходя из плана а), который имеет по три окна на лицевом и боковом фасадах и одно на другой боковой стене («заднее окно»).

Дома Елизарова (1870 г.—нач. XX в. — рис. 26б) и Федорова (1840—50-е гг., рис. 26г) имеют ту же традиционную планировку жилья: изба—сени—чуланы и аналогичные крыльца, что и дома на рис. а) и в). Хозяйственная часть уже не охватывает жилья с двух сторон, как в случае в). Одна из стен хозяйственной части располагается уже вровень с лицевой стеной избы. В этом месте сарая теперь становится возможным устройство теплого помещения (что и делалось впоследствии в большинстве заонежских домов такого типа). Взвоз в домах Елизарова и Федорова располагается вдоль «задней» стены чуланов, прикрытый с двух сторон, благодаря выступающей хозяйственной части.

Исходя из анализа упомянутых выше источников мы можем представить себе в общих (основных) чертах дом-комплекс заонежского крестьянина второй половины XVIII—первой половины XIX вв., а также проследить изменения, происшедшие с ним в

* Несмотря на то, что на планах В и Г нет стенки, разделяющей чуланы, автор исходит из предположения, что она существовала. На это указывают и утверждение П. Н. Рыбникова, и другие источники. К тому же, по нашему мнению, межешники, составляющие планы, выделяли на них лишь функционально различные помещения.

этот период. Это, прежде всего, уже отмеченный выше этап эволюции типа дома через «глаголь» к «кошелею». Это увеличение количества окон, а также увеличение количества жилых помещений. Последний показатель представляется автору весьма важным, так как, по нашему мнению, отражает поворотный момент в истории Заонежья. Если в XVIII в. почти все заонежские семьи сохраняли сложившийся веками патриархальный уклад (несмотря на большие размеры дома, все жили в одном единственном помещении), то в XIX в. происходит «дробление» жилья.

Вторая половина XIX в. ознаменована реформой 1861 г., резко изменяющейся социально-экономической обстановкой. Менялось и сознание заонежских крестьян, их отношение к личности, семье, окружающему миру. Все это нашло отражение и в архитектуре крестьянского жилища, дальнейшее развитие которого происходит за счет увеличения жилых помещений, появления их на чердаке и превращения подклетов в первый жилой этаж.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Альбом Мейерберга. Виды и бытовые картины России XVII века. Издание А. С. Суворина, 1903.
2. Бобринский А. А. Народные русские деревянные изделия. Предметы домашнего, хозяйственного и отчасти церковного обихода. М., 1912.
3. Габе Р. М. Карельское деревянное зодчество. Гос. архитектурное издание Академии СССР, М., 1941.
4. Маковецкий И. В. Архитектура русского народного жилища. Север и Верхнее Поволжье. М., 1962.
5. Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии. (Генезис, эволюция, национальные особенности) Т. 1 М., (ЦНИИТИА, 1975) Дис. на соиск. учен. степени доктора архитектуры).
6. Романов К. К. Жилой дом в Заонежье. Искусство Севера. Заонежье. Л., 1929.
7. Рыбников Н. Н. Этнографические заметки о заонежанах. Памятная книжка Олонецкой губернии на 1866 год. Петрозаводск, 1866.
8. Толочко П. П. Массовая застройка Кивеа X—XIII вв. // Древнерусские города. М., 1981, с. 63—77.
9. Ullberg U., Tavastjerna A., Kekkonen J. Kansanomaisia rakennustapoja ja koristemuotoja Karjalasta. Kahden puolen raja. Helsinki., 1929.
10. Центральный государственный архив Республики Карелия, ф. 2, оп. 50, ф. 37, оп. 61; ф. 754, оп. 1.
11. ЦГА РК, ф. 2, оп. 50, д. 73/83.
12. Яскеляйнен А. Т. Дом Понаморевых из дер. Маньшино. Некоторые особенности. Датировка. Музей «Кижь», 1993 г.

**ПАМЯТНИКИ АРХИТЕКТУРЫ МУЗЕЯ «КИЖИ»
В КОНТЕКСТЕ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ ЗАОНЕЖЬЯ
(Дом Ошевнева и дом Елизарова)**

Из всех гражданских построек, экспонирующихся в музее «Кижь», наибольшей известностью пользуются две — дом Ошевнева и дом Елизарова. Это яркие образцы традиционного крестьянского жилища Заонежья второй половины XIX в., которые уже в течение нескольких десятков лет являются предметом экскурсионного показа, сохранения и изучения.

Дом Ошевнева, до перевозки в музей, находился в деревне Ошевнево (в 1,5 км от о. Кижь). В 1945 г. архитектор Э. В. Ильин выполнил обмеры дома. В 1951 г. дом был перевезен на о. Кижь и в течение нескольких лет отреставрирован под руководством архитектора А. В. Ополовникова (рис. 27).

Дом Елизарова, прежде находившийся в деревне Середка (1,5 км от о. Кижь), в 1948 г. был обмерен реставратором А. Я. Кривонкиным. В 1960 г. архитектором А. В. Ополовниковым был выполнен проект реставрации дома, а в 1961 г. он был перевезен на о. Кижь и восстановлен (рис. 28).

Относительно времени их строительства широкому кругу специалистов известно, что изба дома Елизарова построена в 1880 г., сени с чуланами на подклете построены раньше, а жилье на сарае позднее (в начале XX в.). Дом Ошевнева датируется 1876 г. — эта дата вырезана на полотенце, свисающем с кровли мезонина. Она, по-видимому, является годом завершения строительства. Принимая во внимание тот факт, что отделка дома производилась, как правило, уже во время проживания в нем, следует признать, что дом в виде, удобном для проживания, построен несколько ранее.

В результате дендрохронологического анализа древесины этих построек появились новые сведения о времени их строительства. По дому Елизарова анализ показал, что лес для строительства наиболее старой части дома рубился не позднее зимы 1867—68 гг. Следовательно, с учетом задержки по каким-либо причинам начала строительства, сени с чуланами можно датировать концом 1860-х годов (1868—1869 гг.) [19, с. 1, 2]. Материал для дома Ошевнева также был заготовлен не позднее зимы 1867—68 гг. Соответственно начало строительства этого дома можно также отнести к концу 1860-х годов (1868—1869 гг.) [19, с. 2].

Таким образом, мы имеем два крестьянских дома, строившихся в одно и то же время на расстоянии 3 км друг от друга, с одной стороны очень похожих друг на друга, а с другой — имеющих принципиальные отличия.

Схожесть их состоит прежде всего в том, что обе постройки от-

носятся к типу «кошель», с параллельной связью жилых и хозяйственных частей, перекрытых общей двускатной асимметричной крышей.

Тип дома-комплекса «кошель» — это своего рода «визитная карточка» заонежского жилища XIX в. Подавляющее большинство жилых домов Заонежья, выстроенных во второй трети XIX в., представляли собой тип «кошель» (17). Особая любовь к этим домам была как раз в Кижском обществе*, где дома такого типа строили вплоть до 1900 г. Разумеется, что дома Ошевнева и Елизарова схожи и во множестве отдельных частей и конструкций, сделанных из одного материала и выполняющих одни и те же функции.

Много между этими домами и различий. Дом Ошевнева имеет четыре отапливаемых жилых помещения, одно из которых находится на первом этаже. Все они отапливались «по-белому». Кроме того, в доме имеется неотапливаемое жилье — светелка в мезонине, а также двухэтажные сени и невысокое крыльцо, ведущее на первый этаж. Декор дома Ошевнева «украшает» почти все его фасады и части. Выполнен он в подражание различным стилевым течениям и с использованием множества инструментов — от древнего долота до токарного станка.

Дому Елизарова традиционно отводится роль «второго» по значению памятника крестьянского жилища — «дома крестьянина-середняка». Действительно, всего одно жилое помещение — изба на высоком подклете (вторая — на сарае, срублена, как уже было сказано, в XX в.), «черная» печь, высокие закопченные потолки и маленькие окошки, скромное декоративное убранство заметно отличают его не только от стоящего неподалеку дома Ошевнева, но и от многих других традиционных крестьянских домов острова Киж и окрестных деревень.

Это и определило характеристику дома Елизарова как «дома крестьянина-середняка», в отличие, например, от дома Ошевнева — «дома зажиточного крестьянина».

Без сомнения, вышеперечисленные особенности, и прежде всего количество жилых помещений в доме, действительно могут служить показателями степени зажиточности хозяев. Статистика подтверждает, что к 1877 г. согласно «Списку о числе скота...» Ошевневы имели: лошадей — 4, крупного рогатого скота — 10 и овец — 10, и действительно были одной из самых богатых крестьянских семей Кижского общества (16, л. 115). Но та же статистика показывает, что и в хозяйстве Елизаровых было: лошадей — 4, крупного рогатого скота — 7, овец — 10 (16, л. 117). В этом же «Списке» из сорока деревень Кижского общества можно насчитать не более 15 семей с тем же или чуть большим количеством скота. Пять лошадей имели три семьи, более семи голов крупного рогатого скота — 11. Это при средних показателях* на семью: лоша-

* Регион, включающий в себя деревни о. Киж и его окрестностей.

дей — 1,5; голов крупного рогатого скота — 3, овец — 2,7 (16, л. 14).

Из вышеприведенных цифр следует, что Елизаровы в 1870-е годы относились скорее к числу зажиточных семей и причины столь существенных отличий их дома от множества других нужно искать в другом.

Исследования автора, посвященные эволюции традиционного жилища Заонежья, показывают, что далеко не всегда количество жилых помещений, декоративное убранство и другие особенности крестьянского дома зависели лишь от материального достатка.

Как известно, во второй половине XIX в. в жизни северного крестьянства существенно повысилась роль социально-экономических факторов. До этого времени большинство крестьянских семей жило, сохраняя многовековые патриархальные традиции. Эти традиции выражались, в частности, и в том, что большие в несколько поколений семьи не только вели общее хозяйство, но и жили в одной единственной избе большого многофункционального дома-комплекса. По расчетам автора, основанным на архивных источниках, дома, построенные во второй половине XVIII века, в 91% случаев имели одно жилое помещение; во второй трети XIX в. таких домов строилось 65% (17). Лишь во второй половине XIX в. количество домов с двумя, тремя и более жилыми помещениями стало стремительно увеличиваться [там же].

Относительная отдаленность многих деревень от уездных и волостных центров в совокупности с другими факторами способствовали тому, что усиливающиеся «городские» влияния с трудом проникали в отдельные семьи. Сравнительно высокий материальный уровень многих из них, традиции старообрядчества помогали сохранению экономических основ и внутренних связей патриархальной семьи. Как отмечал в 1871 г. приехавший на Север для собирания былин известный русский фольклорист А. Ф. Гильфердинг, «...вся совокупность условий, в которых живет народ, устраняет от него все, что могло бы ослабить в нем наивность дедовских верований» (4, с. 25). По его словам, большинство сказителей былин в то время искренне верило еще, что «например, Илья Муромец мог побить сразу 40 тысяч разбойников» (там же, с. 26). Это свидетельствует о том, что еще в начале 1870-х годов сознание некоторых, а возможно и многих; людей не перестроилось на «новый лад», а сохранило средневековое, мифологическое мировоззрение. Рассматриваемые нами памятники строились как раз в это время и являются прекрасной иллюстрацией эпохи, которая их породила.

Дом Елизаровых находился в деревне Середка, получившей известность благодаря приезду в начале 1860-х русского фолькло-

* В XIX в. животноводство, несмотря на все увеличивающийся процент не-земледельческих занятий, оставалось в Заонежье основным источником доходов крестьян, за счет которого, в частности, приобреталась недостающая часть хлеба (6, с. 48—103). Такое положение сохранилось и к началу XX в., когда «благосостояние крестьян» определялось количеством скота (8; 9).

риста П. Н. Рыбникова, который встретил здесь Т. Г. Рябинина и впервые записал от него древние былины «О Иванушке Годиновиче», «боярине Ставре», «Садко» и др. То есть в деревне, сохраняющей весьма древние традиции, что не могло не отразиться и на ее постройках. Благодаря архивным находкам последнего времени, литературным источникам, автору удалось показать, что дом Елизаровых несет в себе основные черты традиционного крестьянского жилища второй половины XVIII—первой половины XIX вв.* Это выражается не только в типе дома «кошель», просуществовавшем в Заонежье вплоть до XX в., но, прежде всего, в количестве жилых помещений, расположений различных функциональных частей, конструктивных элементах.

В статье «К вопросу об эволюции заонежского жилища» автором уже приведен план дома Елизарова начала XX в. (для сравнения с планом дома, описанным П. Н. Рыбниковым, и планами домов второй половины XVIII в. и середины XIX в. [17, рис. 26]). Дом Елизаровых конца XIX в. отличался тем, что на сарае его еще не было жилого помещения [17, рис. 26, б]. О том, что такая планировка была типична для Заонежья XIX в., можно судить по наличию достаточно большого числа таких домов на планах, найденных в архивах Карелии. Из 66-ти домов подобную планировку имеют тринадцать. Интересно, что из 10 домов, для которых было возможно установить временные рамки их строительства, пять были поставлены в конце XVIII в., четыре — в первой трети XIX в., один — во второй трети XIX в. Хотя эти данные не позволяют сделать строгие выводы, тем не менее дают основание предполагать, что к середине XIX в. подобные дома видоизменялись.

На рисунке 30) для сравнения приведен план дома Макара Антонова (дер. Кераци), построенного в первой трети XIX в. [15]. Как видно из рисунка, планы являются почти зеркальными отражениями друг друга. Стена же, разделяющая чуланы в доме Макара Антонова, не показана, так как на подобных планах обычно выделяли лишь функционально различные помещения. Планировка жилья традиционна: изба—сени—чулан. Хозяйственная часть, пристроенная сбоку, чуть длиннее, а образовавшийся выступ использован для того, чтобы устроить взвоз, закрываемый здесь с двух сторон стенами (рис. 30). Крыльцо в обоих случаях проходит вдоль боковой стены избы, имеет нижнюю и верхнюю площадку с длинным маршем между ними (см. рис. 28). Возможно, что верхняя площадка дома Антонова также покоилась на столбах, хотя не исключено здесь и использование срубной конструкции. На приведенном плане нет множества деталей, которые мы можем найти в других источниках. В упомянутой выше статье «К вопросу об эволюции...» приводились фрагменты описания заонежского дома, сделанного в 1866 г. П. Н. Рыбниковым. Здесь мы приведем

* Подробнее см. 17.

его почти полностью, снабдив иллюстрациями с дома Елизаровых, то есть показав их сходство во множестве частей.

«Окон в избе семь — три на лицевой стене, три на боковой и одно на другой боковой. Это последнее окно, равно и угол, образовавшийся из соединения этой боковой стены с лицевой, называются задними».

В сохранившихся жилых домах Заонежья типа «кошель» нет изб с «задним» окном. Такое окно было возможно при некотором смещении стены хозяйственной части относительно лицевой стены избы. Подобные дома имели наибольшее распространение в конце XVIII—начале XIX вв. и относились либо к типу «глаголь», либо к типу «кошель» с «укороченной» хозяйственной частью, как дом, описываемый П. Н. Рыбниковым (17).

«Другой угол на лицевой стене, образовавшийся из соединения ее с другою боковою стеною, называется «большим», третий угол, образовавшийся из соединения стены, противоположной лицевой, с боковою, на которой три окна, называется «дверным», равно и окно в этом углу носит то же самое название. В четвертом углу стоит печь. Недалеко от печи, на стене, противоположной лицевой, прорубается дверь, эта дверь ведет в сени. В большом углу ставится икона; у среднего лицевого окна стоит стол; у боковой же стены, между средним и дверным окнами, бочка с чистою водой. Ко всем четырем стенам приделаны лавки для сидения. Над лавками, на аршин (0,71 м) повыше окон, полагаются полки, называемые «надлавочиками». У угла печи, который выдается на избу, ставится столб, называемый «печным столбом». В этом столбе утверждаются еще две полки: одна соединяется с лицевой стеною, а другая — с боковой, на которой три окна, полки эти называются «воронцами». Печь большею частию бывает каменная, обмазанная внутри и снаружи глиною. Вывода для дыма в этой печи нет, а идет он из печки в комнату, в потолке которой прорубается квадратное окно, в длину и ширину около трех четвертей аршина (0,53×0,53 м — А. Я.). Окно это, когда истопится печь, запирается ставнем, который подпирается длинною палкой, известною под именем «трубника», нижний конец этой палки опирается в воронец; а для того, чтобы дым не расходился над потолком по вышке*, проводится от самого окна через кровлю труба, сделанная из четырех досок, такой же ширины, как и окно. Труба эта называется «трубницею». Устье печи всегда обращено к заднему углу. К другой стороне печи, которая обращена к дверному углу, приделывается пониже площади печи на четверть аршина, во всю длину ее, лавка в аршин шириною, называемая «привалком». (В настоящее время в районе острова Кижы это место называется «прилавок»). В том же значении это слово есть и в словаре Даля — [5]. В полу под привалком делается проруб такой же величины, как и привалок. Над прорубом этим устраивается «рундук» в поларши-

* Такое название чердака до сих пор в ходу у заонежан — А. Я.

на вышнюю от пола, затворяется он ставнем, который носит название «подпольницы» (рис. 31). Вниз же под пол устроятся «ступени» (лестница)**. Две продольные стены сеней скрепляются с избой в углах ее собственными деревянными связями. В середину этих продольных стен врубается поперечная стена, которая с задней стеною сеней и образует кладовую. Кладовая эта всегда разделяется сплошной досчатой заборкою на две половины. Эти-то две половины кладовой и называются «чуланами». В каждый чулан из сеней ведет особая дверь*** (рис. 32). В одном из чуланов, именно в том, который находится на той же стороне, на которой в избе находятся боковые окна, складывается праздничное платье, белье и вообще все, что есть у хозяина лучшего. В другом складываются в небольшом количестве съестные припасы. В первом прорубается два окна такой же величины, как и в избе, одно на продольной стене, а другое на задней. Поэтому чулан этот называется «светлым», а другой — «темным», так как в нем только на задней стене прорубается одно маленькое окошечко в поларшина длиною и в четверть шириною. Некоторые в светлом чулане устраивают жилую чистую комнату. Для этого складывается в ней кирпичная печка с выводом, а стены при рубке мшатся. Здесь уже нет ни полка, ни воронцов, и лавки нередко заменяются стульями****. Главную принадлежность этой комнаты составляют самовар и небольшой шкафчик с чайными чашками. В сенях на поларшина от избы, в той из продольных стен, которая образует светлый чулан, прорубается дверь для выхода на улицу, где вдоль стены приделывается открытое крыльцо с лестницей. На противоположной стене тоже прорубается дверь в сарай и во двор; для спуска в последний устраивается лестница, называемая обыкновенно «надворными ступенями». В сарае одна стена соединяется с задней стеною чуланов, а другая, противоположная этой, опирается концами в середину избной стены, на которой заднее окно, и таким образом одна половина этой избной стены, равно как и вся продольная стена сенной связи, находятся в сарае. Под тою половиною сарая, которая подле избы и сенной связи, находится двор, а под другою ставятся хлевы, вход в которые устраивается со двора. Для въезда в сарай из улицы делается бревенчатая лестница, известная под именем «съезда»; она всегда бывает на той стороне сарая, которая прикасается к избе. Во двор ведут двой ворота, одни подле съезда, а другие на противоположной стене» (12).

Сравнение дома Елизарова с изображениями и описаниями более старых крестьянских домов Заонежья ясно показывает, что он не только в объемно-планировочном решении, но и в отдельных элементах повторяет дома второй половины XVIII—начала XIX вв.

** Все подобные лестницы старые люди в Заонежье и сейчас называют ступенями — А. Я.

*** Такие двери сохранились в доме Маркова в дер. Мальково.

**** Дом с таким помещением — дом Терентьева в дер. Петры — зафиксирован Р. М. Габее (3, с. 28, рис. 18).

Это говорит о глубокой приверженности этой семьи к древним традициям. Конечно, это был не единственный дом, построенный во второй половине XIX в. подобным образом, но до нас дошел лишь он один и поэтому представляет для нас непреходящую ценность. Внимательное изучение различных его особенностей, быть может, позволит нам проникнуть в тайны народной жизни прошедших веков, о которой мы пока знаем слишком мало.

Остановимся подробнее на некоторых особенностях дома Елизаровых, представляющих интерес с точки зрения эволюции форм, приемов и деталей крестьянского жилого дома.

Дома XIX в. с одной избой на высоком подклете практически не дошли до нашего времени, поскольку даже в старых домах со временем устраивались жилые помещения в подклете (если позволяла высота), на месте чуланов*, или на сарае (что и сделали в начале XX в. Елизаровы).

К редким конструктивным особенностям можно отнести сопряжение оконных и дверных косяков — вверху «в ус» с заплечниками, внизу — прямо в «старой» части дома. Такое сопряжение в культовых постройках, согласно исследованиям В. П. Орфинского, перестало использоваться: для окон — с начала XIX в., для дверей — со второй половины XIX в. (10, табл. 82. Приложения). В гражданских же сооружениях*, по мнению автора, они вышли из употребления лишь в 1870-е гг. (см. рис. 28).

Есть в доме Елизаровых две особенности, которым в Заонежье нет аналогов. Первая — это наличие хлебного амбара в подклете под чуланами со входом снаружи,** вторая — отеска изнутри стен сеней и чуланов без скругления в углах (т. е. рубка в крюк).

Устройство хлебных амбаров непосредственно в доме, возможно, было связано с огромной ценностью хлеба на Севере и в Заонежье в частности. Включение хлебного амбара в дом-комплекс не противоречит идее формирования последнего ни в каких аспектах. Отказ впоследствии от такого способа хранения хлеба опять же был связан с его ценностью — вынести его за пределы пожароопасной зоны. Сени же, по свидетельству Е. Э. Бломквист, имели в древности «особое значение... служили для приема гостей, для прогулок и для игр». (2, с. 138—140).

Интересной, по мнению автора, особенностью дома Елизарова является также наличие хлеба для мелкого скота в подклете сеней. Хотя подобные случаи ранее не зафиксированы исследователями Заонежья, его все же нельзя считать исключением. В некоторых жилых домах Заонежья до сих пор сохранилась хозяйственная часть в подклете под жильем. К таким, например, относятся дома Маньшина (Понамарева) из деревни Маньшино, Абрамова деревни Сычи, представляющие собой тип «кошель» и имеющие атрибу-

* Пример тому — уже упоминавшийся дом Маркова в деревне Мальково.

** Точно так же был расположен амбар в одном из старейших домов Заонежья — доме Маньшина (Понамаревых). (Обнаружено автором в момент написания статьи) [18].

ты, указывающие на приверженность хозяев старым традициям. Отличие их в данном случае от дома Елизарова в том, что в стене под крыльцом сделаны ворота для прохода скота*, а задняя стенка, отделяющая это помещение от основной части хозяйственного двора, не бревенчатая, а досчатая — разборная.

Устройство хлева под сенями, как известно, зафиксировано у различных народов. В частности, в наиболее старых домах коми-зырян во многом схожих с заонежским «кошелем» (1, с. 179, 194, рис. 61, 70, 71). Такой обычай также известен у финнов (14, с. 111) и восточных славян (2, с. 76). В то же время следует отметить утверждение Р. Ф. Таровой, что карелы «никогда не держали скот в подполье или избе» (14, с. 111). Возможно, это могло отразиться и на том, что в заонежские поселения с сильным влиянием карельских традиций такой обычай мог и не распространиться.

Возможно, что и скромное декоративное убранство дома тоже в данном случае является признаком приверженности хозяев старинным традициям. Именно скромность, присущая средневековому сознанию, не позволяла человеку фиксировать внимание на своих отличиях от окружающих (7, с. 28). Этому же требовала и система символов, основанных на древних космологических представлениях о мире (11, с. 476—517).

Изба дома Елизаровых, построенная в 80 г. прошлого столетия, имеет некоторые отличия от «более старых» сеней и чуланов. Выражено это, например, в ином, более позднем способе устройства дверных и оконных косяков. Такой способ сопряжения косяков в начале 1870-х гг. еще соседствовал с вышеупомянутым способом «в ус вверху»..., но в 80-е годы уже полностью вытеснил последний (рис. 33б).

Нередко признаком «упадка» в архитектуре дома Елизарова считается наличие «выхода» («гульбища» — галереи, проходящей вдоль стен избы), поскольку окна избы не имеют ставней. Но здесь нужно помнить, что закрывание ставней было не единственной причиной устройства гульбища, а окна, к тому же, могли закрывать щитами из соломы и т. п.

Дом Ошевнева, хотя и построен в одно время с домом Елизарова, представляет собой жилую постройку «нового» времени (см. рис. 27). Дома-комплексы типа «кошель», с планом, близким к квадрату, строились в Заонежье, как было сказано выше, вплоть до XX в. Хотя изба выстроена еще на подклете, с рундуком, лавками и воронцами, множество других деталей говорит о том, что Н. М. Ошевнев относился к числу наиболее «передовых» хозяев в Кижском обществе того времени. Под влиянием усиливающихся социально-экономических факторов все заметнее деформировался традиционный семейный уклад. Новое мышление все меньше ос-

* Необходимым условием такого решения должно быть наличие высокого крыльца на столбах — также атрибута «старого» жилого дома (см. предыдущую статью «К вопросу об эволюции...»).

тавляло места для долго державшегося «средневекового» сознания. Резко снижалась степень семиотичности вещей и, в частности, в отношении жилья. Все больше появлялось домов, где было несколько жилых помещений — в подклете, на чердаке («вышке»), в хозяйственной части. Появились двухэтажные сени с чистой лестницей, гостевые парадные комнаты. Изба постепенно утрачивала статус «центра мира».

Разнообразие декоративных украшений дома указывает не только на изменение представлений о красоте «вещи». Возможно, это свидетельствует и о том, что первичный магический смысл орнамента перерос уже, в основном, в эстетическую категорию.

Способ сопряжения оконных и дверных косяков аналогичен сопряжению косяков в избе дома Елизарова и представляет собой наиболее ранний пока пример его использования. Однако в доме Ошевнева имеется еще сопряжение, при котором вершник опирается на боковые косяки по сторонам проема косо, а у наружных граней — под прямым углом, то есть своеобразный промежуточный тип между сопряжением «в ус» и прямоугольным (рис. 33а).

Тому, что Ошевневы были достаточно «передовыми» людьми в Кижском обществе, способствовало во многом и то, что они владели большой лодкой-соймой, на которой часто плавали по Онегу и далее. Именно Ошевнев привез П. Н. Рыбникова впервые на Кижь в деревню Середка (12, с. 54—57). Крестьяне, тесно связанные с городом, часто бывавшие там, не только быстро перенимали все городское, но и стремились перещеголять друг друга в одежде, мебели, декоративной отделке домов, что является отражением перестройки мировоззрения. Сакральная сущность большинства элементов, составляющих их быт, утрачивалась и лишь глубокое художественное чутье, веками воспитанное чувство меры помогали еще сохранять гармонию в поведении, одежде, архитектуре и других сферах крестьянской жизни.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов Коми XIX—нач. XX вв., М., 1958.
2. Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник. Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX—начале XX вв. М., 1956.
3. Габе Р. М. Карельское деревянное зодчество. М., 1941.
4. Гильфердинг А. Ф. Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. / Архангельск, 1983.
5. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Том III. СПб., М., 1882.
6. История северного крестьянства. 2 том: Крестьянство европейского Севера в период капитализма. / Архангельск, 1985.

7. Кон И. С. В поисках себя. / М., 1984.
8. Кореной П. О. Сельское хозяйство в Заонежье // Вестник Олонецкого губернского земства. 1907, № 21.
9. Матросов Н. Народное поверье // Олонецкие губернские ведомости. 1909, № 64.
10. Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии. Генезис, эволюция, национальные особенности. Дис. на соиск. уч. степени доктора архитектуры. / М., 1975.
11. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М., 1988.
12. Рыбников П. Н. Заметки собирателя // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1 / Петрозаводск, 1989.
13. Рыбников П. Н. Этнографические заметки о заонежанях // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1866 г. / Петрозаводск, 1866.
14. Тароева Р. Ф. Материальная культура карел (Карельская АССР). Этнографический очерк. М.-Л., 1965.
15. Центральный государственный архив республики Карелия (далее ЦГА РК), ф. 2, оп. 50, док. 35/33. План дер. Кераки 1854 г.
16. ЦГА РК, ф. 14, оп. 2, док. 9/143. Список о числе скота по Кижскому сельскому обществу, находящемуся к 1 января 1877 г. в наличности.
17. Яскеляйнен А. Т. К вопросу об эволюции заонежского жилища. — См. предыдущую статью в настоящем сборнике.
18. Яскеляйнен А. Т. Дом Пономаревых из д. Маньшино. Некоторые особенности. Датировка. Кижы, 1993.
19. Яскеляйнен А. Т. Отчет по результатам дендрохронологического анализа древесных памятников архитектуры музея «Кижы». Кижы, 1992.

В. А. ГУЩИНА, Б. А. ГУЩИН

К ВОПРОСУ О ЦЕРКВАХ ПРИОНЕЖСКОГО ТИПА (Вепеско-карельские элементы в архитектуре Кижского ансамбля)

Каждый народ создает свою национальную культуру и искусство в соответствии с конкретными историческими условиями своего национального развития, проявляясь и заявляя о себе теми или иными особенностями. Архитектор А. В. Ополовников явно ощутил, что при тождестве основных архитектурных приемов, общих для всего русского деревянного зодчества, ряд характерных черт памятников Севера свидетельствуют о несомненном взаимовлиянии искусства русского народа и местных народностей.

«Особенно заметно взаимовлияние национальных культур в таких памятниках, как, например, Кондопога, Лычный остров, Линдозеро, Деревянское, которые, возникнув в районах с преобладающим карельским населением, не переставая являться произведениями русского искусства, отразили в себе все основные внутренние закономерности развития русской культуры, но вместе с тем несут на себе несомненный отпечаток местной, карельской

культуры, обогатившей их архитектурное решение» (1, с. 25—26).

Исследователи отмечают, что до второй половины XIX в. «большинство церквей строилось на средства прихожан и мастер, подписывая подрядную грамоту на рубку храма, согласовывал с общиной облик будущей постройки до мельчайших подробностей. По сути, он осуществлял идею и пожелания прихожан — заказчиков. Поэтому памятники деревянного зодчества прошедших веков раскрывают нам не только высочайшее строительное искусство народных мастеров, но и общую культуру народа» (2, с. 62).

Известно, что «плотники-карелы в XVI в. славились по всему Русскому государству как мастера своего дела... участвовали в строительных работах Софийского дома в Новгороде... в XVI в. в значительной части отстраивали Москву» (11, с. 90). О строительстве церквей и других построек карелами в XVI в. свидетельствует и следующая запись: «...в Москве работали артели плотников, иногда приходивших издалека, особенно часто из Карелы» (5, с. 135). Понятие «карелы» со временем приобрело более дифференцированное определение в связи с уточнением национального состава населения бывшей Олонецкой губернии и сопредельных областей. Наряду с карелами на данной территории проживают и вепсы.

Самобытность культуры вепско-карельского населения и взаимообогащающие связи с русскими, по мнению архитектора В. П. Орфинского, подтверждаются существованием на территории их расселения высокохудожественных и технически сложных архитектурных комплексов, которые могли быть созданы лишь квалифицированными плотниками (9, с. 85). Искусствовед Э. С. Смирнова также отмечала, что культовое строительство вепсов имеет немало своеобразных особенностей, но изучено еще недостаточно (13, с. 133). Не случайно исследователи русского народного деревянного зодчества довоенного времени отмечали существование особого типа шатровых деревянных церквей, встречающихся только на западном (населенном карелами-людиками*) и юго-западном (населенном вепсами) побережьях Онежского озера. Они выделяли их в разряд церквей местной прионежской школы (церкви в г. Кондопоге — 1774 г.; в с. Линдозере — 1634 г.; в Гимреке — 1695 г.) и другие (4, с. 42). В настоящее время район распространения шатровых церквей прионежской школы совпадает с основной территорией проживания древних вепсов, охватывая земли Южного Приладожья и Прионежья, а также восточную половину Межозерья (пространство между Ладожским и Онежскими озерами).

Исследователи народного деревянного зодчества к шатровым церквям местной прионежской школы относят церкви с последовательным расширением верхних частей сруба с помощью пова-

* Предки вепсов — легендарная весь — населяли прежде значительно большую территорию, чем современные вепсы. Они «сыграли роль основного субстрата в процессе формирования южно-карельской этнолингвистической группы карел-людиков» (12, с. 260).

лов, а также устройство фронтонных поясов по периметру восьмериков.

Зарождение и развитие культовых сооружений данного типа по мнению архитектора В. П. Орфинского определяется претворением в жизнь идеи высотности. Он считает, что «... в людиковецкой интерпретации высотность северорусских шатровых храмов была предельно обострена и поднята на качественно новую ступень» (10, с. 115).

«Очень характерным для идейного смысла, вкладывавшегося в композиции высотных храмов, является указание мастерам в подрядной записке XVII в. постройку деревянной шатровой церкви «...рубить высотой, как мера и красота скажут». Господство эстетического начала здесь выступает со всей очевидностью», — отмечает архитектор А. В. Ополовников (8, с. 187).

Высшим достижением северной шатровой архитектуры является Успенская церковь 1774 г., построенная на территории проживания карел-людииков в г. Кондопоге [рис. 34а].

В этой церкви с наибольшей полнотой воплощена характерная для памятников прионежской школы схема — четверик и два расширяющихся кверху восьмерика. Основная архитектурная идея сооружения — высотность — осуществлена в нем наиболее последовательно и полно. Сочетание разнообразных геометрических масс дано в едином высотном объеме. Десятилетиями выверялись пропорции, отрабатывались формы и детали высотной деревянной архитектуры, чтобы создать такой величавый монумент во славу христианского культа.

Возведение высотных сооружений без наружных лесов свидетельствует о высоком техническом мастерстве строителей (там же, с. 108).

Значительный интерес представляет также и то, что «вся в целом комбинация четверика и восьмерика имеет свою систему внутренних ветровых распоров в четырех плоскостях, свойственных только данной конструкции сруба с ломаным профилем стены» (там же, с. 107). Архитектура Успенской церкви строго традиционна для прионежской школы. Здесь она достигла высшей степени своего совершенства.

На примере этой церкви прослеживается проблема единства художественного и конструктивного начала в деревянном зодчестве. По мнению А. В. Ополовникова, «...схема двух восьмериков на четверике преследовала, прежде всего, эстетические, художественно-выразительные цели, значительно обогащая общий силуэт шатровой башни, который мог стать однообразным, особенно при большой высоте столпа» (там же, с. 109). Увеличение высоты влекло увеличение общей площади боковых граней сруба, подверженных воздействию влаги. Предохранению их способствовало тройное последовательное устройство повалов со значительным выно-

сом кровли, а также и наличие фронтоного пояса — характернейшего признака шатровых церквей прионежского типа.

Повалы, первоначально имевшие чисто служебную роль карнизов, поддерживающих глубокий свес кровли, позднее стали использоваться для придания зданиям более замысловатого и необычного вида. Тройные повалы Успенской церкви, значительно усилив шилуэт сруба ломким контуром, рациональны: они увеличивают свесы крыши и с помощью фронтоного пояса отводят излишки влаги от стен сруба.

Происхождение зубчатой линии фронтоного пояса, по мнению А. В. Ополовникова, лежит в народной деревянной архитектуре с ее двускатными кровлями и стремлением к остроконечным завершениям. Известно изображение деревянной шатровой церкви начала XVII в., каждая грань восьмерика которой завершается двускатным покрытием (8, с. 109). «Первенцем» прионежской школы В. П. Орфинский называет Петропавловскую церковь, 1620 г. на Лычном острове (рис. 34б). Четверик в ее основании не имеет повала, а каждая его грань завершается фронтоным поясом с сильно выступающими отливами для стока воды (по три фронточика на каждой грани четверика). Над четвериком основания возвышается восьмерик*.

— Аналогичный прием использован зодчим Никольской церкви (1696 г.) [рис. 34в], построенной в Согинцах — старинном селении средних вепсов Подпорожского района Ленинградской области. Церковь является памятником всероссийского значения. Ее уникальность заключается в том, что это единственный пример сохранившегося округлого шатрового храма прионежской школы (2, с. 80). Никольскую церковь отличает ярусное построение основного объема, состоящее из двух поставленных один на другой восьмериков. Нижний восьмерик, начинаясь «от подошвы», заканчивается повалом, увенчанным поясом из фронточиков с сильно выступающими лотками для стока воды. Фронточики расположены попарно над каждой гранью**. Подобное решение использовано в Преображенской церкви (1696 г.) села Пидьма Ленинградской области, расположенного на территории Олонецкой губернии [рис. 34г]. Два фронточика венчали каждую грань нижнего основания восьмерика, закрывая низ второго, менее ши-

* «...Возможно, что применение шатра и восьмерика в качестве декоративного увенчания квадратного сруба явилось одним из первых проявлений, свойственного всему русскому зодчеству XVII в., стремления к «преукрашенности» зданий в особенности церковных». [4, с. 42]. «Очень показательной для этого процесса обогащения образа столпообразного храма под влиянием возросших эстетических запросов общества является перестройка церкви в с. Лычный остров Кондопожского района, представлявшей сначала (1620 г.) тип восьмерика на четверике, а затем получившей второй восьмерик и второй повал с одновременным увеличением высоты шатра (8, с. 188).

** Восьмериковый план — прообраз боевой башни — был ведущим в культовой архитектуре. Позднее зодчие стремились отойти от строгой монументальности и лаконичности восьмериковых церквей и достичь возможно большего богатства и сложности объема и силуэта здания.

рокого восьмерика, несущего шатровое покрытие (4, с. 115). Считается, что расширение средней части восьмерика — следствие подражания навесным бойницам крепостных стен (там же, с. 115—116). В этих церквях, отмечает А. В. Ополовников, четко выявляется конструктивный смысл данной формы, превратившейся вместе с тем и в декоративную: каждая грань восьмерика завершается уже не одним, а двумя фронтончиками, что создаст оживленный орнаментальный рисунок (8, с. 110).

На Петропавловской церкви в с. Лычный остров фронтонный пояс еще более ломкий: каждую грань четверика венчают не два, а три фронтончика.

В ближайшем прототипе Кондопожской церкви — Никольской церкви 1634 г. [рис. 34д] в старинном карельском селе Линдзеро свободные углы четверика при переходе к восьмерикам были перекрыты полицами, а фронтонный пояс проходил под ними, утратив при этом свой конструктивный смысл.

Зодчий Кондопожской Успенской церкви поместил фронтонный пояс в уровне расширения восьмерика промежуточным повалом в месте возможного замедления стока воды по срубу. Именно в этой постановке фронтонов над промежуточным повалом и заключается его основное практическое назначение как конструктивного элемента, предохраняющего наиболее опасные для загнивания участки сруба. Изучая Успенскую церковь в Кондопоге, А. В. Ополовников указал на возможное наличие второго, нижнего, фронтонного пояса, о чем свидетельствуют сохранившиеся на ее срубе штрабы. Фронтончики второго пояса соединяли четыре угловые полицы четверика, создавая еще один дополнительный водослив*. Подобный архитектурный прием не был единичен. Два фронтонных пояса изображены на Знаменской шатровой деревянной церкви на чертеже Тихвинского монастыря, в селе северных вепсов Гимрека Ленинградской области на Богородицкой церкви 1659 г. [рис. 34е], а также на восьмерике церкви Александра Свирского 1769 г. [рис. 35а] в с. Космозеро (17, с. 3). Возможно, что кровли углов четверика Покровской церкви в Кижях первоначально также предполагалось связать со вторым, нижним, фронтонным поясом, подобно космозерской церкви (на отдельных бревнах сохранились штрабы).

Среди всех известных церквей прионежского типа Покровская церковь в Кижях [рис. 35Б] занимает особое место. Ее массивный восьмерик несколько шире четверика, а в месте сопряжения этих двух основных архитектурных форм устроен нижний повал. Заканчивается восьмерик верхним повалом — плавным и энергичным. Под верхним повалом расположен фронтонный пояс, оживляющий суровый массив восьмерика. За каждым фронтоном скрыты две наклонные доски, образующие подобие двускатной кровли, кото-

* Аналогичный прием использован в Преображенской церкви в Кижях, где полицы боковых прирубов объединяются промежуточными накладными кокошниками (там же, с. 110).

рая принимает на себя часть осадков и по наклонным лоткам отводит их в сторону. Как уже известно, такие фронтоные пояса — ожерелья; промежуточные повалы и связанное с ними уширение сруба стопы кверху — характерные особенности только прионежской школы народного деревянного зодчества и в других местах не встречаются. Фронтонный пояс Покровской церкви зафиксирован самым ранним изображением Кижского погоста — гравюрой Р. Зотова, относящейся к лету 1785 года (7).

Исследователи отмечали, что девятиглавое завершение Покровской церкви выглядит несколько облегченно для ее массивного сруба, предназначенного к несению высокого шатра. Действительно, Покровская церковь существенно отличается по своему идейному содержанию и образу от Преображенской церкви. Ее здание полностью подчинено задачам культового церемониала: в вытянутую схему «корабля» включены помещения алтаря и трапезной, утратившей прежнюю мирскую самостоятельность. Черты канонизации прослеживаются и в решении верха церкви: шатер над восьмериком снижен до обычной восьмискатной крыши и увенчан девятиглавием. Но, тем не менее, церковь эта, созданная в условиях жестких официальных требований, обладает значительной художественной ценностью (8, с. 61).

Исследуя Покровскую церковь, архитектор Л. М. Лисенко пришел к заключению, что «конструктивное устройство верха Покровской церкви свидетельствует о том, что первоначально она имела шатровое завершение» (6, с. 94). Предполагаемая Л. М. Лисенко реконструкция, основанная на детальных обмерах, исследовании и изучении памятника в натуре, дает общее представление об исчезнувшем облике шатра Покровской церкви [рис. 35В]. Дополнительным подтверждением гипотезы Л. М. Лисенко можно считать, на наш взгляд, также и яркую причастность Покровской церкви к культовым постройкам прионежской школы деревянного зодчества. Традиционная схема — восьмерик на четверике — решена здесь с силой и выразительностью времени ее расцвета, не уступает известным сооружениям в Гиморецком, Рыборецком, Лычном острове (8, с. 61—62). Но девятиглавие Покровской церкви среди шатровых церквей прионежского типа — явление уникального характера. Многоглавая композиция ее высотного объема была предопределена торжественным образом Преображенской церкви, силу которой не смогли ослабить все последующие модные отклонения в народном зодчестве. Шатровый вариант Покровской церкви не принес бы ей мировой славы и значительно обеднил бы Кижский архитектурный ансамбль. Долгий путь Покровской церк-

ви — клетский тип* шатровый** и многоглавие — увенчал творческие поиски зодчих разных поколений единственно верным ансамблевым решением — девятиглавием.

Ближе всего к предполагаемому виду шатровой Покровской церкви в Кижях является Богородицкая церковь, построенная в старинном вепском селе Гимрека Ленинградской области [рис. 34Е]. Постройку церкви различные источники относят к 1659, 1682 или 1695 годам. В церкви три придела: во имя Рождества Богородицы и приделы во имя святых Антония Римлянина и Антония Великого. Гиморецкая церковь выделяется среди других памятников этого направления необычайно высоким и стройным шатром***. Повалее четверика заканчивается фронтоном поясом высотой в четыре венца, а повал первого восьмерика дополняет второй фронтоный пояс. Значительный интерес представляет расписной карниз, расположенный под полицей шатра. Он состоит из двух широких тесин, сомкнутых под тупым углом, прикрывая консоли верхнего повального венца. Доски его расписаны растительным орнаментом по белому полю и четырьмя ликами, обращенными по сторонам света (2, с. 114). В начале 1980-х гг. церковь в Гимреке была разобрана и поставлена на фундамент. В помещении трапезной восстановлены два массивных резных столба с кронштейнами. Аналогичные столбы украшают интерьеры церквей в с. Согинцы и в г. Кондопоге [рис. 35Г]. В трапезной Покровской церкви в Кижях проектом реставрации также было предусмотрено восстановление прогонов под потолком и подпорных столбов по типу столбов и их декора в Успенской Кондопожской церкви (19, с. 18).

В книге «Русское деревянное зодчество» дано следующее описание аналогичных столбов трапезной церкви в селе Согинцы: «...с двумя высокими стройных пропорций столбами-колоннами, перехваченными четырьмя рядами двойных резных жгутов с подкосами сложного рисунка, завершающиеся головой коня и подпирающими подбалки перекрытия. Нижняя поверхность подбалок обработана рядом параллельных, вырубленных в них полуваликов» [4, л. 114]. Сходство декора столбов трапезной в террито-

* Простейший тип церкви, представляющий комбинацию из трех прямоугольных срубов (клетей): собственно церкви, алтаря и трапезной.

** Со второй четверти XVII в. в архитектуре началось гонение против народной формы — шатра. Храмовые грамоты настоятельно требовали: «церковь строить по правилам святых апостол и святых отец, чтоб была о пяти верхах, а не шатром». Центрические композиции уступили место вытянутым «кораблевым» планам (Покровская церковь в Кижях) (8, с. 17).

*** «В процессе своего развития шатер приобрел более стройные формы, что отражает преобладание в нем идейного начала над чисто функциональным. Пройдя путь развития от приспособления для защиты от осадков до художественного завершения всей постройки, шатер, тем не менее, не утратил своего конструктивного назначения крыши» (8, с. 10). Наиболее оптимальной датировкой возникновения шатра в культовом зодчестве России считается 1532 г. (В. Н. Курилов. Шатровый стиль в русском зодчестве. Методические и историографические заметки. // Проблемы охраны и освоения культурно-исторических ландшафтов Сибири. — Новосибирск, 1986, с. 104).

риально далеких друг от друга церквах (Ленинградская область, Республика Карелия) также обращает на себя внимание идентичностью решения интерьеров в церквах прионежского типа.

Сложный силуэт центрального столпа Гиморецкой церкви с двумя восьмериками, тройными повалами и парными фронтовыми поясами был воссоздан способом полной переборки всей постройки в начале 1980-х годов. До реставрации богатое, насыщенное конструктивно-декоративное решение церкви было скрыто под тесовой обшивкой, на которой четко просматривался зигзаг накладных фронтонок только верхнего пояса.

В старинных деревнях северных вепсов (Горнее Шелтозеро и Деревянное) находились еще два сооружения прионежского типа. Никольская церковь в с. Деревянное была построена в 1683 г. [рис. 35Д]. Особой стройностью выделялась Ильинская церковь 1685 г. в селе Горнее Шелтозеро [рис. 35Е]. Она привлекала своим высоким шатром и красивым решением крыльца. Оно имело две симметричные лестницы — входы, а верхняя площадка была укреплена на резном столбе (13, с. 133). Сильной вертикалью центрального столба и высоким одномаршевым крыльцом примечательна была шатровая церковь Рыборецкого погоста 1693 г.

Значительный интерес кроме шатровых деревянных церквей прионежского типа на территории проживания средних вепсов представляют и другие культовые сооружения, в частности, многоглавые. К ним относится Дмитриевская церковь в селе Щелейки Ленинградской области — уникальный памятник деревянного зодчества. Она построена в 1783 г. Представляет собою многообъемную, вытянутую по продольной оси композицию, состоящую из шатровой колокольни («восьмерик на четверике»), трехрундучного крыльца и моста (галереи), соединяющего колокольню с церковью. Средняя часть четверика колокольни — своеобразный парадный вестибюль перед входом в церковь (в двух боковых клетях колокольни были устроены лавки (2, с. 107—109). В XVIII в. единый комплекс церкви и колокольни получил широкое распространение. Одним из первых примеров объединения колокольни с церковью, как предполагают архитекторы, является церковь в Сегинцах с шестигранной колокольней (2, с. 78). Церковь в Щелейках имеет своеобразное завершение: ее невысокий и узкий восьмерик вырастает из центрального соединения четырех бочек. Здание увенчано пятью главами, покрытыми осиновым лемехом. Шестая главка установлена над алтарной бочкой. Дмитриевская церковь реставрирована в начале 1980-х годов силами Ленинградской специализированной производственной научно-реставрационной мастерской. Ближайшей предшественницей Дмитриевской церкви в Щелейках является пятиглавая Ильинская церковь 1781 г. в соседнем с нею селе средних вепсов Шустручей Ленинградской области (там же, с. 106). К многоглавым церквям относится также 11-гла-

вая церковь Оштинского погоста Лодейнопольского уезда бывшей Олонецкой губернии. Она была построена в 1791 г.

Наряду с шатровыми и многоглавыми церквями, расположенными на землях южных вепсов, широко известны клетская Георгиевская церковь в Юковичах, построенная в 1493 году (16, с. 20)*. Она состоит из трех стройных, с мягкими повалами срубов, ступенчато покрытых крутыми клинчатыми кровлями на два ската**.

Наличие многообразных композиционных решений церковных комплексов, распространенных на землях южно-вепсских поселений, свидетельствует о высокоразвитом художественном мастерстве местных зодчих. Не случайно исследователи деревянного зодчества Ленинградской области подчеркивают большую декоративную насыщенность, легкость форм и определенное изящество силуэта церквей «прионежского типа» данной территории по сравнению с подобными им памятниками западной Карелии (2, с. 82).

Природное чувство пропорции и красоты, чуткая реакция местных зодчих на связь с ландшафтом породили яркие индивидуальные черты каждого культового сооружения, позволили мастерам смело выйти на создание сложных архитектурных комплексов.

Конструктивно-архитектурные элементы, развитые мастерами прионежской школы, внесли в архитектуру всемирно известного Кижского ансамбля новое освежающее дыхание. В результате творческой переработки ранее утвердившиеся традиционные приемы зодчими Покровской церкви были тонко соразмерены и полностью подчинены величественному образу Преображенской церкви. А ничем не скованный творческий порыв вызвал к жизни другой шедевр мирового значения — Успенскую церковь в Кондопоге, обогатив и подняв северно-русские шатровые церкви на качественно новую ступень. На наш взгляд, справедливо предположение В. П. Орфинского о том, что в людиковско-вепсской интерпретации высотность северно-русских шатровых храмов была предельно обострена, что и привело в своеобразной гипертрофии основных признаков культовых сооружений.

Известно, что творческое переосмысление первоначального образа военно-оборонительной архитектуры (боевая башня) в культовых шатровых сооружениях вызвало появление высокохудожественных, подлинно монументальных памятников, таких, например, как Преображенская церковь в Кижях. «Этим торжественным верхом зодчие сумели одновременно и передать дух своей эпохи, и сохранить черты шатровых предшественников Преображенского храма» (8, с. 59). Не сразу, а постепенно одолевали

* Авторы считают, что построена Георгиевская церковь в более позднее время — в 1543 г. (см. 16, с. 20).

** В интерьере церкви установлены два мощных столба с выразительной резьбой в виде дычек, перетянутых жгутами (2, с. 97). Наличие аналогичного декора опорных столбов в интерьере церквей в Согинцах, Гимреке, Кондопоге является еще одной связующей линией для церквей, расположенных на территории рассматриваемого региона.

местные зодчие тернистый путь к созданию своих шедевров: они шли от строгого одноглавия шатров к буйному каскаду многоглавия.

Особый интерес в связи с этим представляют данные о существовании многоглавой деревянной церкви в деревне Тагажозеро Вологодской области (14, с. 6). Именно там, на реке Тагажма, жил когда-то Буняк* — один из легендарных «строителей» 20-ти главой Покровской церкви Анхимовского погоста, являющейся ближайшей предшественницей Преображенской церкви в Кижях. Нельзя упускать из виду также и то обстоятельство, что вышеназванные многоглавые церкви были построены на древних землях вепсов — народности, по воле истории «исчезнувшей» с лица земли на долгое время, но сохранившей до наших дней свой язык, своеобразие быта, материальной и духовной культуры. Жители Кижского погоста охотно поддерживали связь с этим краем по маршруту Кижки — Вытегра через Онежское озеро: у далеких берегов их привлекала богатая рыбная ловля.

Возможно, что после пожара 1694 г., уничтожившего шатровую Преображенскую церковь в Кижях, прихожанами было принято решение поставить многоглавую церковь по примеру срубленной в 1708 г. Покровской церкви в с. Анхимово.

Обильное многоглавие северных церквей (Преображенская и Анхимовская церкви), повышенная их высотность (церковь в Кондопоге) и чрезмерная крутизна клинчатой кровли (Георгиевская церковь в Юксовичах) отражают преобладание идейного начала над чисто функциональным. При этом сохранилась конструктивная логика сооружений и продуманность работы их элементов. В совокупности все это воплотилось в Кижской архитектуре. Остров Кижки явился средоточием двух разновидностей культового зодчества — шатрового прионежского, творчески переосмысленного, и многоглавия в своем уникальном шатровом варианте, доведенным до полного совершенства зодчими, прекрасно освоившими особенности местного деревянного зодчества.

Культура культового строительства на территории проживания карел и вепсов, к сожалению, изучена еще недостаточно и ждет своих исследований.

Нельзя не принимать во внимание то, что именно на данной территории были созданы шедевры мирового значения: шатровая церковь Успения в г. Кондопоге и Кижский архитектурный ансамбль, воплотившие в себе все лучшее, созданное многовековым содружеством карел, вепсов и русских в деревянном зодчестве.

В данном случае, видимо, правомерно сравнение с русским фольклором, зародившимся в центральных областях России, но сохранившим и обогатившим себя в живом исполнении прославленных рапсодов Заонежья.

* «Петр Невзоров — крестьянин деревни Гозино Аневзорова на Дмитровой горе и Буняк — крестьянин деревни Исаковская Азеленина на Тагажме реке» (см. 15, л. 5).

ЛИТЕРАТУРА

1. Ополовников А. В. Памятники деревянного зодчества Карело-Финской ССР. М., 1955.
2. Андреева Л. А., Коляда М. И., Кондратьева Е. В. По Ленинградской области. Л., 1978.
3. Богословский М. Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в., т. I, М., 1909.
4. Забелло С., Иванов В., Максимов П. Русское деревянное зодчество. М., 1942.
5. История Москвы, т. I, М., 1952.
6. Лисенко Л. М. О реконструкции Покровской церкви в Кижях. // Архитектурное наследство. № 20. М., 1976.
7. Озерецковский Н. Я. Путешествие академика Озерецковского по озерам Ладожскому и Онежскому и вокруг Ильмена. СПб., 1812.
8. Ополовников А. В. Памятники деревянного зодчества Карело-Финской ССР. М., 1955.
9. Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии. Л., 1972.
10. Орфинский В. П. Логика красоты. Петрозаводск, 1978.
11. Очерки истории Карелии, т. I. Петрозаводск, 1957.
12. Пименов В. В. Вепсы. М.-Л., 1965.
13. Смирнова Э. С. По берегам Онежского озера. Л., 1969.
14. Гущина В. А. К вопросу о многоглавых церквях Севера — прототипах Преображенской церкви в Кижях. — Научный рукописный фонд (далее НРФ) музея «Кижь».
15. Гущина В. А. Покровская церковь Вытегорского погоста — предшественница Преображенской церкви Кижского погоста. 1981.—НРФ музея «Кижь», 816.
16. Гущина В. А., Гущин Б. А. Писцовые книги Оболенской пятныны как исторический источник для датировки памятников народного деревянного зодчества культового назначения. Сообщение на «Древнерусских чтениях» в Петрозаводском государственном университете в 1974 г. — НРФ музея «Кижь», 693.
17. Крохин В. А. Отчет о реставрации памятника архитектуры — бывшей церкви Александра Свирского в с. Космозеро Медвежьегорского района КАССР 1769 г. ТОО «Реставрация», г. Петрозаводск.
18. Ополовников А. В. Отчет о реставрации памятников деревянного зодчества — Преображенской и Покровской церквей и колокольни на Кижском погосте. — НРФ музея «Кижь», 731.
19. Ополовников А. В. Объяснительная записка к проекту реставрации Преображенской, Покровской церквей и колокольни на Кижском погосте Карело-Финской ССР. М. 1949. — НРФ музея «Кижь».

Г. И. ФРОЛОВА

ВНУТРЕННЕЕ УБРАНСТВО ВЫГОВСКОЙ БОГОЯВЛЕННОЙ СОБОРНОЙ ЧАСОВНИ

Реконструкция состава иконостаса Богоявленской часовни в данной статье основана на двух описях имущества этой часовни:

1739 и 1857 гг. Опись 1739 г. вошла в отчет комиссии, работавшей в монастыре вследствие доноса бывшего члена общежительства И. Круглова. Документы комиссии по Выгу, вместе с прочими раскольничьими делами Преображенского приказа и Тайной канцелярии в XIX в., были собраны Г. Есиповым в обширный труд и опубликованы (1). Опись 1857 г. — также результат работы комиссии в монастыре, и входит составной частью в дело о переустройстве часовни в православную церковь Даниловского прихода Олонечкой епархии (2). Комиссии выполнили свое дело добросовестно, поэтому воссоздание облика иконостаса представляется возможным и интересным. Особенно, если учесть, что от некогда богатой Выговской пустыни не осталось и следа, а ее огромное и разнообразное наследие расплылось на множество мелких коллекций как в родном Отечестве, так и за рубежом. Подспорьем при уточнении облика часовни и ее убранства служили две летописи: «История Выговской пустыни» И. Филиппова (3) и «Краткое летоисчисление настоящего века выгорецкого общежительства» (4).

Выговская киновия известна в истории православного раскола, как беспоповское староверческое общежительство (5).

Выговцы, ревнители дониконовского православия, оказались в затруднительном положении, когда отказались от института церкви. В вопросах отстаивания основ истинной православной веры выговские староверы сравнивали себя с первыми христианами, жившими во времена гонений. В делах соблюдения обрядов уподобляли себя пустынножителям и отшельникам, которые «не имущи где причаститися за неимением священника чрез веру и добродетельное житие духовно причащаются». При организации киновии, они старались придерживаться этических норм, выраженных в словах Иоанна Златоуста: «Церковь бо есть, не стены и покров, но вера и житие» (6). Они исповедали Святую Троицу и воплощение Сына Божия, чтли все евангельские и апостольские заповеди, почитали учения Святых Соборов и святоотеческие положения, принимали и все таинства церковные (7). Но, отсутствие священства влекло за собой отрицание церкви — как места общения с Богом, и невозможность свершения большинства таинств. Выговцы нашли достойный выход из трудного положения — их Божьим Храмом стали часовни.

Выголексинское общежительство имело большое количество часовен. В мужском Даниловском и женском Лексинском монастырях они располагались на мужских и женских улицах, в богатых домах, на кладбищах. Часовни были во всех скитах, окружавших оба монастыря. Небольшие часовни — молельни, были при коровьих и пашенных дворах, на кладбищах, кирпичном заводе (8).

В староверческих часовнях совершались вечерни, утрени, часы всенощные, молебны. Настоятели читали в них богослужебные и назидательные книги, произносили поучения, которые нередко

были собственного сочинения (9). Часовни по своим размерам не уступали церковным зданиям, а по своему убранству часть из них значительно превосходила крупные приходские церкви. Одним из таких храмов была часовня во имя Богоявления Господня, которая стояла в мужском монастыре на мужской улице. Староверы именовали ее соборной, поскольку считали ее главным храмом. Часовня была поставлена в 1719 г. на месте старой — ветхой и малой (10). На плане, воспроизводящем монастырь в XIX в., она стоит в центре монастыря и соединяется переходом со столовой. Рядом с ней — колокольня. Часовня состоит из трех срубов: певческой (собственно часовня — Г. Ф.) с окнами в два уровня, трапезной и паперти. Трапезная и паперть имеют единую кровлю и по два окна, которые расположены на одном уровне с нижними окнами часовни. Кровлю венчает главка с крестом, которая покоится на небольшой «бочке» — традиционном элементе выговских храмов (11). Изображение часовни на плане соответствует более раннему ее описанию в «Истории Выговской пустыни» И. Филиппова. Летописец подчеркивает ее размеры: «И поставиша часовню новую велию и трапезу, и к ней совокупиша и паперть, против всей трапезы половину отгородиша, откуда печи быти и топяти, и печь великую складоша, а другую печь с под часовни топяти, что одной не возможно нагревати» (12). Трапезная отделялась от собственно часовни капитальной стеной. В стене была дверь и два проема, которые закрывались ставнями. По данным XIX в. высота певческой от пола до потолка «ровно четыре сажени», расстояние от южной до северной стены — «почти шесть сажений» (13). В середине XIX в. местные власти также отмечали масштабность здания, предлагая переделать его в православную церковь. Они указывали, что это легко сделать «пристройкою к ней алтаря, а это весьма удобно потому, что собственно часовня, имея древнюю форму, по величине сравнительно более православной церкви» (14). В новую часовню, по свидетельству Ивана Филиппова, монастырские иконники написали «образы большие наместные и деисус со Апостолы и праздники и Пророки и Праотцы и Святители и Преподобных... и вельми ю оукрасиша иконами» (15).

Первое подробное описание иконостаса и в целом часовенной утвари относится к 1739 г. Оно описано комиссией настолько тщательно, что не составляет труда представить интерьер соборной часовни в первой половине XVIII в. Поскольку опись позволяет реконструировать схему иконостаса, приведем ее полностью.

«В передней половине оной (собственно часовне — Г. Ф.) представлены в середине створы на подобие царских дверей в церквях, на которых написаны евангелисты, а по сторонам имеются иконы местныя по правую сторону: Спасителей образ в окладе. Образ Богоявления Господня в окладе жъ. Успения Пресвятыя Богоро-

дицы. Преподобных Зосима и Савватия Соловецких чудотворцев. Преподобного Александра Свирского. Образ всех святых.

По левую сторону: Пресвятая Богородицы Тихвинской с венцом. Пресвятая Троицы с венцами. Святителя Николая с венцом же. Святителя Филиппа. Преподобного Александра Ошевенского. Всех святых российских чудотворцев. Поверх тех местных образов имеется де Иусус с двенадцатью апостолами. Выше того дванадцатые праздники. Сверх того пророки. Да порознь стоящих мелких образов окладных сорок пять, неокладных четыре. Крест с распятием большой письменной с венцом. Крест с распятием медной.

На середине два паникадила, медных, большое да малое. Да перед местными образами одиннадцать лампад медных.

Во второй половине:

По правую сторону образов местных: Пресвятые Богородицы всем скорбящим. Святых верховных апостолов Петра и Павла. Святого Николая Чудотворца.

По левую сторону: Створы в подобие царских дверей церковных, на которых написан образ Благовещения Пресвятая Богородицы, да образ-ж великих святителей Василия Великого и Иоанна Златоустаго.

По одну сторону оных: Собор Архистратига Михаила. По другую сторону Пресвятая Богородицы Тихвинская. Перед теми местными образами две лампы жестяных.

Мелких образов без окладов двадцать два. При оной часовни в предверии ветхих десять икон» (16).

Комиссия увидела и перечислила четыре яруса икон в иконостате: местный, деисусный, праздничный, пророческий. У Ивана Филиппова в той же последовательности перечисляются иконы местного, деисусного и праздничного рядов, а далее он называет и пророков, и праотцев, и преподобных. Однако, в «Кратком летоисчислении» написание праотческого ряда значится под 1782 г.: «Сего же года на Выгу брацку часовню нарубиша и праотцев поставиша» (17). И. Филиппов умер в 1744 г. и, следовательно, праотческий ряд был написан после его смерти. Можно предположить, что в данном перечислении он подчеркивает именно состав иконостаса или что перечисляемые им лики святых входят в число мелких образов, стоящих порознь.

Описание летописцем небольшого пожара, случившегося от незатушенной свечи в 1737 г., дает ценные сведения о том, что по конструкции иконостас был тябловым: «И на тябле догорела (свеча — Г. Ф.) до тябла... ту на оуглу на брусках знак горелой подаде» (18). Повествуя о пожаре, И. Филиппов последовательно перечисляет местные иконы по движению огня: «Свеча оная была поставлена в самом верхнем ряду оу пророка Захарии, противу образа большого Пресвятая Богородицы, который стоит о самая царския врата. ...И паде на землю конец свечи на пелену протну онаго Богородищина образа. И загореса оная пелена. И по ряду к северной

Стране против образа Святыя Троицы и против образа Николы Чудотворца и против образа Святителя Филиппа Московского все пелены згореша, ...Такожде и оу пелены между Николиной и Филипповой пеленой. ...В самой оугол пришед к пелены ко образу преподобнаго отца Александра Ошевенского оная пелена не загоряса само и погасе» (19). Свидетельство летописца подтверждает перечень икон левой части местного ряда, предложенный комиссией.

Нижний, местный ряд иконостаса состоял из одиннадцати икон и царских врат. Его особенность — в присутствии царских врат. Врата без алтаря столь смутили членов комиссии 1739 г., что они, в отличие от И. Филиппова, не решились назвать их своим именем, определив их как створы наподобие царских дверей. Комиссия 1857 г. врата называет царскими и фиксирует те же иконы, в той же последовательности и в том же количестве. При этом пометки на полях поясняют, что четыре иконы расположены на боковых стенах: «Александр Свирский» и «Российские чудотворцы» на левой стене, «Александр Ошевенский» и «Образ всех святых» на правой. У И. Филиппова также упоминается угол между иконами с изображениями митрополита Филиппа и Александра Ошевенского. То есть местный ряд иконостаса изначально имел завороты на боковые стены.

Расположение икон в местном ряду традиционно. Справа от царских врат — икона с изображением Спасителя и храмовая икона, слева — Богородичная и образ Ветхозаветной Троицы. Есть здесь и образ Николы Чудотворца, наиболее часто отмечаемый в данных рядах. Пять икон нижнего ряда посвящены северным инокам. Из них четверо основатели северных монастырей: Александр Свирский, Александр Ошевенский, Зосима и Савватий Соловецкие. Пятый преподобный — популярный на Севере митрополит Филипп, который в течение ряда лет был игуменом Соловецкого монастыря. Мученик митрополит Филипп и святитель Никола у выговцев олицетворяли идеал стойкости в вопросах веры, а соловецкие святые особо чтились в кинонии, потому что общежительство воспринималось выговцами как новый монастырь в северных пределах, унаследовавший благочестие дониконовских времен от Соловецкого монастыря (20).

Иконы следующего ряда иконостаса могут быть воспроизведены из его названия: «де Иисус с двенадцатью апостолами». Чин с таким названием предполагает наличие центральной части деисуса: Спаса, Богородицы и Иоанна Предтечи, двух архангелов: Михаила и Гавриила, и двенадцати апостолов. Для того чтобы убедиться в том, что в данном случае комиссия видела именно двенадцатифигурный апостольский чин, обратимся к имеющимся материалам по выголексинским часовням.

В перечнях иконостасов, выполненных комиссией 1739 г., деисусный ряд именуется по-разному в зависимости от его состава:

«де Иисус с двенадцатью апостолами», «Деисус с двенадцатью апостолами», — в Даниловской, Лексинской и Шелтопорожской часовнях; «Деисус с апостолами» — в часовнях Волозерского и Выговского скитов, Даниловского коровьего двора и в молельне Лексинской ограды; «Деисус» — в часовне Тагозерского скита (21). В этих трех различных определениях одного ряда иконостасной стены четко читается различный состав чина. В Лексинской кладбищенской часовне деисусный ряд в описи середины XIX в. охарактеризован следующим образом: «Господь Вседержитель, Богоматерь, Иоанн Предтеча, два ангела и двенадцать апостолов» (22). Опись 1857 г. по интересующей нас часовне фиксирует на восточной стене иконостаса двенадцатифигурный апостольский чин, подтверждая его количество: «Семнадцать образов размещенных симметрично около среднего образа» и его состав: «образы следующие: Господа Вседержителя, Девы Марии, Иоанна Предтечи, два Ангела, Петра и Павла и десяти Апостолов» (23). В этой описи икона с апостолом Иудой (вероятно, Иаковлевым — Г. Ф.) обозначена на боковой стене (24). А так как это апостол из числа двенадцати, то можно предположить, что деисусные иконы изначально заходили на боковые стены часовни.

Третий ряд иконостаса Богоявленской часовни обозначен одним предложением: «Выше того (деисусного ряда — Г. Ф.) двенадцатые праздники» (25). В описи 1857 г. записано: «Четвертый ряд иконостаса восточной стены... включает в себе пятнадцать образов без риз и венцов одного размера, заключающие в себе двенадцатые праздники» (26).

Полная повторяемость состава икон двух предыдущих рядов позволяет предполагать, что и праздничный ряд изначально состоял из пятнадцати икон. Это могли быть следующие иконы: «Рождество Богородицы», «Благовещение», «Рождество Христова», «Введение во храм», «Сретение», «Богоявление», «Преображение», «Вход в Иерусалим», «Воскресение Христово», «Вознесение», «Сошествие Святого Духа на апостолов», «Успение», «Распятие», «Воздвижение Животворящего Креста», «Пресвятая Троица». Из них четырнадцать икон отражают события евангельской истории и только последняя — «Троица» — связана с ветхозаветным временем. Этот состав традиционен для «классики» выговского литья — четырехстворчатого складня «Двенадцатые праздники». Следует сказать, что не каждый иконостас выговских часовен включал праздничный ряд. Описи фиксируют местный и деисусный ряды, как постоянно присутствующие в иконостасах, а в третьем ярусе чаще называют пророческие иконы. Праздничные ряды фиксируются в крупных иконостасах, но приводятся без расшифровки. Перечисление тринадцати праздничных икон есть в описи Лумбушской часовни. В перечне нет двух праздников: Воздвижения Креста и Сошествия Святого Духа на апостолов, а вместо Распятия — Снятие со Креста (27). Но иконы «Сошествие Святого

Духа на апостолов» и «Воздвижение Креста» присутствуют в бессистемных списках утвари из Даниловских часовен. Любопытно, что популярный евангельский сюжет «Воскрешение Лазаря» не встретился нам в описях. Это может свидетельствовать в пользу соблюдения выговцами состава двенадцатых праздников. В связи с выяснением состава праздничных икон любопытно заметить, что в период переоформления иконостаса для церковных нужд пришлось в местном ряду изъять две иконы «Успение Богородицы» и «Ветхозаветную Троицу», чтобы сделать северные и южные пономарские двери для входа в алтарь. По этому поводу есть специальное письмо в Епархию, в котором устроители иконостаса отдали себе отчет в том, что сколь существенны эти две иконы для христиан Выгорецки. Ввиду неизбежности их удаления из иконостаса, они предлагают сделать для икон приделы (!) в церкви, «поскольку иконы сии состояли в таком же уважении, как и все прочия, а праздник Успения почитался по Уставу Даниловскому, храмовым» (28). Епархиальное начальство рассмотрело вопрос о желании сохранить все иконы иконостаса, но ввиду срочности работ постановило установить придел для иконы «Успение». Этот пример — показатель бережного отношения выговцев к составу иконостаса, сохранения его в неизменном виде.

Описи 1739 и 1857 гг. фиксируют праздничный ряд над деисусным. Расположение праздников над деисусом свидетельствует о стойком иммунитете выговцев к нововведениям в оформлении иконостасов. Во второй половине XIX в. такое расположение рядов вызвало недоумение у проектировщиков церкви: «В нынешнем иконостасе ряд двенадцатых праздников стоит, неизвестно почему, выше Св. Апостолов: проектировано дванадцатые праздники установить ниже лика Апостольского. — Прочее все удержано как есть» (29). Для староверов Выга установка праздников под деисусом была неприемлема по простой причине — эта перестановка получила распространение в никоновские времена.

В первой описи праздничный ряд назван третьим по счету, а в последней описи — четвертым. Разница в нумерации объясняется наличием в описи 1857 г. праздничного ряда между иконами местного и деисусного рядов. Он включал тридцать одну икону различного формата (средняя высота — 7 вершков, ширина — 6 (30)). Комиссия 1739 г. также отметила большое количество мелких икон окладных и неокладных. Вероятно, они еще не были оформлены к тому моменту в качестве самостоятельного ряда в иконостасе.

Следующий ряд иконостаса в первой описи часовенного имущества зафиксирован еще более условно, чем предыдущий: «Сверх того (праздничного ряда — Г. Ф.) пророки» (31). Последняя опись определяет общее число икон этого ряда: «Пятый ряд иконостаса заключает в себе пятнадцать образов одного размера без риз и

пенцов, вообще без украшений. На нем изображена Богоматерь с пророками» (32).

В этом ряду, благодаря подробному описанию последствий пожара Иваном Филипповым, можно поименно определить три иконы: «Богоматерь Знамение», «Пророк Захария», «Пророк Давид» (33). Известно также, что образ пророка Захарии располагался сразу за образом Богоматери с левой стороны. Центральное положение пророка Захарии в пророческом ряду Богоявленской часовни, по всей видимости, связано с историей киновии (34).

Попытка определить состав ряда путем сравнения икон из иконостасов других часовен Выговской киновии оказалась малорезультативной. Описи утвари других часовен в своем большинстве лишь фиксируют пророческий ряд и его количество. Только некоторые из них дают именной список икон нужного ряда (35). Состав икон в пророческих рядах рассмотренных описей оказался разнообразным. К первоначальным трем иконам, с определенной долей вероятности, можно добавить еще две: «Пророк Моисей» и «Пророк Исайя», поскольку изображения этих пророков значатся в пророческих рядах иконостасов во всех предложенных списках.

Постоянное сопоставление двух описей — 1739 и 1857 гг. — показало, что изначальная часть иконостаса соборной часовни сохранена выговцами полностью.

Количество икон и размеры иконостаса увеличивались с ростом благосостояния Выга, и в период переоформления имущества из часовенного в церковное восточная стена иконостаса состояла из семи рядов, включавших сто двадцать шесть икон. Огромное число икон — двести три — располагалось на северной и южной стенах часовни. Часть этих икон являлась продолжением рядов иконостаса. Деисусный ряд был продлен на северной стене пятью иконами с изображениями Иуды (Иаковлева — Г. Ф.), Василия Великого. Сергия (Радонежского — Г. Ф.), Григория Богослова, великомученика Георгия и пятью образами на южной стороне (расшифровки в описи, к сожалению, нет). На восемь икон, по четыре образа слева и справа, увеличился праздничный ряд. Пророческий ряд с южной стороны вырос на семь икон. Число икон с северной стороны увеличилось на восемь икон, но конкретное число икон с изображением пророков неизвестно, поскольку среди этих восьми икон названы иконы, посвященные Христу и Вселенским соборам (36).

Шестой ряд иконостаса, согласно «Краткому летосчислению», поставлен в часовне в 1782 г. (37). По данным описи 1857 г. пророческий ряд иконостаса составляли двадцать восемь пророческих образов: девятнадцать на восточной стене, четыре на южной и пять на северной. Центральное место занимала икона с изображением Саваофа (38).

Седьмой ряд иконостаса с образами апокалиптического содер-

жания и изображениями херувимов и серафимов состояли из семнадцати икон на восточной стене, восьми — на южной и восьми — на северной стене (39). Помимо роста, иконостас значительно изменился в оформительском плане. Но эти изменения нельзя назвать типичными явлениями для второй половины XVIII—XIX вв. Богатство православных храмов Олонецкой губернии в этот период сказывается в замене тябловых иконостасов резными золочеными, в оформлении отдельных икон в пышно убранные киоты — «иконостасы». Иконостасы выговских часовен по-прежнему тябловые. Благополучие Выга отражается в их иконостасах непосредственно на иконах. Они украшаются аналогично убранству икон в древнерусских храмах. Первоначально иконостас в местном ряду имел только две иконы в окладах, да на трех иконах имелись венцы. Со временем иконы местного ряда украсились драгоценными окладами, ризами и венцами. Опись отмечает большое разнообразие убранства. Приведем несколько выдержек. Образ «Вседержителя в серебряной вызолоченной ковanej ризе», с выкованными «с двух сторон словами Господь Вседержитель по славянски с титлами». Монограмма на венце Вседержителя выложена стразами. На иконах «Богоявление» и «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие» имеются доски из синего стекла, на которых стразами выложены названия икон. На венце первой иконы использован жемчуг в качестве украшения, венцы второй унизаны стразами, «кроме того на каждом венце по три страза больших». По краям серебряного вызолоченного оклада соловецких чудотворцев «семь крупных страз малиновых и синих». Наиболее богато украшен образ Тихвинской Богородицы. На нем оклад серебряный, вызолоченный, сверху в виде каймы. Венцы украшены стразами. Гривенка ковая, с травным орнаментом. «Между гривенкой и венцами риза и убрус на Богоматери и Спасители вынизаны из крупных жемчугов» (40). Жемчуг на ризе нанизан в виде излюбленного староверами узора из листьев и цветов (41). Снизу иконы местного ряда обрамлялись пеленами. Каждая икона деисусного чина имела вызолоченный венец в диаметре пять вершков. На трех центральных образах было по гривенке. На каждом из семнадцати венцов нанизано по три большие страза (42). Иконы остальных рядов были без украшений.

Иконы каждого ряда имели единый размер, за исключением икон местного ряда. Чиновые иконы высотой были двадцать девять вершков, шириной — одиннадцать с половиной. Высота праздников и пророков равнялась двадцати вершкам, ширина — пятнадцать. Иконы праотеческого ряда в высоту составляли двадцать три вершка, в ширину — двенадцать. Формат икон седьмого ряда определен комиссией условно: «все одинаковых размеров примерно 18 верш. длины 14 ширины». Размер икон местного ряда колебался в высоту от двадцати трех вершков до тридцати трех, а в ширину от восемнадцати вершков до двадцати шести с половиной (43).

Множество икон находилось в каждой части храма. На западной стене комиссия насчитала тридцать пять образов. Шесть больших Богородичных икон располагались на подставках в «средние певческой». Из них четыре иконы одной иконографии: «Богоматерь Тихвинская», все они в драгоценных нарядах. У левого клироса был «двойной вышивной образ Святителя Николая и Тихвинской Божией Матери» (44).

Общее число икон в певческой, трапезной, паперти, мирской равнялось четыремстам сорока девяти единицам (45).

Кроме икон имущество часовни составляли лампадки, паникадила, множество пелен, убрисов и книг. Количество богослужебных книг выросло с двадцати семи единиц по данным первой описи до пятидесяти семи (46).

Имущество часовни было столь велико, что лица, стараниями которых часовня была обращена в православную церковь, приступили к «своему делу утром 8-го числа, продолжали заниматься оным 9-го и 10-го числа в часы промежуточные между Богослужениями и кончили описи 11-го числа» (47).

Все это богатство соборной часовни крупнейшего центра беспоповцев перешло в мае 1857 г. в ведение православной церкви более чем скромного прихода, как по его отдаленности от крупных населенных мест, так и по количеству прихожан.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Есипов Г. Расколыничьи дела XVIII столетия извлечены из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб, 1864.

2. ЦГА Карелии ф. 25. оп. 20 ед. хр. 85/973. Копия указа Синода о передаче спархиальному начальству соборной расколынической часовни в селе Данилове Повенецкого уезда и создании в ней православной церкви.

Выражаю искреннюю признательность В. Г. Платонову за помощь в поиске данного дела в архиве Карелии.

3. Филиппов И. История Выговской пустыни. СПб, 1862.

4. Краткое летоисчисление настоящего века выгорецкого общежителства // Материалы к истории и изучению русского сектанства и раскола. СПб, 1908, вып. 1.

5. Выговская киновия была основана в 1694 г. в Заонежье, в 40 км от населенного пункта Повенец (современный Медвежьегорский район Республики Карелия). Закрытие киновии началось в 30-е годы XIX в. путем ликвидации часовен и выселения ее жителей по месту приписки. Центр общежителства — Богоявленский Даниловский мужской монастырь располагался на слиянии рек Выг и Сосновка (современная деревня Данилово). Недалеко от него иноками мужского монастыря был поставлен женский Крестовоздвиженский Лексинский монастырь (деревня Лекса). Вокруг этих монастырей было много скитских поселений. Все вместе они образовали то, что получило наименование Выговской пустыни или Выговского общежителства.

6. ЦГА Карелии. Рукописный фонд № 43. Поморские ответы, л. 331 об.

7. Там же л. 331, об — 339.

8. При работе с материалами по Богоявленской часовне параллельно рассмотрены материалы 10 часовен Выгорецки: Крестовоздвиженской в женском монастыре на Лексе, часовне при коровьем дворе женского монастыря, в часовне «с четверть версты от Лексы», часовнях Спаса Преображения и Тихвинской Богоматери в Боровском скиту (11 верст от Лексы), Вознесенской часовни в Выгорецком скиту (16 верст от Лексы), Ильинской в Шелтопорожском скиту (10 верст от Данилова), Знаменской часовне в Тагозерском скиту (25 верст от Данилова), часовне Успения Богоматери в Кодозерском скиту (16 верст от Лексы), а также часовен в Богодельных домах при монастырях.

9. Архимандрит Павел. Замечания на книгу «Поморских ответов» // Братское слово. 1888, т. 1. М., 1888, с. 742—747. Дружинин В. Г. Словесные науки в Выговской Поморской пустыни. СПб, 1911.

10. Филиппов И. История Выговской пустыни, с. 150.

11. Островский Г. Выговская пустыня и ее значение в истории старообрядческого раскола. Петрозаводск, 1914, с. 43.

12. Филиппов И. История Выговской пустыни, с. 150.

13. ЦГА Карелии, ф. 25, оп. 20, ед. хр. 85/973, л. 65 об. В предписании о закрытии соборной часовни (ЦГА Карелии, ф. 25, оп. 8, ед. хр. 4/29, л. 8 об.) от 1856 г. приводится справка из дел Канцелярии начальника губернии, в которой размеры часовни отличаются значительно от приведенных: длина 13 сажени, ширина 8 и высота 3 сажени. Если учесть, что предписание предварило конкретные мероприятия в 1857 г., можно предположить, что в деле использована справка о размерах часовни до надстройки ее в 1788 г.

14. ЦГА Карелии, ф. 25 оп. 8 ед. хр. 4/29 л. 6-6 об.

15. Филиппов И. История Выговской пустыни, с. 150.

16. Есипов Г. Раскольниковы дела..., с. 532—533.

17. Краткое летосчисление..., с. 279.

18. Филиппов И. История Выговской пустыни, с. 274.

19. Там же, с. 272—274.

20. Филиппов И. История Выговской пустыни, с. 275—277. Краткое летосчисление, с. 276.

21. Есипов Г. Раскольниковы дела..., с. 533, 536, 538, 543, 542, 535, 537, 543.

22. ЦГА Карелии ф. 25, оп. 1, ед. хр. 32/10, л. 79.

23. ЦГА Карелии, ф. 25, оп. 20, ед. хр. 85/973, л. 46 об.

24. Там же, л. 53 об.

25. Есипов Г. Раскольниковы дела..., с. 533.

26. ЦГА Карелии, ф. 25, оп. 20, ед. хр. 85/973, л. 49.

27. ЦГА Карелии, ф. 25, оп. 1, ед. хр. 31/14, л. 51.

28. ЦГА Карелии, ф. 25, оп. 20, ед. хр. 85/973, л. 66.

29. Там же, л. 65.

30. Там же, л. 46.

31. Есипов Г. Раскольниковы дела..., с. 533.

32. ЦГА Карелии, ф. 25, оп. 20, ед. хр. 85/973, л. 49.

33. Филиппов И. История Выговской пустыни, с. 272—274.

34. Столь почетное место, отведенное пророку в данной часовне, можно объяснить историей Выгорецки. Пророк соименен первому поселенцу на месте

будущей киновии — Захарию Стефанову Толвуйскому. Причем Захарий не просто обосновался жить на том месте, где со временем возникнет мужской монастырь, а и построил келью из двух половин: женской и мужской, предвосхитив тем самым возникновение структурного феномена Выгорецкии. Строительство двойной кельи шло столь споро, что отец Захарии Савватий произнес пророческие слова о том, что на этом месте «двойное будет житие мужескому полу особ, а женскому особ». Спустя несколько лет «положи Бог во ум Захарию, что итии ко отцу Даниилу и ко Андрею, где они живут, и звати их на свое место к Выгу жити вместе». В результате после переговоров и осмотров «вельми же братни место слюбися», и когда осенью «старый завод» догорел, братия поселилась к Захарию, где еще до переселения распахла земля. Иван Филиппов посвятил Захарию Толвуйскому отдельную главу (с. 100—115).

35. В часовне Успения Богородицы Кодозерского скита в пророческом ряду справа от иконы «Богоматерь Знаменне» расположены иконы с изображением пророков царя Соломона, первосвященника Аггея, Софония, Иезекииля, слева — царя Давида, Даниила, Моисея, Захарии, Исаяи (ЦГА Карелии, ф. 1, оп. 46, ед. хр. 31/813, л. 15 об.). В бессистемном списке икон, вывезенных из Даниловского Богдельного дома на женской улице, перечисляются следующие пророки: № 16. Исая, 19. Аарон, 24. Богоматерь Знаменне, 52. Амос, 55. Соломон, 56. Илья, 57. Самуил, 58. Софония, 59. Аггей, 64. Елисей, 69. Захария, 78. Даниил, 79. Илья, 80. Моисей, 81. Давид, 82. Наум, 83. Захария (ЦГА Карелии, ф. 25, оп. 8, ед. хр. 2/9, л. 3—5). Из списка взяты только те иконы с изображениями пророков, о которых сказано, что «они без риз и венцов» — это соответствует убранству верхних рядов выголексинских часовен. В композиции «Похвала Богородицы» на богородичной створке четырехстворчатого складня «Двунадесятые праздники» Богоматерь представлена в окружении следующих пророков: Соломона, Давида, Моисея, Аарона, Ионя, Иакова, Захарии, Ильи, Даниила, Гедеона, Исаяи, Аввакума, Софония.

36. ЦГА Карелии, ф. 25, оп. 20, ед. хр. 85/973, л. 48, 53 об., 50 об. 54.

37. Краткое летосчисление..., с. 279.

38. ЦГА Карелии, ф. 25, оп. 20, ед. хр. 85/973, л. 50 об., 54, 49.

39. Там же, л. 49, 51, 54 об.

40. Там же, л. 41—43 об.

41. ЦГА Карелии. Библиотечный фонд, 461. Фотоальбом № 6 «Остатки Даниловского монастыря».

42. ЦГА Карелии, ф. 25, оп. 20, ед. хр. 85/973, л. 46 об.

43. Там же, л. 46 об., 48, 49, 51 об., 53 об., 54, 54 об.

44. Там же, л. 55—56 об.

45. Там же, л. 59.

46. Там же, л. 59 об.—60 об., Есипов Г. Раскольничьи дела..., с. 533.

47. ЦГА Карелии, ф. 25, оп. 20, ед. хр. 85/973, л. 31.