

Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской академии наук

и Словесность
История Журнал филологических
и историко-культурных
исследований
№ 2 2021



Санкт-Петербург

*Издается с июня 2020 г.
Выходит 4 раза в год*

Редакционная коллегия:

Т. И. Афанасьева, Т. Н. Галашева (ответственный секретарь), В. В. Головин,
Е. И. Гончарова, Дж. Дзиффер, А. В. Пигин, М. Б. Плюханова,
Ю. К. Руденко, И. Тирет

Главные редакторы:

С. А. Семячко и Д. О. Цыпкин

Адрес редакции:

199034 Санкт-Петербург, наб. Макарова, 4.

Сайт: <http://pushkinskiydom.ru/zhurnal-slovesnost-i-istoriya/>

e-mail: edit-sloves@yandex.ru

© Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 2021

© Журнал «Словесность и история», составление, 2021

© ООО «Издательство „Пушкинский Дом“», оформление, оригинал-макет, 2021

Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom)
of the Russian Academy of Sciences

ⁱ Slovesnost'
Istoriia

Texts and History

Journal of Philological,
Historical and Cultural
Studies

No. 2 2021



Saint Petersburg

*Published four times per year
since June 2020*

Editorial Board:

T. I. Afanasieva, T. N. Galasheva (executive secretary), V. V. Golovin,
E. I. Goncharova, G. Ziffer, A. V. Pigin, M. B. Pliukhanova,
Y. K. Rudenko, I. Thyrêt

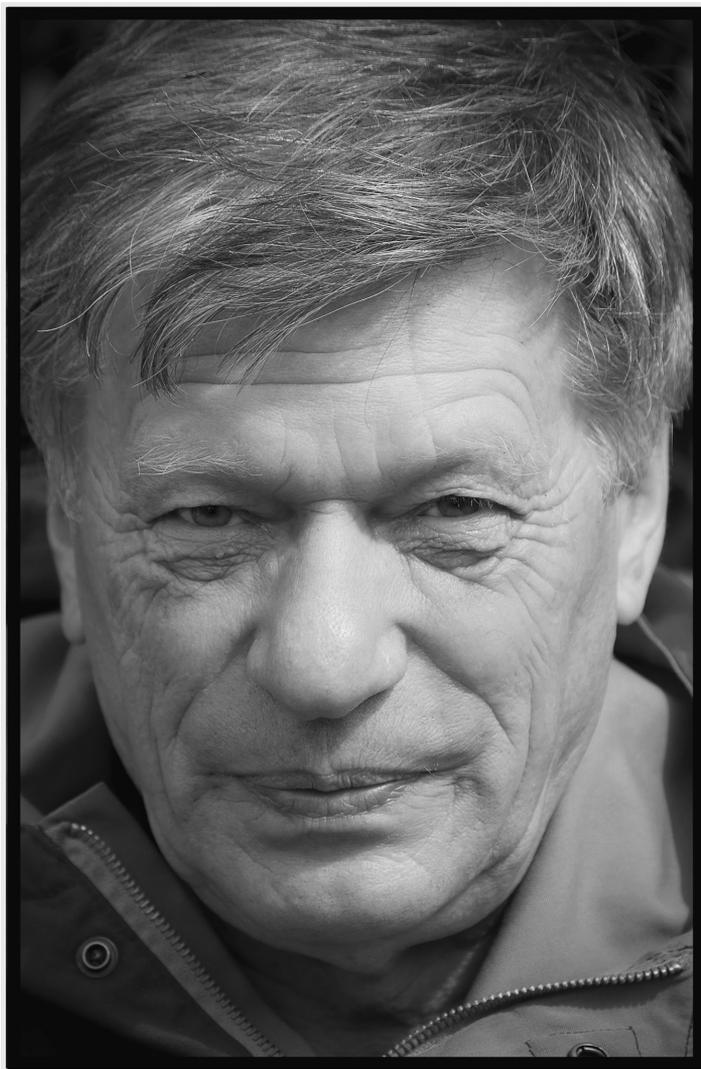
Editors in Chief:

S. A. Semiachko and D. O. Tsyppin

Editorial office:

4 Makarova Embankment, St. Petersburg, 199034, Russia
Website: <http://pushkinskijdom.ru/zhurnal-slovesnost-i-istoriya/>
e-mail: edit-sloves@yandex.ru

© 2021 Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom)
of the Russian Academy of Sciences
© 2021 Journal "Texts and History" (compilation)
© 2021 Pushkinskij Dom, Publishers (design, layout)



Посвящается памяти российского этнографа
Константина Кузьмича Логинова (1952–2020)

СОДЕРЖАНИЕ

И. Ю. Винокурова. Константин Кузьмич Логинов: основные вехи биографии ученого-этнографа	9
А. П. Конкка. Две экспедиции: в поисках карсикко с Константином Логиновым в Пудожском районе Карелии	23
О. М. Фишман. К. К. Логинову — полевому исследователю посвящается	41
Н. Е. Мазалова. Русские ритуальные специалисты Карелии	60
А. Б. Мороз. К вопросу о контактах живых с умершими: как покойники защищаются от живых	75
В. С. Бузин. Традиционный выпас скота на Тамбовщине (рациональный аспект)	88
Т. Б. Щепанская. К динамике постаграрности: ресайклинг сельской зверофермы в Республике Карелии.	108
А. И. Терюков. Материалы для изучения традиционной культуры карел в собрании Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН: коллекции и собиратели	125
А. К. Байбурин. Заметки о формировании официальной биографии в российской традиции	140
И. А. Разумова. История рода и места в проекции жизненного пути карельского фольклориста и этнографа	155
Список сокращений	170
Наши авторы.	171

CONTENTS

Irina Yu. Vinokurova. Konstantin Kuzmich Loginov: The Milestones of the Ethnographer's Life	9
Aleksi P. Konkka. Two Expeditions: In Search of the Karsikko Tradition in the Pudozh Region of Karelia with Konstantin Loginov	23
Olga M. Fishman. In Memory of the Field Researcher Konstantin Kuzmich Loginov	41
Natalia E. Mazalova. Russian Ritual Specialists in Karelia	60
Andrey B. Moroz. On the Problem of Contacts of the Living with the Deceased: How the Deceased Protect Themselves from the Living	75
Vladimir S. Buzin. Traditional Cattle Grazing in the Tambov Region (The Practical Aspect)	88
Tatiana B. Shchepanskaia. On the Dynamics of Post-Agrarian Development: The Recycling of a Rural Fur Farm in the Republic of Karelia	108
Aleksandr I. Teriukov. Materials for Studying Traditional Karelian Culture in the Collection of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences: Collections and Collectors	125
Albert K. Baiburin. Notes on the Development of the Official Biography in the Russian Tradition	140
Irina A. Razumova. History of the Family and Native Place in the Projection of the Life Path of a Professional Folklorist and Ethnographer	155
List of Abbreviations	170
Our Authors	171

И. Ю. Винокурова

КОНСТАНТИН КУЗЬМИЧ ЛОГИНОВ: ОСНОВНЫЕ ВЕХИ БИОГРАФИИ УЧЕНОГО-ЭТНОГРАФА¹

Резюме

Статья посвящена памяти яркого, неординарного ученого ИЯЛИ КарНЦ РАН, профессионального этнографа высочайшего класса Константина Кузьмича Логинова (1952–2020). На основе биографического метода исследования представлены важнейшие вехи биографии ученого и дан анализ его научной деятельности. К. К. Логинов родился в Вытегре. В 1974–1979 гг. был студентом кафедры этнографии и антропологии исторического факультета Ленинградского государственного университета. В 1980–1983 гг. обучался в аспирантуре Ленинградской части Института этнографии АН СССР. С 1984 г. работал в ИЯЛИ КарНЦ РАН. В 1986 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Материальная культура русских Заонежья (вторая половина XIX — начало XX в.)». К. К. Логинов является крупнейшим специалистом в области исследования этнической истории и традиционной культуры русского населения Карелии и ее этнолокальных групповых особенностей. Его перу принадлежит порядка 185 научных работ, написанных на собранных автором богатейших полевых материалах, с использованием дескриптивного и сравнительно-исторического методов исследования. Наиболее значительными работами К. К. Логинова являются четыре авторских монографии и одна в соавторстве, посвященные русским Заонежья и Водлозерья. Он является также автором разделов семи крупных научных трудов с участием большого коллектива исследователей. Среди них коллективные монографии, посвященные карельским поселениям Суйсарь, Юккогуба, Сямозеро. Последней работой такого рода стала книга «Народы Карелии. Историко-этнографические очерки», в которой К. К. Логиновым написана большая часть глав раздела «Русские». Важное место в научной биографии К. К. Логинова занимали экспедиции, выступления на конференциях, популяризация этнографических знаний, преподавательская деятельность.

¹ Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания КарНЦ РАН.

Ключевые слова: отечественные этнографы, К. К. Логинов, этнография народов Карелии, полевые исследования, этнолокальные группы

Irina Yu. Vinokurova

KONSTANTIN KUZMICH LOGINOV: THE MILESTONES OF THE ETHNOGRAPHER'S LIFE

Abstract

This article is dedicated to the memory of Konstantin Kuzmich Loginov (1952–2020), a first-rate professional ethnographer, who worked at the Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Research Center of the Russian Academy of Sciences. The article presents a biographical study of the most important stages of the researcher's life and an analysis of his scholarly activities. Loginov is known as the foremost scholar of the ethnic history and the traditional culture of the Russian population of Karelia and of the features of its ethno-local groups. He is the author of about 185 research articles in which he applied descriptive and comparative-historical methods to the rich field material that he himself collected. Loginov's most significant works are the five books (including one co-authored) devoted to the study of the Russian population of the north shore of Lake Onega (*Zaonezhye*) and territories around Lake Vodlozero (*Vodlozerye*). He is also the author of chapters in seven major collective scholarly works, including books about the Karelian settlements of Suisar, Yukkoguba, and Syamozero. The last work of this kind was the book *The Peoples of Karelia. Historical and Ethnographic Essays*. Loginov also devoted much time and effort to such scholarly activities as expeditions, presentations at conferences, popularization of ethnographic knowledge, and teaching.

Keywords: Russian ethnographers, Konstantin Kuzmich Loginov, ethnography of the peoples of Karelia, field research, ethno-local groups

DOI 10.31860/2712-7591-2021-2-9-22

Имя Константина Кузьмича Логинова (26.09.1952 — 18.11.2020) хорошо известно современным исследователям традиционной культуры народов Европейского Севера и славяноведам, которые в своих монографиях и статьях не обходятся без упоминаний его трудов, опираются на собранные им полевые материалы. Предлагаемая читателям статья посвящена памяти этого яркого, неординарного ученого Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, профессионального этнографа высочайшего класса.

К. К. Логинов родился 26 сентября 1952 г. в небольшом городе Вытегре — районном центре Вологодской области. Он рос без отца. Его мама Клавдия Николаевна Логинова работала корреспондентом газеты «Красное знамя». Во время Великой Отечественной войны она возглавляла одно

из отделений батальона по разминированию оштинских рубежей. Клавдия Николаевна оставила пронзительные воспоминания об этой незаслуженно забытой странице военной истории — работе девушек-минеров, связанной с риском для жизни [Логинова]. Видимо, интерес к литературному творчеству и чтению проявился у сына под ее влиянием. Мальчик много читал. После шестого класса он неожиданно наткнулся в городской детской библиотеке на научно-популярную книгу выдающегося этнографа и антрополога Н. Н. Чебоксарова, рассказывающую о науке этнографии, которая повлияла на выбор его профессии. С того времени он загорелся желанием стать этнографом.

Отслужив в армии, в 1974 г. Константин Логинов стал студентом одной из самых популярных в те годы кафедр — кафедры этнографии и антропологии исторического факультета Ленинградского государственного университета (ЛГУ), возглавляемой обожаемым студентами профессором Р. Ф. Итсом. Большое внимание на кафедре уделялось полевой и научной работе студентов, всячески поощрялись их инициативы выезжать в экспедиции, публично представлять после поездок полевые отчеты, заниматься исследовательской деятельностью. Особые требования уже с первого курса предъявлялись к качеству курсовых и дипломных работ. К. Логинов целиком погрузился в эту творческую атмосферу. Он выделялся среди студентов своими объемными отчетами об экспедициях и курсовыми работами, основанными на большом количестве прочитанной научной литературы. В те годы преподаватели кафедры выезжали вместе со студентами в длительные и дальние экспедиции на Кавказ и в Сибирь. У К. Логинова также первые полевые практики проходили в этих регионах. После первого курса, в 1975 г., он был участником кавказской археологической экспедиции в Хумару под руководством своего научного руководителя А. В. Гадло, а в 1976 г. выезжал в Хакасию. Однако ему хотелось заниматься этнографией русских и собирать материал в более близком «поле». В 1977 г. по договоренности А. В. Гадло с тогдашней заведующей сектором фольклора и этнографии ИЯЛИ Р. Ф. Никольской он был включен в состав научно-исследовательской экспедиции института по сбору этнографического и этносоциологического материала среди вепсов Шелтозерского края. Спустя многие годы К. К. Логинов напишет об этой поездке: «Отправляясь в свою первую экспедицию в Карелию, автор был далек от мысли о том, что Карелия — это судьба на всю оставшуюся научную жизнь» [Логинов 2008, с. 217]. В той экспедиции он познакомился почти со всеми карельскими этнографами, с которыми в будущем его связала многолетняя совместная работа: Ю. Ю. Сурхаско, А. П. Косменко, З. И. Строгальщиковой, А. А. Кожановым, А. П. Конкка.

Интерес к учебе в ЛГУ у К.К. Логинова был столь велик, что все пять лет (1974–1979 гг.) он сдавал экзамены на «отлично», несмотря на то что приходилось учиться и работать. В 1978 г. он был награжден медалью «За трудовое отличие»². Успешно была защищена и дипломная работа, которая называлась «Материальная культура русских Заволочья». В 1979 г. обладатель красного диплома поступил в целевую аспирантуру при Ленинградской части Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая (ныне МАЭ РАН), в сектор этнографии восточных славян, для дальнейшей работы в Карелии. В последующие годы, как вспоминал заведующий кафедрой этнографии и антропологии Санкт-Петербургского университета А. Г. Новожилов, «Константин Кузьмич продолжал поддерживать самые тесные контакты с кафедрой: как со своими учителями, так и с молодым поколением преподавателей, для которых он был олицетворением служения науке, преданности полевой этнографии по завету Р. Ф. Итса: „К людям ради людей“».

К. К. Логинов является представителем ленинградской школы этнографии. Научным руководителем аспиранта стала выдающийся этнограф, доктор исторических наук, крупнейший в России специалист по традиционной материальной культуре и музееведению Т. В. Станюкович. Впоследствии, став признанным исследователем, К. К. Логинов оставил теплые воспоминания о первой встрече и аспирантской работе со своим научным руководителем в специальной статье «Моя шефиня Татьяна Владимировна». По его признанию, Т. В. Станюкович научила его работать в музейных фондах, определять, а затем кратко и четко описывать предметы материальной культуры, «не рассчитывая, что будет приложена фотография» [Логинов 2019, с. 408]. Большое влияние на формирование молодого исследователя оказало также повседневное общение с такими крупными учеными сектора этнографии восточных славян, как заведующий сектором К. В. Чистов и Т. А. Бернштам.

Тема диссертационной работы была выбрана не сразу. Аспирант хотел взять за основу тему своей дипломной работы, объясняя, что он — «северянин, вытегор, а Заволочье — это за Вытегорским и Пудожским волоками, то есть почти родная территория» [Логинов 2019, с. 407]. Но тема не нравилась Т. В. Станюкович. После обсуждения вопроса с заведующей сектором фольклора и этнографии ИЯЛИ Р. Ф. Никольской аспиранту было предложено сосредоточиться на территории Карелии, где ему предстояло в будущем работать, и заняться изучением материальной культуры Заонежья.

² Личное дело К. К. Логинова № 6751. Л. 24. В настоящее время хранится в отделе кадров КарНЦ РАН.

Пройдет много лет, и Константин Кузьмич напишет: «Тема эта оказалась поистине благодатной. Я так признателен нашим Учителям, что в большую науку вошел именно с темой по Заонежью» [Логинов 2019, с. 407].

После окончания аспирантуры К. К. Логинов переехал в Петрозаводск и 18 января 1984 г. был зачислен в штат ИЯЛИ Карельского филиала АН СССР на должность младшего научного сотрудника³. Он пришел в наиболее благоприятный период для развития этнографической науки в Карелии. В отдельное подразделение 1 ноября 1983 г. был выделен сектор этносоциологии и этнографии, постепенно пополнившийся молодыми профессиональными кадрами. В 1980-х гг. руководство ИЯЛИ имело возможность финансировать длительные этнографические экспедиции и командировки сотрудников для работы в архивах и библиотеках, выступлений на конференциях, которые не зависели от наличия позже появившихся грантов.

3 апреля 1986 г. К. К. Логинов успешно защитил кандидатскую диссертацию «Материальная культура заонежан (середина XIX — начало XX века)». В диссертации впервые была предпринята попытка исследования материальной культуры русских Заонежья (*заонежан*) — одной из своеобразных этнолокальных русских групп Северо-Запада России. Автор пришел к очень важным выводам, которые он затем развил в последующих работах. В материальной культуре русских Заонежья он выделил несколько пластов: 1) пласт древненовгородских элементов; 2) прибалтийско-финский пласт элементов, заимствованных: а) от дославянского населения Заонежья; б) от соседних карел и вепсов; 3) пласт локальной заонежской специфики; 4) пласт заимствований из городской культуры [Логинов 1986, с. 17].

С приходом К. К. Логинова в ИЯЛИ в секторе этнологии появилось новое направление научной деятельности — исследование этнической истории и традиционной культуры русского населения Карелии и ее этнолокальных групповых особенностей.

Константин Кузьмич проработал в ИЯЛИ почти 37 лет. За годы работы в институте он превратился в авторитетного в области этнографии ученого, прошел многие ступени служебной лестницы: младший научный сотрудник (1986—1991), научный сотрудник (1991—1994), старший научный сотрудник (1994—2006), исполняющий обязанности заведующего сектором этнологии (2006—2008). С ноября 2008 г. работал в должности старшего научного сотрудника. По нашим подсчетам, его перу принадлежит порядка 185 научных работ. В своих исследованиях автор опирался на дескриптивный и сравнительно-исторический методы исследования. Дескриптивный

³ Личное дело К. К. Логинова № 6751. Л. 7.

метод заключался в создании насыщенного фактами научного текста на основе синтеза различных источников. Затем для выявления особенностей этнической истории этнолокальных групп русских, их традиционного хозяйства, различных аспектов материальной и духовной культуры научный текст подвергался сравнительно-историческому анализу.

Наиболее значительными работами К. К. Логинова являются четыре авторских монографии и одна, созданная в соавторстве. Он был одним из авторов семи крупных научных трудов с участием большого коллектива исследователей. Последней работой такого рода стала коллективная монография «Народы Карелии. Историко-этнографические очерки» (94 усл. печ. л.), в которой К. К. Логиновым написана большая часть глав раздела «Русские» [Народы Карелии].

В 1990-х гг. благодаря двум его книгам — «Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX — начало XX в.)» [Логинов 1993а], написанной на основе кандидатской диссертации, и «Семейные обряды и верования русских Заонежья» [Логинов 1993б], — а также подготовленной в соавторстве с фольклористом В. П. Кузнецовой монографии «Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.)» [Кузнецова, Логинов] была воссоздана этническая история и традиционная культура русских Заонежья. Актуальность этих изданий в аргументации не нуждается. Группа *заонежан* вызывает постоянный читательский интерес из-за территории своего расселения, образ которой в массовом российском сознании обычно ассоциируется с главной его достопримечательностью — знаменитым островом Киж и его замечательными памятниками древнерусского деревянного зодчества. К. К. Логиновым написано также большое количество статей, посвященных не затронутым в монографиях сферам народной культуры Заонежья и их современным модификациям (см. список его научных трудов)⁴.

Другим многолетним объектом его исследования стала группа русских, проживающая в Карелии, на берегу Водлозера в Пудожском крае. Среди большого количества публикаций К. К. Логинова о *водлозерах* назовем два больших труда. Один из них — «Этнолокальная группа русских Водлозерья» [Логинов 2006], в которой дается описание особенностей этнической истории, хозяйственных занятий, средств передвижения, поселений, жилых и хозяйственных построек водлозерской группы. Во втором труде К. К. Ло-

⁴ Список научных трудов К. К. Логинова (1984–2018) см.: Личное дело К. К. Логинова № 6751, разные листы. Список научных трудов (2019–2020) — годовые отчеты сектора этнологии ИЯЛИ КарНЦ РАН за 2019–2020 гг.

гинова об этой группе — «Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты» [Логинов 2010] — представлен новый подход к исследованию обычаев и обрядов, связанных с внутрисемейными и межсемейными отношениями. Автор не только реконструировал данную часть соционормативной русской культуры, но и попытался выявить конфликтную сторону между участниками обычаев и обрядов. Работа поражает объемом представленного материала. Помимо описания ранее неизвестных ритуалов жизненного цикла, сопровождающих родины, свадьбу, похороны, в монографии впервые представлены связанные с конфликтами в семейной жизни обряды, которые всегда находились на далекой периферии этнографических исследований. Научные результаты Константина Кузьмича по этнографии Водлозерья широко используются в прикладной деятельности Водлозерского национального парка.

Однако круг научных интересов К. К. Логинова не ограничился локальными группами русских. В конце 1990-х — начале 2000-х гг. он принимал активное участие в комплексных проектах по изучению карельских поселений под руководством доктора архитектуры академика В. П. Орфинского. Результатами исследований стали три коллективные монографии: «Село Суйсарь: история, быт, культура» [Село Суйсарь], «Деревня Юккогуба и ее округа» [Деревня Юккогуба], «История и культура Сямозерья» [ИиКС], — в которых К. К. Логинов является автором ряда этнографических разделов. В 2006 г. ведущие авторы цикла монографий о карельских поселениях, в числе которых был и К. К. Логинов, были награждены званием «Лауреат премии Республики Карелии в области культуры, искусства и литературы»⁵.

Помимо научных изданий, Константин Кузьмич участвовал в проектах по подготовке научно-популярных работ «Костюм и праздник» и «Слово и праздник», руководителем которых была специалист по народной хореографии В. Г. Мальми [Логинов и др. 2006; Логинов и др. 2008]. К. К. Логинов является также автором серии статей о традиционной культуре и известных краеведах и этнографах Карелии — М. В. Витове, М. Д. Георгиевском, А. Я. и П. С. Ефименко, Г. И. Куликовском, Р. Ф. Никольской, В. В. Пименове — в трехтомной энциклопедии «Карелия» [Карелия].

Все труды К. К. Логинова отличаются богатством и яркостью полевых материалов, которые он собирал вплоть до конца жизни в многочисленных экспедициях. Методика сбора полевого материала представлена в подготовленном им учебно-методическом пособии «Сборник полевых этнографических опросников», изданном Санкт-Петербургским государственным уни-

⁵ Личное дело К. К. Логинова № 6751, Приложение.

верситетом в 2007 г. [Логинов 2007]. В архиве Карельского научного центра хранится значительное собрание полевых материалов К. К. Логинова по культуре народов Карелии и сопредельных территорий — более 140 дел, представляющих собой полевые дневники, записи, отчеты об экспедициях ученого к русским, карелам, вепсам, цыганам. Константин Кузьмич обладал феноменальными способностями собирателя. Не каждому полевику, даже очень талантливому, удавалось быть совершенно «своим» в чужой этнографической среде. Все, кто бывал с К. К. Логиновым в совместных экспедициях, знает, что ему был присущ этот редкий дар. Об этом свидетельствуют результаты его работы над сложной темой, которая, как никакая другая, требует расположения и доверия собеседника, — «Традиционные „маги“ и народные целители Обонежья». К. К. Логинов подолгу работал с народными целителями и многому от них научился. Он обладал обширными познаниями по народной медицине и часто использовал их на практике, когда кому-нибудь требовалась помощь.

Темой о традиционных «магах» и народных целителях он начал особенно увлеченно заниматься после совместной экспедиции с японской исследовательницей. Предыстория такова: летом 2002 г. из Японии в Санкт-Петербург, в Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеру), с целью изучения русской заговорной традиции была направлена исследовательница Дзюнко Фудзивара. Там ей посоветовали обратиться за помощью в сборе полевого материала к К. К. Логинову, который был известен как опытный полевик, к тому же, что немаловажно, умеющий легко работать с коллегами в экспедиционном отряде. Сначала исследователями были опрошены «магические специалисты» в некоторых пригородных селениях Петрозаводска. Затем состоялась достаточно длительная совместная поездка, включавшая исследования в г. Онеге (Архангельской обл.) и его окрестностях, а также в поселениях Водлозерья на северо-востоке Пудожского района Республики Карелии.

Выбор маршрута был обусловлен научными интересами Национального парка «Водлозерский», финансировавшим поездку К. К. Логинова в этой совместной экспедиции. Особую удачу поездки составили восемь «заговорных тетрадей», принадлежащих жителям бывшей Носовской и Калгачихинской волостей Онежского уезда Архангельской губернии. Еще две тетради принадлежали *водлозерам*. Часть документов представляла собой старинные заговорные тетради прежних знахарок, часть — по выражению К. К. Логинова, «новоделы» конца XX в., в которые вслед за немногими старинными текстами были вписаны заговоры и народные рецепты, опубликованные в газете «Дачная».



К. К. Логинов со знахаркой бабой Тоней из д. Куганаволок
Пудожского р-на Республики Карелия. 2002 г.

Дз. Фудзивара имела при себе цифровой фотоаппарат — по тем временам редкость для российских исследователей, — позволявший делать четкие снимки со страниц этих тетрадей. Благодаря цифровой технике можно было не терять времени на переписывание магических текстов в полевые дневники или длительное зачитывание их на магнитофон. Отчасти именно это позволило сосредоточиться на опросах о ритуальном поведении самих носителей знаний либо об их прославившихся в прошлом земляках — народных «магах» и целителях. Расшифровка заговорных текстов с диктофонов, а также с цифровых фотографий у К. К. Логинова и Дз. Фудзивары заняла несколько лет. Материалы по мере их обработки сдавались в научные архивы Японии и России. В России они хранятся в двух учреждениях: в НА КарНЦ РАН⁶ и Архиве национального парка «Водлозерский»⁷. Последней работой К. К. Логинова, которую он оставил незавершенной, была подготовка сборника «Потаенный фольклор Карелии и сопредельных областей» в соавтор-

⁶ НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 199. Т. 1–2.

⁷ Архив национального парка «Водлозерский». Ед. хр. 2 / 102, 2 / 103, 2 / 104 и др.

стве с его другом В. П. Ершовым⁸. В этот сборник он планировал включить тексты заговорных тетрадей, собранные вместе с Дз. Фудзиварой.

Константину Кузьмичу также довелось собирать материалы среди достаточно замкнутых цыган Петрозаводска, но он не успел их проанализировать и ввести в научный оборот. К числу подобных полевых материалов относятся и те, что были собраны в его последней экспедиции в Онежское Поморье в августе 2019 года, финансирование которой осуществлялось на средства Кенозерского национального парка. Главная удача экспедиции, как отмечал в своем отчете К. К. Логинов, — «это открытие живого функционирования традиции „карсикко“. На Онежском полуострове она представлена в виде геометрических изображений, изображений промысловых животных, птиц, рыб, а также человеческих „личин“ на деревьях. Основная концентрация их имеет место в районе Летней Золотицы (на дорогах в районе Сотанского озера, у Пертнаволока и др.)»⁹.

Константину Кузьмичу хотелось везде успеть. Он всегда активно участвовал в различных международных, общероссийских и региональных конференциях, проводимых в России. Количество его выступлений за год иногда достигало десяти (например, в 2014–2016 гг.¹⁰). Но особенно дороги ему были конференции, посвященные его земляку, одному из самых загадочных русских поэтов Серебряного века Николаю Клюеву, которые регулярно проводятся в родной Вытегре и в Пушкинском Доме в Санкт-Петербурге. По рассказам К. К. Логинова, именно на почве интереса к творчеству Н. А. Клюева произошло и знакомство его родителей в Вытегре. В 1998 г. в составе комплексной экспедиции (рук. В. П. Орфинский) он впервые побывал в с. Коштуги Вытегорского района Вологодской области — месте рождения Н. А. Клюева, увидел заброшенную церковь, где крестили великого поэта. О выступлениях К. К. Логинова на Клюевских чтениях и о последней встрече с ним вспоминали сотрудники Вытегорского краеведческого музея: «Рассказами Константина Кузьмича мы заслушивались. Он мог говорить о предметах крестьянского обихода как о вещах магических, превосходно знал традиции и обряды, связанные с рождением, детством, взрослением, семейной жизнью, старением, смертью человека, изучал пророчества Николая Клюева». «До сих пор не верится, что его уже нет с нами! Кажется, что во время очередной конференции „Клюевские чтения“ откроется дверь и на

⁸ Ершов Виктор Петрович — кандидат педагогических наук, заслуженный работник культуры Карелии, автор восьми книг и более 150 статей по религиоведению, педагогике, краеведению, этнографии, музееведению.

⁹ Годовой отчет сектора этнологии ИЯЛИ КарНЦ РАН за 2019 г.

¹⁰ Годовые отчеты сектора этнологии ИЯЛИ КарНЦ РАН за 2014–2016 гг.

пороге появится Константин Кузьмич прямо в „полевой“ форме этнографа — брезентовой куртке и резиновых сапогах. Так произошло в 2019 году, когда мы его видели в последний раз. В тот год Константин Кузьмич не планировал принять участие в конференции, поскольку был в научной экспедиции, изучал карсикко — символы и знаки на деревьях. Но, несмотря на занятость, он не смог не заехать на родину и не поделиться своими открытиями»¹¹. Этнографическим мотивам в творчестве Н. Ключева К. К. Логинов посвятил ряд работ.



К. К. Логинов. Выступление в Пудожском краеведческом музее им. А. Ф. Кораблева в 2015 г. Фото из личного архива К. К. Логинова

Он не только писал книги, готовил доклады, но и очень много делал в области популяризации историко-культурного наследия Русского Севера. Константин Кузьмич постоянно выступал в местной периодической печати, давал интервью на телевидении Карелии и телеканалах России. Особого

¹¹ Вытегорский краеведческий музей. URL: https://vk.com/museum_vytegra (Запись 30 марта 2021).

упоминания заслуживает этнографический фильм «Новогодние гадания» (автор Т. Мешко) с участием К. К. Логинова в главной роли, ставший лауреатом конкурса любительских фильмов среди стран Баренц-региона в Салехарде в 1996 г.

Однако портрет К. К. Логинова будет неполным, если не сказать о его работе с детьми и молодежью, к этнографическому обучению и исследовательским начинаниям которых он относился с большим вниманием. Много лет он являлся членом жюри конкурса школьных работ «Моя малая родина». Значительную часть времени он посвящал преподавательской деятельности в Карельском колледже культуры и искусства и Петрозаводской государственной консерватории им. А. К. Глазунова. В благодарственном письме К. К. Логинову от Карельского колледжа культуры и искусства (2014 г.) отмечалось «полное, подробное, доступное изложение материала» Константином Кузьмичом при проведении лекций по дисциплине «Этнография Карелии»¹². Коллектив кафедры музыки финно-угорских народов Петрозаводской консерватории так отзывался о Логинове-преподавателе: «Константин Кузьмич работал на нашей кафедре с 2005 года до последних дней жизни, успешно вел ряд курсов по истории и этнографии финно-угров России. Наш коллега был прекрасным педагогом, глубоко уважаемым и любимым студентами. Многие поколения студентов и выпускников кафедры помнят его лекции, открывшие перед ними удивительный, неведомый доселе мир народных обычаев и обрядов, строгость и одновременно красоту традиционного уклада жизни крестьянской общины, незыблемость ее этических норм. Знакомство с этой „параллельной Вселенной“ помогало юным этномузыкологам глубже проникать в специфику своей профессии. Обширными познаниями в разных областях „народоведения“ Константин Кузьмич охотно делился не только со студентами, но и с коллегами, приходившими нередко на его лекции, где слушателей ожидало много открытий».

Но помимо всех этих достоинств ученого, Константин Кузьмич обладал особым человеческим даром. Этот дар — дарить людям добро. У Константина Кузьмича всегда находилось время выслушать человека, сказать теплые слова, поздравить с выходом новой книги, статьи, получением награды. Он всегда откликнулся на просьбу о помощи. Фраза: «Нет проблем» — была в этих случаях обычной. Он никогда не отказывал в написании рецензий на студенческие работы, диссертации, статьи, монографии, часто в ущерб своей работе по плановой теме. С готовностью он брался и за предложение собрать материалы и написать работы, посвященные биографии своих коллег.

¹² Личное дело К. К. Логинова № 6751, Приложение.

Существует цикл таких биографических статей, посвященных Ю. Ю. Сурхаско, Р. Ф. Никольской, В. П. Кузнецовой, А. П. Косменко. Константин Кузьмич не жалел времени и всегда навещал заболевших сотрудников, участвовал в организации похорон, поддерживал традицию сектора этнологии хранить память и не забывать могилы ушедших ученых-этнографов.

Пандемия трагически оборвала жизнь Константина Кузьмича Логинова, полного научных планов. Память о замечательном ученом и человеке навсегда останется в сердцах тех, кто его знал.

Литература

- Деревня Юоккогуба — Деревня Юоккогуба и ее округа / Редкол.: В. П. Орфинский (отв. ред.) и др. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2001. 427 с.
- Карелия — Карелия : Энциклопедия: В 3 т. / Гл. ред. А. Ф. Титов. Петрозаводск: Петро-Пресс, 2007. Т. 1: А–Й. 397 с.; 2009. Т. 2: К–П. 462 с.; 2011. Т. 3: Р–Я. 382 с.
- Кузнецова, Логинов — Кузнецова В. П., Логинов К. К. Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2001. 328 с.
- ИиКС — История и культура Сямозерья / Редкол.: В. П. Орфинский (отв. ред.) и др. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. 811 с.
- Логинов 1986 — Логинов К. К. Материальная культура заонежан (середина XIX — начало XX века): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1986. 24 с.
- Логинов 1993а — Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX — начало XX в.). СПб.: Наука, 1993. 157 с.
- Логинов 1993б — Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1993. 227 с.
- Логинов 2006 — Логинов К. К. Этнолокальная группа русских Водлозерья. М.: Наука, 2006. 276 с.
- Логинов и др. — Логинов К. К. и др. Костюм и праздник. Петрозаводск: Карелия, 2006. 119 с.
- Логинов 2007 — Логинов К. К. Сборник полевых этнографических опросников: Учеб.-метод. пособие. СПб.: СПбГУ, 2007. 69 с.
- Логинов 2008 — Логинов К. К. Рюрик Петрович Лонин, Шелтозерский музей и наша экспедиция полевого сезона 1977 года // Историко-культурное наследие вепсов и роль музея в жизни местного сообщества: Сб. науч. трудов по итогам междунар. конф., посвящ. 40-летию Шелтозерского вепсского этногр. музея (Петрозаводск — Шелтозеро, 30–31 октября 2007 г.) / Редкол.: М. Л. Гольденберг и др. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2008. С. 217–223.
- Логинов и др. 2008 — Логинов К. К. и др. Слово и праздник. Петрозаводск: Карелия, 2008. 141 с.
- Логинов 2010 — Логинов К. К. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты / Ун-т Дмитрия Пожарского. М.; Петрозаводск: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. 424 с.
- Логинов 2019 — Логинов К. К. Моя шефиня Татьяна Владимировна // Вещи. Экспедиции. Музеи: К 100-летию со дня рождения Т. В. Станюкович / Отв. ред.: Н. П. Копанева, Л. С. Лаврентьева, М. В. Станюкович. СПб.: МАЭ РАН, 2019. С. 405–410.

- Логинова — Логинова К. Н. Минеры — русские мадонны // Вытегра: Краевед. альм. Вологда: Русь, 1997. Вып. 1. С. 112–129.
- Народы Карелии — Народы Карелии: Историко-этнографические очерки / Отв. ред. И. Ю. Винокурова [и др.]. Петрозаводск: Периодика, 2019. 752 с.
- Село Суйсарь — Село Суйсарь: История, быт, культура / Отв. ред. Т. В. Краснопольская, В. П. Орфинский. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1997. 295 с.

References

- Krasnopol'skaya, T. V., Orfinskii, V. P., eds. (1997). *Selo Suisar': Istoriya, byt, kul'tura*. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta. 295 p.
- Kuznetsova, V. P., Loginov, K. K. (2001). *Russkaya svad'ba Zaonezh'ya (konets XIX — nachalo XX veka)*. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta. 328 p.
- Loginov, K. K. (2006). *Etnokal'naya gruppa russkikh Vodlozer'ya*. Moscow: Nauka. 276 p.
- Loginov, K. K. et al. (2006). *Kostyum i prazdnik*. Petrozavodsk: Kareliya. 119 p.
- Loginov, K. K. (1993). *Material'naya kul'tura i proizvodstvenno-bytovaya magiya russkikh Zaonezh'ya*. St. Petersburg: Nauka. 157 p.
- Loginov, K. K. (1986). *Material'naya kul'tura zaonezhan (seredina XIX — nachalo XX veka)*. Avtoreferat dissertatsii ... kandidata istoricheskikh nauk. Leningrad. 24 p.
- Loginov, K. K. (2019). 'Moya shefinya Tat'yana Vladimirovna', in: N. P. Kopaneva, L. S. Lavrent'eva, M. V. Stanyukovich (eds.), *Veshchi. Ekspeditsii. Muzei. K 100-letiyu so dnya rozhdeniya T. V. Stanyukovich*. St. Peterburg: Muzei antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk, 405–410.
- Loginov, K. K. (2008). 'Ryurik Petrovich Lonin, Sheltozerskii muzei i nasha ekspeditsiya polevogo sezona 1977 goda', in: M. Goldenberg (ed.). *Istoriko-kul'turnoe nasledie vepsov i rol' muzeya v zhizni mestnogo soobshchestva*. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr Rossiiskoi akademii nauk, 217–223.
- Loginov, K. K. (2007). *Sbornik polevykh etnograficheskikh oprosnikov: uchebno-metodicheskoe posobie*. St. Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. 69 p.
- Loginov, K. K. (1993). *Semeinye obryady i verovaniya russkikh Zaonezh'ya*. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr Rossiiskoi akademii nauk. 227 p.
- Loginov K. K. et al. (2008). *Slovo i prazdnik*. Petrozavodsk: Kareliya. 141 p.
- Loginov, K. K. (2010). *Traditsionnyi zhiznennyi tsikl russkikh Vodlozer'ya: obryady, obychai i konflikty*. Moscow; Petrozavodsk: Russkii fond sodeistviya obrazovaniyu i nauke. 424 p.
- Loginova, K. N. (1997) 'Minery — russkie madonny', in: *Vytegra. Kraevedcheskii al'manakh*. Vologda: Rus'. Issue 1, 112–129.
- Orfinskii, V. P. et al., eds. (2001). *Derevnya Yukkoguba i ee okruga*. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta. 427 p.
- Orfinskii, V. P. et al., eds. (2008). *Istoriya i kul'tura Syamozer'ya*. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta. 811 p.
- Titov, A. F., ed. (2007, 2209, 2011). *Kareliya: entsiklopediya*. Petrozavodsk: PetroPress. Vol. 1. 397 p.; Vol. 2. 462 p.; Vol. 3. 382 p.
- Vinokurova, I. Yu. et al., eds. (2019). *Narody Karelii: istoriko-etnograficheskie ocherki*. Petrozavodsk: Periodika. 752 p.

А. П. Конкка

ДВЕ ЭКСПЕДИЦИИ: В ПОИСКАХ КАРСИККО С КОНСТАНТИНОМ ЛОГИНОВЫМ В ПУДОЖСКОМ РАЙОНЕ КАРЕЛИИ¹

Резюме

С 1998 по 2013 г. автору довелось участвовать в семи совместных с К. К. Логиновым экспедициях в Пудожский район Карелии, и в частности в Водлозерье — край, которым К. Логинов занимался многие годы как этнограф. Наиболее запоминающимися были первая и последняя экспедиционные поездки, о которых идет речь в статье. Главная цель, которая была поставлена в обоих случаях, — фиксация наличия и изучение карельской традиции карсикко (от карельского слова *karsia* — 'обрубать ветки'), специальным образом отмеченных деревьев-знаков, имевших как практическую, так и религиозно-мифологическую функции, из которых вторая наиболее рельефно проявлялась на старых кладбищах — их, по возможности, также следовало инвентаризировать. Экспедиция 1998 г., в которой К. К. Логинов выступил в качестве организатора и проводника, оказалась на удивление богатой по собранному материалу и открыла для дальнейшего изучения целый регион Восточной Европы, которым автор занимался многие годы. Поездка на р. Водлу была гораздо более «камерной», в том числе по задачам, так как следовало прежде всего подтвердить наличие уже известной в соседних местностях традиции, но каждый район имеет свои особенности и может в деталях преподнести сюрпризы. В любом случае, полевые исследования конца XX — начала XXI в. охватили большую часть Пудожского района и соседнего Кенозерья и позволяют с уверенностью говорить о повсеместном бытовании традиции карсикко в этом регионе.

Ключевые слова: К. К. Логинов, карсикко, кладбища, заброшенные поселения, Карелия, Пудожский район

¹ Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания КарНЦ РАН.

TWO EXPEDITIONS: IN SEARCH OF THE KARSIKKO TRADITION IN THE PUDOZH REGION OF KARELIA WITH KONSTANTIN LOGINOV

Abstract

From 1998 to 2013, the author of this article participated in seven expeditions to the Pudozh region of Karelia and to Lake Vodlozero together with Konstantin Kuzmich Loginov, who studied this area as an ethnographer for many years. The most memorable were the first and the last expeditions, which are discussed in the article. The main objective of both expeditions was to detect and study the Karelian tradition of *karsikko* (from the Karelian word *karsia*, which means “to cut branches”). *Karsikko* are special signs on trees that served both practical and religious mythological purposes. The latter function was most prominent in old cemeteries, of which we also intended to make an inventory. The 1998 expedition, which Loginov organized and guided, turned out to be surprisingly rich in collected material. It opened up a whole region of Eastern Europe for further study. The trip to the river Vodla was much more “intimate”, and our tasks were more modest. First of all, we had to confirm the existence of the *karsikko* tradition there. Although this tradition was already well studied in the neighboring territories, it could have different features, since each area was special and could surprise with details. As a result, the field research performed at the end of the 20th — beginning of the 21st century covered most of the Pudozh region and the neighboring Kenozero. It confirmed the ubiquitous existence of the *karsikko* tradition in this region.

Keywords: Konstantin Kuzmich Loginov, *karsikko*, cemeteries, abandoned settlements, Karelia, Pudozh district

DOI 10.31860/2712-7591-2021-2-23-40

Константин Кузьмич Логинов, и он сам неоднократно с этим соглашался, прежде всего был истовый полевик. Мое знакомство с ним было несколько экстравагантным, но характерным для его тогдашнего способа существования. Как-то в начале осени 1977 г. я пришел утром в институт чуть раньше официального начала рабочего дня и обнаружил за своим столом походный бивуак: на столе какие-то консервные банки, а под ним разложенный на полу спальник, из которого, нещадно извиняясь, вылез помятый молодой человек крепкого телосложения. Выяснилось, что он студент-этнограф, только что из экспедиции, готовит записанные материалы для сдачи в архив, но ночевать негде, а денег уже практически лишь на билет до Питера, где живет и учится. Так началось наше знакомство, которое длилось ни много ни мало 43 года.

Большую часть аспирантуры при Ленинградской части Института этнографии в восточнославянском секторе на рубеже 1970–1980-х гг. мы прочулись с Костей Логиновым вместе, живя бок о бок в общежитии аспирантов на пр. Тореза, что на Выборгской стороне. В то время Костя уже вовсю занимался своим любимым Заонежьем и через десяток лет, в 1993 г., издал две книжки по материальной культуре и семейной обрядности. Потом была работа в проекте В. П. Орфинского «Суйсарь», а в начале 2000-х он окончательно перешел к изучению населения водлозерских деревень.

Позднее наши «полевые» дороги скрещивались (не всегда в одно и то же время) в Варзуге и Гридине, в Юккогубе и Сямозере, на Лёкшмозере и Кенозере, в вытегорских краях, у средних и южных вепсов и, конечно же, в Пудожье. Именно здесь в 1998 г. в районе реки Илексы, в урочищах Калакунда и Луза, состоялась наша первая полноценная совместная экспе-



К. К. Логинов с жительницей Кевасалмы на Водлозере. Фото А. Конкка, 2005 г.

диция, посвященная исследованию старинных кладбищ и деревьев-знаков карсикко (см. [Конкка 2013]), по следам которой К. Логиновым совместно с участницей экспедиции Н. Червяковой были опубликованы статьи в сбор-

нике «Заповедное дело» и в журнале «Carelia» [Логинов и др., с. 135–137; Loginov, Thervjakova, s. 99–103].

В 1998 г. К. Логинов уже работал в созданном несколько лет назад Водлозерском национальном парке, где занимался вопросами истории и народной культуры, собирая одновременно этнографический материал, который в обобщенном виде первый раз увидит свет в монографии о Водлозерье [Логинов]. Работа в парке, помимо прочего, означала, что он брал на себя всю организацию нашей экспедиции. Путь от Петрозаводска до Шалы по Онежскому озеру мы преодолели на комфортабельном «Метеоре». В Шале нас ждала парковская «буханка», на которой мы добрались до Куганаволока (административного центра парка на Водлозере), и далее пошли на МРБ в сопровождении лодок поменьше через Ильинский погост до кордона Новгуда на реке Илексе, а переночевав, отправились на лодках и пешком в сопровождении егеря Михаила Лептюхова до бывших деревень Калакунды и Лузы — около 15 км по лесным тропам.

Нашей целью был поиск деревьев-карсикко, которые могли находиться на развилках дорог, вокруг бывших поселений и кладбищ. У деревьев особым образом обрубались вершины или ветки, могло быть сформировано несколько крон, сделаны зарубки или затесы на стволах, на них вырезаны клейма, инициалы или иные знаки родовой или семейной собственности, в стволы вбиты железные предметы и т. д.

Следует сказать, что меченые деревья встречаются на обширных территориях в полосе хвойных и смешанных лесов в Северной Европе. Однако именно экспедиция 1998 г. стала началом того действительно широкомасштабного исследования, которое было развернуто в последующие годы в восточном и северном направлениях. Территория распространения карсикко, покрывавшая, по представлениям некоторых финских исследователей, лишь области Восточной и Средней Финляндии, а по моим тогдашним наблюдениям, еще и Северную Финляндию, норвежский Финнмаркен, западную и среднюю Карелию, а также точечно некоторые пункты Ленинградской и Новгородской областей, неожиданно пополнилась целым (и, как выяснилось впоследствии, огромным) ареалом. Обнаружилось перспективнейшее направление исследований. Позднее состоялись поездки на Лёкшмозеро и Кенозеро, на Вытегорщину и Белозерье, на Северную Двину, Виледь, Мезень и Вычегду. Водлозерский материал помог осмыслению функции карсикко как инструмента освоения окружающего пространства в полевых исследованиях на р. Кеми, берегах Белого моря, у коми-зырян и марийцев.

Практически все вышеперечисленные формы карсикко мы наблюдали на Ильинском погосте (особо примечательны были две старые ели посреди-

не кладбища, окарзанные на одну треть их высоты), нижней Илексе и Лузском озере. Результаты той, первой поездки в Водлозерский национальный парк превзошли все ожидания. Мы в буквальном смысле попали в страну карсикко! Они были везде — на порогах, вдоль лесных троп, вокруг деревень, на рыбных тонях, они стояли на границах лесных угодий, на кладбищах и по дороге к ним, а самое первое («заветная» сосна) находилось сразу при въезде в Куганаволок — типичное придорожное карсикко на краю поселения, с обрубленными ветвями и глубокими зарубками на стволе, в которые, по материалам К. К. Логинова, отправлявшиеся в дальнюю дорогу жители Куганаволока некогда вставляли свечи. Также они оставляли у корней сосны монеты, вбивали в кору гвозди, а ствол опоясывали жертвенными полотенцами и лоскутами материи.

Тропа вдоль течения Илексы шла по невысокой песчаной гряде, на которой периодически встречались сглаженные временем, но тем не менее хорошо различимые, вероятнее всего, ловчие ямы — здесь некогда охотились на дикого оленя. Место для этого было идеальным: с одной стороны текла река, с другой — начиналось местами довольно топкое, простиравшееся на много километров болото. Но место было идеально также и для охотников на карсикко: рыбная река с несколькими порогами (где рыболовы обычно делали заколы), оленья тропа с ловчими ямами предполагали добычу, а значит, и вырубание промысловых карсикко, которыми отмечали места рыболовной и охотничьей удачи. К тому же карсикко довольно часто можно было увидеть около порогов — знаки успешного их прохождения во времена, когда из ближних и дальних деревень сплавливались по Илексе на лодках в Водлозеро. Особенно много их было перед большими порогами с сильным течением (стихию старались «умилостивить» еще на подходе), каким в этом районе был порог Сиговец. И действительно, вокруг Сиговца деревья были буквально испещрены знаками: вырубленными в деревьях косыми крестами, причудливыми фигурами (скорее всего, родовыми знаками, клеймами), разнокалиберными затесами и зарубками. Некоторые из них затянулись и «читались» уже с трудом.

Скорее всего, большинство знаков на деревьях имело охранительную функцию: мне рассказывали на Севере, что и на местах привалов, ночевок под деревом в лесу или, например, у лесных изб полесовщики вырубали карсикко, которое охраняло человека от возможного посягательства нечистой силы, но некоторые клейма могли обозначать границу рыболовных и охотничьих участков, закрепленных за какой-нибудь семьей или промысловой артелью. Вероятнее всего, охранительной функцией обладала и жертвенная сосна у дороги вблизи Куганаволока. У карел были зафиксированы случаи,

когда деревья-карсикко (иногда с вырезанными в стволе крестами) находились по периметру вокруг поселения, а обновлявший их каждый год житель считал, что таким образом он охраняет деревню от негативного воздействия внешнего мира.

В любом случае, такого скопления деревьев-знаков, сколько их было на водозерских тропах, не встречалось нигде более. Были такие участки, где, подойдя к одному знаку на дереве, уже видишь следующие два-три. Костя, несомненно, гордился, что волею судеб оказался организатором столь богатой материалом экспедиции, да и было отчего — мы оказались первопроходцами. После нашего похода Константин загорелся поисками карсикко, фотографировал и вел записи.



Архаичный знак на дереве — два совмещенных по вертикали ромба, разделенные каждый на четыре ромба поменьше, у которого наверху имеются «рожки». Развилка тропы к скитам, на Гаужозеро. Подобные изображения характерны для некоторых саамских орнаментов. Текст и фото К. Логинова, 2003 г.

Кладбище деревни Калакунды находилось далеко в стороне, «за водой». Здесь надо сказать, что еще одной задачей нашей группы было сопроводить на это самое кладбище для посещения родительских могил старейшую жительницу деревни Евдокию Демидову (бабу Дуню), преодолевшую с нами весь путь от Куганаволока. Здесь наши интересы совпадали. Мы сели на переташенные егерями через пороги легкие лодки (вот для чего они сопро-

вождали нас по озеру!) и двинулись вверх по узкому правому притоку Илексы — Жилому ручью. Через пару километров пути лодки причалили к поляне, где, по рассказу бабы Дуни, некогда стоял дом Демида — патриарха рода Демидовых. Сразу за поляной начиналось кладбище с полуразвалившимися крестами и домовинами (так называемыми «домиками мертвых»). Несомненно, что большая часть надгробных сооружений уже ушла в землю безвозвратно. Кое-где на могилах виднелись груды камней. На соснах, обозначая границы кладбища, были сделаны большие затесы. У входа на кладбище с двух сторон на высохших елях вытесаны косые кресты — древнейшие охранительные знаки. На фоне зелени выделялись и другие окоренные деревья. Вдоль их стволов были вырезаны инициалы, иногда по несколько штук. Около одного такого дерева, под которым стояли два относительно сохранившихся восьмиконечных креста с «крышами», баба Дуня остановилась, подтянула верхний край платка на глаза и, полулежа на земле, начала причитывать. Это были могилы ее отца и матери. Мужчины, разбиравшие и распиливавшие завалы из упавших на могилы деревьев, притихли. Здесь, в бесконечной тайге, вдруг зазвучала исконная музыка этих лесов — голос причитальщицы, который должны были на том свете услышать умершие предки, понимавшие или слышавшие только язык причети...



Карсикко — инициалы АИФ — на тропе Новгуда — Калакунда. Фото К. Логинова

Вкусив поминальную трапезу, а именно рюмку водки с рыбником и тройной ухой, которую егеря успели сварить на костре, наша группа отправилась на Лузу, во владения Михаила Лептюхова. Путь был длинный, нам

встретилось много болот и перелесков, в которых вдоль нашей тропы в начинающихся сумерках то и дело мерцали отраженным светом таинственные фигуры, сделанные на деревьях проходившими здесь 60, 70, а может, и сто лет назад жителями уже исчезнувших деревень.

В деревне Лузе, известной уже по документам XVI в., в 1890-х гг. было несколько десятков домов, около 200 жителей, школа, две часовни и Петропавловская церковь. Советская власть уничтожила не только храм, но и саму деревню: по сведениям нынешнего потомка рода Медведевых Сергея, весной 1954 г. жителям пришлось распоряжение покинуть ее. Приказ, по рассказу Натальи Червяковой, интервьюировавшей местных жителей, следовало выполнить в 24 часа. Деревня была оставлена с полными амбарами, закромами и сундуками нажитого добра, с собой дали взять только скот да личные вещи. Жителей переселили в рыбколхоз «Энергия» (бывш. «Тармо») в Ура-Губе на Кольском полуострове, некоторые семьи попали в города Онегу и Медгору (Медвежьегорск), некоторые — в лесные поселки Водла и Кубово. Собственно, та же судьба постигла и деревню Калакунду.

Лузское озеро, через западную оконечность которого протекает река Илекса, протянулось на десяток километров с запада на восток. Деревня располагалась на юго-восточной его стороне, на более высоком, чем окружающие берега, мысу. Кругом же, перемежаемые перелесками и мелкими озерами, были сплошные болота, или, по-местному, «мхи»: Пимзямох, Течемох, Валимох, Конный, Коровий, Грядоватый, Бугровый, Крестовый, Семиверстный, Залазной Мох («залазью» в Архангельской губернии называли карсикко), Леймамох и множество «мхов» поменьше.

В Лузе стояло два жилых дома: один — кордон, жилище егеря, где обитала семья Лептюховых, второй был построен для туристов. Мы разместились у Лептюховых. Они (хозяйева с двумя детьми) жили в Лузе к тому времени лет пять и выглядели вполне довольными. Продукты в Лузу привозились зимой на «буранах» сразу на несколько месяцев, хлеб хозяйка Татьяна пекла сама, мясо и рыбу доставляли к столу мужчины, картошка и овощи росли в огороде, за грибами и ягодами не надо было ходить дальше ближайшей опушки, а за клюквой и морошкой — до ближайшего болота. Все было под рукой, и даже прокормить в течение нескольких дней всю нашу компанию не представляло труда.

Ощувив под ногами твердую хозяйственную почву, мы развернули свою основную деятельность. Прежде всего, услышав от Е. Демидовой о кладбище, о котором, по ее словам, многие и не ведали, потому что раньше на нем хоронили только некрещеных детей, мы погрузились в лодку Михаила и отправились на ближайший к деревне островок, всего в нескольких сотнях

метров от берега, расположенный в северо-западном направлении от места бывшей церкви (по словам Сергея Медведева, остров назывался Тяга). Остров состоял из низкой восточной части и высокой западной, на склонах которой мы скоро наткнулись на человеческие, скорее всего детские, кости. Их вымыло со склона водой, что сразу дало возможность сделать вывод о неглубоком захоронении останков. Да, некогда здесь действительно хоронили. На самой вершине бугра, высотой около 5–6 метров, стояла толстая кряжистая сосна в два обхвата, возраст которой мог быть между 300 и 400 годами. Сергей Медведев поведал нам (в 2021 г.), что некогда на острове росли три большие сосны и существовала легенда, что там (под соснами?) были похоронены три сестры. Эта легенда напоминает нам о другом предании, услышанном Н. Харузиным в деревне Ананьево на Купецком озере (в Пудожском уезде), о «панской сестре», из косы которой на ее могиле выросла сосна. Ее «пробовали рубить, да не смогли». Сакральность места подчеркивается тем, что «под этой сосной устраиваются „гулянки“ на Петров день» [Харузин, с. 61–62]. Примерно такое же ощущение — попытки срубить дерево — складывалось, когда мы посмотрели на нашу сосну с северо-западной стороны, с которой в стволе оказалась большая вырубка-щель длиной около двух метров и глубиной до середины ствола. Скорее всего, такой «затес» образо-



Деревня Луза и остров Тяга. С сайта «Национальный парк Водлозерский».
<http://vodlozero.ru/kultura/istoricheskie-poseleniya/luza/#gallery-1>

вался, когда оставляли зарубку на дереве по поводу каждого похороненного на острове некрещеного ребенка. В ствол на уровне груди человека были вбиты несколько железных гвоздей. Железо — известный апотропей, и на кладбище его охранные свойства проявляются особенно отчетливо.

Место кладбища — на острове — являет собой образец древнейшей традиции захоронения «за водой», широко известной на севере Восточной Европы. Вода, по представлениям многих народов мира, является тем естественным препятствием, которое умершие (представители иного мира) не способны преодолеть.

Вероятнее всего, теми же представлениями руководствовались и при определении места второго кладбища деревни, которое находилось в восточном конце Лузского озера, при впадении в него речки Мельничной, в 2,5 км от места церкви. Оно было хорошо видно из деревни и представляло собой островок леса посредине топкого болота, куда вела провешенная местами тропа. По дороге у тропы на нескольких деревьях встретились затесы и зарубки, притом некоторые из них были вытесаны на березах. На полпути на кладбище, на южной стороне бывшего поля, на ели встретился большой затес — в длину 150, а в ширину около 20 см, на зарастающей поверхности которого были сверху вниз вырезаны инициалы МАМ (одна из букв, вероятно, обозначала наиболее распространенную в Лузе коренную фамилию Медведев). Через болото, напротив кладбищенского «острова», на старой сосне с высохшей вершиной со всех сторон ствола было шесть зарубок, а вершина представляла собой четырехпалую «горсть» — четыре толстых ветки, устремленных в стороны и вверх — следствие обрубания вершины дерева. На развилке троп стояла сосна с большой зарубкой, что обычно для развилок на путях, но похоже, что знаки на деревьях, судя по их расположению, в том числе вырезанные на них инициалы, обозначали границы полей и пожен, то есть были знаками собственности определенной семьи или рода. Возможно, именно поэтому (сосен и елей не оказалось в том месте, где следовало сделать знак) зарубки делались на березах.

Кладбище на реке Мельничной, по словам Сергея Медведева носившее название Пастушья Горка, было размером не более 80×50 м. Здесь мы обнаружили только два небольших деревянных креста, но были явные следы обкладки могил камнями — более древняя традиция, вполне возможно, как заметил К. Логинов, восходящая к лопарской. В свою очередь, скажу, что она широко известна и у карел. Ориентация могил: восток — запад, то есть в том же направлении, в котором был вытянут остров.

На большей части деревьев на кладбищах Калакунды и Лузы были вырезаны в стволе знаки или обрублены ветви. Здесь, на Пастушьей Горке,

было много карсикко с глубокими затесами. На поверхности некоторых таких затесов вырезаны инициалы умершего. Такова была сосна 123 см в обхвате, на стволе которой в 30 см от земли сделан длинный затес (12×73 см), вдоль которого вырезаны буквы МГВ. На другой, менее толстой (в обхвате 78 см), уже засыхающей сосне надпись была вырезана не вдоль, а поперек ствола. На верху зарубки читалась дата 10 / V 1934, ниже буквы МЯП. Затес был высотой 52 и шириной 28 см. Похожие даты смерти были обнаружены нами на стальных табличках с нержавеющей покрытием, привинченных к стволу средней толщины сосны в 90 см от земли. На них мы прочитали: «Медведев Григорий Васильевич 1850—1938» и «Медведева Василиса Прокофьевна 1860—1941». Скорее всего, после войны здесь уже никого не хоронили.

Такова была эта похоронная статистика: знак на дереве оказывался последним, а чаще всего, и единственным материальным свидетельством существования человека в несуществующей деревне Лузе. И ведь далеко не всегда по этим отметкам удавалось его идентифицировать, в большинстве своем это была просто зарубка. Так, посредине кладбища стояли еще два дерева с крупными затесами: на относительно толстой сосне (окружностью 158 см) высотой 30 и шириной 20 см, а на соседней ели (180—190 см в обхвате) в метре от земли был вырублен ромб высотой 42 и шириной около 20 см.

На южном краю деревни, уже в лесном массиве, около развалившейся часовни XIX века, практически без крыши, но со следами красной краски на двери и зеленой — на сохранившихся досках иконостаса (сейчас часовня Успения выстроена вновь), находилось третье кладбище д. Лузы. За оставшееся время я изучил каждое его дерево и впоследствии по записям нарисовал схему, судя по которой явных карсикко на кладбище было 17 штук (помимо того, было еще несколько искривленных деревьев, возможно некогда обработанных человеком). Из них шесть деревьев с обрубленными ветвями (три ели и три сосны, причем на соснах еще и зарубки), остальные — с затесами и зарубками на стволе, из которых десять сосен, две ели и две березы.

На кладбище нашлось пять крестов разной сохранности, на одном была надпись: 1948, а на обратной стороне — буквы МСО или МГО. У часовни была могила со столбиком и металлической табличкой (такой же, как на Пастушьей Горке), гравировка на которой гласила: «Медведева Марфа Матвеевна 1896—1942». Еще два относительно хорошо сохранившихся под густой елью креста (без надписей) указывали на традиционный для северного кладбища цвет: они были выкрашены синей краской. Интересно, что здесь не сохранилось (или не делалось) вырезанных на деревьях дат и инициалов умерших. Только на одном дереве в южной части кладбища обнару-

жилась вырезанная в затесе буква М. Опять же, что касалось обрубания ветвей, то на Пастушьей Горке находилась только одна, в центре кладбища стоящая сосна, у которой на 2–3 метра были обрублены все сучья. Для ответа на вопрос, почему так, а не иначе, необходимо иметь больше информации о кладбищах, — информации, которая, скорее всего, навсегда ушла в землю с последними жителями Лузы.

Осенняя погода не дает долго размышлять, и поэтому мы не стали ждать ее ухудшения и в погожее утро 10 сентября распростились с гостеприимным домом Лептюховых, двинувшись в обратный путь, который не обошелся без приключений. Начало пути прошло под прибаутки и фотографирование знаков на деревьях: погода была хороша, а тропа знакома. И вот, пройдя большую часть пути до Илексы, мы решили срезать по лесу до Калакунды. Лучше бы мы этого не делали! Пройдя опушкой леса вдоль мохового болота порядочное расстояние, когда уже начал ощущаться вес рюкзаков, мы углубились в заваленный валежником лес, который оказался просто залит водой из Илексы. Осеннее половодье! Мы брели по колено в воде, не видя под ногами ни кочек, ни камней, ни древесных корней, периодически проваливаясь с рюкзаками за спиной в ямы, выбираться из которых без помощи товарищей было очень трудно. Эти последние три километра стоили двадцати!

В конечном итоге под Сиговцом нас встретил отправленный руководством парка МРБ, на нем мы, полюбовавшись в нижнем течении Илексы золотой осенью, вышли на Водлозеро, которое в этот раз показало, на что оно бывает способно. Волны разгонялись в северной его открытой части чуть не до двух метров высоты, МРБ нырял среди них, как шлюпка, пристать к берегу даже в середине озера, в Канзанаволоке, не было никакой возможности, но мы с Костей Логиновым на крыше будки, обернувшись плащами, обдуваемые ветром и омываемые брызгами, были счастливы — это была наша стихия!

* * *

Всего в Пудожский район в 1998–2013 гг. состоялось семь совместных с К. Логиновым экспедиционных поездок, из которых четыре (2005, 2008, 2011 и 2013 гг.) — непосредственно на Водлозеро². Кроме того, в 2009 г. по гранту РГНФ мы работали в районе Колодозера — Пелусозера — Корбозера в юго-восточной части Пудожья, а также в Кривцах. Вторая и послед-

² Материалы поездки 2005 г. были частично опубликованы в дневнике экспедиции в сборнике Водлозерского парка [Конкка 2006]. Об экспедиции 2011 г. см. отчет К. К. Логинова, опубликованный на сайте Центра изучения традиционной культуры Европейского Севера Северного Арктического университета: <https://narfu.ru/folk/novosti-tsentra/293441/>.

няя моя с Константином Кузьмичом поездка состоялась в августе 2013 г. в деревню Водла.

В 2013 г. мы уже побывали в совместной с питерскими антропологами экспедиции на Водлозере и занимались обработкой полученных материалов, когда, ближе к осени, Константин Кузьмич предложил мне «прокатиться» на его машине до Водлы — деревни и бывшего поселка лесозаготовителей на востоке Пудожского района: «Давно хотел тебе показать водлинские карсикко, которых там пруд пруди». На этом и порешили. Карсикко, правда, появились задолго до Водлы, но об этом по порядку.

Путь наш пролегал через Пудож, но сначала мы вместе с нашими товарками — москвичками Яной Михайловной и живописателем Водлы Анной Семеновной Монаховой (см. [Монахова]) — заехали в Красноборский — обычный лесной поселок с типовыми домами 1970–1980-х гг., в одном из которых проживала Клавдия Михайловна Устинова, родившаяся в 1926 г. в д. Рахойла Канзанаволокской волости (на Водлозере). Информатор оказался очень интересным, она рассказывала о многом: о жизни в Рахойле, о верованиях и обрядах, в том числе о лечении, демонстрировала тетради с заговорами и песнями, которые К. Логинов по ходу действия фотографировал. Записали около трех часов этнографического и фольклорного материала. Из услышанного запомнилось, что лешего здесь звали *лемба* (ср. карельское *lembo* — 'черт', 'лесной дух'), а за гадающими в рождественские праздники, которые припадали ухом к земле и слушали, но, испугавшись, убегали, гнался в виде стога сена злой дух *Святке*.

В Пудоже мы остановились у Валентины Михайловны Мининой, радушной хозяйки, работавшей долгие годы в местном краеведческом музее и являющейся соавтором книги о пудожской вышивке [Бакирова, Минина], которую она нам радостно продемонстрировала. Это действительно был большой во всех отношениях труд. Наутро хозяйка повела нас на прогулку вдоль реки Водлы, которая течет в черте города. Тропа доходила до берега и сворачивала вправо, влево ее не было видно. В этом месте на другой стороне реки начинался берег деревни Харлово, а здесь был перевоз, куда причаливали лодки из деревни. Валентина Михайловна рассказала, что зимой, во время лыжных походов, неоднократно замечала странные обрубленные и отмеченные зарубками деревья вдоль тропы. Наблюдения оказались точными. Вдоль тропы, идущей по берегу, действительно оказалось большое количество карсикко, предположительно на местах ловли пудожанами рыбы и местах причала лодок из Харлово. Их было не менее восьмидесяти — большие затеси на огромных соснах и обрубленные «с остатком» толстые ветви на 5, 10 и даже 15 метров от поверхности земли. А на повороте к Во-



Сосна-карсикко на берегу Водлы напротив Харлова. Пудож. Фото А. Конкка, 2013 г.

дле, в самом начале тропы, на первой же крупной сосне (с раздвоенной вершиной) был обнаружен вырезанный в стволе православный крест. Высота его была 68, а ширина 45 см. Судя по его форме, зарастающим корой краям и патине на поверхности зарубки, его могли вырезать не позднее рубежа XIX и XX вв.

В Водлу попадали через поселки Кривцы и Кубово. В 2009 г. мы с К. Логиновым обследовали кладбище в Кривцах и были поражены количеством и разнообразием на нем карсикко. Несмотря на то что Кривцы давно не просто деревня (в советское время там был крупный леспромхоз), традиция вырубания карсикко на кладбище сохранилась по сей день. Возможно, что это связано и с известной консервативностью похоронного обряда как такового.

В Водле нас встретила Татьяна Ивановна Грибкова — краевед и создательница школьного музея, бывшая учительница и депутат. В одном из домов



К. Логинов демонстрирует старые орудия лова на р. Водле. Фото А. Конкка, 2013 г.

Грибковой, который она держит в качестве дома приезжих, мы и остановились. В первый же вечер она повела нас на острова прямо напротив нашего жилья. Мы побывали на пороге Печки и на мелких безымянных островках, которых тут множество (они растянулись напротив деревни и поселка на не-

сколько километров), и на каждом из них стоят деревья-знаки. Карсикко на реке было, пожалуй, больше, чем вдоль русла Илексы. Они были связаны как с рыболовством (вдоль реки периодически попадались остатки старых заколов и мерд), так и с прохождением порогов, что, особенно весной и осенью, было непростым делом. Карсикко над или под порогами — явление, широко распространенное в Карелии. Мы обнаружили два-три карсикко на больших соснах, помимо тех, которые уже были известны моим спутникам. К старым примешивались и новые «карсикко» — небезызвестные объяснения в любви в виде инициалов влюбленных и вырезанных в коре дерева сердечек. Кстати, традиция вырезания инициалов на дереве, как то было в Лузе и Калакунде, здесь отсутствовала. Лишь на салмозерском кладбище, в соседнем кусте деревень, встретилось два таких случая; кроме того, инициалы были написаны краской на четырех крестах и домовинах.

На следующий день для начала мы осмотрели местный школьный музей и познакомились с его нынешним хранителем, учительницей Натальей Бархатовой, подготовившей, кстати, еще во время обучения в старших классах реферат по карсикко, который занял 2-е место на районном конкурсе «Мой край Карелия». Музей, занимавший два зала, производил впечатление богатого, там была даже святочная маска из высушенной кожи с головы настоящего медведя!

Теперь следовало попасть на Погост, а для этого сходить к знакомым К. Логинова Александру и Галине Саватеевым. Для начала, как водится, было застолье, рассказы хозяина о своей жизни в разных уголках России, рассуждения и выбор плавсредства. Потом переезд на Погост, на противоположный берег реки. Погост — это длинный мыс на западном берегу Водлы, при высокой воде превращающийся в остров. Кладбище находилось на север от церкви (фундамент бывшей Троицкой церкви, сгоревшей в 1960-х гг., отчетливо просматривался в нескольких десятках метров от него). На кладбище обнаружили интересные надгробные срубы, состоящие из двух-трех плах (в виде ящичков). Также там встречались очень глубокие, а значит, старые зарубки разной формы как на соснах, так и на толстых елях. Карсикко, в том числе парочка сосен с обрубленными сучьями, имелись и в округе. Цвет оградок и крестов был строго в сине-зеленой гамме. С берега в реку выступал «Разбойный камень», с которого, по преданию, совершал в былинные времена набег на лодки, поднимающиеся по реке, некий разбойник.

Завтрак на следующий день был ранним: день был посвящен походу на Салмозеро. Там вокруг озера находилось несколько заброшенных деревушек, куда нас взялся проводить муж Татьяны Ивановны Александр Гаврило-

вич Грибков. Карсикко на перекрестье троп стало попадаться уже по дороге. Мы направлялись на старое кладбище около бывшей д. Еремеевской, в 3 км от Кузнецовской, где находилась Георгиевская церковь постройки 1881 г. Кладбище было расположено на возвышении — песчаном бугре с хвойным лесом, который окружал лиственный лес, выросший, скорее всего, на бывших полях и пожнях. На окружающих его деревьях рощи и внутри, около могил, было зафиксировано больше 20 различной величины зарубок на соснах (длиной от 10 см до 1,5 м), но не было ни одного явного дерева с обрубленными ветками. Обнаружено семь домовин в разном состоянии сохранности (по-местному, «кивотки»), возле одной из них на земле была найдена небольшая деревянная фигурка — чудом сохранившееся грубо вытесанное топором антропоморфное изображение, бывшее некогда на крыше намогильного сооружения. Ориентация могил, в отличие от Илексы (запад — восток), здесь юго-запад — северо-восток, как на большей территории Карелии и сопредельных с ней местностей.

Традиционное расположение кладбища для этих мест — к западу и северо-западу от деревни. Так расположены Погост на Водле, салмозерское кладбище относительно церкви, кладбище в Кривцах. И, похоже, так же, на северо-запад от деревни, находится и кладбище деревни Кубово. Кстати, так были расположены старейшее в Лузе кладбище на острове и кладбище в Калакунде, на Жилом ручье.

Перекусив данными нам в дорогу хозяйскими пирогами, дошли мы и до Кузнецовской, где сохранилась пара изб, превращенных в приюты для охотников и рыболовов. Церковь на пригорке показалась нам даже слишком величественной для столь небольших деревень, но внутри не было никакого признака культового сооружения — голые стены. Возможно, что после революции она радикально поменяла свое назначение.

Заглянув на следующий день на новое (поселковое) кладбище Водлы, где стояла только что отстроенная часовенка, мы решили продолжить наш рейд по островам. Александр Саватеев с удовольствием нам показывал свое рыболовное хозяйство, комментируя устройство брошенных по берегам сетей и несколько дивясь нашему интересу к порубкам на деревьях. Надо сказать, что на островах встретились и классические примеры сосен с несколькими вершинами, что происходит, когда отрубается верхушка дерева. Прошли мы и по тропе по другую сторону реки. Но следовало возвращаться в город. Водла была пройдена вдоль и поперек, так нам, по крайней мере, казалось.

В Петрозаводск возвращались ночью, несмотря на то что спокойно переночевали в Пудоже. Что-то нас не отпускало. Вероятно, потому, что такие,

даже короткие, поездки в другие края всегда воспринимаются как маленькая жизнь, имеющая свое начало и свой конец.

Список литературы

- Бакирова, Минина — Бакирова О. И., Минина В. М. Народная вышивка Пудожья. М.: Древнее и современное, 2012. 399 с.
- Конкка 2006 — Конкка А. П. Карта сакральных мест: в поисках утерянных ориентиров // Водлозерские чтения: Естественно-научные и гуманитарные основы природоохранной, научной и просветительской деятельности на охраняемых природных территориях Русского Севера. Петрозаводск: [б. и.], 2006. С. 187–201.
- Конкка 2013 — Конкка А. Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. 286 с.
- Логинов — Логинов К. К. Этнолокальная группа русских Водлозерья. М.: Наука, 2006. 277 с.
- Логинов и др. — Логинов К. К., Червякова Н. В., Фомкин В. И. Культура «карсикко» на Русском Севере // Заповедное дело: научно-методические записки комиссии по заповедному делу. 1999. Вып. 5. С. 135–137.
- Монахова — Монахова А. С. Дивная Водла-земля: [Сб.: в 2 т.] / Науч. ред. К. К. Логинов. М.: Вариант, 2012. Т. 1. 368 с.; Т. 2: (продолжение). С. 369–751.
- Харузин — Харузин Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии. М.: Типография А. Левинсон и К^о, 1889. 73 с.
- Loginov, Thervjakova — Loginov K., Thervjakova N. Vodlajärven karsikot // Carelia. 2000. No. 5. S. 99–103.

References

- Bakirova, O. I., Minina, V. M. (2012). *Narodnaya vyshivka Pudozh'ya*. Moscow: Drevnee i sovremennoe. 399 p.
- Kharuzin, N. (1889). *Iz materialov, sobrannykh sredi krest'yan Pudozhskogo uezda, Olo-netskoj gubernii*. Moscow: Tipografiya A. Levinson i Ko. 73 p.
- Konkka, A. (2013). *Karsikko: derev'ya-znaki v obryadakh i verovaniyakh pribaltiisko-finskikh narodov*. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo uni-versiteta. 286 p.
- Konkka, A. P. (2006). 'Karta sakral'nykh mest: v poiskakh uteryannykh orientirov', in: *Vod-lozerskie chteniya: Estestvenno-nauchnye i gumanitarnye osnovy prirodookh-rannoi, nauchnoi i prosvetitel'skoi deyatel'nosti na okhranyaemykh prirodnykh territoriyakh Russkogo Severa*. Petrozavodsk: [s. n.], 187–201.
- Loginov, K. K. (2006). *Etnolokal'naya gruppa russkikh Vodlozer'ya*. Moscow: Nauka. 277 p.
- Loginov K. K., Chervyakova, N. V., Fomkin V. I. (1999). 'Kul'tura "karsikko" na Russkom Seve-re', *Zapovednoe delo: nauchno-metodicheskie zapiski komissii po zapovednomu delu*. Moscow, 5, 135–137.
- Loginov, K., Thervjakova, N. (2000). 'Vodlajärven karsikot', *Carelia*, 5, 99–103.
- Monakhova, A. S. (2012). *Divnaya Vodla-zemlya*. K. K. Loginov, ed. Moscow: Variant, Vols. 1–2. 751 p.

О. М. Фишман

К. К. ЛОГИНОВУ — ПОЛЕВОМУ ИССЛЕДОВАТЕЛЮ ПОСВЯЩАЕТСЯ

Резюме

В статье изложена авторская оценка полевой деятельности известного отечественного этнографа К. К. Логинова (1952–2020), признанного специалиста в области этнолокальной истории и культуры Карелии, Русского Севера и особенно Заонежья. Содержание объемных монографий и статей К. К. Логинова позволяет четко обозначить стратегию полевой коммуникации и взаимоотношений с конкретными информантами, исходя из того, что, находясь внутри изучаемой этнической общности, он являлся одновременно собирателем, переводчиком, сподвижником и хранителем утрачиваемой коллективной памяти той или иной этнической общности Русского Севера и Карелии. Исходя из приоритетных подходов в работах К. К. Логинова — изучения локальных групп русского и отчасти карельского населения и их лидеров — анализируются полевые материалы, полученные в течение двух полевых сезонов (2011–2012 гг.) от Н. В. Лихачевой (1916–2016), представительницы старшего поколения одной из специфических локальных групп тверских карел — весьегонских. Результатом глубинных интервью стали записи ее повествования биографического характера, позволившие выяснить собственную оценку личной судьбы, характер религиозных представлений, их глубину и своеобразие, определить круг чтения и знания локальных фольклорных традиций как факторов формирования картины мира носителя традиционной культуры во второй половине XX — начале XXI в.

Ключевые слова: К. К. Логинов, этнография, Карелия, Русский Север, этнолокальная история, полевые исследования, Н. В. Лихачева (1916–2016), тверские карелы, биографическое повествование

IN MEMORY OF THE FIELD RESEARCHER
KONSTANTIN KUZMICH LOGINOV

Abstract

The article analyzes the field work of the renowned ethnographer Konstantin Kuzmich Loginov (1952–2020), an expert in ethno-local history and the culture of Karelia, the Russian North and, in particular, the Zaonezhye Region. The contents of Loginov's voluminous monographs and articles allow us to identify his strategy in field communications and his relations with specific informants. Loginov's position inside the ethnic community under research was complex: he was simultaneously a collector, interpreter, supporter, and custodian of the fading collective memory peculiar to a certain ethnic community of the Russian North and Karelia. Loginov's research prioritized the study of local groups of Russians and partly of Karelians and their leaders. From this point of view, the article considers materials collected by Loginov during two field seasons, which took place in 2011 and 2012, when he conducted a series of in-depth interviews with N. V. Likhacheva (1916–2016), a representative of the elder generations of one of the local groups of the Tver Karelians — *Vesiegonskie*. The results of those in-depth interviews were the recordings of autobiographical narratives that reveal the informant's evaluation of her personal life, show her religious views, their depth and peculiar properties, as well as her reading experience and knowledge of local folk traditions. These aspects constitute the worldview of the bearer of the traditional culture in the second half of the 20th — early 21st century.

Keywords: Konstantin Kuzmich Loginov, ethnography, Karelia, Russian North, ethno-local history, field research, N. V. Likhacheva (1916–2016), Tver Karelians, biographic narrative

DOI 10.31860/2712-7591-2021-2-41-59

Константин Кузьмич Логинов был высокопрофессиональным полевым специалистом, унаследовавшим, как мне представляется, традиции еще дореволюционной российской школы полевых исследований, сохранивший и развивший их. Не случайно в предисловии к подготовленному и опубликованному им сборнику полевых опросников он ссылается на «Программу для собирания сведений о родильных и крестильных обрядах русских крестьян и инородцев» В. Н. Харузиной.

Практически все его монографии, многие статьи написаны на объемном авторском материале, собранном с большим тщанием, скрупулезностью и знанием. Благодаря этому в его работах приведены многие неизвестные ранее детали и подробности обыденной жизни, традиционных занятий, обрядовой культуры, примет и представлений. Сошлюсь на одно из важных разъяснений автора в упомянутой выше «Программе»: «Наш опросник по-

звонит собрать материалы не только по родильно-крестильной обрядности, но и по всем другим обрядам, так или иначе касающимся обрядовых предпосылок рождения нормального (физически и социально) ребенка, а также социализации от момента его зачатия до момента „развязывания детского ума“, наступающего по достижении семилетнего возраста. При практическом использовании нашего опросника в собирательских целях наши вопросы обязательно должны быть адаптированы к реалиям района обследования» [Логинов 2007, с. 3].

В последней фразе сделан важный акцент, который адресован полевым исследователям, работающим над изучением конкретных местных традиций.

Сам К. К. Логинов являлся неутомимым разработчиком проблемы локального варьирования культуры, он плодотворно занимался изучением различных локальных групп русского и отчасти финно-угорского населения Карелии и Русского Севера. Им были достигнуты серьезные результаты по выявлению конкретных локальных групп русских и описанию признаков подобных сообществ. Его обобщающие труды внесли существенный вклад в формулировку новаторских и научно-практических подходов к теме [Логинов 1993а; Логинов 1993б; Логинов 2006; Логинов 2010; Кузнецова, Логинов].

Важным звеном в получении информации следует назвать авторскую методику полевой работы, сочетавшую в себе включенное наблюдение, глубокие интервью, спровоцированный монолог, эмпатический метод и др. Используя сообразно ситуации тот или иной набор методов, К. К. Логинов преследовал главную задачу — описание этнической традиции с позиции ее носителя, а уже позднее предпринимал анализ материала. Работа в многочисленных экспедициях, и прежде всего в Заонежье, была для Константина Кузьмича возвращением к «корням» (как он сам говорил), позволяла ощущать свои родовые, генетические связи, в этом была суть его характера, понимания своего призвания и смысла этнографии, которой он посвятил жизнь. К нему вполне применима оценка личности полевого, данная Л. Ньюманом: «Полевой исследователь — „методологический прагматик“, имеющий ресурсы; талантливый индивид, изобретательный и способный мыслить самостоятельно, находясь в поле» [Ньюман, с. 112].

Относительно недавно персона полевого исследователя стала признаваться как представляющая определенный интерес для изучения, будучи частью диалогического общения в социуме. Такой поворот в нашем осознании собственной профессиональной деятельности связан с постепенным переходом от «стратегии объективизации» как единственно верной, которой мы

придерживались согласно идеологическим установкам советского времени, к «возвращению человека» в отечественную науку [Фишман 2012, с. 32]¹.

Одновременно с этим актуализировались вопросы этического характера: как исследователь собирает материал, насколько верно он понимает и интерпретирует дискурс своих информантов, с какой целью и для кого проводится изучение, как его результат скажется на объекте исследования [Фишман 2012, с. 24]?

Логинов выстраивал свою стратегию полевой коммуникации и взаимоотношений с конкретным информантом исходя из того, что, находясь внутри изучаемой этнической общности, он являлся одновременно собирателем, переводчиком и сподвижником. Опросы и тем более длительные контакты всякий раз способствовали переосмыслению своего исследовательского «я», его отличия от «чужого» (в лице информантов) и, более того, провоцировали, о чем мне уже приходилось писать, новые переживания собственной личной идентичности того или иного информанта, а также коллективной самоидентификации той или иной этнолокальной и социальной группы. Содержание трудов К. К. Логинова свидетельствует о том, что он выступает в них и как хранитель утрачиваемой коллективной памяти той или иной этнической общности Русского Севера и Карелии, в них всегда слышен живой голос ныне живущих людей деревни. Встречи со многими старожилыми оставались в памяти надолго. К. К. Логинова, как и многих полевых этнографов, они заставляли задуматься над вечным вопросом о цели нашей полевой работы, подвигали к изменению своих взглядов, уточнению интерпретаций и оценок под воздействием происходящего на наших глазах и услышанного от наших респондентов. Подчеркну, что в условиях полевой практики общение осуществляется, прежде всего, на межличностном уровне и зависит от роли собственных мотиваций исследователя и информанта, вступающих в диалог, личных качеств (от стратегии поведения до особенностей характера), автостереотипов и предрассудков, интеллектуальных возможностей, индивидуального социокультурного и профессионального опыта [Фишман 2009а, с. 15–21]. Информанты для исследователя — источник необходимых знаний: обладая ими и делясь, они приближают нас к более глубокому и осмысленному проникновению в народную культуру, в иное мировидение. Залогом получения интересных сведений, прежде всего, являются уважение и сочувствие к точке зрения опрашиваемого, в целом собственная установка на равноправность общения, умение не просто «разговорить» собеседника,

¹ Обширная литература о методике, опыте и практике современных полевых этнографических и фольклорных исследований приведена в коллективной монографии [О своей земле].

правильно задавая вопросы, но и выслушать, не навязывая своего мнения и не демонстрируя свои знания. Последнее подразумевает, что исследователь должен многое знать о той области народной культуры, о которой он собирает сведения.

Именно этими качествами обладал К. К. Логинов. Именно поэтому в круге людей, которых он привлекал к своей работе, были личности, обладавшие различными компетенциями, в том числе и такие сложные, как так называемые магические специалисты. В этих случаях ему приходилось, используя свои профессиональные знания и навыки, личные способности и предпочтения, совмещать в себе различные ролевые статусы, а в ряде случаев прибегать и к их смене.

* * *

В этой статье я проиллюстрирую несколько направлений, ставших приоритетными в работах К. К. Логинова, — изучение локальных групп и их лидеров, обладающих широким спектром знаний о местной истории и культуре, — на примере устного нарратива о себе и своей судьбе Надежды Васильевны Лихачевой, представительницы старшего поколения одной из специфических локальных групп тверских карел — весьегонских. Они сформировались из потомков тех карельских «старо-» и «нововыходцев» XVII в., которые постепенно расселялись и обосновывались на обезлюдивших во время польско-литовской интервенции 1608—1614 гг. «государевых порозжих пустошах», а также вотчинных и поместных землях бассейна реки Мологи. Первоначально в управленческом отношении весьегонские карелы оказались разделенными между тремя административными образованиями: Верховским станом Ярославского уезда, волостью Кестьма Угличского уезда и Есеницким станом Городецкого (Бежецкого) уезда. Но уже в 1670-х гг. из-за неудобства в управлении дворцовыми землями их выделили из этих уездов и создали полуофициальный самоуправляющийся карельский уезд из трех волостей: Чамерово (административный центр), Пятницкое и Кесьма. Случай беспрецедентный в истории карельской диаспоры в так называемом Замосковье [Фишман 2016, с. 454—458].

Складыванию специфики весьегонской группы карел, как полагает ряд исследователей, способствовал и тот факт, что их расселение осуществлялось в зоне не только русского, но и позднесредневекового расселения веси егонской, следы которой фиксировались различными источниками еще в XVI в.

Другим немаловажным и устойчивым фактором формирования своеобразных черт и консервации локальной карельской традиции являлась геогра-

фическая удаленность и изолированность Весьегонского уезда от основных экономических центров и транспортных магистралей Тверской губернии. Важно и то, что в силу приграничного административно-территориального положения на стыке вологодских и ярославских земель, вдоль притоков Мологи, здесь складывалась своя система экономических и культурных связей. Это была третья по численности группа карел после козловско-рамешковской и максатихинско-сандовской, которая, согласно Переписи 1926 г., составляла «по народности» 22 243; по родному языку — 21 227 чел., что соответствовало 14 % от всего населения уезда. Наряду с чисто карельскими деревнями здесь были смешанные русско-карельские и преобладающие исключительно русские деревни.

Этническая карта Весьегонского края претерпела серьезные изменения в 1930-х гг. в связи со строительством Рыбинского водохранилища. С 1935 по 1937 г. из зоны затопления было переселено на новые места 130 000 чел. — жителей 663 русских селений и города Мологи, затоплено три четверти территории Весьегонска, Леушинский монастырь, Югская пустынь и село Ламь с Ламской пустыню. Значительная часть русских переселенцев поселилась в Весьегонском крае.

На 1987 г., когда состоялась моя первая экспедиция в Весьегонский и Краснохолмский районы, в Чамеровском сельском поселении было учтено всего 240 карел; он включал 36 населенных пунктов и два села: Чамерово и Чистая Дуброва. Карельским языком владело еще все старшее поколение, однако в настоящее время он вышел из повседневного употребления. При почти полном исчезновении карельской языковой среды общения, сокращении численности карел и преобладании в их числе потомков русско-карельских браков в определенных ситуациях фиксируется «пульсирующее» этническое и преобладающее двойное русско-карельское самосознание. Для значительной части современных весьегонских карел по происхождению очевидны признаки слабо выраженной этнической идентичности или же индифферентности. Вместе с тем фиксируется устойчивая религиозная (православная) идентичность, обусловленная тем, что в с. Чамерово действует храм Казанской иконы Божьей Матери с длительной церковной историей (известен с 1720-х гг.), службы в нем прерывались лишь с 1937 по 1942 г. Практически все местные жители являются прихожанами Казанской церкви. При храме существует церковный хор, несколько старых женщин, хорошо знающих уставные требы, участвуют в отпевании усопших. В их числе и Надежда Васильевна Лихачева (1916—2016).

В течение двух полевых сезонов (2011—2012 гг.) в результате глубинных интервью были записаны ее повествования биографического характера,

позволившие выяснить ее собственную оценку своей судьбы, характер религиозных представлений, их глубину и своеобразие, определить круг чтения и знания локальных фольклорных традиций как факторов формирования картины мира носителя традиционной культуры во второй половине XX — начале XXI в.²

В небольшой статье 2019 г. мною был предпринят опыт выявления приоритетных признаков личной религиозности и этноконфессиональной идентичности Н. В. Лихачевой в контексте динамики коллективных представлений православных карел о праведном женском образе жизни [Фишман 2019, с. 39–44]. Во многом эта тема была определена самой информанткой, которая назвала себя «читалкой» по усопшим; преобладающая часть ее целостного повествования была посвящена индивидуальному православному пути, который мало соответствовал типичному для женщин ее поколения. Вместе с тем внутренняя логика объяснений отражала не только персональные лидерские качества Н. В. Лихачевой, но и выработанные локальным карельским социумом правовые нормы и стереотипы и тем самым в некоторой степени динамику коллективной этноконфессиональной идентичности.

Н. В. Лихачева (урожд. Агапова) родилась в старообрядческой карельской деревне Чурилково Чамеровской волости Весьегонского уезда: «Тут кореляков много было, да мало разговаривали. Когда сойдёмся в дверях, вот только. Теперь не стало никого, кто разговаривает, дак я уж теперь плохо и по-русски-то говорю (...) В самом деле отроду я по-карельски разговаривала. Легко, хорошо по-карельски. Тот язык гораздо легче» (Полевые материалы автора, 2011. Н. В. Лихачева, Тверская обл., Весьегонский р-н, с. Чамерово; далее — ПМА. 2011. Лихачева).

Ее прадед был местным старообрядческим наставником, родители регулярно вместе с детьми посещали храм Казанской иконы Божьей Матери в с. Чамерово. Надежда Васильевна закончила три класса местной школы. В 14 лет осиротела, с ней осталась младшая сестра: «Поскитались по нянькам кое-как, полуголодные». Ей не исполнилось 18 лет (1934 г.), когда под давлением старшей сестры и тяжелых жизненных обстоятельств, без любви, вышла замуж за вдовца, председателя колхоза Т. И. Лихачева из с. Чамерово, куда переехала и где прожила всю жизнь. «В колхозе (...) льноводом работала, бригадиром, на ферме дояркой» — была трудолюбивым человеком.

² Основоположниками данного подхода к исследованию личности исполнителя являются известнейшие отечественные фольклористы и этнографы Б. Н. Путилов и К. В. Чистов. В числе фундаментальных трудов, в которых осуществлен синтез фольклористики с этнографией, историей и социологией, назову следующие работы: [Путилов 1988; Путилов 1994; Путилов 1996, с. 633–639; Чистов 1988; Чистов 2000; Чистов 2005].

Жизнь в семье не сложилась. В 1943 г. пришло известие, что муж пропал без вести на войне. «Замуж сватали многие — не пойду ⟨...⟩ Особенно за вдовцов, за разведенцев — Боже упаси. Хватит, — я с одним навидалась горя» (ПМА. 2011. Лихачева). Возможно, такое решение, принятое в 25-летнем возрасте, можно рассматривать как старообрядческий след. Надежде Васильевне было известно, что вдовство весьма поощрялось в старообрядческих семьях и было предпочтительней второго замужества вплоть до 1950–1960-х гг.



Надежда Васильевна Лихачева в «смеретяной» одежде. 2011 г.

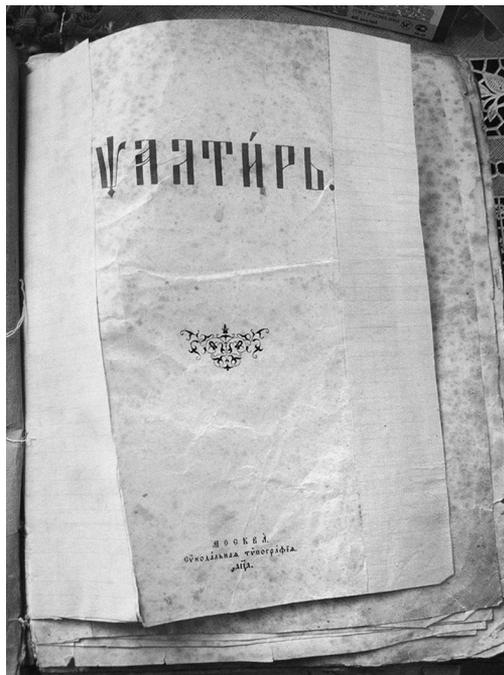
Воспитанная в религиозной семье, Лихачева с детства соблюдала правила церковной жизни и регулярной молитвы, была набожным человеком. Свидетельством ее благочестия и высокого религиозного сознания являлась молитва как неотъемлемая часть повседневной жизни и деятельности. Утренняя молитва, с ее слов, зависела от объема дневных работ и времени: «Когда какие дела. Какие дела есть в то время, то помолюсь. А если нет времени, то говорю: „Господи, благослови меня в день сей без греха сохранить“,

„Пресвятая Троица“ читаю, „Отче наш“, „Пресвятую Богородицу“ — и начинаю делать. А есть больные такие, так мне надо за них молитва. Другой раз приходится вечером за их молитва, записываю имена, чтобы не забыть» (ПМА. 2011. Лихачева).

Среди других духовно-нравственных качеств Н. В. Лихачевой были смирение, способность терпеть невзгоды, прощать людям их грехи, быть кроткой и не тщеславной, преодолевать в себе гордыню и другие страсти. В ее тетради с записями духовных стихов и псалмов есть такой текст: «Пошли ты, Боже, долготерпения, кротости». Не смела возражать свекрови, которая морила ее голодом, не развелась с унижавшим ее мужем, не судилась с пасынком, выгнавшим ее из дома, и многое другое. «Если прощает грехи Господь. Разбойника благоразумного Господь сподобил рая при едином часе. Вот как бывает. Вы „Отче наш“ знаете? <...> Так там сказано — „яко и мы оставляем должником нашим“. Мы прощаем...» (ПМА. 2011. Лихачева).

Ее главный путь к Богу определился как трудностями личной женской судьбы, так и индивидуальной религиозно-психологической предрасположенностью: «Перед Богом дала себе слово, что не пойду ни за кого, а буду читать Псалтырь. И стала учиться читать Псалтырь, по-славянски <...> по покойникам». Надежда Васильевна говорила о Псалтыри как о самой дорогой книге: «Царь Давид писал эту книгу и пел».

В подтверждение неслучайности своего выбора Лихачева рассказывает сон, в котором ей явилась св. мц. Параскева: «Был такой случай. Читала, читала, и была в Филиппове, километров, наверное, пять от нас. Читала до 10 вечера, так уж надо мне домой идти. <...> Иду дорогой, устала, пришла домой. <...> Спать ложусь и толкую. А как дверь открылась — идёт



Псалтырь 1901 г. Из собрания
Н. В. Лихачевой. 2011 г.

женщина в цветном халате, и тут белый-белый с двумя крестами нагрудник до самого полу, подходит ко мне и кланяется: „Здравствуй, раба Надежда“. Я говорю: „Здравствуйте, здравствуйте, садитесь, я вас не знаю“. Она говорит: „Зато я вас знаю. (...) пришла вас предупредить — вы привели козла (а я как раз купила козу), а венец Мария принесла на стол — вот и носите“. А мне Псалтырь принесла Мария (нрзб. фамилия — из деревни Сутка Ярославской обл.), когда я начала читать. Я говорю: „Тётя Маша, я бы стала читать, а у меня Псалтыря нету“. — „Я, — говорит, — принесу тебе“ (...) Она принесла и на стол положила. „Вы поняли меня? Я, — говорит, — святая мученица Параскева, пришла вас предупредить. Осла выведите, а птиц нарушьте, а венец, который Мария принесла на стол, носите“. Я как встала, она и пропала, эта Параскева. И я думаю: значит, надо мне читать» (ПМА. 2011. Лихачева).

Надежда Васильевна получила благословение о. Петра (Петр Алексеевич Зайцев), служившего в Казанском храме с 1969 по 1975 г. Свое эмоционально-психическое состояние она описывала яркими словами: «Зашла за благословением, книжку взяла и всё, он прочитал молитву, меня крестом благословил сзади и спереди, меня и подняло вот это — как подняло, я ничего не понимаю, как я ушла, и всё стало красивое, зелёное, всё милое, так бы я всех любила, целовала — вот такое вам состояние». Не каждому Псалтирь посильна и не каждому она дается. Чтение Псалтири и заупокойные молитвы на дому оцениваются как богоугодное служение, подвижнический образ жизни. Не случайно о. Петр сказал ей: «„Вас осенил Святой Дух. Наверное, вы с большим настроением пришли за благословением“. Я говорю: „Да радела, с радением“. (...) Вот так и стала читать — так и наизусть почти читала. Вот так и прожила — до 90 годов читала, годов 27, как не 30» (ПМА. 2011. Лихачева). Со слов Лихачевой, ею было отпето на протяжении жизни около 200 человек. Как лучшую «читалку», Лихачеву приглашали на трехдневное бдение и чтение возле тела усопшего по всей округе. Она знала наизусть и весь церковный чин отпевания умерших — «панáфиду».

На вопрос, были ли молитвы на карельском языке, Надежда Васильевна отвечает отрицательно: «Только по-славянски. Молитвы, частушки, стихи — это всё пела я по-русски». С ее слов, все «долгие песни» — и свадебные, и беседные (некоторые из них удалось записать) — пели только по-русски, но некоторое количество общеизвестных частушек по-карельски она охотно исполнила.

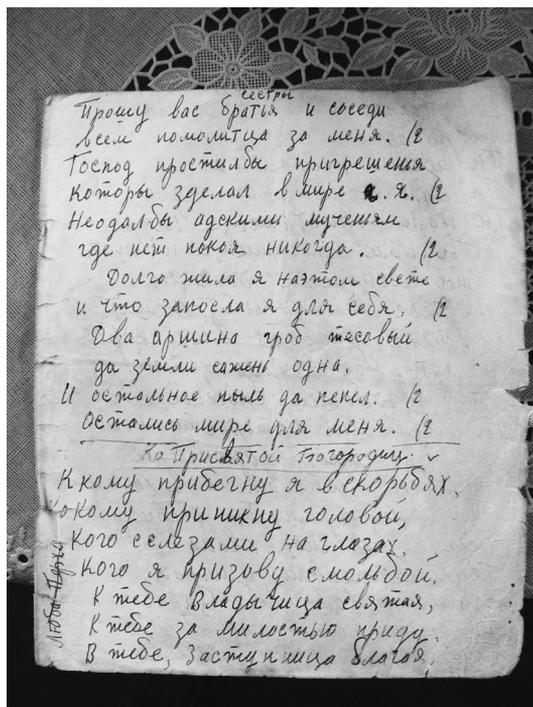
Рассказывая подробно об отпевании, Н. В. Лихачева продемонстрировала свой вариант: «Перед тем как читать, надо молитву прочитать. „Придите, поклонимся Цареве нашему Богу. Придите, поклонимся Цареве нашему

Богу, Приидите поклонимся и припадем самому Христу, Цареву и Богу нашему“. И начинаешь читать. Дойдешь до „Славы“ — и надо сказать: „Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу ныне, и присно, и во веки веков. Аминь. Аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя, слава Тебе, Боже. Аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя, слава Тебе, Боже. Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу ныне, и присно, и во веки веков. Аминь“. „Покой, Господи, душу усопшую новопреставленную рабу Анну“ (три раза сказать). „И даруй ей, Господи, Царство Небесное. Царствие и Причастие и вечных Твоих благих и Твоя бесконечная и блаженная жизни наслаждения. Елика в житие, яко человек согрешиша, Ты же, яко Человеколюбец Бог, прости ей, помилуй, и вечная муки избави, и Небесного Царствия причастница учини, души ея полезна сотвори, и с праведными сопричти, и нас помилуй, яко благ и Человеколюбец. Аминь. Подаждь ей, Господи, оставление, новопреставленной рабе Анне. И всем прежде отшедшим в вере и надежде Воскресения отцам, и братьям, и сестрам нашим, всем воинам, на поле брани убиенным, живот свой положившим, и нашей сестре Анне, сотвори ей вечную память. Вечная память, вечная память, вечная память“».

Надежда Васильевна комментирует: «В книге этого нету, надо самому читать, от себя. И начинала снова читать. И кафизма вторая будет. Перед второй кафизмой то же самое надо читать. Читали от школьной скамьи. А я не могла читать. А мне и завидовали они, да и ненавидели. Меня и стали везде брать, читать. Всё идет и идут. Только приеду, опять стоит 2 подвода. А им и завидно — говорят, ты работу отбила. Я говорю: „Я не отбивала, у меня есть пенсия, могу прожить и без этого. Зовут, я иду“. Отпевала всех: недругов, староверов». — «А по староверам тоже читали?» — «Да, а как же! Там была вера крепче нашего. Там так же читали, хоронили, только хоронили они одни» (ПМА. 2011. Лихачева).

На вопрос о карельской традиции причитывать над покойником — *it'kie*, Лихачева неожиданно ответила: «*Iti* — так это я», — но категорически отвергла, что плакали по-карельски. «Нет-нет-нет. Не по-карельски, нигде этого не делали. Только всё по-славянски, по-церковному. Не положено. Положено только по-славянски по покойникам. На свадьбе — кто как сумел. На свадьбе свадебное дело веселое. А по покойникам — печальное, надо такое совершать. На свадьбе-то радуются да поют песни, а по покойнику плачут. Так что совсем другое дело. Другое пение, другое чтение» (ПМА. 2011. Лихачева). Замечу, что карельские плачи по усопшим были зафиксированы мной у других групп карел еще в 1990-х гг., и сложилось впечатление, что Лихачева не знала или не застала эту старую (утраченную?) традицию, твердо исполняя роль отпевания на исходе души и по смерти в доме согласно Псалтири.

Молитвенное обращение к Богу, чтение богослужбных и четьих книг, знание и переписывание «божественных стихов» было для Н. В. Лихачевой способом получения духовного знания. В ее домашней библиотеке более 10 книг: Евангелие от Марка, Псалтирь, почти все кафизмы которой она знала наизусть, два старообрядческих Часовника³, Житие св. прп. Сергия Радонежского, Акафисты Успению Пресвятой Богородицы, свт. Николаю, св. блгв. кн. Александру Невскому, св. прп. Серафиму Саровскому, две ученические тетради с рукописными духовными стихами скорописью и др. Благодаря некоторым владельческим записям в книгах и тетрадях ясно, что часть из них поступили из Ярославской губернии / области.



Тетрадь с духовными стихами. Из собрания Н. В. Лихачевой. 2011 г.

Известно, что духовные стихи бытовали у некоторых групп тверских карел не только в письменной, но и в устной форме еще в 1980-х гг. От Надежды Васильевны были записаны духовные и лирические стихи, романсы:

³ Один из них, издание Преображенского кладбища 1908 г., принадлежал прадеду Н. В. Лихачевой: «...грамотный, один жил, неженатой, холостым и жил, был священником староверским, по этой книге он совершал службу молитвослову... После его смерти там осталось... они читать никто не умеют, лежала (книга), я попросила...» (ПМА. 2011. Лихачева).

«Архангел Божий Михаил» («Небесного Чертога житель, Начальник всех небесных сил, Царя Небесного служитель, Архангел Божий Михаил...»), «Крещение Господа» / «В далёкой стране Палестине» / «Иордан» («В далёкой стране Палестине быстрила река Иордан...» — этот текст приведен и в тетради Лихачевой), «Смерть старушки» («В низенькой избушке огонёк горит. Там одна старушка при смерти лежит. Плачет и рыдает о грехах своих, часто вспоминает — ох, как много их...»), «Крест тяжёлый, крест тяжёлый» («Крест тяжёлый, крест тяжёлый, Нету сил его поднять, А нести-то его надо, В нём Господня благодать...»). На вопрос, откуда она знает «божественные» стихи, последовал ответ: «Певчие придут к покойнику и пели (<...> Списывала. Которые вот деревенские придут-расскажут, я спишу их».

В числе лирических, игровых русских песен и романсов: «Когда б имел золотые горы...»; «Кругом, кругом осиротала да без тебя, мой дорогой, С тобой всё счастье улетело, да не воротится назад...»; «Мне сказали — не придёт и не явится он...»; «В минуту жизни трудную...»; «Корабель плывет» («Не спускалися во в сине море, Во в синем море корабель плывёт, Корабель плывёт, а волна ревет»); «Покаяние пустыницы» («В мире я жила, грешила. Во младых своих летах...»). Комментарий Н. В. Лихачевой: «Какую песню ни возьми, всё, кажется, — жизнь взята, а теперь... только „белый снег“ 30 раз...».

Н. В. Лихачева была явно милосердным человеком, что выражалось в сострадании к другим людям, помощи им, любви к врагам. Последние десятилетия своей жизни она работала санитаркой в чамеровской больнице, в чем нашла свое призвание — помогать больным людям.

С возрастом она приобрела статус известной за пределами своей округи лекарки, лечившей людей и домашнюю скотину, хотя и не выставляла напоказ свои знания и способности: «Не оказывала виду людям. Не выявляла себя».

Благодаря повседневной актуальности этого знания Надежда Васильевна сохраняла небольшой набор коллективных народных представлений и приемов локальной знахарской культуры, неотторжимых от целостной системы знаний и расцениваемых ею, как и всеми знающими, как богоугодные: «Это не я лечу, я не врач ведь. Это Бог. Господь лечит, врачует». В нашем разговоре я пыталась выяснить, откуда у нее эти знания. И в этот раз, как и в рассказе о явлении во сне св. мц. Параскевы, Лихачева сослалась на другой сон, свидетельствующий либо о predeterminedности и этого пути, либо о некоем ее избранничестве: «Один раз во сне мне приснилось. Приснилась мне речка. Вижу, что кто-то меня ведёт. Милая речка, чистая водица, красная девица, ты моешь камышки и корешки, очисти младенца, там, Марию... Само меня поразило» (ПМА. 2011. Лихачева).

Ее обиходный и специальный багаж лечебных знаний был невелик. Прежде всего, она акцентировала внимание на лечении домашней скотины: коров, которые «дуреют», ревут из-за того, что во дворе поселился «дворовой». Известная причина его недовольства и наказания хозяев — непочтительное поведение, ругань, в том числе и по отношению к домашней скотине: «Или ругнутся, или сделают что нехорошее. Или назовут нехорошим коровушку. „Вот, куда лезешь, зараза!“ А какая же скотина зараза?» В этом случае необходимо дать дворовому «подарочек»: «Хлеба кусочек, яичко и три денёжки, две жёлтенькие / медные, одну серебряную». Затем следует положить их в пакетике или мешочке под ясли с молитвой. «Попросить Георгия три раза: „Святой победоносный отче Георгие (он победитель ведь), Яко пленных свободитель, нищих защититель, соболезнующим врач, а царям поборниче“. Три раза прочитать и попросить: „Святой победоносный отче Георгие, моли Бога о нас“». Вслед за этим Лихачева обращается: «*„Дворовые батюшка, матушка, царь и царица, примите от меня подарочек. Примите от рабы (имя называю коровушки, кличку, и человека). Напоите, накормите, там какая боль — не стоит ли она, дерётся ли она, не пьёт ли, на волю не идёт“*. Такие слова говорить. Положить под ясли, три поклона положить и три раза это прочитать. И всё (...) он примет этот подарочек — да и всё» (ПМА. 2011. Лихачева).

К молитве Лихачева прибегает и в том случае, когда корова теряется в лесу во время выпаса, «другой раз коровы по месяцу нет из лесу», так как ее держит «в плену» лесовой или полевой. «*„Полевые батюшка, матушка, царь и царица, примите от меня подарочек. Возлюбите мою коровушку — Пеструшку али Малышку, — напоите, накормите и домой проводите“*... Победоносец Георгий пленных освободитель — и отправит её» (ПМА. 2011. Лихачева). Еще в 1990-х гг. карельская знахарка Новоторжского района рассказывала, что если *лес водит* скотину, надо прийти в лес, вырвать с корнем маленькую елочку и громко сказать: «Если ты только мне не дашь корову или теленка, я весь лес растащу, выкорчую» [Фишман 2009b, с. 161].

Лес может удерживать и людей, если они идут в лес, не благословясь. Согласно общекарельской культурной традиции, Н. В. Лихачева, как и большинство деревенских пожилых женщин, не забывает об этом обязательном правиле общения с лесом. «Господи, благослови... Я когда в лес пойду, так всегда читала „Живый в помощи“. Это ведь спасает от всякого зверя, змеи, да и всё. Вот иду, прочитаю „Живый в помощи“ и в лесу хожу другой раз». В тех редких случаях, когда человек теряется, с ее слов, «ангела надо просить, повесить рубашку на ёлку, крестик и просить, чтобы лесовой показал

дорогу... тут уж я и забыла. Слова-то и забыла...чтобы вывел на дорогу. Святого забыла... Закхей... что просить его. „*Лесовой батюшка, матушка... выведите на дорогу к живым людям*“» (ПМА. 2011. Лихачева).

Среди почитаемых у всех карел пород деревьев Лихачева помнит о можжевельнике — *вересе*, которого теперь не осталось в округе. «Я, бывало, иду мимо кустика да помолюсь, на коленки паду, да так помолюсь. Ведь тернистый венец у Христа был. Как Господь переносил этот венчик, так помоги, Господи, перенести мне это бремя, этого врага избежать» (ПМА. 2011. Лихачева).

В числе лекарственных растений, которыми Н. В. Лихачева пользовалась при лечении известных ей болезней, — иван-чай, чистотел, ромашка, подорожник. «Когда беру, когда летом ещё собираю, это говорю: „*Господи помилуй, Господи помилуй, Господи помилуй и благослови на все добрые дела, на здоровье, на счастье, на радость и на врага. Милая травка, зеленая травка, ты Богом дана, ты растёшь и цветёшь и полезна всегда. Будь полезна всем православным христианам, братьям и сестрам, и воинам, младенцам, отрокам и скотам*”» (ПМА. 2011. Лихачева).

При лечении ребенка от *заряницы* (бессонницы) обязательно называется имя ребенка, т. е. заговорный текст носит персональный характер: «*Будь полезна младенцу Елизавете, избавь её от всех скорбей и болезней. Господи, помилуй, Господи, помилуй, Господи, помилуй и благослови младенца Елизавету на здоровье, на сон и на все хорошие дела*». Травяным отваром ребенка моют, поят, сопровождая коротким заговором: «*Милая речка, чистая водица, красная девица, ты моешь камышки и корешки, очисти моего младенца Елизавету от всех скорбей и болезней*». Затем ребенка выносят на вечернюю зорю и с поклонами трижды читают общеизвестный текст: «*Заря-заряница, красная девица, твоё дитё плачет, гулять хочет, а моё дитё плачет, спать хочет. Своё дитя гулять проводи, а моё дитя спать уложи*» (ПМА. 2011. Лихачева).

Лечение настоями как универсальный рациональный способ народной медицины Надежда Васильевна использовала и при избавлении от «собачьей старости» / рахита, радикулита. В ванну при лечении последнего она добавляла березовый веник и еловый сучок, из нагретого жита и овса делала компрессы.

Как верующий человек, Лихачева категорически отрицала происхождение болезней от сглаза: «Это пустое. Это суеверие. Суеверие в самом деле выведет на настоящую болезнь. Суеверить ни в коем случае нельзя. Это сразу с врагом. А враг будет тебе хуже и хуже. Это грех, во-первых, во-вторых, и не надо такие мысли брать в голову. Болезнь вылечивается только на-

строением хорошим, сном и вот этим лечением». Однако она была уверена, что многие боли (головные, глазные, ушные, зубные, кожные) происходят от непочтительного отношения к окружающей природе, нарушающего равновесие между миром человека и миром одухотворенной природы, это — *прытка*, которая немедленно наказывает человека (ПМА. 2011. Лихачева).

Для определения источника болезни: «от ветра, от лесу, от реки, от дому, от бани, от кровати», — Лихачева кидала жребий: «Три денежки были по 3 копейки, решето, вот я уж прошу, когда пойду кидать: „*Боже милостивый, открой тайну болезни, раба такого-то, прости его вся согрешения вольная и невольная, прими моё малое моление*“. Вот так попрошу, помолюсь. Прежде чем лечить, буду молиться перед иконой, зажгу лампадку и молось» (ПМА. 2011. Лихачева).

В понимании Лихачевой ее весьма скромный багаж эзотерических приемов и слов таковым не является, и это при том, что сохранившиеся в ее практике некоторые образы, мотивы и сюжеты заговоров достаточно устойчивы. В самых общих чертах они соответствуют традиционной карельской картине сверхъестественного мира, правда, в весьма редуцированном виде. Но в глазах окружающих она последняя лекарка, к помощи которой местные жители — бывшие весьегонские карелы и русские — прибегали. Это свидетельствует о том, что у них отчасти сохраняется память о прежней важной роли и статусе *знающих* в этносоциальной структуре сельского общества.

Повествование Н. В. Лихачевой, к слову сказать еще в 1980-х гг. последней носительницы практически не существующего ныне весьегонского говора карельского языка, дало возможность проследить через историю ее личности не только уходящий уникальный и индивидуальный, но и коллективный опыт прежней локальной группы⁴.

Литература

- Биографический метод — Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ: Материалы междунар. семинара (Санкт-Петербург, 14—17 ноября 1996 г.) / Под ред. В. Воронкова, Е. Здравомысловой. СПб.: ЦНСИ, 1997. 223 с. (Труды ЦНСИ; Вып. 5).
- Голос крестьян — Голос крестьян: сельская Россия XX в. в крестьянских мемуарах / Сост. Е. М. Ковалев. М.: Аспект Пресс, 1996. 412 с.
- Кознова — Кознова И. Е. XX век в социальной памяти российского крестьянства. М.: Изд-во Ин-та философии РАН, 2000. 207 с.

⁴ Наиболее существенный вклад в изучение биографических нарративов осуществлен со стороны устной истории и истории крестьянства [Голос крестьян; Хубова; Кознова; Томпсон; Хрестоматия]. При изучении устных повествований биографического характера мною используются также биографический метод [Судьбы людей; Биографический метод] и методы персональной истории [Репина, с. 76–100; Персональная история].

- Кузнецова, Логинов — *Кузнецова В. П., Логинов К. К.* Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2001. 328 с.
- Логинов 1993а — *Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX — начало XX в.). Л.: Наука, 1993. 157 с.
- Логинов 1993б — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1993. 227 с.
- Логинов 2006 — *Логинов К. К.* Этнолокальная группа русских Водлозерья. М.: Наука, 2006. 276 с.
- Логинов 2007 — *Логинов К. К.* Сборник полевых этнографических опросников: Учеб.-метод. пособие / Под ред. А. Г. Новожилова. СПб.: СПбГУ, 2007. 69 с.
- Логинов 2010 — *Логинов К. К.* Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты / Ун-т Дм. Пожарского. М.; Петрозаводск: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. 424 с.
- Ньюман — *Ньюман Л.* Полевое исследование // Социологические исследования. 1999. № 4. С. 110–121.
- О своей земле — О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Е. Б. Смилянской. М.: Индрик, 2012. 472 с.
- Персональная история — Персональная история / Отв. ред. Д. М. Володихин. М.: Мануфактура, 1999. 329 с.
- Путилов 1988 — *Путилов Б. Н.* Героический эпос и действительность. Л.: Наука, 1988. 223 с.
- Путилов 1994 — *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994. 238 с.
- Путилов 1996 — *Путилов Б. Н.* Сказители Русского Севера: к проблеме отношений «ученик» — «учитель» // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. Т. 50. С. 633–639.
- Репина — *Репина Л. П.* «Персональная история»: биография как средство исторического познания // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории / Ред. Ю. Л. Бессмертный, М. А. Бойцов. М.: РГГУ, 1999. Вып. 2. С. 76–100.
- Судьбы людей — Судьбы людей: Россия, XX век: Биография семей как объект социологического исследования / Отв. ред. В. Семенова, Е. Фотева. М.: Ин-т социологии, 1996. 426 с.
- Томпсон — *Томпсон П.* Голос прошлого. Устная история. М.: Весь мир, 2003. 367 с.
- Фишман 2009а — *Фишман О. М.* Исследователь и объект исследования (опыт полевой коммуникации) // Полевые этнографические исследования: Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этногр. чтений / Редкол.: Е. Е. Герасименко, В. А. Дмитриев, Д. В. Дубровский, А. В. Коновалов. СПб.: Российский гос. пед. ун-т им. А. И. Герцена, 2009. С. 15–21.
- Фишман 2009б — *Фишман О. М.* Знающая — больная: из опыта полевой автобиографии // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири: Сб. ст. памяти Ю. Ю. Сурхаско: Гуманитарные исследования / Ред. А. П. Конкка. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2009. Вып. 2. С. 135–172.
- Фишман 2012 — *Фишман О. М.* «Лицом к лицу»: из опыта полевой коммуникации // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Е. Б. Смилянской. М.: Индрик, 2012. С. 15–32.
- Фишман 2016 — *Фишман О. М.* Весьегонские карелы: история формирования группы, признаки и факторы современной локальной идентичности // Роль науки

- в решении проблем региона и страны: фундаментальные и прикладные исследования: Материалы Всерос. науч. конф. с междунар. участием, посвящ. 70-летию КарНЦ РАН (г. Петрозаводск, 24–27 мая 2016 г.). Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2016. С. 454–458.
- Фишман 2019 — *Фишман О. М.* Карельская «читалка» Псалтири: индивидуальный религиозный опыт // Этнос и конфессия: Материалы Восемнадцатых Междунар. Санкт-Петербургских этногр. чтений. СПб.: ИПЦ СПбГУТД, 2019. С. 39–44.
- Хрестоматия — Хрестоматия по устной истории / Авт. введ., сост. и пер. М. В. Лоскутова. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2003. 396 с.
- Хубова — *Хубова Д. Н.* Устная история: «Verba volant...?»: Метод. пособие. М.: РГГУ, 1997. 64 с.
- Чистов 1988 — *Чистов К. В.* Ирина Андреевна Федосова: Историко-культурный очерк. Петрозаводск: Карелия, 1988. 335 с.
- Чистов 2000 — *Чистов К. В.* Мастер в народной художественной культуре Русского Севера // Мастер и народная художественная традиция: Доклады III науч. конф. «Рябининские чтения 99» / Музей-заповедник «Кижы». Петрозаводск, 2000. С. 7–15.
- Чистов 2005 — *Чистов К. В.* Фольклор. Текст. Традиция. М.: ОГИ, 2005. 270 с.

References

- Chistov, K. V. (2005). *Fol'klor. Tekst. Traditsiya*. Moscow: Ob"edinennoe gumanitarnoe izdatel'stvo. 270 p.
- Chistov, K. V. (1988). *Irina Andreevna Fedosova: Istoriko-kul'turnyi ocherk*. Petrozavodsk: Karelia. 335 p.
- Chistov, K. V. (2000). 'Master v narodnoi khudozhestvennoi culture Russkogo Severa', in: *Master i narodnaya khudozhestvennaya traditsiya: Doklady III nauchnoi konferentsii "Ryabininskie chtenia 99"*. Petrozavodsk: Muzei-zapovednik "Kizhi", 7–15.
- Fishman, O. M. (2009). 'Issledovatel i ob"ekt issledovaniya (opyt polevoi kommunikatsii)', in: E. E. Gerasimenko, V. A. Dmitriev, D. V. Dubrovskii, A. V. Kononov, eds. *Polevye etnograficheskie issledovaniya: Materialy Vos'mykh Sankt-Peterburgskikh chtenii*. St.-Petersburg: Rossiiskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet imeni A. I. Gertsena, 15–21.
- Fishman, O. M. (2019). 'Karel'skaya "chitalka" Psal'tiri: individual'nyi religioznyy opyt', in: *Etnos i konfessiya: Materialy Vosemnadtsykh Mezhdunarodnykh Sankt-Peterburgskikh Chtenii*. St.-Petersburg: Izdatel'sko-poligraficheskii tsentr Sankt-Peterburgskogo universiteta tekhnologii i dizaina, 39–44.
- Fishman, O. M. (2012). "'Litsom k litsu": iz opyta polevoi kommunikatsii', in: E. B. Smilyanskaya, ed. *O svoei zemle, svoei vere, nastoyashchem i perezhitom v Rossii XX–XXI vekov (k izucheniyu biograficheskogo i religioznogo narrativa)*. Moscow: Indrik, 15–32.
- Fishman, O. M. (2016). 'Ves'egonskie karely: istoriya formirovaniya gruppy, priznaki i faktory sovremennoi lokalnoi identichnosti', in: *Rol' nauki v reshenii problem regiona i strany: fundamental'nye i prikladnye issledovaniya: Materialy Vserossiyskoi nauchnoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem, posvyashchennoi 70-letiyu Karel'skogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk (Petrozavodsk, 24–27 maya 2016)*. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr Rossiiskoi akademii nauk, 454–458.

- Fishman, O. M. (2009). 'Znayushchaya — bol'naya: iz opyta polevoi avtobiografii', in: A. P. Konkka, ed. *Problemy dukhovnoi kul'tury narodov Evropeiskogo Severa i Sibiri: Sbornik statei pamyati Yu. Yu. Surkhasko. Gumanitarnie issledovaniya*. Petrozavodsk: Karelskii nauchnyi tsentr Rossiiskoi akademii nauk. Vol. 2, 135–172.
- Khubova, D. N. (1997). *Ustnaya istoria. "Verba volant...?". Metodicheskoe posobie*. Moscow: Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnii universitet. 64 p.
- Kovalev, E. M., ed. (1996). *Golos krest'yan: sel'skaya Rossiya XX veka v krest'yanskikh memuarakh*. Moscow: Aspekt Press. 412 p.
- Koznova, I. E. (2000). *XX vek v sotsial'noi pamyati rossiiskogo krest'yanstva*. Moscow: Izdatel'stvo Instituta filosofii Rossiiskoi akademii nauk. 207 p.
- Kuznetsova, V. P., Loginov, K. K. (2001). *Russkaya svad'ba Zaonezh'ya (konets XIX — nachalo XX veka)*. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr Rossiiskoi akademii nauk. 328 p.
- Loginov, K. K. (2006). *Etnolokal'naya gruppy russkikh Vodlozer'ya*. Moscow: Nauka. 276 p.
- Loginov, K. K. (1993). *Material'naya kul'tura i proizvodstvenno-bytovaya magiya russkikh Zaonezh'ya (konets XIX — nachalo XX veka)*. Leningrad: Nauka. 157 p.
- Loginov, K. K. (2007). *Sbornik polevykh etnograficheskikh oprosnikov: Uchebno-metodicheskoe posobie*. A. G. Novozhilov, ed. St.-Petersburg: Sankt-Peterburgskii gosudarstvennyi universitet. 69 p.
- Loginov, K. K. (1993). *Semeinye obryady i verovaniya russkikh Zaonezh'ya*. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr Rossiiskoi akademii nauk. 227 p.
- Loginov, K. K. (2010). *Traditsionnyi zhiznennyi tsikl russkikh Vodlozer'ya: obryady, obychai i konflikty*. Moscow, Petrozavodsk: Russkii fond sodeistviya obrazovaniyu i nauke. 413 p.
- Loskutova, M. V., ed. (2003). *Khrestomatiya po ustnoi istorii*. St.-Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. 396 p.
- N'yuman, L. (1999). 'Polevoe issledovanie', *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 4, 110–121.
- Putilov, B. N. (1994). *Fol'klor i narodnaya kul'tura*. St.-Peterburg: Nauka. 238 p.
- Putilov, B. N. (1988). *Geroicheskii epos i deistvitel'nost'*. Leningrad: Nauka. 223 p.
- Putilov, B. N. (1996). 'Skaziteli Russkogo Severa: k probleme otnoshenii "uchenik" — "uchitel'"; in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*. St.-Petersburg: Dmitrii Bulanin. Vol. 50, 633–639.
- Repina, L. P. (1999). "'Personal'naya istoriya": biografiya kak sredstvo istoricheskogo poznaniya', in: Yu. L. Bessmertnyi, M. A. Boitsov, eds. *Kazus: Individual'noe i unikal'noe v istorii*. Moscow: Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnii universitet. Vol. 2, 76–100.
- Semenov, V., Foteeva, E., eds. (1996). *Sud'by lyudei: Rossiya, XX vek: Biografia semei kak ob'ekt sotsiologicheskogo issledovaniya*. Moscow: Institut sotsiologii. 426 p.
- Smilyanskaya, E. B., ed. (2012). *O svoei zemle, svoei vere, nastoyashchem i perezhitom v Rossii XX–XXI vekov (k izucheniyu biograficheskogo i religioznogo narrativ)*. Moscow: Indrik. 472 p.
- Thompson, P. (2003). *Golos proshlogo. Ustnaya istoriya*. Moscow: Ves' mir. 367 p.
- Volodikhin, D. M., ed., (1999). *Personal'naya istoriya*. Moscow: Manufaktura. 329 p.
- Voronkov, V., Zdravomyslova, E. eds. (1997). *Biograficheskii metod v izuchenii postsotsialisticheskikh obshchestv. Materiali mezhdunarodnogo seminara. Trudy Tsentra nezavisimykh sotsiologicheskikh issledovaniy, 5*. St.-Petersburg: Tsentr nezavisimykh sotsiologicheskikh issledovaniy. 223 p.

Н. Е. Мазалова

РУССКИЕ РИТУАЛЬНЫЕ СПЕЦИАЛИСТЫ КАРЕЛИИ

Резюме

В статье рассматриваются архаические представления, связанные с русскими ритуальными специалистами Карелии. Автор выделяет следующие признаки типов «знающих»: силу, знание, способность входить в измененные состояния сознания, а также нахождение источника силы. Рассматриваются представления о колдунах, их посвящениях, источниках сакрального знания и силы. Особое внимание уделяется специфическим чертам получения сакрального знания неофитами — через слюну и мочу учителя. Анализируются особенности повседневной жизни русских ритуальных специалистов Карелии. Основная функция колдунов — наведение порчи. Порча выражалась в том, что вселившийся в жертву помощник «крал» ее жизненные силы, после чего жертва слабела и умирала. В русской традиции Карелии на протяжении всего XX в. сохранялись представления о свадебной порче. Исследование колдовской свадебной порчи показало, что многие ее элементы восходят к архаическим, переосмысленным в XIX–XX вв. представлениям, переходным обрядам. На свадьбе осуществляется символическая «временная смерть» человека в одном статусе — неженатого парня или незамужней девушки — и рождение человека в другом статусе — женатого мужчины и замужней женщины. Действия колдуна на свадьбе, воспринимаемые как порча молодых, направлены на «введение» жениха и невесты в состояние «временной смерти». «Тайное» знание знахаря, прежде всего, основано на знании *слов* — так во многих локальных традициях называются заговоры. Проанализированы особенности передачи и бытования заговоров в Карелии. Автор делает вывод о том, что русский колдун Карелии — сложный образ. С одной стороны, в нем сохранились архаические черты демиурга, который во время свадебного обряда создает новых членов социума — молодых, способных к продолжению рода, он также осуществляет контроль над поведением членов социума. С другой стороны, в нем наличествуют черты трикстера, «опрокидывающего» устои мира, что приводит к обновлению мира. Функционирование «тайного» знания знахаря направлено на восстановление порядка из хаоса, восстановление целостности организма, которую нарушил колдун, наслав

болезнь на человека. Мифологические черты образа знахаря, который лечит ценою собственного здоровья, зачастую заимствуя болезнь у больного, можно сравнить с чертами героев-демиургов, которые приносят себя в жертву.

Ключевые слова: русские Карелии, колдуны, знахари, ритуалы, заговоры

Natalia E. Mazalova

RUSSIAN RITUAL SPECIALISTS IN KARELIA

Abstract

This study deals with archaic ideas associated with Russian ritual specialists (sorcerers) in Karelia, their initiation, and the sources of their sacred knowledge and power. The author identifies the following signs of different types of “the knowledgeable”: strength, knowledge, the ability to enter altered states of consciousness, as well as to find a source of strength. Particular attention is paid to the specific means that neophytes employed to obtain sacred knowledge — through the teacher’s saliva and urine. Features of the everyday life of Russian ritual specialists in Karelia are also analyzed. It is believed that the main function of sorcerers is to perform maleficium (*porcha*). The sorcerer causes harm through a mediator who takes possession of a victim and “steals” her vital force, after which the victim becomes weak and dies. In the Russian tradition in Karelia, notions about wedding maleficium persisted throughout the twentieth century, and the study shows that many of its elements go back to archaic rites of passage that were rethought in the 19th and 20th centuries. The wedding is perceived as the symbolic “temporary death” of a person in one status — as an unmarried young fellow or an unmarried girl — and the “birth” of a person in a different status — as a married man or a married woman. The author argues that actions performed by a sorcerer at a wedding, while perceived as harmful to the young couple, are aimed at “introducing” the bride and groom into the state of “temporary death”. Since the “secret knowledge” of the healer is primarily based on the knowledge of incantations (*zagovor*), the article analyzes the process of passage and circulation of magical incantations in Karelia. The author concludes that the Russian sorcerer of Karelia is a complex figure. On the one hand, the image of the sorcerer retains the archaic features of the demiurge, who, during the wedding ceremony, creates new members of society — a young couple, capable of procreation. The sorcerer also controls the behavior of members of society. On the other hand, his image contains the features of a trickster, who “overturns” the foundations of the world, thus ushering its renewal. The functioning of the “secret knowledge” of the healer is aimed at restoring order out of chaos, restoring the integrity of the body, which the sorcerer has violated by “sending” sickness to a person. The mythological features of the image of the healer who heals at the cost of his own health, often through adoption of sickness from the patient, can be compared with the features of heroes-demiurges who sacrifice themselves.

Keywords: Russian Karelians, sorcerers, healers, rituals, maleficium, magical incantation

DOI 10.31860/2712-7591-2021-2-60-74

В русских локальных традициях Карелии на протяжении XIX — начала XXI в. сохранялись архаические представления, связанные с ритуальными специалистами. Одним из исследователей ритуальных специалистов этого региона был Константин Кузьмич Логинов [Логинов 1993; Логинов 2001; Логинов 2005 и др.].

В истории отечественной науки в разное время существовала различная дифференциация «знающих» [Криничная 2000, с. 8–27]. Большинство исследователей выделяли три вида ритуальных специалистов: колдуны, ведьмы и знахари. Отличие колдунов от знахарей они видели, прежде всего, в отсутствии связей знахаря с нечистой силой, а главным дифференцирующим признаком считали направленность практик — на добро или на зло.

Вместе с тем представляется, что эта дифференциация не всегда работает на русском материале, поскольку сакральное знание обладает двойственной природой. В. И. Харитонова разделяет русских ритуальных специалистов на колдунов, ведунов и знахарей, которые различались не столько по характеру магической практики (белая = «хорошая» или черная = «плохая»), сколько по способностям и силе человека, принадлежащего к той или иной категории [Харитонова, с. 118–119].

К. К. Логинов предлагал разделять русских ритуальных специалистов на колдунов, знатков или волхвов, которые «делали» как «на добро», так и «на зло»; порчельников — ритуальных специалистов, способных причинять вред здоровью, благополучию, портить свадьбы, но не могущих исправить содеянное; колдунов-скотников, владеющих знаниями и приемами скотоводческой магии; ритуальных специалистов в области любовной магии, а также знахарей, которые владеют заговорами и «делают» исключительно «на добро» [Логинов 2001].

На наш взгляд, можно выделить несколько типов русских «знающих» на основе различных признаков: сила, знание, способность входить в измененные состояния сознания, а также нахождение источника силы — вовне, в мире людей, в теле ритуального специалиста и др. [Мазалова 2019, с. 14–18]. По этим признакам русские ритуальные специалисты Карелии делятся на колдунов и знахарей.

В русской традиции Карелии достаточно полно зафиксированы представления о колдунах, их посвящениях, функциях и др. Магическую силу и тайное знание колдун приобретал, пройдя обряд посвящения [Криничная 2002]. Колдуны получают сакральное знание из потустороннего мира от нечистой силы. «Знать чертей» — это, с одной стороны, указание на происхождение знания, с другой стороны, обозначение контактов с нечистой

силой («знать» в значении «быть знакомым»). Помощники колдуна также являются источником его магической силы.

Овладение «тайным знанием», как правило, включало несколько этапов. Прежде всего, старый колдун обучал неофита магическим приемам и заговорным текстам. После чего проводился собственно обряд посвящения.

Герой былички во время обряда посвящения может поглощать животное или часть животного (его слюну, рвоту и т. д.), т. е. восприятие магической силы происходит через одну из субстанций животного. Так, человек, пожелавший воспринять у «знающего слова», должен проглотить слюну змеи: «Увидишь ты в байне змею, поцелуй ее — половину узнаешь. Слюну у нее возьмешь — всё узнаешь»¹.

К. К. Логинов достаточно подробно описывает обряд посвящения в колдуны: неофит с учителем должен в полночь отправиться в баню, на перекресток дорог, на кладбище: «Там ему в качестве жертвы следовало сжечь живой черную кошку, распоясаться и, попирая правой пяткой свой нательный крест, святое распятие (или Святое Писание) отказаться от родного отца и матери, от своих детей, от Иисуса Христа и Богородицы. Затем будущий колдун должен был как бы переродиться, для чего ему предлагалось пролезть в пасть гадины или громадной жабы (возникшей из пепла черной кошки) и выйти у нее через задний проход» [Логинов 2001, с. 178].

В завершение описанного обряда посвящаемый поглощал какую-либо субстанцию колдуна — руководителя обряда посвящения: слюну, мочу, сперму и др.² С телесной субстанцией неофит усваивал «тайное» знание; слово «понять» применительно к усвоению «тайного» знания обладает значением «взять»; он «внутренне усваивает» это знание [Топоров, с. 17], и теперь оно «вложено» в него.

Сакральное знание (сверхзнание) колдуна, полученное после пребывания его в «ином» мире, заключается в способности владеть помощниками (животными, чертями, мифологическими персонажами и пр.), вступать с ними в контакт, видеть их, управлять ими — *знать* с чертями. Источником знания колдуна могла быть «черная книга» (антоним Библии)³.

Магическая сила колдуна материализована в его помощниках, она воспринимается как нечто внешнее по отношению к нему. Однако помощникам

¹ НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 6. № 81.

² НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 142. Л. 12; Ф. 1. Оп. 6. Д. 10. Л. 67–68; Д. 338. Л. 23–24.

³ «Черные книги» относятся к разряду «воображаемой книги», исследователям не удалось их обнаружить, однако в народной традиции долгое время сохранялось представление о том, что колдуны получали знания именно из этих книг.

приписывалась способность проникать внутрь его тела, иначе говоря, колдун способен вмещать в себя помощников, что напоминает «вмещение духов» у шаманов.

Сила колдуна определялась количеством помощников: «Слабый колдун мог отдавать приказание двум-трем чертям, сильный колдун, словно генерал, командовал легионами» [Логинов 2001, с. 181].

С одной стороны, колдун — хозяин помощников, с другой — зависим от них. Он должен постоянно обеспечивать их работой — чаще всего «вселить их в кого». Поскольку колдун не мог постоянно наводить порчу, он был вынужден давать вместо нее трудные задачи помощникам, например вить веревки из пепла, песка или пыли и др. [Логинов 2001].

Повседневная жизнь колдунов отличалась от жизни рядовых членов социума, у которых она делилась на будни / праздники. Календарный год у колдунов имел свою специфику. У колдунов в праздники осуществлялись контакты с помощниками: «Свою непохожесть на рядовых членов общины заонежские колдуны непременно демонстрировали в дни наиболее важных православных праздников. На Пасху, на великие и двенадесятые праздники, когда народ непременно отправлялся в церковь отстоять заутреню, колдуны демонстративно запирались в банях или в своих комнатах в доме, чтобы громко читать свою собственную колдовскую литературу. Неграмотный колдун мог развлекать в это время чертей игрой на гармошке» [Логинов 2001, с. 178].

Основная функция колдунов — наведение порчи. Нередко наведение порчи происходило в результате нарушения норм социума, например неуважения к старшим, и особенно — к носителю «тайного знания» колдуну. Порча выражалась в том, что вселившийся в жертву помощник «крал» ее жизненные силы, жертва слабела и умирала. Иногда, благодаря наличию помощника в теле, испорченный человек приобретал огромную физическую силу. Так, известному заонежскому колдуну Титову девушка, не зная, как он выглядит, «как-то очень дерзко ему нахамила». Колдун пригрозил: «Я тебе „сделаю“». Через несколько дней «у девушки случилось буйное помешательство. Она, обнаженная, скакала по улицам Шуньги, и только нескольким взрослым мужчинам удалось с ней справиться, чтобы запереть в погреб» [Логинов 2001, с. 180]. Семья испорченной девушки обратилась за помощью к известной Федосеевой, поскольку все другие колдуны Шуньги и Толвиу были «слабее» Титова, который навел порчу.

В русской традиционной культуре Карелии хорошо сохранились представления о колдовской порче. Функции колдуна в свадебном обряде определяются как «портить свадьбу» и / или «ладить свадьбу». Как правило, один и тот же ритуальный специалист — колдун — и портит, и ладит свадьбу.

Исследование колдовской свадебной порчи показало, что многие ее элементы восходят к архаическим, переосмысленным в XIX—XX вв. представлениям и переходным обрядам. Как и в других обрядах перехода, на свадьбе осуществляется символическая «временная смерть» человека в одном статусе — неженатого парня или незамужней девушки — и рождение человека в другом статусе — женатого мужчины и замужней женщины. На определенных этапах свадебного обряда «доминирующими оказываются мотивы смерти, {...} отправление в иной мир» [Байбурин 1993, с. 75]. Представляется, что действия колдуна на свадьбе направлены на «введение» молодых в состояние «временной смерти». Ставшими непонятными обрядовые действия со временем воспринимаются как враждебные по отношению к жениху и невесте, как их порча.

Распространенный в Карелии мотив — колдун с помощью магии делает невозможным вступление в половые отношения молодых в первую брачную ночь. Так, в Заонежье порча сексуального характера называлась «*убрать (спрятать) в костер*». Колдун производил следующие действия: у дома невесты находил щепку, по очертаниям напоминающую человеческую фигуру, и прятал ее в поленницу дров, произнося при этом заговор: «Как молодой не в состоянии найти эту щепку, так он будет не в состоянии найти у жены» [Логинов 1993, с. 19]. По народным представлениям, соитие не могло произойти, поскольку у невесты «убрано все», «закрыто сковородой» [Кузнецова, с. 126].

Вместе с тем, на наш взгляд, подобные поверья, которые в XIX—XX вв. рассматривались как свадебная порча, восходят к архаическим представлениям об опасности, которую представляет для жениха соитие с невестой в первую брачную ночь. Представление о том, что именно в эту ночь происходит испытание сексуальной энергии жениха и дефлорация невесты грозит ему опасностью, является универсальным для многих этносов.

Акции колдуна, препятствующие соитию молодых в первую брачную ночь, помогает прояснить материал соседних народов. Например, «у северных карел в первую брачную ночь, а иногда и в две последующие молодым рекомендовалось воздерживаться от половых сношений. Во многих источниках прямо указывается, что патъвашка запрещал новобрачному трогать молодую до тех пор, пока он не снимет с них свои обереги» [Сурхаско, с. 185].

Молодые в случае порчи — *нестанихи* и др. — жили у колдуна, где он совершал над ними обрядовые действия, цель которых — обеспечить в будущем генеративность молодых [Логинов 1993, с. 21]. Таким образом, совершаемые колдуном магические действия не являются порчей жениха, а наоборот, должны были обезопасить его в первую брачную ночь. Это под-

тверждает и номинация колдуна, обозначающая его функции в свадебном обряде, — *сторож*.

Еще одним видом свадебной порчи («временной смерти») было приведение жениха или невесты (или обоих) в состояние обморока — внезапной потери сознания. Иногда это состояние молодой обозначается как пограничное между жизнью и смертью — «полумертвое»: «Была свадьба, пой кто бросил, жених и невеста оба в обморок пали во время свадьбы. Потом пой кто сделал, да опять свадьба началась. Наверное, кто-нибудь знал, как наладить» [Кузнецова, с. 125]; «Невесту привезли все, со свадьбы, и вот с невестой плохо сделалось в хваленье. И тоже вот как полумертва» [Кузнецова, с. 125].

Испорченная на свадьбе женщина становится неподвижной и «высыхает»; после свадьбы она в течение пяти лет *сидит в углу* (так в Пудожье говорят о тяжело больных, неподвижных людях). В. П. Кузнецова о такой женщине пишет: «Ее покинули силы, и она вся засохла» [Кузнецова, с. 125]. Мифологический персонаж, вселившийся в человека, похищает жизненную энергию жертвы, поддерживая таким образом свою силу.

Один из видов порчи — лишение жениха и невесты человеческого облика, что также можно рассматривать как «временную смерть». Невесту колдун может превратить в сороку или змею. Так, в записанном в Заонежье мифологическом рассказе невесту испортили, это выразилось в следующем: она превратилась в сороку и стала «щектать» (стрекотать) и летать по комнате [Кузнецова, с. 127].

К свадьбе также приурочены соревнования колдунов на свадьбе. С одной стороны, это была демонстрация силы ритуального специалиста, с другой — на свадьбе происходила замена старого специалиста на нового, что соответствует контексту свадьбы — рождению «новых людей».

Нередко более сильный колдун делает так, что более слабый колдун повисает вниз головой, ногами к матице, или его засовывают в печь. Как известно, переворачивание символизирует пребывание в мире мертвых, как и печь — вход в него. Более сильный колдун заставляет соперника выплюнуть все зубы. С одной стороны, лишение зубов означает лишение жизненной и, соответственно, магической силы, а с другой — по архаическим представлениям, зубы — это зародыши будущей жизни, и это обрядовое действие укладывается в контекст свадебного обряда: «И потом что-то свадьба у них стала расстраиваться, этот, которого не пригласили, он пришел и этого колдуна убрал совсем из-за стола. Он его убрал, и тот невидимый стал. Ну, и уже этот свадьбу повел. (...) второй уже довел свадьбу». Он «открыл вот эти дверцы вьюшки, где полагали, трубы-то закрывали, и он оказался там,

запихан в это место. И никакого зуба нет. Колдун должен всегда, чтобы зубы были у него. Без зубов это уже не колдун, у него все будет недействительно». Колдун заставляет поверженного противника сплюнуть, на ладони оказываются зубы: «Вот возьми свои зубы, а вперед не обижай меня. (...) Верно, это похвалялся, а другой, значит, больше его знал» [Кузнецова, с. 117].

Обрядовая деятельность колдуна обозначалась термином «шутит». Слово «шутить» в мифологических рассказах на сюжет «колдун портит свадьбу», прежде всего, обрядовое, оно обозначает не только «говорить, делать что-то ради потехи», но также обозначает и акции колдуна — «наводить порчу», «колдовать». Глагол «пошутить» обозначает деятельность нечистой силы: бес «шутит», сбивая с пути; когда что-то ищут, говорят: «Шут, шут (вариант — бес), поиграй и отдай»; «шутить» в применении к нежити, нечистой силе — «дурить, блазнить, морочить, пугать»; «шут», «шутик» — обозначение черта и других мифологических персонажей (домового, лешего, водяного) [Даль, стб. 1486–1488].

Кроме значения «насмехаться, высмеивать» [Даль, стб. 1486] слово «шутить» имеет и другую семантику: оно родственно балтийским словам со значением «безумствовать, бесноваться, буйствовать во гневе, приходить в бешенство» (например, литовским, латышским) [Фасмер, с. 411]. Таким образом, слово «шутить» также означает особое психофизиологическое состояние колдуна во время отправления магических практик, напоминающее состояние безумного человека; оно также обозначает «порчу свадьбы» — введение жениха и невесты в состояние «временной смерти». Близость представлений о смехе и смерти подтверждают пословицы: «Шутник покойник: пошутил, да и помер» и др.

Многие акции колдуна на свадьбе вызывают смех и радость у присутствующих. Смех в свадебном обряде имеет созидательный характер, он направлен на создание «новых» членов социума, имеет генеративную семантику.

Этические характеристики деяний русских ритуальных специалистов Карелии совпадают с общерусскими. Главная особенность колдуна — злой. Понятие «злой» применительно к колдуну — не только атрибутивная категория, но и процессуальная: оно означает, что «злой» колдун «творит зло», т. е. определение «злой» — это не только оценка личности колдуна; обычно оно обозначает и его деятельность — порчу человека, животного и т. д.: «В Пелгострове был Колич (колдун. — Н. М.). Его на свадьбы худо угостили, дак ен спортил молодых. (...) Ой, Колич был злой» [Кузнецова, с. 105–106].

Колдун — храбрый человек, он находится в оппозиции к власти. Народная молва оценивает его как героя, храбреца [Мазалова 2013]. Колдун

не боится представителей власти, которые пытаются запретить ему заниматься магическими практиками. К. К. Логинов описал заонежского колдуна Ивана Титова, который в 1930-х гг. оставался единственным в районе владельцем мельницы. До сих пор бытуют рассказы о том, как его пытались раскулачить районные власти, поскольку местные панически боялись. Для описания его имущества прибыла целая группа представителей районного Совета. Титов посадил их в лодку, которая начала двигаться с необычной скоростью. На вопрос, почему лодка движется так быстро, Титов ответил: «А не показать ли вам гребцов?». На лодку налетела туча чертей, некоторые гребли, некоторые раскачивали лодку. Представители власти были очень напуганы: доплыв до места, они тут же повернули назад, отказавшись от своей затеи, и гребли уже сами [Логинов 2001, с. 183]. Колдун демонстрирует необыкновенную храбрость. Осмеяв представителей власти, он показывает, что обладает магической силой, дающей превосходство над ними.

Колдун перед смертью должен был передать помощников преемнику. В том случае, если таковых не находилось, следовало зарыть в землю «черную книгу» или сделанные из нее выписки. Таким образом, происходила отправка помощников в иной мир, откуда они пришли в мир людей.

Русский колдун Карелии — сложный образ. С одной стороны, в нем сохранились архаические черты демиурга: например, он во время свадебного обряда создает новых членов социума — молодых, способных к продолжению рода; он также осуществляет контроль над поведением членов социума. С другой стороны, в нем наличествуют черты трикстера, «опрокидывающего» устои мира, что приводит к обновлению мира.

«Тайное» знание знахаря — еще одного, намного более «слабого» по сравнению с колдуном, ритуального специалиста, — прежде всего, основано на знании *слов* — так во многих локальных традициях называются заговоры. На протяжении XIX—XX вв. и до начала XXI в. у русских Карелии сохранялась развитая заговорная традиция [Рыбников 1991; Русские заговоры Карелии; Логинов 2007 и др.]. В Карелии сохранилось множество запретов и предписаний, связанных с заговорами.

В Заонежье существует предписание: «тайное» знание нужно передавать людям с хорошими волосами и зубами, которые можно рассматривать как зримое выражение расцвета жизненных сил человека.

До наших дней сохраняется предписание передавать заговоры от старшего к младшему. Вероятно, с представлениями о возрасте и концентрации жизненной силы связан существующий у знахарок запрет передавать заговоры людям старше себя, иначе заговоры у передающей не будут действовать.

В соответствии с народными представлениями обретение знаний считается физиологическим процессом, ближайшим аналогом которого является поглощение еды и питья [Байбурин 1998, с. 494–499]. Практика произнесения заговоров сравнивается еще с одним физиологическим процессом — сплевыванием. В процессе передачи слов объединяются два физиологических процесса — сплевывания и поглощения. В некоторых районах Заонежья заучивание заговоров сопровождается тем, что знахарь «плюет слова» в воду, а ученик ее выпивает. Или передача тайных знаний — заучивание заговоров будущим знахарем, переписывание текстов заговоров у пастухов — сопровождалась тем, что ученик должен был проглотить слюну учителя и ничего не бояться. Как уже говорилось, во время обряда посвящения неофит выпивал слюну или мочу колдуна.

Знахарка могла лечить до тех пор, пока оставалась здоровой и крепкой. Распространенное представление: знахарка может эффективно лечить болезни заговорами лишь тогда, когда у нее не выпали все зубы: целы все или хотя бы часть зубов.

В некоторых русских локальных традициях заговор, зафиксированный в письменной форме, считается более сильным, чем переданный устным путем. По народным представлениям, устный заговор воспринимается как нечто материализованное. Заговор, зафиксированный в письменной форме, представляет собой зрительную материализацию слова. Вероятно, в этом одна из причин того, что рукописным заговорам приписываются те же функции, что и магическим предметам.

Рукописный текст, как и магический предмет, связан со своим владельцем. Если сжечь тексты заговоров, то «знающий» больше не сможет лечить: «Если тетрадь (с записанными в ней заговорами. — *Н. М.*) сгорала, то лечение считалось недействительным, даже если что-то помнишь из тетради»⁴. По народным поверьям, огонь уничтожал не только бумагу, но и силу слов, записанных на ней.

Как «тайное» знание и магическая сила колдуна требуют обновления, так и силу заговора нужно восстанавливать. Современная «знающая» из Карелии в качестве важнейшего ритуала обновления силы своих магических заговоров рассматривает ежегодное повторение их на заре в день Великого четверга, непременно натошак, не сполоснув рта, не почистив зубы⁵.

⁴ НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1102. Л. 37.

⁵ АМАЭ. Ф. 1. Оп. 2. № 1881. Л. 34.

Еще в начале XXI в. в деревнях Карелии функционировали знахари, которые знали много заговоров — «много знали»⁶. Агафья Ильинична Зуева (Михеева) родилась в д. Нюхчезеро Онежского района Архангельской области в 1919 г. В 2004 г. считалась лучшей действующей знахаркой пос. Валдай. Она является наследницей женской заговорной традиции семьи Михеевых (своей бабушки и матери). *Слова* (заговоры) А. И. Зуевой передала бабушка: «Она на печи сидит, а я на полатах записываю», — а также «знающая» соседка, от которой она записала много заговоров. Как и большинство знахарок, лечить начала в зрелом возрасте: «Когда я молода была, я не хотела (практиковать. — Н. М.)». По народным представлениям, ритуальными специалистами становились женщины, утратившие генеративные способности. Умеет «налаживать грыжу», лечить испуг, править позвоночник и др. А. И. Зуева считает, что обладает значительной магической силой: «Я сама колдун и колдуна мужчину переборю». В преклонном возрасте она испытывала трудности во время отправления магических практик. По народным представлениям, отсутствие зубов лишает человека магических сил: «Зубы не мои, тяжело говорить слова». Она считает, что отсутствие зубов компенсирует металлический предмет: «Зубов нет, я кольцо золотое в рот возьму». Считает, что тайное знание нужно передавать внутри семьи, по наследству: «Говорят, только по своим передавать (внутри семьи. — Н. М.)»⁷. А. И. Зуеву отличает ответственное отношение к отпращиванию магических практик, основанное на христианских представлениях: «Раньше зубы были, энергии больше, теперь думаешь, каких слов не забыть, чтобы не обидеть человека, чтобы польза была»⁸. Подобные высказывания основаны на том, что человек с зубами обладает большим количеством жизненной силы, и на том, что заговор, произнесенный неточно, не обладает магической силой.

Сама знахарка характеризует свои целительские практики как желание помочь: «У меня душа легкая — от всей души делаю, хочу помочь людям». Помощь понимается как отчуждение от себя. Так же А. И. Зуева характеризует умершую знахарку, от которой заимствовала некоторые заговоры: «Добрая старуха лечила, Анна Захарьевна, она лечила от души своей». Здесь мы сталкиваемся с представлением о передаче собственных сил для восстановления сил больного.

⁶ Сведения об одной из таких «знающих» — А. А. Зуевой — были собраны в апреле 2004 г. экспедицией в составе К. К. Логинова, Н. В. Мазаловой и Дз. Фудзивары в Карелии (пос. Валдай) от выходцев из населенных пунктов с верховий рек Илексы и Нюхчи, а именно из Калгачихи, Нюхчезера, Челозера и из Варбозера [Мазалова 2013; Логинов 2005; Логинов 2007].

⁷ АМАЭ. Ф. 1. Оп. 2. № 1881. Л. 19.

⁸ Там же. Л. 15.

По мнению А. И. Зуевой, лечение знахарки не всегда действительно по отношению к ее детям, поэтому «знающие» «наперекрест» лечили: когда заболел ее собственный ребенок, знахарка не лечила его сама, а обращалась за помощью к другой «знающей», и наоборот: «Я своих детей не могу лечить... Внуков можно лечить, им помогает». Может быть, поэтому и знахарками становились в возрасте бабушек. По ее мнению, себя самое она лечить может.

Существует запрет лечить заговорами в большие праздники. Однако когда на Пасху к ней пришла женщина — детский врач (у ее грудного ребенка была грыжа), баба Ганя провела сеанс лечения: «Я грех на душу взяла». Вместе с тем, несмотря на наши уговоры, отказалась петь песни на Пасхальной неделе: «Петь песни на Пасхальной неделе грех».

В округе А. И. Зуева считается «знающей» «на добро». Вместе с тем некоторые соседи уверяют, что «дед бабы Гани был чернокнижником, прадед от припадков лечил, чертей, мертвецов поднимал... в 12 часов ночи водил, ложил около могилы, кладбище ходуном ходило»⁹. Мы записали сведения о том, что, как выяснилось, Михеич не прадед, а дальний родственник А. И. Зуевой.

Состав заговоров: хозяйственные, лечебные и др. Приведем пример заговора от грыжи, которые чаще всего в практике использовала А. И. Зуева: «Свалюсь спать, раб Божий (имя), благословясь, встану перекрестясь, отцом прощен, матерью благословлен, выйду в чистое поле, пойду по большой дорожке, на этой на большой дорожке встречается мне черная болезнь, проклятая грыжа. Спрашивает у ней раб Божий (имя): Куда ты пошла, черная болезнь? Она отвечает: пошла по мужчинам и женщинам и по малыма деткам. Откажу я эту черную болезнь, проклятую грыжу. Иди-ка ты, черная болезнь, к черному морю. Лежит там на берегу Голь голова. Есть там большая щука. Ходи и лечи всех, и загрызай им проклятую грыжу. Оставь ты, черная болезнь, проклятая грыжа, раба Божьего (имя) в покое. Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа». «Можно говорить на воду, водку или масло. Но лучше на воду. Возьмешь стакан воды, наговори трижды, трижды попей помалу (по глотку). Намыть остатками лицо, низ помыть (где грыжа). Спать ложиться молча, ни с кем не разговаривать»¹⁰. Это полный заговорный текст с указанием, как его использовать.

⁹ АМАЭ. Ф. 1. Оп. 2. № 1881. Л. 5. По рассказам информантов, известный на Выгозере колдун Михеич лечил с помощью мифологических персонажей — чертей, мертвецов, русалок, леших.

¹⁰ АМАЭ. Ф. 1. Оп. 2. № 1881. Л. 45.

Свои заговоры А. И. Зуева постепенно передает; она считает, что «тайное знание» должно быть передано при жизни. Ее преемницей стала племянница Алевтина Петровна Зуева (Курбатова), 1934 г. р., и в настоящее время именно она признается лучшей знахаркой пос. Валдай Сегежского р-на (Карелия).

Функционирование «тайного знания» знахаря направлено на восстановление порядка из хаоса, восстановление целостности организма, которую нарушил колдун, наслав болезнь на человека. Мифологические черты образа знахаря, который лечит ценою собственного здоровья, зачастую занимаясь болезнью у больного, можно сравнить с чертами героев-демиургов, которые приносят себя в жертву.

Важнейшая функция знахаря — «делать добро» = «ладить», а его главная характеристика — «добрый». Делать добро — обозначение характера «тайного знания» и магических практик знахаря, цель которых — восстановление нарушенного порядка.

Следует отметить, что до настоящего времени в некоторых русских деревнях Карелии продолжают функционировать знахари, а также, хотя и в редуцированной форме, сохраняются представления о колдунах, к которым нередко относят современников с определенными качествами характера — злых, недоброжелательных, завистливых. Таким образом, представления о ритуальных специалистах остаются составной частью духовной культуры русских Карелии.

Литература

- Байбурин 1993 — Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ славянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 253 с.
- Байбурин 1998 — Байбурин А. К. Чудесное знание и чудесное рождение // ПОЛУТРОПОН: К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М.: Индрик, 1998. С. 494–499.
- Даль — Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. СПб.; М.: Изд. т-ва М. О. Вольф, [1914]. Т. 4. [4] с., 1619 стб.
- Криничная 2000 — Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. СПб.: Наука, 2000. Т. 2: Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. 576 с.
- Криничная 2002 — Криничная Н. А. Посвящение в колдуны: историко-этнографическая основа русских мифологических рассказов о передаче-усвоении этнотерических знаний // Этнографическое обозрение. 2002. № 2. С. 10–23.
- Кузнецова — Кузнецова В. П. О функциях колдуна в русском свадебном обряде Заонежья // Заонежский сборник. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1992. С. 117–131.
- Логинов 1993 — Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1993. 227 с.

- Логинов 1994 — *Логинов К. К.* О свадебной «порче» в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии: Человек и его жизненный цикл. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1994. С. 144–154.
- Логинов 2001 — *Логинов К. К.* Колдуны Заонежья: истинные и мнимые // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: III Междунар. конф. «Рябининские чтения». Петрозаводск: [б. и.], 2001. С. 176–187.
- Логинов 2005 — *Логинов К. К.* Из народной медицины Верхнего Поилекся // Структура и динамика природных экосистем и формирование народной культуры на территории национального парка «Водлозерский». Петрозаводск: [б. и.], 2005. С. 3–5.
- Логинов 2007 — *Логинов К. К.* Из заговорной традиции деревни Нюхчезеро // Народные культуры Европейского Севера: Материалы республ. науч. конф. (Архангельск, 15–17 октября 2007 г.). Архангельск: Поморский гос. ун-т, 2007. С. 108–117.
- Мазалова 2011 — *Мазалова Н. Е.* Этнографические аспекты изучения личности «знающего» (XIX — начало XXI в.). СПб.: Петербургское востоковедение, 2011. 304 с.
- Мазалова 2013 — *Мазалова Н. Е.* Русский колдун: герой, злодей // Труды Карельского научного центра РАН: Сер. гуманитар. наук. 2013. № 4. С. 41–50.
- Мазалова 2019 — *Мазалова Н. Е.* Народно-медицинское «тайное знание» русских ритуальных специалистов: семантика, статус, функции (конец XIX — начало XXI в.): Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2019. 29 с.
- Рыбников 1991 — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск: Карелия, 1991. Т. 3: Былины. 365 с.
- Русские заговоры Карелии — Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2000. 276 с.
- Сурхаско — *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX в.): Л.: Наука, 1977. 237 с.
- Топоров — *Топоров В. Н.* Об одной индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской культуры: Заговор. М.: Наука, 1993. С. 3–103.
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М.: Терра — Книжный клуб, 2008. Т. 4. 860, [3] с.
- Харитоновна — *Харитоновна В. И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 1. 292 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам; Т. 3: В 2 ч.).

References

- Baiburin, A. K. (1998). 'Chudesnoe znanie i chudesnoe rozhdenie', in: *POLYTROPON. K 70-letiyu Vladimira Nikolaevicha Toporova*. Moscow: Indrik, 494–499.
- Baiburin, A. K. (1993). *Ritual v traditsionnoi kul'ture: Strukturno-semanticheskii analiz slavyanskikh obryadov*. St. Petersburg: Nauka. 253 p.
- Dal', V. I. ([1914]). *Tolkovyj slovar' zhivogo velikoruskogo yazyka Vladimira Dalya*. St. Petersburg; Moscow: Izdanie tovarishchestva M. O. Vol'f. Vol. 4. [4] p., 1619 col.

- Fasmer, M. (2008). *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka*. Vols. 1–4. Moscow: Terra — Knizhnyi klub, 2008. Vol. 4. 860, [3] p.
- Kharitonova, V. I. (1999). *Zagovorno-zaklinatel'noe iskusstvo vostochnykh slavyan. Problemy traditsionnykh interpretatsii i vozmozhnosti sovremennykh issledovaniy*. Moscow: Institut etnologii i antropologii. Vol. 1. 292 p.
- Krinichnaya, N. A. (2002). 'Posvyashchenie v kolduny: istoriko-etnograficheskaya osnova russkikh mifologicheskikh rasskazov o peredache-usvoenii ezotericheskikh znaniy', *Etnograficheskoe obozrenie*, 2, 10–23.
- Krinichnaya, N. A. (2000). *Russkaya narodnaya mifologicheskaya proza. Istoki i polisemitizm obrazov*. St. Petersburg: Nauka. Vol. 2: Bylichki, byval'shchiny, legendy, pov'er'ya o lyudyakh, obladayushchikh magicheskimi sposobnostyami. 576 p.
- Kurets, T. S., ed. (2000). *Russkie zagovory Karelii*. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta. 276 p.
- Kuznetsova, V. P. (1992). 'O funktsiyakh kolduna v russkom svadebnom obryade Zaonezh'ya', in: *Zaonezhskii sbornik*. Petrozavodsk: Karelskii nauchnyi tsentr Rossiiskoi akademii nauk, 117–131.
- Loginov, K. K. (2005). 'Iz narodnoi meditsiny Verkhnego Poileks'ya', in: *Struktura i dinamika prirodnykh ekosistem i formirovanie narodnoi kul'tury na territorii natsional'nogo parka "Vodlozerskii"*. Petrozavodsk: [s. n.], 3–5.
- Loginov, K. K. (2007). 'Iz zagovornoj traditsii derevni Nyukhchezero', in: *Narodnye kul'tury Evropeiskogo Severa. Materialy respublikanskoj nauchnoi konferentsii* (Arkhangel'sk, 15–17 oktyabrya 2007 goda). Arkhangel'sk: Pomorskii gosudarstvennyi universitet, 108–117.
- Loginov, K. K. (2001). 'Kolduny Zaonezh'ya: istinnye i mnimye', in: *Master i narodnaya khudozhestvennaya traditsiya Russkogo Severa: III Mezhdunarodnaya konferentsiya "Ryabininskie chteniya"*. Petrozavodsk: [s. n.], 176–187.
- Loginov, K. K. (1994). 'O svadebnoi "porche" v Zaonezh'e', in: *Obryady i verovaniya narodov Karelii: Chelovek i ego zhiznennyi tsikl*. Petrozavodsk: Karelskii nauchnyi tsentr Rossiiskoi akademii nauk, 144–154.
- Loginov, K. K. (1993). *Semeinye obryady i verovaniya russkikh Zaonezh'ya*. Petrozavodsk: Karelskii nauchnyi tsentr Rossiiskoi akademii nauk. 227 p.
- Mazalova, N. E. (2011). *Etnograficheskie aspekty izucheniya lichnosti "znayushchego" (XIX — nachalo XXI veka)*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. 304 p.
- Mazalova, N. E. (2019). *Narodno-meditsinskoe "tainoe znanie" russkikh ritual'nykh spetsialistov: semantika, status, funktsii (konets XIX — nachalo XXI veka)*. Moscow. 29 p.
- Mazalova, N. E. (2013). 'Russkii koldun: geroi, zlodei', in: *Trudy Karelskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk. Seriya gumanitarnykh nauk*, 4, 41–50.
- Rybnikov, P. N. (1991). *Pesni, sobrannye P. N. Rybnikovym*. Petrozavodsk: Kareliya. Vol. 3: Byliny. 365 p.
- Surkhasko, Yu. Yu. (1977). *Karelskaya svadebnaya obryadnost' (konets XIX — nachalo XX veka)*. Leningrad: Nauka. 237 p.
- Toporov, V. N. (1993) 'Ob odnoi indoevropeskoj zagovornoj traditsii (izbrannye glavy)', in: *Issledovaniya v oblasti balto-slavyanskoi kul'tury: Zagovor*. Moscow: Nauka, 3–103.

А. Б. Мороз

К ВОПРОСУ О КОНТАКТАХ ЖИВЫХ С УМЕРШИМИ: КАК ПОКОЙНИКИ ЗАЩИЩАЮТСЯ ОТ ЖИВЫХ

Резюме

В статье на материале полевых записей, сделанных на Русском Севере, рассматривается проблема взаимоотношений живых с умершими. Цель статьи — показать, как в рассказах о сновидениях трансформируется мифологическое представление русского крестьянства о возможности визитов покойников к живым с целью продолжать совместную, в том числе сексуальную, жизнь. Этот мифологический сюжет, вызывающий часто серьезные опасения у людей, утративших родственников, находит зеркальное отражение в рассказах о сновидениях. С одной стороны, появление во сне покойника связано с ожиданием скорой смерти сновидца, с другой — фиксируются рассказы о снах, где умерший муж не только не уводит свою жену с собой в мир мертвых, но, наоборот, пытается избавиться от нее. Нежелание умершего забирать с собой свою живую родственницу может быть объяснено стремлением сохранить границу между миром живых и миром мертвых. Для защиты от живых используются те же стратегии, которые применяются живыми для защиты от приходящих покойников: к таким стратегиям относятся: 1) бегство (покойник, видя живого родственника, уходит от него); 2) констатация отсутствия пригодного жилья (умершему мужу некуда привести жену); 3) изгнание при помощи агрессии, прежде всего матерной брани.

Ключевые слова: фольклор, мифология, сновидения, умершие, обценная лексика, похоронный обряд

ON THE PROBLEM OF CONTACTS OF THE LIVING WITH THE DECEASED: HOW THE DECEASED PROTECT THEMSELVES FROM THE LIVING

Abstract

This article is based on field data from the Russian North. Its subject is the problem of the relationship between the living and the deceased. The main goal of the article is to show how dream stories transform the Russian peasants' idea that deceased persons can visit their living kin in order to continue their family life together, including sexual relations. This mythological plot, which often causes real fear among people who have lost relatives, is mirrored in dream stories. On the one hand, the appearance of the deceased in a dream is associated with the expectation of the dreamer's imminent death. On the other, stories are recorded about dreams where the deceased husband refuses to take his wife with him to the world of the dead or even tries to get rid of her. The reluctance of the deceased to take his living relative with him can be explained by the desire to preserve the border between the world of the living and the world of the dead. For protection from the living, the deceased use the same strategies as do the living to protect themselves against the dead relatives when they come. These strategies include: 1) escape (upon seeing a living relative, the dead goes away); 2) declaring the absence of suitable housing (the deceased husband has nowhere to bring his wife); 3) expulsion with the help of aggression, primarily obscene swearing.

Keywords: folklore, mythology, dreams, deceased, obscene vocabulary, funeral rite

DOI 10.31860/2712-7591-2021-2-75-87

Взаимоотношения живых с умершими вне похоронного обряда традиционно укладываются в рамки предложенной Д. К. Зелениным дихотомии *родители* и *заложные* [Зеленин]. В пределах этой дихотомии живые преимущественно по своей инициативе контактируют с умершими родственниками в границах поминальной обрядности, заложные же в основном сами проявляют активность, и от них следует защищаться, а поминовение их установлено в крайне узких обрядовых рамках. Это разделение умерших на две категории сыграло значительную роль в изучении мифологии и погребальной обрядности, однако по мере накопления эмпирического материала становится понятным, что живая традиция не укладывается безоговорочно в такое деление и нуждается в некоторой корректировке. Так, дихотомия была оспорена С. А. Штырковым [Штырков, с. 161–172], предложившим учитывать третью категорию — *забудущих родителей*, которые, не будучи ничьими предками, одновременно не воспринимаются и как заложные:

«Как ни велико желание рассказчицы подчеркнуть близость статуса „забудущих“ к „обыкновенным“ предкам, некоторые детали описанных ею ритуальных практик демонстрируют его своеобразие. На жальнике, в отличие от современных могил, оставляют деньги и к покойникам, там похороненным, обращаются с просьбой о помощи, что живо напоминает о крестьянских обетных практиках. Обе эти детали говорят о том, что в жальнике видят объект, функционально близкий сельской святыне» [Штырков, с. 163–164]. Далее С. А. Штырков подводит итоги: «Образ забудущих родителей характеризуется следующими чертами:

— они жили в древние времена на той земле, на которой живут современные люди, и затем исчезли, часто в результате каких-то катаклизмов (например, иноземного нашествия, прихода нового населения и т. п.); древние кладбища (захоронения забудущих) часто являются сельскими святынями;

— забудущие требуют себе поминовения и в случае отсутствия такового наказывают ныне живущих людей; попытка же потревожить их прах всегда приводит к печальным последствиям;

— зачастую забудущие родители — это представители другого народа (чудь, паны, латыши и т. п.)» [Штырков, с. 171].

Описанное в книге С. А. Штыркова явление отмечено на восточной Новгородчине, но не может быть понято как частный курьез, поскольку в подобном веровании реализуются мифологические и ритуальные коммеморативные механизмы, распространенные весьма широко. В описанной ситуации показано, как «чужие» или даже «ничьи» покойники воспринимаются не как страшные и опасные, но как важные участники системы взаимодействия, со всеми связанными инструментами коммуникации. Между тем можно отметить еще один важный тип покойников, тоже находящийся где-то в середине шкалы, обозначенной полюсами *родители* и *заложные*. Это *предки* или *родители*, которые, однако, в ряде ситуаций ведут себя подобно *заложным*. Это умершие родственники, приходящие к живым (во сне или наяву). Они пугают, оказывают физическое воздействие, могут пытаться вступить в сексуальную связь с живущими. При этом грань между сном и явью нередко не осознается самими рассказчиками — участниками коммуникации с покойниками; нарративы могут содержать одновременно указания на явь и сон или описывать ситуацию недифференцированно.

«Это уж... это я не знаю, наяву было или сон ли, но не в этом доме, а мы жили там, на Архангельской (улице), там, в его (мужа) доме. А это дом моей матери. Вот я, значит, сидела ведь... Раньше ведь мы всё вышивали, вышивали, да вязали, да всё, я, это самое, от... сижу на кровати, вышиваю, слышу, по... идут шаги по коридору, но коридор длинный, и слышу, что на каблуках

кто-то идёт. Но я же всё закрыла, я чё помню, что я двери все заложила, на крючок заложила в комнате двери тут это, в самой, где жили-то, в том к... и, это самоё, и вдруг, значит, эти двери открываются нарастопáшку, в комнате дверь, у нас такая вот (...) Дверь эта открывается, заходит женщина в чёрном платке, не в платке, а вот — вологодские кружева, вот такой платок. Вот заходит женщина. Вот так вот захватила этот платок, вот так к липинам встала вот так вот (показывает, растягивая платок над головой). И говорит: „Вот как, поженились и не спросились“. На мне всё, обожгло меня. Ну чё, всё закрывала тут, как же это кто-то мог зайти. И когда-то вот я от своей от бабушки всё слышала, что если тебе чего покажется, то ты спроси: „Худо это или к добру?“ Это только не забудь Господа Бога вспомнить. Я вот так вот (скрестив руки на груди) села вот так вот и гърю: „Господи, к худу или к добру?“ А, это самое, а она мне и отвечает, женщина эта стоит и отвечает: „К добру“. Всё, повернулась, и слышу, как обратно шаги ушли. И я, это самое, я вроде не боюсь ничего, но у меня маленькая была... старшая, дочка, маленькая была. Я её схватила на руки и бежать сюда, к матери, и это самоё, она малюсенькая. Я не помню, шо я закрывала там дома или не закрывала — я уже в таком была в шоковом состоянии, что прибежала сюда (в дом матери), села вот тут на скамеечку около... это самоё, сначала постучалась, постучалась, мать в окошко смотрит: „Чего случилось?“ Я гърю: „Там свекровка приходила“» [С четверга, № 20].

«Женщина (из другого района) рассказывала, что муж у неё умер, и был костюм у него, тройка, и пиджак надели, а жилетку-то не надели. Так вот она говорит, пошла проведывать осенью, пошла за ягодами и просто зашла на кладбище. „И вот, — говорит, — бегу, зашла, а как подняла глаза, у берёзы стоит. Муж-то. И говорит. ‘Ты, — говорит, — жилетку-то поц’ему не одела? Надо надеть’. Вся расстроилась, про ягоды забыла и ушла домой. И он, — говорит, — стал ко мне ходить. Не то что вот снится, а вот ходить, как будто вот наяву даже. По ночам“» [С четверга, № 215].

«У меня вот... у дочери вот, я не знаю, у неё как-то, какая-то связь есть, вот у неё сны снятся, у неё как-то вот, как будто наяву» [С четверга, № 243].

Рассматривая стратегии коммуникации живых с умершими в фольклоре Северо-Запада России, Ж. В. Кормина и С. А. Штырков описывают контакты с покойниками во сне и наяву как два разных типа [Кормина, Штырков, с. 210], при этом для первого типа характерно стремление к «социализации» покойника, а для второго — стремление выдворить его из «социального» мира» [Кормина, Штырков, с. 206]. По наблюдению авторов статьи, стратегии распределяются географически: первый тип распространен в Слан-

цевском районе Ленинградской области, второй — в Хвойнинском районе Новгородской области. Наши материалы, записываемые на протяжении 28 лет на юге (Каргопольский, Вельский, Няндомский районы), востоке (Лешуконский район) и севере (Приморский район) Архангельской области, а также в ряде других регионов, свидетельствуют о том, что эти две стратегии могут сосуществовать, пересекаться или вовсе не быть противопоставленными. В значительной мере выбор стратегии зависит от ситуации, в которой покойник появляется. Коммуникация живых с умершими может возникать по инициативе тех и других. Оставив в стороне случаи, когда живые сами призывают умерших родственников, остановимся на инициативе, исходящей от умерших. Несколько схематизируя картину, можно утверждать, что такая инициатива возникает по двум группам причин: 1) покойник приходит к живым навестить их, посмотреть на них, передать известие, предупредить о будущем; или 2) он ощущает дискомфорт в загробной жизни и хочет посредством коммуникации с живыми его устранить. Если в первом случае мы можем говорить о «нормальной» коммуникации живых с *родителями*, то во втором коммуникация носит характер конфликта, степень сложности которого может быть чрезвычайно разной: от просьбы умершего отдать ему какую-либо недостающую вещь до стремления к сексуальной связи с супругой (реже — супругом).

Спокойной, «нормальной» жизни умершего¹ могут мешать самые разные обстоятельства: неправильное обустройство могилы, неверное поведение живых, (не) приходящих поминать, нехватка тех или иных предметов (одежды, обуви, протеза), разного рода неудовлетворенность (например, не уплаченные при жизни долги), не до конца разорванные связи между живыми и покойником. Последнее — наиболее опасная для живых ситуация, поскольку именно в этой связи покойник — назовем такой тип неупокоенным — начинает проявлять себя не как *родитель*, а как *заложный*: он стремится продолжать жизнь живого человека, члена не столько социума, сколько семьи. Наиболее регулярно рассказы о приходящих (во сне, наяву или без различия этих состояний) покойниках отмечают их стремление к сексуальной связи, преимущественно со своими живущими супругами: покойник приходит ночью, ложится в постель к жене или мужу, обнимает его, целует, стремится к близости, что часто описывается самым натуралистическим образом:

¹ Речь в данном случае идет не о пребывании души на том свете, а о жизни умершего в пространстве кладбища. О таком противопоставлении см.: [Мороз].

«Я сплю, а он от стенки ко мне вот так придвигается. Иногда кошка, а тут чувствую, что человек. Придвигается, придвигается, а я ничё не испугалась, не вскочила, а он руку накинул. Я-то за руку-то его схватила: „А тебе чёго, — говорю, — надо?“ — а чувствую, что муж мой. А он говорит: „Чё, не знаешь, чёго надо?“ За мной, верно, приходил» (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, Калитинка, 1993).

Ситуация, когда покойник приходит к живым (тип 2), хотя и крайне распространена, но воспринимается негативно и нуждается в исправлении. Этого не всегда возможно добиться простым устранением причины визита, особенно когда причина не в конкретной нужде (например, чрезмерная скорбь по умершему, которая не дает ему упокоиться, и слезы, заливающие его новое жилище), а в стремлении умершего к поддержанию связи с кем-то из живых в принципе. В таких случаях покойник воспринимается уже не столько как родственник, *родитель*, *предок*, сколько как демонологический персонаж:

«Ушёл муж на фронт, жена осталась с пятерми детьми. Но она мне лично рассказывала, то же родственница по мужу. Значит, в Лими... жили они, бабушка, и вот, гэт, я каждый день плакала, каждый день плакала, что по мужу-то, что как погибнет, что я буду с пятерми-то делать? И вот на зиму, значит... В избе вот, как бы дома-то, много дров надо топить. А дров-то где взять? Одна женщина — не заготовит. И они решили на зиму перейти в баню, и в бане жили. Ну, в бане полоч называется, там, где парятся, вот на этом полке спали. Ну вот, значит, детей, говорит уложу, сама сбоку лягу, и опять же о муже думаю, плачу. Вот. И потом, гэт, стал муж ходить: „Вот, — гэт, — я“. Ну, ей-то, наверно, кажется, что... наяву, а это, наверно, во сне, я думаю что. Но ей-то кажется как наяву, что муж приходит и ее ласкает, вот. И каждый день стал так ходить. Ну, пола... поласкает там, побудет и уходит. Ну, и ей стало легче жить: как бы она что мужа видит, всё. И потом как-то поделилась с людьми. Ей говорят: „Ты что, — там вот, допустим, Агафья ли, кто, — с ума сошла? Ведь это к тебе нечистая сила ходит, он же в конце концов тебя задушит“. И вот она тоже испугалась, что задушит, и... какие-то она ей слова сказала, наговор, что-то прочитает. И вот в очередной раз он пришел, она, вместо того чтоб его принять и, значит, ласку, она вот эти слова-то проговорила, и он то же как осердился: „Что, догадалась?“ Тожо, значит, и как дверью, гэт, хлопнет, дак... стены задрожали. И больше не пришёл» (АЛФ, Архангельская обл., Няндомский р-н, Воезеро, 2005).

Сущность персонажа, являющегося по ночам ко вдове и претендующего на ее ласки, для носителей традиции недостаточно ясна: то ли покойник, то ли домовый, то ли черт, — и неясность указывает на некоторое родство этих

персонажей [Виноградова, с. 208–215]. В описанной ситуации взаимодействия с покойником направлено не на удовлетворение его потребностей или своеобразное восстановление status quo после внесенного смертью дисбаланса, не на наделение покойника его *долей* [Седакова, с. 270–276], но на пресечение всяких связей, изгнание. Соответственно, используются апотропеи, подобные тем, которые используются для защиты от демонов. Среди весьма обширного ассортимента таких средств важное место занимает матерная брань [Левкиевская, с. 148] и ее акциональный эквивалент — обнажение и испражнение [Левкиевская, с. 147; Логинов, с. 385].

В основательной работе, посвященной мифологическому аспекту матерной брани, Б. А. Успенский отмечает абсолютный характер запрета на использование мата — вне зависимости от контекста (серьезного, шуточного, метатекстового), что, по мнению автора, свидетельствует о культовом характере матерщины [Успенский, с. 57]. На то же указывает широкое применение матерной брани в разных обрядах «языческого происхождения» [Успенский]. На многочисленных примерах Б. А. Успенский показывает, в частности, что уже в XV в. матерщина воспринималась как бесовская речь и осуждалась наравне с «языческими обрядами и обычаями» [Успенский, с. 60]. Неудивительно поэтому, что «способность матерно ругаться приписывается домовому» [Успенский, с. 61] и — добавлю от себя — целому ряду других демонологических персонажей. Та же речевая манера приписывается и некоторым представителям фауны, ассоциирующимся с мифологическими персонажами [Гура, с. 573]. Так, в крике филина слышится эвфемическое: «На фур! На фур!» (АЛФ, Архангельская обл., Вельский р-н, Благовещенск, 2009). А. В. Кирилина отмечает такой компонент семантики мата, как «доминирование, господство»: «Говорящий вербально приписывает себе право быть хозяином положения и подчеркивает свой более высокий статус» [Кирилина, с. 777]. Нельзя не заметить определенной симметрии в коммуникации человека с демоном: демон матерно бранит человека в наказание за нарушение каких-либо правил, желая испугать, в виде злой шутки; упомянутая выше реакция со стороны человека (обматерить демона или ходячего покойника) демонстрирует агрессию и доминирование человека в критической ситуации контакта с бесом и способствует избавлению от него. Таким образом разрушаются коммуникативные связи, которые, по мнению и желанию одного из двух коммуникантов, выстраиваются, но при этом нежелательны для второго.

Несколько иную ситуацию приводит корреспондент Тенишевского бюро, описывая лечение *веснухи*: «У крестьян существует верование, что некоторые болезни насылаются духами, напр., „веснуха“ (крапивная лихо-

радка), появляющаяся во время послеобеденного сна. Болезнь эта приходит к человеку в виде, напр., женщины, которая и дает спящему что-либо или целует его. Проснувшись, он чувствует немощь и начинает хворать серьезно. Т. к. эта болезнь от нечистого духа, то доктора не могут вылечить ее, и больные прибегают к следующему средству: на ночь выходят спать на сарай и ложатся там головой к отхожему месту. Во время сна опять является женщина, которая с упреком отбирает у него данную вещь или же сильно бранит его и уходит. Утром больной делается совершенно здоровым и принимается за общие работы» [Тенишев 2008, с. 318, № 196]. Здесь матерная (?) брань выражает не столько агрессию, сколько разочарование и досаду и звучит со стороны побежденного, то есть слабейшего коммуниканта, таким образом занимая место финальной фразы, долженствующей обозначить восстановление status quo. В значительном числе быличек о контактах с демонами или покойниками эта фраза звучит так: «А! Догадался!» [Кормина, Штырков, с. 216].

Ситуация же, когда матерная брань не мотивирована, ничем не спровоцирована, чревата ответной агрессией: «Существует рассказ, что леший в виду всех унес мужика с колокольни в лес за то, что тот, идя на колокольню, ругался матерными словами. Мужика нашли в шести верстах от села» [Тенишев 2007, с. 79, № 200]. Неправильное поведение одного коммуниканта порождает ответное неправильное поведение другого.

В вышеизложенном недостает одной существенной и, кажется, не замеченной ранее детали, дополняющей картину коммуникации живых и умерших. В рассказах о покойных родственниках, являющихся во сне, часто описывается ситуация, когда умерший не приходит в дом к живым с теми или иными намерениями, а просто встречается в том или ином пейзаже и в какой-либо ситуации. Сновидец (обычно сновидица²) оказывается в этом случае как бы случайно в том месте, где находится умерший (обычно супруг). Такая встреча немного приоткрывает завесу, отделяющую живых от мертвых, и дает возможность узнать, как протекает жизнь после смерти. Между тем со стороны сновидца такая встреча воспринимается тройко: во-первых, это весть с того света, свидание с умершим; во-вторых, это возможность поговорить с ним и спросить, как он там живет; в-третьих, наконец, это предзнаменование. Если устный сонник, содержащий краткие толкования, выраженные в устойчивой грамматической форме и функционирующие по принципу, сходному с принципом бытования примет [Лурье, с. 31–33], обычно интерпретирует появление покойника во сне как знак перемены

² Сны вообще существенно чаще рассказываются женщинами.

погоды (что связано с представлениями о способности умерших влиять на погоду [Толстой, с. 37]), то разветвленные сюжеты, в которых происходит встреча с умершим, трактуются как предзнаменование скорой смерти сновидца³ — покойник как бы приходит за ним: «А он (муж. — А. М.) мне какой раз приснился, вот вам сейчас сон и расскажу. Вот. Я болела вот тот год, да, вот Ника-то (дочь. — А. М.) жила у меня месяц, около меня... Я так... болела очень, потом она уехала, дочка ещё ейная, она месяц, два месяца, так болела... вот. И он мне приснился, я всё говорю: „Ой, наверно, я умру, наверно, умру“» [С четверга, № 155]. Покойник в восприятии сновидца (сновидицы) приходит не в гости и не к себе домой, а *за гостем*, или, точнее, затем, чтобы увести сновидицу в ее новый дом.

Существенно реже встречаются рассказы о снах, в которых появление покойника интерпретируется, так сказать, от противного. С точки зрения рассказчиков, они, вопреки общей ситуации (видеть во сне умершего родственника), сулят не смерть, а, наоборот, дальнейшую жизнь. Происходит встреча с покойником, в ходе которой сновидец сам пытается пойти за умершим, а тот отказывается взять сновидца (сновидицу) с собой или прогоняет его.

«Мне муж снился. Нет, он меня не гнал⁴, нет. А я вижу, что он идёт так, такая, ручей течёт. Вот из ручья будто вода течёт светлая, и такой разлив, вот как лужа большая-большая. И в этой луже уж эта вода какая-то жёлтая, такая мутная, будто с глиной такая. А он идёт, берег такой высокий-высокий, и лес небольшой, солнце такое, и он идёт, и вот в этой руке, вот даже помню, сумка. А он у нас не так, вот так махал, вот так, как-то вот так вот, как от себя. И я его догоняю, догоняю и говорю: „Веня, да постой, подожди ты меня-то“. Он говорит: „Да догоняй!“ Во так вот это вот, будто рукой-то махнул мне немножко, этой рукой махнул, да, говорит: „Догоняй!“ Я ещё скорей. Бежу, бежу, никак догонить-то не могу. Грю: „Постой!“ Он: „Ну тебя!“» [С четверга, № 179].

В ряде случаев покойник не просто отказывается взять потенциальную жертву с собой, но прогоняет ее, и одним из важнейших средств воздействия на сновидицу оказывается матерная брань.

Инф. 1: «⟨Плохо), когда покойник снится, когда вот он зовёт там или как-то вот приглашает или берёт тебя, хватает...»

³ По замечанию А. А. Лазаревой, «снотолкование не дает ответа, как объяснить конкретный сон» [Лазарева, с. 15].

⁴ Ничем в рассказе не мотивированное отрицание указывает, скорее, на то, что именно гнал, что видно и из дальнейшего развития сюжета.

Инф. 2: «Вот у меня муж умер, ну вот я... конечно, ведь переживаешь, всё думаешь, ложишься спать и о нём, встаёшь — о нём. И вот мне приснился сон, самый первый сон приснился: я бегу за ним. А он идёт с рыбалки с кузовом, и народу много-много, и он туда, в народ-то, прячется от меня, а я бегу и кричу: „Коля, дожди! Коля, дожди! Коля, я к тебе!“ А он и говорит, поворачивается народу всех и показывает. Говорит: „К такой ма... Гоните её к такой матери! Гоните её к такой матери!“ Матюгом, большим матюгом меня вот» [С четверга, № 189].

В последнем примере можно усмотреть практически полную симметрию ситуации, когда покойник приходит к своей вдове и пытается остаться с ней, а та, понимая неуместность такого визита, пытается прогнать умершего мужа с помощью матерной брани. Покойник вынужден удалиться, таким образом, граница мира живых и мира мертвых остается защищенной и незыблемой. Здесь вдова, увидев умершего мужа, стремится к нему, но тот отгоняет ее бранью, тоже сохраняя границу и не давая жене перейти ее. Защита своего сегмента пространства от посягательств родственника, находящегося по ту сторону границы между жизнью и смертью, может принимать форму реального противостояния с целью захвата территории. Покойник приходит к своим родственникам в свой дом. Жена, стремящаяся уйти на тот свет за мужем, претендует на дом своего мужа. Чтобы защитить дом живых от покойника, выстраивается дополнительная граница:

«(К женщине ходил умерший муж.) Она придет туда... Женщинам расскажет, что вот так и так, мол, у меня, говорит. Что вот ко мне кто-то ходит. А женщина (нрзб) говорит: „Не плачь, — говорит, — не думай о том, а то вот этот хозяин тебя может замучить. Вот. А вот будёшь спать ложиться, дак возьми топор, топор дак вот в порог положь“. И мама говорит: „Я легла спать, (нрзб) мама у меня топор в порог“. Ну вот. А это самоё, мама говорит: „Слышу, это самоё, опять с вышки спускается, и к дверям. И дверей открыть уже не можот. И говорит: ‘А, догадалась!’“» (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, Лукино, 2001).

Ту же функцию выполняет и демонстративный отказ покойнику от дома по возвращении с кладбища или позже:

«Одной я вот пожаловалась: „Мать умерла, дак вот я и боюсь из дому...“ А она говорит: „Ты возьми, в сарай выйди, поклонися и скажи: ‘Не было, нет и не будет’, — три раза“. Это чтобы не бояться» (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, Тихманьга, 1994).

Оба типа ритуальных действий обладают семантикой «финального отделения», о которой писал Л. Хонко [Нонко, р. 9], однако в последнем случае покойника не просто не пускают в дом, но заявляют о его полном

отсутствии — он абсолютно исключается из пространства (в других примерах рекомендуется обойти весь дом и все хозяйство, заглядывать под стол, лавки, в печь, за печь, во все хозяйственные помещения, произнося эти слова) и времени. Ровно такую же ситуацию, но перевернутую, мы имеем в пересказах сновидений:

«Первого года (после смерти мужа) мне приснилось, после этого я больше его не видала. (Для чего он приходил?) Не, ён мне приснился, потом ещё ён идёт, бежит, такой (нрзб), всё такой. Я ска: „Ты чё идёшь?“ Он гът: „А надо вот мне наряды взять да, — говорит, — да и... дома строить, дак чертежи да всё дак...“ Я грю, ска: „Я больше от тебя не останусь“. Он гът: „А я... пока нам дом построю, потом за тобой приеду“, — а вот кода построит дом — Бог ёго знат, тринадцать лет живу уже после его. „Негде, — гът, — жить тебе, я тебя не возьму“» [С четверга, № 174].

Рассматриваемая обычно как специфика земного существования человека и опасность для жизни и здоровья оставшихся в живых родственников умершего, ситуация контакта с умершими, однако, не является односторонней. При более внимательном рассмотрении можно увидеть, что загробная жизнь, часто описываемая или как копия, или как зеркальное отражение земной жизни, оказывается таковой и в сфере взаимоотношений через границу жизни и смерти. Как покойные представляют при определенных условиях опасность для живых, так и живые в ряде случаев, видимо, могут представлять опасность для мертвых. Соответственно, желание умерших обезопасить себя от живых реализуется по тем же моделям: изгнание с помощью матерной брани, представляющей собой форму ритуальной речи, канализирующей агрессию; с помощью выстраивания дополнительных границ или путем «финального отделения». Сходство устройства загробного и земного миров конституируется такой симметрией, а в качестве канала информирования используется наиболее очевидный — сновидения.

Литература

- Виноградова — *Виноградова Л. Н.* Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М.: Ладомир, 1996. С. 207–224.
- Гура — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
- Зеленин — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. 432 с.
- Кирилина — *Кирилина А. В.* Еще один аспект значения обсценной лексики // «А се грехи злые, смертные...»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России. М.: Ладомир, 1999. С. 775–781.

- Кормина, Штырков — *Кормина Ж. В., Штырков С. А.* Мир живых и мир мертвых: события контактов (два варианта северорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М.: Индрик, 2001. С. 206–231.
- Лазарева — *Лазарева А. А.* Толкование сновидений в народной культуре. М.: РГГУ, 2020. 257 с.
- Левкиевская — *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 336 с.
- Логинов — *Логинов К. К.* Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты / Ун-т Дмитрия Пожарского. М.; Петрозаводск: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. 424 с.
- Лурье — *Лурье М. Л.* Вещие сны и их толкование: (На материале современной русской крестьянской традиции) // Сны и видения в народной культуре. М.: РГГУ, 2002. С. 26–43.
- Мороз — *Мороз А. Б.* Странствия души на том и этом свете: современная севернорусская традиция // *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej.* Warszawa, 2016. Т. 1: *Dusza w oczach świata.* S. 435–454.
- С четверга — «С четверга на пятницу...»: Рассказы о сновидениях в фольклоре Русского Севера / Сост. А. Л. Захарова, В. А. Комарова, А. Б. Мороз, Н. В. Петров, Н. А. Савина. М.: Редкая птица, 2020. 440 с.
- Седакова — *Седакова О. А.* Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004. 320 с.
- Тенишев 2007 — Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. СПб.: Деловая полиграфия, 2007. Т. 5: Вологодская губерния, ч. 3: Никольский и Сольвычегодский уезды. 684 с.
- Тенишев 2008 — Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. СПб.: Деловая полиграфия, 2008. Т. 6: Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. 599 с.
- Толстой — *Толстой Н. И.* Толкование снов: беглый взгляд с филологической и этнографической точек зрения // Наука в России. 1994. № 3. С. 33–37.
- Успенский — *Успенский Б. А.* Избранные труды. М.: Гнозис, 1994. Т. 2: Язык и культура. 688 с.
- Штырков — *Штырков С. А.* Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб.: Наука, 2012. 228 с.
- Honko — *Honko L.* Balto-Finnic lament poetry // *Studia Fennica.* Helsinki, 1974. [Vol.] 17. P. 9–61.

References

- Gura, A. V. (1997). *Simvolika zhivotnykh v slavyanskoj narodnoj traditsii.* Moscow: Indrik. 912 p.
- Honko, L. (1974). 'Balto-Finnic lament poetry', in: *Studia Fennica.* Helsinki. [Vol.] 17, 9–61.
- Kirilina, A. V. (1999). 'Eshche odin aspekt znacheniya obstsennoi leksiki', in: *"A se grekhi zlye, smertnye...". Lyubov', erotika i seksual'naya etika v doindustrial'noi Rossii.* Moscow: Ladomir, 775–781.

- Kormina, Zh. V., Shtyrkov, S. A. (2001). 'Mir zhivyykh i mir mertvykh: sposoby kontaktov (dva varianta severorusskoi traditsii)', in: *Vostochnoslavianskii etnolingvistsicheskii sbornik*. Moscow: Indrik, 206–231.
- Lazareva, A. A. (2020). *Tolkovanie snovidenii v narodnoi kul'ture*. Moscow: Izdatel'stvo Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. 257 p.
- Levkievskaya, E. E. (2002). *Slavyanskii obereg. Semantika i struktura*. Moscow: Indrik. 336 p.
- Loginov, K. K. (2010). *Traditsionnyi zhiznennyi tsikl russkikh Vodlozer'ya. Obryady, obychai i konflikty*. Moscow; Petrozavodsk: Russkii fond sodeistviya obrazovaniyu i nauke. 424 p.
- Lur'e, M. L. (2002). 'Veshchie sny i ikh tolkovanie (Na materiale sovremennoi russkoi krest'yanskoi traditsii)', in: *Sny i videniya v narodnoi kul'ture*. Moscow: Izdatel'stvo Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta, 26–43.
- Moroz, A. B. (2016). 'Stranstviya dushi na tom i etom svete: sovremennaya severnorusskaya traditsiya', in: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*. Warszawa. Vol 1: Dusza w oczach świata, 435–454.
- Russkie krest'iane. Zhizn'. Byt. Nrav. Materialy "Etnograficheskogo byuro" knyazyia V. N. Tenisheva* (2007, 2008). St. Petersburg: Delovaya poligrafiiya. Vol. 5: Vologodskaya guberniya, ch. 3 Nikol'skii i Sol'vychevodskii uezdy 684 p.; T. 6: Kur'skaya, Moskovskaya, Olonetskaya, Pskovskaya, Sankt-Peterburgskaya i Tul'skaya gubernii. 600 p.
- Sedakova, O. A. (2004). *Poetika obryada. Pogrebal'naya obryadnost' vostochnyykh i yuzhnykh slavyan*. Moscow: Indrik. 320 p.
- Shtyrkov, S. A. (2012). *Predaniya ob inozemnom nashestvii: krest'yanskii narrativ i mifologiya landshafta (na materialakh Severo-Vostochnoi Novgorodchiny)*. St. Petersburg: Nauka. 228 p.
- Tolstoy, N. I. (1994). 'Tolkovanie snov: beglyi vzglyad s filologicheskoi i etnograficheskoi tochech zreniya', *Nauka v Rossii*, 3, 33–37.
- Uspenskii, B. A. (1994). *Izbrannye trudy*. Moscow: Gnozis. Vol. 2: Yazyk i kul'tura. 688 p.
- Vinogradova, L. N. (1996). 'Seksual'nye svyazi cheloveka s demonicheskimi sushchestvami', in: *Seks i erotika v russkoi traditsionnoi kul'ture*. Moscow: Ladomir, 207–224.
- Zakharova, A. L., Komarova, V. A., Moroz, A. B., Petrov, N. V., Savina, N. A., eds. (2020). *„S chetverga na pyatnitsu...“ Rasskazy o snovideniyakh v fol'klore Russkogo Severa*. Moscow: Redkaya ptitsa. 440 p.
- Zelenin, D. K. (1995). *Izbrannye trudy. Ocherki russkoi mifologii: Umershie neestestvennoy smert'yu i rusalki*. Moscow: Indrik. 432 p.

В. С. Бузин

ТРАДИЦИОННЫЙ ВЫПАС СКОТА НА ТАМБОВЩИНЕ (РАЦИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ)

Резюме

Данная статья посвящена рациональному аспекту традиционного выпаса скота на Тамбовщине. Ее основой послужили материалы, собранные в середине 1990-х гг., во время полевых практик студентов кафедры этнографии и антропологии Санкт-Петербургского университета, проводившихся под руководством автора в Тамбовской области. Понятие «традиционное» применительно к этим материалам вполне оправданно, поскольку и после коллективизации содержание личного скота колхозников и характер его выпаса не претерпели существенных изменений. Это подтверждается и приводимыми в статье дореволюционными материалами по традиции выпаса скота в Кирсановском уезде Тамбовской губернии. Основой методической базы исследования послужили приемы сравнительно-исторического анализа при учете экологического своеобразия различных территорий Тамбовщины. Для выпаса «мирского» стада нанимался пастух, письменный договор с которым завершался *могарычом*. Пастухи были обычно местными, а если и пришлыми, то из недалеко расположенных селений. Для каждого вида животных были свои пастухи, в зависимости от количества голов в стаде — иногда с подпаском. Выпас продолжался от появления подножного корма до окончательного выпадения снега. Оплата труда пастухов эволюционировала от комбинированной — продуктами и деньгами — и посезонной к преимущественно денежной и помесячной. Кроме того, по определенным дням пастухи имели право совершать обход хозяев с получением от них продуктов питания. «Орудием труда» пастуха был кнут, иногда рожок, о каких-то других особенностях его снаряжения и одежды данных не получено. В статье представлены также данные о других особенностях местного выпаса скота. Собранные материалы показали, что особенности выпаса в некоторой степени определялись экологической спецификой. При выпасе в лесу, в отличие от открытых пространств, меньше был размер стада, здесь не пасли овец и коз, именно здесь пастух для сбора животных использовал рожок.

Ключевые слова: пастушество, русские, Тамбовщина, рациональный аспект, специфика выпаса

Vladimir S. Buzin

TRADITIONAL CATTLE GRAZING IN THE TAMBOV REGION (THE PRACTICAL ASPECT)

Abstract

The study of the practical aspect of traditional cattle grazing in the Tambov region is based on materials collected in the mid-1990s during field practices carried out by students of the Department of Ethnography and Anthropology of St. Petersburg State University under the supervision of the author of the article. It is quite justified to call the recorded practices “traditional” since breeding and grazing of private livestock by collective farmers did not change significantly even after collectivization. This is confirmed by the pre-revolutionary materials on the tradition of cattle grazing in the Kirsanovsky District (*uezd*) of Tambov Province cited in the article. This study employs the methods of comparative historical analysis but also take into account the unique features of the natural environment of various parts of the Tambov region. To graze its herd, a community hired a shepherd, made a written contract with him and confirmed it with a drink treat (*magarych*). The shepherds were usually local or from nearby villages. Each type of animal had its own shepherds. Depending on the size, a herd could have one or two shepherds, who were sometimes assisted by a shepherd boy. Grazing continued from the appearance of fresh grass in spring until the appearance of a permanent snow cover. Over time, the remuneration of shepherds changed from a combination of food and money to a mainly monetary one and shifted from a seasonal to a monthly schedule. Additionally, on certain days, the shepherd had the right to visit the cattle owners in order to get food from them. The shepherd was equipped with a whip and sometimes also had a horn. No information of any other features of his equipment and clothing was gathered. The article presents data on local peculiarities of cattle grazing. The collected materials show that to a certain extent, local differences were determined by the characteristics of the environment. When grazing in the forest, the size of the herd was smaller than on open pastures, sheep and goats were not grazed in the forest, and the shepherd used a horn there to gather animals.

Keywords: pastoral culture, Russians, Tambov region, practical aspect, specifics of grazing

DOI 10.31860/2712-7591-2021-2-88-107

Традиционному русскому пастушеству посвящено немало публикаций, и, как правило, акцент в них делается на обрядовой стороне этого вида профессиональной деятельности, действительно более эффективной по сравнению с ее рутинной повседневной стороной. Данная работа посвящена именно последнему аспекту, связанному с выпасом, определяемому также как рациональный. Обрядности тамбовского пастушества автор уделил внимание в специальной статье [Бужин, с. 95–99]. Отметим, что рациональный

аспект в значительной мере определял и характер пастушеской обрядности. Основные материалы по теме были получены в ходе полевых исследований Тамбовского этнографического отряда кафедры этнографии и антропологии Санкт-Петербургского государственного университета, работавшего под руководством автора в 1995 и 1997 гг. в Моршанском и Тамбовском районах Тамбовской области. В Тамбовском районе работы проводились в пос. Тихий Угол, в Моршанском ими было охвачено значительное число населенных пунктов, примыкающих к р. Цна, — Красный, Кресты, Благодатка, Рысли и др. По причине того, что в полевых исследованиях участвовали не имевшие опыта такой работы студенты-практиканты, ими не всегда записывались полные данные по информаторам — фамилии, имена и отчества и годы рождения, а кроме того, некоторые из информаторов сообщать их отказывались. При написании статьи использовались также данные рукописи по истории села Тихий Угол местного жителя А. Т. Растяпина¹ и сведения из статей В. Бондаренко по Кирсановскому уезду конца XIX в. Поскольку основной материал, фигурирующий в данной статье, был собран в относительно недавнее время, то, естественно, встает вопрос, насколько он соотносится с определением «традиционное». В конце 1920-х гг. насаждение колхозного строя приводит к значительным разрушениям бытовавшего дотоле хозяйственного уклада русского (конечно, не только его) крестьянства, в том числе и в сфере животноводства. Недаром наши информаторы старших возрастов четко различали два периода в жизни деревни — «до колхозов» и после их формирования. Однако что касается содержания личного скота колхозников, в том числе характера его выпаса, они не претерпели существенных изменений, поэтому о них вполне можно говорить именно как о «традиционных».

Видовой состав живности, которая содержалась в личных хозяйствах, мало чем отличался от того, что был характерен для «доколхозных» времен: основным животным была корова, выращивали мелкий рогатый скот — овец и коз, разводили свиней и птицу — кур, гусей, уток, индеек. Лошади при создании колхозов обобществлялись, во время наших полевых исследований они уже появлялись в личных хозяйствах (ПМА 1: Гаврилов; ПМА 2: Куропятников)².

¹ Рукопись не озаглавлена, сразу идет текст, в преамбуле говорится, что автор хочет рассказать о событиях, которые происходили в его родном селении, начиная их описание с 1930-х гг. Этнографического материала рукопись почти не содержит. Хранилась у дочери А. Т. Растяпина, к тому времени покойного.

² В статье использованы полевые материалы автора (ПМА):

ПМА 1. Экспедиция в Тамбовский р-н Тамбовской обл. Июль 1995 г. (информанты: В. Д. Гаврилов, 1928 г. р.; Люда).

Для традиционного русского животноводства было характерно в основном стойлово-выгонное содержание скота, и Тамбовщина в этом отношении не была исключением. В холодное время скот содержится круглосуточно в помещениях, обычно с общим названием *клев / хлев*, иногда с определением «телячий», «коровий», помещение для овец называлось *овчарня / катух*, для свиней — *свинарник*. В «доперестроечные» времена лошади были только колхозные и содержались отдельно в конюшнях, они выпасались, как и колхозные коровы, отдельно (ПМА 1: Люда; ПМА 2: Трегубов, Трегубова).

В теплый период года скот содержится на подножном корму. Выпасают коров и лошадей, а там, где есть открытое пастбище (*выгон*), — овец и коз. Свиньи находятся в свинарнике круглосуточно. Лошадей выпасали ночью, с ними на выпас отправлялись взрослые и дети, в Заречье украдкой от лесоохраны лошадей ночью пасли в лесу (из рукописи А. Т. Растяпина). В местной терминологии выпас называется *гонять* (скотину). Было четкое деление двух стад — частное («мирское», «общественное») и колхозное. Нами собирался материал по выпасу «общественного» стада, но, поскольку в личных хозяйствах сейчас лошадей почти не держат, далее приведены некоторые данные по выпасу колхозных лошадей.

В одном населенном пункте могло быть два частных стада, что объяснялось разными причинами. Например, значительным числом хозяйств, когда стадо образовывалось большое и пастухам трудно было уследить за таким количеством животных. В других случаях причиной могло быть разное социальное положение хозяев. Так, в пос. Тихий Угол часть сельчан не состояла в колхозе, поэтому им не полагалось пастбище в пойме и их скотина отдельным стадом паслась в лесу. Не пасли вместе коров и овец даже при небольшом количестве животных, потому что коровы овец не любят, бьют их, соответственно, были «коровьи» и «овечьи» пастухи. Присмотр за телятами должен был быть постоянным, поскольку сами от волков они отбиться не могут. Поэтому в начале осени их пускали в общее стадо, где телят защищали взрослые коровы, или их пасли отдельно сами хозяева (ПМА 1: Гаврилов).

Нанимало пастуха — это называлось «*на сельские табуны*» — «общество», в колхозное время таковым фактически стало собрание колхозников. В качестве времени найма пастуха были указаны две даты — *Бла-*

ПМА 2. Экспедиция в Моршанский р-н Тамбовской обл. Июль 1997 г. (информанты: В. Г. Хайдуков; А. Е. Трегубов, 1934 г. р.; А. Г. Трегубова, 1940 г. р.; Е. И. Сычев, 1924 г. р.; Куропятников, 1926 г. р.; А. Ф. Рулева, 1928 г. р.; «Тетя Параша»; А. В. Огородников; А. С. Заточин; Ганя Борисовна; Т. А. Перегудов, 1926 г. р.; П. И. Рогулин, 1936 г. р.; Пашкин, 1930 г. р.; Королев И. И., 1940 г. р.).

говещенье (7 апреля; даты даются по новому стилю) и *Вербена* (Вербное воскресенье). Пастух сам мог «объявить» о своем желании пасти скот, или его приглашали специально. Иногда пастух ходил по деревням и предлагал свои услуги. Видимо, предложение могло превышать спрос, и он старался опередить конкурентов. Пастух мог быть из своей деревни («местный») или из другой, иногда относительно дальней. Так, в Благодатке пастухи были в основном местные или из недалеко находящейся Михайловки (ПМА 2: Рулева, «Тетя Параша»). Но в пос. Красный скот долгое время *гонял* пастух из с. Карели, что в 12–15 км от места его работы, а пастуху из той же Благодатки приходилось пасти скот в с. Серповое — в 15 км от дома (ПМА 2: Хайдуков, Рулева).

«Общество» для решения разных вопросов, в том числе и для найма пастуха, собиралось на «сходки» в традиционном для этого месте. В Новотомникове они происходили в читальне, в Носинах — на открытом месте, в Благодатке местом сбора был *Крючок* — небольшой переулочек от центральной улицы (ПМА 2: Заточин, Рулева). Участвовали в сходках мужчины и женщины. Предлагалась кандидатура пастуха, иногда было несколько претендентов. Одобрив ее, участники кричали: «Желаем, найдем!» Важным на «сходке» был вопрос оплаты — по сколько с головы? Старались, конечно, нанять пастуха подешевле, но могли взять того, который брал дороже, но хорошо зарекомендовал себя в прошлом (ПМА 1: Гаврилов).

При положительном решении вопроса о его найме пастух «подносил» *могорыч* — водку или самогонку мужчинам-хозяевам («грамм по сто мужикам — много не пили»). «На круг» могло выйти ящик водки или две-три банки самогона. Очевидно, таким образом пастух предотвращал расторжение договора: выпить вино (как и во время свадебного «запоя») означало решить дело окончательно, и своим «даром» он морально повязывал «общество». А «общество», чтобы удержать пастуха от ухода в сезон выпаса, могло применять такой иезуитский прием: пастуху платили не за тот месяц, который он только что отработал, а за месяц, предшествующий ему. Например, в начале июля платили не за июнь, а еще только за май. В конце сезона он, естественно, получал сполна (ПМА 1: Гаврилов).

В ходе полевых исследований выяснилось, что важным фактором, сказывающимся на особенностях выпаса скота, является характер местности. В этом отношении довольно четко выделяются две экологические зоны: левобережная часть Приценья, где скот выпасается на открытых пространствах — в пойме реки или на надпойменных террасах (местное название — *горы*), вторая — правый берег р. Цны, вдоль которого идет довольно широкий лесной массив, где по большей части и производится выпас животных.

В непосредственно приречной зоне стадо обычно *гоняют* в пойму р. Цны, если это пастбище истощается, то могут использовать другое — за рекой, коровы могут переплывать туда через водное пространство. Овечье стадо в д. Княжево пасется на *горах* (надпойменные террасы р. Цны), потому что овцы хорошо ходят по склонам возвышенностей (ПМА 2: Заточин). Еще одно место выпаса овец — на парах, где очень питательный корм. После уборки урожая овец, а иногда и коров могут пасти «по жнитвам». В лесной зоне, где до поймы далеко, коров приходится выпасать в лесу. Овец в лесу пасти нельзя из-за опасности нападения волков (корова и лошадь могут от них отбиваться до прихода на помощь пастуха), поэтому в лесной зоне их пасли только там, где были открытые выгоны, например в с. Благодатка. Но здесь выгона хватало только для овечьего стада, поэтому коров пасли в лесу. В пос. Тихий Угол было два коровьих стада: с Цветочного *порядка* (улицы) стадо *гоняли* «на луг», то есть в пойму р. Цны, а с Лесного — в лес, потому что жители его работали в лесничестве, а не в колхозе, и пастбища им не полагалось (ПМА 2: Рулева; ПМА 1: Гаврилов, Лида).

Численность животных в стаде нашими информаторами указывалась различная: так, в коровьем могло быть от 37 до 250 голов. При большом стаде пастухов могло быть двое-трое, иерархии среди них не существовало — они «были ровня», но в других случаях у «коренного» пастуха был подпасок, часто его сын-подросток (ПМА 1: Гаврилов; ПМА 2: Заточин, Ганя Борисовна).

Раздельные цифры по численности выпасаемого скота на открытом выгоне и в лесу представлены следующим образом.

В Новотомникове, Княжеве и Носинах, где пасли скот на открытых пространствах, размер коровьего стада колебался в пределах 100–250 голов (в последнем случае это были коровы с подтелками, и при них было два-три пастуха). Размер стада определял количество пастухов при нем. Стадо в 100 голов *гонял* один пастух с подпаском, на 200 животных приходилось два пастуха и подпасок. В 1972 г. в «общественном» стаде д. Носины было 225 коров на трех пастухов, утром они вместе выгоняли скот, поскольку было три *взгона* (частей села, с которых коров собирали в одно стадо). Потом один уходил отдыхать, это был его выходной день. Но если погода была плохая, он выходил вечером встречать стадо, чтобы вовремя пригнать его в село. В Тихом Углу пастух, который пас коров в пойме, имел в стаде примерно 150 голов, пас он их вместе с женой (ПМА 2: Ганя Борисовна; ПМА 1: Рогулин, Гаврилов).

Теперь о данных по лесной зоне. В послевоенные годы в пос. Химзавод пастух пас стадо в 140 коров, в пастьбе ему помогали дети. Затем размер

стада стал сокращаться, оно уменьшилось до 80 голов, его пас один пастух. В 1997 г. в стаде у пастуха пос. Кресты было 37 коров, в 1996 г. — 42 коровы; он рассказывал, что у них пасли и по 70 голов в стаде. В Благодатке пастух-информатор *гонял* коров с напарником или с подпаском — подростком 15—16 лет. Его отдавали в подпаски родные, с пастухом они договаривались о плате. В стаде было с молодняком 90—100 коров (но был на памяти информатора случай, когда пастух пас всего 42 коровы), и это количество надо пасти вдвоем, чтобы уследить за разбредающим в лесу стадом. Сначала в селе было одно стадо, потом животных стало больше, и пришлось пасти два стада, примерно по 70 голов. Жители Благодатки указывали, что стадо здесь было до 100 и более коров, и пастух находил себе напарника или брал подпаска (ПМА 2: Куропятников, Огородников, Рулева, Пашкин).

В поселении правого берега р. Цны Альдия, состоящего фактически из трех деревень — Старотомниково, Заводская и Лесная, — было два стада, при каждом по два пастуха. Были здесь и овечьи пастухи, они *гоняли* по одному. К сожалению, экология выпаса стада — открытое пространство или лес — не была уточнена (ПМА 2: Сычев).

Приведенные цифры говорят о том, что численность коровьего стада при выпасе на открытом пространстве была значительно больше, чем при выпасе в лесу. Но на одного пастуха приходилось почти одинаковое количество животных — до 60—70, может быть, чуть меньшим оно было в лесной зоне. Небольшой размер стада в последние годы объясняется общим уменьшением численности сельского населения.

Овец и коз (они паслись вместе) в стаде тоже могло быть разное количество. Указывалась цифра до 400 овец с козами, но уточнялось, что овец должно быть не более 150. Объяснялось это тем, что козы лучше подчиняются человеку, пастух направляет их движение, а овцы следуют за ними. Другая цифра несколько противоречит предыдущему утверждению: в стаде было 150—200 племенных овец и еще ягнята. В Новотомниково в 1972 г. на каждое овечье стадо приходилось 125—150 овец, и стад было несколько — свое на каждой улице, потому что, как объяснял информатор, «овца — тупая» и с ней трудно управиться (ПМА 2: Ганя Борисовна).

Лошади, по выражению одного из информаторов, были «государственные» (строго говоря, колхозно-кооперативные), их пасли так называемые *табунщики* в две-три смены, в табуне было с жеребьятами (*подсосышами* и *отъемышами*) до 80 голов. Отдельно пасли племенных лошадей под присмотром верхового табунщика (ПМА 2: Заточин).

Начало сезона выпаса определялось погодными условиями — «когда трава выйдет». В некоторых случаях информаторами без уточнения года ука-

зывалась переходящая дата — *Вербная, Пасха, Красная горка*, — определить которую, конечно, невозможно. Нами зафиксированы такие сроки начала выпаса: 9, 20 апреля, в 1997 г. пасли с 24 апреля, самые поздние даты приходились на начало мая: так, в Новотомникове в 1974 г. начали *гонять* 2 мая, а в 1994 г. — 6 мая. Только в одном случае (Носины) было указано, что скот надо выгонять с *Егория*, то есть с 6 мая, при этом выполнялась определенная обрядность (ПМА 2: Перегудов, Рогулин).

Заканчивался выпас часто с выпадением снега, о чем сообщали наши информаторы, то же утверждается в рукописи А. Т. Растяпина и в статье В. Бондаренко (см. ниже). Однако если вскоре устанавливалась теплая погода и снег таял, то выпас мог продолжаться (примерно до начала декабря), иногда уже без пастуха. Но время завершения выпаса могло определяться не погодными условиями, а местными традициями. Так, в Благодатке он продолжался «до заговенья» на Рождественский (Филиппов) пост, приходящийся на 28 ноября. При этом пастух бросал работу, даже если не было снега. Однако с некоторыми пастухами хозяева договаривались продолжать выпас, оплачивая ему каждый день работы (ПМА 2: Рулева). В Новотомникове и Тихом Углу (в этом селении пастух *гонял* коров до Филиппова заговенья) при возобновлении выпаса проводились перевыборы пастуха, при этом могли пригласить и нового человека. В качестве дня завершения выпаса однажды был указан *Михайлов день* — 21 ноября (известно, что эта дата могла определяться общерусской традицией завершать в этот день пастьбу скота [Усов, с. 395]), в другом случае фигурировали «октябрьские» праздники (7–8 ноября), в 1995 г. пасли до 4 ноября, в 1996 г. выпас продолжался с 27 апреля до 3 декабря (ПМА 2: Ганя Борисовна, Заточин; ПМА 1: Гаврилов). В целом можно отметить, что начало выпаса определялось природными условиями в данном году, а на завершение могла влиять и местная традиция.

Дневная продолжительность выпаса определяется световым временем суток. В начале сезона стадо пасется целый день, но когда появляется *нуда* (оводы, слепни, комары), его пригоняют на обед в деревню. В это время хозяйки доят коров, потом животные отдыхают. В разгар лета коров выгоняют часа в 3–4 утра, пасут до 9–10 часов и гонят домой. При выпасе в лесу старались утром выгнать стадо даже раньше, потому что в лесу нет ветра и кровососущие насекомые донимают скот больше. Поэтому их пригоняют в деревню раньше, уже в 8 часов утра. Снова гонят коров на пастбище в 3 часа пополудни и пасут дотемна, летом часов до 9–10 вечера. С августа пасут уже без перерыва до вечера, потому что *нуда* начинает исчезать. Корова может тогда не прийти домой вечером, остаться в лесу на ночь, потом животное

отыскивают, но у него «перегорает» («пересыхает») молоко. В ноябре время выпаса продолжается с 7 часов утра до 4 часов вечера (ПМА 1: Гаврилов).

Лошадей, а все они были колхозными, на день разбирали *в наряд* — по работам. Молодняк содержался в *варке* — огороженном жердями пространстве. На пастбище лошадей выгоняли ночью, при них были пастухи, и пасти было сложно, особенно осенью, когда ночи становились темными. При стаде лошадей был *табуңцик* — так называли жеребца³, он ходил вокруг стада и охранял его, потому что «хорошо волка чует». Если появлялся волк, то лошади становились в круг, а молодняк находился в середине этого круга (ПМА 1: Гаврилов).

Большинство пастухов своей специальностью не обучались: «Взял палку, да и гоняешь». Многие из них *гоняли* один-два года, потом оставляли это занятие, но некоторые сызмальства в подпасах постигали азы пастушьего ремесла и потом занимались им профессионально. Были пастухи с большими сроками работы. Так, наш информатор из Благодатки *гонял* коров почти без перерыва 12 лет только в своем селе, а также пас много лет скотину и в других деревнях. Начал он пасти скот с 9 лет и сначала был помощником отцу. Он же сообщил, что в их селе «овечий» пастух *отгонял* 25 лет, а в с. Серповое, расположенном неподалеку, пастух работал 21 год «кряду» (ПМА 2: Пашкин).

По утверждению наших информаторов, становиться пастухом заставляли нужда («шел в пастухи самый бедный человек») или отсутствие квалификации, которая могла дать достойный заработок. Пастухом мог стать колхозник в своей деревне, потому что в самом колхозе работали «за палочки». Иногда колхозное «начальство» могло отпустить человека в пастухи, чтобы он «вздохнул», то есть поправил свое материальное положение.

В снаряжении современного пастуха традиционных черт сохранилось не много. Конечно, совершенно изменилась его одежда; утверждалось, что «в старину» скот пасли в лаптях, а то и босиком. Отчасти черты традиционности сохраняются в наборе его орудий, причем можно отметить различие снаряжения пастуха-профессионала и человека, для которого эта работа была только коротким эпизодом в биографии. В «профессиональный» набор входили кнут, палка-посох, нож, у овечьего пастуха — ружье, чтобы отбиться от волков, в лесной зоне использовался рожок. Кнут непрофессионала делался довольно простым — к «черенку» (рукояти) крепилась веревка или полоска кожи длиной около 2 м, сейчас для этого используются вентиляторные ремни от тракторов и комбайнов. Но у профессионального пастуха кнут

³ Так назывался и конный пастух при лошадях.

сложнее — двухметровый вентиляторный ремень крепится к рукояти, для красоты в месте соединения делаются *махорики* — бахрома из узких полосок кожи. Ремень дополняется сыромятным ремешком длиной около 1,5 м, к концу которого для того, чтобы производить хлопающий звук, привязывается раздвоенная плетеная веревочка — *хвостец*. Он раньше делался из сыромяти, но ее нужно смазывать дегтем, чтобы не впитывала влагу, — мокрая кожа «щелкать» не будет. Поэтому сейчас *хвостец* делается из синтетики. Звук *хвостца* предназначен хозяйкам, если они «заспались» утром, как сигнал, что надо доить коров и выгонять животных со двора. Щелканьем кнута пастух также собирал стадо в конце дня (ПМА 2: П.И. Рогулин, Пашкин; ПМА 1: Гаврилов).

У профессионального пастуха из пос. Тихий Угол В. Д. Гаврилова автору довелось увидеть кнут, представляющий по сложности и тщательности отделки его составных частей подлинное произведение прикладного искусства. Общая длина его составляет около 6 м. Рукоять, длиной 60 см, была сделана из вяза; хозяин пояснил, что может также использоваться осина, но не дуб, потому что он тяжел. К ней гвоздиками был прибит и дополнительно примотан изоляционной лентой *подстропальник* — двухслойный кожаный ремешок. Он вставлен в металлическое кольцо диаметром 4–5 см, к которому в три ряда прикреплены *махры* — узкие полоски кожи из голенищ старых сапог и ботинок общей длиной 40 см. Внутри *махров* проходит кожаный ремешок, металлическим кольцом он соединяется с «плетью», круглой в сечении, диаметром примерно 3 см и длиной около 70 см, сплетенной из 8 полосок сыромятной кожи. К ней были прикреплены «столбовые» ремни длиной примерно 1,8 м и шириной 2 см в 2 и 3 слоя кожи, редко прошитые узенькой полоской сыромяти. К ремням был привязан *подхвостник* из узкого однослойного ремешка длиной около 1,2 м, а к нему — *хвостец* из синтетической веревочки длиной примерно 30 см, почти на середине она была перевязана узлом и имела раздвоенный конец. Этот кнут хозяин купил у пастуха в расположенном неподалеку с. Черняное. Известно, что он к концу кнута привязывал камушек и охотился им на лис, что свидетельствует о точности удара.

Об уважении пастухов к своему основному орудью труда говорит поговорка, приведенная одним из них: «*Кнут не мяучит, а добру учит*» (ПМА 2: Огородников). Пастух мог отбиться кнутом от злого быка, в то время как от волка надо отбиваться палкой, так как кнут хищник перехватывает зубами. Один пастух-информатор рассказывал, как однажды утром он в тумане гнал стадо и встретил односельчан, которые предупредили: «Берегись, к тебе гость (волк. — В. Б.) идет». Пастух побежал вперед и палкой у волка «из зубов» отбил овцу (ПМА 1: Гаврилов).

Как уже говорилось, выделяются два типа организации выпаса скота на Тамбовщине: лесной и на открытых пространствах. Первый был более трудным: животных надо было держать вместе, не давать им разбредаться, отбившихся от стада в лесу найти сложнее; наконец, в лесной чащобе большей была угроза нападения хищника. Для облегчения поиска в лесной зоне на шею выпасаемых животных вешали колоколец, местное название его — *балбан* / *болтень* / *болтунок*. Он делался из меди, имел цилиндрическую или иную форму, например, трапециевидную, внутри него крепился железный язычок. Вешали *балбан* не только коровам, но и лошадям. На июнь и июль с коров *балбан* могли снимать, потому что они сами из-за большого количества оводов и комаров шли домой, *балбан* же, по утверждению информаторов, им надоедал. Однако под осень его вешали обязательно (ПМА 1: Гаврилов; ПМА 2: Огородников).

Пригнав стадо в лес, пастух шел за бредущими коровами. Когда ему надо было поесть, он зажигал в лесу костер, чтобы его не донимала *нуда*. Значительная протяженность дневного маршрута была одной из трудностей профессии: «Сколько за день отмахнешься!» (то есть пройдешь). А постоянно перемещаться было обязательно: корма в лесу меньше, чем на открытом пастбище, и задача пастуха заключалась в том, чтобы хорошо накормить животных и чтобы коровы давали много молока. Если удои были низкие, то хозяйки обижались и устраивали скандалы. Однако в жару из-за *нуды* коровы дают молока меньше, и пастуха в низких удоях хозяева не обвиняют (ПМА 1: Гаврилов).

Умение требовалось пастуху при сборе животных в лесу, когда вечером он «заворачивал» стадо к деревне. Сигнал для сбора подавался голосом: «Я им шумну, они и придут», — или щелканьем кнута. По словам информаторов, некогда для этой цели в лесной зоне употреблялся рожок. Иногда для «заворачивания» коров использовалась собака, но не у всех пастухов она была, поскольку требовала специальной дрессировки и стоила дорого: как выразился один информатор, «не укупишь». Когда пастух гнал животных в деревню, количество их не пересчитывал, а зрительно определял, все ли на месте: «Двести штук будь — все равно знаю». Всех животных в стаде он знал по приметам, ориентируясь в основном на масть; объяснялось это так: «Приглядываешься». Но иногда случались ошибки: пастух, считая, что животные все в стаде, пригонял его в деревню, но тут одна из хозяек заявляла, что ее коровы нет. Тогда он шел ее искать, иногда вместе с владельцами. Не всегда животное находили сразу, особенно осенью, когда коровы намеренно оставались в лесу («по грибам бегали») и могли ночевать там две-три ночи. Утверждалось, что «сами по себе» они пропасть не могли, но была

опасность в том, что в лесу оставшуюся без присмотра корову мог загрызть волк (ПМА 1: Гаврилов).

В первые дни выпаса, когда подножного корма мало, скот в основном ест *скороду* — похожую на осоку траву, которая остается зеленой и под снегом. Потом в пищу идут молодая трава, листья, крушина — растение с черной ягодой. Коровы очень любят грибы и хорошо их находят — там, где прошло стадо, грибов нет, хотя иногда травятся насмерть мухоморами. Впрочем, один пастух уверял, что коровы хорошо разбираются в грибах: не только ядовитых, но и червивых есть не будут. Коровы идут свободно куда хотят, место выпаса «на дно сто раз надо менять». Они любят есть рябину, дикие яблоки, их пастух «натрясает» специально, чтобы коровы задержались на месте и он мог отдохнуть, едят «колючки», ветки, идут кормиться на луга к реке Цне (ПМА 2: Хайдуков). Однако пастись на открытых лугах им, по утверждению одного из пастухов-информаторов, не очень хорошо, там их «заедает» мошка, а в лесу комара и овода сбивают с коров ветки (ПМА 2: Огородников). Другие пастухи, наоборот, утверждали, что на открытом пастбище *нуду* от животных отгоняет ветер, а в лесу насекомым ветер не мешает (ПМА 1: Гаврилов; ПМА 2: Куропятников).

Пастух должен был хорошо знать об опасностях, которые грозят животным, особенно при выпасе стада в лесу. Главная опасность в лесной зоне и в гораздо меньшей степени на открытом пастбище исходила от волков. Защитой от них служило уже само присутствие при стаде пастуха. Информаторы утверждали, что волк человека «чует» и не нападает на животных. Если коровы чувствуют близость волка, то они собираются «в кучу». Пастухи говорили, что летом волки опасны только для телят, на корову они не рискуют нападать, потому что в ране, если корова ее нанесет волку рогом, заводятся черви и хищник погибает. Волки нападают на корову обычно не в одиночку. Во время нападения они корову *кружат*, то есть ходят вокруг и стараются напасть сзади. В этом случае волк старается схватить корову за хвост и тащить, чтобы она упала и можно было броситься ей на шею. Корова могла попасть в трясины, и пастух знал, что ее надо вытаскивать лошадью, привязав за шею, но не за рога, потому что они находятся недалеко от мозга и в случае их поломки корова может погибнуть. За рога пастух брался, если надо корову удержать на месте. Были случаи, когда во время выпаса корова начинала телиться, и пастух должен был принять теленка (ПМА 1: Гаврилов; ПМА 2: Куропятников).

У профессионального пастуха было чувство единства со стадом. Наши информаторы высоко отзывались об умственных способностях коров (в отличие от овец), утверждали, что каждая имеет свой индивидуальный

характер. Так, одна любит идти впереди стада, другая — сбоку, некоторые специально отбиваются. Пастухи выделяли среди животных своего стада «хороших» и «вредных». Пастух знал, например, что на одну корову можно прикрикнуть, а на другую — нет, потому что она тогда все будет делать наперекор. В некоторых ситуациях коровы помогали пастуху. Они хорошо ориентируются в лесу, а это очень важно в пасмурную погоду или в туман, когда нет возможности найти дорогу по солнцу. Тогда пастух идет за коровами, поскольку уверен, что они сами выведут его к деревне. Об умении коров ориентироваться говорит случай, когда корова через год после того, как ее продали, пришла к старым хозяевам в другую деревню за 15 км, или тот факт, что если пастух «запивал», то хозяева выгоняли коров в лес, где они паслись без присмотра и сами приходили домой (ПМА 1: Гаврилов; ПМА 2: Заточин, Куропятников).

Пастух перед сезоном выпаса заключал договор с хозяевами об оплате труда, он оформлялся в письменной форме. Известно, что в дореволюционной деревне такой договор был устным; определить, когда произошел переход к письменному соглашению, трудно. В оценке оплаты мнения пастухов расходились. Некоторые заявляли об ее недостаточности, но эти утверждения, как правило, принадлежали людям, которые *гоняли* скот недолгий срок; они и оставили эту работу, потому что вознаграждение казалось им не соответствующим тяжести труда. Профессионалы, наоборот, утверждали, что оплата, за исключением послевоенных лет, была высокой. Жена одного из них демонстративно указала на свой «каменный», то есть кирпичный, дом — показатель зажиточности у местного населения: «Все на эти деньги построено» (ПМА 2: Рулева). Немаловажно, что вознаграждение труда пастуха, естественно, сравнивалось с получаемым в колхозе — очень низким. Если пастухов при стаде было несколько, то у взрослых пастухов оплата была одинаковая. При болезни кого-то из них его работу выполняли остальные, им шла плата заболевшего. Подпасок при «коренном» пастухе, обычно подросток, часто сын пастуха, получал примерно половину вознаграждения взрослого (ПМА 1: Гаврилов, ПМА 2: Трегубов, Трегубова, Куропятников).

Оплата труда пастухов менялась с течением времени от комбинированной — продуктами и деньгами — и посезонной к сугубо денежной и помесячной. Были и варианты: например, деньгами пастух получал помесячно, а продуктами — в конце сезона.

Сначала платили за «лето», то есть за весь сезон. Когда произошел переход к помесячной выплате, информаторы указать не могли. Вознаграждение, конечно, варьировалось в разных деревнях, но вряд ли эти различия

были значительными. Приведем некоторые зафиксированные нами данные. Во время Великой Отечественной войны за сезон за выпас коровы (вне зависимости от количества пастухов) платили пуд хлеба, меру (20 кг) картофеля и 10—20 руб. деньгами. В послевоенные годы пастуху платили по пуду муки с головы (коровы) «за лето», то есть за сезон, а также «две кошелки картошки» и два пуда сена, потому что у этого пастуха была своя корова, а косить ему было некогда. В оплату входила и какая-то денежная сумма, но размер ее информатор не помнил.

В 1950-х гг. происходит переход от натурально-денежной к преимущественно денежной оплате, тогда за корову платили 2—3 кг зерна, ведро картофеля и 25 рублей. Затем плата становится помесечной и выраженной в денежной форме, она дополнялась кормлением пастуха хозяевами и полученными во время *обходов* (см. ниже) продуктами. Сразу после денежной реформы 1961 г. платили по 1,50—2,00 руб. за корову; таким образом, пастух мог зарабатывать до 300 руб. в месяц. Так, в 1964 г. оплата составляла 1,70 руб. за корову и 1,30 руб. за овцу, в 1972 г. у «коровьего» пастуха — по 3 руб. с головы в месяц. В 1997 г. одному из наших информаторов платили 8 тыс. руб. с головы в месяц. При помесечной оплате она высчитывалась точно по дням. Если месяц был неполным, например в начале выпаса или в конце его или в случае запоя пастуха, ему платили за конкретное отработанное число дней. Обговоренное вознаграждение было выше за счет кормления пастуха в домах хозяев, и обязательно — горячей пищей, а также предоставления ему жилой площади («квартиры»), если он был не местный. Вдобавок пастуху положено было давать продукты с собой на выпас, их было обычно настолько много, что часть оставалась.

Оплата дополнялась, и довольно существенно, сбором продуктов и денег во время *обходов* пастухами хозяев по определенным дням. Традиция эта широко распространена и в других районах проживания русских, в частности, на Русском Севере [Щепанская, с. 167]. Дни *обхода* различались в разных деревнях. Так, в Новотомникове перед началом сезона выпаса пастух ходил по дворам переписывать скотину, которую он должен был пасти. При этом полагалось давать ему определенное количество яиц с головы: «Наберешь, бывало, ведра два!» Иногда кроме яиц давали деньги — была указана сумма в 20 коп. (после реформы 1961 г.) (ПМА 2: Перегудов). В Тихом Углу пастух через месяц после начала выпаса обходил дворы, собирая деньги — «на кнут», «на плащ», «на сапоги», «на *могорыч*», размер этой оплаты был определен в договоре. Понятно, что кнут, плащ, сапоги ему требовались уже с первого дня выпаса, месячный же срок, видимо, обусловлен тем, что пастух должен был зарекомендовать себя хорошей работой (ПМА 1: Гаврилов).

Некоторые дни *обхода* приурочивались к календарным праздникам. Среди них нашими информаторами указывались Пасха или *Красная горка* (если сезон выпаса начинался после Пасхи), когда пришедшему в дом пастуху давали крашенные яйца (одни информаторы утверждали, что по два с хозяйства, другие — что по два с головы, третьи — что давали «от души», то есть кто сколько захочет). В Благодатке пастух ходил собирать яйца на Троицу, ему давали их в зависимости от количества коров в данном хозяйстве — одно или два. В Рыслях пастуху положено было давать яйца во время первого выгона стада. Но самым распространенным был рождественский *обход*, когда «коровьи» и «овечьи» пастухи получали угощение за так называемое *засевание*. Пастух еще до рассвета заходил в дом очередного хозяина, становился в сенях перед открытыми дверями, а напротив, в переднем углу, становились «бабы», он бросал через все помещение несколько горстей зерен, женщины их ловили в поднятые подола (зерна потом подсыпали в семена), пастух произносил формулу: «*На сеvuщую, на грядущую, на кудрявый хвост, хозяин прост*» или «*Коровкам телиться, теляточкам водиться, третий — на здоровье*». Ему давали хлеб, пироги, блины, яйца. Кстати, последние представляли особую ценность, так как кур держали мало (ПМА 2: Королев). В Новотомникове пастух при рождественском *обходе* даже не ходил, а ездил на так называемой *бестарке* — санях со специальным ящиком, в котором возили зерно, поскольку продуктов он получал много. В Тихом Углу на Рождество пастух обходил хозяев с *кормовой кошелкой*, она была больших размеров, так как в ней носили сено. В нее он складывал даваемые ему хозяйками продукты: печеный хлеб, блины и т. д., корзину он наполнял ими доверху (ПМА 1: Гаврилов). Но традиция рождественского *обхода* не была повсеместной, она отсутствовала в пос. Красный (ПМА 2: Хайдуков).

В оплату труда пастуха входило также предоставление ему «квартиры», если он был «чужой», то есть из другой деревни. По договоренности он мог весь сезон жить у кого-то из хозяев, за это их животных пас бесплатно. Но в большинстве случаев «чужой» пастух ночевал у владельцев скота по очереди. По очереди полагалось кормить пастуха; обычно в том доме, где ночевал в данный день, он завтракал и ужинал, а если днем пригонял стадо в деревню, то и обедал. В большинстве случаев кормили и «своего» пастуха, то есть односельчанина, но иногда он должен был питаться за свой счет. Ночевал и кормился пастух в том или ином доме в зависимости от того, сколько животных из этого хозяйства он пас: например, если две коровы, то два дня (ПМА 1: Гаврилов; ПМА 2: Трегубов, Трегубова, Куропятников). Его старались накормить как можно лучше, приходилось слышать заявления: «Такого

не было, чтобы пастух на еду жаловался»; или, по словам другой хозяйки: «Как на убой, мужей так не кормили» (ПМА 1: Люда; ПМА 2: Трегубова).

Эти заявления хозяев подтверждали во время опросов и сами пастухи. Исключение составляли послевоенные тяжелые годы, когда голодно жилось всем. Хозяйка дома, в котором ночевал и кормился пастух, утром и вечером могла «поднести ему сто грамм» водки или самогонки или дать бутылку вина. Если пастух не приходил на обед в деревню, то в доме, где он питался, «собирали сумку». Сама сумка принадлежала пастуху, хозяева в нее клали свои продукты: хлеб, картофель, молоко, яйца, *ветчину* (соленое свиное сало), в жару — квас, в холодное время иногда спиртное, чтобы «угреться», и т. д. Один из информаторов сказал, что однажды туда положили целого «сготовленного» петуха. Редко, но бывали и конфликты из-за того, что хозяева, по мнению пастуха, покормили его плохо. Недовольный этим, он мог «ославить», или «прокатить», их на всю деревню. Так, когда одному пастуху «плохо» «собрали сумку», он привязал ее к рогам коровы этих хозяев, она так и пришла с пастбища в деревню. Обиженный хозяевами пастух мог загнать стадо «на голый ток», где нет корма, тогда удои значительно уменьшались. Но обычно он был заинтересован в сытости животных, не только из-за нареканий хозяев, но и потому, что накормленные коровы лежат или перемещаются медленно, а голодные — быстро, и пастуху с ними хлопотно (ПМА 1: Гаврилов, Люда; ПМА 2: Трегубов, Трегубова, Заточин).

Относительно высокий заработок пастуха вполне оправдывался тяжестью его труда, на которую жаловались все наши информаторы-пастухи: «Дождь, *сивер* (ветер. — В. Б.), намокнешь, а все равно стой»; или: «Стоит пастух, как китайский часовой» (ПМА 1: Гаврилов). Снег, дождь, град, понижающий ветер, жара, *нуда*, короткий сон (в разгар лета ночью пастух спал не более часа) требовали больших затрат здоровья. Один наш информатор — профессиональный пастух, гордый зажиточностью своего хозяйства, в то же время с горечью сказал, что его сотоварищи, которые начинали работу вместе с ним, уже давно «поумирали». К физическим добавлялись моральные трудности — одиночество, отчужденность от «мира», постоянное ожидание конфликтов с хозяевами (ПМА 1: Гаврилов; ПМА 2: Куропятников).

Конфликты возникали по самым разным поводам. Например, пастух припозднился утром — хозяйки коров подоили и выгнали за ворота, а он еще не успел позавтракать. Или он рано, по их мнению, пригнал стадо вечером, хотя рвущуюся домой из-за *нуды* скотину удержать невозможно. Еще один повод для конфликта: пастух пригнал стадо после утреннего выпаса, хозяйки коров быстро подоили и требуют, чтобы он снова гнал стадо на пастбище,

а он еще не пообедал. Хозяева могли сетовать на низость удоев — значит, пастух плохо коров кормит, — а на самом деле корм в этом году мог быть плохим. Обижалась та или иная хозяйка, что ее корова дает молока немного, а причина могла быть в малой продуктивности этого животного. У коровы появились синяки — пастух побил, — а он иначе со строптивым животным не мог справиться. Падеж животных во время выпаса мог рассматриваться как вина пастуха: он должен был, например, платить за павшую корову, но среди хозяев мог быть организован сбор денег на эту выплату. Напряженное нервное состояние не оставляло пастуха и после работы: «Пригонишь стадо в деревню и ждешь, что сейчас придет какая-нибудь хозяйка и скажет, что ее коровы нет» (ПМА 1: Гаврилов).

Пастухи жаловались на пренебрежительное к ним отношение: «Пастухов не считали (за полноценных людей)», «Пастух — самый последний человек на деревне» (ПМА 2: Заточин). Низкий социальный статус пастуха — явление в России повсеместное. Вся сложность его положения прекрасно выражена в записанной во время наших работ поговорке, которая явно создана в этой профессиональной среде: «*Пастух перед Богом — святой, а перед народом — проклятой*» (ПМА 1: Гаврилов).

Справедливости ради надо сказать, что в ряде случаев нарекания хозяев были оправданны, чаще всего по традиционному поводу — пастухи «запивали». Тогда хозяева либо отпускали животных на вольный выпас, либо пасли стадо по очереди, что представляло немалую трудность при выпасе в лесу — там нужны были специфические навыки, особенно при сборе стада для пригона в деревню. Проштрафившегося пастуха увольняли, а если оставляли, то удерживали из зарплаты за прогулы. Еще одна причина для недовольства пастухом — коров доит, за это обычно его выгоняли. Обиды обоюдного характера были постоянными, что нередко вызывало смену пастуха в новом сезоне, а иногда и до окончания его. Несмотря на относительно высокую оплату труда, многие пастухи, *погоняв* сезон, вообще оставляли это занятие. В настоящее время хозяева личного скота пасут стадо по очереди. Правда, в некоторых населенных пунктах есть пастухи, но для большинства из них это случайная, временная профессия (ПМА 2: Заточин, Ганя Борисовна, Трегубов, Трегубова).

Интересно сравнить материалы Тамбовского этнографического отряда по пастушеству с приводимыми В. Бондаренко данными конца XIX в. по Кирсановскому уезду Тамбовской губернии (его территория входит сейчас в состав современной Тамбовской области).

Пастухов в селении нанимала каждая сотня хозяйств — одного для коров и свиней (про выпас свиней, тем более вместе с коровами, в современных

материалах информация отсутствует), другого — для овец. Жеребят держали вместе с лошадьми на дворах, и потому пастух к ним не нанимался. В пастухи обычно не нанимали дряхлых стариков, пришлых, бездомных и мальчигов, поскольку они не могли гарантировать сохранности стада, по замечанию автора статьи, «ни лично, ни имущественно». Предпочитали приглашать тех, кто пас скот уже несколько лет и приобрел в этом деле навык, кроме того, имел хоть небольшое хозяйство. Овец пастух пас без помощника или нанимал за свой счет подпаска-мальчика за плату 8 руб. за лето; он наравне с пастухом пользовался готовым содержанием от хозяев. В подпаски брали обычно подростка, неспособного к физической работе, ему поручали пастьбу свиней под наблюдением главного пастуха, который стерег коров. Как отмечал В. Бондаренко, «обращение пастуха с подпаском не отличается особенною гуманностью: побои и брань заурядны» [Бондаренко 1890b, с. 24].

Договор производился со всеми домохозяевами на улице, под открытым небом, и не сопровождался никакими обрядами. В знак заключения договора совершалось рукобитие. Пастуху давался задаток — как правило, три рубля, и выставлялись обоюдные *могарычи* — по полведра с пастуха и с крестьян. О сроках пастьбы во время договора речи не шло, поскольку они были определены «исстари»: «от снега до снега», то есть «с Егорья и до Покрова» (не совсем понятная информация; как поступали, если снег таял на время или ложился окончательно в другие сроки?). Перед первым выгоном никакого особого торжества «вроде молебна» не производилось [Бондаренко 1890b, с. 22].

Плата пастухам, которая называлась *пастушное*, составляла 45 коп. с *череды* — некой условной единицы, состоящей из одной коровы, или теленка, или пяти свиней, или пяти овец. Таким образом, пять свиней или пять овец приравнивались к одной корове, а одна свинья или овца составляла пятую часть *череды*. Оплата производилась наличными деньгами, которые собирались весной и осенью с каждого дома по числу *череда* особо выбираемым сборщиком, затем он производил все расчеты с пастухами. Существовало правило, что если скотина будет пастись не все лето, то плата за нее все равно будет взиматься полностью. Не было, как отметил В. Бондаренко, практики вознаграждения вместо денег натурой, овцами и другим скотом или отдачей части приплода (видимо, у него была информация о таких формах расчета в других местах). Пастух не имел таких прав, как езда на крестьянских лошадях, получение доли при дележе шерсти и употребление молока от животных, которых он пас. Кроме оплаты пастухам во время выпаса полагалось «содержание», то есть кормление поочередно в домах хозяев по одному дню за одну *череда*. Например, если в доме было *две череды*, то кормить его

должны были два дня. Дополнительно пастухи четыре раза за лето — перед выгоном, в день Иоанна Богослова весеннего, Иоанна Богослова осеннего и на Рождество — собирали с крестьян по пирогу, по чашке соли и по паре или по две яиц [Бондаренко 1890b, с. 22–23].

Обязанность пастуха заключалась в выборе места с хорошим кормом на пастбище и в охране стада. Рано утром он выгонял скот из села, где в каждом дворе его выпускали из *клетей*, а вечером он только пригонял животных в селение, а там они расходились и загонялись домой уже хозяйками. Как отмечал автор, не было обычая, чтобы пастух трубил в рог, играл песни на рожке «и прочее», «атрибутом власти и значения пастуха является один длинный кнут» [Бондаренко 1890b, с. 23].

При своевольных отлучках и загулах пастуха хозяева ограничивались только нареканиями, но за утерянную, утонувшую, «попорченную», зарезанную волком скотину он должен был выплачивать половину стоимости животного, это называлось «грех пополам». Однако случаи пропажи были очень редки. Если утерянная скотина отыскивалась вне сельского поля, то половина расходов, какие были сделаны, оплачивал пастух. За потраву он нес полную ответственность и освобождался от взыскания только в том случае, если представлял доказательства невозможности предотвратить ее [Бондаренко 1890b, с. 23–24].

Отмечено, что «особой касты, чем-либо отличающейся от крестьян, про которую существовали бы особые поговорки, прибаутки, рассказы и поверья о колдовстве, союзе с лешим и т. п., — пастухи здесь не составляют» [Бондаренко 1890b, с. 24].

Хищения скота, очевидно, не были частым явлением, по крайней мере, наши информаторы об этом не упоминали. В. Бондаренко писал о конокрадстве, но как о редком явлении. Однако его информаторы говорили, что в свое время оно было бичом для местного населения. Конокрады были известны, и перед ними «трепетали, унижались и кланялись». Если конокрад приходил на пирушку, хозяин с поклоном встречал его у дверей, гости вставали из-за стола и кланялись ему в свою очередь, место ему предоставляли самое почетное — в углу под образами. Если такой «гость» был доволен приемом, он при выходе говорил хозяину: «Ну, теперь спокойно штаны снимай», то есть обещал тем самым в этом хозяйстве лошадей не воровать. Такие посещения превращались в некое подобие дани, наложенной на владельцев скота. Иногда вор сам являлся к обокраденному хозяину и предлагал «отыскать» похищенную лошадь за половину ее стоимости. При этом, по утверждению В. Бондаренко, к саморасправе и убийству вора крестьяне никогда не прибегали [Бондаренко 1890a, с. 83].

Сравнение собранных Тамбовским этнографическим отрядом материалов с содержащимися в статье В. Бондаренко сведениями — при вековом разрыве между ними — позволяет сделать вывод, что различия весьма незначительны. Правда, утверждение В. Бондаренко о полном отсутствии обрядности выпаса, по крайней мере в Кирсановском уезде, может показаться сомнительным. Однако справедливости ради надо сказать, что на Тамбовщине она, действительно, была выражена очень слабо, поскольку при небольшой облесенности местности риск потери животного при выпасе был минимальным.

В настоящее же время фигура пастуха исчезает из повседневности русской деревни: при резком сокращении численности содержащегося на подворьях скота происходит переход к поочередному его выпасу хозяевами.

Литература

- Бондаренко 1890а — *Бондаренко В.* Очерки Кирсановского уезда Тамбовской губ. // Этнографическое обозрение. 1890. № 3. С. 62–84.
- Бондаренко 1890б — *Бондаренко В.* Очерки Кирсановского уезда Тамбовской губ. // Этнографическое обозрение. 1890. № 4. С. 1–24.
- Бужин — *Бужин В. С.* Традиционная животноводческая обрядность Тамбовщины (по материалам полевых исследований 90-х годов) // *Евразия: Сквозь века / Отв. ред. И. Я. Фроянов, С. Н. Астахов.* СПб.: Филол. ф-т Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2001. С. 95–99.
- Усов — *Усов В. В.* Русский народный православный календарь. М.: Изд. дом «Малые и средние предприятия», 1997. Т. 2. 576 с.
- Щепанская — *Щепанская Т. Б.* «Знание» пастуха в связи с его статусом (севернорусская традиция XIX — начала XX в.) // *Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии и фольклористики / Отв. ред. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов.* Л.: Наука, 1986. С. 165–171.

References

- Bondarenko, V. (1890). 'Ocherki Kirsanovskogo uezda Tambovskoi gubernii', *Etnograficheskoe obozrenie*, 3, 62–84; 4, 1–24.
- Buzin, V. S. (2001). 'Traditsionnaya zhivotnovodcheskaya obryadnost' Tambovshchiny (po materialam polevykh issledovaniy 90-kh godov)', in: I. Ya. Froyanov, S. N. Astakhov, eds. *Evrasiya: Skvoz' veka*. St.-Petersburg: Filologicheskii fakul'tet Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 95–99.
- Usov, V. V. (1997). *Russkii narodnyi pravoslavnyi kalendar'*. Moscow: Izdatel'skii Dom "Malye i srednie predpriyatiya". Vol. 2. 576 p.
- Shchepanskaya, T. B. (1986). "'Znanie" pastukha v svyazi s ego statusom (severnorrusskaya traditsiya XIX — nachala XX veka)", in: T. A. Bernshtam, K. V. Chistov, eds. *Russkii Sever: Problemy etnokul'turnoi istorii, etnografii i fol'kloristiki*. Leningrad: Nauka, 165–171.

Т. Б. Щепанская

К ДИНАМИКЕ ПОСТАГРАРНОСТИ: РЕСАЙКЛИНГ СЕЛЬСКОЙ ЗВЕРОФЕРМЫ В РЕСПУБЛИКЕ КАРЕЛИИ

Резюме

На материалах полевых этнографических исследований (май 2009 г.) на территории Михайловского сельского поселения Олонецкого района Республики Карелии рассматриваются некоторые аспекты динамики постаграрного развития современного российского села. В центре внимания — case study: изменения в материальной культуре после закрытия зверосовхоза (предприятия по разведению лисиц, песцов и норок) в постсоветский период. Переход в общественное и личное пользование материалов закрывшегося предприятия параллельно с процессом рерурализации (актуализации традиционных практик рыболовства и домашнего животноводства) привел к восприятию этих материалов (в частности, запасов металлической сетки, ранее использовавшейся для клеток животных) как новой среды — источника ресурсов для традиционных сельских сфер деятельности. Мы фиксируем вовлечение этих ресурсов в сферы рыболовства, животноводства, домашнего хозяйства, а также структурирования (сооружение оград) и благоустройства (уборка территории) общественных пространств. В результате материалы со зверофермы оказывают влияние на формирование специфической визуальной среды, которая превращается в материальное воплощение коллективной памяти о временах «совхоза-миллионера». Другое направление реконструкции руральности, связанное с актуализацией этнической идентичности карел-людиков и развитием сельского и этнотуризма, сформировало запрос на предметы материальной культуры, сделанные из традиционных материалов. Эти вещи вовлекаются не в повседневный хозяйственный оборот, а в практики демонстрации как маркеры этно- и локальной идентичности.

Ключевые слова: село, карелы-людики, руральность, постаграрность, динамика, посттрадиционализм, этномаркеры, вторичное использование отходов, ресайклинг

Tatiana B. Shchepanskaia

ON THE DYNAMICS OF POST-AGRARIAN DEVELOPMENT: THE RECYCLING OF A RURAL FUR FARM IN THE REPUBLIC OF KARELIA

Abstract

The article considers some aspects of post-agrarian development of the modern Russian village. The research is based on materials from the field ethnographic study of the territory of the Mikhailovsky rural settlement in the Olonetsky District of the Republic of Karelia, which was performed in May 2009. The research focuses on one case study: changes in material culture after the closure of a local fur farm (*Zverosovkhoz*) in the post-Soviet period. The transition from the use of equipment in a closed enterprise to its public and personal use, along with the renewal of a traditional rural way of life (traditional fishing and subsistence livestock production practices), led to the perception of this equipment (in particular, the reserves of metal wire mesh that was previously used in making animal cages) as a new environment - a source of materials for traditional rural activities. We record the use of these resources in fishing, livestock production, housekeeping, as well as in structuring (partitioning with fences) and improvement (cleaning) of public spaces. As a result, the equipment from the fur farm influences the emergence of a specific visual environment, which turns into a material embodiment of the collective memory of the times of the "state farm millionaire" (*sovkhoz-millioner*). Another direction of the renewal of traditional rural ways of life is associated with the actualization of the ethnic identity of the Ludian Karelians and the development of rural and ethnic tourism. These processes have formed a request for objects of material culture that are made of traditional materials. These things are not involved in everyday economic activity but meant to be demonstrated as markers of ethnic and local identity.

Keywords: village, Ludian Karelians, rurality, post-agrarity, dynamics, post-traditionalism, ethnic markers, recycling

DOI 10.31860/2712-7591-2021-2-108-124

Размышления о вещественных маркерах постаграрного направления развития села, изложенные в этой статье, автор предлагает в развитие исследований материальной культуры населения Карелии, предпринятых в работах К. К. Логинова. Материальную культуру, ее изменения, связанные с изменениями среды — как материальной, так и социальной, в которую она погружена, — я рассматриваю в терминах постаграрности: как элемент и маркер ее динамики, с акцентом на поздне- и постсоветский период. Эмпирической основой стало исследование одного случая — закрытия зверофермы в с. Михайловском Олонецкого района Республики Карелии, а точнее — динамики процессов в сфере материальной культуры после

этого события. Автор статьи совместно с Е. В. Самойловой (ФЭЦ СПб ГК) посетили с. Михайловское и д. Палнаволоок, в которых проживают карелы-людики (*lyydiköt*), в начале мая 2009 г., чтобы наблюдать празднование дня св. Георгия Победоносца, в честь которого освящена недавно построенная церковь. Основную часть исходных данных составляют материалы визуального обследования, зафиксированные на фотографиях. Ключом к их пониманию послужили интервью с жительницами с. Михайловского — четырьмя женщинами 1920—1960-х годов рождения. Три из них относятся по происхождению к карелам-людикам, одна — работник культуры, знающая их язык, на протяжении нескольких десятков лет поддерживающая тесные связи с местными жителями, организуя праздники, фольклорные выступления, другие мероприятия, репрезентирующие этнокультурную идентичность разных групп населения.

Постаграрность — понятие, описывающее, на мой взгляд, значимые особенности современного российского села, — я рассматриваю не столько как состояние, сколько как процесс, понимаемый как, с одной стороны, уход от доминирования аграрной базы в системе жизнеобеспечения, а с другой — как сохранение связи с ней (аграрной основой) и даже в некоторых случаях возобновление этой связи или ее переопределение.

В качестве проявления постаграрного характера развития современного российского села можно указать, прежде всего, смещение структуры повседневной деятельности, занятости и доходов жителей современного российского села от преобладания сельского хозяйства к дифференциации. Значительную часть сельского населения составляют незанятые (пенсионеры, безработные, несовершеннолетние). Экономический анализ уже в конце первого десятилетия 2000-х гг. показал: «Не только сельское хозяйство перестает быть основным видом экономической деятельности в селе, но и вообще любая трудовая деятельность, помимо ЛПХ¹, становится маргинальным источником дохода для сельского населения. Перепись населения 2002 г. показала, что только 22,6 % сельских жителей получают доход от такой деятельности. Для 21 % населения источником дохода является ЛПХ, и в селе заметно большая, чем в городе, доля людей живет на социальные пособия различного рода» [Тихонова, Шик, с. 32]. Сворачивание сельскохозяйственных предприятий общественного производства в постсоветский период запустило как процессы образования частных сельскохозяйственных предприятий, так и переориентацию населения на неаграрные формы

¹ ЛПХ — личное подсобное хозяйство.

заработка, такие как сельский этнотуризм, сбор и реализация дикоросов, выездная занятость и др. Изменениям экономической базы села сопутствуют комплексные изменения образа жизни сельского населения: исследователи пишут о «сельской урбанизации» (см.: [Tan&Ding]).

Об актуальности инструментария исследования с. Михайловского с точки зрения выхода за рамки аграрной парадигмы руральности (о терминологии руральности и неоруральности см.: [Gulinc, Dortmans]) может говорить, например, участие местной интеллигенции в международном проекте (совместно со шведами) «Неаграрное развитие сельских территорий», о чем писала карельская пресса [Михайловское]. Под неаграрным понималась поддержка малого бизнеса и сельского туризма — в частности, помощь местным жителям в организации гостевых домов. С. Б. Потахин, предпринявший опыт историко-географического районирования Республики Карелии, отмечая развитие в целом в сельских районах Карелии неаграрной, в том числе туристическо-рекреационной, сферы, характеризует Ливвиковско-Людиковский историко-природно-хозяйственный район (в который вошло и с. Михайловское с окрестностями) как район с преобладанием сельскохозяйственной формы природопользования [Потахин]. В то же время, говоря об ареале расселения людиков, он отмечает, что «наличие мраморных месторождений (Тивдийского и Лижмозерского) выступило причиной появления у людиков горнопромышленного производства» [Потахин, с. 25], что означает выход за рамки аграрного развития уже на ранних этапах индустриального периода. Впрочем, и сельскохозяйственная деятельность у жителей этой местности (как и в целом в Карелии) не сводилась к земледельческо-животноводческому комплексу; исследователи отмечают важнейшую роль традиций рыболовства и лесного хозяйства, что сохраняет свою значимость и в настоящее время — с точки зрения перспектив развития современных форм биоэкономики [Суслова; Потахин; Щербак, с. 31]. Организация в конце 1950-х гг. предприятий, специализировавшихся на звероводстве, довольно естественно вписалась в эту систему.

Зверосовхоз как память, ресурс и среда

Во время поездки и осмотра сельского поселения я обратила внимание на множество предметов материальной культуры, изготовленных из металлической сетки. Они были разбросаны у домов, на берегах озер, мы наблюдали и их использование непосредственно во время рыбной ловли и уборки территории. «Сетки были в совхозе, из этих сеток они наплели *катисок* (ловушки для рыбы. — *Т. Щ.*)... и урны, — пояснила нам во время интервью работник Дома культуры, имевшая возможность наблюдать историю

предприятия в период его процветания и упадка. — Это остатки (зверосовхоза. — *Т. Щ.*): все ходят в песках, в норках», — дополнила она².

Зверосовхоз «Михайловский» ныне числится на картах (Wikimapia) как «заброшенный, неиспользуемый объект»³. Официальный сайт Михайловского сельского поселения информирует, что звероводческий совхоз «Михайловский» (разводили норок, песцов, лисиц) был создан на базе десяти колхозов 1 марта 1959 г.⁴ Он прекратил свое существование, по воспоминаниям жителей, в 1990-х гг.; в ноябре 1997 г. Государственное предприятие Зверосовхоз «Михайловский» выступил учредителем ОАО «Михайловское», которое было ликвидировано по решению суда 25.12.2003 г. [ОГРН онлайн]. В 2009 г. мы застали его уже как объект воспоминаний, постоянно актуализировавшихся в разговорах по поводу предметов — маркеров местной материальной среды. Исчезнувший зверосовхоз по-прежнему воспринимался нашими собеседниками как эту среду сформировавший.

Если представить его историю в терминах руральности, то на первом этапе в основном заметна динамика в направлении дерурализации. Был ли зверосовхоз «сельским» предприятием и если был, то в какой степени? Учрежденный вместе с другими совхозами Приказом Министерства сельского хозяйства РСФСР об образовании совхозов в КАССР, он работал на основании стандартных документов («промфинпланы, сметы, штатные расписания, бухгалтерские отчеты, отчеты о заболеваемости и падеже животных, о механизации в животноводстве, о выполнении плана капиталовложений, статистические отчеты по кадрам»), которые хранятся в Национальном архиве Республики Карелии (фонд Р-2737)⁵. Институты, генерировавшие эту документацию, носили внелокальный характер и располагались в городах, однако совхоз идентифицировался ими как форма организации сельского производства; это был сельский объект, сконструированный извне сельской местности.

Жители с. Михайловского, вспоминая совхоз, связывают с ним скорее преодоление, чем реализацию руральности. Рассказывают, что в период образования зверосовхоза сюда съехались жители разных деревень, совхоз по-

² Полевые материалы автора статьи по результатам поездки в с. Михайловское Олонечкого р-на Республики Карелии. Май 2009 г.

³ См.: <https://wikimapia.org/28016610/ru/Зверосовхоз>

⁴ См.: Нормативный правовой акт Совета Михайловского сельского поселения — Об утверждении официальных символов муниципального образования «Михайловское сельское поселение» Олонечкого национального муниципального района Республики Карелии, от 24.04.2013: http://adminmihailovskoe.ru/sovnet_deputatov_npa_act.php?id_position=18&id_npas=1&blok=sd&rAZdel=npa

⁵ См.: <https://alertino.com/ru/475697>

строил им жилье — вначале небольшие домики, позже — кирпичные дома с удобствами современного типа, было проведено электричество, построены дороги, большой современный Дом культуры. Постепенно звероферма стала доминирующим предприятием, оттягивая рабочую силу из других отраслей: «На звероферме работали все люди, которые трудоспособные, все. Я девять лет работала дояркой на животноводческой ферме, а потом пошла на звероферму», — рассказывает местная жительница (Ж, 1927 г. р.), возможно преувеличивая, но передавая сложившееся в здешней среде впечатление.

Вещественная среда как материализованная память

Вернемся к нашим фотоматериалам, фиксирующим особенности материальной культуры (визуально доступной вне жилищ) в 2009 г., через несколько лет после закрытия зверофермы⁶. Их анализ дает возможность представить, в какие сферы сельской повседневности распределились оставшиеся от нее ресурсы — предметы, а в большей степени — материалы, после прекращения существования предприятия оказавшиеся выброшенными. Некоторые из них все еще были представлены в окрестностях в виде мусорных куч. Фактически они сформировали новую материальную среду, самым маркированным элементом которой оказались нам металлические сетки, широко использовавшиеся в содержании животных. Именно они постепенно перешли в общественное пользование и распределились среди населения для вторичного использования. Ниже мы проанализируем, в каких сферах повседневности и хозяйства оказались востребованы эти вещи и материалы. Сразу заметим, что, основываясь на визуальных данных, мы не прослеживали происхождение каждого конкретного фрагмента металлического профиля или проволоочной сетки. Поэтому предположим, что только часть из них, как полагают наши информанты, является наследием закрывшейся зверофермы, а часть сделана из аналогичных материалов по тому же образцу. Визуально их не различить. Нам важно, что в общественном сознании они ассоциированы со зверофермой и тем самым воспринимаются как маркеры сформированной ее наследием материальной среды.

Далее остановимся на том, как эта среда представлена в разных сферах хозяйственной деятельности.

Рыболовство. Из металлической сетки делают орудия для рыбной ловли: саки (в виде мешка) и катиски (ловушки по типу верши, основанные на принципе входа рыбы в сужающийся проход и невозможности выйти из ловушки назад). Описывая катиски (*kat'isku*) у сямозерских карел,

⁶ Все фотографии в статье сделаны автором.

К. К. Логинов определяет их так: «рыбацкая ловушка, сваренная из железных прутьев» [Логинов, с. 180, примеч.]. В с. Михайловском и в д. Палнаволок катиски были сделаны из металлической сетки в виде прямоугольных емкостей с внутренними перегородками, образующими сужающийся проход (или два) для рыбы.



Емкости из металлической сетки

На фотографиях, сделанных в с. Михайловском и д. Палнаволок, видны изготовленные из фабричной металлической сетки конструкции, обычно лежащие на заднем дворе, около стен хозяйственных построек, рядом с другими металлическими приспособлениями или отходами. В основном конструкции из сетки прямоугольные, в виде мешков примерно 1–1,5 м в высоту и 0,7–1 м в ширину, либо, как вариант, — уплощенные, 1 × 1 м и высотой около 30–50 см. К ним может быть привязана веревка или проволока, за которую устройство можно тащить из воды. В одном случае внутри сетчатого куба лежит камень

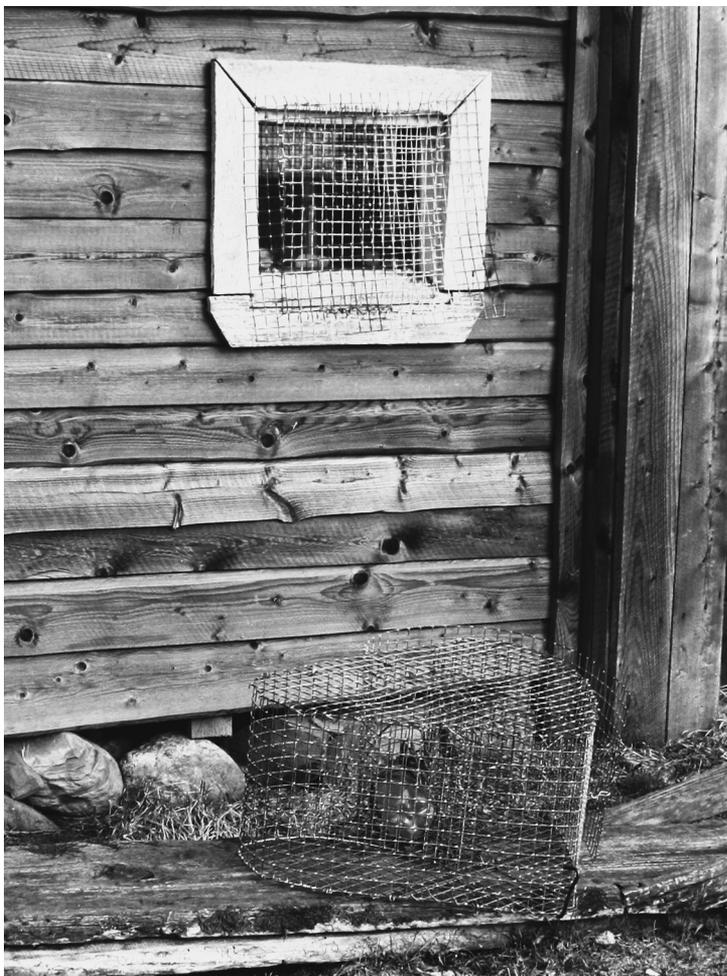


Снасти из металлической сетки в лодке рыбака

размером с человеческую голову и привязана пустая пластиковая бутылка (поплавок?). В д. Палнаволоок мы видели на озере лодку с сидящим в ней человеком; спереди и сзади от него в лодке лежали две прямоугольные конструкции.

Одна из ловушек из той же сетки, запечатленных в д. Палнаволоок, — сердцевидной формы, характерной для изготавливаемых в Финляндии. На сайте одного из финских производителей сказано, впрочем, что эта снасть — недавнее заимствование из рыбацкой традиционной культуры: «Первая WEKE-Катиска появилась в 1993 году. Veikko Nakala, профессиональный рыбак из Корпилахти, спроектировал и изготовил первую модель для использования в личных целях. В 1998 году началось изготовление катисок в промышленных масштабах»⁷. К. К. Логинов пишет, что это орудие лова было заимствовано карелами у финнов до войны, т. е. в первой половине XX в., но тогда оно было плетеным из прутьев [Логинов, с. 183]. В любом случае, мы видим, что изменился его материал, отчасти структура — но оно все еще идентифицируется как катиска. Отметим, что мелкую рыбу добывали для поставки на зверофермы, для чего в колхозы поставляли готовую снасть, в частности, катиски [Логинов, с. 183]. Осталось выяснить, как они

⁷ См.: <https://www.weke.fi/ru/рыболовные-ловушки-katiski>



Катиска сердцевидная. Д. Палнаволок

тогда выглядели, кем и из каких материалов производились и не тогда ли была заложена традиция использования для этого материалов, имевшихся на зверофермах?

Домашнее хозяйство. Конструкции из сетки используются и в домашнем хозяйстве. Так, на берегу озера стояла проволочная емкость для хранения и переноски шланга. Прямоугольные куски сетки зафиксированы на наших фотографиях и как часть конструкции телевизионной антенны, но чаще всего — как сетки на окнах и дверях, наряду или вместо остекления, сеткой забраны перегородки и дверцы внутри домашнего помещения для скота.

Благоустройство общественных территорий. Подобные вышеописанным большие прямоугольные конструкции из стандартной сетки использовались как емкости для мусора (мы видели их около Дома культуры и на берегу озера). Внутри них были видны пластиковые бутылки, банки из-под напитков, бумага и др. В двух случаях содержимое было со следами огня и сами сетки — в копоты (утилизация отходов?).



Урна из металлической сетки. С. Михайловское

На фотографиях запечатлен сам процесс их использования — не только для локализации и утилизации, но также для сбора и переноски отходов: человек с конструкцией из металлической сетки, в которую он собирает пластиковые бутылки и металлические банки; тот же человек поднимается на холм от колодца, волоча ту же емкость из металлической сетки, наполовину наполненную мусором.

Высота емкости — от земли выше пояса взрослого мужчины. Поскольку это происходило перед празднованием дня памяти св. Георгия, а сбор мусора происходил возле церкви св. Георгия Победоносца, можно предположить, что речь идет об общественной практике. Да и емкости из сетки для мусора мы фиксировали в основном в рамках общественных территорий.

Структурирование пространства. Подавляющее большинство фотографий с изделиями из сетки запечатлело их как элемент разного рода оград, отделяющих территории двора частной усадьбы от улиц или других обще-

ственных проходов. Популярны они и как перегородки внутри усадьбы. Все это вместе создает своеобразный визуальный эффект, привлекая внимание, а мой вопрос к местным жителям показал, что ими сетчатый дизайн воспринимается как стимул к актуализации воспоминаний о звероферме — материальный триггер коллективной памяти.

В сельской повседневности, судя по тем же фотографиям, используются и другие оставшиеся после закрытия совхоза материалы — металлические листы, трубы, металлопрофиль, бочки и др., — которые мы в изобилии встречали и в составе мусорных куч, и в виде хозяйственных приспособлений (тележек, перегородок, перемычек и перекладин, резервуаров), но мы ограничились конструкциями из сетки, поскольку их наши собеседники прямо идентифицировали со средой зверофермы, в то время как идентификация



Сбор мусора в урну из металлической сетки. С. Михайловское

других явно постиндустриальных материалов требует отдельного определения в каждом конкретном случае. Если учесть, что на памяти нынешних жителей зверосовхоз был здесь фактически монопредприятием, то их происхождение из того же источника вполне можно предположить.

Тем не менее и уже разобранные примеры с сеткой позволяют нам высказать некоторые соображения по основному для нас вопросу: динамике постаграрного процесса. Закрытие зверофермы привело к сворачиванию



Ограда из металлической сетки. С. Михайловское

наиболее заметных процессов дерурализации: население высказывается в том смысле, что теперь у муниципального образования не хватает средств на поддержание инфраструктуры (ремонт дорог и многоквартирных домов), которую мог себе позволить «совхоз-миллионер» (распространенный здесь речевой стереотип, маркирующий память о зверосовхозе). Подобные жалобы фиксирует и местная пресса, как и разговоры о том, что роскошный Дом культуры оставшимся без «градообразующего предприятия» жителям больше не по карману [Михайловское]. Местными дорогами нам пришлось воспользоваться: из с. Михайловского в с. Важины (длина маршрута 24 км) Лодейнопольского района мы добирались единственным доступным в то время транспортом — местным такси, которое представляло собою старенькие синие «жигули». Заказав его накануне отъезда, мы услышали от водителя, что ответить, поедет ли он завтра, он сможет утром, когда позвонит другому водителю и узнает, «есть ли дорога». Это было в 2009 г., сейчас положение улучшилось — на сайтах поиска билетов можно найти автобусный рейс Лодейное Поле — Олонец. Помогают также интернет-платформы, на которых можно найти попутную частную машину (я обнаружила в день написания статьи два рейса из Олонца на платформе «едем.рф»). Тем не менее можно констатировать, что после закрытия предприятия поселение в целом

на несколько лет вернулось в статус отдаленного и труднодоступного. Вместе с тем население обратилось к практикам жизнеобеспечения, укорененным в местной традиции, в первую очередь — озерному рыбному промыслу, сюда и перетекают оставшиеся после зверофермы ресурсы.

Реактуализация рурального образа жизни не привела в этом случае к возвращению всего комплекса традиций, например массовому возрождению плетения ловушек из прутьев, — но привела к переопределению материальной среды технического / индустриального происхождения, которая теперь воспринимается и используется как источник ресурсов для традиционных практик.

Второе значимое направление ресайклинга (или адрес распределения) остатков от зверофермы связано с функционированием общественных мест — использование в сфере благоустройства и структурирования пространства. Это достаточно заметно меняет их визуальный образ: можно говорить фактически о переопределении общего пространства поселения через наполнение его визуальными знаками памяти зверофермы. Следует предположить, что такое переопределение требует известной степени общественного согласия, а следовательно, согласования этой памяти с пониманием местной идентичности. Однако наши наблюдения, как представляется, в некоторой степени дают противоречащую этому информацию.

Реактуализация руральности (традиционного образа жизни и занятия рыболовством) после закрытия основного предприятия сопровождалась и развитием неаграрных новых форм занятости, в частности, участием сельских жителей в развитии инфраструктуры сельского туризма. Был открыт «Людиковский дом» (Lüüdikodi) — культурный центр карел-людиков и гостевой дом, развиваются контакты с активистами людиковского движения в Карелии и Финляндии — все это свидетельствует об актуализации этнокультурной идентичности [Родионова, Нагурная, Чикина]. Этот процесс наложил свой отпечаток и на материальную культуру. Присутствуя на культурном мероприятии в честь дня св. Георгия, где были представлены этнические песни, танцы и обрядность, мы обратили внимание, что в качестве атрибутов, репрезентирующих этничность, там были вещи из сугубо традиционных материалов (дерева, прутьев и т. п.), — проволочных сеток, так обильно представленных в общественном пространстве села, ожидаемо не было.

Этноидентичность репрезентировалась через символику доиндустриального села (вещественный неотрадиционализм), а не современной возвращенной руральности; именно такие (в основном вышедшие из повседневного оборота) репрезентаты встраиваются в структуру (неаграрной сферы) сельского туризма. Это направление неорурализации может иллю-

стрировать теоретическое представление руральности как «прошлого в настоящем», хорошо сформулированное американским исследователем Stacy Denton: «Руральность — это пространство, но ее также рассматривают как время... Подобно тому как сельский „космос“ считается застрявшим в прошлом, его воспринимаемая культура рассматривается как не имеющая отношения к современным формам послевоенного общества» [Denton, p. 124]. Это типологическое время, понимаемое автором через различение между



Атрибуты празднования дня памяти св. Георгия Победоносца. С. Михайловское

«настоящим» среднего класса и сельским, воспринимаемым как «прошлое-в-настоящем»⁸.

Различие репрезентаций постиндустриальной неоруральности свидетельствует о том, что ее материальные представления через атрибуты сельской повседневности, с одной стороны, и этнокультурной идентичности — с другой, разошлись и развиваются в разных направлениях. Обе репрезентации апеллируют к коллективной памяти, но если визуальный образ рерурализации представлен вещественными напоминаниями о временах экономического расцвета «совхоза-миллионера», то образы этнокультурной идентичности, вписанные не столько в повседневность, сколько в контекст туристических и культурных проектов, представлены вещами доиндустриальной эпохи.

Итак, наблюдения в с. Михайловском можно интерпретировать как свидетельство процесса, характеризующего постаграрное развитие села после дерурализации (или «сельской урбанизации») в индустриальный период, а именно процесса неорурализации, с восстановлением доиндустриальных традиционных форм жизнеобеспечения и формированием неаграрных форм (сельского и этнотуризма и т. п.), включенных во внелокальные — региональные и даже международные — экономические и культурные процессы. В области материальной культуры мы отметили динамику в двух направлениях, маркерами которых (применительно к данному локальному случаю) служат, с одной стороны, преобразование материальной среды на базе ре-сайклинга ресурсов, оставшихся по завершении индустриального периода, а с другой — неотрадиционализм: реактуализация (вовлечение в культурные и экономические практики) материальных атрибутов доиндустриального периода как этномаркеров.

Литература

Логинов — *Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия // История и культура Сямозерья / Отв. ред. В. П. Орфинский. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. С. 153–246.

Михайловское — Михайловское: приют спокойствия, трудов и вдохновенья // Петрозаводск говорит: сетевое издание. 31.01.2015. URL: <https://ptzgovorit.ru/>

⁸ Цитата дана в сокращенном переводе автора настоящей статьи. Оригинальный текст: «Rurality is a space, but it is also seen as a time... Just as rural "space" is seen as stuck in the past, its perceived culture is seen as irrelevant to the modern forms comprising postwar society. This "typological time" and its inflection upon culture can be seen in the distinction between a middle-classed sub/urban "present" and a rural "past-in present," a distinction that underscores a dominant discourse on rurality in the postwar and that can be found in both scholarly studies in the social sciences and journalistic reportage».

- content/mikhailovskoe-priyut-spokoistviya-trudov-i-vdokhnoveniya (дата обращения 22.05.2021).
- ОГРН онлайн — ОГРН онлайн: сетевое издание. URL: https://ogrn.site/companies/5593886-oao_mikhailovskoe/
- Потахин — Потахин С. Б. Опыт историко-географического районирования Карелии (XIX — начало XX в.) // Известия Русского географического общества. 2020. Т. 152, № 4. С. 19–30.
- Родионова, Нагурная, Чикина — Родионова А. П., Нагурная С. В., Чикина Н. В. Людски: вопросы сохранения языка и культуры: Исследования и материалы. Петрозаводск: КарНЦ РАН. ИЯЛИ, 2017. 167, [2] с.
- Сулова — Сулова Е. Д. Озёрное и речное рыболовство в карельском приграничье во второй половине XVIII века (на примере водоемов реки Каменной) // Carelica: Научный электронный журнал. 2018. № 2 (20). [http://carelica.petrus.ru/CARELiCA/_2_2018_\(20\)/articles.html](http://carelica.petrus.ru/CARELiCA/_2_2018_(20)/articles.html)
- Тихонова, Шик — Тихонова Т., Шик О. Альтернативная занятость в сельской местности России. М.: Институт экономики переходного периода, 2008. 224 с. (Научные труды; № 114Р).
- Щербак — Щербак А. П. Концепция развития биоэкономики в северных регионах // Проблемы современной науки и образования. 2020. № 11 (156). С. 30–32.
- Denton — Denton, S. The Rural Past-in-Present and Postwar Sub/urban Progress // American Studies. 2014. Vol. 53, No. 2. P. 119–140.
- Gulinc, Dortmans — Gulinc, H. and Dortmans, C. Neo-Rurality: The Benelux as a Workshop for New Ideas about Threatened Rural Areas // Built Environment. 1997. Vol. 23, No. 1: Vanishing Borders: The Second Benelux Structural Outline. P. 37–46.
- Tan&Ding — Tan, Chee-Beng, Ding, Yuling. Rural Urbanization and Urban Transformation in Quanzhou, Fujian // Anthropologica. 2008. Vol. 50, No. 2. P. 215–227.

References

- Denton, S. (2014). 'The Rural Past-in-Present and Postwar Sub/urban Progress', *American Studies*, 53, 2, 119–140.
- Gulinc, H., Dortmans, C. (1997). 'Neo-Rurality: The Benelux as a Workshop for New Ideas about Threatened Rural Areas', *Built Environment*. Vol. 23, No. 1: Vanishing Borders: The Second Benelux Structural Outline, 37–46.
- Loginov, K. K. (2008). 'Material'naya kul'tura i proizvodstvenno-bytovaya magiya', in: V. P. Orfinskii, ed. *Istoriya i kul'tura Syamozer'ia*. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta, 153–246.
- 'Mikhailovskoe: priyut spokoistviya, trudov i vdokhnoven'ya', in: *Petrozavodsk govorit*. URL: <https://ptzgovorit.ru/content/mikhailovskoe-priyut-spokoistviya-trudov-i-vdokhnoveniya>
- OGRN online. URL: https://ogrn.site/companies/5593886-oao_mikhailovskoe/
- Potakhin, S. B. (2020). 'Opyt istoriko-geograficheskogo raionirovaniya Karelii (XIX — nachalo XX veka)', *Izvestiya Russkogo Geograficheskogo Obshchestva*. Vol. 152, 4, 19–30.
- Rodionova, A. P., Nagurnaya, S. V., Chikina, N. V. (2017). *Lyudiki: voprosy sokhraneniya yazyka i kul'tury: Issledovaniya i materialy*. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr Rossiiskoi akademii nauk. Institut yazyka, literatury i istorii. 167, [2] p.

- Shcherbak, A. P. (2020). 'Kontseptsiya razvitiya bioekonomiki v severnykh regionakh', *Problemy sovremennoi nauki i obrazovaniya*, 11 (156), 30–32.
- Suslova, E. D. (2018). 'Ozernoe i rechnoe rybolovstvo v karel'skom prigranich'e vo vtoroi polovine XVIII veka (na primere vodoyemov reki Kamennoi)', *Carelica: nauchnyi elektronnyi zhurnal*, 2 (20). URL: [http://carelica.petsu.ru/CARELiCA_/2_2018_\(20\)/articles.html](http://carelica.petsu.ru/CARELiCA_/2_2018_(20)/articles.html)
- Tan, Chee-Beng, Ding, Yuling (2008). 'Rural Urbanization and Urban Transformation in Quanzhou, Fujian', *Anthropologica*, Vol. 50, 2, 215–227.
- Tikhonova, T., Shik, O. (2008). *Al'ternativnaya zanyatost' v sel'skoi mestnosti Rossii*. Moscow: Institut ekonomiki perekhodnogo perioda, 2008. 224 p. (Institut ekonomiki perekhodnogo perioda. Nauchnye Trudy, No. 114R).

А. И. Терюков

МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ
КУЛЬТУРЫ КАРЕЛ В СОБРАНИИ МУЗЕЯ
АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМЕНИ ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА) РАН:
КОЛЛЕКЦИИ И СОБИРАТЕЛИ

Резюме

Основанная Петром Великим в 1714 г. Кунсткамера как собрание различных редкостей со временем превратилась в крупнейшее собрание предметов традиционной культуры народов России. Постепенно МАЭ становится известнейшим в мире этнографическим депозитарием, музеем общечеловеческой культуры, главной задачей которого был сбор, сохранение, экспонирование и публикация памятников народной культуры как можно большего количества этнических групп со всех континентов земного шара. В их числе имеется и некоторое количество коллекций (вещевых и иллюстративных) по олонецким и тверским карелам, а также русским с территории современной Республики Карелии и Тверской области. Данная статья посвящена истории сбора некоторых наиболее значимых этнографических коллекций из этих районов. Они поступили в музей в основном в начале XX в. и зафиксировали меняющуюся народную, в основном сельскую, культуру различных групп карел и русских. Среди их собирателей были профессиональные фотографы, такие как М. А. Круковский и А. А. Беликов. Были и менее известные местные краеведы, такие как Д. Т. Янович и М. В. Михайловская. В результате деятельности этих исследователей в музее сохранен значительный комплекс бытовой культуры и народного искусства. Эти материалы могут быть использованы, с одной стороны, для характеристики изменений культуры этих народов, с другой стороны, для возможной реконструкции некоторых вопросов прошлого.

Ключевые слова: история российской этнографии, музейные собрания, Карелия, Тверская область, карелы, русские, Музей антропологии и этнографии

MATERIALS FOR STUDYING TRADITIONAL KARELIAN CULTURE IN THE COLLECTION OF THE PETER THE GREAT MUSEUM OF ANTHROPOLOGY AND ETHNOGRAPHY (THE KUNSTKAMERA) OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES: COLLECTIONS AND COLLECTORS

Abstract

The Kunstkamera, founded by Peter the Great as a collection of various rarities in St. Petersburg in 1714, over the time acquired rich collections of ethnographic materials from different parts of the world and became the largest depository of artifacts of traditional cultures of the peoples of Russia. This article examines the history of some of the most important collections of ethnographic materials of the Karelians of the Olonets and Tver regions and of the Russians from the territory of the modern Republic of Karelia and Tver oblast. Most of these materials were gathered at the beginning of the 20th century by the professional photographers M. A. Krukovsky and A. A. Belikov, as well as by some little-known local historians, such as D. T. Yanovich and M. V. Mikhailovskaya. One of the main objectives of this research was to collect biographical data about these people and to study their activities as collectors of the ethnographic materials preserved in the Kunstkamera collections. These collections contain materials pertaining to everyday life and folk art that reflect changes in the mainly rural folk culture of the Karelians and Russians. The collections can be used for studying these cultural changes and for reconstructing some issues of the past.

Keywords: history of Russian ethnography, museum collections, Karelia, Tver region, Karelians, Russians, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography

DOI 10.31860/2712-7591-2021-2-125-139

За свою более чем 300-летнюю историю Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН стал хранилищем предметов традиционной культуры многих народов мира. Основанный Петром Великим в 1714 г. как собрание различных редкостей музей со временем превратился в крупнейшее собрание материалов по народам России. Значительную роль в формировании фонда МАЭ сыграл директор Музея академик В. В. Радлов (1894–1918), который организовал планомерное пополнение европейского фонда музея различными материалами, значение которых для этнографической науки учеными-современниками недооценивалось. Под его руководством МАЭ превратился в крупнейший в мире этнографический депозитарий, в котором были представлены коллекции по многим народам,

проживающим на всех континентах, в музей общечеловеческой культуры. Л. Я. Штернберг позднее писал о В. В. Радлове: «Прекрасный организатор, подлинный „ловец людей“, он обладал талантом практика в отыскании „путей и средств“. С таким талантом, умноженным счастливым даром долголетия, за двадцать пять лет своего управления ему удалось добиться совершенно исключительных результатов» [Ко дню 70-летия, с. 60; Матвеева 2012; Матвеева 2014]. Среди материалов музея имеется и некоторое количество коллекций (вещевых и иллюстративных) по карелам [Станюкович 1982a, с. 153–191; Станюкович 1982b, с. 145–152; Лаврентьева 1992, с. 180–206]. Из этих коллекций наиболее известны собрания фотографий М. А. Круковского и А. А. Беликова.

Михаил Антонович Круковский (1856, Режице Витебской губ. — 1936, Ташкент) — русский писатель, переводчик, географ и этнограф, музейный деятель, профессиональный фотограф [Белорусова, с. 98–104; Зенухина, с. 173–181; Лаврентьева 2009, с. 6–16; Ушаков, с. 204–212]. Несмотря на наличие ряда публикаций о его жизни, в его биографии имеются «белые пятна». Например, мы ничего не знаем о раннем периоде его жизни и учебе. Обычно упоминают, что в начале 1890-х гг. М. А. Круковский работал писарем в волостном правлении Нижегородской губернии (по другим сведениям — в Псковской губернии). Сложно и с его социальным статусом. В 1905 г., обращаясь в МАЭ за открытым листом, он в своем письме на имя В. В. Радлова представляется дворянином, хотя в своих более ранних обращениях об этом не пишет [Лаврентьева 2007, с. 275].

Нет сведений и о том, где он обучался фотографии. В своих путешествиях он много фотографировал, и его работы хранятся в собраниях многих музеев и библиотек. В этом ремесле он достиг определенных успехов, что позволило ему опубликовать специальный самоучитель по фотоделу [Круковский 1898]. М. А. Круковский был автором ряда книг, в том числе для детей, которые можно отнести по стилю к этнографической беллетристике. Иногда он выступал под псевдонимами Деревенщиков; К. А. М.; М. А. К. Несмотря на то что он автор более 20 книг, первую из которых опубликовал еще в 1895 г. [Круковский 1895], и издавал литературный ежемесячный журнал для детей старшего возраста, его имени нет в энциклопедическом словаре «Русские писатели». Некоторые из его сочинений числятся как переводы с польского, что позволяет предположить, что он знал польский язык. Это неудивительно, ибо он родился в Витебской губернии, где проживало много поляков. Многие годы он занимался популяризацией географии. Например, в приложении к журналу «Товарищ» в 1903 г. он был составителем восьми

отдельных иллюстрированных историко-этнографических и географических выпусков «Россия в картинках» [Россия в картинках]. Обложку для этой серии оформил знаменитый русский художник Иван Билибин. Все рисунки, помещенные в этих выпусках, были подготовлены для их чтения с волшебным фонарем, поэтому были снабжены изготовленными фотографическим способом на коллодионно-желатиновых пластинах изображениями отличной прозрачности, небыющихся и легких по весу. Последнее качество делало их удобными для пересылки по почте. Первый выпуск альбома открывался предисловием, составленным М. А. Круковским. В нем он отмечал: «Знакомство с родиной, как и вообще с миром, с людьми, их нравами и обычаями имеет то громадное воспитательное значение, что оно расширяет круг зрения человека, переносит его в другие места, в другую жизнь, делает его сопричастным этой жизни» [Россия в картинках, с. 3].

Связи М. А. Круковского с МАЭ, вероятно, начались в конце XIX в., когда он вместе с женой С. К. Круковской (урожд. Бурэ) приехал в Петербург (1899 г.). По-видимому, в том же году он обращается к директору МАЭ В. В. Радлову с предложением оказать содействие в его предстоящем путешествии по Олонецкой и Пермской губерниям. Музей, который не имел денег для финансирования экспедиций частных лиц, обычно снабжал этих лиц открытым листом, который помогал путешественникам в общении с местными властями, отправке коллекций и т. д. Это было обычной практикой.

Для этого директор Музея обычно обращался в Историко-филологическое отделение Императорской Академии наук с просьбой о выдаче такого документа. Поэтому академик В. В. Радлов в своем письме от 6 апреля 1899 г. просит выдать «для фотографа-любителя Михаила Антоновича Круковского, исполнявшего фотографические работы по заказу Музея, ныне отправляющегося в губернии Олонецкую и Пермскую для составления альбомов видов и типов населения этих губерний с мая по сентябрь, свидетельства или открытые листы»¹. В том году М. А. Круковский побывал в Петрозаводском, Олонецком и Повенецком уездах. В сфере его интересов были русские и карелы этих районов.

Маршрут М. А. Круковского по Олонецкому краю прошел от Санкт-Петербурга через Ладожское озеро, реку Свирь, Лодейное Поле, Александрo-Свирский монастырь, Олонец, Видлицу, Петрозаводск, Шую, Повенец,

¹ Письмо директора МАЭ академика В. В. Радлова в Историко-филологическое отделение Императорской Академии наук от 6 апреля 1899 г. // СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 53. Л. 99–100 об.

Кижы, Пудож, Подпорожье. Результатом этой поездки явилась его книга «Олонецкий край. Путевые очерки» [Круковский 1904]. Эта книга стала одним из основополагающих источников при изучении советскими исследователями традиционной культуры и народного искусства Карелии. Кроме того, в МАЭ от М. А. Круковского поступили коллекции предметов (МАЭ. Кол. № 504. 106 ед. хр.) и фотографий (МАЭ. Кол. № 1363. 283 ед. хр.) [Лаврентьева 2007, с. 273–279; Лаврентьева 2009, с. 6–16; Ушаков, с. 204–212]. М. А. Круковский считал, что предметные и иллюстративные коллекции взаимосвязаны и дополняют друг друга, ибо фотография фиксирует бытование предмета в реальной жизни. Это он считал крайне важным, так как, по его мнению, «пройдет несколько лет, исчезнут жемчужные кокошники и серьги, вместе с лесом исчезнут следы промыслов, изменится вместе с природой даже самый тип человека, и ничего не останется увековеченным, записанным в книгу жизни народов». Позднее он издал книгу «По родному Северу», в которой еще раз возвратился к Русскому Северу [Круковский 1914].

Коллекция МАЭ № 504, состоящая из 106 ед. хр., поступила в музей в 1899 г., по-видимому сразу после завершения путешествия М. А. Круковского в Олонецкую Карелию и содержала одежду, домашнюю утварь, охотничьи и рыболовные принадлежности. Как пишет Л. С. Лаврентьева, позднее М. А. Круковский упоминал более подробно о приобретенных им предметах: «...в Олонецком крае, откуда я вывез и представил Музею собранную коллекцию (<...> находится жемчужный кокошник олончанок, стоящий 125 р., жемчужные серьги, серебряные старинные кресты, очень дорого стоящая икона старинного письма, разные поделки и много других этнографических предметов» [Лаврентьева 2007, с. 275]. Сегодня сложно сказать, о каком кокошнике идет речь, ибо в коллекции их пять штук (современные регистрационные номера МАЭ 507-1-5). Серьги зарегистрированы под номером МАЭ 504-76 аб. Это действительно редкие вещи, ибо добыча речного жемчуга к этому времени в Карелии уже прекратилась. На некоторых фотографиях М. А. Круковского можно видеть эти головные уборы и украшения. Особо стоит отметить наличие в этой коллекции ряда предметов, характеризующих традиционную культуру старообрядцев. В их числе предметы одежды, сакральные предметы: кресты, иконы. На его фотографиях мы видим старообрядческие часовни, кладбища и т. д. Карелия была одним из давних центров распространения староверия.

М. А. Круковский много лет сотрудничал с МАЭ. В 1914 г. в своем письме в МАЭ он пишет, что, путешествуя по России 17 лет, он пользовался открытыми листами музея [Лаврентьева 2007, с. 275]. Его иллюстратив-

ные коллекции хранятся во многих библиотеках и музеях. Впоследствии, с разрешения Императорской Академии наук, М. А. Круковский дублировал многие фотографии для ряда немецких музеев. В это время фотографы довольно свободно обращались со своими произведениями, коммерциализируя их [Толмачева, с. 85—86]. Свою работу М. А. Круковский оценивал следующим образом: «Коллекцию свою я строго систематизирую, не гоняясь за количеством, снимаю лишь то, что нахожу на месте необходимым для науки со своей точки зрения. (...) чтобы коллекция моя в каждом музее была представлена полностью, как законченный, цельный труд данного ученого...» [Лаврентьева 2007, с. 275].

С фотографиями М. А. Круковского перекликаются фотографии А. А. Беликова. И хотя они были сделаны примерно через 20 лет после путешествия по Карелии М. А. Круковского, когда в стране произошла формационная смена, они показывают, что в жизни региона еще не было больших изменений. Отличием фотографий А. А. Беликова является то, что они тщательно документированы и являются подлинными свидетельствами крестьянского быта 1925—1926 гг.; они выполнены скрупулезно, со знанием дела в жанре краеведческой и этнографической фотографии. С 1925 по начало 1930-х гг. А. А. Беликов был участником ряда этнографических экспедиций В. Г. Тан-Богораза и Д. И. Золотарева в Петербургскую губернию и Карелию, а также неоднократно ездил в эти места самостоятельно, чтобы как можно более полно и всесторонне зафиксировать детали сельской жизни — построек, костюма, занятий.

Александр Антонович Беликов (1883—1941) — отечественный фотограф, краевед, секретарь Ленинградского общества деятелей художественной и технической фотографии; родился в Санкт-Петербурге. Его отец — потомственный дворянин Антон Александрович Беликов, статский советник, преподаватель Главного немецкого училища Святого Петра «Петришule» — одного из старейших учебных заведений России и первой школы Санкт-Петербурга. Мать — Алиса Луиза Фридриховна (урожд. Укше), дочь митавского купца второй гильдии. После окончания полного курса Реального отделения Главного немецкого училища Святого Петра и бухгалтерско-корреспондентских курсов А. А. Беликов служил управляющим Виленским отделением Санкт-Петербургского телеграфного агентства. После Октябрьской революции, в 1918 г., поступил на юридический факультет Первого Петроградского университета. В августе 1919 г. был мобилизован в Красную армию. После демобилизации в 1921 г. продолжил обучение в Первом Петроградском университете с переводом на педагогическое отделение факультета общественных наук. После окончания преподавал географию в школах

Ленинграда, на Государственных курсах по подготовке к конкурсным экзаменам в учебные заведения, являлся организатором и руководителем географических, краеведческих и фотографических кружков.

Он принимал участие в антропологических и этнографических экспедициях в качестве фотографа, совершал самостоятельные краеведческие поездки в деревни Ленинградской области, увлеченно пропагандировал применение фотографии в научных и просветительских целях, организуя выставки и печатаясь в специальных изданиях. Наследие А. А. Беликова, хранящееся в МАЭ, — это коллекция И–1228, насчитывающая более тысячи негативов, рабочие дневники², более ста выполненных для выставок увеличений, большинство из которых имеют на обороте рукописные описания изображенных объектов, авторские штампы и автографы (МАЭ, НВФ–21). В настоящее время возрастает интерес историков и краеведов к этим материалам, ведь в них зафиксированы бытовые и архитектурные особенности сел и деревень, которые ныне уже не существуют. А. А. Беликов оставил нам богатый этнографический и краеведческий материал для изучения, требующий для начала подробного описания географии и тематического потенциала коллекций и дневниковых записей [Яковлева 2013а; Яковлева 2013б].

Со 2 июля по 2 августа 1927 г. А. А. Беликов состоял штатным сотрудником Северо-Западной экспедиции КИПС (Постоянной комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран) АН СССР, которая работала в Карелии тремя отрядами под общим руководством Д. А. Золотарева. Олонецкий отряд, в котором состоял А. А. Беликов, производил исследования по антропологии, этнографии и гигиене карел³. Экспедиция 1927 г. собрала значительный материал по постройкам, обычаям, рыболовству, одежде, языку и другим направлениям материальной и духовной культуры карел, позволяющий сравнить разные районы расселения карел между собой, что играло немаловажную роль в то время, когда вопросы районирования и установления новых административных границ стояли особенно остро и обсуждались на государственном уровне. Экспедиция завершилась 2 августа, но А. А. Беликов продолжал работать в Карелии еще почти месяц, до 28 августа. Из его записей следует, что автором впоследствии были сданы Д. А. Золотареву более 500 фотографий⁴. В коллекции МАЭ И–1228 имеется 279 негативов из Олонецкого уезда. Большая

² Беликов А. А. Полевые дневники // АМАЭ РАН. К-В. Оп. 1. № 664–669.

³ Беликов А. А. О поездке в Ленинградскую область и Карелию в 1925–1927 гг. 1927. 10 л. // АМАЭ РАН. К-В. Оп. 1. № 465.

⁴ Беликов А. А. Опись фотокадров. Олонецкий уезд Карелии. 1927. 124 л. // АМАЭ РАН. К-В. Оп. 1. № 466. Л. 80.

часть их — снимки карельских крестьян разного пола и возраста в повседневных и праздничных костюмах, за работой и на гулянье. Также сняты жилые и хозяйственные постройки бедных и зажиточных крестьян разных деревень. В своих записях А. А. Беликов отмечал: «...постройки Карелии, столь богатой лесом, производят впечатление большей зажиточности, чем в других областях. Крыши крыты в Карелии не соломой и не дранкой-дранью, а тесом, не только крыши жилых домов, но и хозяйственно-служебных построек, даже черных, „курных“ бань. Помещения просторные»⁵. Он описывал внутреннее убранство помещений, особенности печей, иногда сопровождая записи планами и чертежами. Многие фотографии были сделаны А. А. Беликовым в Ведлозерском волостном погосте (ныне Ведлозерское сельское поселение Пряжинского района Карелии). Ценность их в том, что многие населенные пункты были разрушены во время Великой Отечественной войны и в процессе укрупнений колхозов в советское время. Имеются также негативы из Святозерской волости Петрозаводского уезда, из Туломозерской, Коткозерской, Видлицкой, Рыпушкальской и Неккульской волостей Олонецкого уезда и т. д. [Яковлева 2013а].

Интересна судьба фотографического наследия А. А. Беликова. Он скончался в блокадную зиму 1941 г., и хранившиеся у него дома негативы, выставочные фотографии, оттиски публикаций, полевые материалы были привезены его женой на санках в музей и переданы для дальнейшего хранения. Коллекция А. А. Беликова — это единственное поступление в МАЭ в годы войны. А большая часть негативов, переданных им Д. А. Золотареву и оказавшихся в Музее этнографии народов СССР в Ленинграде, погибла во время блокады.

В эти же годы в МАЭ постепенно складывается коллекция по тверским карелам. Первая коллекция МАЭ по этой группе карел была собрана Д. Т. Яновичем в 1907 г.

Даниил Тимофеевич Янович — этнограф и музейевед (1879, Боровичи Новгородской губ. — 1940, Сарепта, Карагандинская обл.). Его практическая, в частности собирательская, деятельность была связана с Музеем антропологии и этнографии, Этнографическим отделом Русского музея (сегодня — Российский этнографический музей), в советское время — с Коми областным музеем (сегодня — Национальный музей и Национальная галерея Республики Коми) [Пьянкова 2004, с. 34–44; Пьянкова 2006, с. 106–119].

⁵ Беликов А. А. Опись фотокадров. Олонецкий уезд Карелии. 1927 // АМАЭ РАН. К-V. Оп. 1. № 466. Л. 124.

Д. Т. Янович родился в дворянской семье. Его отец работал судебным следователем, потом городским судьей. В связи с разъездами отца по городам страны он обучался в разных классических гимназиях Петербурга (Введенская гимназия), Твери и Владимира-на-Клязьме. В последнем городе Д. Т. Янович получил аттестат зрелости, с плохой отметкой по Закону Божьему, что воспрепятствовало его поступлению в Московский университет. Однако после поручительства профессора Н. А. Кулибина его приняли в Петербургский университет. Позднее он написал, что «университетские годы провел в Петербурге, в Москве и Гельсингфорсе (где слушал на дому профессора, этнографа Сирелижа (Сирелиуса), а в Этнографическом музее — Гейкеля)» [Пьянкова 2004, с. 34–44].

В Петербурге будущий этнограф «с первого же курса делил время между слушанием лекций на физико-математическом факультете, на историческом цикле филологического и занятиями в Этнографическом музее Академии наук, под руководством академиков В. В. Радлова, С. Ф. Ольденбурга и хранителей отделов Д. А. Клеменца и Л. Я. Штернберга» [Пьянкова 2004, с. 34–44]. Это помогло ему получить «солидный музейный практикум». Еще в студенческие годы Д. Т. Янович специализировался на собирании предметов материальной культуры и «увлекся изучением народного искусства и главным образом орнамента».

Д. Т. Янович учился в Московском университете, точнее — прослушал курс отделения географии, этнографии и антропологии по физико-математическому факультету. «Д. Т. Янович был студентом первого курса в течение 20-ти лет, так и не продвинувшись дальше. Роковым для него оказался экзамен по курсу общей физики, который он, учась на физико-математическом факультете, так и не смог преодолеть» [Налимов, с. 38–39]. В университете он специализировался у Д. Н. Анучина.

В 1913 г. он был назначен на должность помощника хранителя Художественно-промышленного музея имени Александра II при Строгановском училище в Москве, куда был приглашен специально для описания его богатейшего музейного собрания. После революции исследователь по решению музейного отдела Наркомпроса становится заведующим этим музеем и возглавляет его до 1924 г. В то же время он активно участвует в работе музейного отдела Комиссии по охране памятников искусства и старины г. Москвы. Позднее Д. Т. Янович был председателем Экспертной комиссии при отделе художественных ценностей Наркомата внешней торговли и консультантом конторы «Новоэкспорт» Госторга, работал в Главнауке Наркомата просвещения, заведовал отделом народного быта и этнографической части Первой

сельскохозяйственной и кустарной выставки, полярным подотделом Наркомнаца, был ученым секретарем Комитета содействия народностям северных окраин при Президиуме ЦИК. Он участвовал в работе Ассоциации востоковедения, Общества изучения Урала, Сибири и Дальневосточного края, антропологического отделения Тимирязевского научно-исследовательского института. В 1925 г. Д. Т. Янович как представитель Комитета Севера был направлен в Усть-Сысольск (ныне Сыктывкар). Здесь он занимался организацией музейного дела, сбором этнографических коллекций по коми и ненцам [Терюков, с. 374—376].

Первый раз Д. Т. Янович был арестован в 1920 г. за связь с немецкими военнопленными (освобожден через 32 дня). В 1931 г. осужден по ст. 58—11 УК РСФСР и отправлен в ссылку на три года, в ссылке находился в Иркутске, Красноярске и Новосибирске. Новый арест последовал в 1935 г. в Новосибирске, но через четыре месяца Д. Т. Янович был освобожден. В 1937 г., перед очередным арестом, он работал в Москве в Бюро транскрипции Главного управления Государственной службы картографии и одновременно в Учпедгизе. На этот раз в обвинительном заключении ему инкриминировались систематическая контрреволюционная пропаганда и злостная клевета на руководство ВКП(б), что каралось по статье 58-10 УК РСФСР. Решением Особого совещания Д. Т. Янович за контрреволюционную деятельность был осужден и отправлен в исправтрудлагерь сроком на восемь лет, начиная с 27.10.1937. Он отбывал наказание в Карагандинском ИТЛ, в отделении Сарепта (ныне п. Сарепта Карагандинской обл.), где и умер от кровоизлияния в мозг в январе 1940 г.

Как собиратель этнографических коллекций он начал работать в 1901 г. в качестве корреспондента Этнографического отдела Русского музея в Карелии. Почему он выбрал Карелию, объяснить трудно; наверное, это было связано с собирательской деятельностью Этнографического отдела. В Карелии он был несколько раз. И именно в Российском этнографическом музее сегодня хранятся основные собранные им материалы по традиционной культуре русских и карел.

Сотрудничал Д. Т. Янович и с МАЭ. В МАЭ хранится большая коллекция, содержащая 400 образцов вышивок (МАЭ, кол. 1117), которая была собрана им в Арханской, Залужской, Щербовской, Лукинской, Топалковской волостях Весьегонского уезда Тверской губернии в 1907 г. Об истории этого собрания становится известно из письма Д. Т. Яновича директору МАЭ академику В. В. Радлову, которое хранится в коллекционной описи. Так как это письмо никогда не публиковалось, приведем его полностью:

«Глубокоуважаемый Василий Васильевич!

Все мои первоначальные планы разрушаются земством, которое отправило не в Осташковский уезд, где я мечтал поработать на озерах, а в Весьегонский — к карелам. Так что вместо произведений каменного века пришлось заниматься сбором карельских вышивок, первую часть которых в числе 400 штук и посылаю.

Временная служба не дает мне возможности быть аккуратным по отношению к вашему предложению, так как постоянная езда по деревням и хождение из избы в избы — не оставляет мне никакого досуга. От интенсивности и быстроты работы зависит количество заработка. Цель моя — заработать как можно больше, чтобы потом окончить свое образование.

Следующий раз пришлю карельские головные уборы и небольшую коллекцию карельских полотенец, которые употреблялись во время свадьбы.

Ежедневно во время работы по деревням нахожу что-либо новое. Живу среди карел.

Все лето буду фотографировать, поэтому покорнейше прошу разрешить мне оставить у себя аппарат.

Всегда готовый к услугам и глубоко

уважающий Вас

Даниил Янович.

Приветствую всю этнографическую коллегию.

5 мая 1907 г.

Деревня Тимхова Гора.

Адрес мой:

Почтовое отделение Саидово

Весьегонского уезда.

Почта ходит 1 раз в неделю».

На обороте письма рукой Д. Т. Яновича записано:

«200 руб. — получено.

100 рублей — стоимость вышивок.

75 рублей — оплата труда собирателя.

25 рублей — накладные расходы».

Все собранные образцы вышивок предназначались для украшения женских головных уборов. Собиратель снабдил их специальными этикетками, на которых были приведены термины рисунков узоров и место сбора.

Ряд коллекций по тверским карелам поступил в МАЭ от Марии Васильевны Михайловской — учительницы в дер. Воздвиженка Трестенской волости Бежецкого уезда Тверской губернии. В 1913 г. она стала корреспондентом МАЭ, неоднократно бывала в МАЭ и общалась с сотрудниками, получала консультации и программы для сбора коллекций. Например, в 1913 г. по приглашению старшего этнографа МАЭ Л. Я. Штернберга она посетила музей «для инструктирования в собирании песен и орнаментов» [Жуковская, с. 181–182]. В результате ее деятельности в МАЭ оказалось пять предметных коллекций, которые поступали в 1913–1917 гг., общей численностью 445 единиц хранения. Некоторые коллекции, собранные ею, музей покупал, поддерживая ее материально. В основном они были собраны в различных населенных пунктах Бежецкого уезда. После смерти М. В. Михайловской были опубликованы собранные ею у карел фольклорные материалы [Михайловская].

Материалы М. В. Михайловской тщательно проанализированы и опубликованы сотрудницей МАЭ И. В. Жуковской [Жуковская, с. 181–198]. В основу своей публикации она положила сопроводительные материалы собирателя, в которых были указаны места сбора, местные названия узоров и т. д.

Таким образом, имеющиеся в МАЭ коллекции являются важным источником для характеристики традиционной культуры карел и русских Олонецкой и Тверской губерний. Сегодня они доступны для исследователей.

Литература

- Белорусова — *Белорусова С. Ю.* Фотоэтнографическое путешествие Михаила Круковского по Южному Уралу // *Уральский исторический вестник.* 2016. № 2 (51). С. 98–104.
- Жуковская — *Жуковская И. В.* Вышивка тверских карел по коллекции М. В. Михайловской // *Из культурного наследия народов России.* Л.: Наука, 1972. С. 180–198. (Сборник МАЭ; Т. 28).
- Зенухина — *Зенухина Т. Н.* Круковский и Каменский краеведческий музей // *Краеведческие записки.* Барнаул, 2005. Вып. 5. С. 173–181.
- Ко дню 70-летия — Ко дню 70-летия Василия Васильевича Радлова 5 января 1907 года. Музей антропологии и этнографии Императорской Академии наук в период 12-летнего управления В. В. Радлова. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1907. 111 с.
- Круковский 1895 — *Круковский М. А.* Антон сирота. (Antek-sirota): [Повесть] / Пер. М. Круковского. СПб.: Журнал «Товарищ»; Т. Ф. Кузин, 1895. 91 с.
- Круковский 1989 — *Круковский М. А.* Самоучитель фотографии и приготовление картин для волшебного фонаря: Краткий практический курс для фотографов-любителей. СПб.: О. Н. Попова, 1898. 128 с.; ил.

- Круковский 1904 — *Круковский М. А.* Олонецкий край: Путевые очерки: с 115 рис. художников Н. Н. Герардова, Ел. Герунг, Д. И. Глущенко, В. М. Маковского и др. по фотографиям автора. СПб.: Изд. Петербургского учебного магазина, 1904. IV, 260 с.; ил.
- Круковский 1914 — *Круковский М. А.* По родному Северу: Рассказы по родоноведению. М.: И. Д. Сытин, 1914. 200 с.; ил.
- Лаврентьева 1992 — *Лаврентьева Л. С.* Каталог иллюстративных коллекций отдела Европы МАЭ // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб.: Наука, 1992. С. 180–206. (Сборник МАЭ; Т. 45).
- Лаврентьева 2007 — *Лаврентьева Л. С.* Иллюстративные коллекции М. А. Круковского // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 273–279.
- Лаврентьева 2009 — *Лаврентьева Л. С.* Край лесов, рек и поэтов: (Карельская фотоэкспедиция 2008 г.) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб.: МАЭ РАН, 2009. Вып. 9. С. 6–16.
- Матвеева 2012 — *Матвеева П. А.* «Музей общечеловеческой культуры»: (Еще раз о роли Л. Я. Штернберга и В. В. Радлова в становлении МАЭ) // Лев Штернберг — гражданин, ученый, педагог: К 150-летию со дня рождения / Под ред. Е. А. Резвана. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 22–31.
- Матвеева 2014 — *Матвеева П. А.* «Все человечество едино»: В. В. Радлов и МАЭ. СПб.: МАЭ РАН, 2014. 308 с.
- Михайловская — *Михайловская М. В.* Карельские заговоры, приметы и заплочки // Сборник МАЭ. Л.: [б. и.], 1925. Т. 5, вып. 2. С. 611–630.
- Налимов — *Налимов В. В.* Мой отец // Парма. 1994. № 1–2. С. 38–39.
- Россия в картинках — Россия в картинках / Сост. М. А. Круковский. СПб.: Тип. акц. общ. «Слово», 1903. Вып. 1–8. Общ. паг. 132 с.
- Пьянкова 2004 — *Пьянкова Т. А.* Даниил Тимофеевич Янович (27.07.1879 — 18.01.1940): Страницы биографии // Музеи и краеведение. Сыктывкар: [б. и.], 2004. С. 34–41. (Труды Национального музея Республики Коми; Вып. 5).
- Пьянкова 2006. — *Пьянкова Т. А.* Этнограф-музеевед (материалы к биографии Д. Т. Яновича) // Арт = Лад. Сыктывкар, 2006. № 3. С. 106–119.
- Станюкович 1982a — *Станюкович Т. В.* Каталог коллекций отдела Европы МАЭ // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л.: Наука, 1982. С. 153–191. (Сборник МАЭ; Т. 38).
- Станюкович 1982b — *Станюкович Т. В.* Памятники материальной культуры народов Европейской части СССР и зарубежной Европы // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л.: Наука, 1982. С. 145–152. (Сборник МАЭ; Т. 38).
- Терюков — *Терюков А. И.* История этнографического изучения народов коми. СПб.: МАЭ РАН, 2011. 513 с.
- Толмачева — *Толмачева Е. Б.* Коммерческая фотография как этнографический источник // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 85–87.
- Ушаков — *Ушаков Н. В.* По следам собирателя М. А. Круковского (технические и методические вопросы) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб.: МАЭ РАН, 2009. Вып. 9. С. 204–212.

- Яковлева 2013а — Яковлева Т. М. Фотограф и краевед А. А. Беликов // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2012 г. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 241–248.
- Яковлева 2013б — Яковлева Т. М. Наследие А. А. Беликова в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) // Сборник докладов международной конференции «Фотография в музее», 21–23 мая 2013 г. СПб.: [б. и.], 2013. С. 151–154.
- Яковлева 2014 — Яковлева Т. М. А. А. Беликов — фотограф, краевед и исследователь // Село Никольское в фотографиях А. Беликова 1925–1926 гг.: Каталог. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 10–47.

References

- Belorusova, S. Yu. (2016). 'Fotoetnograficheskoe puteshestvie Mikhaila Krukovskogo po Yuzhnomu Uralu, *Ural'skii istoricheskii vestnik*, 2 (51), 98–104.
- Zenukhina, T. N. (2005). 'Krukovskii i Kamenskii kraevedcheskii muzei', in: *Kraevedcheskie zapiski*. Barnaul. Vol. 5, 173–181.
- Ko dnyu 70-letiya Vasiliya Vasil'evicha Radlova 5 yanvarya 1907 goda. Muzei antropologii i etnografii Imperatorskoi Akademii nauk v period 12-letnego upravleniya V. V. Radlova*. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoi Akademii nauk, 1907. 111 p.
- Krukovskii, M. A. (1895). *Anton sirota. (Antek-sirota). [Povest']*. Perevod M. Krukovskogo. St. Petersburg: Zhurnal «Tovarishch». T.F. Kuzin. 91 p.
- Krukovskii, M. A. (1904). *Olonetskii krai. Putevye ocherki. S 115 risunkami khudozhnikov N. N. Gerardova, El. Gerung, D. I. Glushchenki, V. M. Makovskogo i drugikh po fotografiyam avtora*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Peterburgskogo uchebnogo magazina. IV, 260 p.
- Krukovskii, M. A. (1914). *Po rodnomu severu. Rasskazy po rodinovedeniyu*. Moscow: I. D. Sytin. 200 p.
- Krukovskii, M. A. (1898). *Samouchitel' fotografii i prigotovlenie kartin dlya volshebnogo fonarya. Kratkii prakticheskii kurs dlya fotografov—lyubitelei*. St. Petersburg: O. N. Popova. 128 p.
- Krukovskii, M. A., ed. (1903). *Rossiya v kartinkakh*. Vols. 1–8. St. Petersburg: Tipografiya aktsionernogo obshchestva "Slovo". 132 p.
- Lavrent'eva, L. S. (2007). 'Illyustrativnye kollektsii M. A. Krukovskogo', in: *Radlovskii sbornik. Nauchnye issledovaniya i muzeinye proekty Muzeya antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk v 2006 godu*. St. Petersburg: Muzei antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk, 273–279.
- Lavrent'eva, L. S. (1992) 'Katalog illyustrativnykh kollektsii otdela Evropy Muzeya antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk', in: *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk*. St. Petersburg: Nauka. Vol. 45: Iz kul'turnogo naslediya narodov Vostochnoi Evropy, 180–206.
- Lavrent'eva, L. S. (2009). 'Krai lesov, rek i poetov (Karel'skaya fotoekspeditsiya 2008 goda)', in: *Materialy polevykh issledovaniy Muzeya antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk*. St. Petersburg: Muzei antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk. Vol. 9, 6–16.
- Matveeva, P. A. (2012). "'Muzei obshchechelovecheskoi kul'tury" (Eshche raz o roli L. YA. Shternberga i V. V. Radlova v stanovlenii Muzeya antropologii i etnografii

- Rossiiskoi akademii nauk'), in: Rezvan E. A., ed. *Lev Shternberg — grazhdanin, uchenyi, pedagog. K 150-letiyu so dnya rozhdeniya*. St. Petersburg: Muzei antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk, 22–31.
- Matveeva, P. A. (2014). "Vse chelovechestvo edino": V. V. Radlov i Muzei antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk. St. Petersburg: Muzei antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk. 308 p.
- Mikhailovskaya, M. V. (1925). 'Karel'skie zagovory, primety i zaplachki', in: *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk*. Leningrad: [s. n.] Vol. 5, 2, 611–630.
- Nalimov, V. V. (1994). 'Moi otets', *Parma*, 1–2, 38–39.
- P'yankova, T. A. (2004). 'Daniil Timofeevich Yanovich (27.07.1879 — 18.01.1940). Stranitsy biografii', in: *Muzei i kraevedenie. Trudy Natsional'nogo muzeya Respubliki Komi*. Syktyvkar: [s. n.]. Vol. 5, 34–41.
- P'yankova, T. A. (2006). 'Ehtnograf-muzeeved (materialy k biografii D. T. Yanovicha)', in: *Art = Lad*. Syktyvkar. 3, 106–119.
- Stanyukovich, T. V. (1982). 'Katalog kolleksii otdela Evropy Muzeya antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk', in: *Pamyatniki kul'tury narodov Evropy i Evropeiskoi chasti SSSR*. (Sbornik Muzeya antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk. Vol. 38). Leningrad: Nauka, 153–191.
- Stanyukovich, T. V. (1982). 'Pamyatniki material'noi kul'tury narodov Evropeiskoi chasti SSSR i zarubezhnoi Evropy', in: *Pamyatniki kul'tury narodov Evropy i Evropeiskoi chasti SSSR* (Sbornik Muzeya antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk. Vol. 38). Lenibgrad: Nauka, 145–152.
- Teryukov, A. I. (2011). *Istoriya ehtnograficheskogo izucheniya narodov komi*. St. Petersburg: Muzei antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk. 513 p.
- Tolmacheva, E. B. (2007). 'Kommercheskaya fotografiya kak ehtnograficheskii istochnik', in: *Radlovskii sbornik. Nauchnye issledovaniya i muzeinye proekty Muzeya antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk v 2006 godu*. St. Petersburg: Muzei antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk, 85–87.
- Ushakov, N. V. (2009). 'Po sledam sobiratelya M. A. Krukovskogo (tekhnicheskie i metodicheskie voprosy)', in: *Materialy polevykh issledovaniy Muzeya antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk*. St. Petersburg: Muzei antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk. Vol. 9, 204–212.
- Yakovleva, T. M. (2014). 'A. A. Belikov — fotograf, kraeved i issledovatel', in: *Selo Nikol'skoe v fotografiyakh A. Belikova 1925–1926 godov. Katalog*. St. Petersburg: Muzei antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk, 10–47.
- Yakovleva, T. M. (2013). 'Fotograf i kraeved A. A. Belikov', in: *Radlovskii sbornik. Nauchnye issledovaniya i muzeinye proekty Muzeya antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk v 2012 godu*. St. Petersburg: Muzei antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk, 241–248.
- Yakovleva, T. M. (2013). 'Nasledie A. A. Belikova v Muzee antropologii i ehtnografii imeni Petra Velikogo (Kunstkamera)', in: *Sbornik dokladov mezhdunarodnoi konferentsii "Fotografiya v muzee"*. 21–23 maya 2013 goda. St. Petersburg: [s. n.], 151–154.

А. К. Байбурин

ЗАМЕТКИ О ФОРМИРОВАНИИ ОФИЦИАЛЬНОЙ БИОГРАФИИ В РОССИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Резюме

В статье рассматриваются вопросы формирования сведений, которые легли в основу официальной биографии в российской традиции. Есть основания полагать, что эти сведения выработывались главным образом в рамках бюрократических институций. Выявление таких сведений проведено на основе исторического анализа существующего корпуса документов, посвященных описанию официального портрета человека и его жизненного пути. Исследовательский вопрос можно сформулировать следующим образом: какие сведения о человеке, его социальных характеристиках и событиях его жизни официальные органы считали необходимыми для регистрации в различного рода документах? Для ответа на этот вопрос были рассмотрены способы фиксации человека в таких документах, как метрические книги, паспорта разных периодов, формулярные списки, посемейные списки, советские анкеты при поступлении на работу и другие документы. Для описания официального портрета человека постепенно (начиная с петровского времени) вводились следующие сведения: имя (отчество, фамилия), сословная принадлежность (социальное положение), возраст, место проживания, вероисповедание (национальность), семейное положение, отношение к военной службе. При описании жизненного пути требовались сведения о ближайших родственниках, учебе, службе (работе), наградах и взысканиях. Для советских анкет характерны вопросы о комсомольской, партийной и общественной работе. В результате история жизни в официальных биографиях состояла не из событий, а из положений и статусов субъекта в разных сферах социальной жизни. Бюрократическому аппарату требовалась информация не столько о самом субъекте, сколько о его социальном окружении. Изменения в характере требуемых сведений определялись особенностями политической и социальной системы, в которую встроен субъект.

Ключевые слова: биография, документ, анкета, бюрократия, сведения, имя, возраст, сословие, образование, работа / служба, статус

Albert K. Baiburin

NOTES ON THE DEVELOPMENT OF THE OFFICIAL BIOGRAPHY IN THE RUSSIAN TRADITION

Abstract

This article covers the principles of the formation of the data that constituted the basis for the official curriculum vitae in the Russian tradition. There is reason to believe that this data had been worked out mainly within the bureaucratic institutions. The data was identified by analyzing the available documents, which describe the official portrait and the life path of a person. The research issue can be formulated as follows: what kind of data about the person, his or her social characteristics and life events were considered necessary by the authorities to be registered in various documents? To answer this question, it was necessary to study parish registers, passports from different time periods, service records, family lists, Soviet questionnaires filled out by newly hired employees, and other documents.

Since the time of Peter the Great, the following data have been gradually included in the official portrait of a person: name (first name, patronymic, family name), social estate (social standing), age, place of residence, religion (nationality), marital status, military status. In the description of the life path, it was necessary to provide information about close relatives, education, employment history, awards and penalties. Soviet questionnaires always included questions about a person's involvement with the Komsomol (Young Communist League) or the Communist Party and participation in social work. As a result, an individual's life story presented in the official curriculum vitae consisted not of events, but of his various social statuses. The bureaucratic apparatus required information not so much of the individual himself as of his social environment. The change in the type of information required was determined by aspects of the political and social system in which the respective person existed.

Keywords: curriculum vitae, document, questionnaire, bureaucracy, data, name, age, social estate, education, employment, social status

DOI 10.31860/2712-7591-2021-2-140-154

Изучение биографий ведется не только историками литературы, но и социологами, антропологами и представителями других дисциплин. Однако усилия бюрократических институций по выработке биографических сведений редко привлекали внимание. Между тем основы массового биографического проекта были заложены именно бюрократией. Это обстоятельство позволило П. Бурдые предположить, что «рассказ о жизни стремится в значительной мере приблизиться к официальной модели самопредставления, удостоверению личности, карточке гражданского состояния, анкете, официальной биографии; а также к философии идентичности, которая стоит за всем этим и к которой больше приближены исследования официальных

анкет...» [Бурдые, с. 79]. Сейчас и в этом направлении уже немало сделано. Появились довольно многочисленные работы, посвященные официальным стандартам автобиографий [Зарецкий; Волошина, Литвинов; Halfin; и др.]. Однако вопрос формирования тех сведений, которым будет приписан статус биографических, остается недостаточно исследованным.

В этих заметках речь пойдет о документировании человека и его жизненного пути в российской традиции. Документы имели если не определяющее, то весьма существенное значение для формирования «биографического сознания». Для того чтобы рассказывать (а тем более писать) о себе, необходимо довольно развитое самосознание и умение рефлексировать. Но даже в этом случае требуются образцы. И до сих пор если нам приходится писать автобиографию или CV, мы стараемся узнать, что нужно указать в такого рода тексте. Имеющиеся документальные сведения становятся опорой не только для автобиографий и заполнения различного рода анкет, но и для осмысления своего жизненного пути. Вот показательная рефлексия: «...настоящее самоотождествление началось после того, как я стала обзаводиться первыми солидными документами любимой (мы все ведь любили свою родину) страны проживания — вначале красным билетом члена ВЛКСМ, затем болотного цвета паспортом, позже зеленым билетом члена ВЦСПС. Можно сказать: я выросла, потому что заполняла анкеты. А можно и так: я заполняла анкеты, потому что выросла» [Селицкая]. Так или иначе, источниками биографических данных (в том числе о себе) становятся документы, в которых регистрируются сведения, относящиеся к официальному портрету человека и траектории его жизни. Что это за сведения? Как они формируются и какова их история?

Последовательное документирование человека в России начинается довольно поздно, в петровское время, когда система управления начинает приобретать выраженный бюрократический характер. В 1722 г. появилось распоряжение об обязательном ведении метрических книг во всех православных церковных приходах Российской империи [ПСЗРИ. Собр. 1. Т. 6. № 4022]. Однако потребовалось еще несколько указов Синода (1724 г., 1779 г. и позже), чтобы метрические книги приобрели единообразный характер (окончательный формуляр был утвержден лишь в 1838 г.). В метрических книгах регистрировались рождение, брак и смерть человека; мы к ним еще будем возвращаться.

При Петре I появляются и идентификационные документы, в частности, первые варианты паспортов. Разумеется, различного рода разыскные и отпускные письма циркулировали и раньше, но они были ориентированы

либо на беглых, либо на отпускаемых холопов и имели произвольную форму. В 1724 г. Петр вводит пропускные (проезжие) письма, которые предназначены для всего податного населения и имеют единую форму. В них должны были вноситься следующие сведения: *имя, звание, приметы, место проживания, откуда и куда направляется* [ПСЗРИ. Собр. 1. Т. 7. № 4533]. Казалось бы, обычные сведения, но придание им документного статуса имело почти революционное значение для формирования официального портрета человека.

Представленные в документах сведения о конкретном человеке всегда начинаются с имени. *Имя*, зафиксированное в метрической книге, а затем и в паспорте, становится единственным официальным именем, под которым человек известен в своих отношениях с внешней, официальной сферой. Имя обязательно должно быть полным и неизменным¹. Полная именная формула стала включать фамилии и отчества, которые прежде имели только высшие сословия (бояре и дворяне) [Унбегаун, с. 16–17]. Можно сказать, что появление привычного нам полного и неизменного имени произошло именно стараниями бюрократического аппарата, хотя этот процесс обретения фамилий и отчеств затянулся у русскоязычного населения на несколько веков, вплоть до 30-х гг. XX в., а у народов Средней Азии и Кавказа и до начала 40-х гг. прошлого века².

Указание на принадлежность к тому или иному социальному слою (*сословие, звание*, а для низших слоев — *занятия*) с самого начала функционирования идентификационных документов входило в минимальный набор необходимых сведений о человеке и являлось столь же обязательным, как и указание имени. Сословная принадлежность считалась своего рода «врожденной» характеристикой человека (его *породой*), навсегда закрепленной за ним. Лишь с появлением возможности перехода в другое сословие (по достижении определенных чинов, получении почетного гражданства или образования) отношение к этой характеристике стало меняться. Тем не менее этому пункту неизменно уделялось большое внимание. В паспортных книжках, выданных после «Положения о видах на жительство» 1894 г., полагалось указать звание с уточнением сословной принадлежности / чина

¹ До начала XX в. имя можно было менять только с Высочайшего позволения. Один из первых декретов советской власти предоставил гражданам право «изменять свои фамилии и прозвища» [Байбурин, с. 384–387].

² В качестве примера можно указать на «Проект Закона о порядке присвоения постоянных (наследственных) фамилий гражданам Туркменской ССР» (датируется нач. 1940 — апрелем 1941 г.; ГАРФ. Ф. 7523. Оп. 11. Д. 48. Л. 13–14).

или происхождения от лиц, имеющих определенные права состояния. В советское время сословия, чины и звания были отменены декретом «Об уничтожении сословий и гражданских чинов» в ноябре 1917 г., но социальная стратификация населения была в некоторой мере сохранена. В соответствии с новым («классовым») подходом выделялись три категории социального положения: рабочие, колхозники и служащие, на смену которым пришла интеллигенция. «Социальное положение» указывалось в советских паспортах до 1974 г.

В число необходимых сведений о человеке входили его *приметы*. Естественно, они нужны были прежде всего для идентификационных документов, но в число примет входили и «лета», т. е. возраст. В «Уставе о паспортах и беглых», изданном в 1832 г., указывались следующие приметы: лета, рост, волосы, брови, глаза, нос, рот, подбородок, лицо, особые приметы. Однако к началу XX в. в видах на жительство и в паспортных книжках из этого набора остались лишь рост, цвет волос и особые приметы. Идентификационный акцент был перенесен на другие сведения, в частности, на подпись и фотографию. Возраст был выделен в отдельную категорию.

Возможность документировать *возраст* появилась еще в XVIII в. благодаря метрическим записям. Однако следует отметить, что сведения о возрасте внедрялись в число биографических данных с еще большим трудом, чем, например, неизменное имя. Точное знание своего возраста долгое время не входило в круг обязательных знаний даже образованных людей. Может быть, поэтому довольствовались указаниями на приблизительный возраст в числе примет. Достаточно сказать, что даже в советских паспортах до 1940 г. могла не указываться точная дата рождения (число и месяц рождения). Обязательно указывался только год рождения, но не все знали и год своего рождения, а поскольку многие метрические книги были уничтожены, то во время паспортизации в 1930-е гг. создавались специальные комиссии по «установлению возраста» для тех, кто его не знал.

Сведения о *месте проживания*, на первый взгляд, относятся к числу фоновых характеристик личности, но со времени возникновения паспорта эти сведения становятся важнейшим пунктом, так как паспорт, как и некоторые другие документы, выдавался только в случае необходимости перемещений. Те, кто не имел постоянного места жительства, выделялись в особую категорию бродяг, с которыми велась постоянная борьба. Кроме того, сведения о месте проживания давали возможность проверить другую документную информацию и установить ее истинность / ложность. Сведения о месте постоянного жительства становятся особенно значимыми в советское время в связи с введением обязательной прописки по месту жительства.

В 1811 г. указом Александра I в число обязательных сведений о владельце паспорта вводится пункт «*семейное положение*» в единообразных терминах: женат, вдов, а если вдов, то после какого брака [ПСЗРИ. Собр. 1. Т. 31. № 24902]. Мотивировалось это не только заботой о соблюдении правил церковного брака, но и тем, что с этим пунктом связан широкий круг правовых отношений. В частности, в паспорт вписывались не только дети, но и жена, поскольку женщины стали получать отдельные документы позже (см. ниже).

При Николае I продолжилось расширение круга сведений, которые считались необходимыми для описания личности. В формулярные списки чиновников и их «увольнительные виды», служившие для них паспортами, вводится графа «*вероисповедание*». Эта графа будет обязательной для идентификационных документов вплоть до их отмены с приходом новой власти. Принадлежность к той или иной вере была проецирована на разный статус конфессий в империи. До принятия закона от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» [ПСЗРИ. Собр. 3. Т. 25. № 26125] они делились на три группы: 1) государственная вера (православие), 2) терпимые веры (католики, протестанты, мусульмане, иудаисты, буддисты, язычники), 3) нетерпимые (духоборы, молокане, иудействующие, а в разное время и старообрядцы («раскольники»)). Само указание вероисповедания определяло и закрепляло положение человека в этой классификации. Кроме того, такие важные вопросы, как, например, заключение брака, находились в ведении церкви, и лицам, принадлежащим к различным конфессиям, для заключения брака требовалось разрешение высшего руководства тех церквей, к которым они принадлежали. В большинстве случаев требовалось принятие единой веры. В этой ситуации документы, содержащие сведения о вероисповедании, служили официальным подтверждением принадлежности к определенной конфессии. Графа «вероисповедание» исчезла с введением советских документов.

К этим чертам документного портрета добавляются сведения об *отношении к военной службе*, которыми подчеркивался мужской характер портрета. Документирование женщин начинается только во второй половине XIX в., а до этого они, как и дети, просто вписывались в документы мужчин. Для вдов рядовых и унтер-офицеров с 1816 г. и до конца века существовал особый удостоверительный документ — «вдовый вид». Паспорта женщинам стали выдавать только во время Первой мировой войны. Кстати, в паспортах не было графы «пол» вплоть до последнего российского паспорта, введенного в 1997 г. По всей вероятности, считалось, что пол можно легко установить по имени и отчеству.

С 1906 г. официальный документ, удостоверяющий личность граждан в России, стал называться «паспортной книжкой». В паспортные книжки и виды на жительство включались следующие сведения о владельце: 1) имя, отчество, фамилия; 2) звание; 3) время рождения или возраст; 4) вероисповедание; 5) место постоянного жительства; 6) состоит ли или состоял ли в браке; 7) отношение к отбыванию воинской повинности; 8) документы, на основании которых выдана паспортная книжка; 9) подпись владельца книжки. Если владелец книжки неграмотен, то его приметы (рост, цвет волос, особые приметы).

В советское время регистрационные документы изменились, но не так радикально, как можно было бы думать. Вместо «вероисповедания» была введена «национальность», вместо «сословной принадлежности» — «социальное положение». Причем до 1938 г. национальность определялась со слов владельца паспорта, а с этого времени — по национальной принадлежности родителей. В переписях был оставлен прежний принцип самоопределения. Таким виделся человек (мужчина) бюрократическими инстанциями вплоть до конца советского времени. Теперь обратимся к событиям его жизненного пути, которые считалось необходимым включить в документы.

Обязательное документирование не только самого человека, но и основных изменений в течение его жизни начинается тоже в петровское время. Метрические книги, как известно, состояли из трех частей (записи о рождении, браке и смерти) и заполнялись тем священником, который венчал, крестил и отпевал прихожан своего прихода. Интересно, что во всем жизненном пути выделялось только одно событие — брак, который по значимости приравнивался к рождению и смерти. Объясняется это тем, что наложение брачных уз находилось в ведении церкви, а именно церковь вела метрические книги. Кроме того, считалось, что брак кардинальным образом менял положение человека в социальном (правовом) пространстве. Три отмеченные точки в жизни человека (рождение, брак и смерть) оказались необходимыми, но явно недостаточными для учета и контроля населения. Какие еще события в жизни человека считалось необходимым зафиксировать в документах?

Здесь нужно иметь в виду, что документирование разных слоев и групп населения существенно различались в зависимости от их сословной принадлежности и рода занятий. Обстоятельнее других документировались те, кто состоял на государственной службе. Основным документом для служащих по гражданскому и военному ведомствам был *послужной (формулярный, кондуитный, аттестационный) список*. Кроме того, на всех служащих заводились личные дела. В середине XVIII в. эти списки еще не имели еди-

нообразной формы. Обычно в них указывались следующие сведения: фамилия, имя, отчество и возраст; время поступления на службу; где служил ранее и где получил свой чин, когда и по каким указам; размер жалованья и по каким указам; сколько имеет детей мужского пола, их возраст, где учатся или служат; сколько имеет крепостных мужского пола и в каких уездах. Как видим, история жизни включала семейное, имущественное положение и прохождение службы. Собственно событийность, понимаемая как перемещения в социальном пространстве, касается преимущественно службы. Остальные вопросы фиксируют скорее положения, которые занимает человек в разных сферах социального.

Указом Сената в 1798 г. была введена форма послужного списка чиновника, в котором указывалось: «1. Чин, имя, фамилия и должность, им отправляемая, и сколько от роду лет. 2. Из какого звания происходит. 3. Сколько имеет во владении мужского пола душ, людей и крестьян, в которых уездах и как имена селений. 4. Когда в службу поступил и во одной какими чинами, в каких должностях и где происходил, также не было ли каких отличных по службе деяний и не был ли особенно, кроме чинов, чем награжден и в какое время (годы, месяцы, числа). 5. В походах против неприятеля и в самих сражениях был или нет и когда именно. 6. Не был ли в штрафах и под судом, и если был, то за что именно, когда и чем дело кончилось. 7. К продолжению штатской службы способен и к повышению чем достоин или нет и за что. 8. Не был ли в отставке с награждением чина или без одного и когда. 9. Женат ли, имеет ли детей, кого именно, каких лет и где они находятся» [Глуховская, Романова].

После этого формуляр списка менялся еще несколько раз. Кроме стандартных сведений о служащем указываются данные, касающиеся имущественного и семейного положения, этапов прохождения службы, образования, наград, участия в походах и сражениях, взысканий, а также более подробно, чем прежде, семейное положение. Из них лишь сведения об образовании становятся новым пунктом биографии и тем самым приобретают особую значимость. Основное место, как и прежде, отводится сведениям, непосредственно связанным с прохождением службы. Можно сказать, что пространство изменений ограничено имущественным, семейным и служебным положением, из которых последнее оказывается наиболее разработанным. Введение сведений об образовании придает этой конструкции новое измерение. Формулярные списки явились предшественниками того типа документов, которые получают название трудового списка, а позже — трудовой книжки. В соответствии с подобными рода документов история жизни —

это прежде всего история службы или трудовой деятельности. Не случайно после установления советской власти предлагалось заменить паспорт на трудовую книжку. Победила идея паспорта, но и в нем до 1955 г. фиксировались сведения о месте работы.

Гораздо меньше внимания уделялось документированию других категорий населения. Например, городские обыватели (те, кто проживал в городе и имел недвижимость) записывались в *обывательскую книгу*, в которой указывались фамилия, имя, отчество, звание, чин, сословие; семейное положение — имя, отчество жены; дети — пол, имена; место жительства, служба, промысел.

Для податных сословий (крестьян и мещан) были предназначены *посемейные списки*. Формуляр посемейного списка имел следующие реквизиты: «В графе 1 обозначался номер семьи по порядку, во 2-й — номер семьи по последней ревизской сказке. Графы 3—8 заполнялись сведениями о мужской части семьи. Графа 3: фамилия (или прозвище), имя и отчество главы семьи, имена его сыновей, внуков, братьев с сыновьями, проживающих совместно. Графы 4—6 показывали возраст мужчин (год, месяц и день рождения) — на 1 января текущего года. В графу 7 вносились сведения о том, в каком году умер член семьи, имя и возраст вновь родившегося. Графа 8 указывала начало поступления на действительную службу, ее окончание, перечисление в запас и т. д. Графа 9 указывала имена и отчества жен и имена дочерей. Графа 10 указывала факты замужества и смерти женщин» [Глуховская, Романова]³. Поскольку эти списки составлялись для учета семей, естественно, что в них речь идет главным образом о составе семьи и ближайших родственниках. Информация о службе касается представителей ее мужской части.

Как уже было сказано, в советское время описание официального портрета человека несколько изменилось: вместо «вероисповедания» была введена «национальность», а на смену «сословной принадлежности» пришло «социальное положение». Гораздо серьезнее были изменения в биографическом измерении. Прежде всего следует отметить, что обязательным жанром делопроизводства с 1930-х гг. становится автобиография, которую необходимо было написать при поступлении на работу. Автобиография считалась необходимой для оформления личного дела, которое заводилось на каждого работника и хранилось в отделе кадров. Кроме того, заполнялся «Личный

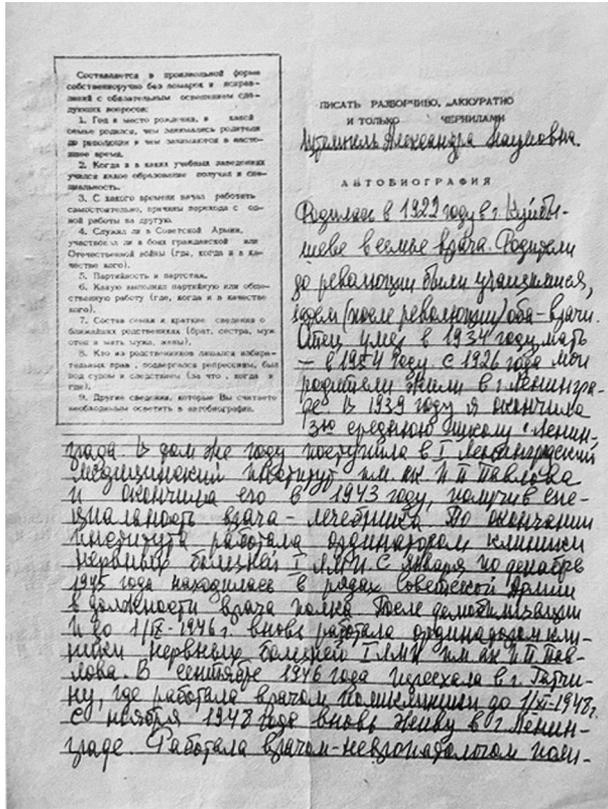
³ Разумеется, существовали и ревизские сказки, в которых учитывалось податное население (крестьяне, мещане, цеховые рабочие). В тексте сказки приводились сведения о всех лицах мужского и женского пола (фамилия, имя, отчество, возраст, сословная принадлежность).

листок по учету кадров», имевший вид анкеты. Причем сперва заполнялась анкета, которая, таким образом, служила своего рода шаблоном для написания автобиографии [Зарецкий].

Для того чтобы фиксировать необходимые официальному делопроизводству сведения, были введены типовые бланки для автобиографии. Вообще-то автобиография и бланк — это почти оксюморон: индивидуальная жизнь по заданной матрице, но для канцелярского производства это было обычным делом. Помимо стандартных сведений о себе (имя, время и место рождения и т. д.) в довоенных бланках присутствовали вопросы о родителях — чем они занимались и каково было их имущественное положение до революции и в настоящее время. Нужно сказать, что информация о ближайших родственниках занимала весьма существенное место в официальной биографии. Непременно присутствовали вопросы о том, кто из родственников был лишен избирательных прав и за что; имеются ли родственники или знакомые за границей. В анкетах послевоенного времени автору следовало указать, находился ли он в плену, был ли судим, находился ли под следствием. Это же касалось и ближайших родственников. Требовалось подробно описать учебу (когда и какие учебные заведения окончил и какую получил специальность). Не менее подробно — о работе: когда начал работать, где, какую работу выполнял. Если менял место работы, нужно указать причину перехода на другую работу. Следовало отметить и перерывы в работе, если они имели место.

Отдельный блок сведений касался вопросов, характеризующих степень лояльности автора. Прежде всего речь шла о членстве в ВЛКСМ или КПСС. В анкетах 1930–1940-х гг. полагалось указать, не состоял ли в других партиях, не участвовал ли в оппозиционных и антипартийных группировках, подвергался ли репрессиям и если да, то за что. Кроме того, следовало указать характер партийной или общественной работы, которую выполнял автор, и подвергался ли он взысканиям по партийной или комсомольской линиям. Бланки 1940–1950-х гг. завершались знаменательной фразой: «Укажите лиц, которые могут подтвердить важнейшие моменты, указываемые в автобиографии» [Волошина, Литвинов].

Со временем количество обязательной информации сокращалось, но базовые пункты, важные для советской бюрократии, сохранялись. Приведу бланк автобиографии 1975 г., который требовалось заполнять при поступлении на работу.



Анкета при приеме на работу 1975 г. (из архива автора)

Бланк автобиографии

Слева в рамке своего рода инструкция.

«Составляется в произвольной форме собственноручно без помарок и исправлений с обязательным освещением следующих вопросов:

1. Год и место рождения, в какой семье родился, чем занимались родители до революции и чем занимаются в настоящее время.
2. Когда и в каких учебных заведениях учился, какое образование получил и специальность.
3. С какого времени начал работать самостоятельно, причины перехода с одной работы на другую.
4. Служил ли в Советской Армии, участвовал ли в боях Гражданской или Отечественной войны (где, когда, в качестве кого).
5. Партийность и партстаж.

6. Какою выполнял партийную или общественную работу.
7. Состав семьи и сведения о ближайших родственниках.
8. Кто из родственников лишился избирательных прав, подвергался репрессиям, был под судом или следствием (за что, когда и где).
9. Другие сведения, которые Вы считаете нужным осветить в автобиографии».

Обычно авторы фиксировали только то, что входило в документный портрет и обязательные пункты жизнеописания. Желających осветить другие сведения своей жизни было мало: «...в ситуациях социального давления или принуждения человек добровольно открывает о себе и своей жизни лишь то, что и так существует вне его в виде документов, удостоверений, свидетельств других лиц, то есть лишь интересубъективные, признанные другими, известные аспекты своей биографии, жизни и личности. Эти аспекты уже были намеренно или случайно показаны другим, а тем самым и себе — были осознаны, отрефлексированы, а возможно, и вербализованы» [Голофаст].

При рассмотрении советских анкет обращают на себя внимание несколько моментов. Во-первых, необходимость развернутой информации о ближайших родственниках и семье, вплоть до сведений о том, кто из родственников лишился избирательных прав, подвергался репрессиям, был под судом или следствием (за что, когда и где), а сведения о родителях должны включать их занятия до и после революции. Во-вторых, обязательность сведений об общественном лице автора (партийность и партстаж; сведения о партийной и общественной работе). В-третьих, несмотря на то, что, например, вышеприведенная анкета заполнялась при поступлении на работу, профессиональным навыкам и образованию посвящено всего два пункта из девяти. Другими словами, для официальных органов важен не столько сам субъект, сколько его социальное происхождение и актуальное социальное положение. Такая тенденция была задана еще в 1930-х гг., когда во время паспортизации происходила фильтрация населения, разделение на «своих» и «чужих». А для этого необходимы были сведения о социальном положении как самого человека, так и его родственников.

Сейчас уже нет подобных инструкций, многое изменилось, но сама схема в редуцированном виде осталась почти такой, как прежде. Приведу одну из автобиографий, которая фигурирует в социальных сетях в качестве образца, на который следует ориентироваться при составлении автобиографий для поступления на работу и в аналогичных случаях.

«Я, Иванов Иван Иванович, родился 01 января 1990 г. в городе Владивостоке Приморского края. В 1997 г. поступил в общеобразовательную

школу № 1. В 2007 г. окончил школу с золотой медалью. В этом же году начал обучение в Дальневосточном гуманитарном университете по специальности „Журналистика“. В 2012 г. закончил его с красным дипломом. С августа 2012 г. и по сей день работаю журналистом в газете „Вестник Владивостока“.

Не судим.

Женат на Ивановой Екатерине Павловне, 05 мая 1991 г. рождения. Родилась в городе Владивостоке, образование высшее, работает юристом. Проживает совместно со мной по адресу: город Владивосток, ул. Комсомольская, д. 15, кв. 5.

Детей нет.

Дополнительная информация:

Мать: Иванова Ольга Семеновна, родилась 02 февраля 1970 г. в городе Владивостоке, образование высшее, работает бухгалтером. Проживает по адресу: город Владивосток, ул. Ленина, д. 1, кв. 1. Не судима.

Отец: Иванов Иван Петрович, родился 03 марта 1970 г. в городе Владивостоке, образование высшее, работает инженером. Проживает по адресу: город Владивосток, ул. Ленина, д. 1, кв. 1. Не судим.

Брат: Иванов Петр Иванович, родился 04 апреля 1995 г. в городе Владивостоке, в настоящее время обучается в Дальневосточном медицинском университете по специальности „Терапевт“. Проживает по адресу: город Владивосток, ул. Ленина, д. 1, кв. 1. Не судим»⁴.

Если окинуть взглядом историю требуемых для биографии сведений, бросается в глаза неуклонное сокращение данных о самом субъекте. Особенно это касается его «портрета» — из всего набора сведений (имя, сословная принадлежность / социальное положение, вероисповедание / национальность, место и время рождения и др.) актуальным остается лишь имя, место и время рождения. К этим сведениям добавляются данные об образовании и работе / службе. На удивление устойчивым оказывается круг сведений, касающихся ближайшего окружения (семья, родственники). История жизни в официальных версиях биографий представлена последовательностью состояний и статусов автора в разных сферах социальной жизни. Изменения в форме и характере требуемых сведений определяются не индивидуальностью траектории жизненного пути автора, а особенностями социальной системы, в которую он встроен.

⁴ Неофициальная автобиография, образец. URL: <https://himkiuch.ru/tszh/neooficialnaya-avtobiografiya-obrazec-v-zavisimosti-ot.html>

Литература

- Байбурин — *Байбурин А. К.* Советский паспорт: история — структура — практики. СПб.: Изд. Европ. ун-та, 2017. 488 с.
- Бурдые — *Бурдые П.* Биографическая иллюзия / Пер. Е. Ю. Мещеркиной // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2002. № 1. С. 75–84.
- Волошина, Литвинов — *Волошина С. В., Литвинов А. В.* Анатомия делопроизводственной автобиографии в новейшей истории России: композиция и содержание текстов // Текст. Книга. Книгоиздание = Text. Book. Publishing: Науч.-практ. журнал. Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 2016. № 1 (10). С. 40–54. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/anatomiya-deloproizvodstvennoy-avtobiografii-v-noveyshey-istorii-rossii-kompozitsiya-i-soderzhanie-tekstov>
- Глуховская, Романова — *Глуховская И. И., Романова С. Н.* Указатель видов документов, содержащих генеалогическую информацию (XVI в. — 1917). URL: <http://www.familytree.ru/ru/articles/list/list.htm>
- Голофаст — *Голофаст В. Б.* Многообразие биографических повествований // Социологический журнал. 1995. № 1. URL: <https://smolsoc.ru/index.php/home/2009-12-24-13-15-21/24-2010-08-30-11-20-38/1507-2011-03-26-02-40-14>
- Зарецкий — *Зарецкий Ю.* Моя жизнь для государства: Массовая практика составления делопроизводственных автобиографий советскими людьми // Новое литературное обозрение. 2019. № 3. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2019/3/moya-zhizn-dlya-gosudarstva-massovaya-praktika-sostavleniya-deloproizvodstvennyh-avtobiografij-sovetskimi-lyudmi.html>
- ПСЗРИ — Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. СПб.: Тип. II Отделения собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1830. Т. 6: 1720–1722 гг. 817 с.; Т. 7: 1723–1727 гг. 933 с.; Т. 31: 1810–1811 гг. 941 с.; Собрание третье. СПб.: Гос. тип., 1908. Т. 25. Отделение 1: 1905 г. 1109 с.
- Селицкая — *Селицкая Л.* Графа в анкете. URL: <http://www.sb.by/v-poiskakh-utrachenno-go/article/grafa-v-ankete.html>
- Унбегаун — *Унбегаун Б. О.* Русские фамилии. М.: Прогресс, 1989. 440 с.
- Halfin — *Halfin I.* Red Autobiographies: Initiating the Bolshevik Self. Seattle: Univ. of Washington Press, 2011. 197, [6] p.

References

- Baiburin, A. K. (2017). *Sovetskii pasport: istoriya — struktura — praktiki*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta. 488 p.
- Bourdieu, P. (2002). 'Biograficheskaya illyuziya'. E. Yu. Meshcherkina, ed., *Interaktsiya. Interv'yuu. Interpretatsiya*, 1, 75–84.
- Halfin, I. (2011). *Red Autobiographies: Initiating the Bolshevik Self*. Seattle: University of Washington Press. 197, [6] p.
- Glukhovskaya, I. I., Romanova, S. N. (1998). *Ukazatel' vidov dokumentov, sodержashchikh genealogicheskuyu informatsiyu (XVI vek — 1917)*. URL: <http://www.familytree.ru/ru/articles/list/list.htm>
- Golofast, V. B. (1995). 'Mногообразие biograficheskikh povestvovaniy', *Sotsiologicheskii zhurnal*, 1. URL: <https://smolsoc.ru/index.php/home/2009-12-24-13-15-21/24-2010-08-30-11-20-38/1507-2011-03-26-02-40-14>

- Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. Sobranie pervoe (1830). St. Petersburg: Tipografiya II Otdeleniya sobstvennoi Ego Imperatorskogo Velichestva kantselyarii. Vol. 6: 1720–1722 gody. 817 p.; Vol. 7: 1723–1727 gody. 933 p.; Vol. 31: 1810–1811 gody. 941 p.
- Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. Sobranie tret'e (1908). St. Petersburg: Gosudarstvennaya tipografiya. Vol. 25, Otdelenie 1: 1905 god. 1109 p.
- Selitskaya, L. (2002). *Grafa v ankete*. URL: <http://www.sb.by/v-poiskakh-utrachennogo/article/grafa-v-ankete.html>
- Unbegaun, B. O. (1989). *Russkie familii*. Moscow: Progress. 440 p.
- Voloshina, S. V., Litvinov, A. V. (2016). 'Anatomiya deloproizvodstvennoi avtobiografii v noveishei istorii Rossii: kompozitsiya i sodержanie tekstov', in: *Tekst. Kniga. Knigozdanie = Text. Book. Publishing: nauchno-prakticheskii zhurnal*. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo gosudarstvennogo universiteta, 1 (10), 40–54. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/anatomiya-deloproizvodstvennoy-avtobiografii-v-noveyshey-istorii-rossii-kompozitsiya-i-soderzhanie-tekstov>
- Zaretskii, Yu. (2019). 'Moya zhizn' dlya gosudarstva. Massovaya praktika sostavleniya deloproizvodstvennykh avtobiografii sovetskimi lyud'mi', *Novoe literaturnoe obozrenie*, 3. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2019/3/moya-zhizn-dlya-gosudarstva-massovaya-praktika-sostavleniya-deloproizvodstvennykh-avtobiografij-sovetskimi-lyudmi.html>

И. А. Разумова

ИСТОРИЯ РОДА И МЕСТА В ПРОЕКЦИИ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ КАРЕЛЬСКОГО ФОЛЬКЛОРИСТА И ЭТНОГРАФА ¹

Резюме

Цель статьи — определить значение книги карельского фольклориста А. С. Степановой об истории родной деревни «Помни корни свои» и подобных сочинений для гуманитарных исследований и распространения историко-этнографических знаний. Книга рассматривается в контексте проблем, касающихся возможностей и способов согласования научных и обыденных знаний исследователя-гуманитария, когда он выступает в роли спонтанного историка или бытописателя. Научные труды А. С. Степановой о карельских причитаниях имеют международную известность. Книга об истории ее рода и родной деревни опубликована на русском и карельском языках и адресована прямым потомкам. Она посвящена севернокарельской деревне Шомб-озеро, которой в настоящее время не существует. Ее жители большей частью были связаны родственными отношениями. Повествовательную основу составляют воспоминания и автобиография автора книги. В содержание включены результаты генеалогической реконструкции, документальные сведения об истории поселения, устная история, историко-демографическое описание домохозяйств в конце XIX — первой половине XX в., топография местности, описание способов сообщения и средств передвижения, традиционного домашнего и хозяйственного быта карел, повседневности 1930–1950-х гг. История и повседневность представлены в проекции становления и жизненного пути профессионального филолога. Автор книги рассказывает и размышляет о деятельности сельских «национальных» школ-интернатов в 1930–1940-х гг., об учителях и учениках, о судьбах разных выходцев из крестьянских семей, о повседневной жизни университетской молодежи 1950-х гг., о жизненных коллизиях своей семьи, о процессе вхождения в науку и страницах истории изучения карельского

¹ Статья выполнена по теме госзадания Центра гуманитарных проблем Федерального исследовательского центра Карельского научного центра РАН № 0226-2019-0066.

фольклора. Книга, написанная для сохранения семейной памяти, содержательно превосходит свои задачи. Это ценный источник для изучения этнографии, этносоциальных и этноязыковых процессов, бытования фольклора, социальной истории семей и других областей гуманитарных наук. Она сообщает как локальное, так и общеисторическое знание и может использоваться специалистами в качестве выполненного профессионалом описания жизни и быта поселенческой и семейно-родственной общностей в век кризисных перемен.

Ключевые слова: воспоминания, карелы, родословие, локальная история, знание, фольклористика, А. С. Степанова

Irina A. Razumova

HISTORY OF THE FAMILY AND NATIVE PLACE IN THE PROJECTION OF THE LIFE PATH OF A PROFESSIONAL FOLKLORIST AND ETHNOGRAPHER

Abstract

The purpose of the article is to determine the value of works like the book *Pomni korni svoi* ("Remember your roots") by the Karelian folklorist A.S. Stepanova about the history of her native village for humanitarian research and for the dissemination of historical and ethnographic knowledge. Stepanova's book is examined in the context of problems concerning the possibilities and ways of reconciling academic and personal everyday knowledge in the situation when a humanities scholar is acting as a first-hand historian or as an ordinary life writer. While Stepanova's scholarly works on Karelian lamentations are internationally known, the book in question was published both in Russian and Karelian and is addressed to her direct descendants. It is about the North Karelian village of Shombozero, which no longer exists. Most of its inhabitants were related by kinship. The narrative is based on the author's memoirs and autobiography. The book includes the results of genealogical reconstruction, documentary information about the history of the settlement, oral history materials, and the demographic history of households in the late 19th — first half of the 20th centuries. It describes the topography of the area, ways of communication and means of transportation, the traditional household, and economic and everyday life of the Karelians in the 1930s–1950s. The history of the place and the everyday life of its inhabitants are presented in the projection of the formation and life path of a professional philologist and teacher. The author of the book describes and reflects on the activities of rural "national" boarding schools in the 1930s–1940s, teachers and students, life stories of various immigrants from local peasant families, the daily life of university students in the 1950s, twists and turns in the life of her family, the process of becoming a scholar, and episodes from the history of the study of Karelian folklore. As a result, the book notably exceeds its objective to preserve family memory. It is a valuable source for the study of ethnography, ethno-social and ethno-linguistic processes, the circulation of folklore, social history of families and other areas of humanitarian and social studies. It conveys both local and general historical knowledge and can be used by specialists as a professional description of the life of the settler and family-related communities during changes due to crisis.

Keywords: memories, Karelians, genealogy, local history, knowledge, folklore, A. S. Stepanova

DOI 10.31860/2712-7591-2021-2-155-169

Введение

Изучение взаимоотношений профессионального знания и общества относится к самым актуальным задачам гуманитарной науки. Это связано с обострением противоречий между специальным и обыденным знанием — одной из проблем, вызванных бурным развитием информационно-медийной среды. В ряду других проблемным является вопрос о возможностях и способах согласования и презентации научных и обыденных знаний исследователями-профессионалами в их «вненаучной» деятельности. В частности, личность замечательного этнографа К. К. Логинова, памяти которого посвящен настоящий номер журнала, представляет яркий феномен. В его лекторской работе, медийных выступлениях этнографическая реальность далеко не всегда представала в научно отрефлексированном виде, а сам популяризатор порой принимал на себя роль носителя магических знаний и мифологических представлений. Цель вовлечения аудитории в мир традиционной культуры при этом достигалась виртуозно. В то же время у наиболее «мыслящей» ее части была возможность задуматься над методологическим вопросом о том, как соотносятся знания носителя культуры со знанием того, кто ее изучает. Этот вопрос возникает и в тех случаях, когда ученый выступает не в профессиональной ипостаси, а преследует цели, например, «спонтанного» историка. Профессионал является носителем разных опытов: научного, житейского, религиозного и других. В публичной деятельности он может выступать как представитель землячества, семьянин и т. п.

В 2020 г. в Хельсинки вышла книга коллеги К. К. Логинова, сотрудницы ИЯЛИ КарНЦ РАН Александры Степановны Степановой «„Тропа моей жизни“. История деревни Шомбозеро и воспоминания о моей жизни» на карельском языке, изданная Карельским просветительским обществом [Stepanova 2020]. Ей предшествовала русская версия, названная «Помни корни свои» и имеющая похожий подзаголовок. Она была опубликована в Петрозаводске в 2017 г. на средства автора [Stepanova A. 2017]. Если учесть небольшой тираж и определенный состав целевой аудитории книги, можно предположить, что первое издание доступно далеко не всем специалистам, для которых оно обладает безусловной ценностью, а тем более широкому русскоязычному читателю. В первую очередь, это интересная книга для чтения. В ней рассказано о жизни и судьбе небольшой севернокарельской

деревни и ее жителей, большей частью связанных родственными отношениями. В то же время это автобиография автора — уроженки Шомбозера. Линия жизни привела ее в академическую фольклористику, а также сделала историком и бытописателем своего места, семьи и рода. Книге предпослано посвящение: «Дорогим и любимым детям, внукам и всем потомкам в память об ушедших поколениях». Цель статьи состоит в том, чтобы представить книгу историкам, этнографам, филологам, обществоведам и определить значение этой и подобных книг для исследований гуманитарного профиля и распространения историко-этнографических знаний.

Этапы научного пути

Александра Степановна Степанова — видный карельский ученый-фольклорист, кандидат филологических наук. Ее труды, посвященные поэтическому языку карельских причитаний, давно получили международное признание [Степанова А. 1985, 2003, 2004]. Она заслуженный деятель науки Республики Карелии, иностранный член-корреспондент Общества финской литературы (Хельсинки), член Общества Калевалы, Общества финноугроведения и Международного общества фольклористов (Folklore Fellows). С 1962 по 2007 г., то есть без малого 45 лет, А. С. Степанова работала в Институте языка, литературы и истории Карельского филиала Академии наук СССР (ныне КарНЦ РАН) [Миронова, Иванова; Степанова А. С.; Степанова Э.; У истоков]. Ее весомые научные достижения — результат долгого пути к профессиональному знанию, сопряженного с преодолением многих препятствий и испытаний.

Александра Степановна родилась в 1930 г. в маленькой деревне, которую с другими такими же и более крупными поселениями связывали не дороги, а тропы и десятки километров пешего (или на лыжах) пути. Училась она в школе-интернате. К началу войны окончила три класса, за время войны — в эвакуации в Курганской области — четвертый класс, и уже в послевоенные годы завершала среднее образование в школе поселка Ухта (с 1961 г. — Калевала). Учиться ей пришлось (или посчастливилось) на родном карельском, финском и русском языках, так как «национальные школы» претерпевали постоянные изменения вслед за национальной политикой и идеологией. Далеко не все сверстники-земляки смогли получить полное среднее образование вследствие тяжелых социальных и материальных обстоятельств, труднодоступности учебных заведений и других объективных причин. Александру (Сандру) Степанову от них отличало, прежде всего, исключительное целенаправленное стремление к знаниям с раннего детства. О ее способностях свидетельствует только один факт: в четвертом классе

Сандра прочитала все книги, которые имелись в русской школе, после чего литературу ей стала давать учительница. «Не помню, как ко мне попали „Тихий Дон“, „Война и мир“ — их я тоже прочитала, будучи в эвакуации», — пишет мемуаристка. И с юмором, в большой степени ей свойственным, добавляет, что «читала запоем, тем более что на улицу зимой выйти было не в чем» [Степанова А. 2017, с. 108]².

Самую важную роль в формировании твердой установки на образование и в том, что она успешно реализовалась, сыграла родительская семья. Эту мысль автор воспоминаний постоянно подчеркивает, рассказывая о своей учебе и последующем профессиональном росте. Выбор филологической специальности был сделан под влиянием учительницы литературы ухтинской школы У. С. Конкка (в будущем — коллеги и наставницы по научной работе). По ее совету А. С. Степанова поступила на финно-угорское отделение филологического факультета Петрозаводского государственного университета. По окончании университета в 1957 г. Александра Степановна несколько лет работала учителем русского языка и литературы, так как преподавание финского языка в школах в то время прекратилось. У. С. Конкка приложила усилия к тому, чтобы ее способная ученица пришла в 1962 г. на работу в сектор литературы и фольклора Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР.

Первый полевой выезд А. С. Степановой (тогда Тупицыной) состоялся в Мурманскую область в том же 1962 г. в составе одной из экспедиций на Терский берег, организованных Д. М. Балашовым. Результатом экспедиций стали известные сборники свадебных песен и народной прозы [Балашов, Красовская; Сказки Терского берега]. Воспоминания о том первом полевом опыте, написанные А. С. Степановой на финском языке, опубликованы в журнале «Carelia» [Stepanova 2009–2010]. Публикация была отмечена в 2010 г. дипломом конкурса журналистских работ на карельском, вепском и финском языках в номинации «Память ушедших жива памятью живых» (с. 155).

С 1969 г. у Александры Степановны появилась своя научная тема, в то время не разработанная, связанная с поэтическим языком карельских причитаний. А. С. Степановой принадлежат первое в мировой фольклористике издание карельских причитаний [Карельские причитания], авторитетная монография [Степанова А. 1985], многочисленные статьи [Степанова А. 2003], словарь языка жанра [Степанова А. 2004]. При этом Александра

² В дальнейшем ссылки на страницы текста приводятся по этому изданию в круглых скобках после цитаты.

Степановна является специалистом по карельскому фольклору разных жанров и в разных диалектных вариантах (традициях северных и южных карел). Изучению устной культуры карельского населения Беломорского района Карелии были посвящены специальные экспедиции и исследования А. С. Степановой. В подготовленном ею научном издании «Устная поэзия тунгудских карел» [Устная поэзия] впервые опубликованы на двух языках, карельском и русском, образцы всех жанров фольклора этой этнолокальной традиции. Опись материалов, собранных А. С. Степановой (Тупицыной) и хранящихся в фольклорном фонде НА КарНЦ РАН и Фонограммархиве ИЯЛИ КарНЦ РАН [У истоков, с. 33–89], демонстрирует многообразие научных интересов и профессионализм не только фольклориста-собиранца, но и этнографа, и знатока языка. А. С. Степанова изучала сказки, эпические песни, ёйги — импровизационный народно-песенный жанр, который был широко распространен у саамов, народов Скандинавии, а у карел бытовал только в Северной Карелии: Лоухском и Калевальском районах [Карельские ёйги].

Профессиональный фольклорист, как правило (если не «по определению»), одновременно является собирателем, исследователем, публикатором и популяризатором (просветителем). Изучение этнических и локальных традиций способствует продвижению «материнских» языков, истории и культуры отдельных поселений и регионов. Результаты исследований и тексты включаются в систему образования. В 1960-х гг. Александра Степановна участвовала в подготовке научного двуязычного издания южно-карельских сказок [Карельские народные сказки], а вслед за этим популярных книг для детей и взрослых на финском, русском, карельском языках [Sinipetra; Были-небылицы; Kultariälintu]. В периодической печати на карельском языке она публиковала тексты, записанные от отдельных исполнителей [Mihejeva; Ivanova]. В помощь учителям карельского языка готовила учебно-методические материалы по фольклору [Karjalaista rahvahan runoutta; Песенный откорок]. И сейчас, будучи на пенсии, А. С. Степанова не оставляет свою деятельность в качестве исследователя и просветителя. Жизненный путь привел ее от «забытой» карельской деревни в мир открытой науки. Будучи и носителем культуры, и ее профессиональным знатоком, она адресует свои книги родным, землякам, широкой разноязычной аудитории и специалистам.

Шомбозеро — место и история, родословие и память

Родная деревня служит отправной точкой на линии жизни повествователя и местом, в котором располагаются история рода и память семейно-родственной общности. С помощью коллег-историков автор воссоздала историю поселения Шомбозеро на берегу одноименного озера по документальным

данным с 1678 по 1940–1959 гг. На протяжении веков население деревни составляло от 6 до 119 человек, от 1 до 19 домов (дворов, домохозяйств). Согласно фольклорному преданию, записанному А. С. Степановой, первым жителем был «лапландец» (саам), который приплыл на деревенский мыс на отколоте куске скалы. Остался материальный след первопоселенца: «Этот кусок скалы до сих пор возвышается в озере, у самого берега, и называется Lappalaizenkivi (с кар. букв. *камень лопаря*). На камне остались следы его ног» (с. 11). Фото камня-достопримечательности помещено в книгу. Автор отмечает, что были и другие версии происхождения деревни, которые укладываются в международные традиции преданий об основании поселений.

Большинство жителей Шомбозера — носители нескольких фамилий, генеалогически связанных между собой и с населением близлежащих деревень. Генеалогию Степановых / Кузьминых, реконструированную А. С. Степановой по архивным данным, представляют пять родословных таблиц с родословными росписями, начиная с информации о предке, датируемой 1595–1600 гг. (с. 164–185); этот раздел завершает книгу, тем самым демонстрируя главный результат авторского труда. В Приложении дан список личных имен людей, зафиксированных в деревне Шомбозера, в русском и карельском вариантах (с. 186–188) — интересный материал для антропонимических штудий.

Отдельная глава «Шомбозерские дома» содержит перечень всех 19 домов с полным демографическим описанием состава домохозяев на протяжении ряда поколений с конца XIX до середины XX в. По этому описанию можно проследить родственные и брачные связи, судьбы отдельных семей и их членов, сопоставить жизненные траектории и биографические обстоятельства. Обращает на себя внимание высокая частотность повторных браков и, следовательно, сводных семей, в том числе многодетных. Автор подсчитала, что все мужчины призывного возраста участвовали в Великой Отечественной войне, список приводится, большинство из них — 20 (или 22) из 35 человек — с войны не вернулись. Часть земляков «покоится на деревенском кладбище, часть умерла во время войны — на фронте и в эвакуации. Большинство же потомков раскидало по всей России, часть оказалась и за пределами страны» (с. 62). В начале главы этнографически точно описан типичный карельский дом, какими и были все дома в деревне.

Рассказ об истории Шомбозера включает языковые данные и этнографическое описание традиционного крестьянского карельского быта, которое опирается на профессиональное и личное знание мемуаристки и на воспоминания земляков. Повествование содержит сведения о традиционных жизнеобеспечивающих занятиях (из них главными были рыболовство и охота),

о торговле, дополнительных видах деятельности: работе на лесопильных Беляевских заводах в Кеми и Сороке (совр. Беломорск), извозе. Создается обобщенный «социальный портрет» деревни, жители которой связаны родственными и добрососедскими отношениями (хотя и не без исключений). Будни у них чередуются с праздниками в соответствии с календарным циклом, а бутылка водки, припасенная «на случай», сохраняется в подполе десятилетиями — согласно бытовавшему анекдоту (с. 15–16). Уделено внимание «нравам» и церковно-религиозной ситуации. «В деревне никогда не было ни церкви, ни часовни, только в центре ее стоял большой деревянный крест, на котором, по воспоминаниям, были вырезаны надписи и лик, а вокруг креста лежали камни» (с. 17). О том, что в деревне могли жить «староверы», судили по тому, что были люди, которые даже в гости ходили со своей чашкой и миской, среди них и бабушка А. С. Степановой. Ближайшая приходская церковь находилась за 55 верст, священники бывали наездами, во время которых крестили, венчали и отпевали, как это практиковалось во многих северных местностях России. Детей крестили «бабки» в домах, чтобы младенец не умер некрещеным, а супруги нередко венчались уже тогда, когда у них были дети. В церковных метрических книгах их записывали «незаконнорожденными», однако по вопросу о легитимности брака и «законности» рождения народная и церковная точки зрения различались: «Карелы считали брак состоявшимся, как только совершалась традиционная карельская свадебная церемония — с причитаниями, с песнями, с магическими обрядами» (с. 18). Подобно другим карельским деревням, Шомбозеро имело своих сказителей, сказочников, причитальщиц, а также знахарей, к которым обращались за медицинской помощью. Вместе с тем автор отмечает, что жители были верующими, молились перед иконами, соблюдали посты, отмечали церковные праздники. В «богоборческие» 1920-е годы они в массе своей протестовали против изъятия икон; в конечном счете, «иконы были в каждом доме, и, заходя в избу, люди в первую очередь крестились, а потом здоровались», что не мешало им верить в духов, магию и колдовство (с. 19).

Благодаря подробному словесному описанию и картам-схемам создается ясное представление о топографии Шомбозера и окружающей местности, способах сообщения и средствах передвижения. Основной «магистралью» была пешеходная тропа, которая вела в более крупное поселение Хайкола (именно там Сандра Степанова начала учиться в школе-интернате). Тропа была «обустроена» в 1925 г.: «через болота были проложены мостки — два бревна рядом (кар. *kapulasilta*), что облегчало проход по болоту» (с. 23). Так жители, в том числе дети, преодолевали десятки верст. Перед Великой Отечественной войной силами соловецких заключенных начали строить

дорогу, которая соединила бы деревню с трактом Ухта / Калевала — Кемь (построенным в 1928—1933 гг.). В свою очередь, этот тракт связывал целый район с железной дорогой, то есть со всем миром. Однако дорогу так и не достроили. Ранее главной транспортной артерией была река Кемь, через ее многокилометровые пороги «лодки тянули бечевой, а то и вброд, а пассажиры шли вдоль реки пешком» (с. 21). Неудивительно, что в автобиографическом повествовании о детских годах и учебе много места отводится описанию переходов между населенными пунктами, особенно в холодное время года, поскольку предметы одежды и обуви были на вес золота, так что в теплые сезоны ходили босиком. До Хайколя шли сначала 16 км пешком тропой по лесу и болотам до переправы, потом на лодке и снова пешком — несколько километров по песчаной грунтовой дороге. О «достижении цивилизации» в виде железной дороги мемуаристка получила первое представление в Кемь в 1941 году, при отправке семьи в эвакуацию. Ей было тогда 11 лет.

В устной истории деревни годы Первой мировой, Гражданской войн и интервенции (1914—1922) остались как время мобилизаций мужчин, неудачной попытки угнать людей в Финляндию (ушли двое односельчан), а также рассказом о том, как однажды через Шомбозеро «проходили какие-то войска, то ли англичане, то ли белые», отбирая у жителей продукты и коров (с. 23).

Социально-экономические трансформации начали существенно сказываться на жизни шомбозерцев в начале 1930-х гг. В 1932 г. был организован колхоз. Несмотря на сильное сопротивление, под давлением властей в него вступили все, включая зажиточных хозяев, поэтому «кулаков в Шомбозере не нашлось», «постепенно и к этому привыкли и работали с таким же рвением, как и прежде» (с. 24). В 1933 г. в деревне появились врачи. В памяти мемуаристки их приезд сохранился как первое жизненное впечатление: детей собрали и осматривали в одном доме, «стоял всеобщий рев, было страшно — люди в белом, говорят непонятно (мы же не знали и не слышали до этого русской речи)» (с. 65). Говорить по-русски умели только старшие родственники, которые бывали в Кемь. Кроме того, в районе начали появляться научно-поисковые экспедиции. Одно из воспоминаний — встреча детей с участниками какой-то экспедиции: «...на берегу озера горит костер, вокруг него незнакомые люди, что-то варят и говорят непонятно (...) они нам улыбались, что-то говорили, но мы стояли поодаль. Наконец мы набрались смелости, подошли поближе (...) Уж не знаю, как они догадались, что нас заинтересовали их банки (особенно металлические), но помню, что мы уже стояли рядом с ними, и они каждому дали либо баночку, либо крышку от нее. И мы радостные побежали с „добычей“ домой» (с. 66).

Автор замечает, что впоследствии пришло осознание сходства этой картинки из детства с эпизодами встреч путешественников с «туземцами» из этнографических кинофильмов.

Социальное пространство расширялось, и деревня пустела. После создания колхоза жители стали уезжать работать на лесозаготовки, попытка открыть начальную школу не удалась. Семья А. С. Степановой выехала в 1937 г. в поселок за 50 км от родной деревни. Колхоз и деревня продолжали существовать до начала войны, когда жителей вывезли в эвакуацию, откуда мало кто вернулся. После войны земли передали другому колхозу, что на некоторое время продлило жизнь поселения.

В 1941–1944 гг. большую часть трудоспособного населения оставляли работать в прифронтовой Карелии, а женщин с детьми и стариков эвакуировали в глубь страны. Эвакуация связана с узнаванием новых пространств и знакомством с другими традициями, языком, образом жизни: «В одном большом селении в столовой нас накормили обедом — запомнились кислые щи, пища для нас в то время совершенно незнакомая, но есть надо было, так как ничего горячего в пути не было. (...) В деревнях, которые мы проезжали, дома были не такие, как у нас. Были и очень большие, с железными крышами, и маленькие, крытые соломой. Поражало то, что ставни на окнах, а в некоторых домах и ворота, были расписаны цветами. (...) Сели все за стол и стали хлебать из одной большой миски, что тоже нас удивило. У нас дома каждый ел из своей посуды, у детей была своя персональная тарелка, кружка, их мы привезли и в эвакуацию. В свою очередь, местные удивлялись, что мы каждый едим из отдельной посуды» (с. 97–98). Карел огорчала жесткая вода, удивляли люди в лаптях и то, что «каждый вечер, уходя с работы, местные наполняют карманы овчинных шуб зерном, видимо, считая, „все вокруг колхозное, все вокруг мое!“» (с. 99). Местные, со своей стороны, удивлялись кардам для чесания шерсти — новому для них предмету — и недоумевали, почему приезжие упрямо не следуют их совету пришить к одежде карман побольше и уносить домой зерно, ведь им же детей надо кормить. Автор воспоминаний отмечает, как с течением времени и по мере преодоления языкового барьера сглаживалось известное напряжение между местными и приезжими, отношения становились приятными и добрыми.

По возвращении в родные места семья, потерявшая отца в январе 1942 г. (он погиб под Ленинградом), прожила несколько тяжелых послевоенных лет в Шомбозере, что было ей «во благо», так как не пришлось голодать. Благодаря собственному упорству и помощи родственников Сандра продолжила школьное обучение, на этот раз на финском языке. Жила

в интернате, а на каникулах — в родной деревне. В Шомбозере было все меньше жителей, все больше временных приезжих. В 1947 г. прибыла экспедиция геологов. Они давали местным жителям возможность подработать, а еще познакомили с невиданными американскими консервами, концентратами, яичным и томатным порошком — после войны эти «экзотические» продукты были у военных и у геологов. Порошок геологи меняли на рыбу, молоко, ягоды, а местные не знали, что с ним делать, и ели просто так, оказываясь «истинными туземцами».

С течением времени члены семьи Степановых, как и остальные шомбозерцы, создавали свои малые семьи, приобретали разные профессии, меняли места жительства, разъезжались по разным городам и поселкам Карелии и далеко за ее пределы. Посещение родового дома и места вначале было периодическим или ситуативным, обусловленным хозяйственными потребностями (рыбалка, сенокос и т. п.), а затем стало совсем редким.

Последнее захоронение в Шомбозере датируется маем 1959 г., когда умерла старая жительница, вернувшаяся в деревню по окончании войны и не желавшая покинуть родной дом. В июле 1960 г. постановлением республиканского правительства деревня была исключена из перечня существующих поселений. После этого «здесь косили сено и ловили рыбу (...) поставили несколько рыбацких избушек, куда ездят и по сей день», добираясь «по старым лесовозным дорогам, а далее на лодках на место бывшей деревни. С годами мосты все больше и больше разрушаются, и ездить туда на автомобилях становится небезопасно» (с. 11). Труднодоступность бывшей деревни пока не позволяет ей стать местом туристического паломничества, как это происходит со многими другими «заброшенными», «мертвыми», «уснувшими» поселениями Карелии (сведениями о посещении их туристами изобилуют социальные сети).

С окончанием истории деревни начинаются истории других мест и с другими сюжетами, проецируемыми на линию жизни. Их включает самая объемная центральная глава книги «Воспоминания о моей жизни в Шомбозере и не только». «Не только» — это о деятельности сельских «национальных» школ-интернатов в 1930–1940-х гг., об учителях и учениках, о работе в лесной промышленности, о судьбах разных выходцев из крестьянских семей, о повседневной жизни университетской молодежи 1950-х гг., о радостях и драмах молодой и «немолодой» семьи, о процессе вхождения в науку и страницах истории изучения карельского фольклора. Небольшая по объему книга, написанная для сохранения семейной памяти, содержательно превосходит свои задачи.

Заключение

Книга А. С. Степановой — пример того, как могут сочетаться цели локального, ориентированного на конкретную общность исторического исследования, мемуаров, основанных на жизненном (и житейском) опыте, с просветительскими и воспитательными задачами. Подобно любым мемуарам, она проецирует исторические события и социальные трансформации на жизнь отдельного человека и преломляет их через индивидуальный опыт проживания. В случаях «семейной памяти», «памяти рода» или места этот опыт является коллективным. В обоих вариантах он нацелен на преемственность, мыслится как поучительный и достойный запоминания прямыми потомками и формирует «помнящую общность». Вместе с тем это не собственно воспоминания. «Помни корни свои» содержит результаты конкретного историко-генеалогического исследования, то есть сообщает как локальное, так и общеисторическое знание. Книга может восприниматься и использоваться специалистами в качестве описания жизни и быта поселенческой и семейной общностей в век кризисных перемен, выполненного профессиональным этнографом. Она является ценным источником эмпирических данных для изучения этнографии, этносоциальных и этноязыковых процессов, бытования фольклора, устной истории, истории повседневности, социальной истории семей и других научных областей. При этом способ изложения, ясный и выразительный язык предполагают, что читатель может быть весьма далеким от науки, подвижимым обыденным интересом к истории и жизнеописаниям как таковым или конкретных людей и мест, знакомых и близких. Книга построена путем присоединения относительно автономных частей. Этот способ организации не рассчитан на аудиторию, искушенную в оценке литературной, жанровой цельности и стилового единства произведения. Ценность таких книг состоит в том, что очень разные категории читателей могут найти в них то, что им необходимо: фактические сведения, подтверждение этнической (фамильной, территориальной) идентичности, интересное чтение или воспитательные возможности.

Литература

- Балашов, Красовская — *Балашов Д. М., Красовская Ю. Е.* Русские свадебные песни Терского берега Белого моря / Петрозавод. ин-т яз., лит. и ист. АН СССР. Л.: Музыка, 1969. 168 с.
- Были-небылицы — *Были-небылицы = Kaskuja* / Сост. и пер. А. С. Степановой. Петрозаводск: Карелия, 1973. 95 с.

- Карельские ёйги — Карельские ёйги: [Сб.] / КарНЦ РАН. Ин-т яз., лит. и ист. Изд. подгот. А. С. Степанова, Н. А. Лавонен. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1993. 239 с.
- Карельские народные сказки — Карельские народные сказки: Южная Карелия / Изд. подгот. У. С. Конкка, А. С. Тупицына; АН СССР. Петрозавод. ин-т яз., лит. и ист. Л.: Наука, 1967. 520 с.
- Карельские причитания — Карельские причитания: [Сб.] / Изд. подгот. А. С. Степанова, Т. А. Коски. АН СССР, Карел. филиал. Ин-т яз., лит. и ист. Петрозаводск: Карелия, 1976. 534 с.
- Миронова, Иванова — *Миронова В., Иванова Л.* Помни корни свои: К юбилею Александры Степановой // Лицей: Интернет-газета. 2020. 28 авг. URL: <https://gazeta-liceu.ru/science/896666-pomni-korni-svoi-k-yubileyu-aleksandryi-stepanovoy> (дата обращения 24.02.2021).
- Песенный открою короб — Песенный открою короб = Aukaisen Sanaisen Arkun: Хрестоматия по карел. фольклору для учащихся школ Карел. АССР / Сост. А. С. Степанова; науч. ред. В. П. Федотова. Петрозаводск: Карелия, 1991. 222 с. [На карел. яз.]
- Сказки Терского берега — Сказки Терского берега Белого моря / Изд. подгот. Д. М. Балашов; АН СССР. Карел. филиал. Ин-т яз., лит. и ист. Л.: Наука, 1970. 447 с.
- Степанова А. 1985 — *Степанова А. С.* Метафорический мир карельских причитаний / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л.: Наука, 1985. 221 с.
- Степанова А. 2003 — *Степанова А. С.* Карельские плачи: Специфика жанра: (Избр. статьи) / КарНЦ РАН. Ин-т яз., лит. и ист. Петрозаводск: Периодика, 2003. 215 с.
- Степанова А. 2004 — *Степанова А. С.* Толковый словарь языка карельских причитаний / КарНЦ РАН. Ин-т яз., лит. и ист. Петрозаводск: Периодика, 2004. 302 с.
- Степанова А. 2017 — *Степанова А. С.* Помни корни свои: Воспоминания о Шомб-озере и история моего рода. Петрозаводск: Периодика, 2017. 190 с.
- Степанова А. С. — Степанова Александра Степановна // КарНЦ РАН. Официальный сайт. URL: <http://www.krc.karelia.ru/member.php?id=93&plang=r> (дата обращения 24.02.2021).
- Степанова Э. — *Степанова Э. П.* Александра Степановна Степанова (к 80-летию со дня рождения) // Труды Карельского научного центра РАН. 2010. № 4. С. 145–148.
- У истоков — У истоков карельской фольклористики / КарНЦ РАН. Ин-т яз., лит. и ист. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2010. Вып. 2: К 80-летию А. С. Степановой: Биография, библиография, описание архивных материалов. 92 с.
- Устная поэзия — Устная поэзия тунгудских карел / КарНЦ РАН. Ин-т яз., лит. и ист.; изд. подгот. А. С. Степанова. Петрозаводск: Периодика, 2000. 383 с.
- Ivanova — *Ivanova O.* Juotattu: Suarvu / Kirj. A. Stepanova // Oma Mua. 2008. 23. heinyk. Karjalaista rahvahan runoutta — Karjalaista rahvahan runoutta: Материалы по устной народной поэзии из Южной Карелии в помощь учителю карельского языка / Сост. А. С. Степанова. Петрозаводск: [б. и.], 1990. 37 с.
- Kultapiälintu — Kultapiälintu: Vienalaisie suarnoja / Luatijat S. Stepanova, P. Zaikov; Kuv. M. Jufa. Petroskoi: Karjala, 1994. 151 s.

- Mihejeva — *Mihejeva M.* Orava, kinnas ta niekla: Satu / Muistih kirjutti S. Stepanova // Kipinä. 1991. No. 3. S. 12–13.
- Sinipetra — Sinipetra: karjalaisia satuja / Laat. U. Konkka, S. Stepanova; Suom. P. Perttu. Petroskoi: Karjalan kirjakustantamo, 1969. 160 s.
- Stepanova 2009–2010 — *Stepanova S.* Muistelmia kansanrunouden keruumatkoilta // Carelia. 2009. No. 2. S. 63–87; No. 5. S. 94–104; No. 11. S. 40–54; No. 12. S. 67–80; 2010. No. 2. S. 130–139; No. 3. S. 137–154; No. 4. S. 136–147.
- Stepanova 2020 — *Stepanova S.* «Elämäni polku»: Sombajärven kylän istorija sekä muistelmie omasta eloksesta. Helsinki: Karjalan Sivistysseuran julkaisut, 2020. 368 s.

References

- Balashov, D. M., ed. (1970). *Skazki Terskogo berega Belogo morya*. Leningrad: Nauka. 447 p.
- Balashov, D. M., Krasovskaya, Yu. E. (1969). *Russkie svadebnye pesni Terskogo berega Belogo morya*. Leningrad: Muzyka. 168 p.
- Ivanova, O. (2008). 'Juotattau: Suarnu'. A. Stepanova, ed., *Oma Mua*. 23. heinyk.
- Konkka, U. S., Tupitsyna A. S., eds. (1967). *Karel'skie narodnye skazki: Yuzhnaya Kareliya*. Leningrad: Nauka. 520 p.
- Miheeva, M. (1991). 'Orava, kinnas ta niekla: Satu'. S. Stepanova, ed., *Kipinä*, 3, 12–13.
- Mironova, V., Ivanova, L. (2020). 'Pomni korni svoi. K yubileyu Aleksandry Stepanovoi', *Licej. Internet-gazeta*, 28 avgusta. URL: <https://gazeta-licej.ru/science/89666-pomni-korni-svoi-k-yubileyu-aleksandryi-stepanovoy>
- Sinipetra: karjalaisia satuja (1969). Laat. U. Konkka, S. Stepanova; Suom. P. Perttu. Petroskoi: Karjalan kirjakustantamo. 160 s.
- 'Stepanova Aleksandra Stepanovna', in: *Karel'skii nauchnyi tsentr Rossiiskoi akademii nauk. Ofitsial'nyi sait*. URL: <http://www.krc.karelia.ru/member.php?id=93&plang=r>
- Stepanova, A. S. (2003). *Karel'skie plachi: Spetsifika zhanra. (Izbrannye stat'i)*. Petrozavodsk: Periodika. 215 p.
- Stepanova, A. S. (1985). *Metaforicheskie mir karel'skikh prichitanii*. Leningrad: Nauka. 221 p.
- Stepanova, A. S. (2017). *Pomni korni svoi : vospominaniya o Shombozere i istoriya moego roda*. Petrozavodsk: Periodika. 190 p.
- Stepanova, A. S. (2004). *Tolkovyiy slovar' yazyka karel'skikh prichitanii*. Petrozavodsk: Periodika. 302 p.
- Stepanova, A. S., ed. (1973). *Byli-nebylitsy = Kaskuja*. Petrozavodsk: Kareliya. 95 p.
- Stepanova, A. S., ed. (1990). *Karjalaista rahvahan runoutta: Materialy po ustnoi narodnoi poezii iz Yuzhnoi Karelii v pomoshch' uchitelyu karel'skogo yazyka*. Petrozavodsk: [s. n.]. 37 p.
- Stepanova, A. S., ed. (1991). *Pesennyj otkroyu korob = Aukaisen Sanaisen Arkun: Hrestomatiya po karel'skomu fol'kloru dlya uchashchikhsya shkol Karel'skoi ASSR*. Petrozavodsk: Kareliya. 222 p.
- Stepanova, A. S., ed. (2000). *Ustnaya poeziya tungudskikh karel*. Petrozavodsk: Periodika. 383 p.
- Stepanova, A. S., Koski, T. A., eds. (1976). *Karel'skie prichitaniya*. Petrozavodsk: Kareliya. 534 p.
- Stepanova, A. S., Lavonen, N. A., eds. (1993). *Karel'skie yoygi. [Sbornik]*. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Karel'skogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk. 239 p.

- Stepanova, E. (2010). 'Aleksandra Stepanovna Stepanova (k 80-letiyu so dnya rozhdeniya)', in: *Trudy Karel'skogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk*, 4, 145–148.
- Stepanova, S. (2020). "*Elämäni polku*". *Sombajärven kylän istorija sekä muisselmie omasta eloksesta*. Helsinki: Karjalan Sivistysseuran julkaisut. 368 s.
- Stepanova, S. (2009–2010). 'Muistelmia kansanrunouden keruumatkoilta', *Carelia*, 2009, 2, 63–87; 5, 94–104; 11, 40–54; 12, 67–80; 2010, 2, 130–139; 3, 137–154; 4, 136–147.
- Stepanova, S., Zaikov, P., eds. (1994). *Kultapiälintu: Vienalaisie suarnoja*. Petroskoi: Karjala. 151 s.
- U istokov karel'skoi fol'kloristiki* (2010). Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr Rossiiskoi akademii nauk. Vol. 2: k 80-letiyu A. S. Stepanovoi. Biografiya, bibliografiya, opis' arkhivnykh materialov. 88 p.

Список сокращений

АЛФ	— Архив лаборатории фольклористики РГГУ (Москва)
АМАЭ	— Архив МАЭ РАН (С.-Петербург)
ГАРФ	— Государственный архив Российской Федерации (Москва)
ИЯЛИ КарНЦ РАН	— Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН (Петрозаводск)
КарНЦ РАН	— Карельский научный центр РАН (Петрозаводск)
МАЭ РАН	— Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН (С.-Петербург)
НА КарНЦ РАН	— Научный архив КарНЦ РАН (Петрозаводск)
ОГРН	— Основной государственный регистрационный номер
РГГУ	— Российский государственный гуманитарный университет (Москва)
СПбФ АРАН	— Санкт-Петербургский филиал Архива РАН
ТОДРЛ	— Труды Отдела древнерусской литературы
ФЭЦ СПб ГК	— Фольклорно-этнографический центр Санкт-Петербургской государственной консерватории

Наши авторы

Байбурин Альберт Кашфуллович — д-р ист. наук, профессор Европейского университета в Санкт-Петербурге. abaiburin@yandex.ru

Бужин Владимир Серафимович — канд. ист. наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета. vsbuzin@mail.ru

Винокурова Ирина Юрьевна — д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник сектора этнологии ИЯЛИ КарНЦ РАН. irvin@sampo.ru

Конкка Алексей Петрович — канд. ист. наук, старший научный сотрудник сектора этнологии ИЯЛИ КарНЦ РАН. alekkonkka@outlook.com

Мазалова Наталия Евгеньевна — д-р ист. наук, старший научный сотрудник отдела этнографии восточных славян и народов Европейской России Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН. mazalova.nataliya@mail.ru

Мороз Андрей Борисович — д-р филол. наук, доцент, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». abmoroz@yandex.ru

Разумова Ирина Алексеевна — д-р ист. наук, главный научный сотрудник Центра гуманитарных проблем Баренц региона Кольского научного центра РАН. irinarazumova@yandex.ru

Терюков Александр Иванович — канд. ист. наук, старший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН. aiter2006@yandex.ru

Фишман Ольга Михайловна — д-р ист. наук, заведующая отделом этнографии народов Северо-Запада и Прибалтики Российского этнографического музея. olga_fishman@mail.ru

Щепанская Татьяна Борисовна — канд. ист. наук, ведущий научный сотрудник Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН. poehaly@yandex.ru

Authors

Albert K. Baiburin

European University at Saint Petersburg
St. Petersburg, Russia

Vladimir S. Buzin

St. Petersburg State University
St. Petersburg, Russia

Olga M. Fishman

Russian Museum of Ethnography
St. Petersburg, Russia

Aleksi P. Konkka

Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Research Centre
of the Russian Academy of Sciences
Petrozavodsk, Russia

Natalia E. Mazalova

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera)
of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russia

Andrey B. Moroz

National Research University Higher School of Economics
Moscow, Russia

Irina A. Razumova

Barents Centre of the Humanities of Kola Science Centre of the Russian Academy
of Sciences
Apatity, Russia

Tatiana B. Shchepanskaia

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera)
of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russia

Aleksandr I. Teriukov

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera)
of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russia

Irina Yu. Vinokurova

Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Research Centre
of the Russian Academy of Sciences
Petrozavodsk, Russia

Учредитель:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской академии наук

199034 Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4
Телефон (812) 328-19-01
e-mail: irliran@mail.ru

Журнал зарегистрирован Министерством печати и информации
Российской Федерации
Регистрационный номер ПИ № ФС77-778000 от 31 января 2020 г.
Издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук

Адрес редакции: 199034 Санкт-Петербург,
наб. Макарова, д. 4
Телефон +79213354409
e-mail: edit-sloves@yandex.ru

Редактор А. С. Лобанова
Редактор английского текста З. Н. Исидорова
Технический редактор А. В. Осокин
Корректор А. С. Кручинина

Подписано к печати 20.09.2021.
Формат 70 × 100 $\frac{1}{4}$. Гарнитура Литературная. Цифровая печать.
Усл. печ. л. 14,1. Тип. зак. №

Отпечатано в типографии «АртПроект»
Санкт-Петербург, Выборгская наб., д. 29