



ВИД С ГОРЫ СКОПУС

Игорь
Аронов

КАНДИНСКИЙ

ИСТОКИ
1866–1907



Игорь Аронов

Кандинский. Истоки. 1866-1907

Серия «Вид с горы Скопус»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=6023729

*Игорь Аронов. Кандинский. Истоки: Иерусалим. Мосты культуры/
Геширим; Москва; 2010
ISBN 978-5-93273-318-7*

Аннотация

Книга И. Аронова посвящена до сих пор малоизученному раннему периоду жизни творчества Василия Кандинского (1866–1944). В течение этого периода, верхней границей которого является 1907 г., художник, переработав многие явления русской и западноевропейской культур, сформировал собственный мифотворческий символизм. Жажда духовного привела его к великому перевороту в искусстве – созданию абстрактной живописи. Опираясь на многие архивные материалы, частью еще не опубликованные, и на комплексное изучение историко-культурных и социальных реалий того времени, автор ставит своей целью приблизиться, насколько возможно избегая субъективного или тенденциозного толкования, к пониманию скрытых смыслов образов мастера.

Игорь Аронов, окончивший Петербургскую Академию художеств и защитивший докторскую диссертацию в Еврейском университете в Иерусалиме, преподает в Академии искусств

Бецалель в Иерусалиме и в Тель-Авивском университете. Его научные интересы сосредоточены на исследовании русского авангарда.

Содержание

Предисловие	8
Глава первая	15
Детские переживания	17
Отрочество и юность. Первая любовь и дружба	27
Московский университет	43
Глава вторая	59
Путешествие	61
Северная природа	72
Из истории Вологодского края	75
Народное искусство	85
Фольклор и верования	96
Конец ознакомительного фрагмента.	126

Игорь Аронов
Кандинский
Истоки
1866 – 1907

Ире, Лиле, Шели



Предисловие

Эта книга имеет свою предысторию. В 2002 г. ее автор защитил в Еврейском университете (Иерусалим) докторскую диссертацию на тему «Ранний символизм Кандинского» («Kandinsky's Early Symbolism»). В 2006 г. на основе диссертации в издательстве «Peter Lang» (Нью-Йорк) вышла в свет книга «Искания Кандинского: исследование личного символизма художника, 1866–1907» [Aronov 2006]. Отталкиваясь от этого издания, книга «Кандинский. Истоки» предлагает новый подход к ранним образам художника.

Со времени публикации Уиллом Громаном в 1958 г. первой обширной монографии о В.В. Кандинском [Grohmann 1958] в изучении творчества художника были достигнуты успехи благодаря работам ряда западных и русских ученых. Отметим лишь некоторые имена: Н.Б. Автономова [Avtonomova 1989], Джон Боулт [Bowlт 1980; 1982], Вивьен Барнетт [Barnett 1992; 1995], Пег Вайс [Weiss 1979; 1987; 1995], Роз-Кэрол Воштон Лонг [Washton Long 1980a; 1980b; 1983], Кеннет Линдсей [Lindsay 1981], Ханс Ретел [Roethel 1970; Roethel, Benjamin 1982], Сикстен Рингбом [Ringbom 1970], Д.В. Сарабьянов [Сарабьянов 1994; Sarabianov 2000], Б.М. Соколов [Соколов 1995; 1996a; 1996b; 2003], В.С. Турчин [Турчин 1993], Джонатан Файнберг [Fineberg 1994]. Было опубликовано немало архивных материалов, касающихся

жизни и творчества Кандинского. Гораздо сложнее продвигались исследования смысла его работ. Это связано с многозначностью образов, созданных художником, а также с тем, что сам он не объяснял их, хотя и говорил об их «скрытых» смыслах. Этим обусловлено появление различных интерпретаций его произведений.

К настоящему времени сформировались три концепции, стремящиеся объяснить основную линию развития творчества Кандинского, который в поисках воплощения духовного в искусстве совершил переход от фигуративных образов к абстракции.

Р.-К. Воштон Лонг [Washton Long 1980] и С. Рингбом [Ringbom 1970] разработали «теософскую» концепцию. Она объясняет формирование эстетических принципов и духовных образов в творчестве Кандинского через спиритуалистические доктрины конца XIX – начала XX в.: теософию (буквально «божественная мудрость») – синтетическое учение о мистическом богопознании, разработанное Еленой Блаватской, и «духовную науку» антропософию (буквально «человеческая мудрость») Рудольфа Штайнера (Rudolf Steiner). Рингбом рассматривает работы Кандинского 1908–1914 гг., когда в творчестве художника происходил переход от фигуративных образов к абстрактным. Исследователь связывает в теософском контексте мотивы Кандинского с эсхатологическими идеями духовного преображения мира в западноевропейской и частично в русской культуре. Воштон

Лонг обращается к теософским источникам картин Кандинского того же периода, одновременно отмечая важность для художника западного и русского символизма и народного искусства. Интерес Кандинского к теософии подтверждается документальными свидетельствами и высказываниями самого художника. Поэтому «теософская» концепция представляется убедительной. Вместе с тем ее нельзя считать исчерпывающей, поскольку надо принимать во внимание то, что теософия для Кандинского была важным, но не единственным путем духовного развития. В книге «О духовном в искусстве» он писал, что теософы «склонны к созданию теории и несколько преждевременно радуются, что могут получать скорые ответы вместо того, чтобы стоять перед огромным вопросительным знаком» [Кандинский 1992: 28].

П. Вайс выдвинула «шаманистскую» концепцию [Weiss 1995]. Исследовательница обращает внимание на то, что предки Кандинского по отцовской линии были связаны с монголо-тюркскими племенами Сибири и финно-угорскими шаманистскими племенами Урала; фамилия художника происходит от названия западносибирской реки Конда. В 1889 г. Кандинский предпринял этнографическое путешествие в Вологодскую губернию для изучения древних шаманских верований зырян¹ – финноязычного народа, населявшего в давние времена бассейн Оби. Согласно Вайс, целью этого путешествия были поиски зырянского шаманского наследия, а

¹ Зыряне – историческое название коми (коми-зырян). – *Прим. ред.*

результатом – развитие шаманской темы в творчестве художника, а также его самоотождествление с шаманом. Исследовательница утверждает, что Кандинский включал в сферу шаманизма древнее дохристианское славяно-русское и финское язычество, а также современные ему русские и зырянские народные верования. Этот подход позволяет увидеть шаманистский смысл в любом «русском» мотиве произведений Кандинского. Шаманистская интерпретация фигуративных «русских» образов, созданных Кандинским до 1908 г., используется Вайс как основание для объяснения его более поздних абстрактных работ.

Вайс открыла новые перспективы в исследовании творчества Кандинского, указав на важность для него этнографии. Однако некорректная интерпретация этнографических и исторических данных ставит под сомнение «шаманистскую» концепцию. Кроме того, Вайс возводит сложные символические образы, созданные Кандинским, к этнографической литературе, приписывая им иллюстративный характер.

«Мессианская» концепция Б.М. Соколова [Соколов 2003] предлагает развитие апокалипсического аспекта «теософской» концепции в русском культурно-историческом контексте. По Соколову, центральное направление развития творчества Кандинского с первых годов XX в. по 1920-е гг. определяет русский мессианизм, заявляющий о духовном возрождении через «крушение». Рассмотрение эсхатологического контекста созданных Кандинским образов в связи с

русской философией и культурой в целом является серьезным и перспективным. Но попытка заключить многомерные образы в пределы концептуальной схемы неизбежно приводит к однозначным обобщениям. Так, чтобы доказать не всегда очевидное наличие в ранних произведениях Кандинского темы «крушения», Соколов заявляет, что еще в студенческие годы у художника сформировался «пессимистический» взгляд на «современное состояние “народной души”». Поэтому, по мнению Соколова, «искаженные, уродливые и даже гротескные лица оказываются едва ли не типичными для “русских” картин и ксилографий Кандинского 1904–1907 годов» [Соколов 1996b: 219, 222].

Каждая из трех концепций вносит свой вклад в понимание творчества Кандинского. Однако любая из них рассматривает его творчество ограниченно, поскольку выбирает, анализирует и подчеркивает лишь те грани созданных им образов, которые ей соответствуют. Более того, эти обобщающие концепции поверхностно касаются раннего творчества Кандинского, сосредотачиваясь на создании им абстрактного художественного языка после 1907 г.

Книга «Кандинский. Истоки» предлагает иной подход, сосредоточенный на процессе формирования художественных образов Кандинского. Исходной точкой этого подхода является сам художник, его личная жизнь, его внутренний мир. Здесь приобретают особую важность личные письма, дневники, воспоминания Кандинского. В книге широко ис-

пользуются архивные материалы, как опубликованные, так и неопубликованные и до сих пор неизвестные². Изучение психологии личности Кандинского позволяет проникнуть в его творческое символистское мироощущение, создающее духовную реальность – многоуровневые образы-символы. В символе преломляются переживания художником всего того, что оказало на него глубокое впечатление: от событий собственной личной жизни до русской революции 1905–1907 гг., от этнографии до природы, искусства, философии и размышлений о жизни, любви, смерти, вере и душе.

Предшествующее английское издание «Искания Кандинского» фокусировалось на вопросах создания художником собственного языка символов посредством переработки иконографии традиционных мотивов. Настоящая книга «Кандинский. Истоки» переносит акцент с иконографических проблем на рассмотрение творчества художника в философском и эстетическом контекстах, которые включают концепции западноевропейского символизма и особенно идеи русского символизма и русской религиозной философии. Так, в этой книге используется идея символистского

² Для понимания характера Кандинского большое значение имеют его личные письма Н.Н. Харузину, который был его ближайшим другом в юности. 25 писем Кандинского Харузину были обнаружены автором этой книги в феврале 1996 г. в отделе письменных источников Государственного исторического музея (Москва). Автор опирался на эти письма в своей диссертации 2002 г. 12 писем были опубликованы М.М. Керимовой [Керимова 2006]; эта публикация имеет много недостатков в отношении полноты представленного материала и комментариев. В настоящем издании публикуются и комментируются все 25 писем.

мифотворчества для объяснения образного языка Кандинского. Кроме того, для данного издания были проанализированы не использованные автором ранее письма из архива Кандинского в Мюнхене, которые позволяют глубже понять характер связи между реалиями жизни художника, его идеалами и творчеством.

В заключение автор выражает свою искреннюю признательность издателю Михаилу Гринбергу, всем сотрудникам издательства «Мосты культуры (Москва) / Gesharim (Jerusalem)», участвовавшим в подготовке книги к печати, и в особенности редактору Марии Ахметовой за ее многие ценные замечания.

Глава первая

Начало



На обороте: В. Кандинский. Древнерусское. Фрагмент

В 1913 г. в Берлине Василий Кандинский опубликовал на немецком языке книгу «Rückblicke» («Ретроспекции») – воспоминания-размышления о своем пути, пройденном в жизни и искусстве³. В 1918 г. в Москве он издал на русском языке переработанный вариант воспоминаний под многозначительным названием «Текст художника. Ступени». В воспоминаниях он подчеркивает свою склонность сосредотачиваться на внутреннем, отвлекаясь от внешнего:

Способность углубления во внутреннюю жизнь искусства (а, стало быть, и моей души) настолько

³ Здесь и далее цит. по англ. переводу: [Kandinsky 1982: 355–382]. Все переводы на русский язык выполнены автором книги.

увеличилась в силе, что я проходил подчас мимо внешних явлений, не замечая их <...>. Насколько я могу судить, сам эту способность к углублению я не навязал себе извне – она жила во мне и до того органической, хотя и эмбриональной жизнью [Кандинский 1918: 32; Kandinsky 1982: 371].

Память художника фиксировала впечатления, глубоко затронувшие его внутреннюю жизнь. Воспоминания, написанные Кандинским после того, как он обрел свой художественный язык, рассказывают о его внутреннем развитии, приведшем его к выражению духовного в абстрактной живописной форме. Хотя они имеют вид непоследовательного повествования, описанные в них события образуют внутренне мотивированные звенья причинно-следственной смысловой цепи.

Детские переживания

Воспоминания Кандинского начинаются с описания трех цветовых впечатлений, пережитых им в возрасте трех лет. Первое впечатление было связано с вырезанием «лошадок» из веток дерева:

Срезали с тонких прутиков спиралью кору <...>. Так получались трехцветные лошадки: полоска коричневая (душная, которую я не очень любил <...>), полоска зеленая (которую я особенно любил <...>) и полоска белая, т.е. сама обнаженная и похожая на слоновую кость палочка (в сыром виде необыкновенно пахучая, <...> но <...> в увядании сухая и печальная, что мне с самого начала омрачало радость этого белого) [Кандинский 1918: 9].

Ощущение притягательной силы и печальной изменчивости красоты красок запомнилось ему как главный внутренний момент игры.

В другом отрывке из воспоминаний цветное переживание описывается в контексте повседневной сцены:

Мне помнится, что до отъезда моих родителей в Италию (куда ехал трехлетним мальчиком и я), родители моей матери переехали на новую квартиру. И помнится, квартира эта была еще совершенно пустая <...>. В комнате средней величины висели только совершенно одни часы на стене. Я стоял

тоже совершенно один перед ними и наслаждался белым циферблатом и написанной на нем розой пунцовокрасной глубины [Там же: 9–10].

Здесь любование контрастом белого и красного в настенных часах соединено Кандинским с ощущением своего одиночества в пустой комнате.

Хотя оба цветовых впечатления содержат скрытую напряженную ноту, они отражают счастливые моменты детства Кандинского в Москве, где он родился и жил со своими родителями в течение трех лет.

Напротив, следующее детское цветовое переживание, связанное с путешествием семьи в Италию, окрасилось в памяти художника черным цветом, выразившим его первую встречу с пугающей стороной жизни:

Вся Италия окрашивается двумя черными впечатлениями. Я еду с матерью в черной карете через мост (вода под ним – кажется, черно-желтая): меня везут во Флоренции в детский сад. И опять черное: ступени в черную воду, а на воде страшная черная длинная лодка с черным ящиком посередине: мы садимся ночью в гондолу [Там же: 10].

Художник сохранил в памяти еще один эпизод, который усилил его «черные впечатления» от Италии:

Из всех «камней» Рима я помню только непреодолимый лес толстых колонн, пугающий лес колонн собора св. Петра, откуда, помнится, я и моя няня

долго, долго искали выход [Kandinsky 1982: 358].

Вспоминая свои «черные впечатления», которые он не объяснил и которые, возможно, замаскировали его другие страхи, Кандинский впервые упомянул свою мать, но не описал ее образ и не коснулся своего отношения к ней. Более того, не мать, но няня помогла ему найти дорогу из «пугающего леса» колонн собора св. Петра в Риме.

За итальянскими «черными впечатлениями» следуют светлые воспоминания Кандинского о своей тете:

Большое, неизгладимое влияние имела на все мое развитие старшая сестра моей матери, Елизавета Ивановна Тихеева, просветленную душу которой никогда не забудут соприкасавшиеся с нею в ее глубоко альтруистической жизни. Ей я обязан зарождением моей любви к музыке, сказке, позже к русской литературе и к глубокой сущности русского народа [Кандинский 1918: 10].

Он уделил особое внимание игре в лошадок, в которые любил играть с тетей:

Одним из ярких детских, связанных с участием Елизаветы Ивановны, воспоминаний была оловянная буланая лошадка из игрушечных скачек – на теле у нее была охра, а грива и хвост были светло-желтые [Там же].

У меня был пегий жеребец <...> в игрушечных скачках, одной из моих игр, которую моя тетя и

я особенно любили. Существовали строгие правила очередности: в одном раунде этот жеребец был среди моих жокеев, в следующем раунде приходила очередь моей тети. По сей день я люблю такие лошадки [Kandinsky 1982: 358].

Воспоминание о любимом игрушечном пегом жеребце, попеременно принадлежавшем то одному из игрушечных жокеев, с которым маленький Кандинский, видимо, отождествлял себя, то одному из жокеев его тети, было дорого ему как свидетельство его близости с ней.

В середине «Ступеней» Кандинский снова обращается к детским воспоминаниям, но матери в них не упоминает. Он рассказывает о своих «фантастических снах», о своем влечении к рисованию, поддержанном отцом и тетей, а затем опять вспоминает образ лошадки, на этот раз в рассказе о том, как раскрашивал «буланку в яблоках»:

Уже в детские годы мне были знакомы мучительно-радостные часы внутреннего напряжения, часы внутренних сотрясений, неясного стремления, требующего повелительно чего-то еще неопределенного, днем сжимающего сердце и делающего дыхание поверхностным, наполняющего душу беспокойством, а ночью вводящего в мир фантастических снов, полных и ужаса и счастья. Помню, что рисование и несколько позже живопись вырывали меня из условий действительности, т. е. ставили меня вне времени и пространства и приводили

к самозабвению. Мой отец рано заметил мою любовь к живописи и еще в мое гимназическое время пригласил учителя рисования. <...> Еще совсем маленьким мальчиком я раскрашивал акварелью буланку в яблоках; все уже было готово, кроме копыт. Помогавшая мне и в этом занятии тетя, которой надо было отлучиться из дому, советовала мне не трогать этих копыт без нее, а дожидаться ее возвращения. Я остался один со своим незаконченным рисунком и страдал от невозможности положить последние – и такие простые – пятна на бумагу. Мне думалось, что ничего не стоит хорошенько начернить копыта. Я набрал, сколько сумел, черной краски на кисть. Один миг – и я увидел четыре черных, чуждых бумаге, отвратительных пятна на ногах лошади. Позже мне так понятен был страх импрессионистов перед черным, а еще позже мне пришлось серьезно бороться со своим внутренним страхом прежде, чем я решился положить на холст чистую черную краску. Такого рода несчастья ребенка бросают длинную, длинную тень через многие годы на последующую жизнь. И недавно еще я употреблял чистую черную краску со значительно другим чувством, чем чистые белила [Кандинский 1918: 20–21].

Четыре черных конских копыта казались ему уродливыми и чуждыми, так как резкое противопоставление этих черных пятен белому цвету листа бумаги и другим краскам в его рисунке разрушало, как он думал, красоту его картины. В «Ре-

троспекциях» он писал даже, что из-за этих «безобразных» пятен он «был в отчаянии и чувствовал себя жестоко наказанным» [Kandinsky 1982: 365]. Такая сильная эмоциональная реакция на неудачный рисунок, очевидно, скрывала другие глубокие переживания. Образ пегой или буланой в яблоках лошади был соединен с его чувством тесной близости с тетей, но черные пятна воспринимались им как элементы, эмоционально чуждые его рисунку. Он был в отчаянии, потому что положил эти пятна тогда, когда с ним рядом не было тети, которая могла спасти его от «внутреннего страха» перед черным, подобно тому, как его няня ранее спасла его от «пугающего леса» колонн собора св. Петра в Риме.

В завершающем разделе «Ступеней» Кандинский вновь возвращается к воспоминаниям о своем детстве:

После нашего уже упомянутого итальянского путешествия и после короткого пребывания в Москве, когда мне было лет пять, родители мои, вместе с Е.И. Тихеевой, которой я обязан так многим, должны были переехать по болезни отца на юг, в тогда еще не очень устроенную Одессу. Там я позже учился в гимназии, непрерывно чувствуя себя как бы временным гостем в этом нашей семье чуждом городе, уже самый язык которого нас удивлял и был нам не всегда понятен. Стремление вернуться в Москву нас никогда не оставляло [Кандинский 1918: 53].

По свидетельству Нины Кандинской (Андреевской), второй жены художника, вскоре после переезда в Одессу его ро-

дители развелись. Мать, оставив ребенка с отцом и тетей, создала новую семью, а сам он был слишком мал, чтобы понять причины развода родителей [Kandinsky 1987: 23–25]⁴. Вспоминая Одессу, Кандинский не затрагивает тему взаимоотношений между родителями, скрывает сам факт их развода и не касается своих переживаний по этому поводу. Это позволяет предположить, что разрушение семьи стало его внутренней болью, обостренной тем, что мать покинула его, продолжая жить в Одессе и заботясь только о своих детях, рожденных в новом браке.

Страх Кандинского перед черным цветом, возникший во время двух лет его жизни с родителями в Италии, замаскировал его детское ощущение напряжения в семье, а за его несчастливыми впечатлениями от Одессы стояли переживания, вызванные крушением семьи. Он испортил рисунок лошадки, потому что не сумел справиться с черным цветом, с которым были связаны его итальянские страхи.

Описывая Одессу как город, который был чужд ему и его семье, Кандинский подчеркивал близость своего отца, происходившего из сибирских купцов⁵, и своей матери, прибав-

⁴ Мать Кандинского, Лидия Ивановна Тихеева, вышла замуж за одесского купца и финансиста Михаила Михайловича Кожевникова. В новом браке у нее родились три сына и одна дочь.

⁵ Известно, что отец Кандинского, Василий Сильвестрович Кандинский (1832–1926), был купцом 1-й гильдии в г. Селенгинске Иркутской губернии. В Одессе В.С. Кандинский был директором чайной фирмы [Kandinsky 1987: 23–25; Бараев 1991: 246].

тийской немки⁶, с Москвой:

С тринадцати лет каждое лето ездил я с отцом, а восемнадцати переселился в Москву с чувством возвращения на родину. Мой отец родом из Нерчинска, куда, как рассказывают в нашей семье, предки его были сосланы по политическим причинам из Западной Сибири. Образование свое он получил в Москве и полюбил ее не менее, чем свою родину. Его глубоко человеческая душа сумела понять «московский дух», что с такой живостью выражается в каждой мелочи; для меня истинное удовольствие слушать, как он перечисляет, напр[имер], с особой любовью старинные, ароматные названия «сорока сороков» московских церквей. В нем бьется несомненно живая жилка художника. Он очень любит живопись и в юности занимался рисованием, о чем всегда вспоминает любовно. Мне, ребенку, он часто рисовал. Я и сейчас помню его деликатную, нежную и выразительную линию, которая так похожа на его изящную фигуру и удивительно красивые руки <...>. Моя мать – москвичка, соединяющая в себе все свойства, составляющие в моих глазах всю сущность самой Москвы; выдающаяся внешняя, глубоко серьезная и строгая красота, родовитая простота, неисчерпаемая энергия, оригинально сплетенное из нервности и величественного спокойствия и самообладания, соединение традиционности и истинной свободы.

⁶ См. об этом: [Kandinsky 1982: 359; Кандинский 1918: 10].

Москва: двойственность, сложность, высшая степень подвижности, столкновение и путаница отдельных элементов внешности, в последнем следствии представляющей собою беспримерно своеобразно единый облик; те же свойства во внутренней жизни, спутывающие чуждого наблюдателя <...>, но все же в последнем следствии – жизни, такой же своеобразной – единой. Эту внешнюю и внутреннюю Москву я считаю исходной точкой моих исканий. Она – мой живописный камертон. Мне кажется, что это всегда так и было [Кандинский 1918: 53–56; Kandinsky 1982: 382].

Кандинский воспитывался своим отцом, понимал его и в воспоминаниях представил его человеком с ясным, терпеливым, цельным характером. Отец всегда поддерживал сына и относился к нему как «старший друг». «Принципом его воспитания, – писал Кандинский, – было полное доверие и дружеское ко мне отношение» [Кандинский 1918: 21]. В словах Кандинского о том, что отец имел «глубоко человеческую душу» и «живую жилку художника», кроется объяснение и внутреннего взаимопонимания между ними, и истоков развития его собственного художественного дара.

Напротив, в образе своей матери Кандинский видел сложную противоречивость черт, соединенных в целое. Мать, разрушившая семейную целостность и поставившая между собой и сыном необъяснимое для него внутреннее препятствие, отождествилась в его глазах с образом Москвы, исходной точки и цели его духовных исканий в искусстве. Та-

кая экзальтированная идеализация матери может быть объяснена болезненными переживаниями брошенного ребенка, стремящегося преодолеть психологическую травму и вернуть утраченное ощущение гармонии.

Хотя эта травма, скрытая в подтексте воспоминаний Кандинского, не может служить единственным объяснением природной сложности, глубины и артистичности его натуры, ею обусловлены его замкнутость, склонность к погружению в свой внутренний мир, стремление проникнуть в тайные стороны жизни и тяга к идеальной любви и дружбе.

Отрочество и юность. Первая любовь и дружба

Кандинский учился в 3-й Одесской гимназии (1876–1885) и затем на юридическом факультете Московского университета (1885–1889), получив типичное для выходца из интеллигентной семьи гимназическое и университетское образование. Характерные черты среды, в которой он формировался, описаны в воспоминаниях П.Н. Милюкова, А.А. Кизеветтера и Н.И. Астрова – русских интеллигентов, чье развитие происходило в похожих условиях.

Павел Милюков, крупный историк и политический деятель, окончил 1-ю Московскую гимназию в 1877 г., учился на историко-филологическом факультете Московского университета до 1882 г. и затем преподавал там же русскую историю в 1886–1895 гг. Александр Кизеветтер, известный историк, окончил Оренбургскую гимназию в 1884 г. и учился на историко-филологическом факультете Московского университета до 1888 г., в то время, когда Кандинский изучал там право. Николай Астров, юрист и политический деятель, поступил на юридический факультет Московского университета в 1888 г., окончив 2-ю Московскую гимназию. Кандинский и Астров работали вместе в студенческом кружке по изучению крестьянского права и этнографии.

Важное место в воспоминаниях Милюкова и Астрова за-

нимают подробные описания школьных учителей, друзей и событий гимназической жизни. В замкнутом мире гимназического коллектива складывались первые, часто сложные взаимоотношения, в которых проявлялись человеческие характеры (см.: [Милюков 1955: 27–64; Астров 1941: 78–183]).

В отличие от мемуарной традиции Кандинский избегал в своих воспоминаниях даже намеков на гимназические впечатления, словно пытаясь стереть те годы из своей памяти. В письме своему ближайшему университетскому другу Николаю Харузину Кандинский писал о болезненных переживаниях гимназических дней:

Одни говорят, что я мягок и отзывчив. Другие, что я холоден и замкнут. Не знаю вслед[ствие] каких причин, но история моего отношения к людям была изменчива. Вот она. В гимназии (мне необходимо начать если не ab ovo, то с гимназической скамьи), еще в раннем детстве я пережил довольно драматические моменты: 2 года меня носили на руках; потом это ношение неожиданно оборвалось и перешло сначала в скрытую, а потом и открытую неприязнь, вражду, желание мне боли и зла. Внешним образом я не переменился в этой перемене, но душа сильно болела. Ты поймешь, что я очень привязался к некоторым товарищам, оставшимся на моей стороне. Я им верил и любил их. Так шло дело до старших классов. Здесь благодаря некоторым обстоятельствам я узнал 2 вещи: 1) что нек[оторые] мои гимназич[еские] враги – друзья

мои и 2) нек[оторые] мои гимназ[ические] друзья – враги мои. Время шло и отношения с моими бывшими друзьями все порывались и, наконец, порвались все на младших универ[ситетских] курсах. Нужно еще добавить, что **никогда никто** из моих друзей не входил в интимную жизнь моей души⁷.

По воспоминаниям Астрова, гимназическая среда с ее делением учеников на «категории» психологически изолировала тех «признанных» лидеров – «героев», которые не делили своих «преимуществ» с другими [Астров 1941: 86–88]. Это может служить лишь внешним объяснением резкой перемены отношения к Кандинскому его соучеников – от «ношения на руках» до «неприязни» и «вражды». Травматические переживания ребенка, брошенного матерью, внутренне отделяли его от обычных гимназистов из «нормальных», добропорядочных семей. Он хотел, но не мог реализовать свою потребность в настоящей дружбе, и его приятели видели непонятную для них противоречивость его характера, совмещавшего «отзывчивость» и «замкнутость». Они не могли войти, по его выражению, «в интимную жизнь его ду-

⁷ В.В. Кандинский – Н.Н. Харузину, 23 сент. 1893 г., из Васильевского (АХ, ф. 81, д. 5, л. 35–39). Здесь и далее в цитируемых оригинальных текстах Кандинского подчеркивания, зачеркивания, сокращения слов принадлежат Кандинскому. Тексты даются в современной орфографии, пунктуация сохранена; дополнения публикатора приводятся в квадратных скобках. Подробнее о Николае Харузине см. ниже. Первым исследователем, обратившим внимание на факт связи Кандинского с Харузиным, была П. Вайс [Weiss 1995: 26–29].

ши», поскольку он не допускал этого. Будущий художник не мог объяснить самому себе причину, по которой мать покинула его, и менее всего он был в состоянии поделиться своими глубоко спрятанными чувствами с соучениками.

В студенческие годы Кандинский испытал два сильных эмоциональных переживания, глубоко повлиявших на его внутренний мир. Это были его любовь к двоюродной сестре Анне Чемякиной⁸ и дружба с Николаем Харузиным. В 1893

⁸ Семья Анны Филипповны Чемякиной принадлежала к группе тесно связанных купеческих родов – Абрикосовых, Басниных, Чемякиных и Кандинских, занимавшихся преимущественно кондитерским и чайным делом. Члены этих семейств были не только деловыми людьми, банкирами и юристами, но также меценатами и собирателями произведений искусства. Во второй половине XIX в. из этих семей вышло целое поколение интеллигентов, внесших весомый вклад в развитие наук и искусств. Николай Алексеевич Абрикосов (1850–1935), сын Алексея Ивановича Абрикосова (1824–1904), основателя кондитерского «Товарищества А.И. Абрикосова и Сыновей», был совладельцем товарищества, а также членом Психологического общества при Московском университете, одним из редакторов и издателей журнала «Вопросы философии и психологии». Николай Алексеевич был женат на Вере Николаевне Кандинской (1852–1925), двоюродной сестре отца Василия Кандинского. Владимир Алексеевич Абрикосов (1858–1922), младший брат Николая Алексеевича, был директором чайного «Товарищества братьев К. и С. Поповых», гласным Московской городской думы, директором Русского музыкального общества в Москве, членом совета Третьяковской галереи, собирателем русской живописи. Владимир Алексеевич был женат на Марии Филипповне Чемякиной (1866–1948), сестре Анны Филипповны. Виктор Хрисанфович Кандинский (1849–1889), троюродный брат художника, стал одним из основателей психиатрической науки в России. Из рода иркутских-яхтинских купцов Басниных также вышли крупные культурные деятели. Василий Николаевич Баснин (1799–1876) был известен как краевед, владелец большого и ценного собрания книг и гравюр. В 1851 г. В.Н. Баснин был избран действительным членом Русского географического общества. В 1858 г. Басни-

г. Кандинский писал Харузину:

С университета у меня был всего один **вполне** друг, знавший мою душу, – Аня. Я верил ей и больше никому. Когда я познакомился с тобою, меня удивил твой ласковый прием. <...> Не увлекаясь, как прежде, недоверчиво, но я шел тебе навстречу. Я уже не искал при сближении гармонии умов, взглядов. Понял я к тому времени, что сближаются не умы, а сердца однозвучащие⁹.

Внутренняя гармония между «сердцами однозвучащими» была идеалом Кандинского в любви и дружбе. Его признание, что только Анна «знала его душу», означает, что она понимала те стороны его внутренней жизни, которые он скрывал от всех, включая его переживания, связанные с матерью.

ны обосновались в Москве. Сын Василия Баснина, Николай (1843–1918), окончивший юридический факультет Московского университета, принимал активное участие в научной и художественной жизни Москвы. Он был членом Московского юридического общества, Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ОЛЕАЭ), Московского общества любителей художеств, Русского фотографического общества, Общества свободной эстетики. Много лет Николай Баснин сотрудничал с Московским Публичным и Румянцевским музеями. Его брат Иван (1835–1916), горный инженер, был удостоен в 1880 г. серебряной медали за участие в работе Русского географического общества. Жена И.В. Баснина, Аполлинария Христофоровна, урожденная Кандинская (1847–1876), двоюродная тетя художника, получила в 1869 г. серебряную медаль за работу в ОЛЕАЭ. (АБ, ф. 469, д. 53–316; см. также: (АБ, ф. 469, д. 53–16; см. также: [Бараев 1991: 246–250; Федоров 1970; Медведев 2008; Рохлин 1975]).

⁹ В.В. Кандинский – Н.Н. Харузину, 23 сент. 1893 г., из Васильевского (АХ, ф. 81, д. 5, л. 35–39).

Кандинский и Анна особенно сблизилась в период их учебы в Московском университете, когда будущий художник часто жил с ее семьей в подмосковном селе Ахтырке [Kandinsky 1982: 31]¹⁰. Они поженились в конце 1891 г. и отправились на полгода в свадебное путешествие. Они посетили Вену, Мюнхен, Милан, Нерви около Генуи, остановились в Париже на два месяца и в марте 1892 г. вернулись в Москву¹¹. 25 ноября 1891 г. Кандинский писал Харузину из Милана:

Ты пишешь, что я счастлив. И это правда. Ведь не может же быть на земле такого счастья, о к[о]т[о]ром когда-то мечталось, счастья, когда не боишься копнуть поглубже, чтобы не выскочило нисколько тяжко

¹⁰ Анна Чемякина посещала университет как вольнослушательница. О ее литературных интересах можно судить по многотомной библиотеке, хранящейся в архиве Кандинского (АК) в НМСИ. Среди книг с ее инициалами, подписью или с посвящением ей, находятся переводные издания Шекспира, Байрона, Шиллера, Гюго, Диккенса и Золя. Большая же часть ее библиотеки состоит из сочинений русских писателей – Жуковского, Грибоедова, Островского, Тургенева, Достоевского, Льва Толстого, Алексея Толстого, Гоголя, Огарева, Белинского, Добролюбова, Писемского, Марко-Вовчок, Короленко и Гончарова. Известный литературный критик Нестор Котляревский подарил Анне экземпляр своего исследования «Очерки новейшей русской литературы. I: Поэзия гнева и скорби» [Котляревский 1890]. Другой экземпляр «Очерков» Котляревский подарил Кандинскому.

¹¹ Согласно письмам Кандинского к Харузину, написанным с ноября 1891 г. по январь 1892 г., Кандинский и Анна поженились 26 октября 1891 г. по русскому календарю и в тот же день отправились из Москвы в Вену. 8 ноября они прибыли в Мюнхен, а 25 ноября в Милан. На следующий день они посетили Нерви. С 27 декабря они были в Париже и в марте 1892 г. вернулись в Москву.

обманутых надежд, счастья, к[о]т[о]р[о]е не сознаешь, за которое не цепляешься. Это все «мечты, мечты, где ваша сладость?»! И опять повторяю: я счастлив¹².

Хотя Кандинский выразил свои чувства словами «я счастлив», его внутреннее состояние было противоречивым. Он верил, что поскольку Анна «знала его душу», их союз должен был воплотить его идеал «счастья, которое не сознаешь», которое не боится самоанализа. Но сейчас он боялся, что «копание» в душе могло открыть его «тяжко обманутые надежды», и поэтому пришел к выводу, что счастье, о котором он мечтал, не могло быть достигнуто «на земле»; его идеал любви остался недостижим. Он хотел найти удовлетворение в земном счастье, которое дала ему Анна, однако конфликт между его стремлением к недостижимому идеалу и реальным счастьем с Анной, который стал внутренней причиной напряжения в их отношениях, привел позже к их разрыву. Основная проблема заключалась в трудности или даже в невозможности для него достичь той внутренней гармонии «сердец однозвучащих», которую он, очевидно, искал после того, как его мать покинула семью.

Дружба Кандинского с Николаем Харузиным (1865–1900), который, как и Кандинский, поступил на юридический факультет Московского университета в 1885 г., тоже

¹² В.В. Кандинский – Н.Н. Харузину, 25 ноября 1891 г., из Милана (АХ, ф. 81, д. 15, л. 109–110). В письме цитируются известные строки А.С. Пушкина: «Мечты, мечты! где ваша сладость?» («Евгений Онегин», VI, 64).

была осложнена внутренними проблемами.

Николай Николаевич Харузин, его братья Михаил (1860–1888) и Алексей (1864–1932) и сестра Вера (1866–1931) принадлежали к «первому поколению старого купеческого рода, которое вступило в интеллигентскую среду и заняло в ней видное положение» [Астров 1941: 203]. Все Харузины были разносторонне одаренными людьми. Они увлекались искусством, литературой, музыкой, историей, юриспруденцией, антропологией и этнографией. Университетские профессора и студенты часто посещали «среды» у Харузиных, чей гостеприимный дом был одним из культурных центров Москвы на протяжении 1880-х и 1890-х гг.

Николай Харузин серьезно увлекся этнографией еще во время учебы в Московской гимназии. Став студентом университета, в летние месяцы 1886 и 1887 гг. он участвовал в этнографических экспедициях в Крым, на Кавказ, в Олонецкую и Архангельскую губернии. В это время он был уже активным членом этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Значительная часть его работы была посвящена библиографическому разделу «Этнографического обозрения», новому периодическому журналу этнографического отдела, и подготовке этнографических материалов для публикации [Астров 1941: 201–203; Липец, Макашина 1965: 56–69; Токарев

1966: 424–426; Харузина 1999: 5–14]¹³.

Николай Харузин организовал университетский этнографический кружок, в который привлек ряд студентов юридического факультета, включая Петра Богаевского, Николая и Павла Астровых, Александра Солодовникова и Василия Кандинского [Астров 1941: 200–201]. Кандинский присоединился к кружку, вероятно, в 1888 г., и в первой половине 1889 г. он начал работать с Харузиным в библиографическом отделе «Этнографического обозрения». С этого времени между ними завязались отношения. Первые письма Кандинского Харузину написаны в сдержанных тонах, но уже с июня 1890 г. интонации его писем стали дружески теплыми:

Видишь, мне иногда совсем не верится, что ты так далеко. Мне кажется, стоит приехать в Москву, и я тебя увижу. <...> От всего сердца целую тебя, дорогой Николай Николаевич. Будь здоров, прилежен и пиши, пиши¹⁴.

До конца 1891 г. их дружба была столь важным для Кандинского внутренним согласием, однако в письме от 25 ноября 1891 г. из Милана появился намек на некий диссо-

¹³ Дополнительная информация о Харузиных находится в их богатом семейном архиве, содержащем письма, записные книжки, дневники, альбомы со стихами и рисунками (АХ, ф. 81. Д. 8, 14, 16, 17, 55–57, 59–60, 91–92, 99). Письмо Александра Солодовникова Николаю Харузину 1893 г. подчеркивает центральную роль последнего в работе этнографического отдела (АХ, ф. 81, д. 5).

¹⁴ В.В. Кандинский – Н.Н. Харузину, 25 июня 1890 г., из Троекурова (АХ, ф. 81, д. 17, л. 125–126).

нанс, который он пытался сгладить:

Теперь я убежден, что ты уже давным давно получил мое письмо из Вены, посланное, кажется, числа 3–4, если только оно не пропало. Если же письмо пропало, то невозможно обидно, т[ак] к[ак] ты окончательно, наверное, утвердился в своих, право обидных подозрениях. Я, Коля, все тот же, и почему ты думаешь, что я мог измениться? Почему? Оттого, что мне хорошо? Но ведь это было бы... Я все тот же и люблю тебя по-прежнему. По-прежнему ты мне дорог, или, лучше, становишься все дороже. Я иду вперед. Услышь же это, Коля¹⁵.

Между друзьями невольно встала Анна. Женившись на ней, Кандинский, естественно, отдалился от Харузина, но ожидал, что его друг поймет его («Я иду вперед. Услышь это, Коля»). Погрузившись в семейную жизнь, он стал рассеянным по отношению к другу, реже писал ему и редко встречался с ним; даже приглашая его к себе домой, забывал, что в то же самое время он должен был быть в другом месте. Кандинский постоянно оправдывался, сожалея о подобных случаях, но Николай был обижен, недоверчив и считал, что его друг изменился¹⁶.

¹⁵ В.В. Кандинский – Н.Н. Харузину, 25 нояб. 1891 г., из Милана (АХ, ф. 81, д. 15, л. 109–110).

¹⁶ В.В. Кандинский – Н.Н. Харузину, 4 июля 1890 г., из Троекурова; 21 февр. 1891 г.; 28 сент. 1891 г., из Одессы; 15 февр. 1892 г., из Парижа; 15 сент. 1894 г. из Москвы (АХ, ф. 81, д. 17, л. 128; д. 98, л. 120–121; д. 17, л. 71–72; д. 98,

Кандинский, хотя и был, в свою очередь, обижен недоверчивостью Николая, старался объясниться с ним и забыть взаимные упреки и недоразумения, приблизившие кризис в их отношениях, и в сентябре 1893 г. он посылает своему другу исповедальное письмо:

Мы очень запутались, Коля. Так запутались, что надо очень много труда, чтобы выяснить прошлое и настоящее наших отношений друг к другу. Словесные разговоры были бы тут пригодны, но их теперь быть не может. Постараюсь выразиться как можно яснее, т[ак] к[ак] прошлое письмо было запутанно и, кажется, не так понятно. Прежде всего скажу, что я не предлагаю и не желаю разрыва. Если он происходит, то **против моей воли**. Если мое поведение изменилось, то не потому, чтобы, что я хочу разрыва. Если-бы я мог его захотеть, я д[олжен] б[ыл] бы иметь бы очень веские для него основания, к[о]т[о]рые и изложил бы тебе. Теперь терпеливо выслушай меня. <...> Мне кажется только, что все недоразумения последнего времени – только внешние проявления внутреннего разлада. Мы, по-видимому, не понимаем друг друга и, как это ни странно, не доверяем друг другу. Почему? Потому что еще мало знаем друг друга, мало соли съели. Это одно. <...> А другое, что, м[ожет] б[ыть], самое главное (**для меня** самое главное), это то, что наша близость была отчасти лишь воображаемая. Все последнее время, даже еще раньше моего возвращения из-за границы

я видел, что ты относишься ко мне не искренно. На откровенность я не могу претендовать, но именно неискренность твоя становилась мне все яснее. И чем яснее я ее видел, тем больше я замыкался от тебя. В заключение выскажу тебе мое искреннее желание. Мне очень хочется, чтобы все недоразумения развеялись, как прах, хочется, чтобы не осталось от них никакого осадка на душах. Но возможно ли это – не знаю. То ли и так ли я написал, что и как хотел? Понял ли ты меня?¹⁷

Утверждение Кандинского, что «недоразумения» начались во время его свадебного путешествия, позволяет считать, что скрытая причина напряжения между ними заключалась в ревности Николая.

Тяжелый период в их дружбе закончился в 1894 г.: «Так приятно мне думать, что зима в наших отношениях прошла», – писал Кандинский Харузину в марте 1894 г.¹⁸ В письме, написанном в апреле 1894 г., Кандинский выразил надежду, что встреча обновит внутреннюю близость друзей:

Итак мы скоро увидимся с тобою. Это мне очень приятно. Значит, мы еще посидим и побеседуем в твоём кабинете, с к[о]т[о]рым я успел сродниться душой. Давно, очень давно не говорили мы с открытыми сердцами. А между тем есть нам, есть о чем поговорить.

¹⁷ В.В. Кандинский – Н.Н. Харузину, 23 сент. 1893 г., из Васильевского (АХ, ф. 81, д. 5, л. 35–39).

¹⁸ В.В. Кандинский – Н.Н. Харузину, 25 марта 1894 г., из Одессы (АХ, ф. 81, д. 98, л. 115–116).

Дай Бог, чтобы мы так тесно сплотились, чтобы черной кошке не нашлось места шмыгнуть между нами¹⁹.

Последнее письмо Кандинского Харузину, находящееся в семейном архиве Харузиных, датировано 11 июня 1895 г. Спокойный, дружеский тон этой короткой записки, в которой Кандинский извещает Николая о дне своего прибытия в Москву из подмосковного села Васильевского, свидетельствует, что былое напряжение между ними исчезло²⁰.

Тем не менее есть обстоятельства, заставляющие думать, что их дружба снова находилась в состоянии кризиса в период, предшествующий преждевременной смерти Николая Харузина в 1900 г. Архив Харузиных не содержит каких-либо данных о связи Кандинского с ними после его отъезда в 1896 г. из Москвы в Мюнхен, хотя он дважды посетил семью Харузиных – в 1903 и в 1910 гг.²¹ В воспоминаниях 1913 и 1918 гг., рассказывая о своем увлечении этнографией, Кандинский ни словом не упомянул Николая Харузина, который оказал решающее влияние на его занятие этнографией. Однако он не забыл написать об их общем приятеле, вологодском этнографе Николае Иваницком, которого он не видел

¹⁹ В.В. Кандинский – Н.Н. Харузину, 14 апр. 1894 г., из Одессы (АХ, ф. 81, д. 98, л. 117–118).

²⁰ В.В. Кандинский – Н.Н. Харузину, 11 июня 1895 г., из Васильевского (АХ, ф. 81, д. 17, л. 81).

²¹ В 1903 г. Кандинский подарил Харузиным свою цветную ксилографию *Прощание* [Керимова 2006: 484]. О визите Кандинского к Харузиным в 1910 г. см. его письмо к Г. Мюнтер от 13 ноября 1910 г. из Москвы в Мюнхен (ФМА).

со времени своего путешествия в Вологодскую губернию в 1889 г. [Кандинский 1918: 27].

В свою очередь, особенности характера Харузина повлияли на сложность взаимоотношений между ним и Кандинским. Харузин был многосторонним и одаренным интеллектуалом, обладавшим глубоким аналитическим умом позитивистского ученого. Он увлекался историей, археологией, любил музыку, занимался древнерусской архитектурой, но только этнография поглощала полностью его мысли и чувства. Николай Астров, называвший Харузина своим «большим другом», писал о нем:

Большие и широкие планы набрасывал он [для] будущего развития этнографического отдела, будущих этнографических исследований России. Он торопился работать, боясь опоздать, предчувствуя, что жить ему недолго. Какая-то тревога не оставляла его. Воспитанный, владеющий собой, он временами впадал в прострацию и бессилие. Чувство неудовлетворенности не покидало его, несмотря на большой, признанный успех в науке. <...> Ему все чаще требовалось возбуждение, которое он стал находить в вине [Астров 1941: 203].

По мнению Астрова, внутреннее «напряжение сыграло фатальную роль» в судьбе Николая Харузина и привело к его преждевременной смерти в возрасте 35 лет [Там же: 201, 201].

После 1889 г. Кандинский прекратил активные этногра-

фические исследования, а после 1890 г. он уже не участвовал в библиографическом отделе «Этнографического обозрения». Этнография, которая составляла основное содержание внутреннего мира Харузина, была важным, но сравнительно кратковременным увлечением Кандинского. С осени 1894 г. Кандинский находился на жизненном перепутье, выбирая между политической экономией и искусством. Весной 1895 г. он принял решение стать художником. Хотя в прошлом он часто писал Харузину о своей страсти к живописи, теперь он не поделился с ним ни своими колебаниями, ни своим решением, полагая, возможно, что не будет понят своим другом. Их жизненные пути разошлись совершенно в конце 1896 г., когда Кандинский отправился в Мюнхен учиться живописи.

Во взаимоотношениях между этими двумя сложными людьми, каждый из которых жил своей собственной интенсивной внутренней жизнью, Кандинский часто старался объяснить и оправдать себя, как если бы он чувствовал себя виновным в тех переменах в их дружбе, в которых его обвинял Харузин. Кроме того, Кандинский знал, как он выразился, об «изнуренных нервах» и болезненности Харузина²² и, возможно, чувствовал, что не делал достаточно, чтобы поддержать своего друга. Это чувство вины могло только усилиться после смерти Харузина.

²² В.В. Кандинский – Н.Н. Харузину, 12 июля 1892 г., из Одессы (АХ, ф. 81, д. 17, л. 75–76).

Первые глубокие переживания Кандинского, связанные с его неудачами в достижении идеальной гармонии между «сердцами однозвучащими» в отношениях с Анной и с Николаем Харузиным, помогают лучше понять скрытые личные причины его последующего длительного поиска своего идеала в искусстве. Другие источники его искусства коренились в среде его духовного и интеллектуального формирования в Московском университете.

Московский университет

В 1880-е гг. юридический факультет Московского университета, на котором изучались правовые, экономические и социальные науки, пользовался особой популярностью. Николай Астров писал, что некоторые студенты интересовались римским правом, философией права, экономическими науками; многих привлекали принцип независимости судьи и «идейная сторона адвокатской деятельности, защита угнетенных», хотя большинство поступало на юридический факультет, поскольку он давал широкое «общее образование» [Астров 1941: 191].

Кандинский был связан с университетом в течение десяти лет. С 1885 г. он был студентом, в 1893–1895 гг. готовился к профессорскому званию в области политической экономии. Вспоминая студенческие годы, он отмечал, что русская жизнь «была тогда особенно мрачна», и писал:

В то же время в непрерывном напряжении держали мою душу и другие, чисто человеческие потрясения, так что не было у меня спокойного часа. Это было время создания общестуденческой организации, целью которой было объединение студенчества не только одного университета, но и всех русских, а в конечной цели и западноевропейских университетов. Борьба студентов с коварным и откровенным уставом 1885 года продолжалась непрерывно. «Беспорядки», насилия

над старыми московскими традициями свободы, уничтожения уже созданных организаций властями, замена их новыми, подземный грохот политических движений, развитие инициативы в студенчестве непрерывно приносили новые переживания и делали душу впечатлительной, чувствительной, способной к вибрации [Кандинский 1918: 15–16].

Правление Александра III (1881–1894) было противоположностью эпохе надежд, которая началась Великими реформами, прежде всего освобождением крестьян от крепостной зависимости в 1861 г., и закончилась убийством Александра II революционерами-народниками в 1881 г. П.Н. Милюков и А.А. Кизеветтер описали эпоху Александра III как время внешнего и внутреннего «затишья»; «восемьдесятые годы представляли мрачную картину торжествующей реакции» [Милюков 1955: 117–118, 133; Кизеветтер 1929: 149–150]. Политика контрреформ была направлена на уничтожение конституционных идей 1860-х гг. Бюрократия старалась подавить гражданскую общественную инициативу. Университетский устав 1884 г., сменивший либеральный устав 1863 г., соответствовал новому политическому курсу [Кизеветтер 1929: 125–134].

Характерный тип аполитичного интеллигента отразил «затишье» в политической борьбе. Хотя Кизеветтер вспоминал «университетские истории» – студенческие беспорядки, направленные против правительственного консерватиз-

ма, он не придавал серьезного значения студенческому протесту, утверждая, что типичный студент 1880-х гг. утратил «революционный пыл» и веру в «революционные методы политической борьбы» [Там же: 38–246].

В отличие от Милюкова и Кизеветтера, Кандинский воспринял период «затишья» как время «постоянного напряжения», однако в воспоминаниях не говорил ни об одном конкретном событии, заставившем его пережить «чисто человеческие потрясения». Подобным событием могло бы стать исключение из университета его товарища по политическим причинам [Шумихин 1983: 340]. Сам Кандинский не участвовал в студенческих беспорядках и считал удачей то, что «политика не захватила» его всецело [Кандинский 1918: 16, 53; Турчин 1993: 198]. С другой стороны, по его словам, «развитие инициативы в студенчестве» было одним из факторов, которые делали «душу впечатлительной, чувствительной, способной к вибрации». Он объяснял:

Инициатива или самостоятельность одна из ценных сторон (к сожалению слишком мало культивируемая) жизни втиснутой в твердые формы. Всякий (личный или корпоративный) поступок богат последствиями, так как он потрясает крепость жизненных форм – безотносительно приносит ли он «практические результаты» или нет. Он творит атмосферу критики привычных явлений, своей тупой привычностью все больше делающих душу негибкой и неподвижной

[Кандинский 1918: 16; Kandinsky 1982: 361–362].

В 1880-е гг. мысль о продвижении России к парламентскому правлению посредством либеральных реформ и постепенного просвещения народа была широко распространена среди русской демократической интеллигенции. Многие либеральные профессора Московского университета пропагандировали принципы права, моральности и справедливости в общественной жизни, вырабатывая у студентов убеждения против «насилия и произвола» [Астров 1941: 205; Кизеветтер 1929: 169–171, 286–287, 292–293; Милюков 1955: 155–159].

Одним из таких преподавателей был профессор политической экономии и статистики А.И. Чупров, под руководством которого Кандинский готовил диссертацию. Чупров был истинным гуманистом, либеральным народником и одной из самых популярных фигур в университете и вообще в Москве. Он был личностью, в которой, по словам Астрова, «наука, человечность и служение людям так гармонически сочетались» [Астров 1941: 195–196; ср. Кизеветтер 1929: 234–237; Турчин 1993: 203–209]. Кандинский писал, что Чупров «и как профессор, и как человек» был его «одним из самых светлых и дорогих» воспоминаний «среди многого, многого тяжелого и ужасного», что было в его студенческие годы. В его глазах Чупров «был учителем и остался учителем не только науки, но, что важнее, и жизни для многих,

многих людей»²³.

Кизеветтер вспоминал, что в начале 1890-х гг. многие студенты верили в созидательную работу для общественно-го блага. Они выражали свой протест против чиновников и политики контрреформ, работая в легальных организациях, созданных гражданской общественной инициативой и объединявших тех, кто старался содействовать «общественной пользе» [Кизеветтер 1929: 293]. Одной из форм проявления общественной инициативы стало участие университетских профессоров, доцентов, магистрантов и ассистентов в добровольных обществах, созданных для распространения научных знаний среди широких кругов населения; по свидетельству Кизеветтера, эта деятельность развилась в общественное движение. Кизеветтер, принявший особенно деятельное участие в организованной в Москве Комиссии по организации домашнего чтения, писал, что такое «живое и важное общественное дело» «раздвигало жизненный горизонт молодых кабинетных ученых и оживляло их внутренний душевный мир», а также скрепляло их в «дружное сообщество» [Там же: 286–287, 292–293].

Эта атмосфера развития гражданской инициативы и легальной общественной деятельности тех лет не могла не оказать влияния на Кандинского. Он также участвовал в добровольных организациях, в частности, в Обществе магистран-

²³ В.В. Кандинский – А.И. Чупрову, 27 янв. 1907 г., из Севра; В.В. Кандинский – И. Шейману, 20 марта 1908 г., из Берлина (цит. по: [Шумихин 1983: 342–344]).

тов – объединении молодых ученых из различных университетов и в Юридическом обществе Московского университета, названном Кизеветтером «школой гражданского воспитания» [Там же: 26; Турчин 1993: 200; Kandinsky 1982: 30]. Это повлияло на его отношение к инициативе как к необходимому условию обновления и свободного развития общественной жизни. Более того, в воспоминаниях он связал свои рассуждения об инициативе с идеей свободы и гибкости форм художественных организаций:

Специально художественные корпорации должны были бы снабжаться возможно гибкими, непрочными формами, более склонными поддаваться новым потребностям, чем руководствоваться «прецедентами». <...> Всякая организация должна пониматься только как переход к большей свободе [Кандинский 1918: 16].

Занятия Кандинского социальными науками соединяли его представления об общественных обязанностях с тягой к теоретическому мышлению:

К моему счастью политика не захватывала меня всецело. Другие и различные занятия давали мне случай упражнять необходимую способность углубления в ту тонко-материальную сферу, которая зовется сферой «отвлеченного». Кроме выбранной мною специальности (политической экономии, где я работал под руководством высоко одаренного ученого и одного из редчайших людей, каких я встречал в жизни, проф. А.И. Чупрова) меня то последовательно,

а то и одновременно захватывало: римское право <...>, уголовное право (задевшее меня особенно, и может быть слишком исключительно, в то время новой теорией Ломброзо), история русского права и обычное право <...>, соприкасающаяся с этой наукой этнография [Там же: 16–17].

Чупров настаивал на важности абстрактного мышления для современной экономической науке и верил, что дедуктивный анализ сложных жизненных явлений раскрывает общие экономические «абстрактные законы». Эти законы не абсолютны, поскольку они изменяются в соответствии с действительностью, содержащей многочисленные внешние и внутренние изменяющиеся факторы, «эмпирические законы» которых изучаются позитивистским исследованием данных [Чупров 1909: 17–20; 1891: 12–42]. Такой подход формировал понимание Кандинским мира как сложного целого, состоящего из взаимосвязанных элементов.

В 1893 г. Кандинский написал две работы: «Минимум заработной платы и папская энциклика *Regum Novarum* Себастьяна Никотра» и «Изложение теорий рабочего фонда и так называемого железного закона», посвященные рабочему вопросу. Эта проблема была и темой его незаконченной диссертации «К вопросу о законности заработка рабочих». По его мнению, «есть нечто высшее и неизменное, что определяет заработную плату, – это “Закон естественной справедливости”, по которому заработная плата должна давать <...

> рабочему возможность существовать» (цит. по: [Турчин 1993: 196–197]). Он ориентировался на положения справедливости, разработанные в социально-этических концепциях политической экономии, которые, как учил Чупров, соединяли рабочую проблему с моральным прогрессом, ведущим к гармоничному союзу классов [Чупров 1907: 221–222].

В римском праве, теоретическом источнике западноевропейских юридических норм, судебные решения определялись жесткими формулами или «конструкциями», основанными на прецедентах, а не на личности и персональных мотивах обвиняемого²⁴. Кандинский отмечал, что римское право привлекало его «тонкой своей сознательной, шлифованной конструкцией», но не удовлетворяло его «славянскую душу своей слишком схематически холодной, слишком разумной и негибкой логикой» [Кандинский 1918: 17].

Недолго Кандинский был увлечен и теорией Чезаре Ломброзо (Cesare Lombroso), который изучал не преступление, а преступника и разработал типологию преступников с врожденными патологическими дефектами [Вульферт 1887]²⁵.

²⁴ Подход к изучению классического римского права и формированию системы современного римского права был обоснован немецкой исторической школой в юриспруденции, создателем которой был Фридрих Савиньи (Friedrich Karl von Savigni, 1779–1861). Эта школа повлияла на преподавание римского права в русских университетах. Во время учебы Кандинского в Московском университете этот курс читался профессором Николаем Павловичем Боголеповым (1846–1901), который уделял особое внимание изучению исторических источников римского права (см.: [Боголепов 1890]).

²⁵ Об отрицательном отношении Кандинского к теории Ломброзо см.: [McKay

Напротив, русское обычное право современной Кандинскому крестьянской общины, основанное на обычаях, а не на формальных законах, вызывало в нем, как он писал, «чувства удивления и любви, как противоположение римскому праву, как свободное и счастливое разрешение сущности применения закона» [Кандинский 1918: 17].

В своей статье 1889 г. «О наказаниях по решениям волостных судов Московской губернии» Кандинский отмечал, что битье розгами – основной вид наказания в крестьянских судах – было негуманной мерой, обусловленной бедностью крестьян, которые предпочитали розги денежным штрафам. Вместе с тем количество ударов за одно и то же преступление не было регламентированным, но определялось, по наблюдению Кандинского, гуманным моральным принципом «глядя по человеку», то есть по индивидуальному характеру обвиняемого и его прежней жизни [Кандинский 1889с: 35–36, 48–49]²⁶.

В «Ретроспекциях» Кандинский рассматривает крестьянское право как «крайне свободную и гибкую форму, определяемую не внешним, но исключительно внутренним» принципом [Kandinsky 1982: 362]. В «Ступенях» он поясняет, что принцип «глядя по человеку» «кладет в основу приговора не

1996: 35–37].

²⁶ Б.М. Соколов подчеркивал лишь критический момент в статье Кандинского, что послужило ему основанием для одностороннего вывода о «пессимистическом взгляде художника на современное состояние “народной души”» [Соколов 1996b: 222].

внешнюю наличность действия, а качество *внутреннего* его источника – души подсудимого», и добавляет: «Какая близость основе искусства!» [Кандинский 1918: 17].

В русском крестьянском праве Кандинский обнаружил внимание ко внутренним и этическим проблемам, которое удовлетворило его «славянскую душу». Его сосредоточенность на моральных вопросах может быть понята не только в общем контексте, но и с психологической точки зрения, как результат его внутреннего стремления решить личную неразрешимую этическую проблему разрушенной матерью семьи.

С другой стороны, интерес Кандинского к русскому крестьянскому праву, а также к народным обычаям, традициям и преданиям, изучаемым историей русского права и этнографией, отвечали его желанию «открыть тайники души народной» [Там же].

В университетском курсе истории русского права изучались зарождение и эволюция правовых норм в Древней Руси в связи с историческим развитием ее социальных институтов, рода и общины. Проблема связи древнерусских общинных форм жизни с крестьянской общиной XIX в. стала особенно актуальной после освобождения крестьян в 1861 г. Россия, преимущественно крестьянская страна, в конце XIX в. стояла перед выбором между западноевропейским индивидуализмом и русской традицией общинной жизни [Лаптин 1971: 119].

По мнению П.Н. Мрочек-Дроздовского, преподававшего историю русского права в Московском университете, когда там учился Кандинский, первичным источником права было «внутреннее согласие» племени, выраженное в «неписаных законах», сумма которых составляла обычное народное право. Например, обычай кровной мести и свадебные обычаи языческих славянских племен, включавшие игрища и похищение невесты у воды (реки, пруда или источника), рассматривались им как обычаи, имевшие правовую основу. Обычное право стало основой русских государственных юридических кодексов, которые изменялись по мере формирования и развития государственных учреждений и общинных форм жизни до XVII в. [Мрочек-Дроздовский 1892: 181–188].

Идея, что обычное право было результатом творческой активности скорее народа, нежели сильных личностей, создающих правила и заставляющих народ следовать им, была разработана В.О. Ключевским, выдающимся историком, чьи лекции по русской истории посещались студентами всех факультетов Московского университета. По Ключевскому, правовой обычай был начальной и естественной формой права, созданной правовым сознанием народа, которое складывалось на протяжении длительного исторического процесса [Ключевский 1956–1959(1): 213–214]²⁷.

Связь между современным крестьянским правом и

²⁷ О влиянии идей В.О. Ключевского на студентов см.: [Астров 1941: 194; Кизеветтер 1929: 57–62].

древними правовыми общинными обычаями рассматривалась в XIX в. с двух принципиально противоположных позиций. Западники настаивали на том, что современная им крестьянская община была искусственным продуктом государственной фискальной политики и что даже в Древней Руси общинные принципы были насильственно сформированы государством. Для славянофилов община была традиционным типом национальной социально-религиозной жизни, гармоничным союзом людей, основанным на христианской любви. Народники находили в общинных отношениях традиционный идеал народной справедливости [Лаптин 1971: 120–131, 140–143].

Научное исследование крестьянской общины было предпринято в 1880-е гг. профессором М.М. Ковалевским, известным позитивистским историком, социологом и этнографом, преподававшим государственное право и сравнительную историю права в Московском университете с 1878 по 1887 г. В 1899 г. Кандинский писал Чупрову: «память о его [Ковалевского] лекциях, работах и личности жива и прекрасна как во мне, так и близких мне товарищах по университету»²⁸. Ковалевский обосновал идею внутренней необходимости эволюции от рода к семье и затем к крестьянской общине и утверждал, что принципы обычного права сохранялись на всех стадиях этой эволюции [Ковалевский 1886:

²⁸ В.В. Кандинский – А.И. Чупрову, 8 ноября 1899 г. (цит. по: [Шумихин 1983: 340]).

Кандинскому была близка мысль, что обычное право являлось результатом исторической творческой активности народа. Принцип «глядя по человеку», утверждал Кандинский, был положен «русским народом в основу квалификации преступных деяний» и реализовывался волостными судами крестьянских общин [Кандинский 1918: 17; Kandinsky 1982: 362]. В результате изучения приговоров волостных судов он пришел к выводу, что крестьяне считали преступление «личной обидой» – понятие, характеризующее, по его мнению, древнее обычное право [Кандинский 1889с: 34].

В отличие от славянофилов и народников Кандинский не идеализировал крестьянскую общину. Он критиковал негуманные наказания розгами и общинные правовые обычаи, такие как «грех пополам» (поделенная ответственность), «взаимная обида» и особенно «примирение» – архаичные принципы, по его мнению, обусловленные пониманием преступления как «личной обиды» и страхом обвиняющего перед мстью обвиняемого. Кандинский подчеркивал, что эти обычаи разлагали моральные и юридические нормы, ставя судебное решение в зависимость от воли и настроения истца и перенося акцент с моральной ответственности на материальную выгоду, как, например, в делах об оскорблениях, которые часто заканчивались выплатой истцу рубля или получением им от обвиняемого водки [Там же: 44–48]. Вместе с тем восхищение Кандинского принципом «глядя по челове-

ку», противостоящим этим обычаям, свидетельствует о его глубокой вере в творческую силу народа, способного создать подлинно этические правовые нормы.

Изучение крестьянского обычного права было частью этнографических исследований народных традиций, обычаев, преданий и верований, к которым русская демократическая интеллигенция обратилась во второй половине XIX в. А.Н. Пыпин в своей «Истории русской этнографии» утверждал, что исторической целью общества является улучшение жизни народа, помощь в развитии его «материальных и моральных сил» и осуществление народных «социальных и политических идеалов». Поэтому этнографическое изучение характера и жизни народа является моральной обязанностью всех образованных людей и путем, ведущим к национальному самоопределению [Пыпин 1890–1892(1): 2–4, 15].

С 1880-х гг. особенно важную роль в интенсивном развитии позитивистского подхода к этнографическим вопросам стало играть Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии, основанное при Московском университете в 1863 г. Позитивистские аналитические методы предлагали рассмотрение данных о современной жизни народов в широкой научной перспективе, соединяющей этнографию с антропологией, историей, фольклором, археологией, юриспруденцией и филологией [Липец, Макашина 1965: 39–60; Пыпин 1890–1892(2): 317–320; Токарев 1966: 296, 419–421]. В 1889 г. в первом номере «Этнографическо-

го обозрения» вышла программная статья «О задачах русской этнографии», написанная Д.Н. Анучиным, выдающимся ученым – этнографом, антропологом, географом и археологом, президентом Общества с 1890 г. Анучин подчеркивал важность этнографии для истории культуры, социологии, изучения народной психологии, а также для сохранения исчезающих народных традиций. По его мнению, этнографические исследования помогают понять «мировоззрения, стремления и нужды» народа, его «духовный мир» [Анучин 1889]. Эта мысль была близка Кандинскому, верившему, что этнография откроет ему «тайники души народной» [Кандинский 1918: 16–17].

Анучин считал необходимым для понимания происхождения религиозных верований изучение современных народных обрядов и поверий, сохраняющих пережитки языческих представлений о духах, колдунах и загробной жизни, присущих древним религиозным формам анимизма, фетишизма и шаманизма. Исследователь опирался на позитивистские теории культурных пережитков Эдварда Тайлора (Edward Tylor) и Герберта Спенсера (Herbert Spencer), согласно которым архаические верования и обычаи благодаря привычке наследовались современным обществом [Анучин 1889: 33; Tylor 1871(1): 71, 424; Спенсер 1876: 441].

Эти взгляды определили направление этнографических исследований Николая Харузина и ученых его круга. В своей первой работе «Из материалов, собранных среди кре-

стьян Пудожского уезда Олонецкой губернии» [Харузин 1889а] Харузин обращается к современным ему религиозным обычаям севернорусских крестьян. В статье «О нойдах у древних и современных лопарей» [Харузин 1889b] и книге «Русские лопари» [Харузин 1890] выявляются связи между древними финскими шаманами и современными нойдами (колдунами) лопарей²⁹ – финноязычного народа северной России.

Научная ориентация этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии повлияла на интерес Кандинского к пережиткам древних языческих религий в современных народных верованиях, тогда как Харузин стимулировал его интерес к верованиям финно-язычных зырян и пермяков. В 1888 г. Кандинский подготовил реферат «Верования пермяков и зырян»³⁰, и этнографический отдел запланировал на лето 1889 г. его экспедицию в Вологодскую губернию, в восточных областях которой жили зыряне.

²⁹ Лопари – историческое название саамов (саами). – *Прим. ред.*

³⁰ Местонахождение реферата неизвестно. Информация о нем содержится в перечне докладов, прочитанных на собраниях этнографического отдела осенью 1888 г. (Этнографическое обозрение. 1889. № 1. С. 177).

Глава вторая

Вологда



На обороте: В. Кандинский. Молящиеся крестьяне. Фрагмент

На карте, размещенной в записной книжке, которая служила ему дорожным дневником³¹, Кандинский очертил границы Вологодской губернии, охватывавшей обширную территорию и на северо-востоке достигавшую отрогов Урала (ил. 1). Он отметил также маршрут своего путешествия через юго-западные русские районы губернии к северо-восточ-

³¹ Дневник Кандинского представляет собой записную книжку «День за днем и календарь на 1889 год» с пронумерованными страницами и датами. В настоящее время дневник хранится в НМСИ (АК, АМ 1981–65–687). Он был опубликован в: [Кандинский 2008]. В данной книге цитаты из дневника приводятся по оригинальной архивной рукописи.

ным зырянским областям с реками Вычегдой и Сысолой, находящимися вдали от Урала (ил. 2)³².

Маршрут Кандинского определялся двумя официальными целями его экспедиции:

Моя задача была двоякого рода: изучение у русского населения обычного уголовного права (изыскание в области примитивного права) и собирание остатков языческой религии у медленно вымирающих зырян, живущих преимущественно охотой и рыбной ловлей [Кандинский 1918: 21–22].

Личные цели поездки Кандинского позволяет выявить исследование его дорожного дневника, его статьи «Из материалов по этнографии сысольских и вычегодских зырян. Национальные божества (по современным верованиям)», написанной после путешествия и опубликованной в конце 1889 г. в «Этнографическом обозрении» [Кандинский 1889b], и некоторых других источников.

³² Пег Вайс ошибочно решила, что Кандинский очертил границы своего путешествия и что он планировал доехать «почти» до Урала. Эта географическая неточность позволила ей считать, что Кандинский поехал в зырянские земли Вологодской губернии, граничившие с Уралом, чтобы исследовать свои генеалогические (то есть зырянские) корни [Weiss 1995: 6–8, 10–11]. На самом деле Кандинский выбрал для своей экспедиции район, расположенный далеко от Урала.

Путешествие

В дневнике на странице, датированной 28 мая 1889 г., Кандинский записал, что он выехал из Ахтырки в Вологодскую губернию (Дневник Кандинского, далее – ДК, с. 180)³³. На следующий день он прибыл в Вологду из Москвы по железной дороге. Вологда, губернская столица, располагалась по обоим берегам одноименной реки, в юго-западной части губернии. Тихая жизнь провинциального севернорусского города, впервые увиденная Кандинским после шумной Москвы, произвела на него следующее впечатление: «Маленький, чистенький, но идеально скучный городок» (Там же, с. 181).

1 июня Кандинский выехал из Вологды по почтовому тракту и прибыл в уездный город Кадников на берегу речки Содимы, притоке большой реки Сухоны (Там же, с. 184). В конце XV в. здесь из сторожевого поста, установленного для защиты торговых путей, возникла деревня Кадниковская. В конце XVIII в. она получила статус уездного города и была переименована в Кадников, оставаясь на протяжении XIX в. небольшим поселением с деревянными домами, двумя церквями, торговыми лавками и одной больницей [Данилов 1823: 221–223]. Кандинский описал Кадников в своем

³³ Здесь и далее даты соответствуют старому стилю (юлианскому календарю), принятому в России до 1918 г.

дневнике: «Кадников – маленький городок, сплошь деревянный, каменных домов 2–3; улицы не мощеные, тротуары дерев[янные]» (ДК, с. 185).

3 июня Кандинский отправился в двухнедельную поездку по Кадниковскому уезду, населенному русскими (ДК, с. 186, см. также: [Шокальский 1892: 63])³⁴. Он ехал на лошадах почтовыми дорогами, останавливаясь на придорожных станциях, заезжая в деревни, расположенные по берегам северных рек, и спрашивая крестьян «о судах» для сбора материалов по обычному праву (ДК, с. 186, 35). Его впечатления от провинциальной России были противоречивы. Почтовые станции напоминали ему колоритные гоголевские описания провинциальной жизни: «Все эти почтовые станции так и дышат Гоголем» (Там же, с. 184). В одной из деревень он увидел «народ веселый и открытый», но в то же время он узнал Россию бедную и несчастную: «Все дико и бесконечно бедно. Везде бедно, бедно. Только и жалоб, только и слов» (Там же, с. 188).

В этой поездке Кандинский встретил местных чиновников, докторов, учителей, священников и среди них представителей интеллигенции, вдохновленных либеральными идеями 1860-х гг. и сохранявших свои идеалы, работая в далекой провинции. Так, в уездном городе Кадникове Кандин-

³⁴ Вайс ошибочно считает, что во всех дневниковых записях Кандинского речь идет о зырянах, поскольку, по ее мнению, они проживали во всех уездах Вологодской губернии [Weiss 1995: 13].

ский познакомился с поэтом и писателем Николаем Александровичем Иваницким (1847–1899). Иваницкий учился в Петербургском военно-юридическом училище, был близок с Д.И. Писаревым и Марко Вовчок и за участие в студенческих волнениях был выслан в 1868 г. на родину в Вологодскую губернию. Здесь он увлекся ботаникой, этнографией и собиранием русского фольклора³⁵.

В дневнике Кандинский назвал Иваницкого «семинаристом в лучшем типе», который занимается естественными науками и этнографией, и отметил, что Иваницкий «был на Печоре в [18]81 году (когда уже были почти ссыльные раскольники)» (ДК, с. 185). Посетив Иваницкого в другой раз, Кандинский записал: «Он [Иваницкий] читал мне свой дневник с Печоры» (Там же, с. 193). Печорские записки Иваницкого «Вологодская Печора (Из путевых записок)», частично опубликованные в 1886 г. в «Вологодских губернских ведомостях», содержат живые описания быта русских староверов, предки которых бежали на север от реформ Петра Великого, зырян-христиан и пришедших с Урала остяков (ханты) – идолопоклонников, приносивших в жертву своим богам животных [Иваницкий 1886: 8–9] (см. также: ДК, с. 185, 188, 190, 401).

В «Ступенях» Кандинский вспоминал Иваницкого как «благородного отшельника города Кадникова» и автора «серьезных этнографических изысканий» [Кандинский 1918:

³⁵ Об Иваницком см.: [Веселовские 1923: 28–30; Иваницкий 1923: 11–17].

27]. Иваницкий был близко знаком и с Николаем Харузиным; в письмах к нему, написанных после 1889 г., он постоянно дружески вспоминал Кандинского³⁶. Фундаментальная монография Иваницкого «Материалы по этнографии Вологодской губернии», содержащая подробные сведения об обычаях, верованиях и фольклоре русских крестьян, была опубликована Харузиным в 1890 г. [Иваницкий 1890]. В своей рецензии на эту книгу [Кандинский 1890а] Кандинский подчеркивал достоверность фактов, собранных в обширном исследовании Иваницкого.

Во время путешествия по Кадниковскому уезду Кандинский посетил также Александра Евграфовича Мерцалова (1847–1906), известного вологодского историка, называвшего себя «человеком 60-х годов», который дожил до «угрюмого затишья» и страдал от мыслей о «несчастной родине» [Андреевский 1923: 55–56]. Кандинский писал в дневнике: «У А.Е. встретил прегостеприимнейший прием, узнал много интересного. Дай Бог побольше таких. Подарил мне свою книгу» (ДК, с. 187, см. также с. 36, 401)³⁷. Книга Мерцалова «Вологодская старина. Материалы для истории Северной России», вышедшая в 1889 г., содержала результаты серьезного исследования истории Вологодского края. Осо-

³⁶ См. письма Н.А. Иваницкого Н.Н. Харузину 1889–1894 гг. (АХ, ф. 81, д. 8, л. 54–57, 62–63, 67–71, 84–85, 92–95, 114–115).

³⁷ Письма В.В. Кандинского А.Е. Мерцалову хранятся в Государственном архиве Вологодской области (Вологда), ф. 674.

бый интерес Кандинского к истории и этнографии русских областей Вологодской губернии подтверждается также библиографической ссылкой в его дневнике на серию статей «Историко-статистические заметки о разных частях Кадниковского уезда», опубликованных местным историком и этнографом Евгением Кичиным в «Вологодских губернских ведомостях» в 1866 и 1867 гг. (Там же, с. 35).

Провинциальные интеллигенты надолго запомнились Кандинскому, и спустя много лет он писал:

Во время этой поездки мне не раз случалось встречать одиноких и действительно самоотверженных делателей будущей России, счастливой уже и этой стороной в пестрой ее сложности [Кандинский 1918: 22].

10 июня Кандинский вернулся в Кадников, завершив поездку по русским деревням Кадниковского уезда и начав планировать маршрут своего путешествия на северо-восток, где жили зыряне. Он намеревался ехать почтовыми дорогами вдоль реки Сухоны к русским городам Тотьме и Великому Устюгу, оттуда к русскому городу Лальску в междуречье Сухоны и Вычегды и затем по земскому тракту к главному зырянскому городу Усть-Сысольску, стоящему на левом берегу Сысолы, у ее впадения в Вычегду. Далее он планировал поездку по Верхней Вычегде к монастырю «зырянской св. Ульяны»³⁸, а затем к «центру зырянского края», большой

³⁸ Имеется в виду Ульяновский (Троице-Стефано-Ульяновский) монастырь

зырянской деревне Усть-Кулом (ДК, с. 43).

Этот маршрут показывает, что целью путешествия Кандинского были именно зырянские районы с центрами в Усть-Сысольске и Усть-Куломе. В своей статье он подчеркивал необходимость изучения каждой этнической группы зырян:

Всякий, кому доводилось познакомиться с литературой о зырянах, естественно, должен был поразиться многими неточностями и зачастую непримиримыми противоречиями. Источником этих недостатков является то, что некоторые исследователи, не определяя точно описываемой местности, говорят о зырянах вообще. Между тем такие обобщения немыслимы ввиду ясно выраженного различия между всеми частями зырянского народа. Существующие названия: «сысольские», «вычегодские», «печорские», «удорские» зыряне определяют не только местность, но и различие быта, верований, обычаев. Поэтому я особенно резко подчеркиваю, что, говоря в данном очерке о зырянах, я буду иметь в виду исключительно *сысольских* и *вычегодских* зырян, живущих по всей Сыsole и Вычегде, т. е. занимающих всю юго-западную часть Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии [Кандинский 1889b: 102–103].

11 июня 1889 г. Кандинский отправился из Кадникова к сухонской пристани и, пересев на пароход, поплыл вниз по Сухоне к Тотьме, находящейся на левом берегу этой реки. В

Тотъме он остановился на день и 13 июня продолжил путь по Сухоне, прибыв в Великий Устюг – важный торговый центр близ навигационных рек Сухоны и Северной Двины. Здесь он изменил свой первоначальный план и вместо того, чтобы ехать по земскому тракту в Лальск, 14 июня отправился почтовой дорогой вдоль Сухоны через села Устюгского уезда к месту слияния Сухоны с Северной Двиной. Холодной ночью он переправился через Северную Двину, прибыв 15 июня в Сольвычегодск, находящийся на правом берегу Вычегды. Весь следующий день он ехал на почтовых лошадях вдоль Вычегды, через Сольвычегодский и Яренский уезды, прибыв ранним утром 17 июня в Яренск, находящийся у слияния Яренги с Вычегдой:

В 4 ч. приехал в Яренск. <...> Весь день и ночь холод. <...> Церквей нет; в самом Яренске всего 4. Избы низкие под одной крышей с двором. Я[ренск] тоже дерев[янное] село (ДК, с. 194–200).

По Яренскому уезду проходила русско-зырянская этническая граница. Тотемский, Устюгский и Сольвычегодский уезды были населены русскими. В западной части Яренского уезда до самого Яренска жили русские и обрусевшие зыряне, и только за Яренском, к востоку от него, начинались зырянские поселения [Шокальский 1852: 63; 1904; Попов 1874: 5; Иваницкий 1890: 7]. Здесь Кандинский также встретил русских – земских учителей, врачей, священников, чиновников, которые помогали ему в сборе сведений о зырянах. Кроме

того, он расспрашивал зырян, знавших русский язык.

На странице дневника, датированной 18 июня, Кандинский записал:

В 12 часов ночи я выехал «в Зыряне». «Мэ коми!» «Коми» – зырянин; морт – человек, войтыр – люди. Коми-войтыр – зыряне. – Запуганы чиновниками до невероятности. – Кругом русской речи не услышишь. – Но легко поддаются ласковому обращению (ДК, с. 201).

Он выехал из Яренска в ночь с 17 на 18 июня и вечером 18 июня достиг Усть-Сысольска, единственного уездного города вологодских зырян:

Приехав в У[сть]-С[ысольск], пошел к Туру. Вечером был в зем[ской] больнице. <...> Отправил телеграмму, ходил по домам, был у исправника. Затем, побывав у Тура <...>, пошел к Аф. Як. [Афанасию Яковлевичу?], где и просидел за расспросами и чаем весь вечер до 2 ч. Срисовывал всякие штуки. <...> Песня найдена! (Там же, с. 201–202).

20 июня Кандинский поехал в большое зырянское поселение Усть-Кулом (Усть-Куломское) на Вычегде, близ речки Куломки. В дневнике он упоминает своего зырянского проводника и переводчика. Вместе они ехали по почтовой дороге вдоль извилистых берегов Вычегды через редкие зырянские села. Они ехали почти без остановок. В противоположность своему первоначальному намерению, Кандинский не посетил монастырь «зырянской святой Ульяны», распо-

ложенный между Усть-Сысольском и Усть-Куломом. Утром 21 июня он прибыл в Усть-Кулом:

В 10 ч. утра приехал в У[сть]-Кулом. Встретил судебного пристава, которого и подверг допросу. <...> Говорил с писарем В[олостного] Пр[авления], хозяевами (с ними даже подружился). Ходил в Керки. <...> Зыряне бегают меня смотреть (Там же, с. 204)³⁹.

Здесь Кандинский снова изменил задуманный маршрут и отправился со своим проводником в удаленные районы Верхней Вычегды. Утром 22 июня они поскакали верхом в Керчем (Керчомъя), одно из последних больших зырянских селений в этой области, и к вечеру вернулись в Усть-Кулом:

Ездил 45 в[ерст] верхом. <...> Найдена еще песня, но ... без конца. Зыряне – премилый народ. Все на них клеветуют. <...> Оказывается, что мы проехали 70 верст! До Керчеми-то 35! Выехали в 7 ч. утра, в 11 были там, а в 3 ч. назад [в Усть-Кулом]. Конец песни найден, но не м[ожет] б[ыть] пропет до конца, т[ак] к[ак] певец заболел. Нашел загадки. Найдена еще песня о вдове и ее дочери. Здесь бы пожить, т[ак] кое-что нашлось бы. Я положительно влюблен в зырян (Там же, с. 205).

В ночь с 22 на 23 июня Кандинский выехал в обратный путь из Усть-Кулома в Усть-Сысольск «при трогат[ельной] картине прощания с зырянами» (Там же). На этот раз он ехал

³⁹ Зырянское слово *керка* означает 'дом, бревенчатая изба', от *кер* 'бревно' [Савваитов 1850: 88].

с остановками на придорожных станциях, посетив со своим проводником три глухих зырянских селения:

Останавливался на 3-х станциях. Ездил в Богородск верхом, в Шой-яг на лодке, в Подъельск маленький на двухколесной таратайке, причем зыр[янин] сидел верхом и ни за что не хотел склониться на мою просьбу сесть со мной. – В Шой-яге совершенные дикари. Нигде ничего нового. <...> На меня смотрели как на нечто чудесное и никогда невиданное. Посмелее трогали очки, а робкие чудачки тыкали пальцами и быстро тараторили, обращаясь ко мне. Самовар просил знаками, иные не понимали. Не оказалось (Там же, с. 206)⁴⁰.

Тон записей Кандинского, в которых он отмечал свои первые впечатления о зырянах, говорит о его восприятии зырян как «другого» народа, чуждого ему по языку и культурному развитию. Кандинский, в свою очередь, также вызывал любопытство зырян, видевших в нем чужака. С другой стороны, для Кандинского зырянская культура была предметом исследования, и он воодушевлялся каждый раз, когда находил в ней нечто, по его мнению, интересное.

24 июня Кандинский вернулся в Усть-Сысольск. На следующее утро он отправился в обратный путь, в Москву:

⁴⁰ Богородск – русское название зырянского села Висер на берегу Вишеры (Вышеры), правом притоке Вычегды. Село Шой-яг располагалось в районе Висера, а деревня Подъельск, или Подъелье, находилась на Вычегде между устьями Вишеры и Куломки.

Завтракали в керке, и в 21/2 часа я двинулся в путь. Nach Hause! Пора, пора! Неужели же я еду в Москву и конец моим скитаниям? Не могу себе представить. Ехал с быстротой поезда Яросл[авской] ж[елезной] дороги. Часов в 10 пили с коми чай и рассуждали о старых временах (Там же, с. 208).

Он ехал теперь по короткой дороге, по земскому тракту, прибыв 27 июня в русский городок Лальск, поразивший его «красотой зданий», и вечером того же дня он был уже в Великом Устюге (Там же, с. 208–210). Последнюю дневниковую запись он сделал на странице, датированной 3 июля: «Приехал в Ахтырку. Finish» (Там же, с. 216).

Вологодское путешествие стало для Кандинского источником многих идей и переживаний, связанных с Русским Севером, его природой, историей, древней христианской культурой, крестьянским искусством, фольклором, народными обычаями и верованиями.

Северная природа

Описания Вологодской губернии второй половины XIX в. отмечают различие между ландшафтом и природными условиями ее юго-западных и северо-восточных областей. Юго-западные Вологодский и Кадниковский уезды занимали меньшую, равнинную часть губернии, некогда покрытую дикими сосновыми, еловыми и березовыми лесами. На протяжении веков леса вырубались для строительства поселений, развития земледелия и прокладки дорог. К концу XIX в. это была культурная область с обработанными землями и множеством селений вдоль Вологды, Кубены, Сухоны и других рек, текущих здесь медленно между низких берегов [Иваницкий 1890: 2–3, 5; Данилов 1923: 229].

К северо-востоку, в Тотемском и Устюгском уездах, пространство обработанной земли постепенно уменьшалось, ограниченное густыми лесами и рощами, покрывавшими холмы. Реки здесь убыстряют свое течение, и их берега становятся выше. Характерный пейзаж этих мест обрисован Николаем Иваницким в «Записках одинокого человека» 1886–1887 гг., где он описал Тотму, которую Кандинский посетил в июне 1889 г.:

Город расположен на левом, высоком, изрытом ручьями, берегу Сухоны; у западной окраины города речка Песья деньга образовала широкую и глубокую

долину. <...> Вологодский почтовый тракт спускается в эту долину и снова поднимается в гору <...>. На мысу, образуемом слиянием Песьей деньги и Ковды, в одной версте от города, расположен известный монастырь Феодосия Тотемского со своей громадной колокольней. <...> Вокруг города прекрасные леса и рощи <...>. За рекой, почти насупротив собора, среди сосновых рощ, старинная кладбищенская церковь. <...> Семь верст выше города по Сухоне три острова, среди которых один, Дедов, с сосновой рощей и старой церковью – когда-то тоже монастырь. <...> Главная краса Тотмы, бесспорно – Сухона. Это роскошная река <...>. Дно ее каменисто-песчаное и вода чиста и прозрачна, как кристалл [Иваницкий 1923: 35–37].

Северо-восточные Сольвычегодский, Яренский и Усть-Сысольский уезды составляли огромную холмистую лесную страну с болотистыми низинами и множеством быстрых речек в бассейне Вычегды. Дикие, непроходимые леса покрывали бассейн Верхней Вычегды, текущей между высокими берегами. В этом «лесном море» вдали от дорог были разбросаны редкие зырянские поселения, добраться до которых можно было только верхом на лошади или волоком на санях. Сочетания темно-зеленых тонов сосен и елей и синих тонов рек господствовали здесь, иногда разбиваясь пестрыми, многокрасочными полянами лесных цветов [Иваницкий 1890: 1–3; Попов 1874: 34, 77].

В своем дневнике Кандинский не сделал ни одной запи-

си о северной природе, фиксируя лишь названия мест, через которые он проезжал. Напротив, описывая свое путешествие через много лет, он передает общее впечатление от своего пути:

Охваченный чувством, что еду на какую-то другую планету, проехал я сначала по железной дороге до Вологды, потом несколько дней по спокойной, самоуглубленной Сухоне на пароходе до Устьсысольска, дальнейший же путь пришлось совершить в тарантасе через бесконечные леса, между пестрых холмов, через болота, пески и отшибающим внутренности с непривычки «волоком». То, что я ехал совсем один, давало мне неизмеримую возможность беспрепятственно углубляться в окружающее и в самого себя [Кандинский 1918: 27] (ср. ДК, с. 27).

Кандинский ошибся, говоря, что проплыл по Сухоне до Усть-Сысольска, расположенного в действительности в устье Сысолы и Вычегды, далеко от Сухоны, и упустил многие детали путешествия, включая то, что он ехал через леса Верхней Вычегды не один, а с зырянским проводником. Внешняя достоверность событий была менее важна для него, чем правдивость запомненного переживания, состояния погружения «в окружающее и в самого себя».

Из истории Вологодского края

Путешествие в Вологодскую губернию позволило Кандинскому соприкоснуться с историческими следами русской колонизации северных территорий, населенных финноязычными народами. Во второй половине XIX в. вопросы, связанные с ходом, характером и результатами тысячелетней колонизации, а также с взаимовлиянием русского и других народов, – вопросы, имеющие прямое отношение к реальным проблемам России с ее сложной этнокультурной ситуацией, привлекали внимание ведущих русских историков – С.М. Соловьева, Н.И. Костомарова и В.О. Ключевского. Эти вопросы вошли также в круг интересов многих этнографов, занимавшихся исследованиями Русского Севера, в том числе Н.Н. Харузина, Н.А. Иваницкого и К.А. Попова, на монографию которого «Зыряне и зырянский край» [Попов 1974] Кандинский ссылался в своей статье о зырянах [Кандинский 1889b: 106, 108].

Согласно Попову и Ключевскому, русские в древности называли вычегодских финнов, как и другие финские племена Русского Севера, ироническим именем *чудь*, родственным словам *чудить* ‘вести себя странно, непонятно’, *чудак*, *чудно*, *чудной* [Попов 1974: 1, 3, 22; Ключевский 1956–1959(1): 295; Савельева 1971: 5–13]. Этноним *зыряне* также имеет русское происхождение, но его смысл точно неизвестен. В

различных русских говорах *зырить* означает ‘смотреть’ (ср. *зреть*), ‘глядеть зорко, высматривать, обладать острым зрением’ (ср. прил. *зыркой*), а также ‘кричать, сердиться’ (ср. *зыркать*). По мнению Попова, *зыряне* было насмешливым прозвищем, которое вологодские русские произвели от слов *вызрить* ‘выпивать, пьянствовать’ и *зыря* ‘пьяница’ [Попов 1874: 1]. Сами зыряне именовали себя *коми* [Там же: 22].

Кандинский писал, что он встретил среди зырян одного «грамотного», то есть знавшего русский язык, старика, по словам которого, сами зыряне «всегда назывались *коми* <...>, но русские, не понимавшие их языка, назвали их чудью от ‘чудной’ – непонятный» [Кандинский 1889b: 193–104; 1889a: 201; см. также: Попов 1874: 1–14; Лашук 1972: 9–10].

Иронические этнические имена, данные русскими вычегодским финнам, указывают на конфликт между завоевателями и туземным населением. Однако многие русские ученые XIX в. обращали внимание на то, что древнерусские летописи и народные русские легенды не сохранили рассказов о длительной и кровавой войне между славянами и финнами. Местные племена не могли противостоять более сильным захватчикам, и предания о столкновениях между ними, известные по русским источникам, не имели этнического характера, но отражали религиозную борьбу русского христианства с финским и славянским язычеством [Ключевский 1956–1959(1): 294–296; Костомаров 1990–1992(1): 95; Попов 1874: 5–8; Соловьев 197–1988(1): 13].

Кандинский тоже писал не о национальных распрях, но о «быстром повороте в религии, который произошел у них [чуди] со времен св. Стефана» – крестителя чуди в XIV в., проявившего «отчаянную энергию в уничтожении языческих верований» [Кандинский 1889b: 103].

По севернорусским легендам, когда русские пришли на Север, язычники, «поганый», то есть «нечистый» народ, прятались в ямах с деревянными крышами, покрытыми землей. Русские обрушивали эти крыши и убивали *чудь белоглазую*, не принявшую христианство. В XIX в. около «чудских ям (могил)» находили бусы и «коньков» из меди [Попов 1874: 6–13].

Кандинский слышал подобные рассказы от вычегодских зырян:

Среди них ходят известные в литературе рассказы о крещении св. Стефаном чуди, о ее бегстве, зарывании себя и имущества в ямы, носящие и теперь названия «чудских». И старики указывают эти ямы, но говорят, что их разрывать нельзя, так как они нечистые [Кандинский 1889b: 103]⁴¹.

⁴¹ В дневнике Кандинский со слов усть-куломского станового сделал запись для Московского археологического общества о местонахождении «чудских могил»: «**SS! В Археолог[ическое] Об[щест]во.** Курган – городок – «**Кар-мыльк**» (город – возвышенность) в 90 в[ерстах]. От Усть-Сыольска, свернуть со ст. Сторожево, 40 в[ерст] в сторону д. Богородска. Могила – в **Шой-яг** (тут же). И в Катнеровской вол[ости] близь Маджи, при селе Мажеском – могила – **Кар-ныг** (У[сть]-Куломск[ий] становой)» (ДК, с. 45). Кандинский был в Богородске и Шой-яге, но в дневнике не написал о посещении могил.

Попов полагал, что современные зыряне, потомки крестившихся финнов, переняли русские предания о чуде как о враждебном и «нечистом» народе [Попов 1874: 9, 13]. Кандинский объяснял противоречие между интересом зырян к прошлому своей земли и отрицанием их связи с чудью смежной веры:

Уже неоднократно говорилось в литературе о зырянах, об утрате почти всяких воспоминаний из их прошлой жизни. Действительно, зыряне найдут, может быть, очень немногих соперников в искусстве не сохранять никаких связей с прошлым. <...> Всякая связь с прошлым была порвана сильной рукой проповедника [св. Стефана], предки – язычники получили оскорбительное название «поганых», само слово язычник стало презрительным. <...> Зыряне помнят только, что они не последовали примеру чуди и крестились и с тех пор живут «по христианскому обряду». Я встретил всего одного грамотного старика, утверждавшего, что зыряне и чудь одно и то же (ДК, с. 103).

Согласно Ключевскому, Харузину и Попову, финские племена стояли на относительно низкой ступени развития, когда около VIII в. они встретили восточных дунайских славян, уже овладевшими элементами земледельческой культуры. Предки зырян, охотники и рыболовы, не знавшие раз-

О раскопках этих и других чудских могильников в Вологодской губернии см.: [Лашук 1972: 124].

витого земледелия, жили в землянках, представление о которых дают, вероятно, «чудские могилы». Зыряне усвоили земледелие от русских [Ключевский 1956–1959(1): 296–297, 300–301; Харузин 1889а: 362; Попов 1874: 6, 12–14]. Кандинский был согласен с мнением о слабом развитии древних финских народов Севера:

Несколько раз, впрочем, приходилось мне слышать, что чудь была вовсе не дикий народ, а уже оседлый, земледельческий. Доказывая его высокую культуру и богатства, эти зыряне ссылались на ни на чем не основанный факт, что чудинцы обрабатывали свои поля серебряными орудиями. Но такие рассказы все же крайне редки [Кандинский 1889b: 104].

По мнению Ключевского, до русской колонизации финские племена находились на «примитивной» стадии религиозного развития. Они не персонифицировали природные силы и объекты и не считали природные явления символами высших духов. Подобные идеи проникли в их «грубый фетишизм» под влиянием русских христиан. Однако еще до крещения чудь усвоила славянское язычество, что доказывает одна древнерусская летопись, согласно которой чудь города Ростова в XI в. поклонялась идолу славянского «скотского бога» Волоса [Ключевский 1956–1959(1): 296, 300]. По утверждению Попова, славянское язычество разрушило основу древнего финского шаманизма, и обрусевшие зыряне восприняли мировоззрение, язык, манеры, обычаи, фольк-

лор и искусство славян [Попов 1974: 9–12, 61–62, 65].

После принятия Русью христианства в X в. верования славян и финнов благодаря взаимодействию между народами смешались. Русское христианство заняло господствующее положение, оттеснив и изменив, но не уничтожив языческие представления обоих народов. С точки зрения христианства, различия между этническими формами русского и финского язычества не были существенны, и эти различия исчезали по мере сближения русского населения с финским [Ключевский 1956–1959(1): 303–304]. Результатом этого стало сложное религиозное мирозерцание, переплетение христианских и языческих идей в поздних народных верованиях. Кандинский рассматривал это явление как «хаос *современных* религиозных представлений, образовавшихся под сильным влиянием христианства» [Кандинский 1889b: 102]. Русское влияние на зырянские верования было для него очевидным фактом: «зыряне забыли свою прошлую религию», создав «озырянившиеся представления, т. е. представления русские, которым зырянская фантазия придала лишь некоторые своеобразные оттенки» [Там же: 102–104].

На территории Русского Севера финноязычные народы частично смешались с русскими, которые усвоили также элементы языка, обычаев и верований финнов. С другой стороны, как показали этнографические исследования Русского Севера в XIX в., финноязычные народы, включенные в

сферу культурного влияния более сильных русских соседей, постепенно теряли свои национальные черты [Ключевский 1956–1959(1): 300–301; Попов 1874: 5, 9; Иваницкий 1890: ii]. Говоря о «медленно вымирающих зырянах», Кандинский имел в виду постепенное исчезновение зырянской национальной культуры [Кандинский 1918: 22].

В освоении русскими земель, вошедших в состав Вологодской губернии, можно выделить следующие колонизационные волны: с начала XII в. из богатого северо-западного торгового города Великого Новгорода; с середины XII в. из Ростово-Суздальского княжества, находившегося в междуречье Волги и Оки, и с XIV в. из московских земель. Борьба между этими тремя русскими центрами за влияние на Севере, богатом природными ресурсами, продолжалась до XV в., когда северные земли вошли во владения Москвы [Власова 1973: 31–33]. Итогом колонизации стало особое северное сочетание на территории Вологодской губернии разных этнических типов и культурных традиций.

В Средневековье вольные новгородские ушкуйники, схожие с викингами, предпринимали смелые разбойничьи набеги в верховьях Волги и вдоль северных рек, проникая глубоко в северо-восточные области финских земель и взимая дань даже с печорских племен. Новгородцы захватывали лучшие торговые и стратегически важные территории вдоль рек для основания своих военно-промысловых поселений. У лесной реки, обычно на холме, русские колонисты строили

церковь с избами вокруг и огораживали маленькое поселение деревянным частоколом. Этот «кремль» становился основой будущего укрепленного города с множеством домов и церквей, окруженного деревянными стенами с башнями. Все древнерусские города, включая Москву, развивались таким образом. Вологда, Тотьма и Сольвычегодск, основанные новгородцами, и Великий Устюг, заложенный ростовцами, начинались с небольших селений и выросли в богатые торговые города-крепости, центры христианской цивилизации в XVI и XVII вв.

В отличие от Московского Кремля, первоначальные деревянные стены которого были заменены в XIV в. мощными каменными укреплениями, севернорусские города-крепости вологодских земель были деревянными. Только Вологодский Кремль имел каменные стены и башни, возведенные Иваном Грозным в 1560-е гг. [Ключевский 1956–1959(2): 10–11, 57–58; Костомаров 1992: 113–115; Максимов 1989: 266]. К концу XIX в. русские города Вологодской губернии уже утратили укрепления, но сохраняли древние архитектурные сооружения; высокие, часто белокаменные церкви контрастировали с окружавшими их низкими домами.

Зырянские поселения, никогда не имевшие укреплений, были подобны традиционным севернорусским деревням, расположенным цепью вдоль лесных рек. В малонаселенных лесных зырянских областях жители сел занимались, как и в старину, охотой и рыболовством [Арсеньев 1874: 1–65; Ива-

ницкий 1890: 3; Маковецкий 1962: 52–54; Попов 1874: 61]. Во время своего путешествия по Верхней Вычегде Кандинский посетил такие зырянские деревни в глубине северных лесов, вдали от дорог и цивилизации (ДК, с. 206).

Другие зырянские деревни, стоявшие на торговых путях и имевшие прочные связи с русским населением, развились в большие культурные поселения с церквями и сотнями дворов. Например, село Керчем (Керчомъя) на Верхней Вычегде, которое Кандинский посетил 22 июня 1889 г., выросло из маленькой деревни, основанной в первой половине XVII в. русскими колонистами и сысольскими зырянами, превратилось в большой погост, местный центр. Русские постепенно озырянились, и только центральная часть Керчомъя сохранила название *роч сикт* ‘русская деревня’.

Деревня Усть-Кулом, названная Кандинским «центром зырянского края», возникла в начале XVIII в. как маленький погост и выросла в одно из крупнейших вычегодских поселений, населенное зырянами с Сысолы, Лузы и Выми, а также и озырянившимися русскими из разных районов Севера.

Усть-Сысольск (современный Сыктывкар), «столица зырянского края», впервые был упомянут в писцовой книге 1586 г. как небольшой погост на Сыsole, состоящий из деревянной церкви, трех дворов духовенства и шести крестьянских дворов. Усть-Сысольск рос и в 1780 г. получил статус уездного города. Русские купеческие семьи играли важную роль в торговых связях Усть-Сысольска с Москвой, Архан-

гельском и городами Сибири. В XIX в. Усть-Сысольск, ставший значительным торговым центром Русского Севера, казался обширным благодаря своим предместьям, окрестным деревням. Собственно же город был небольшим и выглядел как типичный севернорусский деревянный городок, только с меньшим числом церквей⁴². Этнограф Василий Кичин (сын Евгения Кичина, см. о нем выше) так описывал Усть-Сысольск в 1866 г.:

Скоро и Усть-Сысольск, столица Зырянского края! Полагаешь, что вот увидишь вдали красивый и обширный город. Напрягаешь зрение и удивляешься при виде вдали церкви с колокольной и нескольких разбросанных на расстоянии строений. Вот и Усть-Сысольск! [Кичин 1866: 39–40].

⁴² О зырянских селениях см.: [Лашук 1972: 126–264; Шокальский 1902: С. 56–57].

Народное искусство

Города и деревни Вологодской губернии хранили русские культурные традиции, при этом по-своему переработав стили новгородской, московской, ростовской и ярославской художественных школ. Сложный, стилистически неоднородный, иконописный язык «северных писем» соединял каноническую иконографию с крестьянским искусством [Вздорнов 1972: 45–80]. «Чудо Георгия о змие» из коллекции Кандинского является примером севернорусской иконописи, очевидно, привлечшим его внимание «примитивной» трактовкой образа [Deroit, Boissel 1986: № 803; Weiss 1995: № 15]. Кандинский был особенно впечатлен именно народным искусством, которое, по воспоминаниям, он впервые открыл для себя «в его естественной среде и на собственной его почве» именно в Вологодской губернии [Кандинский 1918: 27].

Одним из развитых видов севернорусского народного искусства, с которым Кандинский столкнулся во время своего путешествия, было деревянное церковное зодчество, искусство плотников, уходящее корнями в древние архитектурные традиции славян-язычников. Северная «лесная страна» была источником разнообразных храмовых форм народной деревянной архитектуры, повлиявшей на каменное церковное зодчество. Вологодская губерния сохранила все тради-

ционные типы деревянных церквей XVI–XVII вв., от простых «клетских» часовен, построенных как клетки (крестьянские избы) на четверике (четырёхугольном основании), многогранных шатровых церквей и колоколен – и до ярусных и многоглавых храмов. Деревянные церкви, которые начали изучать только во второй половине XIX в., были признаны оригинальным явлением искусства, воплотившим народные представления о духовности и красоте [Горностаев, Грабарь 1910].

Необходимо сказать и о бытовой народной деревянной архитектуре – крестьянской усадьбе и хозяйственных постройках вне двора, типы и формы которых были одинаковы в русских и зырянских деревнях. В своем дорожном дневнике Кандинский зарисовал зырянские амбар и бани (ДК, с. 168, 170, 172). Типичные севернорусские и зырянские амбары имели архаичную простую форму: квадратный сруб, приподнятый над землей четырьмя опорами для защиты зерна от влаги и грызунов. Этот тип постройки употреблялся и для бань, распространенных издавна среди всех северных и сибирских народов. Русские и зырянские охотники строили в лесу срубы на опорах для хранения продовольствия, шкур и дичи, а для временного жилья использовали лесные избушки в один сруб, стоящий прямо на земле. Лесная избушка отапливалась «по-черному», очагом из камней без печной трубы, или вовсе не отапливалась. Кандинский упоминал зырянскую «холодную» охотничью избушку в своей ста-

тье [Кандинский 1889b: 109]⁴³.

Во время вологодского путешествия Кандинский часто посещал русские крестьянские избы и зырянские деревянные дома (*керки*) (ДК, с. 204). «Никогда не изгладятся из памяти большие двухэтажные, резные избы с блестящим самоваром в окне», – писал он в воспоминаниях [Кандинский 1918: 27].

Русская изба и зырянская *керка* сходны по строительным приемам, типам, архитектурным формам, планировке, наружному и внутреннему убранству. Северный крестьянский дом, сооруженный из крупных бревен, выделяется большими размерами, мощными стенами, высотой двухскатной крыши. Одним из наиболее характерных его элементов является резное крыльцо – архаичная конструктивная деталь русской архитектуры, имеющая индивидуальные особенности в каждом доме. Кандинский зарисовал русское крыльцо в Сольвычегодском уезде и зырянское крыльцо в Усть-Сысольском уезде (ДК, с. 193, 175)⁴⁴.

Фасад дома покрывался традиционной деревянной резьбой. Гребень крыши (*конек*), концы балок ее основания и часто балкон украшались в русских избах резными конскими, птичьими, реже оленьими головами, более популярны-

⁴³ О русских и зырянских амбарах, банях и лесных избушках см.: [Арсеньев 1873: 24–27; Белицер 1958: 70–218; Бломквист 1956: 17–18, 71–347; Маковецкий 1962: 204–205, 300; Попов 1874: 12–13, 35, 61, 66].

⁴⁴ О крыльцах см.: [Бломквист 1956: 126–350; Маковецкий 1962: 114–273; Соболев 1934: 118–125].

ми среди зырян. Кандинский отметил мотив конской головы в схематичном наброске фасада русского дома в Кадниковском уезде (Там же, с. 192)⁴⁵. Фотография русской избы, находящаяся в архиве Кандинского (АК, boîte 6, № 227), представляет иную трактовку конского мотива, типичную для Средней России: пара конских голов («парные коньки»), продолжающих концы причелин (двух длинных лицевых досок фронтона по скатам крыши), венчает фронтон [Бломквист 1956: 352–354]. Вне дома резные конские головы украшали также деревянные ограждения и столбы для привязывания лошадей. В дорожном дневнике Кандинского есть зарисовка такого столба из Усть-Сысольского уезда (ДК, с. 115)⁴⁶.

Деревянный рельеф с растительными мотивами, геометрическим орнаментом и с широко распространенными солярными символами покрывал подзор (карниз), причелины, полотенце (короткую доску, свисающую с вершины фронтона) и оконные наличники [Белицер 1958: 210–212; Бломквист 1956: 349–365; Маковецкий 1962: 81, 128, 152–266].

Среди предметов народного искусства, хранящихся в личном собрании Кандинского, есть расписная резная фигура полуженщины-полурыбы – деталь наружного убранства рус-

⁴⁵ См. также иллюстрации в: [Белицер 1958: 14; Бломквист 1956: 350; Маковецкий 1962: 90, 181, 269].

⁴⁶ См. также иллюстрации в: [Воронов 1972: 71, 136, 167; Маковецкий 1962: 281].

ской крестьянской избы [Deroit, Voissel 1984: № 807; Weiss 1995: № 58]. По стилю это типичная работа поволжских резчиков, которые украшали фасады домов росписью и резьбой, часто с фантастическими фигурами, совмещавшими человеческие и животные черты. Эти образы произошли из поволжской расписной корабельной резьбы, которая, судя по упоминанию в былинах зооморфных кораблей, на которых плавали богатыри, продолжала давнюю традицию. Поволжская «корабельная резь» исчезла с развитием пароходства в 1880-е гг., но ее мотивы были перенесены на домовую резьбу корабельными плотниками-резчиками, зарабатывавшими также строительством домов. Переняв эти мотивы, крестьянские мастера создали новые образы: мужские и женские фигуры с человеческими лицами и рыбьими или змеиными хвостами. Крестьяне называли эти существа *фараонами* и *фараонками*, следуя народной мифологической интерпретации библейского рассказа: «фараоны» (войско фараона), преследовавшие евреев во время исхода из Египта, утонули в Чермном море и превратились в полулюдей-полурыб [Бломквист 1956: 373, 401, 403; Василенко 1960: 24, 36, 54; Воронов 1972: 47–52; Маковецкий 1962: 131, 172; Соболев 1934: 9, 368–377].

Фигура из собрания Кандинского представляет собой *фараонку*. В Вологде он срисовал с фасада гостиницы, в которой остановился, *фараона* – полуобнаженную бородатую

мужскую фигуру с длинным змеиным хвостом (ДК, с. 181)⁴⁷.

Внутренние помещения и предметы крестьянского дома тоже украшались резьбой и росписью. *Коник* (широкая короткая лавка хозяина у входной двери), припечная доска, защищающая огонь в печи от сквозняка, обе боковые стороны *божницы* – полки для икон и свечей, расположенной в переднем («красном», «святом») углу главного жилого помещения, украшались резными конскими головами (*кобылками*).

Внутреннее убранство избы включало иконы в святом углу, лубки на стенах, росписи стен, расписную резную мебель и домашнюю утварь. Традиция украшать росписью внутреннее пространство дома установилась на Русском Севере в XVI–XVII вв., когда художники-иконописцы расписывали крестьянские дома и когда Великий Устюг и Сольвычегодск стали центрами производства расписной мебели. Народное искусство росписи масляными красками по дереву, широко распространенное в XIX в. на Русском Севере, на Урале, в Сибири и в Поволжье, использовало разнообразные приемы, от иконописного графического контура до свободного живописного стиля, особенно популярного в Вологодской губернии. Двери, столы, шкафы и сундуки расписывались солярными символами, растительными и геометрическими мотивами, птицами, животными, фантастическими существами

⁴⁷ Ср.: [Воронов 1972: 43]. Вайс необоснованно истолковала эту фигуру как изображение *васа* – зырянского водяного [Weiss 1995: 12–13].

и бытовыми сценами [Бломквист 1956: 355, 402–405; Маковецкий 1962: 69, 83; Сафьянова 1973: 58].

Лошадиные и птичьи мотивы, солярные символы, геометрические и растительные элементы орнамента широко использовались для украшения разнообразной резной и расписной крестьянской деревянной утвари – прялок, ковшей, солонок, скалок, котомок, а также в вышивке. На прялках и вышивках часто появляются и традиционные геральдические композиции с всадниками на конях [Василенко 1960: 63–104; Воронов 1972: 61–249; Соболев 1934: 335]⁴⁸.

Во второй половине XIX в. началось изучение символики народного искусства, которая связывалась со славянской языческой мифологией. Конские мотивы и солярные знаки рассматривались как охранительные символы, обереги, и интерпретировались в контексте языческих солнечных культов, где один из верховных богов, Дажьбог, почитался как солнечный всадник на коне, символически уподобленном солнцу [Афанасьев 1865–1869(2): 124; Бломквист 1956: 354; Соболев 1934: 37; Соловьев 1979–1988(1): 73; Стасов 1981; Суворов 1863; Фаминцын 1992: 6–7, 48–342].

В крестьянских домах Вологодской губернии Кандинского поразило следующее художественное явление:

Ярко помню, как я остановился на пороге перед этим неожиданным зрелищем. Стол, лавки, важная

⁴⁸ В собрании Кандинского есть деревянная солонка с растительным узором [Weiss 1995: № 62].

и огромная печь, шкафы, поставцы – все было расписано пестрыми, размахистыми орнаментами. <... > Я часто зарисовывал эти орнаменты, никогда не расплывавшиеся в мелочах и писанные с такой силой, что самый предмет в них *растворялся* [Кандинский 1918: 28].

Крестьянское искусство сохраняло свои традиции в Вологодском крае и в начале XX в. Художник Иван Билибин, для которого Русский Север был хранилищем драгоценного художественного наследия, «древних русских укладов», посетил Вологодскую губернию в 1903 г. и, как Кандинский до него, был впечатлен народным творчеством:

Первая деревня, которую мы проехали, поразила меня своими большими избами, коньками на крышах и крыльцами. <...> Любовь к узору чувствуется и по сие время. Я видал избы, где узорами, хотя и позднейшими, было размалевано буквально все: шкафчики, двери, полки, лежанка, – все, где только было красить [Билибин 1904b: 610–617].

В дорожном дневнике Кандинский зарисовал столешницу, отметив краски геометрического орнамента и добавив: «сильно развита любовь к крашеным яркими цветами столам» (ДК, с. 50). В русском городе Лальске он обратил внимание на блюдец, на котором цветы были нарисованы так свободно, что он принял их за комья грязи: «Мыл мое блюдо – не оттирается, а грязь сидит комьями! Что за черт? Вгля-

делся, – а это цветы нарисованы» (Там же, с. 210).

Соединение всех видов и форм народного искусства в крестьянском доме создавало в нем особую художественно-религиозную среду с духовным центром в «Божьем углу». Крестьянское творчество хранило языческую традицию, в которой, как писал знаменитый фольклорист XIX в. А.Н. Афанасьев, изба для славянина была не только жилищем, но и храмом (*дом – хоромы – храм, храмаина*), «где обитало доброе божество, совершались ежедневные жертвоприношения и молитвы» [Афанасьев 1865–1869(2): 61].

Кандинский описывал свои впечатления от художественно-духовной атмосферы крестьянского дома в воспоминаниях:

В этих-то необыкновенных избах я и повстречался впервые с тем чудом, которое стало впоследствии одним из элементов моих работ. Тут я выучился не глядеть на картину со стороны, а самому вращаться в картине, в ней жить. <...> По стенам лубки: символически представленный богатырь, сражение, красками переданная песня. Красный угол, весь завешанный писаными и печатными образами, перед ними красно-тепящаяся лампадка, будто что-то про себя знающая, про себя живущая, таинственно-шепчущая скромная и гордая звезда. Когда я, наконец, вошел в горницу, живопись обступила меня, и я вошел в нее. С тех пор это чувство жило во мне бессознательно, хотя я и переживал его в московских церквях, а

особенно в Успенском соборе и Василии Блаженном. По возвращении из этой поездки я стал определенно сознавать его при посещении русских живописных церквей [Кандинский 1918: 27–28].

В своем дорожном дневнике Кандинский обычно записывал первые впечатления от окружающего. Его этнографические зарисовки и заметки, связанные с бытом русских и зырян, имеют описательный характер. Такая фиксация фактов присуща описаниям крестьянского быта и искусства, сделанным, например, вологодскими этнографами, которые подробно перечисляли детали и предметы убранства крестьянских комнат [Волков 1886: 303–305], и даже статье Билибина, посвященной эстетике деревенского искусства. Позже, вспоминая свою встречу с крестьянским искусством, Кандинский избегал описательного подхода, отбрасывал детали, сосредотачиваясь на главном для него, на осмыслении своего личного переживания содержания русского народного творчества.

Такое же различие между дневниковыми записями и воспоминаниями являют впечатления Кандинского от внешнего облика крестьян. В дневнике он сделал этнографические зарисовки деталей зырянской мужской одежды, обычно используемой для охоты и рыбной ловли в лесу (ДК, с. 51, 62, 164–165). В воспоминаниях же он писал:

Я въезжал в деревни, где население с желто-серыми лицами и волосами ходило с головы до ног в желто-

серых же одеждах, или белолицее, румяное с черными волосами было одето так пестро и ярко, что казалось подвижными двуногими картинами [Кандинский 1918: 27].

С этнографической точки зрения эти впечатления были обусловлены двумя факторами. Во-первых, это разнообразие населения Вологодской губернии, обусловленное смешением славянских и финских антропологических типов [Кичин 1866: 40; Лашук 1972: 35–36; Попов 1874: 45–46]. Во-вторых, это разнообразие видов крестьянской одежды, включая повседневную одежду и праздничные, богато украшенные наряды, одинаковые у русских и у зырян Вологодской губернии, так как зыряне заимствовали их у русских соседей [Белицер 1958: 260, 272–278; Кичин 1866: 39; Лашук 1972: 267, 275–282; Попов 1874: 62].

В воспоминаниях Кандинский опустил этнографические факты, подчеркнув важное для него впечатление от разнообразия и колоритности крестьян, связанных в его сознании с многогранностью России или, пользуясь его выражением, с ее «пестрой сложностью» [Кандинский 1918: 22].

Фольклор и верования

Кандинский заинтересовался славянским фольклором еще до поездки в Вологодскую губернию. Первый выпуск «Этнографического обозрения» за 1889 г. включал его рецензию на «Песни казацкого века», опубликованные известным украинским историком и фольклористом Яковом Новицким в «Екатеринославских губернских ведомостях» в 1888 г. Характеризуя казацкие исторические песни-думы XVI–XVIII вв., Кандинский писал:

Песни, все до единой, очень поэтичны и характерны. Фигуры противоположения, сравнения, повторения и т. п. встречаются постоянно. В высшей степени рельефно рисуются типы народных малорусских героев, с их спокойной, но необъятной силой [Кандинский 1889d: 154].

О дальнейшем увлечении Кандинского фольклором свидетельствует его письмо Николаю Харузину от 27 декабря 1891 г., где Кандинский просит друга оставить для него экземпляр собрания русских былин, готовящегося к изданию этнографическим отделом⁴⁹. «Русские былины старой и новой записи», подготовленные Н.С. Тихонравовым, известным историком русской литературы, и В.Ф. Миллером, вы-

⁴⁹ В.В. Кандинский – Н.Н. Харузину, 27 дек. 1891 г., из Парижа (АХ, ф. 81, д. 98, л. 114).

дающимся этнографом, фольклористом и лингвистом московской школы, вышли в свет в 1894 г. Эта публикация, систематизировавшая оригинальные тексты эпических сказаний с вариантами, содержит важные комментарии и исследовательские статьи [Тихонравов, Миллер 1894].

Во время своего вологодского путешествия Кандинский встретился с другими формами русского фольклора. В дневнике на странице, датированной 7 июня 1889 г., он отмечает, что в селе Вотчинском Кадниковского уезда «записал м[естные] кр[естьянские] свадебные песни» (ДК, с. 190). 10 июня он посетил в Кадникове Николая Иваницкого, и вместе они «подбирали песни», то есть музыку к песням (Там же, с. 193). Иваницкий, собиравший русский вологодский фольклор с начала 1880-х гг., был большим любителем и знатоком обрядовых песен. В одной из своих дневниковых библиографических записей Кандинский отметил посиделки и свадебные обряды крестьян Кадниковского уезда, описанные в статьях усть-сысольского этнографа Евгения Кичина в «Вологодских губернских ведомостях» за 1866 и 1867 гг. (Там же, с. 35).

Самое подробное описание свадебного обряда у вологодских крестьян было сделано Иваницким. Этот обряд был своеобразной народной пьесой, в которой Невеста-Княгиня покидала навек родной дом, отца, мать и подруг, уходя «на чужу дальнюю сторону, / На вековую досашницу, / На вековую разлушницу». Символически изгоняемая из родного до-

ма, она пела: «Прощай, рай, место прекрасное!». Некоторые песни невесты являлись причитаниями и плачами «в похоронном мотиве». В отличие от плачей невесты, песни «девушек и молодухек» в доме Жениха-Князя были радостны: он уводил Княгиню из ее дома в свой «Кремль-Город на Горе» [Иваницкий 1890: 72–108].

Текст русской песни другого типа был записан Кандинским в Сольвычегодске:

Ты – моя теперь, но ведь
Я счастлив своей судьбой
Уж никто никто, поверь,
Не разлучит нас с тобой

Верь, бесценная супруга,
Я тебя не погублю,
Потому что я безумно,
Горячо тебя люблю

Ты муж мой
Я люблю тебя, не лгу
Разлюбить тебя до гроба
Не хочу и не могу (ДК, с. 55).

Рифмованное куплетное построение, резко отличающееся от структуры традиционных крестьянских свадебных песен, а также современные выражения («бесценная супруга», «безумная» любовь «до гроба») позволяют считать, что эта

любовная лирическая песня является образцом «нового», или «городского», фольклора, развившегося в конце XIX в. под сильным влиянием литературного языка [Новикова 1957: 8, 25, 662, 673]⁵⁰.

Эти два вида русского любовного фольклора характеризуют интерес Кандинского как к обрядовому символизму традиционных крестьянских свадебных песен, так и к наивно-му, но искреннему выражению чувств в новых народных песнях.

Путешествуя по Верхней Вычегде, Кандинский искал образцы и собственно зырянского фольклора и отметил несколько раз в дневнике, что обнаружил зырянские песни и пословицы (ДК, с. 202–203, 205). Кроме констатации фактов находок его дневник не содержит никаких подробностей по поводу этой малоизученной в то время стороны зырянской культуры. Свое мнение о существовании у зырян национального фольклора Кандинский высказал в рецензии на книгу Георгия Лыткина «Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык» [Лыткин 1889]. На этот труд, благодаря которому коми языковед Лыткин приобрел известность, Кандинский также несколько раз сослался в своей статье о зырянских верованиях [Кандинский 1889b: 104, 106]. В рецензии он писал:

В виду очень распространенного в литературе

⁵⁰ Один куплет из этой песни был опубликован Б.М. Соколовым, который ошибочно приписал ее авторство самому Кандинскому [Соколов 1996а: 17].

мнения, что зыряне не имеют произведений собственного творчества, что почти все ходящие в народе сказки, песни и т. д. русского или иного, но не зырянского происхождения, приведенные г. Лыткиным образчики зырянского творчества являются несомненно интересными данными в пользу существования национальной зырянской поэзии [Кандинский 1889а: 166].

Впрочем, Кандинский проявил скепсис по отношению к публикации Лыткиным фольклорных текстов:

Жаль только, что автор из 12 сказок привел всего 5 еще не бывших в печати <...>. Жаль также и то, что в отделе поговорок попадают несомненно русские, вошедшие в зырянский язык <...>, что естественно подрывает доверие ко всему отделу и заставляет желать большей тщательности в проверке. Наконец мы находим еще «плач при выходе девицы замуж» <...>. Несомненно, также, что этот плач более позднего происхождения и со значительным отпечатком русского влияния [Там же].

Далее Кандинский критикует выполненные Лыткиным переводы русских слов на зырянский язык, которые, по его мнению, «страдают некоторой неточностью и неполнотой, происходящими от желания искусственно вырвать зырянский язык из-под русского влияния» [Там же: 167].

Кандинский не принял также предложенное Лыткиным объяснение происхождения слова *зыряне*. По Лыткину, зы-

рянское слово *сыкалны* ‘растаять’ (от *сылны* ‘таять’), входящее в названии реки *Сыктыл-ва* ‘талая река’, были искажены русскими, назвавшими реку *Сысолой*, а окружающих жителей *сысолянами*. Слово *сысоляне* преобразовалось в русское *зыряне*, произошедшее «по созвучию» от зырянского слова *зырны* ‘тереть; теснить’, поскольку в 1570-е гг. епископская кафедра была переведена из зырянского города Усть-Выма в Вологду. Идея Лыткина о преобразовании одного слова в другое «по созвучию» между ними смущала Кандинского. Он утверждал, что слово *зырны* употреблялось зырянами «редко и в другом значении», и отмечал, что созвучны с ним и другие зырянские слова – *зырксыны* ‘вздорить’, *зыркнитны* ‘шуметь’, *зыртысны* ‘спихнуть’ [Там же].

Наконец, Кандинский подверг резкой критике подход Лыткина, основанный на «произвольных» предположениях, а не на достоверных фактах:

Предположение [Лыткина] является совершенно произвольным и похожим на то «внутреннее убеждение», к которому в сомнительных вопросах прибегает Лыткин. Крайне зыбкая почва, представляемая этим «внутренним убеждением», принимается иногда г. Лыткиным за твердое основание. Скромно высказав свое «убеждение» где-нибудь в примечании, этот автор через 2–3 страницы так убеждается, что говорит о нем уже как о факте, не подлежащем сомнению [Там же: 168].

В качестве примера Кандинский привел «убеждение» Лыткина в том, что Стефан Пермский, крестивший зырян, сам был зырянинном по происхождению. В целом рецензия Кандинского выявляет его научную позицию как исследователя-позитивиста, опиравшегося на факты.

На Верхней Вычегде Кандинский обнаружил больше свидетельств русского влияния на зырян, чем следов оригинальности зырянских обычаев. Его дневник содержит две записи о зырянских игрищах. Первую он сделал, вероятно, 23 июня 1889 г. на обратном пути из Усть-Кулома в Усть-Сысольск: «‘На игрищах’ тоже пляшут и поют, но песен своих нет; есть лишь переводы с русского» (ДК, с. 80). Вторую запись он сделал 24 июня по прибытии в Усть-Сысольск:

В 12 1/2 приехал в У[сть]-Сыс[ольск] <...>. Пообедав с приставом <...>, отправились на игрище во 2-ую деревню из У[сть]-Сысольска. Песни поют искл[ючительно] русские. Всего раз пели по зырянски, но переводную («Жил некогда в Англии царь молодой»). Обращение сдержанное, плясок мало. Ходят за руки (Там же, с. 207; ср. также: [Лашук 1972: 254–266; Лыткин 1889: 161–162; Микушев 1969: 3–23, 269–285; Попов 1874: 47, 57, 61]).

Игрища – праздничные обрядовые общественные увеселения молодежи, состоящие из песен, танцев и игр в хороводе, – хорошо известны славянской народной традиции. Они включали разнообразные хороводные танцы с движением по

кругу, в одиночку, парами, или группами, и драматические сцены, включавшие игры, например, в выбор жениха/невесты, сватовство, свадьбу.

Популярные любовные игры, такие как «полукрест» и «горелки», в которых парень ловил убегающую девушку, в конце XIX в. считались пережитками древнего языческого обычая похищения невесты. По Начальной летописи XII в., жених похищал невесту по уговору «на игрищах межю селы» (на общеплеменных религиозных праздниках) и «у воды», то есть у священных источников (реки, пруда, озера). Кандинский изучал эту языческую форму брака в курсе истории русского права (см.: [Мрочек-Дроздовский 1892: 183]).

В XIX в., как и в давние языческие времена, русские игрища происходили в традиционных местах, которые не изменялись от поколения к поколению [Зеленин 1991: 368–370, 396–400; Иваницкий 1890: 62–67, 85; Кичин 1866: 481; Ключевский 1956–1959(1): 121–122; Попов 1874: 16, 60, 65]. В кратких заметках Кандинского популярные зырянские увеселения выглядят как отдаленное подобие русских игрищ⁵¹.

На пути между Сольвычегодском и Яренском, в области, населенной русскими, Кандинский обратил внимание на кресты у дороги и на дневниковой странице, датированной 16 июня, записал:

⁵¹ Описание зырянского игрища см. в: [Кичин 1866: 39].

Везде по дорогам кресты. У них служат молебны о скоте: медведей и волков много. Заговоров нет даже в Сольвычегодском у[езде] (ДК, с. 199).

На соседней странице он нарисовал русский православный крест под маленькой двухскатной крышей – *голубцом* и надписал: «для моления о скоте» (Там же, с. 198). Проезжая по зырянским землям между Усть-Сысольском и Усть-Куломом, он снова отметил: «Нет заговоров скота от зверя, а молебны» (Там же, с. 203).

Придорожные кресты-голубцы интерпретировались русскими учеными XIX в. как христианские эмблемы, заменившие языческие могильные столбы. Согласно древнеславянским языческим обычаям, тело покойника сжигалось, а сосуд с прахом ставился на столбе на перекрестке, где сходились межи (границы) земель, принадлежавших разным родам. Придорожные столбы, на которых стояли сосуды с прахом предков, охраняли родовые владения. Отсюда возник суеверный страх перед перекрестками; кресты у опасных мест, включая кладбища и колодцы, должны были защищать людей и скот от порчи [Ключевский 1956–1959(1): 120; Соболев 1934: 136–142].

Иваницкий, как и Кандинский, отмечал, что вологодские русские не использовали заговоров для защиты скота от диких зверей, но служили у придорожных крестов молебны св. Власию, которого крестьяне называли «скотским богом» и который, очевидно, заменил языческого бога Волоса, покро-

вителя и защитника скота. Для того чтобы заставить лешего вернуть заблудившуюся в лесу скотину, крестьяне молились св. Георгию (Юрию), покровителю пастухов [Иваницкий 1890: 34, 40, 124].

По данным Харузина, среди севернорусских крестьян Олонецкой губернии были распространены как молитвы, так и заговоры на скот. Крестьяне молились лесным духам для защиты скота от зверей и болезней. Такая молитва была только просьбой, которая не обязывала лесного духа исполнить ее, в отличие от заговора, магическая сила которого заставляла духа выполнить требование человека. Христианские молитвы тоже включались в языческие заговоры [Харузин 1889а: 343–348].

Тот факт, что ни Кандинский, ни Иваницкий не обнаружили в Вологодской губернии заговоров на скот, был связан, вероятно, с местной спецификой. Напротив, заговоры на любовь, на защиту от опасностей, на семейное благополучие в Вологодской губернии были популярны [Иваницкий 1890: 133–141]⁵².

В Усть-Сысольском уезде Кандинский сделал две записи о народном церковном празднике, посвященном св. Петру и Павлу, считавшимся охранителями крестьянских полей. Он

⁵² П. Вайс назвала народные заговоры «знаками шаманизма», которые Кандинский якобы искал во время своего путешествия [Weiss 1995: 15]. Это один из примеров тенденциозного обращения Вайс с фактами. Кандинский, равно как Иваницкий и Харузин, даже не упоминал шаманизм в связи с русскими заговорами.

отметил связь праздника со страдой и писал, что в день Петра и Павла (29 июня) крестьяне «всей деревней» варят пиво из ржи, служат молебны у часовни, пьют пиво, поют и пляшут (ДК, с. 80). Этот обычай, называемый русскими *молениями* или *мольбой*, был пережитком языческого жертвоприношения: пиво приносилось в жертву, чтобы урожай был обилен. По давней традиции крестьяне также закалывали быка, что в прошлом являлось жертвоприношением для сохранения стад. Кандинский, однако, заметил, что в Усть-Сысольске на Петра и Павла уже не кололи животных (Там же, с. 81)⁵³.

В своей статье о зырянских верованиях Кандинский не затрагивал языческие корни народных церковных праздников, заговоров и молебнов у подорожных крестов. Эти обычаи распространились среди зырян под влиянием русской народной традиции и христианства, тогда как целью его исследования были национальные языческие верования сысольских и вычегодских зырян.

Кандинский упомянул в статье трех чудских божеств: Золотую Бабу, названную Поповым «кровою богиней», поскольку язычники мазали глаза и рот идола кровью жертвенных животных; злую богиню Иомалу и бога Войпеля, по поводу которого, по его словам, существовал «ряд предпо-

⁵³ О русском народном празднике в честь Петра и Павла см.: [Харузин 1889а: 395, 398–405; Иваницкий 1890: 72, 126; Зеленин 1991: 382–385], об этом празднике у зырян см.: [Попов 1874: 19, 47–48, 65].

ложений и ни на чем не основанных толкований» [Кандинский 1889b: 104–104; Попов 1874: 18–19; см. также: Алексеев 1941: 116–121; Арсеньев 1873: 5, 12; Веселовский 1905: С. 4–16]. Кандинский проверял достоверность сведений о почитании зырянами этих древних финских божеств, сведения о которых сохранились в литературе. Не повторяя уже известных описаний и интерпретаций, он отметил лишь, что эти языческие боги были забыты зырянами [Кандинский 1889b: 104–105]⁵⁴.

В поисках следов древних языческих зырянских богов у Кандинского возникли собственные идеи по данному вопросу. Будучи в Усть-Куломе, он записал в дорожном дневнике: «Да здравствует У[сть]-Кулом! Бог Чудов найден!!» (ДК, с. 204). В статье он писал:

Мне удалось найти всего несколько, весьма слабо обозначающихся следов древней языческой религии зырян. Первый из этих следов сквозит в пословице, распространенной среди женщин: «*чурки буди эн вомзясь*», что по-русски значит: не испортись. И один старик объяснил, что слово *чурка* (имеющее теперь измененный смысл и означающее незаконнорожденного ребенка), происходит от имени

⁵⁴ Согласно П. Вайс, Золотая Баба была древней финской богиней деторождения, которая после принятия христианства стала отождествляться с Богородицей [Weiss 1995: 23]. Это объяснение основано не на реальных исторических данных, а на поздних предположениях ученых, исходивших из фантастических изображений идола на картах России, сделанных европейскими путешественниками XVII в. [Веселовский 1905: 11; Трубецкой 1906: 56–65].

Чурила, древнего главного бога чуди [Кандинский 1889b: 105].

Не располагая дополнительными сведениями о зырянском Чуриле, Кандинский не стал развивать эту идею. Более того, Чурила является персонажем русских былин, а под именем *Чур*, сохраненном в русском слове *пращур* ‘прародитель’, древние славяне почитали обоготворенного предка, покровителя рода [Ключевский 1956–1959(1): 120–121; Котляревский 1891: 126; Соловьев 1979–1988(1): 74]⁵⁵.

Приведя в статье слова старика зырянина о том, что «чудь поклонялась коровам, кошкам и другим домашним животным», Кандинский отметил тут же, что «кроме этого старика, больше никто и никогда не говорил ничего подобного» [Кандинский 1889b: 105]. Среди современных зырян он не обнаружил этот обычай. С другой стороны, Кандинский поддержал идею о связи древнего почитания чудью ели с

⁵⁵ На основе записей Кандинского, где он пишет, что «ходил в Керки», а затем: «Да здравствует У[сть]-Кулом! Бог Чудов найден!!», П. Вайс решила, что местные зыряне повели его в «Керки, или “церковь”», а также показали ему «некое жертвенное или моленное место, возможно священную рощу или могильный холм». Кроме того, Вайс нашла иронию в словах Кандинского, поскольку «он был действительно разочарован обнаружить христианскую церковь так далеко от цивилизации» [Weiss 1995: P. 18]. Ошибка Вайс связана с неправильным толкованием зырянского слова *керка*, которое переводится как ‘изба’ или ‘бревенчатый дом’, а не ‘церковь’. Эта дневниковая заметка, в которой Кандинский не писал ничего о посещении священной рощи или могильника, означает, что он посетил дома (*керки*) местных зырян, расспрашивая которых, получил сведения о «Боге Чудов».

культом предком у зырян:

Между тем зыряне почитали своих умерших предков. До сих пор сохранилось название их: их называли ельниками. Отсюда возникло и самое предположение, что Стефан срубил не березу, а ель, бывшую местом нахождения многих божеств [Там же: 108; см. также: Амвросий 1897–1815(6): 566; Попов 1974: 21]⁵⁶.

Толкование Кандинским следов поклонения деревьям у зырян как языческого почитания ими предков соответствует теории анимизма, по которой одушевление неодушевленной природы, присущее ранней стадии религиозного развития, сохраняется как пережиток в поздних народных верованиях [Кандинский 1889b: 107–108; см. также: Спенсер 1876: 386–387, 391–393]⁵⁷.

Кроме упоминания о «ельниках» Кандинский, как до него Попов, не зафиксировал никаких фактических следов почитания деревьев в поздних зырянских верованиях. Иваницкий и Харузин, напротив, собрали данные о пережитках культа деревьев среди севернорусских крестьян [Иваницкий 1890: 226–227; Харузин 1889a: 388–391, 395]. По мнению

⁵⁶ Согласно легенде, св. Стефан Пермский, креститель зырян, срубил священную березу. – *Прим. ред.*

⁵⁷ В своей статье Кандинский ссылался на труд Герберта Спенсера «Основания социологии» [Спенсер 1876] – русский перевод первого тома его книги «Principles of Sociology» (1874–1875; 1876), содержащей подробное обоснование теории анимизма.

Харузина, священные рощи вокруг часовен в Олонецкой губернии в дохристианскую эпоху были чудскими святилищами. Сохранившие эти традиционные локусы русские верили в принадлежность рощ христианским святым, охранявшим свои владения [Харузин 1889а: 388–391, 395].

Кандинский обнаружил, что у зырян сохранились следы древнего почитания явлений природы. Они верили, что солнце может видеть, сердиться, посылать град, а ветер способен «слышать, понимать и исполнять просьбы». Однако «обоготворение светил», подчеркивал Кандинский, «совершенно неизвестно зырянам» [Кандинский 1889b: 105–106], в отличие от славян, сохранивших множество остатков древних солярных культов, лежавших в основе их языческой религии и мифологии, а также от многих других народов, персонифицировавших явления природы [Звонков 1889: 75–76; Спенсер 1876: 405–419; Фаминцын 1962: 6–342; Tylor 1871(1): 288–330, (2): 286–303].

В своей статье Кандинский обратил внимание и на почитание зырянами огня, которое выражалось «в общеизвестных и весьма распространенных формах: в огонь нельзя плевать; нечистую посуду бросают в огонь для очищения; огонь нельзя затапывать ногами, а надо заливать водой». При этом он отметил, что в некоторых областях зыряне затапывали огонь, и такое противоречие в обычаях свидетельствовало, по его мнению, «о полной утрате верования, его вы-

звавшего» [Кандинский 1889b: 105–106]⁵⁸. Попов же находил в почитании огня зырянами влияние древнеславянских верований [Попов 1874: 9–10].

Кандинский знал о «чрезвычайно часто встречающемся у разных народов приурочивании культа предков к очагу» [Кандинский 1889b: 108]. Например, А.Н. Афанасьев так объяснял связь между культом огня у славян-язычников и верой в домового, духа дома и очага:

Души усопших сливались со священной стихией домашнего очага. Домовой, представитель очага, принимался за праотца, основателя рода, и чествовался именем деда [Афанасьев 1865–1869(2): 74–75].

Ссылаясь на утверждение Попова, что в некоторых зырянских местностях «почитался не только самый очаг, но даже часть дома, прилежавшая к нему, считалась неприкосновенной», Кандинский объяснял свой поиск следов культа предков у зырян в особенностях интерпретации ими русского домового [Кандинский 1889b: 108–109; см. также: Попов 1874: 58]⁵⁹. Русское влияние на веру зырян в домового и других духов было очевидно для Кандинского. Проезжая по Яренскому уезду, он сделал в дневнике запись о вере зырян в *вёрса* (зырянский перевод русского слова *леший*):

⁵⁸ О почитании огня славянами см.: [Афанасьев 1865–1869(2): 12–19; Звонков 1889: 63–79; Иваницкий 1890: 141; Фаминцын 1992: 20–21].

⁵⁹ О домовом см.: [Афанасьев 1865–1869(2): 67, 83, 105; Звонков 1889: 76; Иваницкий 1890: 119, 123].

Вёрса – черт и дьявол – одно и то же. Живут в воде и лесу. 10 лет назад схватил мальчика. Видели в прошлом году. Схватил лошадь, задушил. Нужно перекреститься. Он большой с дерево и черен (ДК, с. 79).

В статье о зырянских верованиях Кандинский не рассматривал *вёрса* из-за его близости русскому лешему⁶⁰. Подобно *вёрса* имена других зырянских духов тоже были лишь переводами с русского, и по своим характерам и образам они совпадали с русскими духами. Кандинский не упоминал их в статье, сделав исключение только для *лешака-морта* и *пöлöзнич*, двух существ, которые были, по его мнению, «крайне сомнительными в смысле их национальности» [Кандинский 1889b: 109]. В названии *лешак-морт* ‘лесной человек’ Кандинский отметил соединение русского слова *лешак* (от *лес*, *леший*) и зырянского слова *морт* ‘человек’. Он не имел точных сведений об этом существе и отметил лишь, что *лешак-морт*, по словам некоторых зырян, был прежде злым богом, но теперь его имя стало «бранным словом». «Может быть, – писал Кандинский, – христианское влияние и превратило имя бывшего бога в оскорбительное прозвище, как это бывает при перемене религий, но все это только предположения» [Там же]. Зырянская *пöлöзнич* была связана Кандинским с русской *полудницей*, женским духом, охраняющим ржаные поля [Там же: 109–110; см. также: ДК, с.

⁶⁰ О русских лесных духах см.: [Иваницкий 1890: 119–120; Харузин 1889a: 343–345]. О зырянском лешем см.: [Попов 1874: С. 57–58].

209; Зеленин 1991: 417–418; Иваницкий 1890: 32–33; Попов 1874: 19–20; Савваитов 1850; Токарев 1957: 84].

Помимо духов Кандинский обратил внимание на колдунов – людей, по народным поверьям связанных с миром духов и разделяющихся в народной традиции на добрых целителей (*знахарей, зелейщиков, шоптунов*) и злых *еретников (еретиков)*. Судя по записи в дорожном дневнике Кандинского, в русском селе Васильевском Кадниковского уезда он встретил *шоптаря* (ДК, с. 192). Согласно поверью, *шоптарь (шоптун)* владел магической силой слова от Бога, «шептал» (колдовал) только во благо, снимал порчу, насланную злым колдуном, и лечил скот и людей при помощи заговоров [Иваницкий 1898: 70].

В Усть-Сысольске Кандинский записал: «Здесь есть ‘еретники’ (при жизни, а после смерти нет др[угого] имени)» (ДК, с. 81). *Еретник (еретик)* – одно из народных русских названий злого колдуна, отступника от истинной христианской веры, продавшего душу черту ради обладания его бесовской силой и силами демонических духов леса (*леших*) и воды (*водяных*). По поверьям, русские и зырянские колдуны предсказывали будущее, наводили порчу на людей и скот, обращали людей в волков и лягушек и сами были оборотнями, совращали людей с истиной веры и грызли по ночам колокола. Сила колдуна вызывала не только страх, но и почтение. Если его задобрить, он помогал людям: снимал порчу, изгонял бесов, охранял свадьбы от других колдунов [Звонков 1889: 77–78;

Иваницкий 1890: 120–121; 1898: 70; Костомаров 1992: 277–282, 285–287; Попов 1874: 35, 57–59; Токарев 1957: 22–23].

Замечание Кандинского, что в Усть-Сысольске он не обнаружил сведений о другом названии мертвого *еретника*, указывает на то, что ему были известны данные, по которым у зырян, в отличие от русских, было два обозначения для колдунов. Живого колдуна они называли русским словом *еретник*, а мертвого – зырянским словом *чакӧдысь морт* ‘человек, напускающий порчу’. Мертвые колдуны считались еще хуже, чем живые. Не имея покоя после смерти, они бродили ночами по земле, прося родственников почаще поминать их загубленные души и наводя порчу на людей. Для того чтобы мертвый колдун не вставал из могилы, ему следовало вбить в спину осиновый кол. Это поверье было распространено также среди русских [Иваницкий 1890: 121; Попов 1874: 59; Савваитов 1850: 230]. Кандинский зафиксировал еще одно суеверие: зыряне «связывают своих умерших колдунов, чтобы те не беспокоили близких своими посещениями» [Кандинский 1889b: 107].

Кандинскому, безусловно, было известно мнение Попова о том, что древней религией чудских предков зырян был шаманизм с центральной фигурой шамана-чародея. Чудские чародеи-«волхвы» упоминаются в древнерусских летописях, и св. Стефану, крестившему чудь, пришлось бороться с Памом, самым влиятельным чудским волхвом. Попов отождествил летописных чудских волхвов с шаманами, поскольку

шаманизм сохранился и позже у финно-угорских родственников зырян в Сибири. Хотя Попов не нашел следов шаманизма в современной ему зырянской магии, он высказал предположение о преемственности между древними чудскими волхвами-шаманами и поздними зырянскими колдунами [Попов 1874: 17–18; 59].

До своего вологодского путешествия Кандинский, вероятно, имел представление и о статье Харузина о шаманских корнях современных лопарских нойдов-колдунов [Харузин 1889b]. По Харузину, в древности финноязычный народ лопари соединяли высокоразвитые религиозно-мифологические представления с «грубым фетишизмом и шаманизмом», или «религией волшебства». Свидетельства о древнем лопарском шаманизме были найдены Харузиным в финском эпосе «Калевала», где Лапландия описана как «страна, населенная чародеями». Русская книжная традиция XVII в. тоже упоминает лопарских волхвов-шаманов, колдовавших при помощи «волшебного бубна». Бубен, «неотъемлемая принадлежность» древнего нойда-шамана и жреца, помогал ему колдовать, узнавать волю богов, подчинять себе духов и лечить людей. С ростом влияния христианства лопарский нойд лишился статуса языческого жреца, так как исчезли жертвоприношения. Волшебный бубен, одежда со священными символами и экстатические формы колдовства также ушли в прошлое. Это отличает современного нойда-колдуна от древнего нойда-шамана и от современного шамана у

народов, сохранивших шаманизм древнего типа. С другой стороны, современный нойд-колдун, подобно древнему нойду-шаману, хранил молчание во время колдовства, опасаясь, что шум превратит его в камень. Он обладал также магической способностью посылать невидимые стрелы, вредящие людям. Наконец, современный нойд-колдун имел духа-слугу и узнавал во сне, то есть в бессознательном состоянии, близком трансу древнего нойда-шамана, причины болезней человека [Там же: 39–40, 62–63, 66–67].

В дорожном дневнике на странице, датированной 6 июня 1889 г., Кандинский записал: «Читал Калевалу. Преклоняюсь» (ДК, с. 189). Тем не менее его дневник и статья о зырянских верованиях не содержат ни единого намека на попытку обнаружить истоки современных религиозных представлений зырян в «Калевале». Высказывание о «Калевале» говорит прежде всего о восхищении поэтической силой финского эпоса. Кандинский как исследователь исходил из фактов, и полное отсутствие этнографических свидетельств о следах шаманизма у зырян было причиной, по которой он не упоминал о нем. Анализируя материалы своих бесед с зырянами, он старался выявить особенности их религиозных верований, сравнивая их с русскими народными поверьями, как он сделал, анализируя образ зырянского домового. В своей статье он не описал, однако, ни одного свойства зырянских колдунов, которое отличало бы их от колдунов русских.

Древнерусские летописи содержат мало сведений о язы-

ческих магах у восточных славян, но С.М. Соловьев полагал, что древние русские волхвы и кудесники были близки древним финским шаманам, поскольку эти народы соседствовали друг с другом [Соловьев 1979–1988(1): 78, 299–300, примеч. 117]. В дальнейшем славянская народная вера в колдовство, испытавшая влияние христианства и западноевропейской магии, отделилась от шаманизма. Традиционный шаман имел особые атрибуты, такие как бубен и магические амулеты на одежде; во время колдовства при помощи экстатического танца он входил в бессознательное состояние, в котором совершал путешествие в мир духов. Русский же чародей XVI–XVII вв. не имел никаких атрибутов и колдовал, будучи в полном сознании, употребляя магическую силу слова в заговоре или «примолвлении» для воздействия на вещи, животных, природу, людей и духов [Костомаров 1992: 277–278]. Как и русские этнографы и фольклористы XIX в., различавшие русского колдуна и шамана, Кандинский не связывал обрусевшего зырянского колдуна с древним или поздним шаманизмом⁶¹.

Фактически упоминание Кандинским зырянских колдунов было вторичным для его исследования. Он был особенно заинтересован народными представлениями о душе, смерти

⁶¹ П. Вайс характеризует как шаманизм все языческие верования русских и зырян. Ссылаясь на исследование Иваницкого о русских крестьянах Вологодской губернии, она заявляет, что тот был заинтересован в изучении шаманизма, хотя его описания русских и, отчасти зырянских народных суеверий и обычаев не содержат ни одного упоминания о шаманизме [Weiss 1995: 16, 23, 28].

и загробной жизни, отраженными в традиционных похоронных обрядах и обычаях. В дневнике он описал народные похороны, которые он видел, вероятно, в Усть-Сысольском уезде:

За гробом женщины идут толпой. Женщины, оря и громко плача, поют причет. Покойников нигде не боятся, хоронят, правда, в санях (а при мне так просто на руках несли), но сани привозят обратно домой. В г. У[сть]-Сыс[ольске] даже бегают смотреть на покойников (ДК, с. 56).

Кандинский упомянул здесь три основные особенности народного похоронного обряда: похоронное песнопение (*причитание, плач*), страх перед мертвым и похоронные сани. Традиционные причитания, хорошо сохранившиеся на Русском Севере и записанные фольклористами в XIX в., поэтически передают языческое материальное видение загробной жизни. В одних похоронных плачах умерший идет «за горушки за высокие», «за облачка за ходячие», «к красну солнышку» и «к светлу месяцу». В других причитаниях покойник уходит туда, где «солнце померкло и царствует черная зима», там он будет «всегда зимовать», и «лютая змея выпьет» его глаза. Иногда усопший продолжает жить в доме смерти, которым является гроб – *домовище* или «хоромное строеньице» – небольшая избушка над могилой. В поминальных причитаниях родственники приглашают покойника сесть с ними за стол [Афанасьев 1861: 5–6; Барсов 1872–

1882; Велецкая 1978: 32–33; Генерозов 1883: 2–23; Костомаров 1992: 267–268; Котляревский 1891: 218–219].

Отсутствие у усть-сысольских зырян страха перед мертвыми было отмечено Кандинским как необычное явление. Все русские ученые XIX в., исследовавшие верования славян и других народов России, рассматривали страх живых перед смертью и мертвыми как древнюю, общую и самую устойчивую языческую черту народных поверий [Афанасьев 1861: 3–4; Иваницкий 1890: 115; Куликовский 1890: 54; Попов 1874: 65]. В основе этого страха видели отсутствие в языческих воззрениях ясных представлений о бессмертии нематериальной души, сформированных в христианстве [Булгаков 1993(2): Стлб. 1289; Долоцкий 1845: 366, 417–419]. Факт, что зыряне, как писал Кандинский, «даже бегают смотреть на покойника», указывает на разложение поверья, но еще не свидетельствует о христианском преодолении страха смерти.

Замечание Кандинского, что зыряне хоронят покойников в снях, означает, что гроб с телом перевозился на снях из дома на кладбище. Языческий обычай похорон в снях даже летом описан в древнерусских летописях, и старое выражение «сидеть в снях» означало ‘приблизиться к могиле’. То, что зыряне, как отмечал Кандинский, не оставляли сани у могилы, противоречило языческой традиции, сохраненной на Русском Севере [Иваницкий 1890: 116; Котляревский 1891: 226; Попов 1874: 65]. Необычные местные черты зырянских похорон в описании Кандинского взаимосвязаны:

зыряне не боялись мертвого и поэтому, если и перевозили гроб на кладбище на санях, то после похорон возвращали их домой или даже совсем не использовали сани, а несли тело на руках. Все это говорит о вырождении языческой традиции. С другой стороны, описание зырянских похорон, сделанное Кандинским, не содержит ни одного элемента христианского обряда.

Собственные стихи Кандинского, записанные в его дорожном дневнике, напротив, изображают христианскую похоронную процессию:

Печальный звон. Простой
Некрашенный и бедный гроб
За гробом медленно, толпой
Идет народ. Пред гробом поп...
А солнце жаркое лучами льет тепло,
Но не согреть ему остывшее, холодное чело (ДК, с. 49).

Согласно христианскому символизму, колокольный звон по умершему возвещает живым, что их число уменьшилось на одного брата, призывает их помолиться за него, а также напоминает им о грядущем конце их земного существования. Священник, «отец» умершего сына церкви, знает о пути спасения и о будущей вечной жизни души и тела усопшего христианина, потому он возглавляет похоронную процессию [Булгаков 1993(2): Стлб. 1288, 1327–1328; Долоцкий 1845: 365–366, 382–386]. Священник, гроб с телом и провожаю-

щие миряне – таков порядок процессии в русском похоронном обряде. Зырянскую же погребальную процессию обычно возглавлял глава дома, за которым следовал священник. Нередко зыряне хоронили умерших совсем без священника [Иваницкий 1890: 117; Налимов 1907: 2–3].

По русской православной традиции тело помещают в деревянный гроб, который остается открытым во время следования процессии из дома до церкви. После отпевания в церкви гроб закрывают, что означает окончательное отделение усопшего от мира живых. Тело в открытом гробу, а затем и закрытый гроб покрывают церковной парчой – священным покровом, символизирующем Христово покровительство [Булгаков 1993(2): Стлб. 1293, 1359; Долоцкий 1845: 370–372].

«Бедный гроб», не защищенный священным покровом, в стихах Кандинского подчеркивает противоположность между смертью и жизнью. В стихотворении Кандинского окончательность смерти утверждается двумя последними строками, построенными по метафорическому контрасту между жизненным теплом солнечных лучей и безжизненной холодностью чела умершего. Скептическое отношение Кандинского к христианской идее будущей вечной жизни после смерти было одной из его основных внутренних проблем. «Печальный звон» непосредственно связан со скрытыми личными причинами, по которым он предпринял свое этнографическое путешествие в Вологодскую губернию.

Центральное место в статье Кандинского о зырянах занимает такое явление, как *орт*. Согласно исследованию Попова, который суммировал сведения о вере в *орта* в своей монографии 1874 г., эта вера была свойственна только зырянам и неизвестна как их русским соседям, так и этнически близким им пермякам и вотякам⁶². Более того, по Попову, представления об *орте* были известны не всем группам зырян, жившим в Вологодской губернии, а только зырянам Усть-Сысольского уезда [Попов 1874: 20–21].

По Попову, слово *орт* ‘дух, душа’ вместе со словом *му* ‘земля’ является составной частью слова *морт* ‘человек’, которое, таким образом, означает ‘душа, живущая на земле’. Зыряне верили, что *орты* являются добрыми духами, населяющими воздушное пространство. Каждый человек имеет своего собственного *орта*, который приходит к нему при рождении. Когда человек приближается к смерти, его *орт* навещает по ночам его родственников и друзей. Во время этих посещений *орт* принимает телесный вид умирающего, перенимает его привычки и выполняет его работу. После смерти человека *орт* посещает места, связанные с жизнью покойного, а затем уходит неизвестно куда. Попов высказал предположение о связи представлений об *орте* с культом предков [Там же: 20–21, 59].

⁶² Пермяки – историческое название коми-пермяков; вотяки – историческое название удмуртов. В действительности представления о такого рода душе – двойнике человека известно и другим финно-угорским народам – удмуртам (*урт*) и марийцам (*өрт*). – Прим. ред.

Эти противоречивые сведения о таинственной духовно-телесной природе *орта* были доступны для Кандинского до его вологодского путешествия. Утверждение Попова об уникальности этого зырянского верования, зафиксированного исключительно в Усть-Сысольском уезде, могло привлечь внимание Кандинского и повлиять на географию его маршрута.

В своей статье о зырянах Кандинский, ссылаясь на Попова, подтвердил зырянские корни веры в *орта* и ее специфику для сысольских и вычегодских зырян. Но, в отличие от Попова, он выразил глубокие сомнения относительно связи *орта* с культом предков и вообще с понятием о нематериальности души (духа) в зырянских верованиях:

Верование в орта несомненно чисто зырянское и кроме того местное. Встречаясь на Сыsole и Вычегде, оно не было замечено исследователями других местностей. Его нет ни у русских, ни у близких к зырянам пермяков и вотяков. <...> Может быть, теперь дух, душа по-зырянски действительно *орт*, но отсюда никак нельзя делать заключения, что *существо* (субстанция) орта есть дух. Зыряне имеют даже теперь весьма смутные представления о духе, и это смутное представление есть несомненно плод обрусения и христианства. Все их лешие, водяные и т. д. всегда имеют телесную форму. Все эти существа можно видеть и нанести им физическую боль. Представления даже о человеческой душе чрезвычайно смутны, а зачастую

их и вовсе не встретишь. <...> Зыряне же, веря в способность покойников (в особенности колдунов) ходить, представляют себе их во время этих странствий именно в том виде, какой они имели при жизни. Они связывают своих умерших колдунов, чтобы те не беспокоили близких своими посещениями, причем они нисколько не останавливаются над мыслью, что душа не может быть связана. По рассказам, прежде был обычай делать отверстие в могиле над ртом умершего и вливать туда питье, но рассказов, свидетельствующих о заботах о душе, не встречается совершенно. Что касается собственно орта, то самовыражение: «он худ, как орт», «чистый орт» как нельзя лучше указывает на то, что орт есть нечто материальное. Данный каждому человеку при рождении (в некоторых же местностях говорят, что орт бывает лишь у близких уже к смерти людей), орт перед смертью этого человека является его родным всегда ночью, принимая образ именно этого близкого к смерти человека. Местами же верят, что орт является не родным, а ему самому, причем *щиплет его до синяков*, – новое доказательство его материальности. Такие появления бывали за три года до смерти. По смерти же человека, добавляют в этих местностях, уходит с ним и орт его, но куда – неизвестно. По более распространенному верованию, орт является в образе покойника и после смерти человека еще 40 дней, а затем пропадает. Эти-то появления и после смерти могли бы дать право видеть в орте поклонение предкам, но зыряне отличают посещения орта от посещений самого

покойника. Это отличие рельефно выступает в обычае вывешивать на все 40 дней полотенце, чтобы орт и покойник утирались им по утрам: орт замечает это полотенце, а покойник нет. Наконец, против смещения орта с покойником громко и резко говорят пророческие явления орта человеку, о которых я сказал выше. На вопросы, откуда явился орт, что он такое, куда девается после смерти человека, зыряне отвечают, что этого знать нельзя. Во всяком случае едва ли можно сомневаться, что орт не дух, и уж ни в коем случае не дух предков [Кандинский 1889b: 106–108].

Говоря о «смутных» представлениях зырян о человеческой душе, Кандинский утверждал, что «в этом отношении многие совершенно дикие народы опередили зырян». [Там же: 197]. Для сравнения он использовал пример из «Оснований социологии» Герберта Спенсера:

Известно, что, например, Билы (черные племена Индии) делят сваренный рис для покойника на две части, причем одну часть оставляют у его могилы, а другую кладут «на пороге его последнего жилища, как пищу для *духа*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.