

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА) РАН

Ю.В. Иванова-Бучатская

PLATTES LAND:
СИМВОЛЫ СЕВЕРНОЙ ГЕРМАНИИ
(славяно-германский
этнокультурный синтез
в междуречье Эльбы и Одера)

Санкт-Петербург
«Наука»
2006

УДК 316.7(430.249)
ББК 63.5(3)
И18

Печатается по решению Ученого совета МАЭ РАН

Отв. редактор
д-р истор. наук, проф. **А.К. Байбурин**

Рецензенты:
д-р истор. наук **Н.В. Юхнёва**
канд.филол. наук **И.С. Алексеева**

И18 **Иванова-Бучатская Ю.В.**
Plattes Land: Символы Северной Германии (славяно-германский этнокультурный синтез в междуречье Эльбы и Одера). СПб.: Изд-во «Наука», 2006. 226 с.; илл.

ISBN 5-02-026470-9

Построенная на материалах полевых исследований в Германии монография посвящена всестороннему анализу сведений разного времени о полабских славянах на северо-востоке современной Германии и выявлению рудиментов ушедшей славянской культуры в фольклоре, обрядности и самосознании населения. Специальное внимание уделено роли «славянского наследия» в формировании и утверждении региональной идентичности. Монография снабжена приложениями и иллюстрациями автора, содержит фрагменты интервью на языке оригинала.

УДК 316.7(430.249)
ББК 63.5(3)

ISBN 5-02-026470-9

© Ю.В. Иванова-Бучатская, 2006
© Редакционно-издательское оформление.
Издательство «Наука», 2006

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Иванов день — самый долгий день года. В полуденный час на берегу моря у полуострова Менхгут появляются из вод моря необычные существа с прекрасным лицом человека и рыбьим хвостом — это русалки. Каждая из них приносит золотые чаши с королевскими угощениями. Они садятся на край Божьего камня, и трапеза начинается. После они танцуют на камне и водят веселые хороводы, поют свои песни. Лишь тому, кто родился в полдень Иванова дня, дано видеть танец русалок на камне. К счастью, таких немного. Ибо, если русалки заметят, что человек смотрит на них, пропадет он. Колдовскими чарами завлекают они несчастного в морскую пучину, и не возвращается больше тот человек к своим родным никогда. В темную же Вальпургиеву ночь — первую ночь мая — у камня происходят жуткие вещи. Шумом и криками наполняется воздух: это ведьмы летят на шабаш на своих метлах и встречаются на Божьем камне. Здесь происходит адское представление, когда они заводят свой танец — оглушающий шум какофонии разносится над морем. Но с первым ударом колокола ведьмы покидают камень, и он снова лежит один, в ночной темноте...»

Выбор легенды — одной из множества красивейших народных легенд, которыми овеян Север Германии, — в качестве эпиграфа к научной монографии неслучаен. Может быть, это поможет читателю прочувствовать необычную ауру региона, с историей и символами которого ему предстоит познакомиться. Итак...

Как известно, этнические процессы наиболее ярко проявляются в регионах длительного совместного проживания двух (или более) этносов, один из которых постепенно утрачивает этническую самостоятельность и ассимилируется доминирующим этносом. Примером подобного региона в современной Европе может служить Северная Германия, территорию которой в ходе миграционных процессов с V по VII вв. заселили полабские славяне — большая группа западно-славянских племен. Для их обозначения в отечественной научной литературе используются также термины «балтийские славяне», «полабо-прибалтийские славяне», а в немецкой научной традиции — «венды». Они делились на племенные союзы (руян, лютичей, ободритов, вильцев, лужицких сербов (немецк. сорбов) и др.), которые, в свою очередь, состояли из многочисленных отдельных этнических общностей. На рубеже I–II тыс. н.э. племена полабских славян занимали территорию от реки Эльбы (Лабы) и ее притока Заале (Салы) на западе до реки Одер (Одры) на востоке, от Рудных гор на юге до Балтийского моря на севере. В XI–XIII вв. территории, заселенные полабскими славянами, подверглись экспансии со стороны

немецких феодалов, а также немецкой колонизации, следствием чего явились насильственная христианизация и германизация местного населения. В результате славянополабская этническая общность исчезла с этнолингвистической карты Европы. Исключения составляют лужицкие сербы — национальное меньшинство юго-восточных областей Германии в районе городов Дрезден—Котбус—Баутцен (современная федеральная земля Саксония — Свободная республика Саксония).

Из истории функционирования этносов известно, что ни один из них не появляется «ниоткуда» и не исчезает «в никуда», а если ассимилируется другим этносом, то длительное время сохраняет специфические черты, так или иначе участвуя в формировании нового этноса и передавая ему отдельные культурные элементы [Мыльников, 2002: 175–178]. При этом элементы культуры утрачивают роль символов этнической принадлежности и сохраняются неосознанно, а для их выявления требуются специальные исследования. Так, немецкие ученые в середине XX в. выявили остатки славянополабской этнической общности при изучении населения северных регионов Германии. Для изучения немецкой этнической истории важно правильно понять и оценить место славянополабской этнической общности в формировании северонемецкого субэтноса и его культуры. Продолжение исследования судьбы славянских рудиментов, которые в последний раз были зафиксированы немецкими коллегами-этнографами в середине прошлого века, в начале нового тысячелетия видится актуальным. Такую задачу ставит перед собой эта книга.

В многоликой Германии, долгое время разделенной границами княжеств, сформировались различные культурно-территориальные традиции, бережно хранимые до наших дней. У каждой земли есть свои маркеры, безошибочно распознаваемые представителями «своей» и «чужих» культурно-территориальных традиций. Северная Германия занимает в этом ряду особое место. Маркеры северонемецкой (и не только) традиции — ландшафт, кухня, постройки, язык и важные доминанты коллективной исторической памяти населения. Первое, что бросается в глаза путешественнику из западных, южных или центрально-германских областей, — равнинный, порою монотонный, ландшафт материковой части и обилие непонятных немецкому слуху названий деревень и городов: Кривитц, Плюшов, Каммин, Барков, Дашов, Тетеров, Гюстров, Бург Старгард, Нойстрелитц, Дёмитц, Милов, Лютцов, Белов, Миров, Вустров, Загард, Рибниц...

Употребляя наименование «Северная Германия», под которым понимаются земли ФРГ севернее Берлина, автор лишь следует сложившейся в немецкой научной литературе традиции. Учитывая необъятность этнографического материала, неизучен-

ного полностью, мы ограничили географический ареал, хронологические рамки и предмет исследования. Пространство исследования — острова Балтийского моря, исторические области Передняя Померания, Мекленбург-Шверин и Мекленбург-Штрелиц, а также Ганноверский Вендланд и Люнебургская пустошь, что соответствует современным федеральным землям Мекленбург-Передняя Померания и Нижняя Саксония. Хронологические рамки работы — вторая половина XX в. Для выявления исторической динамики культурных процессов и объектов исследования также использованы данные XVII – первой половины XX в. Предмет исследования — духовная сфера культуры и все проявления коллективной исторической памяти.

Выбор предмета исследования требует некоторых пояснений. Во-первых, духовные формы культуры иногда в большей степени, чем материальные (поскольку в современном мире культура унифицируется в своих материальных формах), сохраняют локальную специфику. Во-вторых, методологический подход, положенный в основу книги, базируется на концепции, известной в европейской науке под названием «*lieux de memoire*» ‘места памяти’ (немецкое соответствие — *Erinnerungsorte* ‘памятные места’). Эта концепция была сформулирована в 1920-е гг. во Франции Морисом Хальбваксом, разработавшим ее на французском материале [Halbwachs, 1967], а затем его последователем, нашим современником, Пьером Нора, произведения которого переводились на многие языки, в том числе русский [Nora, 1989; Nora, 1990; Nora, 2005; Нора, 2005: 391–403]. Концепция являет собой своеобразную альтернативу традиционной национальной историографии, которая удовлетворяет современной потребности в новом взгляде на прошлое и идентификации его символов — неких констант, с которыми в памяти представителей данной нации связывались значимые исторические вехи. Таким образом, история нации предстает в свете концепции *lieux de memoire* не как хронологическая последовательность событий и их «объективное» описание и интерпретация, а как набор субъективных ассоциаций, которые рождаются у представителей данной нации в связи с символами. Такими символами могут выступать значимые люди (политики, военачальники, писатели, художники и т.д.), имена, топонимы, события, материально существующие объекты или произведения литературы, искусства и т.п. Иначе говоря, это проявление коллективной исторической памяти нации. Концепция «*lieux de memoire*» универсальна, поскольку непосредственно связана с самосознанием как неперенным свойством этнической общности [Nora, 2001 (III): 680–686]. В этом ключе именно духовная сфера культуры включает и определяет самосознание как элемент,

важнейший для формирования картины своего прошлого у носителей традиции.

Отчасти с концепцией «*lieux de memoire*» пересекается этническая имагология (термин, предложенный в 1990-х гг. А.С. Мыльниковым). Как один из аспектов области знаний о представлениях и образах, возникшей в середине XX в. и разрабатываемой психологами и литературоведами*, этническая имагология рассматривает генезис и функционирование образов, эндо- и экзопредставлений о мире, истории и этнических общностях на коллективных, групповых и личностных уровнях [Мыльников, 1999: 12–14]. При этом этническая имагология имеет дело с вторичными, отраженными фактами, а именно — с представлениями этносов о себе, своей культуре, ценностях, истории. Таким образом, ведению этнической имагологии подлежат субъективные образы и ассоциации, которые рассматривает и современная концепция истории «*lieux de memoire*». Национальный менталитет, историческая память, этнокультурные стереотипы как важнейшие элементы этнической имагологии, взятые в единстве, открывают возможности понимания скрытых психологических механизмов этнокультурного взаимодействия.

Данная книга представляет вниманию читателя авторский взгляд на специфику функционирования фольклора и некоторых представлений современных жителей Северной Германии, отмеченной славяно-германским синтезом, о себе, своем прошлом, своей родине. Устное наследие прошлого сохраняется преимущественно сельской интеллигенцией — учителями, краеведами, местными активистами и любителями старины, а факты прошедшего помимо устно бытующих преданий черпаются, как правило, из популярных печатных изданий. Функционируя в этой среде, книжная информация претерпевает изменения, обрастая деталями, обогащаясь собственной интерпретацией, основанной на научных (отвечающих определенному времени) объяснениях. Иногда это приводило к рождению стойких мифологем, как, например, о славянском происхождении формы круговой деревни (немецкого рундлинга), который, хотя и был многократно опровергнут наукой конца XX в., продолжает оставаться реальностью для носителей традиции. Таким образом, мы имеем дело с определенными представлениями, которые так или иначе соотносятся с реальностью. Столь же богатую палитру представлений и образов предлагают легенды и предания.

* О разработках итальянского психолога Антонио Менегетти, немецкого литературоведа Манфреда Фишера и румынского литературоведа-компаративиста Александра Дуци в области имагологии или имагологии подробнее см.: [Мыльников, 1999: 11–12].

Современными исследователями термины «легенда» и «предание» трактуются неоднозначно. Кроме того, имеются различия в толкованиях терминов «предание» и «легенда» в русско- и немецкоязычной традициях и в рассмотрении соответствия этих жанров фольклорной прозы с исторической действительностью. Так, в немецкоязычной научной традиции *Legende* означает рассказ, имеющий церковно-религиозную окраску [Путилов, 1991: 68], ‘история о жизни и мученичестве святых’ [Langenscheidts, 1993: 606]. Мы не привлекаем к исследованию устные прозаические произведения в таком понимании термина, т.е. рассказы преимущественно христианской тематики. Жанр немецкого прозаического фольклора, который прежде всего подлежит исследованию, — *Sage* (*Volkssage*), а также *historische Sage*. Известно, что немецкий термин «*Sage*» обладает расширенной семантикой по сравнению с отдельными русскими эквивалентами. Относительно термина «*Sage*» В.Я. Пропп отмечал: «По своему характеру они очень разнообразны и распадаются в основном на предания исторические и мифологические» [Пропп, 1976: 118]. Немецкий термин «*Sage*» многозначен, обычно переводится на русский язык как ‘предание, сказание, легенда, былина’ [БНПС, 1969, 2: 280] и по существу обозначает все виды этих устных прозаических жанров (‘древнее повествование о героях, битвах или необыкновенных происшествиях’) [Langenscheidts, 1993: 814]. Однако в русской фольклористической традиции между ними есть существенные различия. Материал, которым мы располагаем, позволяет составить собственную классификацию, базирующуюся на следующих разграничениях: 1) термин «легенда» употребляется в качестве эквивалента немецкого «*Sage*» как рассказа, содержащего художественный вымысел и элемент сверхъестественного в реальной ткани повествования; 2) термин «предание» — в качестве эквивалента немецкого термина «*Sage*» как рассказа, не содержащего повествований о сверхъестественных событиях, ориентирующегося на сведен, топонимических и из истории и воспринимаемого как реальность.

Отдельное место в этом ряду занимают топонимические, или географические, легенды — устные народные повествования этиологического содержания, привязанные к топониму, микротопониму* или обозначенному ими географическому объекту, часто содержащие вымысел в повествовании. Географические и топонимические легенды, народные этимологии топонима содержат наи-

* Микротопонимика — названия мелких природных объектов (полей, лугов, сенокосов), имеющие узлокальное распространение и функционирующие в устной речи местного населения; соответствует немецкому термину «*Flurnamen* (FN)».

более ценную и богатую этнолингвистическую и историческую информацию. В географических названиях отражаются личные имена, реалии социально-экономической жизни народа, природно-климатические особенности местности и — самое важное — определенные события истории [Суперанская, Никонов, 1969]. Со значительными географическими объектами и их названиями обычно связаны географические (топонимические) легенды и народные этимологии, позволяющие проследить духовную эволюцию населения через систему образов, ассоциаций и представлений.

Источники исследования можно объединить в следующие смысловые комплексы:

1) сочинения тематического содержания — монографии, диссертации и другие материалы немецкой историографии;

2) популярные краеведческие издания — собрания легенд и преданий северных районов Германии, составленные в конце XIX — начале XX в.;

3) лексикографические сочинения — словари и атласы топонимов Мекленбурга, немецкой Померании с островами Рюген и Узедом, междуречья Одера и Нейссе, Восточного Гольштейна, Польши, Чехии;

4) полевые архивные материалы — дневники экспедиции в Северную Германию, проведенной сотрудниками отдела европейстики Кунсткамеры в 2000 г.;

5) предметы из вещевых коллекций МАЭ РАН;

6) фотоиллюстративный материал из личного архива автора и фондов МАЭ РАН;

7) аудиозаписи интервью с информантами экспедиции 2000 г. в Северную Германию (ныне составляют аудиоколлекцию № А-2 Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого). Следует обратить внимание на методику собирания этого материала. Информантами экспедиции были представители сельского населения Ябельхайде и Ганноверского Вендланда. Нашим собеседникам предлагались вопросы об истории деревень, генеалогии семей и происхождении фамилий, о местной славянской топонимике и личных именах региона, об известных им примечательных мелких географических объектах, календарных обычаях и обрядах, деревенских и семейных праздниках, о приметах и суевериях, народной медицине и связанных с этой стороной жизни поверьях, культуре питания и блюдах местной кухни. Хронологически вопросы относились к различным временным срезам: настоящему времени (1990-е гг.), «временам ГДР» (1950–1980 гг.), «времени детства и юности» информанта (1920–1940 гг.) и «эпическому» времени рассказов родителей, предков (как правило, до 1900 г.). Иными словами, принцип отбора материала отвечал

целям исследования — выявить региональную специфику северо-немецкой народной культуры и ее субъективное восприятие носителями.

Предлагаемый читателю материал выстроен следующим образом. В первой части мы собрали и обобщили то, что было написано ранее в немецкой и русской историографии по «славяно-полабской» проблеме, акцентируя внимание на вопросе о верхних хронологических границах фиксации славянской культуры в Германии и причинах длительности сохранения вендов в некоторых местностях. Вторая, основная часть книги посвящена главному вопросу, который волнует автора: какими образами и символами наполнена картина истории нашего современника из деревень Северной Германии и каким он видит место своей малой родины и своих традиций в истории нации.

В поисках необходимых источников автор пользовалась фондами российских и германских библиотек, музеев и архивов. Наиболее плодотворными оказались разыскания в Немецком книжном собрании в Лейпциге, Библиотеке университета в Грайфсвальде, отраслевых библиотеках Института славистики и истории Грайфсвальдского университета им. Э.М. Арндта, библиотеке и архиве Института этнографии университета Росток («Воссидло-Архив»), Библиотеке Российской академии наук в Санкт-Петербурге, Российской национальной библиотеке (там же), библиотеке Гуманитарного центра по изучению истории и культуры Восточно-Центральной Европы в Лейпциге.

Автор выражает искреннюю благодарность руководству и сотрудникам этих учреждений, без помощи и содействия которых книга не была бы написана. Особо следует отметить помощь и эмоциональную поддержку немецких коллег и учителей, прививших мне любовь к Северу Германии, ее природе, — моего доброго друга и наставника профессора Манфреда Нимайера, профессора Зигфрида Нойманна, профессора Кристиана Любке, доктора Кристофа Шмитта и всех сотрудников «Воссидло-Архива» и Института славистики Грайфсвальдского университета — за теплую семейную атмосферу, которая окружала меня во время работы в Росток и Грайфсвальде в 1998–1999 гг. Также хотелось бы вспомнить добрым словом всех информантов экспедиции, оказавших нам радушный прием и неоценимую помощь, в особенности Ханса-Йоахима Бётефюра, тетю Лотту Винке, Эли и Герхарда Гюнтеров.

Часть I

ВЕНДЫ В НАУЧНОЙ МЫСЛИ

Люди и книги: к историографии вопроса

Историография полабских славян, накопившаяся к исходу XX в., позволяет заключить, что их история и культура были достаточно подробно изучены немецкими археологами, историками, лингвистами и отчасти этнографами, а также их коллегами из Польши, Чехии, России, Украины и других стран. Особо следует отметить исследование лужицких сербов (сорбов) — единственных представителей славянополабского этноса, сохранивших до настоящего времени этническое самосознание, язык и традиционную культуру. Однако эта тема находится за рамками нашего исследования. Что же касается ассимилированных полабских славян Северной Германии, то их изучение долгое время ограничивалось хронологическими рамками от времени заселения славянами северонемецких земель до периода немецкой колонизации, т.е. временем начиная с V–VII вв. до XII–XIII вв. или XV–XVI вв.

Первые сведения о полабских славянах или вендах содержатся в средневековой анналистике. Это свидетельства летописцев — современников многих событий сложной и неоднозначной истории немецкой колонизации земель за Эльбой. Прежде всего назовем епископа Титмара Мерзебургского, хроники которого датируются 1000 г. Приблизительно к этому времени относятся и сообщения каноника Адама Бременского о славянских племенах Рюгена и их религии. Сто лет спустя появилась «Хроника славян» Гельмольда, священника из Южного Гольштейна. Летописец был свидетелем обращений славян в католичество, жестокой борьбы колонизаторов с населением Вагрии — последнего оплота славянского этноса в этой части Германии. Саксон Грамматик, датский священник и доверенное лицо епископа Абсалона из Рескильде, оставил сообщение о событиях 1168 г., подробно описав в своей хронике покорение Арконы и разрушение языческого храма бога Свантевита. Еще одним источником для историков стала так называемая Кнутлинга-сага, мифопоэтическое сказание о датском короле Кнute и его роде, написанное неизвестным автором в Исландии в первой половине XIII в.

Ценность этих летописей велика. Они долгое время представляли собой единственный исторический источник, из которого последующие поколения историков (вплоть до наших дней) черпали недостающие сведения о религии, обычаях славян, их по-

литическом устройстве и социальной структуре общества, поскольку сам народ практически не оставил о себе сообщений и памятников. Конечно, к этим источникам следует относиться критически, учитывая неточность информации, а также субъективность оценок и не всегда справедливые обобщения. Критические замечания, относящиеся к оставленным летописцами свидетельствам, в научной исторической литературе, в том числе русскоязычной, начали появляться уже в XIX в. [Гильфердинг, 1874; Егоров, 1915]. Но мы еще вернемся к этому вопросу.

Поскольку часто записи велись церковными служителями, интересовавшимися лишь борьбой Католической Церкви со славянскими язычниками, славянская проблема рассматривалась исключительно в таком преломлении. Поэтому особое внимание уделялось языческим божествам, культам и новообращению язычников. Проблемы экономического характера, хозяйства, быта и длительности сохранения славянского этноса в немецкой среде оставались вне сферы интересов священников средневековья. К сожалению, не существует хроник и описаний нецерковного характера. Источниками по славянской истории постколониационного периода для ученых XIX в. были письменные памятники — документы переписи населения, городские статуты, феодальные грамоты и т.д., а с 70-х гг. XIX в. — археологические и другие материалы, включая нумизматические.

Интерес к истории полабских славян возникает в немецкой историографии в раннее новое время. Он обусловлен развитием научного познания и великими географическими открытиями эпохи, которые породили интерес к другим народам, к соседям, для немцев — прежде всего к славянским народам и их происхождению, и связан с именем известного теолога и историка Альберта Кранца (ум. 1517 г.), автора монографий «Dania», «Wandalia», «Saxonia» и «Metropolis». Его деятельность соотносится с такими северонемецкими центрами, как Росток и Киль. Кранц затрагивал тему славян / вендов и при этом отождествлял термины «венды» и «вандалы», фактически смешивая вандалов-германцев с вендами-славянами, восприняв название «вандалы» (=славяне) от итальянской гуманистической традиции [Мыльников, 1999: 36]. Таким образом, Кранц впервые ввел в научный обиход термин «Вандалия» для обозначения заселенных полабскими славянами земель Германии.

Продолжателем идей Кранца и издателем его трактатов был немецкий историк и богослов Давид Хитрей (1513–1600), который изучал этнические особенности славянских племен Померании, Мекленбурга, Бранденбурга и Лужиц, а также их родство с другими ветвями славянской этнической общности. В последую-

щие десятилетия XVII в. в немецкой исторической, справочной и географической литературе в основном внимание уделялось перечислению названий вендских племен и описаниям местностей Германии, где они проживали. Из трудов следует отметить «*Neue vollkommene Chronica*» (1566) гуманиста и соратника Лютера Филиппа Меланхтона (1497–1560), «*Historia ecclesiastica Pomeraniae*» (1604) лютеранского богослова Даниэля Крамера (1568–1637), «*Enchiridion cosmographiam*» (1604) космографа Маттиаса Квада (1557 – после 1609), «*Geographia historica*» (1612) теолога, поэта и историка Германа Моземана-Фаброниуса (1570–1634) и некоторые другие сочинения, анализ которых дан в исследовании А.С. Мыльникова «Картина славянского мира» [Мыльников, 1996: 109].

Тема немецких славян была продолжена профессором истории Виттенбергского, Лейпцигского и Хельмштедского университетов, известным славистом Конрадом Самюэлем Шурцфляйшем (1641–1708). В 1695 г. в Виттенберге под его руководством была защищена диссертация Й.Л. Ольтгоффа на тему славянского периода истории Мекленбурга. Это отразило новый всплеск интереса к немецким славянам в Германии на рубеже XVII–XVIII вв., который был связан с политической ситуацией.

Надо сказать, что интерес к полабским славянам и их наследию «подогревался» не только учеными эпохи, но и (в случае с Вендландом) в немалой степени властями. Дело в том, что в 1671 г. так называемые «уезды Данненберга» (*Dannenbergische Dmter*) — Хитцакер, Люхов, Данненберг и Вустров — вернулись во владение герцога Люнебургского, и правящие круги озаботились их неподобающим состоянием. Для выяснения причин герцог Георг Вильгельм дал распоряжение о визитации уездов, из которых постоянно поступали жалобы о «безбожном житии и недостойных обычаях вендов» [Schulz, 1985: 167]. 13 июля того же года получивший данное распоряжение оберсуперинтендант Йоахим Хильдебрант из Целле немедленно направился визитировать различные приходы и села, и по результатам генеральной визитации в августе 1671 г. был представлен отчет о том, «что он увидел и отметил в здешней земле вендов» [Vieth, 1900: 110]. Сообщения Хильдебранта, содержащее ценный этнографический материал, на долгие годы стало своеобразным отправным пунктом для исследований Вендланда. Будучи многократно переписанным и дополненным последующими поколениями ученых, собирателей и путешественников, отчет о визитации 1671 г. лег в основу различных сочинений, в том числе знаменитых путевых заметок Йоханна Георга Кайслера (1740–1741) [Keyssler, 1741].

Научный интерес к происхождению и культуре сохранявшихся в герцогстве Лüneбургском вендов стал всеобщим благодаря славноисторическим трудам великого немецкого философа Готфрида Вильгельма Лейбница (1646–1716) и его ученика Иоганна Георга Эххарта (1664–1735). В 1676 г. Лейбниц переехал в Ганновер, где с 1685 г. служил историографом ганноверского курфюрста. Здесь объектом его исследования стали так называемые лüneбургские венды, небольшое число которых еще проживало в деревнях Ганноверского Вендланда. В 1691 г. он обратился с письмом к Г.Ф. Митхофу, пастору из города Люхов, в котором навел справки о вендах и настоятельно просил адресата «собирать все, что можно еще найти в наше время необычного о полабских древностях и языке». Надо заметить, что сообщение Митхофа, составленное по поручению Лейбница, в основном содержало упомянутые материалы Йоахима Хильдебранта, расширенные позднейшими дополнениями [Vieth, 1900: 110]. В этом же году появляются первые записи отдельных слов и связных текстов дравенополабского языка — текст молитвы «Отче наш» и маленький вокабулярий с комментариями Лейбница.

Ученик Лейбница профессор Хельмштедского университета Иоганн Георг Эххарт переехал в Ганновер в 1694 г., спустя 18 лет после своего великого учителя, и долгое время выполнял ответственную научную работу по поручению Лейбница. Кроме посмертного издания сборника этимологических сочинений Г.В. Лейбница с комментариями [Leibnitii..., 1717], который содержит упомянутое письмо к пастору Митхофу, существенным вкладом в историографию вендов явилось собрание слов дравенополабского языка. Получив в 1698 г. от инспектора Лüneбургского дворянского лицея Йоханнеса Фридриха Пфеффингера список вокабул, классифицированных по тематическим разделам, Эххарт опубликовал его под названием «Vocabularium Venedicum» в 35 главе «De Slavonicae linguae Dialectis in Germania superstitibus et de scriptoribus huc spectantibus» своего сочинения «История этимологических учений» в 1711 г. [Eccardi, MDCCXI].

Однако первым «серьезным полабистом» в Германии считается Кристиан Хеннинг «фон Йессен»* (1649–1719), пастор из маленького городка Вустров в княжестве Лüneбургском. Именно ему Ганноверский Вендланд обязан своим названием. Пастор Хеннинг, прослуживший на своем посту сорок лет (1679–1719), разыскивал всевозможные документы, памятники и книги по культуре вендов, объездил область Дравен, постоянно делая заметки

* Кавычки автора. В немецкоязычной традиции приложениями с «фон» обозначали происхождение лица. «Фон Йессен» здесь обозначает «родом из деревни Йессен в Вендланде».

о жизни, быте и обычаях населения деревень «Данненбергских уездов» (Данненберг, Люхов, Хитцакер, Вустров), однако все его бесценные записи погибли во время пожара в 1691 г. В первое десятилетие XVIII в. Кристианом Хенningом был составлен знаменитый «*Vocabularium Venedicum*» — наиболее полное собрание вендских слов, содержащее помимо полабско-немецкого глоссария краткий сравнительный словарь западно-славянских языков (полабско-чешско-лужицко-польский), а также тексты молитв на полабском языке и вендской свадебной песни с нотами [Christian Henning von Jessen, 1959]. Своим «Вокабулярием» пастор Кристиан Хеннинг «фон Йессен», большой друг вендского народа, который, кстати, писал под псевдонимом Вендхольт (Wendholt), вошел в историю славистической науки, став известным далеко за пределами маленького Вендланда.

Тема славянских изысканий в XVIII в. приобрела популярность в научной исторической мысли Германии (прежде всего, Мекленбурга), а также стала объектом общественного интереса. Поводом послужило заключение в 1716 г. брака между мекленбургским герцогом Карлом Леопольдом и племянницей Петра Великого Екатериной Ивановной, матерью будущей регентши Анны Леопольдовны. Ученые умы этого времени занимало историческое и генеалогическое обоснование династийных браков между представителями правящего Российского Императорского и Мекленбургского княжеского домов, а также доказательство родства обеих династий через далеких вендских предков. Такая историческая ретроспектива служила также обоснованием причин и последствий насильственной христианизации и колонизации славянских земель восточнее Эльбы, названной «средневековым натиском на Восток». В числе работ, посвященных генеалогическим обоснованиям браков между представителями российской императорской фамилии и мекленбургскими герцогами, следует упомянуть два трактата. Один принадлежал перу Фридриха Томаса, преподавателя и проректора церковного училища в Гюстрове, и назывался «*Avitae Russorum atque Meclenburgensium Principum propinguitatis seu cosanguinitatis monstrata ac demonstrata vestigia*» («Следы близости или кровного родства Русского и Мекленбургского великих домов, показанные и представленные с начал», 1717 г.); частью его был трактат 1716 г. «*Monstratio genealogica duplex*» («Двойная родословная»). Автором другого, ответного, трактата «*Historische Untersuchung des hohen Alterthums Verwandtschaft und Ursprungs des Gross-Czaarischen und Fürstlichen Mecklenburgischen Hauses*» («Историческое исследование глубокой древности родства и происхождения великого царского и мекленбургского княжеского

домов», 1717 г.) был земляк Томаса, придворный проповедник и суперинтендант из города Гюстров Георг Фридрих Штибер (1684–1755). Сочинения представляли собой полемику двух разных взглядов [Подробнее об этом см.: Raab, 1955/56: 366–369; Мыльников, 1989: 5–25].

Труды обоих авторов строились на изучении родства различных славянских племен, в первую очередь вендских, их расселения, языковой общности и доказательстве общеславянского родства. Интересной и новой для науки того времени была мысль о том, что состав населения на той или иной территории на протяжении столетий не остается неизменным, и территория Мекленбурга не являлась исключением. Здесь, по мысли Штибера, сменилось три этноса, после чего земли заселили представители немецкого этноса. Авторы сходятся в освещении вопроса о дальнейшей судьбе славянского населения Мекленбурга, заселенного к XVIII в. немцами, — полная смена населения Мекленбурга вследствие немецкой колонизации. В противоречие с этим тезисом входят многочисленные оговорки, упоминание наличия оставшихся вендских семей и политика немецких городов в отношении славян [Мыльников, 1989: 23]. Новым и знаковым для немецкой историографии было целенаправленное обращение к данным славянской топонимики Мекленбурга и Бранденбургской Марки и подчеркивание ее значимости как научного источника.

Вопрос о славянах неоднократно освещался в справочно-энциклопедической литературе конца XVII — начала XVIII вв. В первых, здесь следует назвать различные издания «Общей исторической энциклопедии» в двух томах («Allgemeines historisches Lexikon») немецкого философа, теолога и составителя справочной литературы Иоганна Франца Будея (1667–1729). Первое издание увидело свет в 1709, второе — в 1722 и третье — в 1730 гг. Во-вторых, внимания заслуживает «Большая полная универсальная энциклопедия всех наук и искусств» («Grosses vollstndiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Kynste») немецкого издателя Йоганна Хайнриха Цедлера (1703–1763).

Относительно исторической судьбы славянских племен за Эльбой в справочниках можно выделить две противоречивые точки зрения. Согласно одной из них, все славянские племена, за исключением сохранившихся серболужицких в Лаузитцу, полностью исчезли с этнолингвистической карты Европы к началу XVIII в. О причинах исчезновения основной массы полабских славян авторы словарных статей не сообщают, указывая только на изгнание вендов или их бегство. Подобные объяснения встречались также у Томаса и Штибера, из чего можно заключить, что

такой взгляд на проблему был весьма распространен в историографии того времени, стремящейся обойти подлинные обстоятельства и характер восточной экспансии. Другая точка зрения признает сохранение в местности, до сих пор называемой Вендланд, остатков полабских славян-древян, которые еще во время написания лексиконов сохраняли свой язык, многие древние суеверия и языческие верования. Кроме того, получили освещение некоторые аспекты насильственной ассимиляции полабских славян. Так, упоминается предписание, введенное после передачи Мекленбурга в лен Прибиславу II и изгнания вендов, согласно которому, поступающий на службу в цехи был обязан доказывать свое неславянское происхождение [подробнее об этом см.: Мыльников, 1986: 37–78; Мыльников, 1990: 16–22].

В следующие десятилетия XVIII в. тема «вендов» продолжала приковывать к себе внимание ученых и любителей древностей в Мекленбурге. К ней обратился местный просветитель Эрнст Иоганн Фридрих Мантцб в издаваемом им журнале «*Vitzowsche Ruhestunden*» (1761–1766). Ростокский лингвист и ономаст Пауль Теодор Карпов опубликовал здесь работу «Примечания из языка вендов для толкования истории Мекленбурга» (1762). В эпоху Просвещения венды и их место в истории Германии и среди других славянских народов стали предметом изучения ряда немецких просветителей, таких как Йоханн Готтфрид Гердер и Антон Фридрих Бюшинг. Определенную роль в пробуждении интереса общественности к истории и язычеству древних мекленбургских вендов сыграли так называемые «Прильвицкие идолы», первые сведения о которых относятся ко второй половине XVIII в. (1768–1771), — подделки, в истинность которых верили многие немецкие и славянские ученые вплоть до середины XIX в., в том числе братья Гримм, И. Тануш, К. Шульц, словацкий просветитель Ян Коллар (1793–1852) [Рокина, 1991: 103–106].

Несмотря на то, что тема славян / вендов в немецкой официальной историографии трактовалась как давно завершенный и не оставивший следов факт немецкой истории, общественный интерес к ней никогда не угасал, особенно в Мекленбурге. В XIX в. в мекленбургских герцогствах разработкой славянской проблемы занималось «Общество мекленбургской истории и изучения древностей», издававшее с 1836 г. годовые обозрения «*Jahrbücher des Vereins für mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde*». Инициатором и одним из исследователей славянской темы в Мекленбурге стал секретарь Общества и многолетний издатель обозрений, тайный архивариус великого герцога Мекленбург-Шверинского Георг Кристиан Фридрих Лиш (1801–1883). В го-

довых обозрениях Лиш публиковал различные материалы в виде заметок и кратких сообщений о могильниках славянского периода, полемику по поводу происхождения топонимики и вопросов славянского язычества. Там же впервые был поставлен вопрос о местоположении города и храма Ретра. На страницах обозрения приводились различные точки зрения, развивались разные концепции, с помощью которых авторы пытались дать ответ на вопрос о механизмах онемечивания славянской земли Мекленбург.

Собирание фольклора, легенд и сказок имеет в Германии давнюю традицию — еще со времен писателей-романтиков и романтического движения за возрождение национальной немецкой культуры XIX в. Интерес к народному творчеству, фольклору и мифологии немецкого народа, начало которому положили Якоб и Вильгельм Гримм и другие писатели-романтики — Клемент Брентано, Людвиг Тик и т.д., — вызвал к жизни так называемое «фольклористическое направление» в изучении славянской темы в Германии, представленное Вильгельмом Шварцем и Адальбертом Куном. Важнейшим результатом их деятельности стало обширное собрание северонемецких сказаний и легенд, поверий, сказок и преданий на территории земель Шлезвиг-Гольштейн, Мекленбург и Померания вплоть до Северной Тюрингии. Основываясь на именах древнегерманских божеств (особенно Водана = Дикая охотник), сюжетах и персонажах германской мифологии (карлики, великаны, оборотни, злые духи, домовые, русалки и ведьмы) в фольклоре Северной Германии, они стремились доказать его общность с наследием других земель Центральной и Западной Германии, отрицая иные, ненемецкие параллели, в частности общеевропейского происхождения, и некоторое сходство со славянским фольклором.

Наибольшее число древних легенд и преданий о славянах сохранилось на о. Рюген и в других землях Померании. Это обусловлено тем, что в силу своего географического положения остров был длительное время обособлен от ассимиляционных процессов, протекавших на материке. Местные легенды и сказания привлекли внимание краеведов, писателей, просветителей еще в XIX в. Одним из первых систематических собирателей фольклора Померании был Эрнст Моритц Арндт (1769–1860). «Самый знаменитый сын острова Рюген» — Э.М. Арндт — родился в семье крепостного подданного Швеции в местечке Гросс-Шоритц на Рюгене и провел детство и юность в Померании, вбирая в себя вместе с рассказами матери любовь к древней истории острова: «Осенью и зимой родители занимались с нами школой; письму и счету нас учил отец, а мать давала уроки чтения и оживляла

наши юные души преданиями и сказками, которые она умела рассказывать с какой-то особенной прелестью» [Ernst Moritz Arndt, *Erinnerungen aus dem ausseren Leben*. Цит. по: Pleticha, Muller, 2000: 93]. Закончив Грайфсвальдский университет и прослушав курс теологии и истории в Йене, Арндт отправился в долгое странствие, во время которого он прошел пешком Германию, Австрию, Италию и Францию. Вернувшись в Грайфсвальд, он получил место преподавателя, а затем профессора университета. Сегодня собрание сказок и воспоминаний историка и публициста, поэта и государственного деятеля Эрнста Моритца Арндта представляет особенную ценность: оно содержит наиболее ранние варианты преданий, услышанных им в юности на родине и зафиксированных в старой литературной форме новонемецкого языка XIX в. или нижненемецкой диалектной форме. Сказки и таинственные истории с о. Рюген много раз переиздавались начиная с 1842 г.; последнее двухтомное издание вышло в свет в 1997 г. [Arndt, 1997]. Другие собиратели померанского фольклора опирались, как правило, на материалы Арндта, используя их как источник.

В начале XX столетия интерес к истории и фольклору Рюгена и Померании не только не угас, но и получил новый импульс вследствие развития международного транспортного сообщения, туризма и освоения этих земель в качестве курортных мест, ставших очень популярными. Начинают издаваться книги-путеводители, составленные историками и краеведами Померании, островов Узедом и Рюген. Одно из центральных мест в них отводится таинственной и потому особенно привлекательной теме славянского прошлого, легендам и сказаниям Севера, в том числе о вендах. Появляется большое количество путеводителей с подробными описаниями современных городов и экскурсами в их давнюю историю, легендами, связанными с часто посещаемыми местами. Эти книги и сейчас представляют собой любопытный материал по истории северонемецких земель и их культуре, накопленный в научной мысли к этому времени, а также источник по этнографии городов и сел начала XX в. [Wolterreck, 1931; Ettenburg, 1904].

Богатое наследие в виде научных заметок, монографий, собранных сказок и легенд Северной Германии оставил профессор Штеттинского университета (совр. город Щецин в Польше) Альфред Хаас. Он собрал колоссальное количество померанских легенд, сказаний, преданий и поверий, как объединенных в сборники, например «*Sagen und Erzählungen aus Bergen auf Rügen und seiner Umgebung*» («Легенды и рассказы из Бергена на Рюгене и его окрестностей», 1917), так и опубликованных в виде кратких сооб-

щений в рубрике «Краеведение» в различных померанских неполитических газетах и журналах, таких как «Pommersche Heimat» («Поморская родина»), «Am Pommerschen Herd» («У поморского очага»), «Ostsee-Zeitung» («Балтийская газета»), «Heimatleiw un Muddersprak» («Жизнь родины и родной язык»), «Heimatklänge» («Звуки родины»), «Rygensche Post» («Рюгенская почта») и «Monatsblätter der Gesellschaft für pommersche Geschichte» («Ежемесячник общества померанской истории»). Названия газет отражали их направленность и тематику: возрождение национального самосознания, интерес к прошлому, сохранение и изучение традиционной культуры, знакомство широкой публики с древними истоками померанской культуры. Хаас посвятил немало публикаций славянскому прошлому Рюгена и других померанских земель. В 1912 г. в газете «Pommersche Heimat» было опубликовано обращение А. Хааса к читателям с призывом о помощи в собирании легенд и устного фольклора о Рюген и материковой части Померании для издания большого сборника. Вниманию читателя предлагалась письменная анкета, составленная по правилам этнографических анкет. Наследие Хааса огромно и представляет значительный интерес для этнографической науки. Им собраны и опубликованы «Сказки и легенды острова Рюген» [Rygen. Sagen und Geschichten, 1998], переиздававшиеся с 1891 до 1939 гг. девять раз; фундаментальный «Сборник сказаний» острова Узедом-Воллин (1904, второе изд. 1924 г.), а также округов Гриммен и Грайфсвальд (1912); померанские легенды [Pommersche Sagen. Berlin-Friedenau, 1912]. Всего им опубликовано 26 книг и около тысячи статей и заметок в различных периодических изданиях. А. Хааса как ученого-этнографа отличает необыкновенная широта интересов: темами его исследовательской и собирательской деятельности стали духовные (обрядность, фольклор, обычаи) и материальные формы культуры (национальный костюм, жилище), а также история герцогских домов и христианства на Рюгене. Им был основан этнографический журнал «Blätter für pommersche Volkskunde» (1893–1902), ставший первым в Германии региональным этнографическим изданием.

Другим выдающимся собирателем северонемецкого фольклора и обрядов был Ульрих Ян, современник А. Хааса, внесший большой вклад в немецкую этнографическую науку своей диссертацией «Немецкие обычаи жертвоприношений в земледелии и скотоводстве» («Deutsche Opfergebäude bei Ackerbau und Viehzucht», 1884). Им опубликованы две книги сборника «Народные сказания из Померании и с острова Рюген» (1886) и «Народные сказки Померании и Рюгена» (1891). Ценным в его тру-

дах является анализ работы этнографа-собиранья фольклорного материала и опыт общения с носителями традиции в аспекте их оценки для понимания степени адекватности информации.

Наиболее значительной и известной личностью в области мекленбургской этнографии считается Рихард Воссидло (1859–1939), оставивший после себя богатейшую картотеку по духовным и материальным формам культуры региона. Рихард Воссидло, учитель гимназии в городе Варен (Мекленбург), ставший впоследствии почетным доктором философского факультета университета г. Росток, всю жизнь посвятил работе с крестьянами. За неполных 60 лет полевых исследований Воссидло посетил практически каждую мекленбургскую деревню, опрашивая крестьян и доверенных лиц и записывая на карточках рассказы местных жителей разного возраста на нижненемецком диалекте. Он до сих пор считается одним из самых значительных полевых этнографов в современной европейской этнологии, основателем этнографии Мекленбурга и человеком, внесшим существенный вклад в становление немецкой этнографии. Одним из направлений его интереса были славянские рудименты в культуре деревенского населения Мекленбурга, в обычаях, обрядности и нарративных жанрах фольклора. К сожалению, при жизни ученого вышло в свет сравнительно небольшое количество статей и книг. Основной объем материала находится в архиве Института этнографии университета г. Росток («Воссидло-Архив») и ждет опубликования. Архив содержит 1 160 ящиков, что составляет почти 2 млн рукописных карточек, лишь небольшая часть которых получила обработку и была опубликована последователями Р. Воссидло. Следует отметить и А. Тойхерта, который, обработав материалы, собранные Рихардом Воссидло, издал в 1937 г. семитомный «Мекленбургский словарь» [Wossidlo, Teuchert, 1957], и профессора Зигфрида Нойманна, старшего сотрудника Института этнографии Росток, стараниями которого в 1998 г. вышли в свет собрания легенд и преданий Мекленбурга, Померании [Neumann, SaM, SaP, 1998]. Им в 1970–80-е гг. был написан ряд монографий и теоретических работ по крестьянским сатирическим рассказам как жанру народной прозы.

В 1920-е гг. интерес этнографов и историков был направлен на языческие верования полабских славян, культы и капища на территории Северной Германии. В печати появляется ряд статей о языческих святилищах Арконе и Ретре, обогащенных археологическим материалом, который, например, позволил немецкому археологу Карлу Шухарду в 1921–1922 гг. правильно определить местоположение храма Арконы. Многие работы немецких авторов, выходящие в эти годы, посвящены попыткам реконст-

рукции славянского языческого пантеона, а также локализации древних культовых мест и святилищ на территории Мекленбурга и Передней Померании. Одной из таких работ стала большая статья филолога и историка Р. Асмуса «Следы вендских поселений и культов в топонимике области Тетеров и ее ближайшего окружения», печатавшаяся в выпусках исторического журнала «Mecklenburg» в 1925 г. Автор основывал исследования и гипотезы в области реконструкции культовых мест на материале топонимике как славянского, так и неустановленного происхождения, что, впрочем, было характерно и для некоторых работ представителей мифологического направления в филологии и фольклористике XIX в., писавших на тему славянополабского язычества (например, Карла Клёдена [Kluden, 1847]).

Исследования в области этнографии, истории и фольклористики 30-х гг. XX в. отмечены пронемецкими националистическими настроениями. В отношении вендской темы это, в частности, проявлялось в умалении или полном игнорировании роли славян в формировании северонемецкого субэтноса, а также оправдании и обосновании культурной отсталостью славян немецкой колонизации и насильственной ассимиляции: прогрессивные немецкие народы, носители христианской культуры, принесли на здешние земли зачатки цивилизации. Такой характер носят статьи этнографического атласа Померании («Atlas der Pommerschen Volkskunde»), изданного северонемецким этнографом и историком Карлом Кайзером в Грайфсвальде в 1936 г. Атлас очень подробно описывает распространенные в Померании обычаи повседневной жизни, праздники и указывает географический ареал распространения их локальных названий с приложением карт [Kaiser]. Однако автор, заведомо ставя перед собой задачу доказать общность земли Померания с другими землями Рейха, отрицает ее самобытность и не допускает малейшей общности со славянскими землями. Найденные в Чехии, Польше и других славянских землях аналогии и примеры, имеющие явные славянские корни, не мешают ему доказывать, что бытовая и аграрная обрядность, верования и фольклор Померании являются общими для всех германских земель. Несмотря на достоинства этого труда, многие утверждения Кайзера не соответствовали реальной ситуации.

Славяно-германские исследования вступают в новую стадию после Второй мировой войны, в 1950-е гг. Именно со второй половины XX в. намечается тенденция серьезного научного подхода к изучению топонимике земель бывшего расселения племен полабских славян — побережья Балтийского моря и островов, материковой части Померании, районов Мекленбурга и Ганно-

верского Вендланда. В конце 1940-х гг. выходят наиболее полные собрания топонимов Райнхарда Траутманна с толкованиями и научно обоснованной этимологией географических названий, посвященные областям Поэльбья, островов Балтийского моря [Trautmann, 1949, 1953], Мекленбурга, Гольштейна [Trautmann, 1950] и прилежащих областей [Trautmann, 1939]. Труд по полнению собрания Траутманна в 1990-х гг. взяла на себя группа «Ономастика» Института славистики Грайфсвальдского университета им. Э.М. Арндта во главе с филологом-славистом профессором Манфредом Нимайером.

В 1950–1960-е гг. выходит ряд публикаций и отчетов об экспедициях, археологических раскопках и т.д., увидели свет труды немецких этнографов, посвященные типам славянских деревень, особенностям мекленбургского жилища и костюма; создается ряд этнографических музеев и этнопарков. Именно в эти годы кроме исследовательской начинается собирательская и музейная деятельность в регионах, представляющих интерес для данного исследования: Юго-Западном Мекленбурге и Ганноверском Вендланде. Летом 1956 г. состоялась этнографическая экспедиция группы ученых из Лейпцигского этнографического музея во главе с сотрудником музея Кристой Купфер в Юго-Западный Мекленбург. В ходе полевой работы была собрана единственная полная коллекция традиционных предметов быта жителей Ябельхайде, хранящаяся сейчас в Краеведческом музее г. Хагенов (Илл. 35, 36). Руководство музея планирует продолжать пополнение вещественных коллекций по культуре жителей Юго-Западного Мекленбурга. Материалы экспедиции и коллекция предметов традиционной утвари, орудий рыболовства, скотоводства, сельскохозяйственного и ремесленного производства были проанализированы в диссертации К. Купфер «Исследования материальной культуры населения пустоши в Юго-Западном Мекленбурге (Ябельхайде)», которая была защищена в Берлинском университете им. Гумбольдтов и опубликована в 1958 г. На основе приобретенных в экспедиции предметов автор подробно описала различные стороны жизни и материальные формы культуры населения в исторической динамике; изложила оценку состояния и тенденций развития материальных форм культуры населения Юго-Западного Мекленбурга в середине XX в. [Kupfer, 1958]. Диссертация является наиболее полным этнографическим исследованием по материальной культуре Ябельхайде. В дальнейшем доктор Криста Купфер планировала издание монографии по духовным формам культуры населения пустоши, куда были бы включены накопленные ею материалы по топонимике и устным преданиям региона, однако, к сожалению, это не было

осуществлено. Труд К. Купфер и собранная ею коллекция позволили другому исследователю региона Юго-Западного Мекленбурга — ученому-музееведу и директору краеведческого музея г. Хагенов Хенри Гавлику — провести собственное исследование материальных форм культуры региона. Гавлику удалось установить возможность славянского происхождения одного предмета из собрания Купфер — ступки для дробления зерна, известной по раскопкам славянского городища IX в. Гросс Раден на территории Мекленбурга и используемой в Ябельхайде и Вендланде до конца XIX в. [Gawlik, 1989/90: 35].

Другим исследованием, представляющим огромную ценность для изучения славянополабских элементов в культуре Северной Германии, стала диссертация Йоахима Швебе, ученого из Саксонии. Будучи результатом многолетней полевой работы в деревнях Ганноверского Вендланда, она до сих пор остается единственной монографией, посвященной современному для автора состоянию духовной культуры региона (1950-е гг.). Важно подчеркнуть, что при изучении любого культурного факта Швебе не исключал возможность присутствия в нем славянского влияния или происхождения.

В послевоенной европейской историографии проблематика славяно-германских отношений стала предметом исследования новой социальной истории. Одним из центров этого направления европейских медиевистических исследований стала Констанцская рабочая группа, выработавшая новые принципы и методы исследования. Акценты «смещались в сторону изучения *двустороннего* процесса взаимодействия переселенцев с местным населением на всех уровнях и его культурных, социальных и политических результатов в отличие от традиционной историографии, ставившей в центр внимания событийную сторону немецкой колонизации» [Ястребицкая, 1999: 8]. Новым было то, что такой подход был определяющим и главным в исследовании и предполагал целостность и системность анализа, объединяя в себе усилия археологов, филологов, картографов и топонимистов, т.е. являлся междисциплинарным.

Важным результатом нового подхода было создание по инициативе В. Фритце в Институте им. Фридриха Майнеке Вольного университета Берлина в 1978 г. междисциплинарной рабочей группы «Germania Slavica», задачей которой стало проведение исследований по взаимопроникновению славянского и германского этносов в восточно-германских поселениях в средние века. При этом термин «Germania Slavica» в пространственном отношении исторически толковался как земли Мекленбурга, Померании, Восточной Пруссии, Бранденбурга, Саксонии-Анхальта, Саксонии и Силезии [Любке, 1994: 95].

Основные успехи в исследованиях рабочей группы были достигнуты в области ономастики. Под руководством слависта Эрнста Эйхлера лейпцигская ономастическая школа вела работу по составлению словаря славянской топонимики восточно-немецких областей, в том числе междуречья Одера и Нейссе и Нидерлаузитца. С 1956 г. было выпущено более тридцати томов серии «Германо-славянские исследования по ономастике и истории поселений». Задачи рабочей группы состояли в выявлении топонимов славянского происхождения в германо-славянских контактных зонах, определении границ расселения славян на территории Восточной Германии; исследовании языкового взаимодействия между славянами и немцами, а также течения, длительности и характера интеграционных процессов в области ономастики. В настоящее время проект «Germania Slavica» возглавляет профессор Грайфсвальдского университета им. Э.М. Арндта Кристиан Любке. Исследовательский проект «Germania Slavica» базируется в Лейпцигском «Гуманитарном центре по изучению культуры и истории Восточно-Центральной Европы» (GWZO e.V.), во главе которого стоит профессор Винфрид Эберхард. Основные направления работы проекта сосредоточены главным образом на археологических и медиевистических исследованиях, которые проводят его участники: доктор Маттиас Хардт, доктор Бабет Людовици, доктор Фред Руххёфт и другие ученые.

Обобщающей и наиболее полной работой о славянах на территории Германии стала книга «Die Slawen in Deutschland», изданная Йохимом Херрманом в Берлинском центральном институте древней истории и археологии. Последнее переработанное издание появилось в 1985 г. Различные разделы этого справочника охватывают практически все сферы жизни, хозяйственной деятельности и культуры славян, известные историкам. Книга обобщает весь собранный за несколько столетий летописцами, историками и археологами материал по истории и культуре славянских племен западнее Одера и Нейссе с VI по XII столетия. Это временное ограничение представляется важным для понимания концепции книги Хермана. Раньше история северонемецких земель трактовалась как история германо-славянского сообщества, ученые интересовались преимущественно немецким периодом истории земель восточнее Эльбы. Этот период, по их мнению, начался лишь со времени появления немецких переселенцев. История же древних славян представлялась маловажным этапом развития этих земель. Книга «Славяне в Германии», наоборот, заканчивается освещением истории немецкой феодальной колонизации и христианизации XII–XIII вв., германская военная и колонизационная экспансия на Восток связывается с

отрицательными последствиями для самостоятельного существования местного славянского племенного строя и его культуры. Отличительными особенностями работы Херрманна являются задача материала и фундаментальность исследования. Автор всесторонне описывает состояние сельского хозяйства, промыслов, ремесленной деятельности славянских племенных объединений в конкретных проявлениях и изменениях, эволюцию на протяжении веков, реконструированную на основе богатых археологических данных.

Помимо обобщающих трудов и исследовательских проектов немалое внимание в немецкой историографии уделялось освещению отдельных аспектов культуры полабских славян. Например, наиболее значительный вклад в изучение фонологии, морфологии, грамматики, диалектного членения, а также распространения и судьбы языка полабских славян внес известный немецкий славист, профессор Кёльнского университета Райнхольд Олеш [Olesch, 1971: 126–137; Olesch, 1973: 389–418; Olesch, 1986: 249–257; Olesch, 1988: 146–156]. Профессор Олеш в 1959 г. издал «Вокабулярий» пастора Хеннинга из Вустрова [Christian Henning von Jessen] и «Полный люнебургско-вендский словарь» (1794–1809) врача из Люнебурга Йоханна Хайнриха Юглера [Olesch, 1962]. При этом последнее, наиболее полное, собрание, насчитывавшее 3900 слов, за более чем двадцать лет кропотливой исследовательской работы Олеш расширил до 6000 единиц и дополнил более чем 30 000 примеров из дравенополабского языка. Публикация этого фонда в нескольких томах осуществлялась начиная с 1983 г. под названием «Thesaurus linguae dravaenopolabicae» [Olesch, 1983–1987]. Кроме того, профессор Олеш впервые опубликовал полный текст «Вендландской хроники Йоханна Парума Шульце» с серьезным научным комментарием [Die Chronik des Johann Parum Schultze, 1967], который впоследствии был обработан и адаптирован доктором Карлом Ковалевским и вышел в свет с комментариями в так называемом «народном издании» [Die Wendlandchronik, 1991].

Вопрос торговли в землях поморских и полабских славян и их торговых связей со скандинавскими, западно-европейскими странами, Киевской Русью и Востоком имеет давнюю традицию и рассматривается, как правило, в русле истории викингов. Многочисленные торговые связи славян Германии с Западной и Южной Европой, арабскими странами изложены в статье У. Шокнехта [Schoknecht, 1995: 16–23]. Автор исследует несколько городских ремесленных и торговых центров в регионе Балтийского моря, города Росток, Висмар, Анклам, Берген и другие, а также поселения викингов и их захороне-

ния в таких центрах. Важнейшим торговым путем, проходившим через регион Балтийского моря и связывавшим Скандинавию с восточно- и южно-славянскими землями, с одной стороны, и славян с Балтийским морем, с другой, посвящена работа «Ободриты, лютичи, руяне» Й. Херрмана. Автор уделяет внимание отдельным торговым поселениям Передней Померании и Рюгена, участвовавшим в торговых связях на Балтике. Привлекая археологический и нумизматический материал, Херрман доказал, что Аркона, о бурной торговой жизни которой оставлено немало летописных свидетельств, была лишь местом сезонной торговли, а не постоянным торговым центром, поскольку купеческих поселений на мысе не было [Херрман, 1986: 338–359]. Археологические раскопки в деревне Ральсвик на Рюгене, произведенные группой ученых из г. Штральзунд и с о. Рюген в 80-х гг., также внесли свою лепту в изучение вопроса о торговых связях поморских славян [Lampe, 1991: 129–134; Lange, 1986]. Изучение торговых связей и путей является важным еще и в том смысле, что помогает проследить или восстановить взаимопроникновения и взаимовлияния различных культур, религиозных культов и обычаев.

В историографию полабских славян свой вклад внесли и русские ученые-историки. В 1855 г. Вендланд посетил русский ученый-славист, славянофил и будущий член-корреспондент Петербургской академии наук Александр Федорович Гильфердинг (1831–1872). Результатом его изучения дравенополабских древностей в г. Люхов стал труд 1856 г. «Памятники наречия залабских древлян и глинян» [Гильфердинг, 1856: 433–480]. Кстати, Гильфердинг был последним, кто держал в руках оригинал «Вендланской хроники» Йоханна Парума Шульце, речь о которой еще впереди. В следующем сочинении «История балтийских славян» (1874) А. Гильфердинг исследовал 455 полабских топонимов, сравнил их с похожими по звуковому оформлению польскими и сделал вывод об их славянском происхождении. Гильфердинг установил ареал распространения славянской топонимики и, следовательно, границы расселения балтийских и полабских славян на территории Германии, приводя в доказательство свидетельства немецкого летописца XII в. Гельмольда. Автор проследил территорию расселения славян и локализовал ее левым берегом Эльбы, от Зальцведеля и до Остервальде, включая Северную Тюрингию, и далее до границ Чехии. Он установил направления миграций балтийских славян с севера в поморские земли — Померанию, на юг — в Старую Марку или Бранденбургские земли — и наметил другой поток славянской колонизации — через среднюю Эльбу, от полабских сербов, который проник в центральные

районы Германии — Тюрингию до Гарца и в Австрию. По мнению историка, в X, XI и XII вв. западное побережье Эльбы представляло собой «сплошное славянское население, смешанное с немецким и подвластное немецким правителям» [Гильфердинг, 1874: 344].

Другой русский историк, ученик П.Г. Виноградова, Дмитрий Николаевич Егоров (1878–1931) строит свое фундаментальное двухтомное исследование источников по колонизации Мекленбурга «Славяно-германские отношения в Средние века: колонизация Мекленбурга в XIII в.» (1915 г.) на критике концепции Гельмольда и других средневековых хронистов, которые считали неоспоримым факт вытеснения славянства внедрившимся германским элементом в XII в. и полное завершение процесса к XIII в. Егоров, признавая ценность Гельмольда для последующих поколений историков, особенно эпохи Реформации, доказал значение хрониста не как источника («фактического историка»), а как толкователя исторических событий, записанных им со слов очевидцев. Общим моментом работ А.Ф. Гильфердинга и Д.Н. Егорова является критический анализ данных Гельмольда, в ходе которого авторы доказывают неполную достоверность и многочисленные преувеличения летописца в оценке роли голландцев и других германских народов в колонизации западного побережья Эльбы, а также размеров славянского сопротивления немецким властям в этом регионе. Латинский текст Гельмольда со множеством библеизмов был иначе осмыслен при переводе в эпоху гуманизма и Реформации и даже искажен комментариями. Отсюда, по мнению Егорова, заблуждения в толковании истории славяно-германских отношений в средние века [Гильфердинг, 1874: 316; Егоров, 1915, 1: 224–227]. Важными моментами книги Егорова являются постановка вопроса о том, что XIII в. не заканчивается история славянства на территории Германии, а также прогрессивный для того времени взгляд на германизацию полабских славян как сложный и длительный процесс, не закончившийся в одночасье.

В 1970-х гг. в журнале «Советское славяноведение» вышел ряд статей, посвященных истории расселения и этническим процессам в среде полабских славян Северной Германии. Так, в статье «К вопросу об образовании народности ободритов» А.Н. Саливон освещает вопросы расселения полабских славян на рубеже I–II тыс. н.э., времени заселения земель между Одером и Эльбой, проблему автохтонности славянских насельников северонемецких земель [Саливон, 1979]. Общественно-политическому строю, территориально-административной структуре ободритов, анализу этнического состава Ободритского союза племен VIII–

IX вв. посвящены статьи А.Н. Саливона «Ободриты. Некоторые вопросы общественно-политического строя» и «К вопросу об образовании народности ободритов» [Саливон, 1979; 1981], в которых автор, привлекая, среди прочего, свидетельства немецких летописцев Гельмольда и анонимного Баварского Географа, а также немецкий археологический материал, обобщает историческую картину расселения и общественной жизни славян.

Таким образом, традиционно в немецкой и русской историографии в основном внимание уделялось изучению различных сторон жизни и культуры древней славянополабской этнической общности, истории христианизации и феодализации территорий славян за Эльбой и Салой. При этом хронологические рамки ограничивались временем от заселения славянами северонемецких земель, т.е. V–VI вв., до периода немецкой колонизации, XII–XIII вв., гораздо реже — до XV–XVI вв. [Donat, 1995: 10–16; Schmidt, 1995: 23–30]. Проблемы славяно-германского синтеза в сфере материальных и духовных форм культуры, неизбежно возникавшего в ходе этнических процессов, имевших место в зоне постоянных многовековых этнокультурных контактов, прежде всего процессов насильственной и естественной ассимиляции, редко получали освещение.

С 1990-х гг. благодаря инициативе и сотрудничеству профессора А.С. Мыльникова с исследователями проекта «*Germania Slavica*» границы научного направления проекта были расширены «от области языкового контакта до поля взаимодействия культур в самом широком смысле» [Любке, 1994: 97]. В проект было решено ввести новое — этнографическое — направление, а в 2000 г. в работе проекта «*Germania Slavica*» приняли участие и российские ученые — сотрудники отдела европейстики Кунсткамеры, проводившие двухмесячные полевые исследования в деревнях Северной Германии.

Гипотезы об исчезновении полабских славян

Ученые-слависты в своих трудах неоднократно рассматривали различные теории, которые служили объяснением процессов, происходивших в Северной Германии на рубеже XII–XIII вв., причин полной замены одного этноса другим на территории Мекленбурга.

Начиная с XVI в. ученые развивали «теорию завоевания», сыгравшую важную роль в историографии XIX в. Суть ее заключалась в шовинистическом делении всех народов на народы-господа и народы-рабы, одним из которых надлежало властвовать

над более слабыми, другим — подчиняться. Одним из сторонников такой теории был профессор университета Вроцлава К.Ф. Фабрициус.

Другим взглядом на проблему быстрой колонизации и онемечивания славян в Мекленбурге была гипотеза «германских остатков» или «исконного германства» приэльбских славянских земель, где германцы и в эпоху славян составляли большинство. Этим объясняется быстрая деславизация земель. Из этой гипотезы выросла теория «исконного германства» (Urgermanentheorie), приверженцами которой были Л. Гизебрехт, Ф. Болль, И.В. Бартольд.

Исследователи Вильгельм Шварц и Адальберт Кун, представляющие фольклористическое направление, объясняли быструю германизацию полабских земель следующим образом. На основе собранного ими фольклорного материала А. Кун и В. Шварц доказывали исконное германство северонемецких земель. Фольклористическая теория была подвергнута Д.Н. Егоровым критике вследствие односторонности. Наличие общеевропейских, а не только общегерманских сюжетов и мифологических персонажей доказывает лишь факт сохранения в полабских землях наряду со славянами элементов германского этноса, поэтому естественно, что рудименты древнегерманских языческих представлений имеют место в мекленбургском фольклоре [Егоров, 1915, 2: 252].

Теорию «полного искоренения» представлял немецкий публицист Генрих Эрнст, который также занимался исследованием колонизации Мекленбурга в XII–XIII вв. Позиция Эрнста характерна для историографии его времени: на нее оказали влияние политические и националистические идеи. Интересно, что противоположный, но также не лишенный националистической окраски взгляд на проблему сформулирован русским ученым А. Павинским в его труде 1871 г. «Полабские славяне в борьбе с немцами VIII–XII вв.». В этой работе также отразился дух времени и неприязнь ученого к немецкой нации, обусловившие его прославянский взгляд, гипотезу «успешной славизации немецких областей в ответ на германизацию славянских» [Павинский, 1871: 68].

В науке конца XIX в. существовала и так называемая «теория национальных характеров», предопределяющих историю. В связи с вопросом о славяно-германских отношениях эпохи колонизации она может быть сформулирована следующим образом. Характер славян отличается, наряду со многими положительными качествами, наличием антисоциальных и антигосударственных черт, вследствие которых они не смогли противостоять напору более организованного и сплоченного немецкого этноса, в

результате чего славянство в Германии сошло с исторической арены. Такую точку зрения разделяли чешский славист Йосиф Первольф («Германизация балтийских славян», 1876) и отчасти Гильфердинг. Теория национальных характеров подробно дискутировалась и была подвергнута критике [Егоров, 1915, 1: 260–263].

Известный немецкий историк, профессор Берлинского университета Леопольд фон Ранке (1795–1886), занимавшийся историей германских и романских народов, предложил еще одну теорию — миграционную. Согласно его гипотезе, немецкая колонизация земель восточнее Эльбы являлась лишь одним из этапов непрекращавшегося процесса стихийного переселения народов, различные периоды активности которого составляют этническую историю человечества. Несмотря на то, что Ранке оказал существенное влияние на немецкую историографию второй половины XIX в., эта теория не имела последователей.

Д.Н. Егоров выдвигает следующую гипотезу: германизация (в полном смысле этого слова) не идентична процессу заселения, начавшемуся в XIII в., т.е. колонизации. Автор считает, что славяне в XII–XIV вв. сыграли важную роль в колонизации. В то же время германизация — сложный и очень длительный процесс, причины которого имеют комплексный характер: переход Мекленбурга к более тесным культурным и экономическим взаимоотношениям с Западом, оторванность местных славян от основного восточного ареала славянства, от корней, постепенное проникновение немецкого уклада жизни в славянскую среду [Егоров, 1915, 2: 601].

Другой ученый — тайный архивариус великого герцога Мекленбург-Шверинского Ханс Витте — в монографии «Wendische Bevölkerungreste in Mecklenburg» («Остатки вендского населения в Мекленбурге», 1905) рассматривал три различные версии исчезновения славянства в Северной Германии: теория «германских остатков», теория германизации и теория истребления. Последняя концепция признавала полное покорение славян немецкими феодалами и последующее уничтожение остатков славянского населения в Мекленбурге путем истребительных войн, в результате чего количество оставшегося славянского населения было столь незначительно, что не заслуживало внимания [Witte, 1905: 10–11]. Критикуя приверженцев двух последних теорий, Витте соглашается с их последователями в том, что славянский элемент остался на территории Мекленбурга и был германизирован, а следовательно, остались и элементы народной культуры славян, интегрировавшиеся в немецкую национальную культуру.

Позднее вышла в свет монография Отто Лауффера «Нижненемецкая этнография», посвященная этнографии Северной Германии, в которой ученый поддержал эту мысль. По мнению Лауффера, население нижненемецких земель правого берега Эльбы по историческим причинам имеет иное этническое происхождение, нежели жители старосаксонских частей левобережной Эльбы. Среди населения восточного берега Эльбы обнаруживается значительный славянский элемент. Этим, по мысли ученого, обусловлены менталитет и локальное самосознание, а также многие особенности материальных и духовных форм культуры. Влияние коренного населения земель, подвергшихся колонизации, было столь велико, что сформировавшийся новый немецкий субэтнос значительно отличается от населения прилежащих земель, граничащих с регионом на юге и востоке. Таким образом, можно говорить о своеобразном нижненемецком (северонемецком) субэтнотипе [Lauffer, 1917: 15].

Этот вывод немецких историков лег в основу славистических исследований в Германии, продолженных российским ученым А.С. Мыльниковым, который высказал свое мнение на проблему исчезновения славянства в Германии. Славянополабский элемент принял непосредственное участие в формировании современного северонемецкого субэтноса. Эта точка зрения противоречит большинству традиционных взглядов немецкой этнографии XIX–XX вв. Этнические процессы миграции и смешения образуют одну из универсальных культурно-исторических закономерностей, поэтому не бывает этнически «чистых» народов. Напротив, в процессе развития этносы постоянно возникают, существуют и прекращают свое существование, перетекая в новые этносы. В процессе вечного движения, тесно связанного с этнической миксацией, не возникает внезапно и не исчезает бесследно ни один этнос, тем более его культура, но передает свое культурное наследие в той или иной форме последующим этносам. Культура выступает как средство передачи культурно-исторических традиций, причем важную роль здесь играет наряду с этническим территориальный фактор. Этнокультурные традиции не исчерпываются самими этническими общностями, поскольку вследствие миграционных процессов и этнической миксации на одной территории в различные исторические эпохи могут существовать различные этносы. Из этого следует, что культурно-исторические традиции, сформировавшиеся на данной территории, могут иметь не только моноэтнический, но и полиэтнический характер, обогащаясь при помощи инновации, заимствований и использования элементов материальных и духовных форм культуры предшествующего этноса. Этническое

самосознание как основной показатель принадлежности к определенному этносу с течением времени может объективизироваться через различные формы культурной деятельности (фольклор, обрядность, типы жилых и хозяйственных построек, способы традиционного производства). Такая ситуация особенно характерна для этносов, ассимилируемых и постепенно теряющих самостоятельное этническое существование [Мыльников, Новик, Иванова, 2002: 144–145].

Вопрос длительности сохранения славянополабской этнической общности в Северной Германии

Давно установлено, что следы славянского населения прослеживаются в немецких городах на территории Мекленбург — Передняя Померания в археологических находках и по письменным источникам гораздо позже XII–XIII вв. Темпы немецкой колонизации не были одинаковыми повсеместно, и потому длительность сохранения славянского элемента неодинакова в различных землях Северной Германии. Процесс этнической ассимиляции протекает различными темпами у народов с родственными и неродственными, далекими языками [Бромлей, 1988: 10]. В историографии полабских славян по-разному решался вопрос о длительности сохранения славянского населения в Мекленбурге и о времени его полного исчезновения с этнолингвистической карты Германии.

Мекленбургский историк Петер Донат пришел к выводу, что ободриты были относительно рано завоеваны германской нацией и включены в состав Священной Римской империи, но еще долгое время сохраняли свою культуру и самостоятельность народной религии. Это произошло в 955 г. при короле Оттоне I, когда князь ободритов и один из предводителей Стойгнев был убит на поле, а другой (исследователь приводит имя Након) предложил сдачу и мир с королем. Однако силы Оттона I в то время были еще недостаточны, чтобы держать вильцев и ободритов в подчинении, и оба племенных союза еще длительное время сохраняли независимость, подчиняясь лишь одному правящему князю. Историк отмечает его важную роль в успешном обращении славян в новую веру, так как после 955 г. в вагском Стариграде (современный Ольденбург) и Мекленбурге были построены церкви. Как известно, строительство христианских святынь на землях ободритов не могло осуществляться без согласия их правителя, пользовавшегося в то время неоспоримым авторитетом в своих владениях. При раскопках около Стариградской (Ольденбургской)

церкви были обнаружены захоронения членов княжеской семьи и приближенных, датируемые серединой X в., совершенные по христианскому обряду, что свидетельствует о том, что к этому времени вагрский князь уже перешел в христианскую веру.

Быстрый переход правящей верхушки в новую веру — нередкое явление в истории. Столь поспешное крещение ободритского князя и быстрое строительство церквей были обусловлены интересами самого князя: с одной стороны, это могло обезопасить его власть и земли от военных конфликтов с германским императором; с другой — создавало ряд преимуществ, в том числе союз с церковной властью, которая могла бы его поддержать в распри с императором и помочь удержать в подчинении ободритов. «Это предположение доказывает тот факт, что после смерти Накона, в 967 г. вспыхнуло восстание вагров, направленное против сына князя, Мстивоя, и растущего влияния церкви, подавленное с помощью немецких властей. Церковь в Ольденбурге была разрушена, и на ее месте воздвигнут идол языческого бога Прове. Здесь прослеживается двойная борьба: борьба против власти князя, которая ассоциировалась и была непосредственно связана с властью христианской церкви; и это вылилось в борьбу с христианским культом за восстановление традиционной языческой веры» [Donat, 1995: 15]. Аналогичная ситуация наблюдалась и на левом берегу Эльбы, в княжестве Ганновер. Здесь уже в XII–XIII вв. венды из высших сословий полностью ассимилировались и отождествляли себя с немецким этносом и иногда играли ведущую роль в колонизации славянских земель наряду с немецкими феодалами [Lange, 1998: 164].

Довольно долго сохранял независимость от императора Священной Римской империи и оказывал сопротивление власти немецких колонизаторов племенной союз вильцев — восточных соседей вагров и ободритов. Столь же неудачными были попытки христианизации лютичей, по крайней мере, до начала XI в. [Schmidt, 1995: 28]. Племенной союз лютичей являлся самостоятельной, политически организованной общностью с центром в храмовом городе Ретра, где, по свидетельствам историков и современников, находился храм языческого бога Сварожича (Радегаста), до сих пор не локализованный, несмотря на многолетние исследования и раскопки. Власть жреца Сварожича сделала племенной союз лютичей центром язычества и, следовательно, центром славянского сопротивления миссионерской политике и экспансии Оттона I [Donat, 1995: 13]. Долгий и болезненный процесс христианизации, проходивший с переменным успехом, и борьбы населения за Эльбой оставил глубокий след в памяти населения региона и нашел отражение в позднем фольклоре.

Немецкоязычное предание конца XIX в. из области Пенцлина, где предположительно локализуют Ретру, наглядно иллюстрирует события: «Больше не было радостного и безмятежного настроения, как в прежние времена; вендам грозила большая опасность со стороны германской империи, и многие подозревали, что грядет окончательный закат славянства. Часто посланцы евангелической церкви шли походами на землю вендов [Wendenland], но лишь на недолгое время им удавалось силой укротить непокорных под благодатным ярмом Христа, которое те при первой же возможности сбрасывали, убивая в ярости своих укротителей. Еще не так много времени прошло с того дикого восстания против ненавистного ига саксов, когда пролилось немало христианской крови, и вот вновь собирается большой праздник великого Радегаста» [Niederhoffer, 1998: № 135].

Альфред Хаас, изучая историю христианизации Рюгена, сообщает, что в 1168 г., после разрушения датчанами крепости и святилища Аркона — последнего оплота славянского язычества, князь Яромар и его брат Тезслав передают датчанам вторую крепость и святыню рюгенских славян — Коренцу. Яромар I также рано стал приверженцем новой веры: в 1168 г. он был крещен; при нем были основаны крепость Ругард и монастырь в славянском поселении Гора (совр. Берген на Рюгене), сооружена первая церковь в Горе. В 1199 г. им был основан монастырь Эльдена на материковой части Померании — в окрестностях г. Грайфсвальд, куда были переселены беглые монахи монастыря Даргун [Haas, 1918].

С середины XII в. начинается массовое заселение вендских (ободритских) земель Западного Мекленбурга немецкими крестьянами, ремесленниками и торговцами. В Восточном Мекленбурге и Померании немецкое заселение началось относительно поздно, что отразилось в монастырских привилегиях: в 1174 г. цистерцианский монастырь Даргун разрешал поселение на своих землях, кроме немцев и датчан, также славянам. Центральные районы союза племен лютичей были приписаны в XII в. к Померанскому государству, и лишь после 1236 г. началось их активное заселение немцами. Славянские городские центры надрегионального значения сохранили его, получив, однако, другой статус. Сначала вблизи вендских городов и поселений возникали немецкие поселения, как правило, ремесленные центры, и некоторое время славянские города сохраняли свой статус, законно сосуществуя рядом с немецкими. Затем следовало постепенное слияние обоих городских центров в один, где доминировал, конечно, немецкий этнос.

В большинстве работ немецких историков рассмотрение полабских славян как самостоятельного этноса на территории Германии традиционно заканчивается XIII–XIV вв., т.е. двумя веками позже указанного в источниках времени начала немецкой колонизации земель за Эльбой. В частности, мекленбургский историк и филолог, исследователь топонимики Вальтер Нойман рассматривал процесс германизации земель восточнее Эльбы как возвращение немцев на исконные германские земли и прогрессивное движение культурного миссионерства в средневековье [Neumann, 1937, 1]. Основываясь на топонимическом материале по Мекленбургу, он подвергает критике изыскания славянских ученых, касающиеся определения временных границ проживания славян на территории Германии. Основным доводом Ноймана стал факт быстрого изменения процентного соотношения немецкой и славянской топонимики к 1200–1350 гг. В XIII в. число немецких топонимов в Мекленбурге возросло на 70 % — это столетие ученый считает поворотным пунктом в процессе германизации земель за Эльбой. Как большинство немецких исследователей старой школы, В. Нойман придерживался традиционной точки зрения, согласно которой к 1200 г. сложились все предпосылки для колонизации Мекленбурга и XIII–XIV вв. — временные рамки германизации этой земли. Хронологические рамки сохранения полабских славян, указанные Вальтером Нойманом, были неоднократно расширены в более поздних исследованиях славянских и немецких ученых, поэтому нет необходимости опровергать эти положения. Не отрицая ценности исследований В. Ноймана по славянской и немецкой топонимике в Мекленбурге, можно констатировать, что его работы носят определенную идеологическую окраску 1930-х гг.

Традиционно считалось, что на островах славянское население и элементы материальных и духовных форм культуры сохранялись дольше, чем на материковой части земли Мекленбург — Передняя Померания. Это связано с их естественной географической изолированностью от материка, затруднявшей быстрое заселение островов колонистами. Известно, что приблизительно до 1200 г. население острова Пёль в Западном Мекленбурге было полностью славянским. Это обусловлено, во-первых, указанной выше причиной; во-вторых, процесс заселения западно-мекленбургских земель был полностью парализован войнами и смутами после смерти Генриха Льва. Документально установлено, что примерно до первой четверти XIII в. население острова не испытывало воздействия насильственной германизации, которая началась значительно позже и была инициирована князем Генрихом Борвином, который призывал различных предприни-

мателей нанимать колонистов для заселения новых земель [Lembke, 1935: 9–10].

Доктор В. Пецш в книге «Крепостные валы Рюгена и славянская культура остова» (1927) высказывает мысль, что не 1168 г. — год разрушения датчанами крепостей Аркона и Гарц, последнего оплота славянского язычества, — следует считать верхней границей в исследовании славянской культуры Рюгена, а по меньшей мере середину XV в., так как 1450-м (sic!) г. датируется в документах смерть последней женщины на о. Рюген, говорившей на славянском языке. Автор признает, что славянство угадало медленно, в течение веков, и трагедия этого процесса состояла в мирном «заглатывании» славянского этноса и его культуры немецким [Petzsch, 1927: 10–11]. Другие исследователи указывают 1400 г. как приблизительную дату смерти последней носительницы вендского языка, жившую на рюгенском полуострове Ясмунд [Steffen, 1963: 18]. Между тем в померанской хронике Томаса Кантцова, датируемой XVI в., указан 1404 г.: «И в это время умерла одна пожилая женщина по имени Гулитцин (Gulitzin) на Рюгене, которая была последней на этой земле, кто говорил по-вендски. Ибо хотя земля здешняя уже давно немецкая, до сих пор оставалось еще несколько вендов, которые не скоро исчезли» [Thomas Kantzow, 1908: 316].

Если обратиться к собранному Альфредом Хаасом богатому материалу по народным сказаниям и историческим анекдотам из Померании, примечательным оказывается факт, что до первой четверти XVI в. имена упоминаемых легендами померанских герцогов были славянскими: Казимир II, Варцислав I, Яромар I, Богислав (их было 14), Вицлав III и другие. Позже, приблизительно во второй четверти XVI в., в легендах появляются неславянские имена, однако и славянские не исчезают полностью [Haas, 1938].

Немецкий историк Вальтер Онезорге, опровергая теорию искоренения славян в северонемецких землях, собрал все личные имена, которые имели, по его убеждению, славянскую форму, при этом устанавливая автоматически этническую принадлежность их носителей. В Любеке в начале XIV в. он выявил 13 подобных фамилий [Ohnesorge, 1910]. Построения Онезорге были опровергнуты Олофом Алерсом в его диссертации на соискание ученой степени доктора, защищенной в 1939 г. на философском факультете университета Фридриха-Вильгельма в Берлине. Он приводит ряд имен, имеющих славянский облик, прослеживая их по сословным городским спискам и ремесленным статутам Ганзейских городов Германии 1317–1355 гг. Особое внимание исследователя привлекли фамилии-прозвища, которые могли

возникнуть из этнонима. Исследованные Алерсом около ста случаев письменной фиксации фамилий Wend(t) и Slavus показывают, что в XIV–XV вв. это были фамилии либо немцев, либо онемеченных горожан со славянскими корнями. Некоторые из них скрывали свое происхождение и брали немецкие прозвища и фамилии [Ahlers, 1939: 14]. Из этого следует, что, например, в Любеке к XIV в. количество зафиксированных антропонимов уже не соответствует количеству славян. Такая же ситуация реконструируется и для других Ганзейских городов Германии: Гамбурга, Ростока, Люнебурга, Грайфсвальда, Висмара и Штральзунда. Несмотря на достаточно большое число славянских фамилий, встречающихся в городских писцовых книгах, что, несомненно, доказывает славянское происхождение их владельцев, все славяне в городах к началу XIV в. были ассимилированы. Это проявлялось во всех сферах жизни — начиная с языка общения и повседневной жизни и заканчивая профессиональной деятельностью, поскольку немецкое влияние города было сильным [Ahlers, 1939: 27].

Спорным и пока не до конца разрешенным остается вопрос, насколько долго сохранялся славянский элемент в деревенской немецкой среде. Топонимика, в частности ойконимы, гидронимы и некоторые микротопонимы, дает информацию о границах расселения славян. Для периода заселения немцами славянских земель отмечается частое образование топонимов одинакового звучания с атрибутивными компонентами Wendisch- / Deutsch- или позже GroЯ / Klein-. Такие топонимы употреблялись для дифференциации находящихся рядом, но разделенных по национальному признаку населенных пунктов. Этот способ образования имени был достаточно продуктивным, что можно считать одним из аргументов в пользу теории германизации: немецкие колонисты пришли на уже обжитые славянами территории и основали свои города либо рядом с уже существующими славянскими, либо на базе последних, приняв и их название. Такие ойконимы, как, например, приведенный Хансом Витте Wendisch-Warnow (поблизости от р. Варнов и г. Росток), могут свидетельствовать, что ко времени немецкого расселения население этого города было славянским [Witte, 1905: 14]. Однако эта информация не дает ответа на вопрос о длительности сохранения славянства в городах.

Примечательны немецкие топонимы Мекленбурга с окончанием на -hagen, обозначающим новые поселения на месте вырубленных лесов. Территория их распространения тянется от побережья Балтийского моря вглубь страны по определенной линии — западнее и восточнее Шверинского озера в южном направле-

нии. Исследователями принята точка зрения, что поселения с названиями на *-hagen*, производные от старого германского корня (наряду с *-rode*, *-leben*, *-hausen*), были основаны немецкими колонистами, поскольку славяне не владели сложной техникой сельскохозяйственной обработки тяжелых лесных почв. Вне зоны распространения этих топонимов немецкие колонисты приходили на уже освоенные славянами земли, о чем говорит славянская топонимика, представленная повсеместно. Таким образом, можно установить области первоначального заселения славян и немцев [Witte, 1905: 15]. В рассматриваемом Вите «Указателе земельных наделов епископства Ратцебург» («*Das Zehntenregister des Bistums Ratzeburg*»), датированном 1230 г., из более чем 321 деревни зарегистрировано свыше 23, обозначенных как славянские (*Slavicum*). Этот факт доказывает, что к середине XIII в. славяне не покинули полностью Мекленбургские земли, как указывал в 1171 г. Гельмольд. Компактные поселения славян в практически нетронутом состоянии находились в 1230 г. в юго-западной части Мекленбурга, занимая земли Ябельхайде, Дарцинг, и образовывали сплошной славянский остров с Ганноверским Вендландом [Witte, 1905: 21].

Ранее историки основывались лишь на вышеупомянутом «Указателе», однако Вите было доказано, что приведенная в нем топонимика недостаточно точно различает деревни по национальному признаку, так как славянскими считаются лишь те деревни, в которых сохранилось древнее славянское право и земельные законы. Однако известно, что и в тех деревнях, что зафиксированы «Указателем» как немецкие, многие жители носили славянские имена и фамилии. Уже к концу XIII в. (1281) среди славянского населения были распространены немецкие имена. Часто они употребляются в документах с латинской приставкой *Sclaus*, что доказывало славянское происхождение их носителей, как в приведенном Вите примере из деревни Кезелов (юго-западнее города Висмар в Западном Мекленбурге) в 1277 г. Кроме того, многие деревни со славянским населением приняли немецкие земельные законы и регистрировались в актах и переписях как немецкие. Это, несомненно, искажает действительность и затрудняет решение вопроса о длительности сохранения славянства на мекленбургской земле [Witte, 1905: 28]. В качестве доказательства наличия славянского населения в том или ином населенном пункте Вите использовал данные о способах обработки земли и системе земельных податей. Земельные наделы в славянских и немецких поселениях различались размерами и податной системой. Если в немецких поселениях подати устанавливались в прямой зависимости от величины надела, то в

славянских сумма была установлена однажды и соблюдалась по традиции. Как сообщал в 1754 г. историк Мекленбурга Давид Франк (1682–1756), славяне получали наихудшие наделы земли и вдвое меньше, чем немцы, а обычная величина немецких наделов (гуфа — die Hufe) колебалась от 7 до 15 га. Эти различия сохранялись в западных районах Мекленбурга вплоть до XVI в. и были уравнены позднее. Витте делает вывод, что в тех деревнях, где по документам прослеживается наличие типично вендского деления земли на наделы, сохранялось и славянское население. Этот факт подкрепляют многочисленные славянские имена [Witte, 1905: 44]. Витте прослеживает в Западном Мекленбурге три сосуществующие аграрные формы: деревни с типично немецкими наделами (гуфы по 7–15 га); деревни с типично славянскими (вендскими) наделами (Sandhufen) и деревни без деления земли на наделы. Две последних формы, по мысли Витте, были связаны с продолжительным пребыванием славянского населения в этом регионе. Отсутствие земельных наделов отражает старую форму ведения сельского хозяйства, характерную для славянских деревень до прихода колонизаторов. Однако, как доказывает ономастический материал, именно в поселениях с типично немецкими земельными наделами дольше всего сохранялся славянский этнос. Еще в XIII в. эти земли населяли славяне, не смешанные с немецкими колонистами.

Ранее, в середине XIX в., издатель ежегодных «Обзрений мекленбургской истории и изучения древностей» Г.К.Ф. Лиш приводит сведения, согласно которым в местности, называемой Gabelheide или Jabelheide, еще в 1526 г. жили венды со своими языческими обычаями и славянским языком. При этом вышеупомянутую область Ябельхайде, или «землю Ябель», исследователь локализовал в пределах деревень Пихер, Куммер, Лоозен, Люббетин, Хогенвос, Тесвос, Филанк, Брезегуре, Люббendorф, Йезар, Ябель, Бенц, Фольцраде, Йессениц, Требсе, Рамме и Бельш. Лиш сделал заключение, что Ябельхайде является той областью Мекленбурга или даже всей Северной Германии, где дольше всего сохранялся славянский этнос. Годом позже Лиш провел исследования письменных источников и сообщений хронистов XVI в., в частности Николауса Маршалка Тирия, в результате чего пришел к выводу, что в начале XVI в., около 1521 г., в области Ябельхайде вендский язык еще не полностью вышел из употребления, а в 1514 г. упоминалась славянская одежда. Кроме вышеперечисленных фактов, Лиш использовал в качестве доказательства не исчезнувшую до нашего времени широко распространенную в Мекленбурге фамилию Wendt, возможно, в прошлом этноним [Lisch, 1837: 177]. Столь долгое сохранение

остатков славянского этноса в западной области Мекленбурга Лиш объясняет относительной замкнутостью населения и отсутствием крупных городов и этнических контактов с соседними немцами [Lisch, 1836: 8].

На основе архивных источников и отдельных работ, в том числе упомянутой работы Г. Витте, Д.Н. Егорову еще более отодвинул верхнюю хронологическую границу сохранения славянского элемента в Германии. Окончательной точкой в завершении этого процесса, по его мнению, стала Тридцатилетняя война (1618–1648), в результате которой после разрухи и опустошений северо-восточные немецкие земли нуждались в заселении, т.е. в новой колонизации, которая на этот раз совпала с германизацией [Егоров, 1915, 2: 601]. Следует указать на спорность этой точки зрения, неоднократно подвергавшейся критике в немецкой историографии [Neumann, 1937: 1–7], однако, несомненно, Тридцатилетняя война была потрясением для всего населения Северной Германии. За три десятилетия военной распри по землям Северной Германии прошло огромное количество пришлого народа: солдат иностранных армий, беженцев. Таким образом, коренное население, в том числе славянского происхождения, было сильно разбавлено выходцами из других немецких земель в результате большого притока переселенцев в опустевшие дворы. Интересно, что отголоски воспоминаний о последствиях войны сохраняются в народной памяти населения Юго-Западного Мекленбурга в виде преданий (отчасти известных по литературе) и в конце XX в.: подобные «воспоминания» приходилось слышать во время экспедиции 2000 г.

Германизация славянских земель по обе стороны Эльбы шла быстрыми темпами. Городские общины, формировавшиеся повсеместно в Мекленбурге и Нижней Саксонии, были оплотом германского населения, влияние которого на славянские земли приморских равнин и население сельской местности было неоспоримо большим. Раньше всего процесс поглощения одного этноса другим отражается в языке: языковые контакты приводят к билингвизму, когда сосуществующие в сознании их носителей языки начинают влиять друг на друга. Результат этого процесса — языковая интерференция: изменение подчиненного языка, появление заимствований на разных языковых уровнях и последующее вытеснение одного языка другим. Следствием сужения области применения славянского языка до семейного круга и бытовой сферы через несколько поколений стало практически полное его исчезновение. По сообщениям летописей из деревень Нижней Саксонии, после окончания Тридцатилетней войны вендский язык стал исчезать из обихода. Кроме кратких вокабуляриев и не-

скольких вариантов записи вендского «Отче наш», памятников на этом языке не сохранилось*. И не могло сохраниться, поскольку нередко городские власти препятствовали переселению в города сельского (=вендского) населения и получению образования, а следовательно, формированию слоя интеллигенции этого национального меньшинства, который, как правило, создает письменность и литературу. В самом деле, потребность в знании немецкого языка была велика. Сознательное принятие и усвоение официальной религии и языка ассимилируемым этносом в городах — распространенное явление в истории, вспомним, к примеру, аналогичные факты из истории балканских народов, оказавшихся покоренными Османской империей. Переход на официальный язык, смена конфессиональной принадлежности и подчинение прочим требованиям власти, как правило, даровали соответствующие привилегии, которые существенно облегчали жизнь. Известно, что в северонемецких городах в XII–XIV вв. ремесленники и представители других сфер деятельности предпочтение отдавали немецкому населению, а в XIV в. в городских уставах появился специальный «Параграф о вендах» (Wendenparagraf), который запрещал переселение вендов из деревни в город, получение ими права гражданства, членство в ремесленных цехах и занятие ремеслами. Ярким примером служат записи, сделанные практически на каждой странице городской писцовой книги города Люхова (1680), в которых переселенцы из сельской местности клянутся, что они рождены немцами, а не вендами (Илл. 37). В сообщении об обычаях Вендланда по итогам визитации 1671 г. сообщалось, что «всем вендам запрещено в присутствии священника говорить по-вендски» [Wendischer Aberglaube, fol. 6a: 116].

Тем не менее на этом история славянства в Германии не закончилась. В земле Ганноверского Вендланда за Эльбой, непосред-

* Записи отдельных слов и связных текстов дравенополабского языка относятся к XVII – первой половине XVIII в. Наиболее ранним памятником дравенополабского языка считается текст «Отче наш» с комментариями Лейбница 1691 г., немногим позже появились однотипные вокабулярии Бортфельда, Домайера, некоего Анонима, а также список вокабул инспектора Люнебургского дворянского лицея Йоханнеса Фридриха Пфеффингера, который был опубликован И.Г. Экхартом под названием «Vocabularium Venedicum» в 1717 г. Самым полным и значительным источником считается «Vocabularium Venedicum» пастора Кристиана Хеннинга из Вустрова (начало XVIII в.), черновик которого ныне хранится в библиотеке университета г. Вроцлава (Бреслау), а отдельные экземпляры — в библиотеках Ганновера, Геттингена, Целле, Вольфенбютеля и Стокгольма. Последний из известных источников — текст «Отче наш», записанный от некоего «люнебургского венда» Самуэлем Буххольцем в 1753 г. [Olesch, 1992: 99–100].

редственно примыкающей к упомянутой области Ябельхайде, судя по имеющимся свидетельствам, славянский элемент сохранялся еще дольше — до первой четверти, а по некоторым данным, до конца XVIII в. Например, известно, что еще в 1700-х гг. в вендландских деревнях было принято отмечать праздники католического церковного календаря на языческий лад — в пьянстве и чревоугодии [Lange, 1998: 161]. Следующий значительный шаг в ограничении сферы употребления вендского языка в Вендланде — школьный устав Данненберга 1700-го г., согласно которому, отныне учреждались школы в сельской местности, где в качестве обязательного предмета вводился немецкий язык. Школы курировались местными протестантскими пасторами, задачей которых было привлечь сельскую молодежь в лоно церкви и христианской немецкой культуры. В свою очередь, молодежь все больше отказывалась от употребления родного языка, считая его проявлением невежественности и грубого вкуса [Lange, 1998: 161, 164]. Пастор Кристиан Хеннинг из Вустрова сообщал, например, что в начале XVIII в. в дравенополабском языке понятия «человек благородного происхождения» и «немец» обозначали одним словом, а слово «вендский» было тождественно понятию «простолюдинский» [Schulz, 1991: 30].

Одним из последних вендландцев, для которых вендский язык был родным, считается знаменитый Йоханн Парум Шульце (1677–1740), деревенский староста-самоучка из деревни Зютен. Этот крестьянский интеллигент оставил ценнейшее наследие — «Хронику Вендланда деревенского старосты Йоханна Парума Шульце», написанную в первой половине XVIII в.* Сочинение Парума Шульце представляет собой хронику событий, преступлений, пожаров, описание праздничной культуры и обычаев вендландских деревень первой половины XVIII в. Так, в 1722 г. Йоханн Парум Шульце сообщает: «В лето 1640 молодые люди из каждой деревни собрались вместе и в пьянстве несколько дней праздновали, и многие потом по соседним деревням бегали и выпрашивали у тамошних людей колбасы и яйца; а однажды целых две или три таких шайки прибежали в одну деревню и там вендские песни пели и такой шум учинили, будто все порушить хотели» [Die Wendlandchronik, 1991: 62]. Староста приводит интересные сведения относительно богослужений и прихожан старой церкви в угодье Зольст-Йей: «Когда пастор читал проповедь, так они только звон слышали, но они ничего из того не понимали <...> А о писании они вообще ничего не знали. В остальном же знали

* Оригинал хроники был утерян, сохранилась лишь копии 1794 г., выполненная по заказу графа Потоцкого во время его визита в Люхов и находящаяся ныне во Вроцлаве.

они католические молитвы девы Марии по-вендски» [Die Wendlandchronik, 1991: 64]. В знаменитой главе под названием «Я предпринял себе в это лето 1725 написать для грядущих поколений о вендском языке...» Йоханн Парум Шульце пишет: «Я мужчина сорока семи лет. Когда я и еще трое из нашей деревни умрут, никто, наверное, уже не будет больше знать, как называют собаку на языке вендов. В Тридцатилетнюю войну все здесь уже говорили по-немецки» [Die Wendlandchronik, 1991: 99]. Эти сообщения — живая хроника жизни последних вендов Ганноверского Вендланда, своеобразная автобиография. Следует сказать, что Йоханн Парум Шульце написал свою хронику по-немецки, хотя грамматика его сочинения свидетельствует о том, что немецкий не был для него родным языком. Текст хроники пестрит грамматическими ошибками, лексическими неточностями и не немецкими конструкциями, что исследователь хроники доктор Карл Ковалевский характеризует как «проблемы вербализации мысли нашего хрониста», вызванные иной языковой принадлежностью [Kowalewski, 1991: 5].

Спустя тридцать лет пророчество Йохана Парума Шульце сбылось: в церковной книге деревни Вустров в 1756 г. была зафиксирована смерть 88-летней крестьянки Эмеренц Шульце из деревни Долгов. О ней сообщалось: «Эта пожилая вдова была последней из тех, кто совершенно умел говорить и петь по-вендски, по причине чего ей велено было явиться пред очи Его королевского величества наших все милостивейших государей в Гёрде, дабы они сей язык из ее уст могли слышать» [Schulz, 1985: 168]. К более позднему времени относятся сведения, приведенные Г.К.Ф. Лишем, согласно которым в некоторых деревнях округа Люхов около 1780 г. жило еще десять пожилых людей, которые умалчивали о своем славянском происхождении; между собой они разговаривали на каком-то своеобразном языке, который также тщательно скрывали и сообщили о нем лишь по настоянию пастора. Язык их состоял из смеси немецких и славянских слов [Lisch, 1836: 8], записи его позже были воспроизведены в сочинении «Slovanka» корифея славянской филологии, деятеля чешского просвещения Йозефа Добровского (1753–1829), опубликованного в 1814–1815 гг. в Праге.

Письменные фиксации дравенополабского языка XVIII в. отмечаются в деревнях Кремлин, Зютен и Кленнов. В активном употреблении язык сохранялся в это время в деревнях Кюстен, Бюлитц, Бреезе, Затемин, Долгов, Кленце, Вольтерсдорф и Ребенсдорф. В остальных деревнях Ганноверского Вендланда свидетельства о славянах, их языке и обычаях относятся лишь к XVII в. [Die Wendlandchronik, 1991: 100–101].

Вопрос о причинах долгого сохранения славянополабской общности в некоторых областях германского мира занимал многих ученых. Так, Александр Гильфердинг указывает следующие причины долгого сохранения славянского элемента в Ганноверском Вендланде. Этот первоначально немецкий берег Эльбы в восточной части Ганноверской земли имел естественные географические границы на западе: гряду каменистых и глинистых холмов, топи и густые непроходимые леса, которые препятствовали дальнейшему продвижению славянских племен на запад. Этот уголок славянской земли был окружен природными границами, которые помогли славянам сохраниться здесь дольше, чем в других местах Германии, в период немецкой колонизации. Кроме того, одной из причин долгого сохранения славянами Вендланда этнических особенностей Гильфердинг считает политические взаимоотношения славянского населения и немецких властей в Вендланде: «Если ободриты, вагры и поморские славяне боролись с немецкими колонистами за независимость и жестоко истреблялись ими вместе со славянским языком и культурой, то славяне западного берега Эльбы не участвовали в войнах против немцев, а выступали даже на их стороне и считались мирными земледельцами, спокойно доживавшими свой век в глухих деревнях». Благодаря этому там дольше, чем где-либо на бывших славянских землях, сохранялся язык и народная культура славян, и, по свидетельству Гильфердинга, «славянская речь сохранилась у них до конца прошлого столетия [XVIII в. — Ю. И. Б.], и до сих пор [конец XIX в. — Ю. И. Б.], даже после утраты языка своего, они отличают себя от окружающих немцев, сами осознают себя особым племенем Вендов» [Гильфердинг, 1874: 316]. Сорбы побережья реки Заале, утратив язык, еще в конце XIX в. помнили о своем славянском происхождении.

Сходной точки зрения придерживается современный немецкий этнограф Йоахим Швебе, исследовавший культуру и обычаи современного немецкого населения области Дравени (*Drawehn*), расположенной на левом берегу Эльбы (Ганноверский Вендланд). Швебе считает, что, помимо естественной изолированности территории, обусловленной географическими условиями (горный массив Дравен на западе и Эльба на востоке), особую роль в «долготривалости» вендских традиций сыграла искусственная изолированность самих жителей региона от соседних немецких графств и марок. Венды относились к политике германизации лояльно и не оказывали жестокого сопротивления власти колонизаторов, заключая договоры о подданстве; *de jure* подчиняясь императорской власти, *de facto* сохраняли свою народность.

Примечателен также факт, что в процессе колонизации славянских земель немцы обходили Вендланд, здесь не были обра-

зованы маркграфства, как на соседних территориях ободритских племен, а те немногочисленные немецкие деревни, что были основаны в Вендланде, существенно не повлияли на культуру и быт соседних славянских деревень. Славяне во все времена держались обособленно, стараясь не заключать браков с представителями соседних немецких земель. Таким образом, из-за практически полного отсутствия межэтнических контактов славянское население Вендланда долго оставалось неассимилированным, сохраняя ментальные, культурные и поведенческие особенности, свойственные славянскому этносу [Schwebe, 1960: 1–2].

Процесс христианизации Вендланда был мирным, строительство церквей и монастырей в Люнебурге, Ульцене и Ольденштедте не встретило препятствий, однако интересно отметить тот факт, что в вендландских круглых деревянных церквях или часовнях обычно строили не на центральной площади, а на окраине или за пределами селения, а в период Реформации начала XVI в. в Люхове, по свидетельству Хильдебрандта (1672 г.), в церковном ритуале сохранялись элементы католического богослужения в сочетании с народной обрядностью [Schwebe, 1960, 9]. Кроме того, Вендланд в свое время входил в состав Ганноверского герцогства (Kurfürstentum Hannover), глава которого, курфюрст Георг Людвиг, как известно, в 1714 г. стал английским королем. Интерес к сохранявшимся в Вендланде остаткам полабских славян был официальным и, как писал в 1672 г. визитатор, оберсуперинтендант Йоахим Хильдебрант, диктовался соображениями престижа власти, подданными которой являются не только немцы, но и другие народы: «К чести государя, когда его верховенство признают народы, различающиеся по языку и нравам, и потому этим вендам вновь было приказано употреблять свой родной язык» [Keyssler, 1741: 1165–1167].

Причины длительного сохранения вендов в Ябельхайде следует искать в необычных природных условиях и связанных с ними особенностях ведения хозяйства. Бедные, неплодородные земли сделали Ябельхайде непривлекательным для основания здесь в XIII–XIV вв. немецких поместий; лишь небольшое их число располагалось в окраинных областях региона. Основную часть поселений на пустоши Ябельхайде составляли крестьянские деревни, фактически сохранявшие самостоятельность, что послужило причиной консервации старых этнических традиций. Эту точку зрения разделяют и ученые-этнографы [Kupfer, 1957: 120], и такие северонемецкие писатели, участники патриотических движений конца XIX в., как Йоханнес Гильхофф и Фритц Ройтер (подробнее см. в разделе «Итоговые размышления»).

Ученые середины XX в. также изучали ситуацию длительного совместного проживания двух этносов. Они пришли к следующему

выводам. Указывая на первую половину XVII в. как на верхнюю временную границу компактного проживания славян в Вендланде, Й. Шведе сделала вывод о проявлении полабогерманского этнокультурного синтеза в виде рудиментов славянских верований в вампиров и связанных с этим суеверий в представлениях пожилых немецких крестьян Вендланда [Schwebe, 1961: 238–252]. Более того, Йоахиму Шведе удалось найти четверых пожилых людей в д. Зальдератцен, Шрайан и Кёлен, которые в середине 50-х гг. XX в. в повседневной речи употребляли слова вендского языка для обозначения дикорастущих ягод. Так, земляника (нем. Erdbeer) называлась *ъаонаиуи*, *ъанайиуи*, а малина (нем. Himbeer) — *тулaine*, *мулainte*, или *молеinten*. Садовые культурные растения при этом обозначались немецкими словами [Аудиотека МАЭ РАН, № А–2–20]. Отрицательные последствия для сохранения славянского этноса ученый также связывает с Тридцатилетней войной. Те дворы и деревни Вендланда, что были разорены и опустошены за время войны (около половины селений), уже не могли быть заселены славянами, и потери населения восполнялись за счет притока немецкого населения. «Процесс уравнивания, который продолжается и в настоящее время, привел к фактическому упадку славянства в Германии, а отделение Вендланда от других родственных территорий политическими границами и внедрение современной техники и механизация производства приводят к полной ассимиляции остатков славянской народности в Вендланде», — считает ученый [Schwebe, 1960: 10].

Экспедиция Лейпцигского этнографического музея в 1956 г. в юго-западную область Мекленбурга — Ябельхайде — также собрала интересные данные, позволяющие более тщательно исследовать проблему длительности сохранения славянского населения в этой области. В некоторых селениях Ябельхайде пожилые люди сообщали, что их предки рассказывали им о жителях, говоривших на вендском языке, или что они лично знали таких людей. Еще в 50-е гг. прошлого века некоторые деревни в обиходной народной речи называли «вендскими», некоторым обычаям и привычным действиям из повседневной жизни, смысл которых давно утрачен, приписывали «вендское» происхождение [Kurfer, 1957: 120–121].

Таким образом, в тех местах Западного Мекленбурга и Ганноверского Вендланда, где Г.К.Ф. Лиш и Х. Витте в XIX в. установили факт наиболее длительного сохранения вендского населения, в середине XX в. сохранялась народная память об этом — отчасти в преданиях, отчасти в особых формах культуры и бытовой жизни, которые сложились в процессе взаимопроникновения этих двух этнических групп.

Часть II

СИМВОЛЫ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

Глава 1 ТОПОНИМИКА И ЛЕГЕНДЫ СЕВЕРНОЙ ГЕРМАНИИ

Сойдя с исторической арены, полабские славяне оставили о себе сведения в виде топонимики, которая давно привлекает внимание немецких исследователей. Первые упоминания славянских топонимов в документах датируются XII в. В основном речь идет об ойконимах (названиях населенных пунктов) и в меньшей степени о гидронимах. Большинство ойконимов Северной Германии сохранило славянские корни, которые с течением времени многократно изменялись под влиянием народной этимологии, приспособляясь к фонетической системе немецкого языка или подвергаясь калькированию на немецкий или латинский языки. Топонимы славянского происхождения, точнее, корни слов, подразделяются на несколько семантических групп — это природные (строение почвы, особенность растительного и животного мира данной местности, наличие водоемов), культурные (поселенческая или хозяйственная деятельность человека) или мифологические объекты. Согласно статистическим данным, наибольшее количество топонимов славянского происхождения сохранилось на о. Рюген (58 %) (об этом — далее).

Swantewit

Свантевит, впервые упомянутый в XII в. хронистами Гельмольдом и Саксоном Грамматиком, — верховный бог западных славян, культ которого прослеживается в X–XI вв. на о. Рюген. Его имя известно в разных вариантах написания: Svantavit, Szuentevit, Zwantevit, Swatowit, Suatouyit, Zuatouit, Suatovit, Suantevit, Swantebog, польск. *swiatowit, swiatowit, swantewit* [Kluden, 1847: 247; Мифы народов мира, 1991, 2: 420]. Укажем основные черты образа Свантевита как верховного бога полабских вендов.

В справочной и научной литературе традиционно отмечается, что по функциям Свантевит связан с войной и победами. Атрибутами Свантевита чаще всего выступают меч, знамя, боевые значки, копьё. Рог, или кубок, — неотъемлемые атрибуты Свантевита — считаются символами плодородия и изобилия. Белого

жеревца, посвященного богу и бывшего у него на службе, связывают с культом солнца. Культовый центр Свантевита находился на мысе Аркона, северная оконечность о. Рюген. Городище Аркона было основано в IX в. и служило главным образом культовой крепостью. Ежегодно здесь после уборки урожая совершались жертвоприношения [Херрман, 1986: 350; Славянская мифология, 1991: 349; Мифы народов мира, 1991, 2: 420; Krueger, 1936: 267–268; Kluden, 1847: 246–257; Karbe, 1925: 365–366]. Описания хронистов XII в. повествуют о четырехголовом идоле бога*, что сближает его с другими многоликими богами западных славян (Руевит, Поревит, Триглав), индийским Брахмой и скандинавским Одином [Мифы народов мира, 1991, 1: 241]. Детальным описаниям храма на мысе Аркона**, церемоний, связанных с отправлением культа Свантевита и его оракула, по данным, составленным хронистами XII в. Гельмольдом и Саксоном Грамматиком, а также арабским путешественником Масуди (943 г.), посвящены работы как немецких, так и российских ис-

* «В храме стоял внушительных размеров идол, человеческий рост во много раз превосходящий, и было у него четыре главы и четыре же шеи. Две головы обращены были в сторону груди и столько же в сторону спины. В остальном же из обеих пар одна смотрела вправо, и другая влево. Бороды бриты, и волосы стрижены, и казалось, будто резчик в фигуре этой воплотил манеру причесок самих руян. В деснице идола был рог из различных металлов, который наполнял ежегодно жрец, дабы грядущий урожай по содержанию предсказывать. Шуйца же была согнута на поясе и образовывала дугу. Одевание сделано было таким образом, что достигало щиколоток, которые были выточены из разных сортов дерева и так соединены с коленями, что, только внимательно приглядываясь, можно было шов рассмотреть. Ноги опирались о землю, их основание было скрыто в грунте. Поодаль висела узда и седло и прочие знаки власти сего божества; и достойное изумления великолепие его преумножал меч ужасающих размеров, ножны и рукоять которого, не считая очень красивого лезвия, серебром блестя» [Saxo Grammaticus: *Saxonis Gesta Danorum*. Цит. по: Schmidt, 1997: 44, илл. 1].

** «В центре храма находится ровная площадка, на которой возвышается деревянный тонкой работы храм, не только великолепием своего убранства, но и святостью стоящего в нем идола восхищения достойный. Внешняя галерея храма украшена точеными фигурами. Для входящих открыта всего лишь одна дверь. Вокруг святилища выстроено два ряда ограждений. Внешний ряд стен несет пурпурную кровлю; внутреннее ограждение опирается на четыре колонны и сияет великолепными занавесями <...> В храм дозволено вступить одному лишь жрецу, тщательно очищающему храм метлою; при этом он остерегается, чтобы дыхание его не проникло внутрь храма; каждый раз, когда ему нужно вдохнуть и выдохнуть, выбегает он наружу, дабы божество не было осквернено дыханием смертного» [Saxonis Gesta Danorum; Helmoldi *Chronica*. Цит. по: Schmidt, 1997: 38].

ториков, таких как Вальтер Карбе [Karbe, 1925: 365–372], представитель мифологического направления в филологии Карл Кледен [Kluden, 1847: 248–252], археолог и историк А. Крюгер, описавший результаты раскопок славянских святилищ Арконы и Ретры в 1922–1923 гг. Карлом Шухардом, который руководствовался данными средневековых хронистов [Krueger, 1936: 267–268.], директор краеведческого музея в г. Берген на Рюгене Ингрид Шмидт [Schmidt, 1997: 37–39, 43–46], немецкий археолог Йоахим Херрман [Херрман, 1986: 344–352], русский славист, представитель мифологической школы Александр Фаминцин [Фаминцин, 1995: 130–137], русские фольклористы Вяч. Вс. Иванов и В.Н. Топоров [Иванов, Топоров, 1965]. Изложение хроники Саксона Грамматика, где повествуется о культе Свантевита, его храме и истории разрушения Арконы, наряду с памятниками устной фольклорной истории Рюгена включается в современные собрания легенд и преданий [Rygen, 1998: 13–26].

Очевидно, что имя Свантевит имеет славянские корни. Первую часть имени *swant-* /*svъ* возводят к старославянскому *‘светъ-‘святѡй’ [Мифы народов мира, 1991, 2: 420], к общеславянскому **swetlo-*, *swet-* ‘свет; свет, мир’ [Kluden, 1847: 246], к западнославянскому и польскому *swjъ* / *swiъ* и русскому «святой» [Kluden, 1847: 247; Glaeser, 1932: 80]. В значении второй части имени мнения ученых расходятся: одни считают, что компонент *-wit* / *-vit* этимологически восходит к славянскому корню **vid-* со значением видения ‘вид, зрение, воззрение, облик’ и однокоренному глаголу «видеть» [Glaeser, 1932: 80]; другие предполагают связь с индоевропейским корнем **wed-*: гот. *vitān*, др. сакс. *witan*, др. нем. *wiŕan*, рус. «ведать» ‘знать’ [Kluden, 246]; третья группа ученых связывает этот корень со славянским **vitez* и русским «витязь» и, соответственно, «воин, богатырь, победитель» [Schmidt, 1997: 43; Stredowsky: Kluden, 1847: 247; Фаминцин, 1995: 136]. Как бы ни расходились мнения исследователей относительно второй части имени божества, все они сходятся во мнении, что первая часть слова имеет значение «святой, священный». По сути, это имя вызывает мысль об эвфемистичном названии или прозвище некоего славянского божества, которое по какой-либо причине избегали называть прямо по имени.

Относительно происхождения и древности культа Свантевита интересную мысль высказал польский историк и этнограф Зденек Ванья: он предположил, что поклонение Свантевиту и его культовый центр с храмом в Арконе приобрели надрегиональное значение лишь в первой половине XII в., а эвфемистичное имя было перенесено на некое божество, которое западные славяне почитали раньше, до XII в. Вероятно, в культе Свантевита возро-

дился культ старого западно-славянского бога Сварога / Сварожича / Радегаста, храм которого в г. Ретра был разрушен германскими воинами и миссионерами в 1066 г. [Vбга, 1992: 90].

В отличие от тех случаев, когда мекленбургские краеведы и исследователи XIX в., изучавшие историю расселения, духовную культуру и языческую религию полабских славян (что было популярно в это время в связи с утверждением романтизма во всех областях знания), воссоздавали гипотетические имена славянских божеств с неясной семантикой корня исходя из данных славянской топонимики, имя Свантевит, напротив, сохранили многие географические названия славянского происхождения на территории Германии. В собраниях топонимики Передней Померании и Мекленбурга Райнхарда Траутманна, словаре полабско-славянской топонимики Германии, а также работах краеведов и музееведов, посвященных истории отдельных регионов, были выделены 35 топонимов с корнем *sva(n)t-* / *swe(n)t-*; один топоним с этим корнем встречается на территории Дании (см. Приложение 1, перечень 4). Из всего перечня безусловное отношение к культу Свантевита, по мнению собирателей, а также на основании фонетического облика, имеют лишь 9 топонимов: № 4, 9, 11, 14, 18–20, 23–29, 31, 36.

По структуре топонимы в большинстве своем сложные, двусоставные (композицы), реже — односоставные, состоящие из корня *sva(n)t-* / *swe(n)t-* и характерного для северонемецкой славянской топонимики суффикса -ow, -in(e), -e, -itz [Приложение 1, перечень 4, № 4, 5, 7–9, 11, 13, 15, 17, 23, 27–29, 34, 36]. С помощью этих суффиксов образовано большинство топонимов, в основе которых лежат антропонимы: имена собственные и патронимы. Все суффиксы синонимичны и имеют значение ‘принадлежность какому-либо лицу’.

Двусоставные топонимы состоят из детерминанта (топонимического термина), указывающего на разряд называемого географического объекта и определяющего его атрибута. Атрибутивный компонент данных топонимов постоянный, он представлен корнем славянского происхождения *sva(n)t-* / *swe(n)t-* со значением ‘святой’ или указанием на принадлежность богу Свантевиту. Детерминантом выражен географический объект, часть рельефа, ландшафта и т.д., представленный как немецкой лексемой -asker ‘поле, пашня’, -berg (Berge) ‘гора’, -hagen ‘роща, кустарник’, -schlucht ‘обрыв, пропасть’, -stein ‘камень’, так и славянской -gard ‘огороженное место, крепость’, -kahs * < kamjen ‘камень’, -uss (-ust) * < ustje ‘устье’, -wustrow (-wostrowe, Wustrow) ‘остров’.

Поскольку главный культовый центр, посвященный Свантевиту, находился на мысе Аркона, самой северной точке о. Рюген, не случайно, что большинство топонимов славянского происхождения с корнем *svŋ- прослеживаются именно на Рюгене (см.: [Приложение 1, перечень 4, № 4, 16, 17, 20, 22, 23, 30, 31, 36]). Вероятно, эти обозначения имели отношение к рюгенскому храму Свантевита. Обилие географических названий, содержащих следы имени Свантевит, на о. Рюген отмечал и А.С. Фаминцин, который, будучи последовательным представителем мифологической школы, предполагал существование храмов названного бога в местностях, носящих его имя. Однако кроме данных топонимики Фаминцин опирался на свидетельство Саксона Грамматика, что Свантевит (Святовит) «имел храмы в очень многих других местах» [Фаминцин, 1995: 138].

В настоящее время невозможно установить, был ли связан географический объект, обозначенный подобным топонимом, с культом бога Свантевита на земле полабских славян или же он соотносился только с местами жертвоприношений и языческих капищ. Помощь этнографу в решении этого вопроса оказывают топонимические легенды и предания, до сих пор бытующие в народе. По народным преданиям, в Свантове [Приложение 1, перечень 4, № 23] (в настоящее время небольшой церковный приход), включающем около 50 прихожан, находилось второе по величине и значимости после Арконы святилище Свантевита. Предание подкрепляется историческими фактами: после падения Арконы в 1168 г. первые христиане приняли крещение именно в Свантове. Здесь на месте священной роши и жертвенного алтаря в XII в. была построена церковь (Swantower Kirche). Жители деревни утверждали, будто это самая старая церковь на Рюгене. В свою очередь, археологические исследования доказали, что гранитные блоки, на которых покоятся опоры северных врат, были основой древнего жертвенного алтаря [Glaeser, 1932: 80].

Согласно преданию, зафиксированному в 1823 г. от «благородного помещика» с п-ва Виттов, в имении Шмантефитц [Приложение 1, перечень 4, № 4] «содержались шестьдесят белых коней, бывших в службе у Свантевита» [Наас, 1925: 14]. Между тем описание храмового города Аркона Саксона Грамматика также упоминает посвященных божееству коней: «Этот бог имеет также на службе своей триста отборных коней и столько же всадников» [Херрман, 1986: 351]. На территории этого имения еще в первой половине XIX в. находился старый сарай, стены которого были сложены из огромных валунов, доставленных, по преданиям, с Арконы вскоре после 1168 г. В сарае даже после официального введения христианства долгое время отправлялись языческие бо-

гослужения в честь Свантевита. Там же находилось и некое каменное изображение Свантевита, которое позже утопили в болоте «Де Лютц», расположенном между Шмантефитцем и деревней Вольденитц на Рюгене [Наас, 1925: 14]. Археологические исследования доказали, что, несмотря на смену религий и связанных с ней ритуалов, старые культовые места по традиции продолжали использоваться в соответствующих целях [Schmidt, 1997: 23].

Относительно других топонимов с корнем *sva(n)t-* / *swe(n)t-* у исследователей существуют предположения о возможности существования в локусах, обозначенных ими, древних языческих храмов, капищ или мест жертвоприношений божествам. Так, камень Свантекас на о. Рюген [Приложение 1, перечень 4, № 30], очевидно, был жертвенным, где совершались возлияния или жертвоприношения в честь языческого бога. Скорее всего, этим богом был Свантевит, поскольку топоним сохранил славянский корень *sva(n)t-* / *swe(n)t-*. В то же время многие другие языческие жертвенные камни с течением веков были «переименованы» населением в «чертовы». Доказательством может служить находящийся на датском побережье камень Свантевитштайн [Приложение 1, перечень 4, № 14]. То же можно с уверенностью сказать и о возвышенностях, обозначенных оронимами с атрибутивным компонентом *sva(n)t-* / *swe(n)t-* [Приложение 1, перечень 4, № 20, 31] и рощах [№ 10], поскольку известно, что наиболее часто языческие капища и места жертвоприношений располагались в лесах, или в священных рощах [Фрэзер, 1984: 111], а обычай устраивать алтари на горах также широко известен в религиях всех народов, и полабские славяне здесь не исключение [Мифы народов мира, 1991, 1: 314]. Раннее упоминание топонимов с корнем *sva(n)t-* / *swe(n)t-* — это также подтверждает: вышеупомянутая деревня Свантов на Рюгене до XVII в. называлась Swantgora или Schwantgor (-ghure, -gur), где детерминант явно указывает на географический термин, выраженный славянским «гора».

Другие природные объекты с корнем *sva(n)t-* / *swe(n)t-* — это озера и пруды [Приложение 1, перечень 4, № 15, 17], реки [№ 13], части суши [№ 2, 3], поля и пахотные угодья [№ 18, 25]. Например, атрибутивный компонент *hwikt-* ‘святой’ весьма распространен в польских названиях населенных пунктов и водных объектов: Swktagyra [Trautmann, 1949: 36, 107], Swnkсс, Hwnkta [Eichler, 1993: 218]. По всей вероятности, топонимами с корнем *sva(n)t-* / *swe(n)t-* обозначены места, связанные с местонахождением древних языческих капищ, которые позже могли сыграть определенную роль в христианской мифологии и потому не были трансформированы в «проклятые» или «чертовы» (об этом — в следующих разделах).

Полуостров Виттов, находящийся в непосредственной близости от языческого храма в Арконе на Рюгене, по мнению немецких историков, также обязан своим названием языческому культу Свантевита. Здесь играет роль фонетическая близость второй части имени бога и топонима. Однако здесь следует учитывать, что в хрониках XII в. зафиксирован факт обращения руян в христианство и строительства миссионерами на острове церкви Святого Вита (Sankt Vitus). Из очевидного сходства имен языческого бога и христианского святого и возникло предположение об их идентичности. Кроме того, Гельмольд при описании обращения руян в христианство записал интересное наблюдение: «Когда же Господь допустил, чтобы обстоятельства изменились, руяне вновь отпали от веры, прогнали священников и христиан и обратили религию в суеверие; они почитали святого Вита, которого мы видим лишь свидетелем и слугой Христа, как самого Бога, ставя созданного превыше создателя <...> Они славили только имя святого Вита, которому они даже посвятили храм и статую; ему приписывают они особое божественное господство над всем. Из всех славянских земель прибывают туда вопрошать оракула и привозят ежегодные жертвенные дары» [Цит. по: Schmidt, 1997: 35]. Не вызывает сомнения то, что в этом случае христианский святой лишь формально заменил языческого бога, сущность которого осталась прежней. В истории государственных религий часто наблюдается ситуация, когда население продолжает почитать местные божества под именами богов официального пантеона или святых официальной религии. Можно привести ряд примеров из истории язычества на Балканах в эпоху Римской империи [Забел, 1975: 144–153] и христианства в России. Земля полабских славян в XII в. не стала исключением.

Преемственность христианского культа святого мученика Вита от языческого Свантевита позволила немецкому историку и филологу Р. Асмусу, исследовавшему в 1920-х гг. топонимику области Тетеров в Мекленбурге, утверждать, что микротопонимы с атрибутивным компонентом Viets- (Vietings-) или Fьtings-, по всей видимости, нижненемецким вариантом произношения Vietings-, также имеют непосредственное отношение к культовым местам Свантевита на земле полабских славян [Приложение 1, перечень 4, № 1, 32, 35]. Так, языческое прошлое болотистой местности Vietsmorgen в области г. Тетеров в Мекленбурге [Приложение 1, перечень 4, № 35] подкрепляется наличием в непосредственной близости микротопонимов Великанов камень (Ньпенштейн), обозначающим древнее захоронение, и Витзолль с атрибутом Wiet-, а также топонимической легендой о золотой цепи, соединяющей Великанов камень с замковой горой в озере,

являющейся взору лишь в Иванов день, и о Золотой колыбели, будто бы покоящейся на дне озера [Asmus, 1929, II: 62]. Автор усматривает сходные мотивы в скандинавской и славянской мифологии. Другим доказательством соотносённости этого урочища с культовым центром Свантевита в Мекленбурге служит исторический факт: в 1171 г. в день святого Вита (15 июня) в Тетерове было разрушено каменное изображение бога Свантевита. Урочище входило в одноименные земельные угодья, с давних времен принадлежащие церкви г. Тетеров, а, как показывает история, языческие капища и места культов часто становились владениями христианской церкви. Во-первых, это было знаком победы новой веры над старой и своеобразным символом освящения «нечистых» мест, во-вторых, обеспечивало приток обращенных прихожан-язычников к старым культовым местам. С этой целью в основание или стены первых христианских церквей на земле вендов вмуровывали древние жертвенные или культовые камни.

Подобные камни являются местными достопримечательностями региона, их посещение обязательно входит в туристические программы. На Рюгене известны два камня с антропоморфными изображениями — «Менхштайн», или «Нонненштайн» (Монашій камень), представляющий стоящего человека в длиннополой одежде с капюшоном или головным убором, со скрещенными на груди руками, он вертикально вмурован во внешнюю стену церкви Мариенкирхе г. Бергена, и «Свантевитштайн» (Камень Свантевита), находящийся в церкви деревни Альтенкирхен на п-ве Виттов. Для настоящего раздела, несомненно, интересен второй.

Названия камня различны: «Изображение Свантевита» (Swantevitbild), «Каменный идол» (Gitzenstein), «Каменная баба» (Steinbabe), «Древнеславянское изображение бога» (Altslawisches Gutterbild), «Поздневендский надгробный камень» (Spdtwendischer Grabstein) [Schmidt, 1997: 71]. На прямоугольном камне высотой 1,15 м выбито изображение бородатого мужчины, одетого в длиннополую одежду и держащего сосуд в виде рога. Это дало основание археологам видеть в изображении на камне идола Свантевита или его жреца, который был единственным, кто мог касаться рога Свантевита и предсказывать по его содержанию будущее [Schmidt, 1997: 71]. Камень вмурован в стену левого придела церкви на высоте 1 м, причем расположен он горизонтально (Илл. 2). Такое расположение камня археологи трактуют как символ ниспровержения христианской церковью языческого идола. Это предположение подкрепляется возрастом церкви в Альтенкирхен: она считается одной из самых старых церквей на Рю-

гене (XII в.); кроме того, топоним говорит сам за себя (Старые церкви).

По данным летописей и археологических изысканий, оба камня были вмурованы в стены церквей гораздо позже — в XIV–XV вв., тогда как основание старейших церквей Рюгена — Свантовер Кирхе в Свантове, Мариенкирхе в Бергене и Дорфкирхе в Альтенкирхене — датируется XII в. [Schmidt, 1997: 71]. Камень Свантевита впервые был описан в 1585 г. в письме ученого из Ростка Давида Хитрея (1530–1600), составленном на латинском языке: «В Альтенкирхен, одной очень старой деревне, мне показали в пределе храма выбитое в камне изображение рюгенского божества Свантевита, которого жители Рюгена называют теперь Витольд. Он больше похож на чудовище, чем на бога <...>: руки скрещены на груди и держат длинный рог <...> ясно, что это идол некоего злого духа» [Цит. по: Schmidt, 1997: 71].

Относительно семантики изображения на камне было много дискуссий. Помимо вышеприведенной точки зрения, также выдвигалась гипотеза, что это надгробные статуи — так называемые «бабы» тюркского происхождения, принесенные на западно-славянские земли торговцами с Востока вместе с товарами, монетами и прочими свидетельствами их пребывания на торговых путях из Азии в Скандинавию, проходивших через Рюген [Херрманн, 1986: 351]. В настоящее время это трудно доказать, так как на острове зарегистрированы только два подобных изображения и находятся они не на исконном месте. То, что они вмурованы в стены церквей, их горизонтальное расположение и начерченный крест вместо сбитого рога изобилия на статуе из Мариенкирхе подтверждают мысль об их нехристианском происхождении. Важно также и то, что по сей день в рассказах местных жителей, преданиях и легендах, зафиксированных письменно, камень из Альтенкирхен называется «Камнем Свантевита», и его происхождение и значение связываются со славянским (вендским) прошлым острова. И гиды, и ученые-археологи, какой бы точки зрения они ни придерживались, в своих рассказах и экскурсиях делают акцент на этих объектах, называя их соответственно «Камень Свантевита», «древнеславянское изображение бога» или «славянские каменные изображения». Иными словами, эти культурные явления воспринимаются местными жителями Рюгена и материковой Померании — современными представителями северонемецкой народности — как элементы славянополабского этнокультурного наследия.

Аналогичная ситуация наблюдалась в мекленбургских деревнях местности Ябельхайде в 2000 г. Местные пенсионеры, увлекающиеся историей края (как правило, бывшие учителя), рас-

сказывали о местах, которые известны в данном регионе как славянские культовые места, связанные с почитанием богов Свантевита, Радегаста и других. Как правило, такими местами были близлежащие остатки крепостных валов (крепостной вал Венденваль в д. Альт Ябель, крепостной вал у д. Менкендорф, гора Ванцеберг у д. Конов и Гребс), камни больших размеров и причудливых форм, курганы, старые дубы (в районе расселенных и исчезнувших с карты деревень Кваст и Рамм, теперь — запретная зона, принадлежащая Бундесверу). Микротопонимы Swantewitacker [«Пашня Свантевита»: Приложение 1, перечень 4, № 18] и оба Swanwit'a [№ 24, 25], обозначающие урочища вблизи славянских крепостей, до сих пор распространены в устной речи и известны местным жителям, как и легенды, с ними связанные. Топонимическая легенда, объясняющая название поля Swantewitacker, гласит, что здесь было славянское святилище, место жертвоприношений языческим богам Свантевиту, Радегасту, Сиве и другим (рукописная информация, предоставленная экспедиции Вилли Кламаном из д. Альт Ябель. Копия представлена в церковном архиве прихода Альт Ябель [Pfarrarchiv, M. 4, 68]). В деревне Конов от крестьянина Йозефа Петтера была записана легенда о горе Ванцеберг, в недрах которой находится могила древнего вендского короля Ванцки, или Ванце, похороненного вместе со щитом, луком и мечом в тройном саркофаге из золота, серебра и дерева. По имени короля Ванцки получила название гора Ванцеберг, а на восточном склоне крепостной горы был жертвенник Свантевита, на основании чего этот склон и пахотные угодия, примыкающие к культовому месту Свантевита, называются Сванвит [Приложение 1, перечень 4, № 24–25]. Действительно, это место в районе известно каждому, потому что плато Ванцеберг с вершиной Штайнберг — единственная возвышенность высотой 71 м над уровнем моря в абсолютно плоском ландшафте Ябельхайде. Правда, информанты сообщают, что долгое время гора не имела названия ни на картах, ни в устном хождении, но легенду знают практически все местные жители.

Последним отголоском культа Свантевита на Рюгене можно считать легенды о привидениях, бытовавшие в начале XX в. в местах, прилежащих к культовым камням, бывшим святилищам, мысу Аркона. Чаще всего в этих легендах фигурирует привидение белого жеребца, являющееся запоздавшему путнику в пшеничных полях п-ва Виттов, деревни Альтенкирхен и других местах, связанных с культом Свантевита. Рассказчики и ночные путешественники уверены, что это белый конь Свантевита [Naas, 1925: 12]. Действительно, в свидетельствах, оставленных Саксоном Грамматиком после военного похода датчан на Рюген в 1168 г., белый

конь упоминается как атрибут языческого Свантевита; этот же конь служил оракулом, предсказания которого помогали в решении важнейших вопросов в жизни рюгенского общества*.

В первой половине XIX в. имя Свантевит всплывает на о. Рюген в виде имени вендской принцессы Сванвите (Svanvithe) из легенды, связанной с древним славянским крепостным валом близ города Гарц и со славянским городом Берген (славян. Гора). Это устное предание было записано краеведом и литератором Эрнстом Моритцем Арндтом как пример вплетения местных преданий о вендском времени в историю. Неслучайно и упоминание в этой легенде слухов о появлении в окрестностях крепостного вала *рыцаря на белом коне* [курсив наш. — Ю. И.-Б.], скачущего через город и озеро [Рьген, 1998: 32].

Конечно, нельзя было ожидать, что в конце XX в. на островах Балтийского моря, в Померании или в Ябельхайде найдутся люди, говорящие по-вендски, и язычники, почитающие Свантевита. Но результаты камеральных и полевых исследований показали, что как в деревенской, так и в городской среде Мекленбурга — Передней Померании в виде преданий и легенд о божестве или об объектах, с ним связанных, сохраняется память о культуре вендов.

«Findlinge»

«Камень Свантевита» не единственный из древней истории Северной Германии такого рода. «Ни в одном другом регионе Германии не увидишь такого средоточия дольменов и зрратичес-

* Приведем свидетельство Саксона Грамматика в современной редакции Хайнца Лемана: «Бог этот в распоряжении своем имел коня белого цвета, и святотатством считалось рвать волос с гривы или хвоста его. Один лишь жрец имел право кормить и седлать коня этого: божественное животное нельзя было оскорбить частым пользованием. Рюане верили, что Свантевит выезжает на коне этом на битву с врагами своего святилища и своей земли. И доказательством тому якобы служило обстоятельство, что нередко его находили наутро в стойле покрытым потом и грязью, словно бы он проделал дальний путь. Также от коня этого предсказания принимались. Когда собирался военный поход, служители храма Свантевита втыкали в землю перед святилищем крест-накрест шесть копий, после чего подводили к ним священного коня. Если ступал он через копыта правым копытом, считалось это добрым предзнаменованием для исхода военных действий. Если же хоть раз поднимал он сперва левое копыто — тогда отменялся военный поход в чужие земли. Точно также отменялся и морской поход, если белый конь Свантевита пойдет не с правой ноги через копыта, и даже решения о торговых сделках зависели от предсказаний оракула» [Рьген, 1998: 17–18].

ких валунов на таком небольшом пространстве, как остров Рюген» [Pleticha, Müller, 2000: 78]. Такими словами начинается повествование о северонемецких землях в большинстве красочных альбомов и путеводителей. Историки отмечают, что одним из символов Передней Померании были так называемые «Findlinge» — гранитные валуны необычной формы или целые группы камней. Еще в начале XIX в. путешественник встречал много подобных валунов в Мекленбурге и Передней Померании, особенно на Рюгене. Ситуация изменилась во второй половине XIX столетия в связи с развитием сельского хозяйства. Во многих местностях был резко изменен ландшафт, и многие валуны были раздроблены и увезены с полей в целях очистки сельскохозяйственных угодий. Камням больших размеров нашли применение при строительстве шоссежных дорог, дамб и домов. Гранитный валун из лесничества Мюленбек был использован при изготовлении колонн для Национальной галереи и основания Колонны Победы в Берлине. Так произошло и с другими камнями Мекленбурга и Передней Померании, имеющими этнографическую и историческую ценность. Профессор Альфред Хаас в грайфсвальдской газете «Heimatleiw un Muddersprak» неоднократно призывал сохранить оставшиеся на полях и в лесах Померании гранитные валуны как ценные этнографические объекты, природные памятники и живописную и неотъемлемую часть померанского ландшафта [Haas, 1922, № 6].

В научной и популярной литературе, посвященной камням примечательной формы на территории Европы, неоднократно указывалось на характер их происхождения: это эрратические валуны ледникового происхождения, лежащие в тех местах, где их оставил отступавший ледник [Порфиридов, 1940: 118]. Для Северной Германии гранит нетипичен, здесь распространен либо песчаник, либо кремневые камни. Ледник коснулся лишь краем этой части Европы, в целом в стране немного подобных вещественных остатков древней эпохи, даже для севера Германии отдельно лежащие камни примечательной формы — редкость. Поэтому факт наличия таких природных объектов около населенных пунктов, в озерах и на Балтийском побережье издавна привлекает внимание исследователей и находит отражение в фольклоре.

Происхождение северонемецких камней было различным: это доисторические каменные могилы славянского или дославянского происхождения, так называемые «Великановы могилы»; различные памятные камни, поставленные в честь исторических событий; своего рода надгробные камни, часто устанавливаемые на месте убийства или несчастного случая. Камни, известные на

территории Северной Германии, по внешнему облику объединяются в следующие пять групп: 1) камни очень больших размеров, иногда со знаками; 2) камни с отпечатком гигантской руки; 3) камни с отпечатком большого ступни человека или ноги животного («камени-следовики»); 4) камни, напоминающие фигуру человека или животного; 5) группы камней, расположенных в определенном порядке.

Рассмотрим последовательно географические (или топонимические) легенды, связанные с каждой группой. Первую условно обозначенную категорию составляют так называемые Великаны или Чертовы камни (*Riesensteine*, *Ньненsteine* oder *Teufelssteine*) [Приложение 1, перечень 3, № 6–12, 25–31, 43–53] (Илл. 3). С этой категорией соприкасается вторая условно выделенная группа. Можно выделить ряд сходных мотивов в географических легендах, объясняющих происхождение «чертовых» камней или появление их в данной местности, особенности формы и происхождение нанесенных знаков. Основной мотив таких легенд — камень был заброшен сюда великаном либо в отместку не сдержавшему слово крестьянину, либо в строящуюся церковь, но, не долетев, упал в то место, где лежит по сей день, а след от руки разгневанного великана отпечатался на его поверхности. Великанами в легендах называют загадочных языческих предшественников людей в Померании и Мекленбурге, оставивших после себя лишь огромные каменные мегалитические могильники, названные в народе «Великановыми могилами» (*Ньпэнгдбер*). В легендах часто происходит смешение образа великана с образом черта. Вероятно, первый вариант является более ранним, а другой — относительно поздним, уже христианизированным. Из 67 рассмотренных нами легенд о камнях 27 имеют подобное содержание [Приложение 1, перечень 3, № 7–10, 12, 20, 26, 27–30, 34, 46–51, 58, 60, 61]. Приведем в качестве примера легенду, записанную Альфредом Хаасом в начале XX в. у жителей деревни Лонвитц. На о. Рюген, недалеко от деревни Наделитц, находится валун величиной 2,5х2,3 м и толщиной около 1 м, на поверхности которого видно несколько желобовидных углублений, соединяющихся с чашевидными, глубиной 2–3 см [Приложение 1, перечень 3, № 17]. Легенды называют его Великановым камнем (*Riesenstein*). У Альфреда Хааса он назван *Ндрпфchenstein* («Камень с чашечками»). Согласно легенде, «некогда на Рюгене жил ужасный великан, который давно с ненавистью взирал на строящуюся церковь в Фильмнитце и, разразившись проклятьями, пообещал разрушить церковь, как только ее завершат. Когда церковь и колокольня были построены, он схватил огромный камень и кинул его с горы Танненберг, что

близ города Путтбус, с такой силой, что камень пролетел четверть мили над колокольной и упал недалеко от Наделитц, где и лежит по сей день» [Rygen, 1998: 53]. Легенда известна в разных вариантах, в некоторых из них великана заменяет черт, а в углублениях на камне видели следы когтей или копыт черта или отпечаток человеческой руки. Некоторые жители утверждают, что на обратной стороне камня находится след от копыта черта [Haas, 1918: 64]. Подобные географические легенды характерны для фольклора Северной Германии и бытуют на всей территории земли Мекленбург — Передняя Померания. Известны Великано-вы камни около городка Пенцлин, в окрестностях деревни Грос-Флотов, в районе городка Трептов [Niederhuffer, 1998: № 106], на урочище Готтескамп, около деревни Вольдегк [Niederhuffer, 1998: № 208] и около деревни Валькендорф /Тессин/ [Niederhuffer, 1998: № 319], Чертов камень между деревнями Карпин и Бергфельд, около Стрелитца [Niederhuffer, 1998: № 272], в русле ручья у деревни Хинов округа Лауенбург [Gerlach, 1920: 49].

Третью выделенную нами категорию составляют так называемые камни-следовики. Этот термин для обозначения камней с углублениями, напоминающими отпечаток ступни, предложил использовать краевед из города Шуя С.Н. Ильин. Некоторые из них имеют естественное происхождение, другие являются древними наскальными изображениями. Такие камни известны человечеству с глубокой древности. Первые упоминания камня-«следовика» можно найти в «Истории» Геродота (IV, 82) [Формозов, 1965: 136] — это «отпечаток ступни Геракла» на Днестре. Часто камни-следовики отличаются огромными размерами, якобы свидетельствующими о том, что их оставили герои, великаны или святые. Естественные углубления на камнях в немецких землях приписывают как богам, так и нечистой силе.

В топонимических легендах, связанных с камнями-следовиками, можно также выделить ряд сходных мотивов. Так, святые способны размягчать камни, оставляя на них следы. В немецкоязычной литературе зафиксировано предание о Камне Господа (Der Herrgottstein), который находится около Хендельхаммер. Согласно преданию, на камне отпечталось тело сидящего Иисуса Христа. Ему же приписывают след ступни и пяти пальцев на огромном валуне около Шветцина, носящем славянское название Во•есторка. Отпечаток босой левой ноги и маленькой дырочки справа от него на камне-следовике из округа Путциг, по местной легенде, также принадлежат Иисусу Христу, который некогда стоял здесь и решал спор трех братьев. В основании часовни Лоретто в Бюргене лежит камень-следовик с отпечатком ступни девы Марии (говорят, что здесь она спасалась от преследова-

ния ведьм). Камни с отпечатками ступней, коленей, рук святых можно найти и в других местах Германии: в Римбахе на Фульде, Тироле, Ольсберге [Hndwb.d.A., 391].

Другим мотивом в географических легендах о происхождении знаков на камнях-следовиках является размягчение камня после произнесенной клятвы как чуда, подтверждающего правдивость слов. В четырехтомном собрании легенд 1858 г. «Mecklenburg's Volkssagen», составленном мекленбургским публицистом доктором Альбертом Нидерхеффером (1828–1881), членом «Общества мекленбургской истории и изучения древностей» приведена, например, следующая легенда: «На лесной тропе, ведущей в Ной-Кален, недалеко от Мальхина находится так называемый «Девий камень» («Der Jungferstein»). Это камень-следовик с углублением, похожим на след ступни. Еще в XIX в. в этих местах была известна легенда о последней славянской княжне Вендогард, которая оспаривала свои исконные владения лесами Мальхина с разбойником Ландольфом. После произнесенной ею клятвы у камня в лесу на его поверхности остался след от ее ступни и скипетра» [Niederhuffer, 1998: № 221 (2), 376]. Другая легенда, связанная с этим камнем, изложена в Приложении [Приложение 1, перечень 3, № 13]. Параллели можно найти и на Западе Германии: около селения Хасте в окрестностях Оснабрюка известен «Карлов камень» («Der Karlstein») с отпечатком кнута Карла Великого, которым тот якобы ударил по камню, произнеся пророческие слова [Hndwb. d. A., 395].

След ноги на камне может доказывать невиновность обвиняемого или оклеветанного, если он клянется на камне. Также существуют сказания о камнях-оракулах, на которых проверяли правдивость или ложность клятв или искали виновного. Недалеко от крепостного вала Хертабург на о. Рюген находится большой валун, на поверхности которого видны два углубления в виде следа взрослого и ребенка [Приложение 1, перечень 3, № 34]. По легенде, на этом камне рюгенская богиня Херта повелела провести испытание среди своих жриц, одна из которых нарушила обет безбрачия. Каждая из девушек должна была ступить на камень: когда ступила виновная, на камне отпечатался след ее ноги и ноги ее ребенка [Рьген, 1998: 60].

Некоторые легенды и предания, связанные с камнями-следовиками, содержат поздние наслоения христианского характера. Следы на камнях приписывают легендарному «Вечному Жиду», а также великанам или черту. Одна из таких мекленбургских легенд рассказывает: через деревню Шиммервитц округа Лауэнбург шел Вечный Жид, и там, куда он ступал, оставались глубокие следы. Однажды в лесу он наступил на огромный камень, и

на нем остались следы от его пяти пальцев, которые хорошо видны по сей день. Камень называется *Der Judenstein* (Жидов камень) [Gerlach, 1920: 68]. Персонаж христианской легенды западно-европейского средневекового происхождения становится достоянием литературы начиная с XIII в. Существуют рассказы очевидцев, которые якобы встречались с Вечным Жидом. Так, жители Любека уверяли, что в 1603 г. Вечный Жид появился в их городе, в 1642 г. его видели в Лейпциге, затем в Шампани и Бове. В деревенский фольклор легенда попадает позже — лишь в XVIII в. [Мифы народов мира, 1991, 1: 34].

Особо выделяют категорию камней, напоминающих по форме человека. Бытует мнение, что это люди, превращенные за свои грехи в камень. Их можно узнать по тихому плачу, доносящемуся из камня, или по выступившим слезам (крови) [Hndwb. d. A., 395].

Мотив окаменения грешников широко представлен в северо-немецких легендах. В Бранденбурге есть камень с многочисленными глубокими отверстиями — это следы от молотка, которым юноша пытался освободить свою возлюбленную, проклятую и превращенную в камень [Hndwb. d. A., 393]. Со многими географическими объектами связаны легенды аналогичного содержания [Приложение 1, перечень 3, № 35, 39–40, 65]. В них, как правило, повествуется о группе из семи камней: шесть из них находятся рядом, а седьмой — поодаль: «Это семь шаловливых пастухов, которые играли в кегли хлебом — божьим даром. И в самый разгар игры явился им старец в белых одеждах, который предостерег юношей от греха. На предостережение шестеро ответили усмешкой, и лишь седьмой задумался и отошел в сторону. Тогда старец приказал ему идти и не оборачиваться. Любопытный же юноша не выдержал и оглянулся — в то же мгновение он был обращен в камень, как и шесть его товарищей. Так и стоят они до сих пор, и никто из крестьян не сдвигает камни с места: говорят, если по ним ударить мотыгой, выступает кровавый след. Видимо, говорят в народе, Богу угодно было сохранить это напоминание о каре грешников», — так звучат легенды о почти одинаковых группах камней в Мекленбурге в изложении Альберта Нидерхеффера. Одна из групп находится недалеко от деревни Дамбек, около г. Висмар, а другая — на пахотных угодьях деревни Шпорниц, расположенной между Пархимом и Нойштадт-Глеве [Приложение 1, перечень 3, № 38, 39; Niederhuffer, 1998: № 54, 68].

Показателен стиль изложения легенд из собрания Альберта Нидерхеффера. Во-первых, собранные от «осведомителей» легенды

записаны не с их слов* и изложены не близко к оригиналу, но переработаны издателем; при этом добавлено множество второстепенных, возможно не существовавших в исходных версиях деталей; в выборе лексики Нидерхеффер придерживался высокого стиля, чему соответствует и сложный синтаксис текста. Одним словом, легенды «из Нидерхеффера» по форме приближаются к литературному жанру новеллы. Во-вторых, в интерпретации событий легенды прослеживается позиция собирателя (который, кстати, был сыном пастора из маленькой деревни Альт Ребель в Мекленбурге), в частности, постоянно звучит тема христианской морали и справедливого возмездия.

Продолжим обзор топонимических легенд. О так называемом «Пастушьем камне» (der Schdferstein) у бывшего поместья Даммереец в округе Бойтценбург со слов жителя Пархима Людвига Крейтцера Альфредом Нидерхеффером была записана следующая легенда: «Камень был когда-то пастухом. Хозяин обычно давал парнишке буханку хлеба да голову сыра с собой, и это однообразие так однажды опротивело нашему пастуху, что он изобрел игру: стал называть хлеб Господом богом, а сыр Зеленым чертом и однажды так разошелся, что швырнул вниз с горы голову сыра, а за ней и хлеб, приговаривая: «Бежит Зеленый черт, а за ним Господь бог!». Но тут стал Господь бог за пастухом, и вдруг парнишка похолодел: кровь застыла в жилах, члены окоченели, и он превратился в камень» [Приложение 1, перечень 3, № 35; Niederhuffer, 1998: № 160]. О камне-следовике из г. Розенберг, расположенного недалеко от Шверина, рассказывают: «Однажды воскресным утром одна безбожница, которая вовсе позабыла дорогу в храм божий, полоча лен на поле, когда раздался удар колокола, возвестивший о начале службы. В этот момент появился всадник на белом коне и сказал, что ей пора положить конец безбожному житью и отправиться на воскресную службу. Но женщина не слушает предостережения, и в тот момент, когда исчез белый всадник на своем белом коне и отзве-

* А. Нидерхеффер, поставив перед собой задачу спасти от забвения фольклорное наследие Мекленбурга, неоднократно обращался к Г.К.Ф. Лишу с просьбой назвать возможных информантов в деревнях и городах Мекленбурга, которые могли бы предоставить материал; главным образом, они должны были присылать ему готовые работы, тексты легенд или указать источники и печатные работы, из которых он мог бы черпать материал для своего полного собрания. К записям легенд непосредственно из уст информантов Нидерхеффер обратился достаточно поздно, поэтому в немецких научных кругах к его четырехтомнику «Mecklenburg's Volkssagen» как к источнику относятся критически [Wendt, 1998: 541].

нел последний удар колокола, явился черный всадник на черном коне, промчался, сбил женщину, и от прикосновения копыта его лошади она обратилась в камень» [Приложение 1, перечень 3, № 65]. Эта легенда имела устное хождение до 1879 г. [Neumann 1988: SaM. № 84]. Многие камни неприкосновенны: жители не трогают их из суеверного страха, поэтому камни до недавнего времени лежали на своих местах. «Рассказывают, будто однажды какой-то крестьянин решил доказать свое презрение к суевериям и замуровал один из камней в фундамент сарая. Но вскоре ночью он снова извлек его и отвез обратно в поле. На вопросы, почему он так сделал, крестьянин не отвечал. Люди утверждали, что будто бы по ночам из камня текла кровь, и это не давало покоя старику, пока он не отвез камень на прежнее место. Старожилы также утверждают, что будто бы на камнях раньше отчетливо видны были руки» [Niederhuffer, 1998: № 68].

Некоторые из таких камней дали название месту, и так возник микропоним, например, «Zu den drei Steinen» («У трех камней»). Это место расположено в поле на пустоши Netzebander Heide, находящейся в низменности, что простирается в Померании от реки Пеене у г. Вольгаст до Грайфсвальда [Приложение 1, перечень 3, № 57 // Maier, Tietz, Ulbrecht, 1994: 54]. Место около местечка Бойтин, недалеко от Бютцов, где расположена группа камней [Перечень 3, № 40; Niederhuffer, 1998: № 94], называется «Der Steintanz» («Каменный танец»). Ручей, вытекающий из Чертова болота в направлении деревни Польшов округа Рандов (около современного польского города Щецин), в народе называется «Sieben Wüderbach» («Ручей семи братьев»). С этим местом и лежащими там камнями связана легенда аналогичного содержания [Кноор, 1891: 150–151]. В народной культуре образ камня неразрывно связан со смертью и потусторонним миром. Окаменение также рассматривается как смерть. Интересно отметить, что этот мотив широко распространен в эпосах других народов, в частности, в русском. Окаменение героя может иметь нравственную мотивировку — неуважение к хлебу, еде, а хлеб — это старый языческий символ, перенятый христианством. Позднее эта мотивировка приобретает христианизированную окраску: герой совершает грех с точки зрения христианской морали, оскверняя хлеб — христианскую святыню, образ тела Христова [Демиденко, 1987: 95].

С последней группой камней связывают предания о древних славянских языческих алтарях или жертвенных камнях [Приложение 1, перечень 3, № 2, 19–23]. Предания о жертвенных камнях характерны для о-ов Рюген и Узедом, материковой По-

мерании, Мекленбурга и приэльбских земель Нижней Саксонии и определяют одну из культурных доминант Севера.

На карте о. Рюген зафиксировано место, где есть так называемый «Жертвенный камень» (*Der Opferstein*) [Приложение 1, перечень 3, № 21] (Илл. 4). Этот камень находится в роще на п-ве Ясмунд. Камень и его природное окружение — реликтовая роща — охраняются государством как памятник природы. Местным жителям название известно, но местонахождение камня они определяют неточно, некоторые отождествляют его с древними могильниками, находящимися здесь. На камне выбиты знаки — чашевидные углубления с южной стороны и зеркальное отражение (выпуклости) с противоположной, северной. Желоб, рассекающий камень поперек, с севера на юг, вероятно, относится к средневековью: по утверждениям местных краеведов и археологов, желоб мог остаться в результате попыток разрушить древнее святилище. Среди местного населения камень известен под названием «Жертвенный камень» и так зафиксирован в картах и путеводителях по Рюгену. Название относится к 1832 г. Согласно древним преданиям, на камне в языческие времена приносили человеческие жертвы, а по желобовидному углублению стекала кровь, и в том месте, где она скапливалась, камень не обрастает мхом [Rygen, 1998: 60]. Вспомним в этой связи и о камне *Swentekahs* [Приложение 1, перечень 3, № 41] в водах Балтийского моря на о. Рюген, который, судя по первому компоненту названия, в прошлом тоже был культовым.

В окрестностях городка Бойтин в Мекленбурге есть место «*Der Steintanz*» («Танец камней»). Его образует группа больших камней, расположенных в форме трех кругов. Яма или ров окружает каждый круг, в каждом из которых по девять камней. С этим местом также связаны народные легенды [Приложение 1, перечень 3, № 40; Niederhuffer, 1998: № 94]. Предполагается, что здесь было языческое святилище древних вендов, а на камнях приносили жертвы богам. Особенно выделяется камень с отверстиями во внутреннем кругу — это жертвенный алтарь, а отверстия, вероятно, использовались для сбора крови. По предположению собирателя, здесь приносили в жертву славянскому богу Радегасту военнопленных [Niederhuffer, 1998: № 94].

Многие камни, характеризующиеся примечательными размерами или имеющие на своей поверхности знаки и углубления, фигурировали в народных сказаниях и связывались с древними культами. Так, упомянутый «Чертов камень» возле деревни Путгартен на Рюгене [Приложение 1, перечень 3, № 45] Альфред Хаас связывал с культом славянского бога Свантевита, распространенного некогда на острове [Haas, 1918: 17].

В деревне Альт Ябель в Ябельхайде также находится камень, известный местным жителям как «Славянская жертвенная чаша» («Die altslawische Opferschale») [Приложение 1, перечень 3, № 19]. Этот небольшой чашевидный камень вмурован в стену старой церкви Михаэлискирхе справа от входа. Сейчас от готической церкви XIII в. остались лишь руины, интерес представляет сохранившийся камень-жертвенник (Илл. 5, 6). С ним связана древняя легенда, которую в Альт Ябеле рассказывают по сей день: «Однажды, когда христиане строили первые святыни в земле Ябельхайде, в монастырь Эльдены попала жертвенная чаша. В эту чашу собирали кровь принесенных в жертву людей и животных. Как раз в эти годы была построена первая церковь в сердце Ябельхайде, и по случаю ее освящения в 1256 г. создали все славянское население округа. Для того чтобы доказать могущество христианской религии и низвергнуть старых богов, священник, брат Лиенхард, расколол чашу тяжелым молотом прямо на алтаре, на глазах у присутствующих. В память о произошедшем событии половина жертвенной чаши тут же была вмурована в кольцевую стену церкви. Этим символическим действием брат Лиенхард надеялся сломить нежелание славян принять христианство. Другая половина была отправлена в монастырь Эльдены в память об этом дне и водружена на молитвенное кресло» [РАКЖ, 60]. Легенда имеет продолжение: «В эту ночь священник долго не мог заснуть от какого-то шороха. На часах была полночь, когда он услышал чьи-то шаги и гневную речь. Освещенный лунной, в покои его вошел человек с бородой в старинном одеянии. Он поднял руку и спросил: «Зачем ты нарушил покой моей гробницы и потревожил мой вечный сон? Ты разграбил мою гробницу, забрал пожертвованное мне и велел перенести это в свой дом. Потому стал отныне твой дом моим домом. Ибо я старше тебя и раньше тебя владел этой землей. Вы, саксы, пришли в землю моих отцов, как варвары и разбойники. <...> Ты говоришь, что ты служитель? А я — свободный человек. Имя мое Болеслав. Мой герб — золотая корона славян на синем поле. Всю мою жизнь мы, славяне, были здесь хозяевами». Так говорил дух славянина, а затем тихо исчез. Священник же уехал из прихода обратно в Саксонию и забрал с собой осколок жертвенной чаши» [РАКЖ, 60–61]. Материальный объект сопровождается легендой — элементом духовной культуры. Можно утверждать, что, каким бы ни было истинное происхождение невзрачного каменного осколка, устная история региона связывает его со славянской традицией.

Достаточно много камней находится в стенах первых церквей Вендланда, где дольше всего сохранялось вендское население.

Это камни необычной формы или цвета, с изображениями или знаками, им приписывают то же происхождение: скорее всего, это жертвенные или культовые камни. Речь идет об известном камне природного происхождения «Teufelsfratze» («Чертова морда»), который часто в народе называют «Ддмоenstein» («Камень демона»). Действительно, камень по форме напоминает личину некоего существа. Он находится в северной стене Вольтерсдорфской церкви слева от входа (Илл. 32). Экскурсоводы часто обращают внимание на «Rillenstein» («Камень с желобом») возле входа, расположенный также на северной стене церкви д. Мойхефитц. Камень имеет желобовидные углубления и в прошлом, скорее всего, служил жертвенником. Привлекает внимание и красноватый камень в дверном проеме северной стены разрушенной ныне церкви д. Шпиталь [Приложение 1, перечень 3, № 23, 32, 33, 36, 37, 42]. Примечательно положение этих камней: они находятся на северной стене и расположены на уровне глаз человека. Камни были вмурованы в кладку при строительстве, вероятно, не только как знак ниспровержения старой веры, но и с целью привлечь в новый храм язычников, поскольку многие церкви Вендланда строились на местах языческих капищ или культовых мест. Жертвенные камни суть вещественные остатки прошлого, унаследованные современным населением от вендских предшественников и часто имеющие фольклорное сопровождение, превращаются в один из символов северонемецкой культурно-территориальной традиции.

Почитание священных камней, расположение алтарей на камнях — явление древнее, известное у многих народов, однако рассмотрение истоков культа камней не является предметом нашего исследования. У восточных славян также был широко распространен культ камней, причем чтимые в прошлом камни часто соседствуют с остатками языческих святилищ. Расположенные на берегу озера, реки, у источника или среди деревьев, они составляли единый обрядовый комплекс со своим природным окружением [Славянская мифология, 1991: 219]. Особенно хорошо изучен культ камней на Северо-Западе России, в Ленинградской области [Панченко, 1998], Новгородской [Формозов, 1965], Псковской землях [Александров, 1983; Короткевич, 1999], Залесском крае и в Белоруссии. Возникновение культа камней на этих территориях относится ко времени их начального заселения, этот культ был воспроизведен в период позднего средневековья [Дубов, 1990].

«Следы» на камнях часто отличаются большими размерами, превышающими размер нормальной человеческой ступни. Отсюда возникают представления, что это следы великанов, богов или

героев, известных у славян, финно-угров, литовцев, латышей и других народов [Формозов, 1965: 137–138]. Пережитки язычества были по-разному восприняты христианством. В русских землях, к примеру, народное христианство переосмыслило древние языческие культы, и потому в России известно много камней со следами, приписываемыми святым, например, Александру Невскому, святому Зосиме, святому Макарию, Николе и другим. В Почаевской лавре, где поклонение камням сохранялось до второй половины XX в., камень со стопой Богородицы почитается как святыня действующего монастыря [Формозов, 1965: 135]. Камень святого Антония Римлянина XII в. находится в соборе Рождества Богородицы Новгородского Антониева монастыря; камень на Каргополе с трещиной в форме серпа считается священным, а след приписывается деяниям Иисуса Христа [Славянская мифология, 1991: 221].

Иную ситуацию можно наблюдать в северонемецких землях. Лишь небольшое число рассматриваемых, с трудом выявляемых объектов в легендах связано со святыми. Большинство же предметов приписывают нечистой силе — черту или, что особенно характерно, великанам, называемым в преданиях древними языческими предшественниками людей в Померании и Мекленбурге. При общности картины бросается в глаза противоположное содержание легенд, связанных с микротопонимами и, соответственно, иное отношение местного населения к данным природным объектам. В связи с этим можно высказать следующие соображения.

Жертвенные камни языческих времен находились в определенном месте — на берегу моря, в лесу, на горах, т.е. у определенного препятствия, которое рассматривается в народной культуре как граница с загробным миром. Материалы сказок подтверждают мысль об этой функции жертвенных камней. В народной культуре они имели негативную окраску как место убийства. Жертвенные камни напрямую связывались со смертью [Демиденко, 1987: 95], что также могло дать толчок для возникновения зловещих сказаний о камнях и тех местах, где они расположены.

С началом немецкого заселения славянских земель восточнее Эльбы началась насильственная христианизация языческих славянских племен. Процесс смены одной религии другой — процесс сложный и болезненный, затрагивающий устоявшиеся в поколениях верования и обычаи. Старая вера всегда противостоит новой, и, наоборот, старые боги объявляются новой религией демонами и преследуются. Христианской церковью были запрещены как старые языческие ритуалы, так и поклонение кам-

ням. Напомним, что отчасти так произошло и в русских землях: культовый Синий камень из Клещина в раннехристианскую эпоху был объявлен проклятым, и церковные власти предпринимали неоднократные попытки избавиться от него, было решено заложить его в основание фундамента колокольни в Духовской слободе. Практически во всех ярославских церквях можно встретить аналогичные камни, заложенные в фундамент, например, в церкви Николая Мокрого (XVII в.) [Дубов, 1990: 34].

Северонемецкие легенды о «чертовых камнях» — это отголоски борьбы старого и нового в вере: прежние места почитания божеств и отправления языческих культов стали отождествляться с нечистыми, чертовыми, проклятыми. Альфред Хаас упоминает один жертвенный камень на пашне около селения Шёнвальде, на северо-западе от городка Пазевальк (округ Юккермюнде). Другой жертвенный камень находится, по сообщениям этого автора, у деревни Штольценбург, на берегу озера Даршков, неподалеку от каменных курганов и могильников, и на этом камне выбиты знаки. С обоими объектами связаны легенды. Так, о жертвенном камне из Шёнвальде рассказывается, будто бы там живет черт и развлекается игрой в кегли. А возле камня из Штольценбурга часто является привидение лукавого [Haas, 1926: 45–46]. О жертвенном камне, вмурованном в основание церкви Гросс-Бюнцова [Приложение 1, перечень 3, № 22], рассказывают, будто в определенные дни, ровно в полночь, камень становится кроваво-красным, а церковь наполняется тихим стоном и плачем душ язычников. Альфред Хаас считает, что суеверия распространялись в средние века священниками. Камень как «нечистый» был вмурован в основание церкви [Haas, 1922, № 7].

Не всегда можно установить, является ли микротопоним с атрибутивным компонентом «чертов» прямым соответствием культовому месту, где поклонялись лесным духам или языческим богам, или же эти географические названия возникли позже и связаны с отрицательным и опасным образом черта в народном сознании, характеризуя тем самым данный природный объект: заброшенный, пустынный уголок в лесу или глубокий омут и прочие места, тающие опасности. Эту точку зрения высказывает немецкий ученый Генрих Боссе [Bosse, 1962: 106]. Представляется, что в отношении названия камней подобная связь существует. Обращает на себя внимание факт, прямо указывающий на борьбу «нечистой» силы (черта) или языческих исполинов с новой христианской религией: все камни были брошены с целью разрушить храм. Особенно интересной представляется легенда из собрания коллектива померанских фольклористов Майера, Ульбрихта и Титца о каменных глыбах у деревни Холлендорф.

Согласно легенде, камнями, что нынче разбросаны в русле реки Пене, языческий бог рюгенских славян Свантевит бросал в только что построенную церковь в Вольгасте [Приложение 1, перечень 3, № 67; Maier, Tietz, Ulbricht, 1994: 50]. Вероятно, это наиболее ранний сохранившийся вариант подобных легенд, когда языческий бог еще не был отождествлен с чертом. В связи с камнями, названными именем Свантевита, напомним о рюгенском «Swantewitstein» [Приложение 1, перечень 4, № 11, 20].

Таким образом, на материале северонемецких легенд о камнях прослеживается мотив борьбы христианской религии ассимилирующего немецкого этноса с язычеством сходящего с исторической арены славянополабского этноса (объявление священных камней чертовыми). В то же время содержание легенд отражает и обратный процесс — борьбу местного языческого славянства с христианскими колонистами (попытки разрушить святыни новой официальной религии). Для легенд о камнях, зафиксированных письменно, как для любого фольклорного явления, характерны динамика, изменение. Унаследованный фольклор вступает в противоречие с создавшим его общественным строем, по существу отрицая его. Как отметил видный фольклорист В.Я. Пропп, «старое просто переосмысливается. <...> Переосмысление состоит в изменении старого соответственно новой жизни, новым представлениям, новым формам сознания. Строго говоря, превращение в свою противоположность есть только один из видов переосмысления» [Пропп, 1976: 29]. Можно полагать, что в процессе этнокультурного синтеза языческий бог ассимилируемого этноса превращается в народном христианстве в черта.

Черт в топонимике и легендах Севера

От апеллатива черт образовано большое число топонимов северонемецких земель. В книжных собраниях университетов Грайфсвальда и Ростока мы просмотрели регистры топонимов Мекленбурга, Померании и Восточного Гольштейна, собранные Райнхардом Траутманном, Эрнстом Эйхлером, Вальтером Нойманном, а также в то время еще не опубликованное электронное собрание географических названий Передней Померании и Рюгена, хранящееся в базе данных персонального компьютера группы ономастики Института славистики университета Грайфсвальда. Были выявлены 26 топонимов со славянским корнем *-iьrt-*, из них 12 зафиксированы на территории Германии. Они встречаются в различных средневековых актах, грамотах, писцовых книгах, картах и прочих документах. При отборе топонимов мы руковод-

ствовались принципом диахронической фиксации от современного названия до более раннего варианта употребления в документах, по возможности датируя каждое упоминание.

Вероятно всего, названия приведенных топонимов [см.: Приложение 1, перечень 1], изменившихся с течением времени практически до неузнаваемости, имеют славянское происхождение и восходят к суевериям, связанным с демоническими существами. В основе их лежит старый славянский корень *иьгътъ-: ср. др.-сорбск. *iirtov-, iortov-. В пользу этого свидетельствуют многочисленные микротопонимы в широком ареале Юго-Западная Моравия, Польша, Украина, Германия. В Западной Моравии упоминается урочище «Certuv kamen», сопоставляемое с аналогичным древнесорбским названием Certowy kamjen [Eichler, 1993: 214]. К этому следует добавить «Чертовы камни» на территории России, Белоруссии и Украины. В научной литературе приводятся примеры аналогично звучащих славянских топонимов: ср. польское урочище Czartowka, деревня Czartowo, др.схрв. Crъtovo XIV в. [Trautmann, 1939: 54]; совр. схрв. топоним Crtova, Crtovo; польская деревня Czartow, Czartowo; укр. гидронимы Чортів, Чортіва, Чортіві [Eichler, 1993: 214]. Три названия разных деревень на территории Германии — Schortewitz [Приложение 1, перечень 1, № 7, 8, 9] — представлены на славянских землях почти в аналогичном фонетическом облике: польск. Czartowice, Czartowice, укр. Чортовец, др.сорбск. Zortwitz [Trautmann, 1939: 54; Trautmann, 1949: 106]. Однако исследователь восточно-германской ономастики Эрнст Эйхлер не исключает возможность, что название места могло быть связано со славянским глаголом *crtiti «чертить», имеющим отношение к вырубке леса [Eichler, 1993: 214], т.е. хозяйственной деятельности, и в этом случае перед нами так называемые «культурные имена» [Niemeyer, 2005: 410].

Из огромного числа микротопонимов (FİN) земли Мекленбург — Передняя Померания выделяется большое количество названий, образованных с помощью афелиатива «черт». Речь идет о немецких топонимах, поскольку славянские примеры найти практически невозможно. Причина состоит в том, что микротопонимы — очень подвижный слой лексики, отличающийся, как правило, узколокальным распространением и функционированием в устной речи. Лишь их часть зафиксирована в письменной форме на картах, в краеведческих собраниях топонимики и преданий, как правило, с большей частью подобных топонимов связаны легенды. Таким образом, формы микротопонимов, зарегистрированных письменно, относятся к тому времени, когда изучаемые земли населял немецкий этнос, и географические названия, следовательно, являются тоже немецкими.

Нами были рассмотрены 62 топонима, которые упоминаются в топонимических собраниях, работах по топонимике и этнографии, легендах и произведениях народной прозы земли Мекленбург — Передняя Померания и о. Рюген. В «Мекленбургском словаре» Рихарда Воссидло приведен еще 31 пример употребления апеллятива «черт» в микротопонимах Мекленбурга [Wo-Teu, 1957, 2: 630]. В это число не включено множество примеров «Чертовых камней», собранных и освещенных в предыдущем параграфе.

Все рассматриваемые микротопонимы [см.: Приложение 1, перечень 2], с точки зрения структуры, являются сложными, двусоставными (нем. композиты). Они состоят из детерминанта (топонимического термина), указывающего на разряд называемого географического объекта, и определяющего его атрибута. Атрибутивный компонент данных топонимов постоянен и выражен в немецком языке генетивом существительного в препозиции Teufels- или в нижненемецком диалектном варианте Dǔwels, в русском переводе соответствует притяжательному прилагательному «чертов». Из апеллятива «черт» чаще всего образуются микротопонимы — названия урочищ, отдельных частей ландшафта, краев, полей, которые позже переносились на ойконимы — названия поселений людей, возникших на ранее незаселенных местах.

Детерминантом выражен географический объект, часть рельефа, ландшафта и т.д. В вышеперечисленных примерах это следующие географические объекты: -bach ‘ручей’; Born, Born — средневерхненемецкая форма слова Brunnen (древневерхненем. brunno, готск. brunna), старое германское слово со значением ‘пруд или земля, где находится несколько родников, ключей’; -graben ‘яма’; -moog (нижненемецкое -muur) ‘болото’, -see ‘озеро’; -berg, Barg: нижненем. Berg ‘гора’; -soll ‘небольшое округлое углубление, яма с водой ледникового происхождения’; -brok, -bruch (варианты: Brauk, Pl. Врук; древневерхненем. bruoh, средневерхненем. brok) ‘болотистая местность; сырая низменность, поросшая травой, тростником или кустарником’. В настоящее время многие подобные места осушены и превращены в сельскохозяйственные угодья. Топонимический термин с рядом фонетических вариантов -kuhle, -kuhl, -kul, -kule (huhle) (герм. cule, kula) обозначает мелкий географический объект, как правило, в прошлом водоем: 1) ‘яма, углубление в земле, часто заполненное водой’; 2) ‘пруд’. Как указывает Воссидло в «Мекленбургском словаре», названия урочищ с данным топонимическим термином распространены на территории Мекленбурга, и по большей части с ними связаны легенды. Эти топонимы нередко встречаются в народной речи, например, в пословицах. Так, в Росточе о

злом человеку говорят: «Dat is ein ut de Dьwelskul» ‘Этот — из Чертовой ямы’ [Wo-Teu, 1957, 2: 635]. Распространенный топонимический термин -damm (средневерхненем. dam) в составе немецких двусоставных топонимов обозначает вымощенную тропу / дорогу в поле, болоте, искусственно сделанную проходимой; насыпь, дамбу; -weg ‘путь, дорога’.

Существует несколько точек зрения относительно причин появления атрибутивного компонента «чертов» в топонимах. Образование микротопонимов из данного апеллятива обычно связывают с демонологическими представлениями, бытующими у этноса, верованиями в духов, населяющих разные стихии и окраины, переосмысленных христианским сознанием в «нечистых», т.е. в черта. Заброшенные урочища с атрибутом Teufels- / Dьwels- даже могут указывать на бывшие культовые места, где язычники приносили жертвы своим духам (Ср.: [Bosse, 1962: 106]). Это предположение не бесспорно, но в редких случаях соответствует действительности, особенно это касается камней и заброшенных мест в лесу. Многие природные образования, отличающиеся необычной формой или непривычно большими размерами, в народном сознании часто связывались с деяниями черта. Их местонахождению давалось соответствующее название, которое затем переносилось на созданную поблизости деревню и т.д. Достаточно вспомнить примеры многочисленных «Чертовых камней», разбросанных по славянским землям и в Северо-Восточной Германии (Мекленбург — Передняя Померания), или знаменитую легенду о «Чертовой стене» («die Teufelsmauer») в долине реки Боде в Гарце, о которой местные жители говорят: «Да кто же еще мог построить такое чудо, как не адский дух, который оспаривал с Господом нашим владение Гарцем?» [Die Zauberjette, 1991: 20]. Смысл этой легенды прозрачен: в те далекие времена именно в горы уходили немногочисленные гонимые христианами язычники для отправления своих религиозных культов.

В немецкой ономастической литературе неоднократно высказывалась другая точка зрения, согласно которой суеверия связывали с присутствием нечистой силы (черта) определенные места, части ландшафта, строения, как правило далеко лежащие, заброшенные, темные, или особенно глубокие омуты и ямы, которые олицетворяли в религиозном сознании опасность [Bosse, 1962: 106; Neumann, 1932: 133]. С указанными топонимами можно сопоставить топонимы с атрибутом Hulle(n)- ‘адский’, которыми часто обозначены глубокие провалы, долины и ущелья, поскольку их неприветливый характер ассоциируется с адом — местопребыванием черта. Такие топонимы часто встречаются в горных районах Центральной и Южной Германии [См.: Bosse, 1962: 107].

Об образности микротопонимов, функционирующих в устной речи жителей деревень и приобретающих экспрессивно-эмоциональную окраску, говорилось и в отечественных ономастических исследованиях. Исследователи приводят в качестве примера многочисленные Чертовы озера, Чертовы лога и болота на территории Сибири; также известна скала «Чертов палец» в Красноярском заповеднике «Столбы» и т.д. [Воробьева, 1969: 206–207]. В северо-русских поверьях омуты, глубокие ямы в озерах и реках называются «чертовыми домовищами». В народе говорят, что «над теми ямами *вертит* воду» [Даль, 1996: 165]. В поверьях поляков, русских Олонецкой и Архангельской губерний самые глухие лесные чащобы, пустыри и буреломы считают местожительством нечистой силы [Орлов, 1904: 152]. Экспрессивность и образность оказываются тем импульсом, который ведет к образованию новых географических названий; этот процесс непрерывен. Так, в туристических отчетах многократно упоминаются такие микротопонимы, как Чертово ущелье, пороги Чертовы ворота и Чертики на реках Урик и Даялык в Восточных Саянах; перевал Чертовы ворота около реки Утулик на Хамар-Дабане в Забайкалье; урочище Чертов мост на Чаячьем утесе на северном берегу озера Байкал. Очевидно, что эти микротопонимы, не всегда зафиксированные на картах и имеющие хождение в устной речи местных жителей и путешественников, получили свое название на основе сложности и опасности препятствия. Таким образом, среди подобных топонимов имеются топонимы, образованные относительно поздно и связанные с языческими представлениями косвенно, а не напрямую. Народная фантазия создала многочисленные легенды, в том числе топонимические, которые представляют для нас большой интерес.

Рихард Воссидло собрал 1729 рассказов о черте в Мекленбурге, согласно которым черт строит мосты, топит дома и города безбожников, мельницы и замки [Wo-Teu, 1957, 2: 629]. На представления о чертях сильное влияние оказали теологические учения средних веков. Данные различных средневековых актов инквизиции, к которым неоднократно обращалась немецкая этнографическая наука, свидетельствуют, что в юридической практике Мекленбурга того времени, а следовательно, и в народных представлениях черт воспринимался как реально существующий персонаж, его считали действительным участником при заключении договора, и он имел собственное имя [Rusler; Moeller, 1999: 369]. Страх произносить апеллатив «черт» вслух (иначе он завладеет тем человеком) обусловил появление ряда эвфемизмов и описательных имен, известных нам по протоколам средневековых процессов против ведьм и колдунов в Мекленбурге (они при-

ведены в «Мекленбургском словаре» Р. Воссидло [Wo-Teu, 1957, 2: 609–610]), а также множества имен собственных, частотность которых изучалась в статье немецких авторов И. Рёслер и К. Мёллер «Черт и его имя» [Rusler; Moeller, 1999: 366–368].

Часть топонимических легенд носит поздний, христианизированный характер. Они связаны с мотивом наказания грешников ([Приложение 1, перечень 2, № 46 «Der Teufelsbaum»; Niederhuffer, 1998: № 42] и зафиксированное Ульрихом Яном устное предание из монастыря Мариенфлис, связанное с названием под № 59 [Jahn, № 365]). Все легенды, связанные с топонимами типа Teufelsbrücke или Teufelsdamm, обозначающими отмель на озере или в болоте [Приложение 1, перечень 2, № 12, 52, 54–57], имеют похожее содержание: повествуется о дамбе, которую не успел достроить черт, заключивший договор с пастухом или священником в обмен на душу, так как последние вовемя раскаялись [Jahn, № 344, 332, 379; Niederhuffer, 1998: № 141, 203; Neumann, 1998: SaM. № 261; Knoор, 1891: 147]. Мы ограничимся лишь упоминанием христианских легенд.

Экспрессивная окраска топонимов дополняется устными рассказами местных жителей о «нечистых» местах, где с людьми ночью происходят несчастья, мимо которых не рекомендуется проезжать в темное время суток. Основной мотив топонимических легенд — поверье о являющихся в этих местах привидениях или самого черта (в различных образах) [Niederhuffer, 1998: № 113; Parchimer Sagen, 1, № 340; Parchimer Sagen, 2, № 230, 321, 319]. С топонимом Teufelsmoor (неподалеку от Штернберга) [см.: Приложение 1, перечень 2, № 66] связано поверье, будто бы там прохожим является черт в виде дикого кабана. Другая легенда повествует о князе, унесенном вместе с его войском чертом в Чертово болото, отчего оно получило свое название. Этот топоним входит в один ряд с названиями других мест, расположенных поблизости, с которыми также связаны легенды (см.: [Parchimer Sagen, 2, № 320, 321]). Явление черта прохожим, по поверьям, происходит и на дороге из Виттенбурга в Шверин, в местечке под названием Teufelswinkel («Чертов угол») [Приложение 1, перечень 2, № 77], что подтверждает точку зрения о позднем происхождении таких топонимов.

Немало параллелей наблюдается в славянских землях. Так, по верованиям восточных славян, черти способны к оборотничеству и могут предстать перед человеком ночью в любом виде и месте [Мифы народов мира, 1991, II: 625]. Мекленбургским крестьянам известны поверья об оборотничестве чертей, которые являются под видом различных животных с черной шерстью или людей, схожих по описанию с литературным героем Мефистофе-

лем [Wo-Teu, 1957, 2: 609]. Согласно славянским поверьям, места обитания чертей — преисподняя, болота, перекрестки и развилки дорог [Мифы народов мира, 1991, II: 625; Даль, 1996: 228, 257]. В Мекленбурге бытует следующее представление о месте обитания чертей: их можно увидеть, если отойти на 70 шагов от перекрестка и крикнуть: «Vater aus Mitternacht» [Wo-Teu, 1957, 2: 628].

Жители о. Узедом знают предание, будто бы в Чертовой горе около города Лассан [Приложение 1, перечень 2, № 47] зарыты сокровища, которые оберегает черт [Maier, Tietz, Ulbrecht, 1994: 2, 30]. По поверьям жителей Мекленбурга, которые сохранились до конца XIX в., черт владеет сокровищами и хранит клады [Wo-Teu, 1957, 2: 629]. Следует напомнить, что и русские, и украинцы верят, будто клады оберегаются чертями [Даль, 1996: 228], из этих представлений, вероятно, возникли многочисленные мифы о видениях нечистой силы и необъяснимых несчастных случаях в местах зарытых сокровищ, которые известны по гоголевским «Вечерам на хуторе близ Диканьки». Легенды подобного содержания находим и у А. Колчина [Колчин, 1996: 258]. Можно провести еще одну параллель померанской и славянских легенд: клад можно найти лишь один раз — в Иванову ночь. Особая роль Иванова дня и Ивановой ночи — деталь, которая часто встречается в померанских легендах и отсутствует или редка в фольклоре других немецких земель, что роднит первые со славянскими.

О разрушенной Чертовой мельнице около Ной-Бранденбурга [см. Приложение 1, перечень 2, № 69] говорят, будто там обитал черт, а мельник поставлял ему души невинных людей [Niederhuffer, 1998, № 276]. Это не единственный пример такого рода легенд — они часто упоминаются исследователями русского фольклора Д.Н. Ушаковым, П.С. Ефименко, А.И. Ивановым [Ушаков, 1996: 222; Ефименко, 1996: 167; Иванов, 1996: 282]. Подчеркивается связь черта, точнее — представление славянского народа о черте, с мельницами и мельниками, которых считают «постоянными посредниками между человеком и духами» [Даль, 1996: 222]. М.А. Орлов приводит деревенский рассказ XIX в., будто однажды хмельной мужик увидел у мельничной плотины попа, но, когда он захотел получить благословение, поп расхохотался и пропал. Понятно, что мужику привиделся черт [Орлов, 1904: 143]. Факты дополняются и данными этнологической экспедиции в Мекленбург и Вендланд. Информант из деревни Тюшау (Вендланд) рассказал услышанную им легенду об огромном сарае мельника из деревни Бройнстиан, который будто бы был построен

чертом* . Связь мельников с чертом в народе обусловлена их материальным положением, поскольку мельники, по сравнению с другим деревенским населением, были состоятельными, а также представлениями о колдовской силе и «знании» людей этой профессии. «В юго-западном крае [России. — Ю. И. Б.] население очень недружелюбно смотрит на своего брата мужика, внезапно разбогатевшего. По общему убеждению, такое богатство появляется в руках человека не иначе, как при содействии нечистой силы» [Орлов, 1904: 145]. Такую точку зрения подтвердили и слова информанта из Вендланда в его рассказе: «И вот люди стали удивляться, откуда этот человек берет деньги? Ведь у него же маленькая мельница, маленькая, и на ней он не смог бы заработать столько денег. Как у него это получается? И к тому же он построил сарай — это был в те времена самый большой сарай во всем округе Люхов-Данненберг». Как видим, в Европе наблюдалось такое же соотношение между материальным положением мельников и прочих крестьян, поскольку от работы мельника зависела жизнь деревни.

Предположение, что места, обозначенные топонимами «Чертов ...», имели отношение к языческим культам прошлого, согласуется с упоминанием языческих мифологических персонажей в некоторых топонимических легендах. Показательна топонимическая легенда о болоте Teufelskuhle, расположенном около деревни Шваан (Schwaan) [Приложение 1, перечень 2, № 68]. Она связывает происхождение места со временем проживания в Мекленбурге язычников-славян и почитанием богини плодородия Сивы, культовый центр которой был на месте современного Шваана (этимологически это название возводят к агниому Siwan<Siva, i.-e. Siwa) [Niederhuffer, 1998: № 148]. Или, например, зафиксированные в собрании легенд области Пархима сказания о явлении около Дьвельскуhl у деревни Нуттельн [Приложение 1, перечень 2, № 27], а также в месте с аналогичным названием около крепости Доббин [Приложение 1, перечень 2, № 28] привидения Дикого охотника [Parchimer Sagen, 2, № 319; 1, № 352], которого позже стали смешивать с образом черта.

* Сарай мельника в деревне Бройстиан, по преданию местных жителей, построенный чертом, действительно существовал, но сгорел около 10 лет назад. Нам показали и крупные валуны, из которых состоял фундамент — теперь это каменная ограда двора. Мельница находилась на ручье, который теперь обмелел и в летнее время пересыхает [Иванова Ю.В. Полевой дневник экспедиции 2000 // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1730. С. 136, 138–139]. Илл. 8 — фотоснимок двора, где произошло событие, описанное в легенде.

Примечательно, что легенда сохранила сведения о крещении славян из города Бург Добин в близлежащем озере Дёпе, а также упоминание древнего дуба, расположенного на северном берегу озера, называемого «Wohleiche». Этимологию этого названия легенда объясняет следующим образом: wohl-wild, Wohl-Waul — Wod, т.е. Водан, древнегерманский бог войны и подземного мира, Дикий охотник. Легенда, как и народная этимология, отражает фольклоризированное восприятие традиции носителем. С этой точки зрения, нельзя исключить факт, что в христианском средневековье часто происходило смешение языческих представлений двух этносов, наслоившихся друг на друга, странствующих мотивов, и все языческие культы, распространенные некогда на территории бывших славянских земель Германии, были уравнины и отождествлены с общегерманскими (см.: [Егоров, 1915, 2: 252]). Сообщение о нахождении рядом с рассматриваемыми урочищами остатков старых славянских укреплений или поселений [Parchimer Sagen, 1, № 24; Jahn, № 356] и микротопонимов, хранящих память о языческих временах, не единичны: Blocksberg [Parchimer Sagen, 1, № 18, 24], Hexenkuhle [Parchimer Sagen, 1, № 18].

В данном случае справедливо говорить о смешении языческих представлений современного немецкого этноса с оставшимися в народной памяти языческими культурами славян, отождествляемых с чертом. Другим напоминанием о языческих временах служат несколько одинаковых сказаний о Чертовых озерах на территории Мекленбурга — Передней Померании. Около г. Бютцов в Мекленбурге есть бездонное озеро с черной мутной водой [Приложение 1, перечень 2, № 73]. Легенда гласит, будто однажды озеро поглотило крестьянина вместе с лошадью, посланной ему в помощь чертом в обмен на душу, поэтому озеро в народе называют «Чертовым» или «Черным» [Niederhuffer, 1998: № 244]. Маленькое глубокое Чертово озеро в еловом лесу в районе г. Гюстров [Приложение 1, перечень 2, № 72] возникло на месте церкви, которая ушла под землю из-за грехов забывших Бога монахов («черт утащил») [Niederhuffer, 1998: № 83; Neumann, 1998: SaM, № 137]. В г. Росток есть место под названием Teufelshöhle / Dьwelskuhl [Приложение 1, перечень 2, № 65], с которым связана легенда об исчезнувшем в глубинах земли замке [Niederhuffer, 1998: № 178]. Как мы видим, географические легенды отражают переходное состояние народных верований, что подтверждается прозрачным смыслом легенды о небольшом Чертовом озере в лесистой местности в области г. Тессин, расположенном на краю торфяного болота [Приложение 1, перечень 2, № 74]. Название

озера мотивировано тем, что, по бытующим преданиям, на его месте в языческие времена процветал город, погрязший в грехе, — ведь богатства городу доставлял черт. Город погрузился в развращающуюся землю за то, что жители перестали чтить черта со времени введения христианства. На месте города образовалось озеро [Niederhuffer, 1998: № 143]. По сути, речь идет о прекращении служения и жертвоприношений старым богам, что, согласно христианской морали, было грехом. Мотив провалившихся городов, церквей и строений и образования на их месте «бездонных» озер неоригинален для северонемецких земель. Он встречается и в русском фольклоре: «В Орловской губернии есть место — полянка посреди дремучего леса, где много лет назад разбойниками свершилось много преступлений и было пролито много человеческой крови. За эти деяния полянка и все разбойники провалились, а на том месте появилось бездонное озеро» [Даль, 1996: 255–265]. Однако в этом случае речь идет об общехристианском понятии греха. Мотив появления на поверхности озера в определенные «святые» дни года, например, в Христово Воскресенье и Иванов День, каких-либо напоминаний об исчезнувших местах или строениях также является сквозным. Таким образом, можно говорить о странствующих мотивах или об общей для указанного ареала закономерности.

Легенды о вендах и особенности их ономастики

Специфика фольклорного репертуара северонемецких земель выражается в особой доминанте — это повествования о вендах, языческие мотивы в содержании легенд, ссылки на славянское прошлое деревень, что вызвано историческими обстоятельствами. Б.Н. Путилов отмечает: «Особое место в ряду факторов исторического порядка занимает историческая, этническая преемственность, характерная для населения данного региона. Региональная специфика может рассматриваться как результат поддержания и продолжения более древних качеств, связанных с ранними фактами этнической истории» [Путилов, 1994: 148–149]. Региональная специфика фольклора Мекленбурга — Передней Померании обусловлена внефольклорными факторами, в первую очередь живыми многовековыми контактами двух этносов в процессе славяно-германского этнокультурного синтеза, взаимовлиянием вендской и немецкой культур.

«Из вендского времени» — под такой рубрикой обычно собраны легенды и предания исторического характера, в которых исследователь неожиданным образом находит память о вендском прошлом деревень Мекленбурга и Передней Померании. Это предания, излагающие исторические события колонизации вендских земель в форме достоверного рассказа. Не располагая точными датами и подчас нарушая хронологическую последовательность описываемых событий, они все же являются ценным этнографическим материалом, поскольку в выдвигаемых гипотезах об этнической принадлежности явлений культуры прослеживаются указания на вендское прошлое северогерманских земель, т.е. предания содержат хотя и фольклоризированное, но осознанное знание о вендском прошлом, о богах вендов и их культуре. Не случайно исторические предания и легенды получили определенное жанровое, в которых «повествование идет о событиях и о лицах как о том, что было в действительности. Исторические предания и легенды утверждаются как правда, отрицают вымышленность повествования». Историческое предание, «сохраняя память о совершившемся событии <...>, живет в памяти народа как устная, неписаная история» [Чичеров, 1959: 263–264]. Обратимся к конкретным примерам.

Легенды сообщают, что у г. Пенцлин на горе Грапенвердер стояла вендская крепость, подчиненная Ретре, и ее жители даже после насильственного обращения в христианство продолжали поклоняться своему богу Радегасту [Neumann, 1998: SaM, № 3]. Легенда о трех каменных кругах «Штайнтанц» у дороги в г. Бойтин округа Бютцов [Приложение 1, перечень 4, № 29] интерпретирует загадочное рукотворное расположение камней таким образом: «Некогда здесь собирались венды и приносили кровавые жертвы своему богу Радегасту» [Neumann, 1998: SaM, № 3].

Рассмотрим легенды, которые кроме вымышленных событий содержат преломленные народным восприятием исторические факты. Легенда о вендских колоколах в озере Вирховзее повествует: «В Померании в округе Нойштеттин известно одно озеро, на берегах которого есть две деревни — Вирхов и Зассенбург. В далекие времена эту местность населяли венды, и жили они главным образом в Зассенбурге, который тогда назывался Вирхов. Они построили большую церковь со звонницей, в которой были самые красивые колокола во всей стране. А потом так случилось, что в страну вторглись саксонцы и покорили ее себе и стали править. А бедных вендов стали презирать и угнетать. Саксонцам полюбилась и живописная деревня Вирхов, и они изгна-

ли оттуда вендов и обосновались сами. С тех пор деревня стала называться Зассенбург. А вендам пришлось уйти на другой берег и основать там новую деревню, которую они назвали тем же именем в память о старом Вирхове» [Neumann, 1998: SaP, № 7, 16].

Здесь мы на время прервем изложение исторической части легенды и обратим внимание на следующие детали: во-первых, топоним славянского происхождения Wirchow / Wurchow (от слав. *vrch-, *върх- 'верх') противопоставлен немецкому топониму, в основе которого лежит этноним «Sachsen» — Sassenburg < Sachsen-Burg, т.е. «Крепость саксонцев». Во-вторых, устное предание зафиксировало реальное соотношение вендских и немецких поселений на территории, подвергшейся в XII–XIII и последующие века колонизации и христианизации: в процессе переселения немцы занимали вендские деревни, а вытесненные венды уходили и строили деревни неподалеку либо были вынуждены селиться на окраине старой деревни, образуя свой «форорт» [Witte, 1905: 14]. Так возникали топонимы одинакового звучания, различавшиеся только приставками Deutsch- / Wendisch- (Немецкое... / Вендское...), а позже — Gross- / Klein- (Большое... / Малое...) для дифференциации находящихся рядом, но разделенных по национальному признаку населенных пунктов. Примером могут служить многочисленные GroЯ-Jannewitz и Klein-Jannewitz, GroЯ Mist и Klein Mist, GroЯ Helle и Klein Helle, Wendisch Evern и Deutsch Evern и т.д.

Вернемся к легенде. Следующая, поэтическая часть ее повествует о том, что венды, уходя, ничего не забрали из своей деревни, кроме уникальных колоколов, но саксонцы лишили вендов и этой священной реликвии, сняв их с колокольни. Как только саксонцы отплыли на своих лодках, на озере поднялся сильнейший шторм, который уничтожил лодки саксонцев и потопил колокола. Рассказывают, будто это несчастье — от колоколов, оттого, что они не хотели расставаться с вендами и служить саксонцам, предпочли уйти на дно озера. Колокола по сей день покоятся там, и никому не удастся их поднять. В определенные дни можно слышать, как они плачут человеческими голосами о своей несчастной доле и невозможности вернуться к вендам [Neumann, 1998: SaP, № 7, 17].

Если в этой части легенды и присутствует элемент вымышленного, мифического, то за сказочным содержанием прослеживаются некий скрытый подтекст и отражение реальных процессов. Это заключается, во-первых, в сочувственном отношении повествователя к вендам как к исконным жителям местности. «Права» вендов на исконность территории подтверждаются и нежеланием сказочных колоколов «служить саксонцам». Во-вторых, в сказочном факте ис-

чезновения колоколов на дне озера отражен реальный исторический процесс исчезновения полабской этнокультурной общности, растворения вендов в немецкой среде. Легендарный факт, что в определенные дни можно услышать звон затонувших вендских колоколов, — аллегорическое утверждение сохранения, скрытого существования вендской культуры в недрах современной немецкой национальной культуры Померании.

Легенда о Девьем камне у Мальхина (Мекленбург), упомянутая нами, сходным образом демонстрирует сохранение знания о вендском прошлом мекленбургских земель в народной памяти. «Много веков назад в Мальхине стоял вендский замок, и им правила последняя вендская княжна, принцесса Вендогард. Ей принадлежали почти все леса и пахотные угодья вокруг Мальхина. И только лес в окрестностях озера Куммерверер Зее она оспаривала с рыцарем-разбойником Ландольфом, который жил в замке на острове и настаивал на своих правах на этот лес. Однажды княжна со свитой и рыцарь Ландольф сошлись в этом лесу, чтобы решить спор. Княжна торжественно поклялась Богом, что этот лес искони принадлежал ее предкам, и если Бог призовет ее к себе, то лес должен отойти к жителям Мальхина. Ландольф же ответил непристойной бранью и добавил: “Клятву я не дам, потому как и Бога тоже нет!”» [Neumann, 1998: SaM, № 9, 15].

За вымышленными именами стоит противопоставление этнической принадлежности героев: имя Вендогард (Wendogard), судя по фонетическому облику, имеет славянское происхождение и содержит в основе этноним, в то время как Ландольф (Landolph) — имя германского происхождения. В споре героев легенды можно усмотреть мифическое переосмысление многовекового исторического «спора» немецких переселенцев-колонистов со славянополабским населением Мекленбурга за владение землями. Если проанализировать легенду — противопоставление кроткой и благочестивой принцессы разбойнику, о котором ходила дурная слава, то возникает впечатление, будто легенда, с одной стороны, подчеркивает мирный характер вендов, с другой — демонстрирует сочувственное отношение к ним, как и легенда о колоколах. Поразмыслим над дальнейшими событиями легенды: «Возмущенная дерзостью разбойника, княжна произнесла: “То, что Бог существует и этот лес принадлежит мне, так же истинно, как и то, что след моей ступни и скипетра останутся в этом камне навечно!”; и следы, действительно, остались в твердом камне по сей день, а проклявший Бога разбойник был наказан» [Neumann, 1998: SaM, № 9, 16]. Возможно, топонимическая легенда о Девьем камне — некое фольклорное утверждение «исконности прав» вендов на мекленбургские земли. В этом сочувствии и в «утвер-

ждении» заключается региональная особенность легенд Северной Германии, поскольку, как отмечал Б.Н. Путилов, «сказители и знатоки преданий — это живая память, живые архивы о народе и истории страны. Тексты, ими сообщаемые, передают от поколения к поколению различные моральные и культурные ценности, опыт, исподволь внушая принадлежность к определенной группе» [Путилов, 1994: 77].

«Untergegangene Orte»: легенды об исчезнувших объектах и населенных пунктах

Целая группа сказаний относится к несуществующим городам и строениям — погибшим или затонувшим в незапамятные времена (untergegangene Orte).

Сказания об исчезнувших объектах встречаем, например, в Ябельхайде. Самое легендарное место Ябельхайде — Рамм — известно как погибший город. Согласно местному сказанию, из-за заносчивости и жестокосердия его жителей, развращенных богатством и излишествами, город погиб под тучами песка, которые обрушил на него разъяренный бык*. Конечно, то, как пред-

* «Жители старого Рамма были заносчивы, жестокосердны и безжалостны к страждущим, которых они сделали своими рабами. Всех ткачей богачи выгнали из города, потому что стук их станков мешал спать им после веселой ночи. И вот однажды настал час, когда сам черт был послан на землю, чтобы уничтожить город грешников. Сперва он пришел в Крамс и, спасаясь от мороза, устроился под теплым сводом печи у одного крестьянина. Тот, придя домой, увидел черта, схватил крик от котла и выгнал бестию из дома. Черт побрел в морозной ночи, приговаривая: “Хорошо там, откуда я убираюсь; горе, горе тем, к кому я иду”, — и пришел в Рамм. И собрал он совет у бургомистра, чтобы жители сами решили, как их город должен погибнуть. Он выставил на стол три кубка — с огнем, водой и песком, в одном лишь и была судьба города. Жители Рамма испугались огня и воды и выбрали кубок с песком — они сочли все происходящее шуткой, да и гибель от песка показалась им маловероятной. И черт исчез. Месяцы прошли, но вести о приближающейся гибели города не было, и жизнь вновь вошла в привычную колею. Стоял май, и приближался самый праздничный момент — бой быков с соседней деревней Пойль. В прошлом году бык из Рамма был побежден, и город должен был платить мзду согласно уговору — целого жирного петуха. Но в этом году должен был во что бы то ни стало победить бык из Рамма. Специально для этого у заезжих купцов был куплен лучший бык — черный, как смоль, невероятно дикий и злой; глаза его грозно сверкали искрами. И никто уже не сомневался в поражении жителей Пойля, но в день соревнований, когда уже оба быка были приведены на луг, где должна состояться битва, черный бык спо-

ставлены события легендой, вымысел. Но Рамм — реально существовавшее поселение в центре лесного массива Ябельхайде, которому суждено было дважды в истории пережить свой упадок. Сейчас это поселение — три дома, покинутые их владельцами из-за расселения зоны учений Бундесвера. Маленькая, опустевшая деревня, которая еще нанесена на карты, как и соседняя Кваст, также расселенная и находящаяся внутри запретной зоны. Пожилые люди и сегодня называют старый, легендарный Рамм «городом». Неужели раньше Рамм был богатым городом, о котором повествуют легенды и предания? В некоторых из них говорится, что «старый город» Рамм находился в центре мира, и сколько стоило зерно здесь, столько и на сотни миль вокруг [Niederhuffer, 1998: 519], а почвы здесь были самыми плодородными в регионе; здесь финикийцы закупали пшеницу для Рима. Если верить местной пословице: «*bber Quast und Ramm fñhrt der Weg nach Abraham*» («Через Кваст и Рамм лежит путь к Аврааму») [Pentz von, 1995: 16], история Рамма восходит к библейским временам. В сообщениях 1597 г., содержащихся в протоколах церковных визитаций Альт Ябеля, говорится: «В Рамме раньше имелась часовня, и на день Святой Марии Магдалины здесь проводились ярмарки. В Рамме было 14 гуф земли, *но все занесло песком*. И Пентц из Фольцраде имел в Редефине сам молочный двор и овчарню. В остальном же здесь живут еще всего лишь 5 коссатов» [LHA Schwerin]. Так что «первый» Рамм во время своего расцвета был довольно богатой и крупной деревней, определявшей ценовую политику в округе. Можно предположить, что упомянутые 5 коссатов — малоземельных крестьян-бедняков — это население новой деревни, основанной неподалеку от старого Рамма и названной так же. Когда жители покинули старый «город Рамм» — неизвестно. Можно предполагать, что это произошло во второй половине XVI в. [Kupfer, 1958: 26], т.е. непосредственно перед визитом церковных наблюдателей. Предания середины XIX в. гласят, что под толстым слоем песка находится лучший

койно паша на свежей траве, не обращая внимания на своего противника. И тут жители Рамма рассвирепели: схватили быка за шкуру, рванули его, принялись тянуть. Как только бык освободился, его мучители были растоптаны насмерть. Затем он огляделся вокруг, издал ужасный вой и медленно пошел в сторону песчаной горы — той, что около Лоозена. Не останавливаясь, он поднимал в воздух тучи песка, так что солнца стало не видно, и песок полностью покрыл город. Это случилось так быстро, что зрители даже не успели спастись. Так исчез город Рамм. Ничего не осталось, лишь верхушки занесенных песком деревьев возвышаются то тут, то там. И только один двор недалеко от старого Рамма восстановили — там, где сегодня и находится деревня» [Pentz von, 1995: 16, 20–21].

плодородный суглинок, в котором можно хорошо различить каменные улицы города и фундаменты домов [Niederhuffer, 1998: № 180–182]. Сейчас в районе локализации старого Рамма ведутся археологические исследования, которые действительно показали наличие остатков поселения на этом месте.

Причина заката легендарного, но реально существовавшего Рамма вполне объяснима: известно, что почвы в Ябельхайде неплодородны, а песчаные дюны часто разрушались ветрами и бурями, отчего гибли посевы, сады, пастбища. В прошлом население вело борьбу с песчаными бурями, но природные катастрофы все же случались. Тогда население вынуждено было покинуть деревни и переселяться в другие места. Возможно, в прошедшие столетия и другие населенные пункты Ябельхайде покидались людьми по тем же причинам. В Ябельхайде по сей день при рассказах о далеком прошлом употребляется характерная вводная фраза: «Ah, es ist alles mit dem Sande verweht» («Все это занесено песком») в значении ‘ушло безвозвратно’ (Илл. 9, 43, 44).

Не менее известно в Ябельхайде место под названием «Кирхферзунк», расположенное недалеко от д. Филанк. Письменно зафиксированы разные варианты сказания об этом месте*. При-

* «Недалеко от деревни Филанк находится одно болотистое место, которое народ называет не иначе как «Кирхферзунк» (исчезновение церкви под землей). Здесь в стародавние времена, когда Мекленбург еще был населен сплошь языческими вендами и христиане были лишь незаметным островком среди них, одиноко и заброшенно стояли в диком дремучем лесу спрятанные от постороннего взгляда бедные хижинки прихожан небольшой христианской общины, да была еще простая церковь из дерева и глины. Многие годы жила спокойно и никому не известна эта община, и мстительные набеги разъяренных язычников миновали ее. Счастливо и благочестиво служили христиане в тиши своему Господу. Но однажды эта тихая обитель была обнаружена язычниками. Целые тучи беснующихся язычников отправились, чтобы уничтожить последнее пристанище христианства и освободить землю от иноземных захватчиков, немецких саксов и их учения, как это происходило в те годы повсюду в Вендланде [Эти события датируются 1018 г. — Ю. И.-Б.]. И как раз когда маленькая община собралась на вечернюю службу в своей маленькой церкви, разъяренная толпа ворвалась внутрь. Но Господь не хотел осквернения своего святилища, не хотел, чтобы убийцы пролили невинную кровь. И вот вдруг маленькая церковь со всеми прихожанами погрузилась в землю, и перед ошеломленными врагами уже простиралось большое глубокое болото, которое не пустило их дальше в землю христиан. Церковь же исчезла, а то место, где это случилось, еще и по сей день называют «Кирхферзунк» [Niederhuffer, А.: Mecklenburgs Volkssagen. Bremen, Rostock, 1998: 418, № 261.]. Во время нашей экспедиции 2000-го г. в д. Филанк со слов Кристель Древес удалось записать еще один вариант легенды. Здесь, в *Филанке*, известна легенда об

ведем устную версию, записанную Кристой Купфер в Альт Ябеле в 1955 г.: «Маленькая христианская община долгие годы вела свою обособленную и незаметную жизнь в глухом лесу, неподалеку от деревни Филанк. У общины была своя маленькая церковь, в которой проводились службы и усердно молились прихожане. Однажды их обнаружили два венда, которые как раз охотились в здешних лесах, и на следующий день вернулись с большим войском вендов, дабы разрушить деревню. Но Господь Бог не хотел этой участи для благочестивых людей, и его волей церковь со всеми собравшимися в ней христианами погрузилась в землю. Еще и сегодня рассказывают, будто слышны колокола той церкви из глубин земли» [Kupfer, 1958: 63]. «Кирхферзунк» реально существует и теперь — это огромная яма диаметром около 100 м в болотистом месте; она также находится в зоне учений Бундесвера, но, по рассказам информанта Хуго фон Пентца из Фольбраде, он часто бывал здесь в детстве, т.е. до 1930-х гг. [Иванова Ю.В. Архив. Л. 68].

Как возникла эта легенда, рассказываемая местными стариками в наши дни? С одной стороны, на картах XVIII в. отмечена пустошь южнее д. Филанк, где ранее значилась деревня, причем с круговым планом — так называемый «рундлинг». Деревня вместе с крестьянскими наделами находилась на территории Тевсвосских угодий, но административно в 1773 г. подчинялась Альт Ябелю. Однако ни название деревни, ни время ее исчезновения не приводятся. С другой стороны, в легенде о «Кирхферзунк» речь идет о временах и происшествиях, связанных в народной

утонувшей церкви (Kirchversunk): «В давние времена в одной немецкой деревне жили очень религиозные люди, регулярно ходившие в церковь и усердно там молившиеся. Деревня эта была окружена густым-густым лесом, в котором можно было легко заблудиться. Именно это и произошло однажды с двумя деревенскими егерями. Блуждая в поисках обратного пути, они вдруг натолкнулись на какого-то человека, а вскоре увидели селение, в котором жили венды-христиане, у которых была своя церковь. Вернувшись в свою деревню, егери призвали земляков к походу на эту лесную деревню, чтобы уничтожить вендов, считая их воинственными, а потому и опасными. Но о таком замысле вендам стало известно. Поэтому, когда жители немецкой деревни собрались как-то в своей церкви, лесные венды окружили ее с намерением убить молящихся и разграбить их имущество. Но, поскольку жители немецкой деревни славились добродетелями, Бог пожелал их спасти и повелел церкви утонуть вместе с собравшимися там людьми. С тех пор венды не могли злоумышлять и вынуждены были вернуться в лес [Мыльников А.С. Первая российско-германская этнографическая экспедиция в Северную Германию (Ябельхайде-Вендланд). Ч. I: Ябельхайде // Полевой дневник. Л. 74 об.].

памяти с вендами; венды упоминаются и в легенде. Исследования 1956 г., проведенные в регионе Кристоф Купфер, свидетельствуют, что между этой пустошью, микротопонимом Kautzen, известном в Филанке, и данной легендой есть определенная связь. Во-первых, все данные относятся к земельным угодьям, которые располагались в западном и южном направлении от Филанка. Во-вторых, форма и расположение земельных наделов в виде блоков, встречающиеся также на картах угодий других деревень Ябельхайде, некоторые авторы склонны считать характерной чертой славянского поселения [Kupfer, 1958: 64–65]. Установлено, что круглая форма поселения, такая, что была и у исчезнувшей деревни, типична для районов славяно-германских контактных зон [Hardt, Schulze, 1992: 26–27], какими были Ябельхайде и соседний Вендланд. Следовательно, легенда о «Кирхферзунк» содержит память о событиях вендской истории Ябельхайде. Кстати, легенда о погибшем городе Рамм также отразила события, непосредственно последовавшие за датой последней фиксации в Ябельхайде остатков полабской культуры.

Это далеко не весь список легенд эсхатологического содержания. Напомним лишь, что аналогичные сведения обнаруживаются в народных преданиях о г. Кармитц на берегу Кармитцкого озера и д. Свантус в Померании, г. Грабов на границе округа Деммин. Ряд «исчезнувших» городов, погибших в разверзшейся земле или море, можно проследить и западнее, на территории Мекленбурга, — это г. Демен, д. Лассан в округе Людвигслуст, д. Гранцендорф около Тесина, исчезнувший двор около д. Вихмансдорф близ Крёпелина, старый г. Пархим. К этому перечню можно добавить многочисленные легенды об исчезнувших в глубинах озер и болот церквях, замках и строениях, речь о которых пойдет в другом разделе данной главы.

Пожалуй, самым известным в этом ряду является сказание о Винете. Одна из наиболее известных редакций сказания о Винете, датированная XII в., выглядит следующим образом: «Винета (Wineta) была огромным городом с хорошим портом, принимавшим корабли всех соседних народов. И еще много называют о городе, и это кажется почти невозможным. Это был такой большой город, какой только мог быть в тогдашней Европе. Греки, славяне, венды и другие народы жили в Винете (Vineta), даже саксонцы были там, но им запрещалось исповедовать христианскую веру, потому что все граждане города были язычниками. А в остальном царили порядок и воспитанность, и иностранцы могли найти здесь лучший прием. В городе можно было отыскать любой товар и вообще все, что было и редко, и роскошно, и необходимо. Рассказывают, будто один датский король напал на

город с большим флотом, завоевал его и разрушил. Остатки же города еще и по сей день можно видеть...» [Haas/UP, 1922: 220]. Существует другая, более поздняя версия легенды, согласно которой «горожане были сперва столь скромны в нравах и поведении, а город — столь богат и роскошен, что вскоре от излишеств нравы испортились и появились распущенность и неумеренность. Жители перестали бояться божьей кары и уважать святыни, и однажды Бог покарал город, разрушив его и погрузив в морскую пучину» [Neumann, 1998: SaP, 9]. Легенда о затонувшей Винете не единственная в этом ряду. Исчезнувший «город» Регамюнде находился на побережье моря в устье р. Рега. Еще в XIII в. это было одно из семи поселений в течении р. Рега, небольшая деревня, которая, правда, имела свой порт и поэтому была значима для региона. По этой причине легенды приписывают Регамюнде статус города. Последние дни Регамюнде описаны в сказании так: «Им [жителям города. — Ю. И.-Б.] стал не нужен Бог — у них было достаточно денег и богатства. <...> Так черствели их сердца. <...> Они не знали страха божьего, и все предостережения проходили мимо их слуха, растворяясь в морском бризе; над предупреждениями они смеялись. И тут наступил божий суд, который приходит всегда, когда истекает время милости. Внезапно обрушились волны Балтики; было ли это землетрясение или же ураган, принесший ужасное наводнение? В эту ненастную ночь Регамюнде был полностью уничтожен. Только фундаменты и колокольня остались свидетелями былой жизни. Там, где когда-то жили, любили и страдали люди, одно лишь море однообразно катило свои неутомимые волны» [Knietz, 1922: 45–46] (Илл. 10).

Приведем в качестве примера похожую легенду, локализованную на другом берегу Грайфсвальдского залива Балтийского моря. Там находился город Ниневия, жители которого «были высокомерны и заносчивы. Однажды некая женщина, желая преодолеть пролив, не замочив при этом ног, бросила в воду хлеб. Это разгневало Бога. Господь обрушил на город восточный ветер, который бушевал семь лет. И вот от этого оторвался Тиссов от Рудена, а Руден — от материковой Померании, Цикер — от Фильма, а Фильм — от Путбуса*, и затонула грешная земля Ниневии со всем, что в ней было. Один лишь праведник спасся» [Rygen, 1998: 82; Haas/UP, 1922: 220].

* Tissow, Ruden, Vilm, Zicker — малые острова и полуострова изрезанной береговой линии Рюгенского залива Балтийского моря; Puttbus — крупный город на северном берегу залива.

Старожилам, живущим далее, посреди Балтийского моря, севернее острова Узедом, известен остров в виде плоской площадки, которая, по преданию, остается над водой даже в самые сильные наводнения и штормы. Местное предание гласит, что на этом месте много веков назад был город Борнхолль, который затонул в море [Haas/UP, 1922: 219].

С Балтийским побережьем Северной Германии связано наибольшее количество сказаний о затонувших городах. Это объясняется, с одной стороны, геологическими особенностями песчаных почв побережья, подверженных размывам и разрушениям, и постепенным наступлением моря на сушу. Этот процесс продолжается в настоящее время, что особенно заметно на северной оконечности о. Рюген: мыс Аркона с расположенным на нем фундаментом древнеполабского языческого храма Свантевита разрушается наступающим морем; скорость разрушения составляет примерно 1–2 м ежегодно. По сообщениям местных газет, в марте 1999 г. его площадь сократилась на несколько квадратных метров после того, как часть подмытого волнами обрывистого песчаного берега рухнула в море (Илл. 11). Такая особенность Балтийского побережья и в особенности северонемецких островов Рюген и Узедом известна местным жителям, которые постоянно сталкиваются с ее проявлениями.

Историческая обстановка IX–XII вв. нередко способствовала упадку крупных ремесленных и торговых центров западных славян: усиливавшиеся феодальные государственные образования Поморья, польских, немецких и скандинавских земель стремились подчинить себе экономически процветавшие славянские племена междуречья Эльбы и Одера. Успехам завоевателей способствовала малая политическая сплоченность западно-славянских племен. Подчинение центров происходило под знаменем новой христианской религии, которая вместе с феодальной идеологией, неразрывно связанной с ней, принесла деление населения на «господ и слуг», а следовательно, и предпосылки для образования центральной власти, чего не знало языческое славянское общество. Глубокие социально-экономические изменения угрожали существованию некоторых раннесредневековых славянских городов. Будущее было за теми городами, которые под прикрытием феодальной организации государства и защитой могущественных землевладельцев, обладая определенными привилегиями, способствовали развитию внутреннего рынка. Многие поселения, бывшие до этого времени значительными надрегиональными центрами торговли и производства, приходили в упадок, не имея покровительства и не отвечая новым экономическим отношениям. Не исключено, что набожным жителям внезапный

упадок городов казался Божьей карой за былое богатство и изобилие, что дает повод для создания легенд [Lange, 1991: 28, 30].

В местах, с которыми связаны сказания о затонувших городах Балтийского побережья, рыбаки часто обнаруживают гряды больших камней, напоминающие фундаменты и остатки укрепленных дамб, что служит для них подтверждением легендарных известий. В свою очередь неточные сведения об их происхождении также дают толчок для создания поэтических легенд о затопленных городах [Knietz, 1922: 50]. Кроме того, вплоть до настоящего времени археологи и историки ищут подтверждение легендарным сведениям о древних городах Балтийского побережья и их гибели в средневековых летописях*. Таким образом, легенды об исчезновении богатых древних городов побережья находят объяснение в современной науке. Но это один аспект проблемы. Другой аспект заключается в особенности функционирования фольклорного источника и восприятия современными жителями региона событий, описанных легендами, что интересует нас в большей мере.

Следует обратить внимание на топонимику легенд. Можно выделить два слоя — библейский и славянский. Легендарные погибшие города, будто бы существовавшие «много веков назад» в различных местах побережья Померании, названы именем древнего ассирийского города Ниневия, сведения о богатствах и в последующем уничтожении которого, возможно, соотносились в народном сознании с гибелью библейского Вавилона, разрушенного Богом за гордыню и заносчивость. Следовательно, не исключено восприятие местными жителями гибели процветающих городов как наказания божьего, что отразили легенды. Напомним, что старый Рамм, некогда процветавший «город», был проклят и погиб из-за излишеств и грехов его жителей. Однако топоним Ниневия часто смешивается или употребляется рядом с другим названием — Винетой (в различных вариантах написа-

* Современные немецкие исследователи сказания о Винете Ингрид и Вернер Ланге анализируют данные различных хроник, оставленных миссионерами и летописцами средневековья: франкского епископа Римберта («Житие Ансгара» 865–876 гг.); еврейского купца Ибрагима ибн Якуба (описание путешествия в Богемию, Саксонию и Мекленбург 965 г.); Адама Бременского, магистра школы при Бременском кафедральном соборе («История епископата Гамбургской церкви» 1076 г.); Гельмольда из Босау («Славянская хроника» XII в.) — все они свидетельствуют о наличии богатого славянского поселения на берегах Балтики, которое могло стать прообразом легенды о Винете [Lange I.; P.W. Vineta. *Athlantis des Nordens*. Leipzig, Jena, Berlin, 1991. S. 20–38]. См. также: [Kiersnowski R. *Legenda Winety*. Krakow, 1950; Burkhardt R. *Zur Vineta-Frage* // *UP*. Jg. 6, 1921. S. 224–232].

ния: Wineta, Vineta): «город Борнхолль, который иногда называют Ниневией»; «У Рюгена, на берегу Грайфсвальдского залива, был в давние времена город, называемый Ниневия, или Винета» [Haas/UP, 1922: 220]. Хотя среди различных вариантов знаменитого померанского сказания о Винете упоминаются венецианцы, проживавшие в городе, а также метафора «Северная Венеция» как факторы, помогающие установить этимологию топонима, немаловажно то, что мифический город Винета по сей день в среде городского и деревенского населения Померании воспринимается как славянский город. В этом плане интересна ремарка профессора Альфреда Хааса, собравшего наибольшее количество сказаний об этом регионе: «Название затонувшего города — Винета, т.е. «Город вендов», и это так для нас привычно, что мы и не могли бы подумать иначе» [Haas/UP, 1922: 220]. Авторы энциклопедий XVIII в., опираясь в изложении своих данных на народные предания, писали: «Винета, первый и древнейший город на острове Узедом в Померании, принадлежащий княжеству Рюген. Предположительно названа по племени вендов, которые долгое время владели этой местностью» [«Grosse Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden worden». Leipzig, Halle, 1748. Bd. 56. Цит. по: Lange, 1991: 17]. За содержанием легенд о затопленных городах стоит отражение давней реальной истории заката языческих городов вендов и исчезновения славянополабской этнической общности с этнополитической карты Северной Германии. Можно упомянуть подобное сказание о храмовом городе Ретре, главном религиозном и политическом центре племенного союза лютичей-вильцев, разрушенном саксонцами около 1066 г. и до сих пор нелокализованном: «Ретра была большим и красивым городом и была повсюду известна своими богатствами, и все, кто приезжал сюда из близких и далеких селений, восхищались великолепием и роскошью. Только все это давно в прошлом. Ретра навлекла на себя гнев божий, а некоторые говорят, что это была кара могущественного колдуна. Когда было произнесено проклятье, земля разверзлась и поглотила всех жителей вместе с их добром. И не осталось следа от Ретры, ибо земля провалилась так глубоко в том месте, что вскоре возникло маленькое озеро Липс» [Niederhuffer, 1998, № 57].

Согласно легендам, исчезнувшие объекты, погибшие в море или земле города, подают о себе вести, и многие жители способны видеть или слышать их. О легендарном городе Рамм в Ябельхайде до сих пор рассказывают, что иногда ночью, оказавшись на перекрестке возле того места, где когда-то стояла церковь старого Рамма, можно увидеть большой и совершенно пустой

город, который исчезает с первым ударом колокола*. О д. Гранцендорф, погибшей в ужасном пожаре, который Господь обрушил на нее, согласно легенде, за грехи ее жителей, укравших колокол для церкви, напоминает в полдень Иванова дня звон украденных колоколов. Их жители утопили в местном озере, чтобы скрыть свое преступление, но если окунуть в воды озера белый платок, то можно услышать колокольный звон [Niederhuffer, 1998, № 179]. Приведем текст легенды о погибшей в разверзшейся земле Ретре: «И так покоится великолепная Ретра со всеми своими сокровищами глубоко на дне озера, и только при ясной тихой погоде, когда вода в озере Липс прозрачна, можно в глубине различить блестящие башни города. Да и вообще память о Ретре не угасла совсем. Колокола, находившиеся на колокольных городах, хоть и ушли на дно вместе со всем, но все же раз в году, в полдень Иванова дня они освобождаются от чар и появляются на берегу» [Niederhuffer, 1998, № 57].

Затонувшие или погибшие в разверзшейся земле церкви в определенные дни года подают о себе вести колокольным звоном. Таким образом, кроме отражения процесса исчезновения некоей человеческой общности (в нашем случае — этнической общности) сказание содержит и знание, возможно не осознаваемое современным читателем или рассказчиком, того, что в массе северонемецкого субэтноса славянополабский элемент не исчез бесследно, а продолжает свое существование в скрытой форме. В этом отношении интересна легенда из округа Драмбург об исчезнувшем языческом храме славян, зафиксированная Отто Кноо-

* Приведем один из вариантов известной легенды «Сказание о старом городе Рамм. (Город-призрак на месте церкви Рамма)», записанный нами со слов информанта и собирателя фольклора Хуго фон Пентца из деревни Фольцграде в 2000 г.: «Однажды шел пожилой крестьянин дорогой из Йессенитца в Рамм. Он отправился в путь поздним вечером, и уже начинало темнеть. Крестьянину было не по себе, но он все же продолжал путь. И вот он уже очутился в лесу, и тут стало еще темнее. И вот опустилась ночь, наступила крошечная тьма, и вдруг он видит свет. “Ну вот и первый дом Рамма”, — подумал крестьянин. Он подошел к дому, но дом был совершенно пуст. Он двинулся дальше и узрел еще несколько домов, ярко освещенных, но абсолютно пустых. Никого не было видно, ни одной живой души. И тут он подошел к церкви и увидел, что все жители Рамма собрались там, и увидел пастора в старомодных одеждах, который читал проповедь, поднимал руку, обращаясь к пастве, но ни единого слова не было слышно. Тогда крестьянин подошел к колоколу и дернул бечеву, но с первым ударом колокола все вдруг исчезло. Он рассказал о своем видении в деревне, и люди сказали: “Мы знаем, это был старый Рамм”» [Иванова Ю.В. Полевой дневник. Тетрадь 2. Л. 66].

пом в 1926 г.: «Храм разрушен, но бог еще жив. Рассказывают, будто он утащил свой храм на дно глубокого озера и там, где самое глубокое место, построил новый, красивее прежнего. В ночь на Христово Воскресенье он покидает святилище и выходит на восходе из озера и гуляет в роще на берегу. Иному удастся его встретить на заре» [Neumann, 1998: SaP, № 4]. Хотя и не во всех легендах эсхатологического содержания идет речь о вендах и не всегда можно провести аналогии с указанным процессом, обращает на себя внимание следующий момент. Легенды о затонувших или погибших по воле Бога городах особенно часто встречаются именно на территории Северо-Восточной Германии (Мекленбург, Померания, Брандербург), т.е. ареал распространения этих легенд совпадает с территорией расселения полабских славян в VII в. и позднее.

Это наглядно демонстрирует современный «Атлас сказок и легенд Германии», выпущенный издательством Немецкого общества автомобилистов ADAC. Он рассчитан на широкий круг туристов и поэтому включает наиболее типичные и знаменитые для предполагаемого района путешествия легенды; для Померании и Бранденбурга — это соответственно легенда о Винете и о затонувшем в озере Вербелинзее городе. В последней речь идет о гибели в водах озера города Вербелов, которым владел очень замкнутый и нелюдимый господин. Многие думали, что он колдун, который не хотел, чтобы люди прознали о его тайнах. Но однажды явилась женщина, чары которой оказались сильнее его, и предрекла колдуну вместе с его городом скорую гибель в водах озера. Так и случилось, но иногда на берегу озера появляется девушка, которая ищет героя, способного спасти затонувший город [Marchen- und Sagen-Atlas, 1998: 78–79]. Элементы содержания и топонимика легенды (суффикс -ow и корень топонима Werbelow свидетельствуют о славянском происхождении) позволяют поставить ее в один ряд с рассмотренными мекленбургскими примерами.

Как известно, основными носителями этнических свойств являются традиционно-бытовые компоненты культуры: обычаи, обряды и религия [Бромлей, 1974: 8]. Они оказываются наиболее живучими этнодифференцирующими признаками, носителями этнической специфики, когда в силу различных причин (рост научно-технического прогресса, взаимодействие культур или, как в данном случае, ассимиляция другим этносом) отмирает или унифицируется культура в ее материальных формах. Таким образом, значительную этническую нагрузку в сфере традиционной культуры наиболее долго сохраняют религия, обычаи, обряды и другие формы шаблонизированного поведения [Бромлей, 1974: 20]. Это согласуется со смыслом изложенной легенды. Даже

если языческий храм как выражение материальных форм культуры был разрушен, «славянский бог» (т.е. вера, религия) продолжает существовать скрыто, невидимо для постороннего глаза, как долгое время после завершения колонизации и официальной христианизации славянских земель за Эльбой в XI–XII вв. продолжала существовать вендская культура в немецкой среде. Неосознанное признание сохранения славянополабской этнической общности в немецкоязычной среде метафорически отражается в фольклоре в образе видений, теней и призраков, звона колоколов в определенные дни года, что не позволяет местным жителям забыть о некогда существовавшей культуре.

Легенды о вендах и особенности их ономастики (легенды о славянских сокровищах)

Еще одна разновидность памятников устной истории, сохранивших память о славянском прошлом земель Передней Померании и Мекленбурга, — это легенды и предания о кладах.

Составные части композиции легенд и преданий о кладах одинаковы и повторяются с небольшими вариациями для разных сюжетов. В начале вводится датировка события. Она типична для жанра преданий и в оригинале выглядит следующим образом: «vor undenklichen Zeiten» (в незапамятные времена), «vor vielen, vielen Jahren» (много-много лет назад), «vor vielen tausend Jahren» (много тысяч лет назад) [Lehmann, 1998: 30–32], «zu den Zeiten, als die Wenden noch in Mecklenburg hausten» (в те времена, когда в Мекленбурге еще жили венды) [Niederhuffer, 1998: № 135], «Das war nach der Franzosenzeit» (это было после французов; [т.е. после войны с наполеоновской Францией. — Ю. И. Б.], «in uralter Zeit» (в стародавнее время) [Neumann, 1998, SaM: 242, № 241].

Далее следует локализация объекта, в котором сокрыт клад и вокруг которого разворачивается действие. Как правило, это остатки крепостных валов, замки, насыпи и холмы, расположенные вблизи древних городов: «Там, где еще виден крепостной вал Гарца, стоял раньше языческий замок. Его завоевали и разрушили датчане»; «К югу от города Гарц расположены остатки старого крепостного вала. В нем в незапамятные времена была пещера...» [Lehmann, 1998: 30–31]; «на этой стороне, между рощей Прильвицкие Ели и прудом Бланкенбургстайх находится маленький холм, в нем был зарыт ящик с деньгами» [Neumann, 1998: SaM, № 248].

Затем идет описание сокровищ, их истории и хранителей. История сокровищ излагается в сказочной форме с элементами вымысла в повествовании: «Тогда жил один старый король, который построил под землей зал из мрамора и хрустала. Сотни лет он охранял здесь свое золото, и после смерти за свою жадность король был превращен в тощую черную собаку, которая сидела и чахла над сокровищами» [Lehmann, 1998: 30]. Или может иметь характер реального исторического события: «Когда отступали венды, потесненные ордами саксов, захватили они с собой и золотой идол Радегаста, но не смогли далеко уйти с ним, и вот схоронили они свое сокровище до лучших времен в болоте, но золотая статуя так там и осталась» [Niederhuffer, 1998: № 135].

В судьбе клада обычно предполагается участие героя, который предпринимает попытку добыть его или находит случайно, — назовем его искатель сокровищ (Schatzgräber). Этим героем может быть случайный путешественник, ищущий приключения смельчак, крестьянин, которому открылась тайна клада, девушка и т.д.: «Однажды в пещеру проник какой-то смельчак. Перехитрив бросившегося за ним ужасного черного пса, он овладел золотым кубком и спасся из пещеры» [Lehmann, 1998: 31]. Клад случайно может достаться человеку, который не ведает об этом: «Возвращался однажды под хмельком поздним вечером крестьянин из Пенцлина к себе в Лапитц да и промахнулся мимо верной дороги и оказался в Грапенвердере. Тут горел костер, и возле него сидели двое, и крестьянин подумал, что сможет раскурить углями свою трубку. Но угли, хоть и пылали, оказались странными — не разжигалась трубка. Тогда один из сидевших кивнул крестьянину, чтобы тот раскрыл свою торбу, — и накидал в нее пылающих углей, которые тут же погасли. Когда же он высыпал их дома из торбы, они оказались сверкающими золотыми слитками» [Neumann, 1998: SaM, № 243].

Отправляясь за кладом намеренно, герой должен выполнить ряд условий и соблюсти табу. К ним относятся особые характеристики героя: невинность, принадлежность знатному роду и т.д.; требование совершать все действия молча, запрет оглядываться, идя обратно, что бы ни случилось и что бы ни увидел герой на своем пути; возможность добычи клада только в определенное время суток, в определенный день года. Как правило, время нахождения кладов в легендах — Иванова ночь. Северонемецкие легенды не являются здесь исключением. Герой может добыть клад «только между двенадцатью и часом ночи, если он будет один и войдет на крепостную гору голым, пятясь, тогда ему откроются двери и лестницы в подвал, и он сможет набрать столько золота, сколько можно унести» [Rygen, 1998: 38]. При этом ге-

рой нарушает запреты из-за страха и теряет клад. В легенде «Принцесса Сванвите» девушка не смогла выбраться наружу и лишилась клада, нарушив запрет молчания: «И вот уже выход виднелся, и занималась заря, и был слышен первый петушинный крик, который прославлял новый день, и тут ей вдруг стало страшно, что слуги не поспевают за ней, и она оглянулась. Что же она увидела? Серый человек превратился в огромного черного пса и бросился на нее с горящей пастью и сверкающими огнем глазами. Она так испугалась, что у нее вырвалось: «О, Господи!», — и тут же дверь над ней захлопнулась, лестница исчезла, пропали слуги, и погас свет в зале, она была снова под землей и не могла выбраться наверх» [Рьген, 1998: 41].

Ненайденные или добытые клады вместе с пропавшими людьми продолжают напоминать о себе. Такое напоминание проявляется в определенные дни года в виде звуков, видений и т.п.: «Каждый год в Пасху принцесса выходит утром из недр замковой горы, и тогда ее можно видеть сидящей на крепостном вале» [Рьген, 1998: 30]; «в Иванов день колокола поднимаются из глубин земных наверх и лежат, открытые взорам, на берегу, только людям они кажутся просто камнями» [Neumann, 1998: SaM, № 6].

Предания о славянских кладах. Многие истории о кладах не содержат вымышленных элементов в ткани повествования, т.е. являются, по сути, преданиями. Рассмотрим некоторые из них более подробно. На севере современной деревни Дорф Мекленбург в Мекленбурге находятся остатки славянского крепостного вала округлой формы. Именно здесь располагалось городище племенного короля ободритов Вилиград-Михеленбург-Магнополис-Рерик — крупный город, столица ободритского племенного союза, игравшая важную роль в экономическом и культурном развитии славянских земель на Эльбе во второй половине VIII — начале IX в. Ныне в центре крепостного вала расположено кладбище. О крепостном вале рассказывают следующее: «В недрах этого вала до сих пор хранится золотая колыбель, а в заболоченных лугах неподалеку лежит затонувший в стародавние времена медный мост. Там находят много древних черепков, а еще до сих пор показывают, где раньше был колодец этой старой вендской крепости, обеспечивавший водой весь большой город. От него осталось нынче только одна небольшая ямка...» [курсив наш. — Ю. И.-Б.] [Neumann, 1998: SaM, № 11].

Обратимся к другому преданию из Мекленбурга: «Среди вендов царил траур, когда умер последний король. Они собрали свои сокровища, чтобы изготовить богатые гробы своему любимому королю. Первый был из чистого золота, в него и положили покойного. Золотой гроб поставили в серебряный, серебряный — в

медный, а последний — в железный. Но никто так и не узнал, где венды похоронили своего последнего короля...» [Neumann, 1998: SaM, № 10]. Эта история, очевидно, существует в нескольких вариантах, один из которых нам удалось записать от крестьянина Йозефа Петгера из д. Конов в Ябельхайде в 2000 г.: «Так рассказывали дети из Каренца. В Кареце есть гора. Это самая высокая гора в округе Людвигслуст, 71 м высотой эта гора. И о ней рассказывают, будто наверху похоронен славянский князь или король — говорят, что король — по имени Ванцка. Ванцка похоронен на этой горе в трех гробах — из дерева, серебра и золота. Говорят, будто так и лежит он там. Я слышал эту историю от детей из Каренца. Должно быть, старики им так рассказали. Большинство людей так и рассказывают, что король Ванцка похоронен там в трех гробах, один в другом — из дерева, серебра и золота. И оттого эта возвышенность называется Ванцеберг — от имени Ванцка. Но люди здесь и не знают этого названия, раньше оно было на картах, но люди совершенно не знали, что это Ванцеберг. Внешне выглядит, как маленький холм, если ехать со стороны Эльдены, то приходится подниматься в гору. Со стороны Калиса, и от Малиса тоже, и даже если от Гребса ехать, тоже дорога идет в гору. Это как такие миниатюрные горы здесь. Но поразительно: еще в начале века у этой горы не было названия» [Приложение 2, № 49].

Предание из области Ростока рассказывает о сокровищах древних насельников крепости Кессин: «Жители крепости сражались с московитами, и король их был убит, немногим удалось спастись из осажденной крепости, а сама цитадель с замком была разграблена врагами. Не нашли московиты только самое ценное — стол из золота и золотого идола бога. Эти сокровища якобы были спрятаны герцогом на дне глубокого колодца. Кроме того, легенда сообщает, будто бы до недавнего времени (1879 г.) жители этих земель *обнаруживали какие-то странные пустоты под замковой площадью*» [курсив наш. — Ю. И.-Б.] [Neumann, 1998: SaM, № 2]. В повествовании прямо не указывается на вендскую этническую принадлежность жителей, но есть косвенный «указатель» — это место действия легенды — Балтийское побережье Мекленбурга, т.е. полабские земли, и главное — топоним Кессин. Именно так называлось наиболее известное городище в земле западно-славянского племени кессинцев.

Наиболее часты в этом ряду предания (или различные варианты) о золоте Ретры или о золотом идоле бога Радегаста. Самым полным из доступных вариантов рассказов о ретранских сокровищах является предание «Грапенвердер неподалеку от Пенцилина и что о нем рассказывают», записанное Альбертом Нидерхеффером

от жителя Пенцлина и собирателя А.К.Ф. Крона во второй половине XIX в.: «Возвышенность Грапенвердер под Пенцлином известна своей старой крепостью. С ней связано многое из того, что рассказывали еще наши отцы в стародавние времена, да и многое, что и в наши дни можно пережить. Рассказывают, что на Грапенвердере в те времена, когда Мекленбург населяли венды, стояла большая крепость, и в ней правил князь Вернике, и ему подчинялись все земли в округе. Сам же Вернике был подданным королей Ретры. Там, в Ретре, стоял верховный бог вендов Радегаст, и рассказывают, будто его изваяние было из чистого золота ростом с восемнадцатилетнего юношу, и помещено оно было на толстую колонну из цельного куска золота» [Niederhuffer, 1998, № 135].

Изложение построено на реальных элементах, не противоречащих историческим описаниям, — это подчинение всех славянских крепостей Ретре, упоминание известного по средневековым хроникам идола гипотетического Радегаста. Дальнейшее повествование, по сути, является фольклорным изложением исторических фактов: наступление саксов на славянские земли, христианизация земли вендов, кровопролитные войны и кровавые жертвы язычников, наступление Генриха Льва с его войсками на земли славян. Все события сохранились в народной памяти и оказались органично вплетены в легенды и предания о кладах, события в которых происходили в XIX в.: «Когда пришли войска Генриха Льва, жители Ретры и с ними жрецы Радегаста попытались уйти из Ретры и взяли с собой золотое изваяние бога, чтобы спасти его от христиан. Но не успели венды уйти далеко с ним, и пришлось им захоронить его в болоте, называемом Тренелькопфель, до лучших времен. Но сами люди, дойдя только до Варина, не смогли избежать гибели, так идол и остался лежать в том болоте. Среди прочих сокровищ князя Вернике называют еще колыбель из чистого золота, которую тоже хотели спасти, но повозка, на которой ее везли, опрокинулась и утонула в большом пруду, прямо перед въездом в крепость. О спасении ее не было и речи: пруд был слишком глубок, и многие говорили даже, что у него и вовсе нет дна» [Niederhuffer, 1998, № 135].

Золотые сокровища Ретры и клады, будто бы найденные в XIX в. в разных местах Нойбранденбурга и Нойштрелица (предположительно, именно здесь локализована легендарная Ретра), давали пищу народной фантазии. Это отразилось, с одной стороны, в легендах*. С другой стороны, известен исторический факт:

* См., например, разные варианты легенды о судьбе золотого идола Радегаста из собрания Зигфрида Нойманна: [Neumann, 1998. № 3, 4, 5]; из собрания Карла Баргша: [Bartsch, 1879, № 429]; легенды «Прильвицкие колокола» из собрания Альберта Нидерхеффера: [Niederhuffer, 1998, № 57] и ее вариант из собрания Нойманна под № 6.

в местечке Прильвиц, с которым связано много легенд, в XVII в. местный пастор откопал в своем саду клад — два сосуда с фигурками божков, литыми из серебра и других металлов. В научных кругах того времени находки вызвали сенсацию. Хотя многие авторитетные представители гуманитарного мира считали фигурки подделками, были ученые, отстаивавшие их подлинность. Среди последних, как теперь известно, был словацкий просветитель, видный славист Ян Коллар, посвятивший находкам обширный труд «Боги Ретры» (1852) и считавший, что «это те самые знаменитые ретранские идолы, которые были найдены в Прильвице и сейчас хранятся в Ново-Стрелицах» [Рокина, 1991: 104]. Конечно, справедливо, что к подлинности этих объектов материальной культуры археологи подходят критически, учитывая, что основными оппонентами скептиков в споре о фигурках были, помимо Яна Коллара, братья Вильгельм и Якоб Grimm. Как представители мифологической школы, они доказывали истинность ретранских древностей с позиций мифологии, а не археологии. Правда, не стоит преуменьшать значение факта обнаружения этого клада для устной истории региона: упорные слухи о золотых сокровищах Ретры заставили кого-то поверить в их существование и подвигли на изготовление «ретранских древностей».

Итак, основные мотивы преданий о сокровищах сходны. Во-первых, часто легенды и предания этого ряда повествуют о кладах, имевших отношение к славянам: о золотой колыбели («goldene Wiege»), богатых гробах вендских королей или о сокровищах язычников. Во-вторых, легенды о захороненных сокровищах, как правило, связаны с остатками крепостных валов, замками и горами, расположенными в местах локализации древних городов, и местные жители хорошо знают, где находится заветное место. Практически любому современному жителю известны эти объекты вблизи родной деревни, как известно и то, что они соотносятся с вендским периодом истории края.

Какой бы ни была доля вымысла в этих преданиях, они имеют под собой реальную основу: во-первых, земляные валы, ямы, подземные пустоты и ходы, вокруг которых развиваются события легенд, реально существовали на момент их фиксации и великолепно сохранились до наших дней; во-вторых, археологи неоднократно обнаруживали клады, например, арабские монеты у д. Тюн, Хоэн Вишендорф и Штайнхаузен, расположенных неподалеку от Дорф Мекленбург [Херрман, 1986: 346]. Пожалуй, самой известной находкой было так называемое «золото Хиддензее» — полукилограммовое золотое ожерелье, фибулы, подвески и прочие украшения из золота, датированные второй половиной X в. Сокровище было вынесено на сушу во время шторма с 12 на

13 ноября 1872 г., и до сих пор обстоятельства этой находки до конца не выяснены: оно пролежало около тысячи лет то ли в обломках корабля, потерпевшего кораблекрушение, то ли в некоем укрытии [Херрманн, 1986: 354]. Археологические раскопки на месте славянских захоронений и городищ обнаруживают большое количество утвари и драгоценных украшений. Здесь уместно привести слова из легенды с о. Рюген: «Здесь были в древние времена могилы язычников, а язычники всегда брали много серебра и золота с собой в землю» [Rügen, 1998: 36]. А предание о судьбе золотого идола Радегаста, зафиксированное Карлом Бартшем, сообщает, что в XIX в. искателям приключений вместо золота Ретры удавалось обнаружить монеты, секиры и погребальные урны [Bartsch, 1879, I: 297]. В том же предании в изложении Альберта Нидерхеффера читаем: «На горе Грапенвердер часто пахари находят секиры, древние керамические черепки, некоторые находили даже отдельные древние монеты, которые выдавали за монеты княжеского двора Вернике. Да еще рассказывают про жителя Пенцлина, который обязан своим богатством кладу, найденному им на этой горе. Будто бы он нашел там целый горшок талеров из чистого серебра» [Niederhuffer, 1998, № 135]. Это значит, что предания и легенды о захороненных в земле предметах материальной культуры возникли в устной традиции Северной Германии совсем не беспочвенно, а являются фольклоризацией неких реальных фактов, напрямую связанных с давней историей территории.

Здесь особенно важно то, что, как бы ни относилось к правдоподобности этих историй местное население, участвовавшее в трансляции устных преданий о вендах, еще в середине XIX в. многие местные искатели сокровищ верили в реальность событий и фактов и предпринимали попытки найти сокровища вендов. Так, по преданию, зафиксированному в это время*, место захоронения вендского короля Ванцки «было указано одной ясновидящей, и многие сразу захотели присвоить сокровища. Их искали и местные, и искатели сокровищ, тщетно копая земляной вал в пяти милях на восток от Грабова, но так и не обнаружив. Об этих поисках напоминают сегодня лишь ямы да углубления в близлежащих лесах» [Neumann, 1998: SaM, № 10]. О высохшем болоте, что было раньше прудом, около замка славянского князя Вернике на горе Грапенвердер рассказывали будто и сегодня [середина XIX в. — Ю. И. Б.] там лежит золотая колыбель. Многие хотели добыть этот клад, как и золотой идол Радегаста в болоте Треннелькопфель, но никому пока это не удалось.

* Эти предания были собраны и впервые письменно зафиксированы Карлом Бартшом в 1879 г.

«Он тоже вот уже многие века — желанная цель искателей сокровищ» [Niederhuffer, 1998: № 135]. Следовательно, данные культурные явления воспринимались местными жителями как часть их истории из вендского времени и, будучи таковыми, не вызывали и не вызывают сомнений.

Легенды о славянских кладах. Наиболее детализированно и в наибольшем количестве вариантов легенды о вендских сокровищах представлены в фольклоре о Рюген — быть может, потому, что в народной памяти образ Рюгена сохранился как последний оплот величия полабов. Легенды с о. Рюген, как правило, привязаны к исторически значимым объектам, своеобразным локальным памятным местам: крепостным валам, курганам, могильникам, камням. Местному населению хорошо известно славянское прошлое острова и данных объектов, поэтому легенды предоставляют интересный материал о фольклоризации событий, сохранившихся в исторической памяти, функционировании фольклора в народном сознании.

Рассмотрим легенды о крепостных валах Рюгена, в частности о крепостном вале, расположенном неподалеку от одного из крупнейших городов острова — Гарца. В IX в. на озере Херта близ Гарца размещалось важнейшее городище руян, или ранов, — рюгенских славян [Херрманн, 1986: 339]. Как сообщал Саксон Грамматик, до XII в. здесь располагалось святилище богов Ругивита, Поревита и Поренута [Schmidt, 1997: 51]. В окрестностях современного Гарца местным жителям хорошо известен сохранившийся до наших дней земляной вал — руины древнего славянского замка, с которыми связаны различные предания и легенды, имеющие сегодня как устное хождение, так и письменную фиксацию. В одной из легенд говорится о необычайном происшествии: «Музыканты, которые однажды должны были проделать путь из Рамбина в Розенгартен, дабы играть на тамошнем празднике урожая, выбрали короткую дорогу через крепостной вал. И вот, когда они зашли за насыпи крепостного вала, им встретились разнообразные торговые лотки и лавки, где щедро угощали и поили. Музыкантов пригласили, и они провели здесь столько времени в развлечениях и танцах, сколько хотели, и даже забыли о празднике урожая, на который спешили. Когда же они, наконец, пришли в Розенгартен, то люди там немало удивились, увидев бородатых старомодных скрипачей и барабанщиков, да и сами жители Розенгартена сильно изменились. Наконец, один старик припомнил, что в городе и вправду ждали музыкантов на праздник урожая, но было это десять лет назад, да и музыканты так и не появились. И как же ошеломлены были музыканты из Рамбина, узнав, что они пробыли в недрах крепо-

стного вала десять лет, а им-то казалось, что всего-навсего несколько часов!» [Rygen, 1998: 31].

Встречается несколько легенд, перекликающихся между собой. Первая повествует о некоем языческом замке, стоявшем когда-то в том месте, где еще видны земляные насыпи крепости. В замке глубоко под землей имелся роскошнейший зал из мрамора и хрусталя, и там неусыпно хранил свои богатства старый вендский король. Другая легенда сообщает о запертой внутри крепостного вала Гарца принцессе, и будто с ней много золота, серебра и сверкающий кубок. Третья посвящена искателю сокровищ, которому удалось добыть в пещере под крепостным валом кубок из чистого золота*. Акценты расставлены на разных объектах и происшествиях, но все легенды связаны с событиями древней истории крепости Гарц. В этом ряду стоит записанная в начале XIX в. Э.М. Арндтом и упомянутая нами легенда под названием «Принцесса Сванвите». Если внимательно рассмотреть все легенды, становится ясно, что это лишь различные варианты одной истории, наиболее полным из которых является последний, кроме того, он имеет массу подробностей и детализированных описаний, которые, по свидетельству литературоведов, были свойственны манере изложения Арндта.

Проанализируем эту легенду. Она относится к жанру легенд о кладях и состоит из двух, на первый взгляд, самостоятельных историй, отделенных друг от друга по времени и месту. По существу, первая содержит начальные композиционные элементы: вводит датировку, локализацию событий и повествует об истории сокровищ и их хранителе. «Некогда в окрестностях Гарца — там, где еще виден крепостной вал, — стоял замок с великолепными домами и храмами, где жили язычники и поклонялись своим богам. Много веков назад замок был захвачен христианами, храмы разрушены, а идолы сожжены. <...> В подвалах разрушенного замка сидел древний седой старик — отец короля Рюгена. Он сидел и стерег свое золото, драгоценные камни и алмазы, которые накопили его предки из королевского рода, горы драгоценностей лежали в просторном роскошном зале из мрамора и хрусталя. Старик не выходил больше из своего подвала, ибо даже самые смелые мужи потеряли отвагу после ужасного нашествия христиан. Он приказал замуровать все входы и выходы, а после разрушения замка камня на камне не осталось, и все двери были засыпаны землей, и никто уже не знал, где спрятаны

* Здесь упомянуты легенды «Хранитель сокровищ гарцской крепости», «Принцесса в недрах крепостного вала Гарца» и «Добытый кубок» из опубликованного в 1998 г. собрания легенд и преданий с о. Рюген [Rygen, 1998: 30–31].

сокровища. Но в недрах замковой горы старик продолжал сидеть над своим богатством» [Rygen, 1998: 32–36].

Эта часть выдержана в духе предания и содержит много реальных элементов и исторических событий: вендское прошлое крепости Гарц, разрушение вендских крепостей христианами, преломление народным сознанием информации о погребениях, предметах материальной культуры славян, возможно, раскопок на крепостном валу и вплетение их в легенду в виде слухов о сокровищах. Эта легенда была записана Эрнстом Моритцем Арндтом в том виде, в каком ее рассказывали на острове во времена его детства — более 200 лет назад! Он ее излагает следующим образом: «Лишь иногда рассказывают, будто по ночам можно видеть призрак статного мужчины с золотой короной *верхом на белом коне*. <...> А то, что в рождественские дни и в Иванов день ночью из озера доносится звон, будто колокола на церкви бьют, так это правда, и многие это слышали, и даже мой отец. Это церковь, которая затонула в озере. Некоторые утверждают, что это старый языческий храм» [курсив наш. — Ю. И. Б.]. Вновь слышны звуки ушедшей с исторической арены культуры, разрушенной христианами и время от времени напоминающей о себе! Вновь упомянут постоянный образ из рюгенских легенд — белый жеребец, который, очевидно, восходит к преданиям о белом коне, посвященном богу рюгенских славян Свантевиту.

Далее Арндт интерпретирует этот феномен: «Но я так не думаю; с чего бы язычники подавали голоса в христианские праздники?» [Rygen, 1998: 32–33]. Прокомментируем это место. Напомним, что многие христианские праздники выросли из важных языческих, коими были поворотные моменты года. Рождество и Иванов день имели особое значение как два диаметрально противоположных периода календарного цикла — самых коротких дней зимнего солнцестояния и самых длинных — летнего солнцестояния; именно в это время, по поверьям, мир духов пересекается с миром людей (ср., например, двенадцать святочных дней Нового года — Сильвестровой ночи — Васильева дня у славян, немцев, народов Балкан; поверья об открывающихся кладах и охранительных обрядах на Иванову ночь).

Вторая часть легенды вводится словами: «Nun begab es sich lange nach diesen Tagen» ('много времени прошло с тех дней') и, соответственно, относится к более позднему времени. Действие этой части привязано к другому месту — г. Берген на Рюгене. Берген, как известно, немецкий топоним, но это лишь калька славянского названия Гора, актуального вплоть до XIII в. Берген в настоящее время — главный город острова. Между тем он имеет долгую, еще славянскую, историю: здесь на горе Ругард —

высшей точке Рюгена — в IX–X вв. находилось еще одно славянское городище, сыгравшее важную роль в истории рюгенских славян. Именно здесь в легенде появляется имя принцессы Сванвите, «дочери короля Рюгена». Далее Э.М. Арндт рассказывает об обстоятельствах сватовства Сванвите, о расстройстве свадьбы, клевете завистливого принца, жестоком наказании принцессы отцом и возвращении Сванвите к нему после многих лет заточения в башне. Чтобы искупить грех и доказать свою невиновность, Сванвите предлагает отправить ее к крепостному валу Гарца, чтобы добыть сокровища старого короля: «Тебе известно предание, — говорит она отцу, — будто под старым крепостным валом в Гарце, *где жили наши языческие предки*, зарыт богатый клад. И это предание, которое я часто слышала в детстве, говорит, будто эти сокровища может достать только принцесса, что ведет свое происхождение от тех старых королей» [Rygen, 1998: 37].

Принцесса Сванвите — то звено, которое связывает обе части легенды: легендарная девушка из рода вендских «королей» с именем, производным от имени самого Свантевита. В легенде в поэтической форме неоднократно подчеркнута, что она потомок славян, именно ей дозволено коснуться славянских сокровищ, жадный и недружелюбный старик приветливо кивает именно ей, она здесь госпожа, как он и ее предки «королевского» рода: «И она оглядела все сверкающие горы драгоценностей в этом просторном зале, которые *долгими веками копили ее предки*, и тут она увидела в углу золотое кресло и сидящего на нем маленького серого человечка, который приветливо кивнул ей, *словно хотел заговорить со своей правнучкой*. Но ничего не ответила она ему, только тихо махнула рукой. И на это приветствие серый дух поднялся и исчез, и на его место пришли богато одетые слуги и встали в почтительном молчании за принцессой, готовые к любому приказанию *своей госпожи*» [курсив наш. — Ю. И.-Б.] [Rygen, 1998: 40].

Заключительные элементы композиции традиционны для немецких легенд о кладах: принцесса нарушила запрет молчания, тотчас же захлопнулись двери, исчезли лестницы, и девушка не смогла выбраться наружу, так и оставшись навеки в подземелье вместе с сокровищами. «Повсюду говорят, что будто бы *принцесса жива еще и сидит под землей* в крепости Гарца, в той кладовой, и вынуждена вместе *со своим древним седьм прадедом* сторожить драгоценности. И никто не может сказать, как это стало известно на земле. Может быть, маленький серый человек, что бродит у крепостного вала по ночам, рассказал <...> И весть о таинственном *исчезновении под землей* принцессы Сванвите об-

летела всех, будто сидит она в темном подземелье и жива, и однажды ее кто-нибудь спасет» [курсив наш. — Ю. И.-Б.] [Rygen, 1998: 41]. Вновь проявляется характерный мотив легенд о славянах: принцесса Сванвите ушла под землю (*ist versunken*), как и легендарные богатые древние города и храмы на земле вендов, и в то же время продолжает жить где-то в недрах славянской крепости, изредка напоминая о себе, как и славянская культура в Северной Германии. И в предыдущей легенде о музыкантах «жизнь», в которую случайно попали путники в стенах вендского крепостного вала, есть отрывок из прошлого, такое же напоминание об исчезнувшей, но не дающей забыть о себе культуре, как и истории о затонувших или погибших городах. Иначе говоря, это фольклорное переосмысление действительной истории острова (Илл. 12, 13).

Легенды Мекленбурга — Передней Померании имели метафорическое значение для осознания угасающим этносом своих роли и места в истории. Географические легенды отразили процесс борьбы ассимилирующего немецкого этноса и его официальной христианской религии с язычеством ассимилируемого славянского населения в форме переосмысления старых культов. Данные легенд о вендах, их сокровищах и погибших городах, с одной стороны — отражение реальной истории заката языческих городских поселений вендов и исчезновения славянополабской этнической общности с этнополитической карты Северной Германии; с другой — это неосознанное признание сохранения вендов в немецкоязычной среде.

Глава 2 КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ: СИМВОЛЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Белый конь в рождественской обрядности: попытка интерпретации

В настоящее время вряд ли возможно установить истинное этническое происхождение отдельных обычаев или элементов календарной обрядности немцев Северной Германии, как, впрочем, и других современных европейских народов. Бесспорно, заимствования имели место, но в столь отдаленное время, что сегодня многие элементы в календарной обрядности справедливо считать общеевропейскими, тем более что первоначальная основа всех календарных обрядов общая — труд и традиционное мировоззрение земледельца с характерными для него представлениями и верованиями [Байбурин, 1989: 12, 31]. В случае с Северной Германией более продуктивно выявление регионального своеобразия отдельных элементов календарной обрядности, гипотетически связанных с сохранявшимся здесь длительное время славяно-полабским этносом, т.е. установление не столько этнической принадлежности явлений, сколько их локальных особенностей.

К святочно-новогоднему циклу праздников, в основном Рождеству и Новому году (Сильвестрову вечеру), приурочены обычаи ряжения и игр молодежи. В других местах они относятся к масленично-карнавальному циклу. Сравнительное рассмотрение северонемецких игр зимнего цикла праздников в ареале Европы позволяет предположить, что набор обязательных структурных элементов в них ограничен и единообразен. Это щелканье кнутом и / или стрельба из ружей, позднее — фейерверк, ряжение и шествия ряженных парней, пение колядок и выпрашивание даров (сладостей, продуктов, денег, шнапса) с последующим благословением щедрых хозяев и насмешками над скупыми и т.д. Подобные структурные элементы игр можно обнаружить в календарной обрядности практически всех народов Западной Европы [Токарев, 1983: 185–192]. Типы и формы ряжения и маскирования отличаются разнообразием. Из характерных образов ряжения Северной Германии можно отметить следующие:

1) маски и наряды, изображающие персонажей христианской мифологии: св. Николай, ангел и черт, дитя Христос (диалектные варианты его имени различны: Kinnjes, Kannjees, Konnjees, Kijejes, Kajeis, Kleijejes, Klinkjees, Kintenjees, Kikengeest,

Klingjees, Klinggeest). Нарядом «Киннийеса» служит белое платье, часто его сопровождают ангелы; он считался главным персонажем игр [Gawlik, 1998: 14–15];

2) маски, воплощающие демонологические образы: Ругклас (мекл. Rugklaas, rauhe Niklas, Buleklaas, Huklaas, Huleklaas, Juklaas, вендл. Klaasbur), Кнехт Рупрехт, ведьма, новогодняя старуха (Olljohrsmudder, Fru Gaue, Frau Gode, Frau Gaude, Fruu Gaur, Frau Waude, Fruu Waur, Frau Wode). Их наряды делаются нарочито страшными — вывернутая наизнанку шкура, позднее — гороховая или овсяная солома, мешок золы, лохмотья, безобразные маски;

3) маски и наряды, изображающие животных: всадник на белом коне (der Schimmel, der Schimmelrider), аист, козел (мекл. Zlgenbuck, вендл. Rasselbock, Olljoahrsbock), медведь с поводьями;

4) маскарадные костюмы бытовых, социальных, национальных типов: трещоточник (Knapperdachs, Klapperdachs), пожилая пара (Mann un Fru, Vadding un Mudding), еврей, цыган, полицейский, солдат, литавщик, кузнец, ветеринар, нищий, танцор, трубачист [Gawlik, 1998: 17–18].

Большинство перечисленных типов ряжения и маскирования повсеместно известно в Германии. Однако представляется возможным отыскать региональное своеобразие в святочных играх Северной Германии. Региональность проявляется в наборе действующих образов и масок, участвующих в календарных обычаях и обрядах зимнего цикла.

Первый тип имеет христианское, следовательно, относительно позднее происхождение и не обнаруживает ярких локальных отличий, за исключением того, что в северонемецких деревнях «Киннийес» — это обычно мужской персонаж, тогда как в Баварии, Швабии, Австрии, Эльзасе и католических областях Запада он представлен в образе женщины [WdDV, 1996: 949]. «Киннийес» заменил в протестантских областях Германии традиционного св. Николая в роли дарителя; по мнению ученых, с точки зрения функции, он более соотносится с современным Рождественским дедом (Weihnachtsmann), нежели с самим младенцем Христом [Gawlik, 1998: 67]. Персонажи христианской мифологии характерны не только для немцев, но и для разных народов Центральной и Северной Европы. Однако в изучаемом регионе наблюдается неоднородность их распространения: в большей степени они отмечены в Мекленбурге и не встречаются в зимних играх Вендланда, что объясняется длительным сохранением «двоеверия» вендландских крестьян, которое отмечалось как исследователями [Schwebe, 1960: 167], так и жителями региона: «Здесь позднее

всего было введено христианство, и долгое время сохранялись языческие обряды и суеверия. Поклонялись Чернобогу и другим божествам, но на всякий случай и крестились тоже — «удвоенная безопасность» [Иванова Ю.В. Архив: 144].

Распространение фигуры Olljohrsmudder локализовано Юго-Западным Мекленбургом, вошедшим в область экспедиционного исследования, и не прослеживается в других районах Германии, включая восточные области Мекленбурга и немецкую Померанию. В Ябельхайде фигура Olljohrsmudder оценивалась информантами как «детский страх», «устрашение непослушных детей». Обычно ее изображали молодые парни, переодетые старухами, в старом платке, переднике, платье, с мешком. Поверья крестьян из Ябельхайде показывают, что Olljohrsmudder не относилась к категории дарителей: «О, она не приносит подарков! Это был детский страх. Дети должны были быть послушными, тогда Olljohrsmudder ничего не причинит им» [Приложение 2, № 10]; «Однажды в старом доме оставили в новогодний вечер открытую дверь, а этого нельзя делать, иначе придет Olljohrsmudder. На следующий день в доме видели большую черную собаку на печи. Каждый раз, когда пекли хлеб, надо было отдавать собаке кусок теста. Она оставалась в доме до следующего Нового года, потом пропала. Это Olljoarsmudder посадила собаку в дом» [Приложение 2, № 5]. Последнее суеверие широко распространено в Юго-Западном Мекленбурге. В Вендланде этот святочный персонаж также характеризуется как «ужасная фигура со страшной маской и звенящими цепями» [Stiwich, Дькер, 1999: 58].

Согласно другим данным, зафиксированы иные черты образа Olljoarsmudder: «Olljohrsmudder была бабушка, тетка отца, она переодевалась в лохмотья и приносила мешок с яблоками для нас, детей» [Приложение 2, № 9, 11]; «Люди выставляли тарелки для подарков в Сильвестров вечер, чтобы их наполнила Olljohrsmudder» [Gawlik, 1998: 68]; «По деревне Вреденхаген 6 января ходит Mudder Gauden и выпрашивает угощение»; «В День трех королей в деревню Цепков приходит Mudder Gauden. Дети переодеваются в женщины и мужиков, ходят по деревне, танцуют перед домами и как поощрение получают деньги, а раньше — яблоки, орехи и шоколад. Только с начала 1960-х гг. обычай шествия мифического образа Двенадцатидневья стал детской игрой. До этого участниками шествия были взрослые» [Gawlik, 1998: 54]. Итак, можно говорить о двойственности образа Olljohrsmudder: с одной стороны, это олицетворение суеверий, связанных с временем Двенадцатидневья, с другой — персонаж новогоднего ряжения, даритель. Это объясняет отсутствие четкого персонифицированного образа Olljohrsmudder: многие информанты не могли сформулировать свои представления о ее облике.

По сути, эта фигура сопоставима с южно-немецкими и австрийскими Перхтами, знаменитыми святочно-новогодними устрасяющими масками, происхождение которых связывают с германской мифической предводительницей «войска духов» Берхтой [WdDV, 1996: 636]. Важно и то, как эта фигура воспринимается самими носителями традиции. Народная этимология возводит образ Olljohrsmudder (Frau Gaue) к древнегерманскому богу Водану: «Я думаю, что это Воде, которого в разных местах называют Вауд, Вод, Ваур, Вор, и имя его происходит от бога Водана. Так называется здесь зимнее привидение. По существу, это один и тот же образ, только различие в том, что в одних местах он женский, в других — мужской» [Griese Gegend, 1992: 70]. Эта преемственность и связь образов в народном восприятии обусловлена фонетическим сходством имен: Frau Gaue — Gode — Wode < Wodan, а также идентичностью суеверий о проносящейся по ночному небу своре собак женского демона Olljohrsmudder и представлений о Дикой охоте — сонме духов, проносящихся по воздуху в сопровождении гончих псов, образ предводителя которого восходит к мифическому Водану [Мифы народов мира, 1991, 1: 378]. Вторая сторона образа с суеверием не связана (или связана частично) и имеет собственные корни. В распространении Olljohrsmudder как фигуры святочных суеверий и образа ряжения проявляется региональная особенность праздников зимнего цикла Северной Германии. Однако восприятие образа носителями традиции и объективные результаты сопоставления показывают, что персонаж имеет германские корни.

Если обратиться к собранному материалу по рождественской обрядности в деревнях Ябельхайде и Вендланда XX в., то в большинстве случаев даже в деталях отсутствуют выраженные региональные особенности. К праздничным действиям относятся посещение торжественной службы в церкви, украшение рождественской ели, обмен подарками, который происходит либо лично, либо безлично (подарки заранее находятся под елкой или на столе), или же привлекается особый даритель — Рождественский дед (Weihnachtsmann), в роли которого обычно выступает глава семьи, сосед или знакомый. Облик Рождественского деда соответствует утвердившейся традиции: белая борода, шапка, пальто красного или любого другого цвета, мешок с подарками и розги. Подробные описания праздника по личным воспоминаниям информантов приведены в Приложении 2 [№ 1, 3, 7, 12, 14, 15, 18, 46]. Сохраняется также традиционный воспитательный, морализаторский элемент христианского праздника: одаривают того, кто обладает положительными качествами (послушен, умеет молиться, хорошо учится), и наказывают или обделяют того, кто от-

личился недостойным поведением. Однако в последнее время этот элемент праздника часто оказывается утраченным, и Рождество превращается в праздник детей, которых одаривают независимо от их поведения. Праздник маркируют особые блюда, отсутствующие в повседневном рационе, обильная еда, традиционная рождественская выпечка [Приложение 2, № 7, 9, 14]. Круг участников ограничен семьей и ближайшими родственниками. Рассказы информантов, из которых почерпнут данный материал, относились ко времени их детства, зрелости и настоящему моменту, т.е. охватывали весь XX в. Очевидно, что рождественская обрядность деревень Северной Германии XX в. носит общеевропейский характер и соответствует образцам, распространившимся в немецкой городской (бюргерской) среде во второй половине XIX в. [Gawlik, 1998: 23, 67–69; Мьнс, 1988: 361]. Таким образом, установление локальных особенностей элементов рождественской обрядности по современному материалу не представляется возможным.

Следует затронуть еще один временной срез — так называемое «эпическое» время, не пережитое информантом лично, но способное уместиться в его памяти. Это время, которое сами крестьяне не датируют точно, характеризуя его как «раньше», «совсем давно», «во времена моей бабушки / прабабушки». Предания об играх и обычаях зимнего цикла в регионе Ябельхайде, транслировавшиеся через поколения устно, становятся ценным источником, зафиксировавшим утраченные элементы обрядности, отмеченные локальным своеобразием. В этой связи представляет интерес пересказ 88-летней информанткой предания, услышанного от матери: «В маленькой деревне Шлонсберге раньше были популярны гуляния ряженных в Сочельник Рождества. Молодые парни делали из дерева изображения лошади, заворачивались в белые простыни и ходили по домам. Это было очень давно, задолго до рождения матери, сама она это уже не застала. Потом вдруг внезапно традиция оборвалась, и теперь уже никто не помнит о ней» [Приложение 2, № 8]. Другое сообщение зафиксировано от 99-летней информантки, происходящей родом из деревни Тевсвоос (Ябельхайде). Женщина отметила среди прочих образов всадников на белых деревянных лошадях как один из типов ряжения на февральский масленичный карнавал в Тевсвоосе. Ряженные ходили по деревне, обращаясь со стихами и поздравлениями к хозяевам, за что получали дары. Свидетельство относится к воспоминаниям о времени молодости родителей, а также ранним детским годам самой информантки и, следовательно, датируется началом XX в. [Иванова Ю.В. Архив. Л. 91–92].

Конь как фигура святочно-новогоднего ряжения, в северогерманской традиции — «белый конь», «белый жеребец» (der Schimmel) или всадник (der Schimmelreiter, der Schimmelreiter), исследователями считается давно забытым. В сочельник Рождества или на Масленицу в Брютце, Беллине, Пёлитце, Хинторффе и других деревнях слуги рядились в коня и всадника по имени Клингклас и собирали деньги на праздничный пир. До 1880 г. во многих деревнях Мекленбурга еще сохранялся этот обычай: в сочельник в домах сельчан появлялся «белый жеребец». Его составляли два человека, обернутые в белое полотно, иногда делали и конскую голову. Жеребец ходил в богатые дома и получал дары [Bartsch, 1880, II: 224]. Карл Бартш фиксирует данную маску в обычае ряжения повсеместно в Мекленбурге до середины XIX в. [Bartsch, 1880, II: 233, 255, 256, 306].

Как редкий и лишь частично сохранившийся этот обычай отмечен в Мекленбурге в 1868 г.: «Двое парней, закрывшихся белыми простынями, изображают лошадь, обвешанную колокольчиками и звенящими металлическими предметами. На ней сидит парень, наряженный в пальто и шляпу. Всадник неожиданно врывается в дома и усаживается на столе» [Gawlik, 1998: 16]. В Померании шествия ряженных всадников были широко распространены еще в 1921 г., при этом всадника изображал молодой человек, к которому под широкой простыней были прикреплены два связанных снопа гороховой соломы, они служили спиной «лошади»: по одному спереди и сзади. В руках ряженный держал деревянную лошадку на палочке и скакал [Richter, 1921: 433]. Всего в трех деревнях Мекленбурга традиция не прерывалась даже во время мировых войн, и обычай сохранился до настоящего времени. В 1997 г. он зафиксирован в д. Тарнов (около Бютцова), Цепков и Вреденхаген (округ Мюритц). Здесь костюмами ряженных служили белая накидка или плащ и маска. «Конь» — белая в яблоках деревянная лошадка, голова лошади вырезана из дерева и обтянута белой тканью. Щелкая кнутом, трубя в рожки и улюлюкая, начинается рождественское шествие ряженных в сочельник, а жители тем временем ожидают процессию и одаривают участников деньгами или шнапсом [Gawlik, 1998: 52–54]. Способы создания макета коня и детали маскарадного наряда повсеместно одинаковы и варьируются лишь незначительно — это белое полотно (чаще простыня или покрывало), конская голова из дерева, соломы или маски; в ряжении принимают участие от одного до трех человек, иногда человека заменяет деревянная конструкция нужной формы (Илл. 14).

В целом обычай святочного ряжения (в частности, образ всадника на белом коне) в настоящее время в Мекленбурге неизвес-

тен, он не сохранился в памяти старшего поколения [Gawlik, 1998: 30]. Информантка экспедиции МАЭ указала время бытования обычая — XVIII в. [Иванова Ю.В. Архив. Л. 119]. Действительно, опросы людей пожилого возраста подтвердили, что в местности Ябельхайде практически утрачена память о некогда существовавшем обычае. Отсутствие данных по Ябельхайде послужило поводом Хенри Гавлику предполагать, что ареал распространения данной фигуры святочного ряжения (маски белого коня) заканчивается областью округа Мюритц и не простирается к западу от него. Носителями обычая были слуги, позже — холостые парни из деревенской общины, в настоящее время обычай трансформировался в детскую игру, исполнителями которой стали деревенские дети [Gawlik, 1998: 24, 53].

В немецкой этнографической науке неоднократно предпринимались попытки установить корни фигуры белого жеребца / всадника на белом жеребце и ее германское происхождение. Так, в одной из публицистических заметок 1908 г. сообщается: «В деревне Вильцен бытует предание, будто во время Двенадцатидневья по полям проносится всадник на белом коне, и горе тем молодым людям, которые переодеваются в маскарадный костюм всадника» [Frick, 1908: 66]. Автор сообщения добавляет, что, несмотря на вендское происхождение деревни (об этом позволяет заключить топоним и тип поселения), это предание восходит к древнегерманским сказаниям. Подобная точка зрения отражена и в «Словаре немецкой этнографии», авторы которого утверждают, что фигура белого жеребца, как и многие другие животные маски, географически связана с ареалом Северной Европы, где древнегерманские верования сохранялись дольше всего [WdDV, 1996: 949]. В качестве доводов в пользу этой гипотезы приводилась связь коня / белого жеребца с древнегерманским богом войны Воданом: в германской мифологии конь считался его атрибутом. Этот атрибут характеризует и Дикого охотника, верования в которого на всей территории Германии считаются рудиментами культа Водана [WdDV, 1996: 971]. Безусловно, это справедливо. Однако следует учитывать год первого выхода «Словаря» в свет — 1936 — время расцвета в науке национал-социалистических идей, а значит, к сведениям следует подходить критически. Кроме того, конь является атрибутом (или ипостасью) ряда божеств индоевропейцев [Мифы народов мира, 1991, I: 666], в том числе верховного божества полабских славян Свантевита. Отголоски его культа в форме преданий о привидении всадника на белом коне распространены на всей территории Передней Померании и Мекленбурга. Белый жеребец часто является фигурой легенд, привязанных к определенным населенным пунктам, на-

пример, к горе Кронсберг у села Эльдена в Ябельхайде [Wo-Teu: 6, 71]. Таким образом, образ всадника Водана / Дикого охотника не единственный в этом ряду. Впрочем, поиски сущности и корней северонемецкого обычая ряжения в белого коня (всадника на белом коне) в мифологии и языческих представлениях древних насельников Северной Германии не отвечают современным научным теориям.

Поиск корней календарных обрядов и обычаев в германской мифологии имеет давнюю историю, начиная с представителей мифологической школы XIX в. Именно романтические идеи сторонников мифологического направления в германистике были охотно восприняты и нашли благодатную почву в 1930-е гг. в трудах многих немецких авторов. В отношении определения этнической принадлежности и происхождения современных обычаев и обрядов подобные идеи до сих пор имеют место, что, безусловно, не может соответствовать критериям современной науки. В сознании современных носителей обычая связь с германскими корнями отсутствует, и ученые-краеведы не разделяют точку зрения, согласно которой фигура ряженого-всадника / белого жеребца восходит к германским верованиям, которые были принесены немецкими колонистами в Мекленбург в XII–XIII вв. [Gawlik, 1998: 17]. Нерешенность вопроса позволяет продолжать поиски и формулировать более широкие выводы.

В традициях, системе рождественско-новогоднего ряжения Скандинавских стран — Дании, Швеции и Норвегии — образ всадника / белого жеребца отсутствует: чаще всего ряжутся в козла или рождественские привидения «юль спёкен». Упоминаются также маски вола, ведьмы, рождественского парня «юлесвена» [Морозова, 1973: 112–114, 117]. Фигуры и маски «кнутовых козлов» были самыми популярными и у финнов; однако в финской традиции встречается ряженный всадник на лошади — «тапанинвалько» (Tapaninvalko) [Шлыгина, 1973: 132]. В то же время зимний обряд, похожий на северонемецкий, под названием Hodening Horse был известен в раннехристианской Англии, и память о нем сохранялась еще в 1940-е гг.: на Рождество (в некоторых районах Англии — в канун праздника All Souls Day или в Святки) группа ряженных парней вторгалась в дома односельчан, пела колядки и принимала от хозяев эль и другие дары. Среди ряженных был молодой парень в белой простыне с деревянной головой лошади или настоящим конским черепом, нижняя челюсть которого крепилась петлей и могла служить трещоткой. Обычно в костюме лошади рядился самый сильный из парней, на его спину садился другой ряженный и изображал всадника. В Рекалвере только конюхам и мужчинам, работавшим весь год с

лошадьми, дозволено было принимать участие в шествиях Hodening Horse. В Уэльсе вариант этого обычая был известен под названием Mari Lwyd и представлял собою процессию колядующих, которые ходили с черепом лошади вокруг дома и выпрашивали дары [Hole, 1943: 10]. Уже в конце XIX в. обычай имел форму детской игры. Он считается одним из древнейших и полностью забытых в наши дни [Hole, 1979: 149].

Связь с германским миром прослеживается и в другом. По всему Балтийскому ареалу — на севере Германии, в Прибалтике, Ютландии — распространены скрещенные конские головы как элемент оформления фронтона и конька соломенных крыш крестьянских домов-дворов (нижненем. «Mulapen», «Pirrkopp»). В Германии ветровые доски фронтона в виде коней считаются символом Севера — прежде всего, Мекленбурга, Нижней Саксонии, Шлезвига, Гольштейна и области Лауэнбурга (Илл. 38, 39, 40, 41). Высказывались разные гипотезы относительно семантики «Mulapen» как элемента крестьянского дома*. Любопытно, что в наши дни в Шлезвиг-Гольштейне скрещенные головы коней на фронтоне крыши в народе называют «Hengist und Horsa» [Kalweit, 1980: 12]. Как известно, Хенгистом и Хорсой, или Хорзой, звали легендарных братьев, которые первыми из саксов прибыли в Британию. Между тем их имена на германских языках означают «жеребец, конь, лошадь» (нем. Hengst ‘жеребец’, англ. horse ‘лошадь, конь’), что заставляет ученых отрицать историчность этих персонажей и видеть в них традиционную пару близнецов-героев, связанных с конями [напр., В.В. Эрлихман. Беда Достопоч-

* В деревнях фигуры появились в XVI в. Ветровые доски фронтона имели практическую цель — защищать дымоход в соломенной крыше от разрушения ветром. В популярной литературе указывается, что фигуры коней имеют культовое значение и представляют собой образ коня Водана [Kirche und Heimat. Juni 1936. РАКЖ. Mappe 4. S. 68]. Немецкий этнограф, доктор Ральф Вендт, исследовавший прикладное искусство Мекленбурга, полагает, что оформление дома скрещенными конскими головами подчеркивало особое почитание коня как наиболее важно-го животного в крестьянском хозяйстве [Wendt, 1988: 296]. Один из информантов экспедиции 2000 г., гончар Фритц Дёшер из Хоэнвоос, рассказал следующую легенду, объясняющую происхождение «Mulapen»: «Фигура лошади возникла из древнего рунического знака, который первоначально означал защиту от злых духов. Каждый мекленбургский дом, который топили обычно по-черному, был построен так, что под коньком соломенной крыши находилось отверстие-дымоход. Через это отверстие могли влетать совы и летучие мыши, как, впрочем, и злые духи. Для того чтобы последние оставались за пределами жилища, а совы и летучие мыши, напротив, могли спокойно вылетать и влетать обратно, на фронтон в качестве защиты прикрепляли перекрещенные конские головы» [Иванова Ю.В. Архив. Л. 12 об.] (Илл. 38).

тенный. С. 248; А.С. Бобович. Гальфрид Монмутский. С. 244]. Интересно, что область распространения скрещенных конских голов на коньках крыш практически совпадает с областью распространения образа белого коня в рождественском ряжении. Это земли, населенные в прошлом германскими племенами ингвеонской группы, в том числе саксами, англами, ютами.

Сделаем небольшое отступление. Скачущий белый конь на красном щите, так называемый «Sachsenross», — герб федеральной земли Нижняя Саксония («Закон о гербах, флагах и печатях» от 13.10.1952, Nieders. GVBl. Sb. I: 77, § 1). В описании герба говорится о том, что «конь снискал у англосаксонских племен еще в древности особое почитание», а белый конь представлен на гербе древних саксов. Несмотря на попытки гвельфов в XIV в. утвердить другие символы, население по-прежнему использовало излюбленный древний герб с белым конем на красном поле. Белый саксонский конь служил гербом курфюршества и королевству Ганновер до 1866 г., герцогству Брауншвейг — до 1918, а после революции 1918 г. был избран в качестве официального символа в провинции Ганновер и Свободной Республике Брауншвейг. Преодолев таким образом границы и время, саксонский белый конь был утвержден Ландтагом в качестве символа вновь образованной земли Нижняя Саксония после Второй мировой войны [Warpen, 1991: 10].

Вернемся к рождественской обрядности. Обычай ряжения в белого коня известен далеко не у всех народов Северной Европы, поэтому однозначно утверждать его северогерманское происхождение неправомерно. Более того, фигура ряженого-всадника / белого коня — региональная особенность деревень Северной Германии. Он локализуется землями приморской Передней Померании с о. Рюген [Richter, 1921: 433], территорией бывших княжеств Мекленбург-Шверин и Мекленбург-Штрелитц (Стрелитц) [Gawlik, 1998: 16–17, 25–32] и не отмечен в соседних Шлезвиг-Гольштейне, Нижней Саксонии и других землях. Неизвестна такая фигура святочного ряжения и в Южной Германии: например, в Баварии в качестве самых популярных образов рождественско-новогодних игр упоминаются Перхта, Кнехт Рупрехт, Пельцмертель и новогодние дарители — Рождественский дед и св. Николай [Kühler, 1936: 383–385]. В католических областях Западной Германии — Вестфалии, Виттгенштейне и Зигерланде — в рождественских колядках традиционно принимали участие молодые люди, выпрашивающие у богатых хозяев дары, — Wyrstejonge, Rajer («попрошайки колбас», «просители даров»). Популярны были и шествия ряженных в маскарадных костюмах танцующего медведя с поводырем, верблюда, женщины, скрипа-

ча с «чертовой скрипкой» [Sauer mann, 1996: 157–161]. Маски белой лошади и всадника не характерны и для западных областей Германии.

В свете затронутой проблемы необходимо наметить гипотетическую связь выявленной региональной особенности игр зимнего цикла Северной Германии с возможным синкретизмом славянской и германской культур как результатом сложных этнических процессов, происходивших на этой территории. Для этого нужно проследить рождественско-новогодние традиции западно-славянских земель и установить наличие или отсутствие такой фигуры ряжения, как всадник / белый жеребец. Этнографические материалы по календарным праздникам западных славян показывают, что маска коня (или своеобразный макет коня) занимает главное место в рождественско-новогоднем обряде колядования. В Восточной Мазовии «коника» делали из корзинки без дна, на нее накидывали белое покрывало, спереди к корзине прикрепляли оглоблю с лошадиной мордой, а по бокам свисали ноги всадника, сделанные из картона. Ряженный-наездник закреплял корзину на бедрах и шествовал по деревне в сопровождении музыканта и детей, которые пели колядки. Фигура коня (кобылки, конька) известна в Польше повсеместно. Северную границу распространения обычая локализуют северо-западными районами повята Бельского, до Наревы [Ганцкая, Грацианская, Токарев, 1973: 225]. В рождественской и масленичной обрядности чехов была известна маска кобылы, с которой ходила колядующая молодежь. Маска представляла собой огромную деревянную конскую голову, обтянутую полотном. Она была закреплена на длинной палке, которую держал молодой человек, завернутый с головой в белое покрывало. В Южной Чехии известна фигура «клибны» — кобылы с наездником. Ее составляли три или четыре парня: передний держал соломенную конскую голову на палке, двое других стояли за ним, положив на его плечи руки и пригнув голову; их накрывали белым полотном; четвертый парень изображал всадника. Такую кобылу водили по домам во время рождественских гуляний [Ганцкая, Грацианская, Токарев, 1973: 226]. Способ изготовления маски и макета коня в западно-славянских землях идентичен северонемецкому.

Переместимся западнее, в лужицкие земли Восточной Германии. В некоторых деревнях Нижней Лужицы ряженный всадник на белом коне назывался «Siebreiter» (от нем. Sieb 'сито'), потому что при изготовлении макета коня использовали деревянные круги от сита, два из которых крепились к всаднику сзади, образуя круп лошади, а третье — спереди. Такую конструкцию закрывали белым покрывалом. Шею и голову «коня» составляла ручная

прялка (серболуж. *paeslica*), обмотанная соломой и белой тканью. В конце 1880-х гг. голову и шею коня стали делать из куска дерева, который обматывали соломой, придавая форму конской головы. Для изготовления хвоста и уздечки использовали льняные волокна, а глаза и пятна рисовали углем. Обычай гуляния во второй день Рождества ряженных всадников, собиравших по домам дары: яйца, колбасы, сало и водку (*palecz*) — сохранялся в деревнях Ригель, Бухвальде, Йемлитц и Габленц до 1870-х гг. [Schulenburg, v., 1882: 136]. Кроме того, во всех деревнях округа Мускау, а также в Шпреевальде и деревнях Нижней Лужицы обычай, называемый «водить коня» (серболуж. *коса вузуж*), относился и к масленичным гуляниям. Коня обычно водил за узду ряженный конюх, за ними шла процессия других ряженных: барабанщик, баба-чулочница, мужик в вывернутом тулупе, которые также заходили в дома соседей и просили о дарах, разыгрывая сцены [Schulenburg, v., 1882: 138–139]. Интересно, что в гуляниях лужицких сербов иногда использовали живого коня, а не макет белого жеребца [Schneeweis, 1953: 122].

Сходная картина новогоднего ряжения прослеживается на территории Ганноверского Вендланда, наиболее обособленного региона Северной Германии, где остатки славянополабской этнической общности сохранялись достаточно долго. Здесь конь называется «новогодним козлом», «козлом-погремушкой» (*Olljoarsbock, Rasselbock*) и представляет собой человека, ряженого в маску лошади (лошадиную голову) и белую простыню. «Новогодний козел» ходит по деревне и одаривает детей сладостями [Stiwich, Дькер, 1999: 68].

В этнографической литературе высказывалось мнение, что маска коня — это замена живого коня, прежде участвовавшего в обряде. Данный обычай был распространен у всех западных славян. В некоторых районах Польши (Сандомирская Пуща, деревня Тынец под Краковом, селение Дзиковец) в обычае колядования еще недавно принимал участие не ряженный, а всадник на настоящей лошади. Здесь обряд, аналогичный лужицкому обряду «водить коня», носит название «*Koleda koniem*». Всадник въезжал на коне в избу и произносил приветственный стих, затем объезжал всю избу, после чего конь получал овес, а мужчины пили водку. В другом варианте всадники въезжали в избы, будили колокольчиками хозяев, пели коленды и получали за это дары [Ганцкая, Грацианская, Токарев, 1973: 224–225]. Исходя из этого справедливо предположить, что истоки образа коня в обычае рождественско-новогоднего ряжения следует искать в западнославянских землях, поскольку только здесь сохранилась старая форма обычая, которая известна и лужицким сербам на террито-

рии Германии. Высказывалось предположение о символической связи белого коня с образом снежной зимы, в пользу которого говорит немецкая пословица, связанная с Мартиновым днем (11 ноября): «Bischof Martin kam auf dem Schimmel geritten» ('Епископ Мартин прискакал на белом коне'), — так говорят, если в этот день выпал снег [Wo-Teu: 6, 72].

Впрочем, существует иное мнение. Считается, что речь идет не о замене живого животного маской, а о контаминации двух серий обрядов: ритуальное участие в обряде лошади — одно из проявлений широко распространенного в древности культа коня. Обычай ряжения имеет свои корни: некоторые животные, в том числе лошадь, по представлениям древних земледельцев, были олицетворением плодородия [Покровская, 1983: 71; Токарев, 1983: 187]; в приемах ряжения колядовщиков в маску лошади следует усматривать следы культа плодородия, что подтверждается песней-колядкой, которую поют ряженые в Польше: «Гуляй, гуляй, коник, По зеленому лесочку! Где коник не ходит, Там рожь не родится» [Ганцкая, Грацианская, Токарев, 1973: 225]. Не случайно белый конь был центральной фигурой в свадебных играх и представлениях в Мекленбурге [Wo-Teu: 6, 71–72]. Консерватизм общинной жизни села, длительное сохранение общинных традиций в пережиточной форме в значительной мере способствовали живучести этих религиозных представлений.

Таким образом, западно-славянские земли и Северная Германия составляют единый ареал распространения данного образа ряжения. Во-первых, это может объясняться принадлежностью северных немцев и западных славян к одному хозяйственно-культурному типу. Известно, что на территории Мекленбурга и Померании с давних времен одним из главных занятий населения было коневодство. Еще Ибрагим ибн Якуб в 973 г. сообщал о том, что западно-славянские племена, которые не достигли каких-либо значительных успехов в земледелии, славились повсюду как скотоводы, рыбаки, бортники и коневоды [Wigger, 1880]. В середине XIX в. Г.К.Ф. Лиш отмечал, что у населения Ябельхайде, Юго-Западный Мекленбург, коневодство традиционно занимало ведущее место, хотя и не считалось основным и масштабным занятием: в XV–XVII вв. в хозяйстве крупного крестьянина обычно держали до 28 коней [Lisch, 1855: 676–697]*.

* Истории коневодства в Ябельхайде уделяет большое внимание Криста Купфер [Untersuchungen zur materiellen Kultur der Heidebevölkerung in Südwesmecklenburg (Jabelheide). Berlin, 1958. (Diss. MS). S. 99–104].

Во-вторых, учитывая сложные этнические процессы, происходившие на территории Северной Германии, в результате которых переплелись разные культуры — славянская и германская, наслоение германских и славяно-полабских языческих образов и верований, справедливо предположить обусловленность этой региональной особенности синкретизмом культуры древних германцев и славян в процессе их долгого взаимодействия. Об этом свидетельствует информация из Ябельхайде, Ганноверского Вендланда, районов наиболее длительного компактного проживания потомков полабских славян, а также от сорбов Нижней Лужицы. Кроме того, информация из Ябельхайде восполнила существовавшую лакуну в сведениях по рождественской обрядности Мекленбурга.

В-третьих, в своем труде «Древняя Русь и Великая Степь» Л.Н. Гумилев высказал мысль, что некоторые элементы народной культуры не могут быть проповедованы этносу, живущему в ином ландшафтном регионе, и усваиваются лишь переселенцами от аборигенов как любые навыки адаптации в новом ландшафте, например, демонологические концепции, не имеющие ничего общего с теологией или философией [Гумилев, 1989: 361]. Рассуждая о месте этнокультурных традиций в исторической памяти этноса, А.С. Мыльников пришел к выводу, что в трансляции культурных традиций важную роль играет территориальный фактор: «В сохранение и обогащение этнокультурной традиции вносили вклад не только ее носители, занимавшие в определенные периоды определенную территорию, но и те этнические общности, которые проживали на ней в предшествующее время» [Мыльников, 1995: 122]. Иными словами, многократные пересечения и изменения этнических территорий германцев и славян позволяют предположить действие фактора традиции территории в случае с фигурой рождественского ряжения.

Календарная обрядность: субъективное восприятие традиции

Если до сих пор внимание уделялось тем элементам традиции, об этнической принадлежности которых возможно судить объективно, то в данном разделе речь пойдет о субъективном восприятии традиции ее носителями. Нас будет интересовать не столько реальная этническая принадлежность элементов обычаев и обрядов, установить которую в настоящее время не представляется возможным, сколько представления носителей традиции об этнической принадлежности ее элементов, т.е. область этнической имагологии.

В этом плане особый интерес представляет один рождественский обычай и его восприятие носителями традиции. В северо-немецких деревнях, входящих в область исследования, до 1950-х гг. был распространен обычай, получивший название «Julklapp». Суть его заключается в том, что накануне Рождества даритель, пожелавший остаться неизвестным, неожиданно забрасывает сверток с подарком в открытое окно или дверь с возгласом «Julklapp!» и затем старается быстро исчезнуть незамеченным. Подарок обычно многократно заворачивают в сено или бумажные пакеты, на каждом из которых пишут различные имена, и лишь последнее имя означает того, кому предназначен сюрприз. Таким образом, сверток передают к каждому последующему адресату, пока он не достигнет последнего из них. Содержимое пакета, по рассказам информантов из Ябельхайде, обычно представляло собой какую-либо мелочь: записку со стихами, конфеты, сувенир или мелкие деньги [Приложение 2, № 3, 6, 12, 13, 17]. Анонимность подарка давала возможность молодежи позабавиться над друзьями, и часто вместо ценной вещи внутри находили свиной хвост или живых мышей, крыс и птиц [Gawlik, 1998: 86]. Такой способ рождественского и новогоднего дарения использовался молодыми людьми, желавшими сделать подарок девушкам, а также родственниками, «которым хотелось поздравить детей, но было лень наряжаться Рождественским дедом» [Приложение 2, № 12]. В отличие от канонического рождественского поздравления детей «Julklapp» был популярен среди молодежи и взрослых, особенно в XIX в., о чем свидетельствуют приведенные Х. Гавликом записи дневников и воспоминаний очевидцев [Gawlik, 1998: 82–86]. Он был известен и в XX в., главным образом до 1940-х гг., и, очевидно, был утрачен после Второй мировой войны. Поэтому воспоминания пожилых информантов этнографической экспедиции 2000 г. были единичными и касались не всех деревень региона.

Относительно происхождения и этнической принадлежности явления «Julklapp» ученые и краеведы едины: обычай имеет скандинавские корни и был заимствован жителями Передней Померании у шведов [WdDV: 418; Gawlik, 1998: 79–84; Arndt, 1818: 356]. Сведения о нем в Скандинавии относятся к XVII в. и касаются в основном благородных семейств и так называемых высших слоев общества [Gawlik, 1998: 79]. Известный поэт, общественный деятель и краевед Эрнст Моритц Арндт подробно описал рождественский обычай «Julklapp», который ему довелось наблюдать во время путешествия по Швеции в 1804 г.: «“Julklapp” или “Julklappar” называются подарки и шутки, которые посылают друг другу. Это, в самом деле, любимое занятие

здесь. <...> Неожиданно должен появиться “Julklapp”, а его отправитель остаться неизвестным, внезапно и молниеносно появляясь и исчезая, словно некий бог. Поэтому многие пользуются хитрыми уловками слуг или сговариваются с соседями о том, куда нужно доставить пакет, или же быстро бросают его в открытую дверь и затем как можно скорее скрываются. Подарок называется “Julklapp”, потому что при этом обычно громко стучат и хлопают дверьми» [Arndt, 1818: 355–357]. В это время рождественский обычай поздравления «Julklapp» был известен и на родине писателя — о. Рюген: «Но сколь долгими были приготовления! За несколько месяцев до праздника заказывали подарки для “Julklapp”, ломали голову, чтобы выдумать что-то красивое, оригинальное, неслыханное и невиданное. Ибо необычное, непривычное и авантюрное всегда есть самое лучшее <...> И все же люди старались превзойти друг друга в шутках, проказах и сумасбродных фантазиях, как можно больше затруднить поиск подарка, который часто был так невероятно упакован и так запрятан, что бывало по полчаса разматываешь, разрезаешь, разворачиваешь и ищешь, а потом снова копаешься в отброшенной бумаге и снова ищешь, пока не дойдешь до подарка» [Arndt, 1818: 357]. Показательно мнение Арндта о происхождении обычая: «И у нас, на моей родине, известен этот “Julklapp” как “пересаженный, привитый” обычай, но урожденный дух его и блеск этого вечера совершенно отсутствуют. Можно легко почувствовать и заметить, что он не рожден у нас; он никогда не станет таким же веселым и безудержным, каков он есть в действительности на том берегу Балтики» [Arndt, 1818: 356]. Действительно, этимология названия «Julklapp» указывает на скандинавское происхождение явления: во всех северогерманских языках термином *jul*, который восходит к словоформе **jehwla* ‘время снежных бурь’, обобщенно обозначается праздник Рождества и время зимнего солнцестояния [WdDV, 1996: 418]. В современных скандинавских и финском языках слово с этим корнем имеет значение ‘Рождество’: фин. *Joulu* [ФРС, 1993: 46], шведск. *jul* [ШРС, 1962: 383]; датск. *jul* [ДРС, 1960: 322], исландск. *jól* [ИРС, 1962: 345], норвежск. *jul* [НРС, 1963: 407]. В рождественской обрядности скандинавских народов до середины XIX в. «Julklapp», или «Julegave», — подбрасываемый в Сочельник пакет с подарками и надписью или шуточный предмет в виде подарка — был единственным известным способом рождественской раздачи подарков [Морозова, 1973: 109].

Известно, что почти 200 лет, с 1648 по 1815 гг., Передняя Померания находилась под властью «шведской короны». Продолжительные контакты городов северно-немецкого побережья

со Швецией, подкрепленные морскими торговыми связями, могли оказать влияние на культурное взаимодействие этих регионов. Однако Хенри Гавлик считает, что данный факт не может служить доказательством заимствования рождественского обычая «Julklapp» жителями Померании и Мекленбурга во время шведской оккупации, поскольку данные относятся к XIX в. и не обнаруживаются ранее этого времени [Gawlik, 1998: 79]. Распространение обычая локализуется в Германии землями немецкой Померании (о. Рюген, округ Деммин, Анклам и Юккермюнде, а также о. Узедом), Восточного и частично Западного Мекленбурга, не простираясь далее на Запад. В Восточной Померании (округа Штеттин, Кёзлин, Штольп и Лауэнбург — территория современной Польши) обычай распространялся семьями переселенцев из Передней Померании [Kaiser, 1936: 62]. В Ганноверском Вендланде отсутствуют свидетельства о распространении обычая «Julklapp». Существование обычая исключительно в пределах Передней Померании и Мекленбурге могло быть обусловлено шведско-немецкими взаимовлияниями, хотя межэтнические контакты периода шведской оккупации на данной территории не были длительными.

Данные экспедиции представляют совершенно иную картину восприятия обычая «Julklapp» информантами. 70-летний житель деревни Гребс (Ябельхайде) рассказывает: «Да, но вот еще совершенно точно “Julklapp” славянского происхождения. Да, должно быть, “Jul”... Это во время Рождества, перед Рождеством... молодые люди или девушки упаковывали такой сверток и клали внутрь какую-нибудь мелочь, так, шоколад или что-то совсем маленькое, затем оборачивали большим количеством бумаги, потом снова, так, что получался такой пакет. <...> Так вот “Jul” должен быть как-то связан со славянами. Это еще мы делали. Перед Рождеством. Да, что-то подобное было в славянском, что-то с “Jul”. Я, мы всегда говорили, что это славянский обычай. И здесь мы тоже это делали. Точно до 50-х гг. Но тогда я был еще не здесь, тогда я был за пятьдесят километров отсюда, там, откуда я родом. Но там мы еще так делали» [Приложение 2, № 13]. Предполагать ошибку, которую могло вызвать созвучие skandinavisch — slawisch у малограмотного крестьянина, неправомерно, поскольку информант, сообщивший о «славянском обычае», — бывший школьный учитель и краевед, который неоднократно участвовал в археологических раскопках славянских городищ в окрестностях д. Гребс. Конечно, к сведениям и фактам, полученным от информантов, нужно подходить критически, поскольку свидетельство очевидца не всегда является объективным отражением события. Всегда существует опасность, что

респондент даст ложную информацию. Подобное поведение, по мнению Ундины Штивих, обусловлено психологией крестьянина и его отношением к ученому как «чужаку». Стараюсь оказаться важным и полезным ученым, ищущим славянские рудименты в обычаях и обрядах, информант расскажет ученым-этнографам то, что они хотят услышать. Такая сложность возникла у Йоахима Швебе в процессе исследования крестьянского населения Венд-ланда [Иванова Ю.В. Архив. Л. 145].

Еще один аспект также нельзя обойти вниманием. Своеобразие духовной атмосферы региона Ябельхайде заключается в картине исторической ретроспективы, которую создает для себя его житель. Как было отмечено, коренные жители Ябельхайде так же, как и переселенцы (в основном из Восточной Пруссии), осознают славянское прошлое территории, ими заселяемой. Более того, в сознании более осведомленного крестьянина Юго-Западного Мекленбурга время, которое не способна охватить его память, обозначается понятием «Wendenzeit» — ‘время, эпоха вендов’ [Иванова Ю.В. Архив. Л. 65]. Известно, что отдаленность во времени и пространстве объекта информации от субъекта ее хранения порождает вероятность возникновения имагологического эффекта [Мыльников, 1999: 342]. Недостаточно глубокое знание истории обычая, с одной стороны, и осознание факта славянского прошлого территории, с другой, закономерно приводят к фольклоризации и домысливанию реальной ситуации. По сути, перед нами контаминация разных сведений, относящихся к реальности прошлого: осознание того, что обычай «Julklapp» был заимствован «в давние времена» у иного народа (скандинавов), наложилось в сознании носителей обычая на факт иноэтничного (славянского) прошлого территории, на которой обычай был распространен. В результате в представлениях современного северогерманского жителя данное культурное явление оценивается как славянское.

Другая проблема — представления об этнической принадлежности некоторых элементов обрядов весеннего цикла, в частности древнего праздника начала весны Первого мая и Пятидесятницы (Троицы) — Pfingsten. Обряд празднования дня Первого мая в северонемецких деревнях описывается приблизительно одинаково: молодые люди срубают в лесу дерево — большую березу, высота которой достигает 10–12 м; в некоторых деревнях это действие было принято сопровождать нижненемецкими песнями или стихами [Иванова Ю.В. Архив. Л. 80]. Затем березу приносят в деревню, вкапывают (или сажают) в центре площади, где обычно проводятся гуляния. Дерево называют Майским (Maibaum). Если дерево недостаточно взрослое и нижние ветви присутству-

ют, их обрубают. В обрядах XX в. даже в деревнях Мекленбурга с круговым планом местом установки Майского дерева служила не площадь в центре деревни, а спортивная площадка или открытое место на окраине деревни, как, например, в Лоозене, Лаупине, Воосмере [Приложение 2, № 22, 26, 29, 54]. В тех деревнях Ганноверского Вендланла, где обычай установки Майского дерева продолжает существовать, его по-прежнему устанавливают в центре рундлинга [Приложение 2, № 20]. Майское дерево обычно одно на всю деревню. Обычай устанавливать маленькие майские деревца у отдельных домов (молодой девушки или возлюбленной) в XX в. в Ябельхайде и Вендланде уже не встречается, и информанты его не упоминали. Более того, в Вендланде по причине малочисленности населения деревень и задействованной в празднике молодежи одно Майское дерево устанавливают для нескольких (от 2 до 4) деревень. Березу украшают цветными лентами и бумажными бантами; дети и молодежь танцуют вокруг Майского дерева и поют песни. Этот праздник символизирует начало весны. Иногда Майское дерево стоит 3–4 недели и остается до Троицы на том же месте [Приложение 2, № 22, 26, 29, 41, 51, 54]. В некоторых деревнях, например Лоозене или Воосмере, специально были посажены березы, которые использовались в качестве Майского дерева, таким образом, не было необходимости устанавливать Майское дерево ежегодно [Приложение 2, № 54].

Следующим календарным праздником, отмечаемым в немецкой деревне, была Пятидесятница (Троица). Майский праздник начала весны и Троица — два взаимосвязанных праздника, маркирующих начало весны и лета, с этими датами связано много сходных весенних обычаев. Празднование Троицы сходно с описанным обрядом празднования 1 мая: на деревенской площади, где стояло Майское дерево, за несколько дней до праздника сооружали беседку «Pfungstlaube». Строение округлой формы выполнялось из вертикально стоящих и скрепленных между собою жердей, которые затем оплетали свежими березовыми ветвями. Крыши у беседки не было. Внутри устанавливали стол, скамьи или стулья — по кругу. В беседке сидели молодежь и старшее поколение, приглашался оркестр, на площадке проводились танцы [Приложение 2, № 21, 23, 24, 27, 28, 30, 52]. В деревнях Вендландла до недавнего времени вместо беседки столы и скамьи устанавливали в телегах, украшенных березовой зеленью. Жители деревень и оркестр совершали выезд в телегах по окрестностям [Приложение 2, № 21]. Из распространенных в этот день игр всеми отмечался обряд выпрашивания сырых куриных яиц, которые хозяйки обычно давали в качестве дани колядующим под

пение или соответствующие стишки, присказки [Приложение 2, № 24, 25, 27, 28, 30, 45]. Двери и внутренние помещения жилых домов также украшали свежей березовой зеленью [Приложение 2, № 23, 31, 43, 45, 52]. С Троицей были связаны различные игры и соревнования среди детей и молодежи. Так, в деревнях Ябельхайде в этот день каждый старался не опоздать на сходку, первым прийти в беседку, первым встать. В деревнях Вендланда строго следили за тем, кто последний выставит свой бидон с молоком на придорожный прилавок. Того, кто оказывался последним, высмеивали: герой получал шутливое прозвище *Pfingsochse*, *Pingstkalf*, *Pingstekarr*, *Pingstekaa* («Троицын осел», «Троицын теленок»). На голову опоздавшего надевали венок (или корону) из березовых веток или полевых цветов и брызгали его водой. Венок нельзя было снимать до вечера праздничного дня. Опоздавший должен был угощать всех жителей деревни пивом или шнапсом или платить за угощение [Приложение 2, № 25, 27; *Stiwich*, *Dьker*, 1999: 46]. Эти детские и молодежные игры исторически связаны с состязаниями пастухов: Троица в немецкой деревне традиционно служила днем первого выгона скота, считаясь праздником пастухов. Именно в этот день в дореформенных деревнях Северной Германии были распространены обычаи состязаний пастухов, старавшихся первыми пригнать свои стада на пастбища; скачки и состязания на быстроту и ловкость; колядования с последующей совместной трапезой из собранных даров: яиц, колбас, хлеба и бренди. Трапезу устраивали в беседке из березовой зелени, которую строили на пастбище [*Bartsch*, 1880, II: 271–275].

Давно установлено, что практически все элементы весенних обрядов являются сходными или общими для всех европейских народов и своими корнями восходят к древним языческим верованиям. Обычаи весеннего цикла, связанные с растительностью, — установка Майского дерева и украшение построек и жилища срезанными ветвями и свежей зеленью — известны не только у немцев. Эти элементы встречаются в весенней обрядности народов Франции, Швейцарии, Пиренейского полуострова, Бельгии и Нидерландов, Британских островов, славян и скандинавов [Покровская, 1977: 44; Серов, 1977: 64; Решина, 1977: 81; Гроздова, 1977: 105; Морозова, 1977: 120; Листова, 1977: 172; Дёмётёр, 1977: 198; Ганцкая, 1977: 215; Грацианская, 1977: 233]. Представитель мифологической школы В. Маннхардт и эволюционист Дж. Фрэзер видели в этих европейских обычаях рудименты некогда повсеместно распространенного культа духов деревьев: «деревья или духи деревьев дают дождь и солнечный свет»; «считаются ответственным за урожай; делают плодови-

тым скот и наделяют потомством женщин, даруют женщинам легкие роды». Обычай установки Майского дерева в деревне направлен на привлечение к каждой деревне «благодеяния, находящегося во власти духа дерева» [Фрэзер, 1984: 118–121]. В.Я.-Пропп видел в обрядах, связанных с растительностью, приемы аграрной магии — стремление придать земле весной, перед началом полевых работ, плодоносную силу дерева [Пропп, 1963: 60; Токарев, Филимонова, 1983: 156].

Определение этнической принадлежности этих обрядов не представляется необходимым. Более актуальным для настоящего исследования является выявление черт регионального своеобразия весенней обрядности Северной Германии. Для этого необходимо сравнить данные интервью, полученных от крестьян Юго-Западного Мекленбурга и Вендланда, с данными по немецким и соседним землям.

Традиционно в горах верхнего Гарца перед днем празднования Первого мая на открытых местах устанавливали высокие ели с ободранной снизу корой, украшенные цветами. Крестьяне Швабии на 1 мая вносили, устанавливали и украшали лентами высокую ель. В Верхней Баварии Майским деревом в XIX в. была ель, украшенная венками, флагами и надписями [Фрэзер, 1984: 123–124]. В городах и деревнях современной Баварии Майские деревья — деревянные шесты с профессиональными знаками и различными фигурками — являются местной достопримечательностью. Такие же мачты можно встретить и на центральных площадях крупных городов Вестфалии.

В Саксонии за несколько дней до 1 мая жители выбирали дерево, очищали его от коры и нижних ветвей, приносили из леса и устанавливали в деревне. Причем следует отметить региональные отличия: в Эрцгебирге Майским деревом мог быть шест, обвитый гирляндами из свежей еловой зелени; сверху шеста обычно прикрепляли венок из еловых веток с разноцветными лентами. В Лаузитце Майским деревом была береза, которую тоже украшали лентами. При этом в последнее время декор на Майских деревьях Лаузитца все больше становится похожим на верхнебаварский — это фигуры, профессиональные знаки и гербы ремесленных цехов [Kania-Schütz, Hennersdorf, 1999: 163–164]. Правда, другие данные по лужицким сербам свидетельствуют, что в 1950-е гг. в качестве Майского дерева на центральной площади деревни обычно устанавливали сосну, ель или пихту — ни о баварских шестах, ни о березе упоминаний нет [Schneeweis, 1953: 136–138]. У чехов и словаков перед 1 мая ставят несколько Майских деревьев, самое высокое из которых устанавливают на площади. Обычно это высокая пихта или ель с оставленной кроной,

очищенная от коры и украшенная лентами, калачами и венками [Грацианская, 1977: 233]. Следовательно, для Мекленбурга и Ганноверского Вендланда выбор березы в качестве Майского дерева — региональная особенность.

Однако описанный обычай нельзя рассматривать как результат славянополабского влияния в праздничной культуре региона. Речь идет о том, что рассказы информантов, средний возраст которых в 2000 г. составлял 80 лет (от 75 до 88 лет), относились ко временам их юности. Следовательно, это были 30-е гг. XX в. — время господства в Германии национал-социалистических идей, которые проповедовали чистоту немецкой нации и противопоставляли ее другим европейским и неевропейским нациям. Для подтверждения принадлежности немцев как единой нации к великому германскому прошлому, а также для внедрения в массы национал-социалистической идеологии, было необходимо обратиться к народной культуре. Это демонстрировалось на примере хорошо организованных народных праздников. В 1931 г. нижне-немецким обществом «Unkel Broesig» был провозглашен план спасения народных традиций, который, по существу, заключался в подчеркивании культурного единства немецкой нации и укреплении патриотических чувств немца. Праздничные обряды были восстановлены по источникам и унифицированы, национальные костюмы участников сшиты заново по старым образцам из музеев [Мьнс, 1989: 364]. При этом за образец была взята Южная Германия (по понятным причинам), в частности Бавария, живучесть традиций в которой, например традиции Майских деревьев, продолжает удивлять и сегодня.

Поэтому неудивительно, что обычай установки Майского дерева жителями северонемецких деревень оценивается как «неместный», «введенный недавно», «пришедший из Южной Германии». Лишь недавно украшенное Майское дерево стали устанавливать на центральных площадях северно-немецких городов: в г. Людвигслуст, административном центре региона, вошедшего в область исследования, Майское дерево ставят перед ратушей. Эта традиция считается новой [HN, 2000]. На специальный вопрос, помнят ли информанты о подобных праздниках в более раннее время, в детстве, или слышали ли о них из рассказов родителей, стариков, люди отвечали отрицательно: «Не могу сказать. Тогда ведь было время Гитлера, знаете. До Гитлера, это я не знаю, можно сказать, уже при Гитлере начали украшать Майское дерево. Все должны были так делать. Это было ужасно. Если ты не делал, как все, тебя заносили в список» [Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-18]. В фашистской Германии проводилась идея культурного единства, что выражалось в контролировании

праздничной обрядности властями. Национал-социалистическая организация «Ahnenerbe» («Наследие предков») следила за тем, чтобы праздничная обрядность строго соответствовала германским, «нордическим» традициям [Мьлс, 1989: 364]. Следовательно, в данных экспедиции мы имеем дело с информацией об искусственно восстановленных традициях, некогда естественным образом угасших, что нельзя считать достоверной информацией, на основании которой можно делать заключение относительно этнической принадлежности элементов обряда. Более того, этнодифференцирующая функция культуры, благодаря которой отличались друг от друга многочисленные этнические общности или их этнографические группы, составившие немецкую нацию, искусственно игнорировалась. Другими словами, теперь задача национального костюма и элементов праздничной обрядности состояла не в том, чтобы различить представителей разных земель, но объединить всех немцев.

В то же время среди вендов области Дравен (современный Ганноверский Вендланд) долгое время продолжала существовать собственная традиция установки ритуальных деревьев. Сообщения о них впервые появились в 1671–1672 гг. в знаменитом отчете оберсуперинтенданта герцогства Целле Йоахима Хильдебранта, затем многократно дополненном и цитированном другими авторами, в том числе Кайслером и Тетцнером. Приведу полный перевод текста исходного сообщения 1671 г. из так называемой «Копенгагенской рукописи»*: «Во всем Дравене очень высоко почитают два дерева, но самое важное из них — Крестовое дерево (Creutz-Baum). Если это Крестовое дерево падает, нельзя его поднимать и снова ставить до Успения [Девы Марии], потому что говорят, будто “Штете” этого не терпит. Некоторые говорят, будто “Штете” — это мужчина, а другие утверждают, что женщина. Пастор из Бюлитца думает, что венды в нем почитают некоего

* «Копенгагенская рукопись», предположительно, старейшее из описаний обычаев и языка люнебургских вендов, была обнаружена в 1897 г. в Копенгагене учителем грайфсвальдской гимназии А. Фитом. Она происходит из собрания коллекционера рукописей и соучредителя патриотического общества Мих. Рихея (Mich. Richey) (1678–1761). Рукопись датирована 1671 г. и называется «Wendischer Aberglaube, angemercket bey der General Kirchen-Visitation des Fürstenthums Dannenberg im Monath August Anno 1671». Этим же годом, как известно, датирован отчет Хильдебрандта. Рукопись содержит три части: отчет о визитации (сообщение о поверьях, праздниках и обычаях), дополнения, вендский вокабуляр. При этом первая и третья части составлены одним автором и датированы 1671 г., а вторая — дополнения — возникла позднее, вероятно после 1762 г., дополнения в ней заканчиваются 1710 г.

гения, который пребывает в Крестовом дереве, и никто из вендов не вправе ходить через то место.

Однажды случилось в Ребенсторфе, деревенский бык шел с выгона и потерял боком о Крестовое дерево <...> Дерево упало и зашибло несчастного быка насмерть. Суеверные крестьяне приняли это за знак большого несчастья. Чтобы умилостивить разгневанного “Штете”, каждый год в тот день, когда убит был бык, весь скот, большой и малый, прогоняют вокруг дерева. И когда ставят новое Крестовое дерево, благословляют скот следующим образом: сперва староста деревни должен надеть свои воскресные одежды и повязать вокруг пояса широкое белое полотенце. Потом все напиваются до беспамятства и танцуют вокруг дерева, и прыгают, и староста должен со своим белым полотенцем танцевать перед ними. Затем он берет в руку факел, кружку пива и обходит с этим скот, который собран меж тем в стадо, окропляет стадо пивом и благословляет вендскими словами.

В Бюлитце, как и во всем Дравене, окропляют дома, стойла, кухни, подвалы, каморы и комнаты пивом или шнапсом в тот день, когда устанавливают Крестовое дерево. Говорят, что “Штете” так хочет, иначе на скот наведут порчу.

В приходе Предёле (Predchle) скот гоняют вокруг дерева и говорят, что тогда он хорошо плодится и не болеет; еще повсюду здесь принято ходить вокруг Крестового дерева с зажженной свечой и произносить какие-то слова по-вендски. А еще ежедневно должен древний старик стать на колени перед этим деревом и прочитывать свою молитву.

Это дерево высотой около 20 локтей (аршинов), и наверху укреплен деревянный крест, а поверх креста железный петух. Утверждают, будто это дерево решил ставить Карл Великий, будто хотел этим запечатлеть непостоянство вендов. И те, которые имели такое дерево в своей деревне, были истинными христианами, а Крестовое дерево было знаком того, жили в этой деревне христиане или венды. Крест защищал своей сенью тех, кто был во Христе и под его крестом, а петух был символом легкомыслия вендов, которые то принимали веру, то отрекались от нее, словно петух-флюгер на кресте, что поворачивается по ветру. Некоторые из них, что уже не очень хорошо понимали по-вендски, говорили, что крест означает распятого Христа, а петух — отречение Петра.

Когда же приближается день Успения Девы Марии, выбирают в лесу другое Крестовое дерево, и в этот день в лес идет группа мужчин, при этом хозяева дворов отправляются отдельно; они подходят к дереву, и каждый должен нанести удар своим топором, пока дерево не упадет. Затем его кладут на повозку, покрывают полностью верхними одеяниями так, что ничего от дерева

не видно, и так с радостными возгласами едут к тому месту, где стояло предыдущее Крестовое дерево. Тут подходит старый плотник из вендов, отесывает дерево с четырех сторон, совершая при этом особый обряд; в брус вбивают колышки, подобно лестнице. Когда же все готово, дерево воздвигают с громким ликованием, потом деревенский староста поднимается и укрепляет петуха на вершине креста и освещает его кружкой пива. И после этого распивают все десять или двенадцать бочек пива — по возможностям деревни. Они утверждают, будто там, где не соблюдают такой обычай, не будет здоровым скот. И таково Крестовое дерево» [Vieth, 1900: 113–114].

Приведем еще одно, более интересное, описание обычая, данное вендландским старостой Йоханном Парумом Шульце в 1729 г.: «Когда я еще мальчишкой был, стояли во всех деревнях высокие деревья, поставлены прямо, а сверху поперечина пририта, наподобие креста, а поверх него железный стержень с флюгером-петухом, снизу с обеих сторон длинными деревянными гвоздями прибитый, чтобы можно было подниматься по дереву к петуху. Значит ли это, что те, кто устанавливает такое дерево, что они приняли христианское учение; петух же на дереве — что верят они в то, что сказал Христос Петру о петушином крике*; а крест или эта перекаладина — то, что верят они в распятого господа Иисуса Христа? В Ябеле [одна из круглых деревень Вендланда. — Ю. И. Б.] стояло еще такое крестовидное дерево в наши дни, в лето 1724, а в других местах через 20 лет я уже ни одного не видел. Когда дерево ввозили в деревню, женщины встречали его и полностью покрывали дерево одеждами, так что его было совсем не видно. Это видела моя мать, когда еще девочкой была, и тогда было такое ликование и такой великий праздник, и так много выпивали и танцевали, и так несколько дней праздновали в Кармитце» [Die Wendlandchronik, 1991: 73–74].

Другое ритуальное дерево — «Короновидное» (Kronenbaum, Krohnenbaum) — в вендских деревнях устанавливали к Иванову дню. Оно считалось женским, поскольку в обрядности этого дня участвовали женщины. «И нет ни одной, пусть даже хромой, на костылях, чтобы не вышла вместе с другими или, по крайней мере, не присутствовала на месте, где устанавливают дерево, — читаем в копенгагенской рукописи. — Сначала его выбирают в лесу, накануне Иванова дня, обрубают все ветки доверху, так, что оставшиеся напоминают корону. Когда же наступает Иванов день, женщины берут передок от повозки и впрягаются сами в него и

* Имеется в виду гл. 26 ст. 34 «Евангелия от Матфея»: «Иисус сказал ему: истинно говорю тебе, что в эту ночь, прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня».

так тащат дерево. И это надо видеть, как они, часто по самый живот в грязи, тащат это дерево из леса и не сходят с дороги даже тогда, когда уже по самые уши в грязи и воде утопают, а молодые крепкие девушки идут рядом со старухами и поют радостные песни на вендском языке, чтобы придать тем силы. Как только приходят они в деревню, то, издав радостный крик, тащат телегу туда, где стоит старое Короновидное дерево с прошлого года, срубают его, и затем это дерево покупает поденщик или безземельный крестьянин, старухам за это должно дать два шиллинга на шнапс; а [новое дерево] торжественно устанавливают, обвешивают венками и цветами и освящают двенадцатью бочками пива» [Vieth, 1900: 115].

Оба ритуальных дерева описывает Ф. Тецнер в своем сочинении «Полабские славяне», суммируя накопленную к рубежу XIX–XX вв. информацию. При этом он добавляет к исходной информации, что в роли Короновидного дерева обязательно выступала береза, тогда как Крестовидным деревом (Kreuzbaum) обычно был дуб [Tetzner, 1902: 384]. Из приведенных Тецнером вендских поверий становится ясен сакральный смысл этих деревьев. Девушка, отданная замуж в данную деревню, должна была танцевать вокруг Короновидного дерева и положить под него монету. Тот, кто от прикосновения к Короновидному дереву обрел здоровье, также должен был принести к нему монету. Вокруг Крестовидного дерева было принято ежегодно прогонять скот, что должно было обеспечить ему здоровье и плодovitость [Tetzner, 1902: 383–384]. Поверья дравенских вендов, связанные с Крестовидным деревом, упоминает и Джеймс Джордж Фрэзер [Фрэзер, 1984: 120]. Таким образом, Крестовидное и Короновидное деревья в календарной обрядности вендов области Дравен выполняли ту же функцию, что и Майское дерево в общеевропейской весенней обрядности, — придание плодородной силы и здоровья, оберег от болезней и мора.

В первой четверти XVIII в., по сообщениям Йоханна Георга Кайслера, Крестовидные и Короновидные деревья ставили все реже и не во всех деревнях Дравении, а в 1730-х гг. автор сообщения засвидетельствовал всего одно дерево в д. Кранце, около Люхова [Мыльников, 1999: 225]. Приведенное выше свидетельство Йоханна Парума Шульце также относится к первой четверти XVIII в.: «В лето 1726 стояло еще Крестовидное дерево в Ябеле. А в лето 1729 лежало это дерево в Ябеле в грязи на дороге. И верно тут говорят: то, что раньше почитали, попирают нынче грязными ногами» [Die Wendlandchronik, 1991: 74]. Во время и после Тридцатилетней войны гусары, квартировавшие в Вендланде, не обращая внимания на запреты и предостережения по-

жилых женщин, воровали монеты из подношений Крестовым деревьям, а нередко, спасаясь от грязи, последние из сохранившихся деревьев жители использовали как мостки [Lange, 1998: 165].

В настоящее время обычай установки ритуальных деревьев в Иванов день и день Успения Девы Марии в вендландских деревнях местное крестьянское население не помнит. Исключение составляют только краеведы и люди, интересующиеся вендландской историей и культурой; сведения об обычае содержатся лишь в литературе и хрониках. Правда, в центре площадей современных вендландских рундлингов (например, в Пюгене, Кюстене, Гранштедте) иногда можно встретить живое дерево — липу, дуб или каштан, которые, по мнению некоторых исследователей [Schulz, 1991: 32], были посажены в XVIII в. в тех деревнях, где до того сохранялись Крестовые деревья. Здесь можно говорить о появлении «заменителя» традиционных ритуальных деревьев Вендланда, значение которого сегодня утрачено (Илл. 15).

Вернемся к региональной особенности обрядности 1 Мая и Троицы. В Мекленбурге и Ганноверском Вендланде в качестве символа и атрибута праздника использовалась только береза, причем это всегда подчеркивалось информантами [Приложение 2, № 22, 26, 29, 41, 43, 45, 47, 51, 52, 54]. Более того, некоторые информанты из Вендланда, старавшиеся дать оценку местной обрядности, выбор березы в качестве Майского дерева и украшения на Троицу оценили как результат славянского влияния [Иванова Ю.В. Архив. Л. 145]. Это неслучайно. Более многочисленны сообщения о ритуальной роли березы у восточных славян [Токарев, Филимонова, 1983: 148]. Известно, что именно в восточно-славянской мифологии береза являлась священным деревом и почиталась как женский символ во время весеннего праздника Семика, обрядность которого сходна с европейской первомайской обрядностью [Мифы народов мира, 1991, 1: 169]. Однако, как ни соблазнительно основываться на этом свидетельстве носителя культурной традиции, следует учитывать степень достоверности информации и личность информанта. Обычно элементы культуры, которые являются опознавательными знаками этноса, не осознаются его представителями, и для их выявления необходимы специальные исследования. Женщина-информант, сообщившая о «славянском» обычае, — коренная жительница Вендланда, а значит, носитель традиции и краевед-любитель, а не специалист-этнограф.

Известно, что береза как одно из старейших деревьев Северной Европы, будучи воплощением весны и жизни, почиталась и у древних германцев [WdDV, 92]. Но в сознании современного

деревенского жителя Северной Германии символом германцев является дуб: среди современного поколения живы воспоминания об официальной праздничной обрядности 1930–1940-х гг., когда дерево, посвященное Донару, провозглашалось священным германским символом и повсюду во славу «великой германской нации» сажали дубовые рощи «Hitlereichen». В то же время дуб ни разу не был упомянут информантами в рассказах о праздничной обрядности Мекленбурга и Вендланда. Существует еще один интересный факт: дубы широко распространены в Мекленбурге, а в Ябельхайде — редки. В качестве своеобразной иллюстрации приведу слова мекленбургского поэта и патриота Адольфа Бранда (1851–1910), который писал в стихотворении, названном «Национальным гимном Гризе Гегенд»: «Dor wasst von Eiken kein Stöck // Blot Ellern un kröplige Dannen // Un Barken, de stahn in den Knick» («Там не растет ни один дуб, только ольха и ели, да березы, что стоят в зарослях») [цит. по: Borchert, 1993: 54].

С одной стороны, возникает имагологический эффект: в представлениях современного северонемецкого жителя на землях, в прошлом населенных славянами, береза в качестве элемента праздничной традиции связывается со славянскими корнями. С другой стороны, в последнее время в Ганноверском Вендланде наблюдается подъем регионального самосознания, который, прежде всего, выражается в подчеркивании региональной обособленности, исторической и этнической уникальности Вендланда. В первую очередь уникальность региона связывают с длительным сохранением славянского населения. Таким образом, ссылки на свое славянское прошлое и приведение исторических фактов в соответствие с ним стали в последнее время модными. Кроме того, вслед за Й. Швеве [Schwebe, 1960: 83] мы предполагаем возможность восприятия сравнительно нового обычая установки Майского дерева в вендландских деревнях как продолжения вендской традиции установки Короновидного и Крестовидного деревьев. Кстати, об этом говорили и некоторые информанты из Вендланда [Приложение 2, № 55]. В этом случае мы имеем дело с действием фактора традиции территории, когда новый обычай был безболезненно воспринят и «прижился» на почве сходной автохтонной обрядности.

Праздники в северонемецкой деревне. XX век

Вековой процесс парцелляции календарной обрядности, сужения ее социальной стороны, а также переход от общины к семье как субъекту праздничной обрядности естественны и обус-

ловлены ходом истории. На изучаемой территории Северной Германии — Мекленбурга и Ганноверского Вендланда — эти процессы происходили следующим образом.

Существенные изменения в древней праздничной обрядности Мекленбурга были обусловлены четырьмя основными причинами.

Во-первых, буржуазные аграрные реформы и сепарация деревенских земельных наделов, последовавшая в 1822 г. Утрата социальными структурами деревень в XIX в. тех групп населения, которые во время календарных праздников традиционно являлись носителями обряда, привела к изменению структуры и потере некоторых функций праздничного обряда.

Во-вторых, распространение нового типа крестьянского дома, который отвечал новым требованиям хозяйства и не имел, в отличие от традиционного единого дома-двора, помещения «диле», связывавшего хозяев со слугами и служившего важным структурным элементом мекленбургской праздничной обрядности. Это изменение привело к смене места празднования дней годового цикла [Мьнс, 1989: 357–358].

Третья и четвертая причины могут быть отнесены не только к Мекленбургу, но и к любому региону Европы. Речь идет о влиянии протестантской церкви, которая со времени Реформации вела борьбу с праздничными гуляниями ряженных как рудиментами язычества. Наиболее последовательно изменения праздничной обрядности, вызванные указанной причиной, происходили в городской среде, но и в деревне они постепенно приводили к перемещению самого праздника из общественной среды в частную, индивидуализации праздников, превращению шумного гуляния деревни в тихий семейный праздник со своими канонами [Мьнс, 1989: 360]. Однако для деревенской общины это влияние не могло быть столь ощутимым и значительным, как для города, ибо, как было отмечено выше, деревенская беднота старалась как можно дольше сохранить черты общинного единства, что отразилось и на календарной обрядности.

И, наконец, четвертой причиной можно считать постепенное внедрение технических средств в сельскохозяйственное производство. Как установлено, по мере роста научно-технического прогресса удельный вес традиционно-бытовой культуры постепенно сокращается, а развитие сферы массового технического производства способствует выравниванию культурного уровня, взаимодействию культур, что приводит к унификации и стандартизации культуры [Бромлей, 1974: 20]. Во второй половине XIX в. дух индустриального городского общества все более проникает в деревенскую среду, в хозяйственную, культурную и со-

циальную области. Это время, когда в календарной обрядности деревни наряду с традиционными региональными появляются так называемые надрегиональные обычаи, характерные для городской стандартизированной культуры, все более вытесняя первые [Gawlik, 1998: 142]. Технизация сельского хозяйства Северной Германии в XX в. привела к окончательной потере региональной специфики культуры в ее материальных формах (орудия сельскохозяйственного и ремесленного производства, изучение которых, впрочем, не входит в задачи нашего исследования). В свою очередь, проникновение элементов стандартизированного урбанистического быта из городской среды в деревенскую вытеснило и предало забвению многие традиционные старые обычаи специфической сельской жизни, т.е. культуры в ее духовных формах.

Огромный урон праздничным традициям нанесла Вторая мировая война. По воспоминаниям мекленбургских информантов, в военные и послевоенные годы из-за трудного материального положения деревенские общины не устраивали общих праздников, а иногда отказывались даже от семейных праздников: «Затем, когда началась война, больше ничего уже не было. Тогда все было уныло и безнадежно» [Аудиотека МАЭ. № А-2-13]. После окончания войны и раздела страны на два самостоятельных государства развитие праздничной календарной обрядности в регионах Мекленбурга и Вендланда, разделенных отныне государственной границей, пошло разными путями.

Верхней хронологической границей существования обычая общинных праздников календарного цикла в деревнях Юго-Западного Мекленбурга следует считать предвоенные годы (до 1939 г.), в некоторых случаях – начало 1950-х гг. Пожилое поколение информантов чаще всего называло эти годы, а более молодое поколение, юность которого пришлось на 1950-е гг., не застало многих коллективных мероприятий, связанных с празднованием Троицы, Пасхи, февральского карнавала и других дней календарного цикла. «Да, первые годы после войны, потому что наши дети и внуки, у них уже этого не было. Может быть, в середине 50-х еще было, после уже не было» [Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-10]. Причинами отказа от послевоенного возрождения традиций, по нашему мнению, можно считать несколько факторов.

1. Повсеместное внедрение и распространение средств массовой информации, особенно радио и телевидения, которые с 1950–60-х гг. стали общедоступными даже в сельской местности. Сельская молодежь, получив новый вид досуга, больше не нуждалась в традиционных играх и гуляниях, как это было раньше. Сами информанты называли появление телевидения в качестве основ-

ной причины угасания традиционной праздничной обрядности в деревне: «Тогда уже было другое, потом появились телевизоры, и еще много чего. На это больше уходило времени, правда? Но запретов никаких не было, просто прошел интерес» [Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-8]; «Теперь все традиции потеряны: у всех есть телевизоры, а раньше вечерами рассказывали о том, что было раньше» [Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-2]; «Теперь все изменилось из-за проклятого телевизора: люди больше не устраивают гуляний» [Иванова Ю.В. Архив. Л. 116]. Однако средства массовой информации сыграли роль не только нового вида досуга, но и мощного средства продвижения новых стандартов.

2. Фактор общепринятой моды как системы стандартов, регулирующих поведение и повседневную жизнь. Новые модные стандарты городского быта вытеснили традиционное из деревенского уклада и начали диктовать свои законы, поскольку, как известно, «в ходе социальной эволюции мода вытесняет обычай в его функции социального контроля», появляясь как маркер перехода от традиционного общества к современному [Ятина, 2001: 9]. В сфере культуры можно говорить о моде на общественную модернизацию и отказе от «устаревших» традиций.

Именно в 1950-е гг. было уничтожено большое количество старой традиционной утвари, мебели и одежды, хранившихся в крестьянских домах, а сами дома и интерьеры начали перестраиваться на современный лад, утратив черты региональной специфики. Этим временем датируются последние экспедиции немецких музеев, ориентированные на целенаправленный сбор у населения традиционных предметов быта и орудий сельскохозяйственного производства. Так, коллекция подобных предметов, собранная сотрудниками Лейпцигского этнографического музея, ныне составляет экспозицию и фонды самого крупного краеведческого музея в Юго-Западном Мекленбурге — Окружного музея города Хагенов, а также других небольших краеведческих музеев: «Собрания музея пополнялись разными способами, многое было куплено в деревнях Ябельхайде: старая мебель, сундуки, орудия труда. Только из Люббendorфа я привез два полных грузовика» [Хенри Гавлик: Иванова Ю.В. Архив. Л. 86].

В конце XX в. ситуация коренным образом изменилась. Большинство крестьян, к которым участники этнографической экспедиции 2000 г. обращались по поводу приобретения для музейного собрания старых традиционных вещей и предметов быта, с сожалением отказывали в этом, сообщая, что «в 50–60-е почти все старые вещи были ликвидированы, зачастую просто выброшены, особенно жалко старых сундуков, шкафов, мебель, и сейчас часто злишься на себя за это» [Иванова Ю.В. Архив. Л. 41].

Многое спасли от уничтожения музеи и любители старины: «Ничего не осталось. А на что мне это было? Сегодня можно сколь угодно злиться. В общем, все, что у меня тогда еще оставалось, я отдала в музей, туда... в Альт Ябель, вы, наверное, уже видели музей. Платье я тоже туда отдала, иначе вы могли бы получить его для своего музея, но теперь у меня ничего не осталось» [Аудиотека МАЭ РАН. № А-2-8].

Мы полагаем, что официальная государственная идеология ГДР не повлияла на угасание традиции народных гуляний и общинных календарных праздников. В большей степени она сказалась на переосмыслении, переориентации календарных праздников и совмещении их с гражданскими, привязанными к определенным датам календаря, а также на установлении новых гражданских, национальных и интернациональных праздников, которые и в деревнях отмечались торжественно [Токарев, 1983: 6; Мьлс, 1989: 366, 370–373]. Более того, такие массовые праздники, как Троица, 1 Мая и ежегодные осенние Праздники урожая в эпоху коллективного хозяйства сохраняли свое значение для некоторых деревенских общин и просуществовали вплоть до недавнего времени. Так, не прекращался обычай отмечать Праздник деревни всей общиной. Он имеет общегерманскую традицию и некоторые региональные черты. Традиционный майский праздник одновременно был интернациональным днем трудящихся, сопровождавшимся демонстрациями рабочих в городах или загородными маевками, и праздником начала весны в деревне. Информанты из деревень Ябельхайде неоднократно упоминали ежегодный обычай ставить Майское дерево на деревенской спортивной площадке и украшать его [Иванова Ю.В. Архив. Л. 29, 30, 42; см. также: Приложение 2, № 20, 22, 26, 29, 31, 54, 55]. Были переосмыслены и ежегодные осенние Праздники урожая. Утратив исконный смысл — обряд жертвования первых плодов божеству и сакральный момент начала потребления урожая, в более позднее время — благодарственный обряд в честь землевладельца, праздник окончания уборки урожая трансформировался в своеобразную демонстрацию социалистических достижений в сельском хозяйстве, подведение итогов сельскохозяйственного года в кооперативных хозяйствах, соревнования между коллективами одной или различных деревень, премирования лучших работников сельскохозяйственных кооперативов (LPG). Это иллюстрируют рассказы информантов, принимавших участие в деревенских праздниках урожая в 1950–60-е гг., они приведены в Приложении 2 [№ 32, 34, 36, 44]. Однако новые формы календарных праздников существовали не во всех деревнях Мекленбурга, во многих общинах они были утрачены и не получили

нового развития, что связано прежде всего с ликвидацией личных и коллективных хозяйств в этих деревнях, а также с оттоком молодежи из деревни в город.

Один из редких примеров сохранения общинного празднования Троицы дает материал из деревни Лоозен, которая вошла в исследуемый экспедицией регион Ябельхайде. Информанты из этой деревни сообщили, что совместное празднование Троицы в деревне не прекращалось и «во времена ГДР» [Приложение 2, № 28], хотя в основном традиции праздничной культуры по выше названным причинам перестали поддерживать.

На Троицу было принято строить беседку из деревянных жердей, сколоченных между собой и оплетенных березовыми ветками. В центр беседки ставили стол и несколько скамеек, там собирались и праздновали люди среднего и пожилого возрастов. Одновременно группа молодых людей (подростков или детей) ходила по деревне, от дома к дому, приветствуя хозяев стихотворением. Стихотворение приведено в мекленбургском варианте нижненемецкого диалекта.

Gaudrn Dag, Gaudrn Dag, Fru Buerin, Hdt juch oll Kauh noch Faurer in? Wat mcht denn juuch oll griese Hund? Ist juuch oll Kater noch gesund? Juuch oll Ddl is holl un boll Suss poor Eer humm ji woll? Drei inrn Grapen, drei inrn Schapen, Suss in unse Pingstekiep —	Добрый день, добрый день, Госпожа крестьянка, Жива ли ваша старая корова? Как поживает ваш серый пес? Здоров ли еще ваш старый кот? Ваши старые сени пусты, Ведь у вас есть несколько яиц? Три в котел, три в чан, Или в нашу праздничную корзинку
Ji warrn seelig — wi warrn riek!	Вы будете щедры, а мы — богаты!
Nu hulle gebulle up dann Disch, Und huf ji kein Eer, So gdff uns Fisch Und lodd uns hier nich lange stohn,	Ну, выкладывайте на стол, А если у вас нет яиц, Так дайте нам рыбы И не заставляйте долго стоять здесь:
Wie wullrn ok noch ein Hus wierer gohn	Нам еще идти к другим домам.
Und wenn ji uns kein Eer gden, So sall uns Hahn juch Haun nich trden.	Если же вы нам не дадите яиц, Так наш петух не будет топтать вашу курицу!

Обращение во второй строке могло варьироваться в зависимости от того, кому адресовано стихотворение* [Иванова Ю.В. Архив. Л. 44; Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-7]. В ответ на такое приветствие парни обычно получали от хозяек яйца и переходили к другому дому, и так шествие коляды (иногда с песнями) продолжалось по всей деревне. Тот, кто позже всех вставал и опаздывал на общую сходку, получал шутовское прозвище «Троицын осел» или «Троицын бык» (Pfungstesel, Pfungstochse, Pingstekarr) и венок из зелени на шею, который должен был носить в течение всего праздничного дня. Люди заранее готовились к приходу колядующих и заготовливали свежие некрашенные яйца. Парни собирали большое количество яиц, которые затем можно было обменять на деньги или продать [Приложение 2, № 27, 28]. Это, пожалуй, редкий, если не единственный, случай продолжения в деревне традиции общинного праздника с сохранением архаических черт, поэтому это явление привлекло в 1984 г. внимание журналистов, а вслед за ними — местных немецких этнографов: обычай был подробно описан и проанализирован в коллективной монографии «Этнография Мекленбурга». Автор статьи, современный немецкий этнограф и культуролог Хайке Мюнс пришла к выводу, что функционирование зафиксированного в 1980-е гг. обычая обеспечивается наличием двух групп: адресатов-крестьян, имеющих собственное хозяйство, и носителей обычая, заинтересованных в сбыте полученной продукции [Мюнс, 1989: 372]. В описанном обычае празднования Троицы в деревне Лоозен в конце XX в. сохранились архаичные черты, имевшие место в весенней праздничной обрядности Ябельхайде до 1910–1920 гг. и утраченные позже, в 1930-е, — это обряд колядования, функционирование яйца как ритуального символа плодородия, а так-

* В немецком языке нет универсального понятия «крестьянин», но исторически существовало несколько обозначений для разных типов сельскохозяйственных работников, различавшихся по величине находившихся в собственности земельных наделов и характеру зависимости от землевладельца. Так, крестьянин, владеющий 30–40 га земли и большим крестьянским домом-двором, называется «Bauer»; малоземельный крестьянин, получивший в надел дом, двор и небольшой участок земли в 0,22 га, — «Bdner»; безземельный работник, получивший в собственность лишь двор размером 0,03 га с небольшим домом, — «Hdusler». Безземельный крестьянин носил название «Kossate». Естественно, крестьяне, относящиеся к двум последним типам, не могли обеспечить себя за счет сельского хозяйства и часто работали поденщиками, батраками у крестьян, рабочими в городах или арендовали землю у землевладельца. В настоящее время крестьянин, имеющий частное хозяйство, носит название «Bauer», а работники, занятые в государственных или кооперативных полевых хозяйствах, — «Landwirt».

же устно передающаяся из поколения в поколение песня-колядка. Но налицо новый элемент в обрядности, продиктованный интересами современного общества: собранные во время колядования яйца уже не составляли молодежной праздничной трапезы, а служили обменным продуктом.

Сами информанты отметили, что обычай колядования на Троицу в деревне «сохранялся очень долго, на некоторое время он был забыт, но сейчас вновь возрожден» [Иванова Ю.В. Архив. Л. 44 об.]. Некоторое «затишье» в праздничной жизни деревень, которая, несмотря на коллективизацию и технизацию, продолжала существовать в некоторых общинах, имеет исторически обусловленные причины. Угасание праздничной и вообще общинной жизни в Мекленбурге соотносится со временем, последовавшим за объединением двух германских государств в 1989 г. и получившим название «Венде» (нем. Wende 'рубеж, поворот'). Дело в том, что как само событие, так и последовавший за ним процесс интеграции новых немецких земель в Федеративную Республику был воспринят гражданами бывшей ГДР и, соответственно, бывшей ФРГ неоднозначно. Если для западных немцев этот процесс был бы сравним с этноэволюционными процессами, то для восточных он стал трансформационным и привел к полной смене социально-экономических и политических институтов, к изменениям на бытовом и межличностном уровнях. Процесс интеграции по-разному отразился на жизни и активности деревенских общин Мекленбурга, особенно юго-западной области, находящейся в непосредственной близости с бывшей границей и испытавшей первые волнения и поток переселенцев в земли бывшей Западной Германии. Яркими примерами тому были свидетельства крестьян деревень Ябельхайде, зафиксированные экспедицией [Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-10]. В то же время в западных областях, в том числе на территории Ганноверского Вендланда, коренных изменений не произошло, так как западные немцы не были активно вовлечены в процесс интеграции. Не сказалось судьбоносное событие и на деревенской жизни и праздничной культуре региона. Чувство неуверенности, которое овладевает людьми в переходные периоды истории, опасность утраты своих традиций, накопленных за время независимого существования государства, на некоторое время парализовали общественную жизнь в деревнях. Но эти же причины спустя десятилетие вызвали к жизни процесс возрождения своей самобытности, отразившийся, прежде всего, на жизни деревенских общин. Ведь именно поворотные моменты в судьбе любой нации способны вызвать всплеск национального самосознания. Думается, что в случае с Мекленбургом речь не может идти о нацио-

нальном, этническом самосознании, поскольку современное население обоих государств составляют немцы. Скорее всего, можно говорить об утверждении самостоятельности и уникальности традиций бывших восточных земель в долгом процессе завоевания равноправия по отношению к бывшим западным землям, который наблюдается в настоящее время на востоке объединенной Германии. Не касаясь специально этой проблематики, которая более интересна для социологов, проиллюстрируем процесс самоутверждения на материале праздничной культуры деревень Юго-Западного Мекленбурга в конце XX в.

Малые отдаленные деревни, где основную часть населения составляют пенсионеры, пожилые люди 70–90 лет, по экспедиционным наблюдениям, оказались незатронутыми этим движением из-за отсутствия соответствующих возрастных групп. По рассказам наших информантов, примерно с 60-х гг. молодежь начала уезжать в города, которые становились местом работы и жительства («Теперь здесь всего-то несколько крестьян, в основном ведь аграрные кооперативы. Что им за интерес украшать телеги?» [Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-13]). Поэтому такие малые деревни не могли обеспечить экспедиции нужный объем материала по календарным праздникам Ябельхайде конца XX в. В то же время именно обособленность и удаленность региона от крупных центров городской цивилизации и путей сообщения стала причиной сохранения праздничной традиции в ее новых формах в других сельских общинах [Мьнс, 1989: 372].

Анализ собранного материала по сезонным праздникам в различных деревнях свидетельствует, что в различных деревнях, иногда находящихся друг от друга в двух километрах, не наблюдается единства отмечаемых совместно праздников и гуляний. Так, житель деревни Пихер Райнхард Карбов, назначенный бургомистром, «ответственным за церковную жизнь общины Пихера», после долгих раздумий упомянул лишь два повода, позволяющих жителям деревни собраться для коллективного празднования, — это Праздник деревни и канун официального государственного праздника объединения Германии 3 октября. Отсутствие слаженной жизни деревенского коллектива сказывается и на организации праздников: они заключаются лишь в совместном распитии пива и шнапса у костра, который мужская часть общины разводит на окраине деревни [Иванова Ю.В. Архив. Л. 85].

Примером парцелляции календарной обрядности могут служить утрата новой маленькой деревней Ной Ябель традиции общинных праздников и перенос их в сферу семьи. Единственный повод собраться общине — это детские праздники, такие, как

осенний «Праздник фонариков» («Laternenfest, Lampionfest»), во время которого по деревне проходит красочное шествие нарядно одетых детей с цветными бумажными фонарями [Иванова Ю.В. Архив. Л. 88–89]. Детский праздник фонариков восходит к празднованию дня св. Мартина, который раньше считали последним осенним праздником сельскохозяйственного года. Праздничная обрядность и составные элементы Мартинова дня претерпели значительные изменения: от разжигания Мартинова огня на возвышенностях и шествий с факелами до процессии с разноцветными бумажными фонариками; сменились и носители обряда — теперь это исключительно дети, тогда как раньше — взрослые парни [Филимонова, 1978: 139]. В большинстве районов Германии Мартинов праздник, трансформировавшись в детский праздник, отмечается по традиции 11 ноября, но в исследуемом регионе дата его празднования четко не зафиксирована: например, в деревне Филанк встречались объявления о приглашении на Праздник фонарей 13 октября [Иванова Ю.В. Архив. Л. 77]. Несмотря на коллективность действия, в центре внимания и праздничного обряда оказывается ребенок, т.е. на первый план выступает семья, а не община.

Пожалуй, только два праздника из традиционного календарного цикла имеют в настоящее время достаточно широкое распространение и могут считаться стабильным явлением. Это ежегодный осенний Праздник урожая (Erntefest) и Праздник деревни (Dorffest). Последний, как было отмечено выше, имеет общегерманскую традицию и мало региональных особенностей в обрядности (подробное описание см.: [Приложение 2, № 35]). Обычно Праздники урожая не прикреплены к определенной дате календаря, они проводятся в конце сентября или начале октября, после окончания полевых работ, сбора урожая, и знаменуют окончание сельскохозяйственного года [Филимонова, 1978: 131; Покровская, 1983: 85]. Схема праздника остается общей в Мекленбурге, но детали обряда могут варьироваться в различных деревнях (ср., например, подробное описание Праздника урожая в д. Лоозен, приведенное в [Приложении 2, № 33]). Лоозен не единственная деревня, в которой столь красочно отмечается Праздник урожая. Проезжая по дорогам региона Ябельхайде и далее по Западному Мекленбургу, можно заметить характерные «соломенные бабы», сделанные из рулонов соломы и одетые как крестьяне. Эти куклы стали символом начинающихся Праздников урожая и ставятся обычно у въезда в деревню, в которой должно произойти данное событие (Илл. 16).

Каждый год правительство федеральной земли Мекленбург — Передняя Померания выбирает место проведения официаль-

ного общеземельного Праздника урожая (Landeserntedankfest) с участием премьер-министра федеральной земли и епископа Мекленбургского. Так, в 2000 г. это была д. Мекленбург, сыгравшая важную роль в северонемецкой, в том числе славянополабской, истории. Праздник заключался в традиционной процессии сельскохозяйственной техники, передаче крестьянами Короны урожая премьер-министру (который заменил землевладельца в обряде XIX в.), крестьянской ярмарке, развлекательном представлении и благодарственном молебне с участием епископа Мекленбургского (Илл. 17). О месте проведения и программе праздника сообщается в прессе, программах и афишах, распространяемых в самой деревне и за ее пределами. К организации Праздников урожая, праздничного оформления деревни и места проведения мероприятия широко привлекаются дети и школьники [Иванова Ю.В. Архив. Л. 46–48].

С одной стороны, сугубо крестьянский Праздник урожая, связанный с аграрной магией и обрядностью, в конце XX в. вновь становится популярным и в некоторых местах получает официальный статус. С другой стороны, самими жителями деревни и членами общины Праздник урожая не ощущается таковым, не приобретает окраски «навязанного властями» и официального.

Это проявилось на Празднике урожая в д. Лоозен. В церемонии принимают участие все жители деревни. В традиционном выезде украшенных тракторов с повозками участвует каждый двор, имеющий трактор, или предоставляется транспорт от аграрного кооператива. В украшении повозок и тракторов проявляется творчество молодых членов общины и детей, поскольку правила обычно произвольны и все основано на фантазии владельца (Илл. 18, 19). Кукол и чучела из соломы изготавливают деревенские дети вместе с родителями накануне праздника (на их изготовление обычно требуется один вечер). После окончания праздника чучела не используются и разбираются, поэтому для их изготовления мастера используют личную одежду. Часто в качестве украшения поезда встречаются соломенные куклы и антропоморфные, как правило толстые, даже безобразные фигуры, наблюдается элемент эротики.

Примером тому может служить чучело из собрания МАЭ РАН [№ 7182–10], полученное в дар от жителей деревни. Чучело, изготовленное из рабочей одежды, набитой соломой, было привязано к капоту трактора лежа, так, чтобы выдавалась самая фривольная деталь куклы — огромный фаллос, сделанный из корнеплода моркови (Илл. 20). Элемент эротики традиционен для аграрных праздников, призванных положительно повлиять на плодородие и урожай: «Аграрная предназначенность многих эро-

тических обрядов со всей очевидностью проступает и в календарных праздниках современных европейских народов, хотя мотивировка этих обрядов обычно забыта» [Покровская, 1983: 69]. Действительно, в современной деревне изготовление чучел с подсобными деталями воспринимается как шутка. Возможность применить свою фантазию в оформлении телег и тракторов, фриволю пошутить стимулирует интерес взрослого поколения к участию в общедеревенском празднике.

Рассказы информантов и непосредственные наблюдения экспедиции позволили заключить, что в настоящее время в северо-немецких деревнях происходит возрождение старой традиции общедеревенских Праздников урожая. Конечно, наивно полагать, что в конце XX в. в деревнях Ябельхайде сезонный праздник уборки урожая вновь приобретет аграрно-магическую направленность. Но это единственный праздник в ряду календарных, не утративший связи с земледелием и объединяющий всю деревенскую общину. Кроме того, в конце XX в. мекленбургские Праздники урожая утратили некоторые черты, характерные для периода коллективизации и социалистического хозяйства: соревнования, награждение лучших коллективов, демонстрации и т.д., в то время как упомянутые архаичные черты возродились. Надо полагать, причина этого — крах тоталитарной системы и появление интереса к своим корням, целенаправленное изучение фольклорными группами элементов обряда, зафиксированных в начале XX в. и более ранние исторические периоды. Именно фольклорные группы в большинстве случаев являются инициаторами и организаторами деревенских праздников.

Таким образом, со второй половины 1990-х гг. в деревенской праздничной культуре Юго-Западного Мекленбурга наметилась тенденция возрождения совместных общинных праздников, охватывающих все возрастные группы населения. Это коснулось не только традиционных календарных праздников, но и совершенно новых гражданских, введенных после «Венде». Например, в крупной деревне Брезегард (у д. Эльдена) с 1998 г. в третье воскресенье октября жители предпринимает совместные прогулки-походы к древнеславянскому крепостному валу в д. Менкендорф. В Пасху на окраине деревни принято совместно разжигать большой костер, устраивать уже ставший традиционным Бал пожарников с танцами, оркестром, выпечкой и пивом. Два года назад у местных энтузиастов из Общинного дома родилась идея Праздника улицы, которая претворилась в празднование каждой улицей Брезегарда своих дней, во время которых жители собираются на свежем воздухе в кругу друзей и соседей. Праздничные мероприятия включают широко распространенное в со-

временной Германии совместное приготовление мяса на гриле; продукты, напитки и посуда обеспечиваются участниками мероприятия вскладчину [Иванова Ю.В. Архив. Л. 116]. Подобные праздники, стимулирующие совместные действия и общение жителей одной улицы, играют роль объединяющего, сплачивающего фактора в жизни деревенской общины, что было утрачено в последнее время.

Тенденции развития праздничной культуры деревень Ганноверского Вендланда в послевоенный период были иными. Исследования XIX в. показали, что отличительной чертой вендландских крестьян считается их сплоченность внутри региона, внутренняя солидарность и резкое неприятие влияний извне. Малые размеры и круглая форма вендландских деревень, а также интересы хозяйства предполагали возникновение крестьянской сплоченности в регионе, которая отражалась во всех сферах жизни, особенно в праздничной культуре. Это выражалось, к примеру, в том, что даже семейные праздники жизненного цикла обычно носили характер деревенских общинных застолий и увеселений. При этом следует отметить, что сказанное распространялось только на коренных жителей деревень региона. Переселенцы обычно не считались таковыми и исключались из жизни вендландских общин [Schwebe, 1960: 12]. XX век принес значительные изменения в замкнутую традиционную жизнь вендландских деревень. Потери и разорения Второй мировой войны и значительный приток переселенцев из других, преимущественно бывших восточных, областей Германии изменили демографическую карту Вендланда таким образом, что в послевоенные десятилетия здесь значительно уменьшилось количество коренных жителей — основных носителей и хранителей традиционной культуры региона. Исследования Йоахима Швебе показали, что большинство традиционных праздничных обычаев и обрядов в Вендланде угасло к концу XIX или в начале XX в.: практически все рассказы о колядках ряженных в Сочельник Рождества, играх и колядках пастухов и деревенской молодежи на Троицу и продолжительных совместных деревенских праздниках, приуроченных к началу мая или Троице, сообщены информантами, родившимися в период с 1865 по 1890 гг., и, следовательно, относятся к последней четверти XIX в. или первой четверти XX в. [Schwebe, 1960; Приложение, № 205–209, 213, 270, 353, 406, 407, 514, 516, 517, 520, 522, 523, 524, 535, 537–540]. На основе этих рассказов мы реконструировали богатые праздничные традиции Вендланда XIX в.

Согласно рассказам молодого поколения и школьников, информировавших Й. Швебе, к 1950–60-м гг. частично сохранились старые обряды приношения воды и разжигания костров на

Пасху, некоторые обычаи, связанные с Троицей и восходящие к древним обрядам весенней аграрной магии. В некоторых деревнях после 1945 г. был возрожден приуроченный к 1 мая обычай устанавливать в центре рундлинга украшенную венками и лентами березу [Schwebe, 1960: 83]. Особый интерес представляет обычай весеннего колядования, относящийся в различных деревнях Вендланда ко второму воскресенью Пасхальной недели или Троице, называемый в Вендланде «Воронья свадьба» (Kraienkust). По деревне с песнями и музыкой ходила процессия ряженных парней, несших на украшенном шесте воронье гнездо. Колядующие получали от крестьян яйца или другие продукты, которые вечером составляли совместную праздничную трапезу молодежи. Этот обычай во многих деталях сходен с мекленбургским колядованием на Троицу, сохранившимся до наших дней в д. Лоозен, что было описано выше [Schwebe, 1960: 74]. В некоторых деревнях Вендланда обычай сохранялся до 1960-х гг. Причину этого Й. Швеве видит в рациональной оценке, придаваемой ему крестьянами: раньше он сопровождался разорением гнезд ворон, наносивших урон хозяйству. Автор считает, что мотивировка праздничного действия как борьбы с вредителями крестьянского хозяйства обеспечила древнему весеннему обряду успешное функционирование в современности [Schwebe, 1960: 78].

Традиция Праздников урожая в послевоенном Ганноверском Вендланде не прослеживается, что связано со следующим обстоятельством. Как известно, после раздела Германии в конце 1940-х гг. территория Вендланда входила в состав бывшей Западной Германии, где сохранялись индивидуальные хозяйства. Наличие плодородных земель за Эльбой (в отличие от соседнего правобережного региона Ябельхайде) обусловило характерную систему хозяйствования — в Ганноверском Вендланде как преимущественно аграрном районе всегда существовало достаточно большое количество собственных хозяйств, находившихся в руках крупных крестьян-собственников [Schwebe, 1960: 13; Мыльников А.С. Полевой дневник. Л. 62; Иванова Ю.В. Архив. Л. 127–127 об.]. Земли бывшей Западной Германии не знали коллективизации. Такая особенность системы хозяйствования, не предполагавшей коллективного труда и совместного действия жителей деревни, обусловила замкнутость образа жизни крестьян внутри «своих», соседей-вендландцев. Можно говорить о том, что в послевоенном Вендланде, население которого было значительно разбавлено переселенцами из других регионов, общинная жизнь крестьян — носителей традиций праздничной культуры — угасала и все больше сосредоточивалась внутри отдельных семей.

Как было отмечено выше, процесс сужения социальной стороны календарной обрядности был закономерным следствием исторических изменений хозяйственных и социальных структур общества, а утрата регионального своеобразия элементами обрядности — естественным следствием проникновения технических средств и стандартизации крестьянской жизни. Но если в Ябельхайде окончательный переход от общинного быта к узкосемейному сдерживался участием кооперативов и других коллективных объединений в той или иной сфере жизни деревенского общества, в том числе и в праздничной культуре, то в Ганноверском Вендланде не было стимула к объединению в единый организм коренных крестьян-вендландцев и переселенцев, которые часто не были задействованы в сельском хозяйстве. Исследования Йоахима Швебе показали, что традиционная праздничная обрядность календарного цикла в послевоенном Вендланде сохранялась фрагментарно, совместные крестьянские праздники продолжали существовать не во всех деревнях, охватывая все меньшее количество жителей и угасая по мере смены поколений.

Этот вывод подтвердили и данные экспедиции 2000 г. По рассказам вендландских информантов, начиная с послевоенного времени старые крестьянские дома-дворы в круглых деревнях Вендланда охотно покупают любители старины из Гамбурга, Люнебурга, Нюрнберга, Берлина и других крупных городов страны; этот процесс продолжается и в настоящее время. Удельный вес коренных вендландцев в деревнях стремительно падает по сравнению с переселенцами, а отсутствие молодого поколения, заинтересованного в продолжении крестьянских праздничных традиций, приводит к естественному угасанию последних [Мыльников А.С. Полевой дневник; Иванова Ю.В. Архив. Л. 130–132]*. В настоящее время лишь в некоторых деревнях, вошедших в область исследований экспедиции, существует традиция праздников с элементами архаичной календарной обрядности — это обычай разведения пасхального огня в д. Затлинцеце, Маммоисель и др., установки Майского дерева на площади рундлинга и пения майских песен в д. Пюгген, праздничный выезд духового хора на повозках, украшенных зеленью, в Троице в д. Маммоисель [Аудиотека МАЭ РАН, № А–2–18; Приложение 2, № 19–21, 55]. Из-за малочисленности молодежи в современной деревне для подобных праздничных увеселений объединяется несколько

* Специальных исследований праздничной культуры современного Вендланда ни в Германии, ни в России не было проведено, поэтому утверждения автора построены на личных наблюдениях, а также на информации, полученной участниками экспедиции 2000 г. от крестьян и краеведов Вендланда.

(от трех до четырех) близлежащих населенных пунктов. Главными носителями праздничной традиции информанты считают молодое поколение. Организация праздников принадлежит деревенской молодежи, в действиях обычно принимают участие и дети, что говорит о том, что древние календарные обычаи и обряды, утратив прежний аграрно-магический смысл и мотивировку (даже в поздней интерпретации — суеверия стариков-крестьян), приобрели характер игры, сезонного молодежного развлечения. Это характерно для современного бытования традиций, связанных с календарными обычаями и обрядами, и наблюдается повсеместно в Европе [Иванова, Серов, Токарев, 1983: 213]. Ситуация в Вендланде в конце XX в. лишний раз подтверждает этот тезис.

Однако параллельно с указанным явлением можно наблюдать и противоположный процесс. В настоящее время во всех постиндустриальных странах мира происходит смена ценностей, что проявляется в отмене прежних модных образцов (мода на общественную модернизацию 50–60-х гг. XX в.) и утверждении моды на самобытность, народность. В общем русле этих ценностных изменений конца XX в. в Германии наблюдается возрождение интереса к истокам собственной культуры. Сегодня в оформлении своего жизненного пространства люди стремятся не к подражанию городским образцам и унификации, а к индивидуальности, делая акцент на региональном своеобразии деталей. В изучаемом регионе это, в частности, проявляется в современном переоборудовании старых крестьянских домов в сочетании с нарочитым сохранением традиционных деталей и частым использованием в качестве декоративного оформления интерьера гостиных старых вещей и грубой мебели (Илл. 21). Состоятельные люди вкладывают деньги в покупку и реставрацию старых крестьянских домов-дворов в традиционном стиле. Серийной одежде индустриального производства все чаще предпочитают эксклюзивную одежду домашнего и ремесленного производства из натуральных материалов. Стоимость такой одежды (и отношение к ней) определяется вложенным в ее производство трудом и нередко приближается к стоимости одежды известных марок и фирм [Иванова Ю.В. Архив. Л. 32–33, 75, 79]. Выбор этнического стиля объявляется престижным.

Возрождается интерес и к традиционным сезонным народным праздникам. Традиции бережно сохраняются и продолжают, прежде всего, коллективами народного танца, в частности, ансамблем из г. Люхов «De Цwerpetters». Его художественный руководитель и вдохновитель Ундине Штивих относит себя к коренным жителям Вендланда и считает продолжение традиций

вендландского танца делом семьи, поскольку все предки Ундине по материнской линии были связаны с этим ансамблем. «De Цверпетters» выступает с вендландскими танцами и песнями, в том числе знаменитой вендской свадебной песней «Katy mks Nonka beut» на древенополабском языке (подробнее о вендской песне см.: [Tetzner F. Die Polaben. S. 374]. Текст с переводом приведен в разделе Итоговые размышления). Участники «De Цверпетters» не только выступают на национальных и международных конкурсах народного танца, но и участвуют в праздничных действиях и представлениях, приуроченных к весенним и летне-осенним праздникам. Праздничные выступления ансамбля проводятся по заказу «Общества круглых деревень» в центре круглой площади музейной деревни-рундлинга Любельн, близ г. Люхов, и являются, таким образом, игровым элементом в музейной экспозиции (Илл. 22).

Известно, что у народов, чья национальная одежда вышла из активного употребления, вынутая из сундука и надетая в праздничный день, она выполняет функцию маркера праздника, отличая его от будней [Токарев, 1983: 190]. Эту ситуацию можно наблюдать на примере вендландского коллектива самодеятельности. В доме Ундине Штивих имеется комплект одежды вендландской девушки с традиционным головным убором и лентами, возраст которого, по определению владелицы, составляет около 150 лет [Иванова Ю.В. Архив. Л. 146]. Традиционный костюм Вендланда, бережно хранимый семьей и передаваемый из поколения в поколение, является не только театральным реквизитом, но и праздничной одеждой членов коллектива, которую надевают, например, во время свадьбы.

Таким образом, наблюдается двусторонний процесс возрождения праздничных традиций: с одной стороны, танцевальные группы поддерживают праздничные традиции Вендланда исходя из профессионального интереса, являясь благодаря этому своеобразным символом вендландской культуры сегодня. С другой стороны, наблюдается процесс формирования особого стиля жизни, который предполагает, что соблюдение региональных традиций в частной жизни объявляется ценностью, а значит, обладает престижем для его приверженцев.

Материал по календарным обычаям Мекленбурга и Ганноверского Вендланда демонстрирует следующие тенденции послевоенного и современного развития праздничной культуры. Во-первых, традиция совместного празднования дат календарного цикла возрождена и имеет место далеко не во всех деревнях Ябельхайде и Вендланда, преимущественно в деревенских общинах с большим количеством молодежи и детей. Во-вторых, в продол-

жение традиции общинных праздников после войны важную роль сыграло участие деревень Ябельхайде в коллективных хозяйствах ГДР. Опыт коллективизации для деревенской культуры не был исключительно негативным. Он позитивно сказался на возрождении единства деревенских общин. В настоящее время полезная и продуктивная коллективность не противоречит индивидуальности отдельной семьи и личности. В-третьих, сохранению многих архаичных черт традиционной календарной обрядности Вендланда в послевоенный период способствовала патриархальность местного населения, его замкнутость внутри региона. И, наконец, в-четвертых, стимулами возрождения в конце XX в. традиционных календарных обычаев в обоих изучаемых регионах являются утверждение в обществе моды на самобытность, пропаганда региональных традиций как способ привлечения в регион туристов, т.е. обеспечение финансовых поступлений, подъем локального, областного самосознания и самоутверждение как один из его компонентов.

ИТОГОВЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Этнография — наука гуманитарная.
Она описывает не то, что существует
в действительности, а то, что
человек воспринимает и на что реагирует.
Л.Н. Гумилев.

На вопрос, где находится Ябельхайде, сейчас мало кто может дать определенный ответ. На Юго-Западе Мекленбурга, где простирается обширная территория, ныне засаженная хвойным лесом, располагаются десять деревень. Это Ябельхайде. Его локализируют в пределах треугольника, ограниченного речками Зуде, Рёгнитц и Эльде, притока Эльбы, или земли южнее линии Редфин — Пихер [Kupfer, 1958: 18]. Эту территорию с запада омывает Эльба. Между тем в беседах с крестьянами-информантами выяснилось, что многим из них неизвестно название региона, хотя оно является традиционным, исконным, и знакомо более образованным и начитанным информантам, представителям интеллигенции [Иванова Ю.В. Архив. Л. 65]. Примерно 100 лет назад название Ябельхайде было вытеснено другим понятием, частично совпадающим с тем, что исторически понималось под областью Ябельхайде, частично включающим более широкую область, — это «Griese Gegend», которое означает ‘серая земля; неплодородная, песчаная местность’. Этимологически народное название региона обусловлено плохими, неплодородными, большей частью песчаными почвами, с чем была связана традиционная система ведения хозяйства и земельной собственности в этом регионе.

Где искать границы «Гризе Гегенд»? На этот вопрос нет однозначного ответа. Авторы многочисленных туристических проспектов и фотоальбомов шуточно отвечают, повторяя слова известного в регионе писателя Йоханнеса Гильхофа: «*Примерно* там, где образуется неровный ромб, если соединить прямыми линиями между собой точки — города Людвигслуст, Хагенов, Любтен и Дёмитц, добавить к получившемуся город Грабов и земли к югу от Людвигслуста да деревеньки Мораас восточнее Хагенова и Йессенитц южнее Любтена. Вот примерно там и находится Гризе Гегенд» [Borchert, 1993: 4]. Этот район всегда был бедным, здесь было мало поместий и крупных крестьянских хозяйств и значительно большее количество бедняков, чем в других местах: отличительной чертой деревень «Гризе Гегенд» является их разделение на ярко выраженный центр, заселенный крестьянами-землеладельцами (Bauerndorf), и «концы», где селились малоземельные и безземельные «бюднеры» и «хойслеры» — *Вьднер- und*

Hndslerende (Илл. 23, 24). Недаром экономность, скупость в хозяйстве, простота и невзыскательность в кухне жителей «Гризе Гегенд» зачастую неприятно поражали переселенцев из других областей Германии [Иванова Ю.В. Архив. Л. 88]. Эта региональная особенность крестьянства легла в основу психологической обособленности жителей местности, что проявляется в культуре деревень и самосознании жителей.

Наиболее ярко идея принадлежности к региону «Griese Gegend» проявилась в беседе с руководителем творческого объединения женщин д. Глайзин «Дома четырех времен года» Верой Фестнер. На наш вопрос о месте деревни в жизни региона Ябельхайде Фестнер отметила, что речь должна идти о регионе «Griese Gegend» [Иванова Ю.В. Архив. Л. 54 об.]. Эта идея реализуется в названиях краеведческих сборников, рекламных брошюр, местных газетных статей, посвященных культуре региона и пр.: «Путешествие по региону “Griese Gegend”»; «“Griese Gegend”: легенды и истории, обычаи и обряды»; «Добро пожаловать в регион “Griese Gegend”» и т.д. Однако в ответ на прямой вопрос о самоотнесении никто из информантов не причислил себя к жителям Ябельхайде или к старожилам «Гризе Гегенд». Чаще всего жители этого региона определяли себя как мекленбуржцев и / или жителей определенной деревни. Последнее, как правило, относилось к коренным жителям деревень не в первом поколении: «Я — мекленбуржец» [Иванова Ю.В. Архив. Л. 5]; «Я бы сказал: я — северный немец. Или мекленбуржец, тоже подходит» [Иванова Ю.В. Архив. Л. 75 об.]. Такая ситуация отвечает общей тенденции регионального (в исторических пределах федеральной земли) самосознания, которую мы наблюдали повсюду в Германии.

Открытием экспедиционных исследований стало наличие узколокального самосознания, ограниченного пределами одной деревни или — реже — одного церковного прихода. Нередко в начале интервью или как итог давалась следующая оценка роли и значимости своей деревни: «Деревенская община здесь очень хорошая. Это еще и потому, что в основном это одно поколение. Двенадцать молодых пар. Так было всегда, с детства играют вместе, потом ходят на танцы, встречаются на останковке... и те, кто переселяется сюда, принимаются общиной. Это такая община, где царит взаимопонимание. А в других деревнях такого, как в Лоозене, нет. Взаимность в других деревнях давно исчезла» [Приложение 2, № 38]; «Жители Глайзина отличаются от жителей других деревень, скажем, от Пихера или Варлова, прежде всего своим дружелюбием и приветливостью. Это становится заметно с первых минут разговора с ними. Они никогда не будут отно-

ситься к вам с недоверием, всегда готовы помочь. Гостеприимность тоже типичная отличительная черта глайзинцев» [Иванова Ю.В. Архив. Л. 55]. Доказательством уникальности деревни для ее жителей служит наличие локальных традиций — особенностей приготовления праздничных клецок в Лоозене, живые изгороди-беседки из буковых деревьев как место сходки крестьян в Брезегарде [Приложение 2, № 37, 39].

Приведем впечатления стороннего наблюдателя — рассказ Райнхарда Карбова об особенностях общины Пихера: «Пихер — самая большая и красивая деревня в округе, но здесь нет ни одного объединения, ни одного союза, ничего не предпринимается совместно — ни работа, ни праздники. Это сразу бросается в глаза: каждый на своем дворе, внутри своего дома. Пихерцы замкнуты в рамках своей деревни, и даже тех, кто проживает здесь 30 лет и более, они считают за чужаков, приезжих. Жители неприветливы и неохотно вступают в разговор» [Иванова Ю.В. Архив. Л. 84 об.; Приложение 2, № 40]. Это свидетельство очевидца особенно важно, так как является взглядом извне: Райнхард Карбов переехал из земли Северный Рейн-Вестфалия, своей родины, в Мекленбург несколько лет назад. Интервью, которое Карбов дал участникам экспедиции, построено на сравнении региональных особенностей этой деревни с привычным ему окружением — деревнями католических земель Западной Германии [см.: Приложение 2, № 40]. Подобную характеристику мы услышали и относительно деревенской общины Филанка от хозяйки пекарни госпожи Фогт, происходящей родом из Саксонии: «Все живут обособленно своей жизнью. Несмотря на то, что я здесь уже 13 лет, меня не считают своей» [Иванова Ю.В. Архив. Л. 77].

Подчеркнутая уникальность традиций деревни выявляется и в способе и особенностях организации деревенских праздников, что было освещено в предыдущем разделе. Таким образом, идея уникальности своей деревни выражалась вербально самими носителями обычаев и традиций той или иной деревни и была выявлена автором как результат научной теоретической обработки материалов экспедиции.

Наиболее выразительно особенность менталитета жителей этой области охарактеризовал Йоханнес Гильхоф (1861–1930), широко известный северно-немецкий поэт, писатель и краевед, уроженец д. Глайзин: «Пески — существенное отличие “Серой земли”. Земля здесь бедная. Нет радующего глаз разнообразия ландшафта, плодородных почв, лиственных лесов и голубых озер. Люди “Серой земли”. Насколько тверда их рука, настолько мягок нрав. Крестьянину юго-запада чужда фантазия, неумел он в украшении жилища и своей жизни. Тяжкий труд не оставил ему на то

времени. Он во всем крестьянин <...> Крестьянин “Серой земли” — реалист до мозга костей. Лучшее его богатство — спокойствие духа, которое могло вырасти только в вековой борьбе с голодной землей. Не скор в мыслях, не скор в речи, не скор в деле. Груб и тяжел, как его земля. Недоверие в его крови — возможно, доля славянского наследия. При первой встрече не слишком обходителен и любезен. Если завоевать его дружбу, то она станет верной опорой в горе и радости» [Gillhoff, 1988: 62]. Любопытно, что сами жители считают, что именно непригодность земли для обустройства крупных немецких поместий и сбора значимых податей в княжескую казну обусловила долгое сохранение здесь славянства, «брошенного в этой местности и забытого правительством» [Иванова Ю.В. Архив. Л. 66].

Йоханнес Гильхоф, коренной житель Ябельхайде, одной из отличительных черт региона наряду с бедностью называет славянское прошлое: «Здесь дольше всего оставались венды» [Gillhoff, 1988: 58]. Эта точка зрения общепринята в Ябельхайде, ее излагают авторы в брошюрах и изданиях, посвященных региону. «Когда в 1200 г. немецкие крестьяне из Нижней Саксонии и Вестфалии начали заселять земли восточнее Эльбы, они миновали непригодные для хозяйствования земли между Зуде и Эльде и оставили нетронутыми сам район и его жителей. Так, еще в 1521 г. <...> в пустоши Ябельхайде, которая находится в самом центре немецких поселений, жители по своему языку и обычаям были славянами». [Meyer, 1965: 266]. Осознание себя потомками вендов — отличительная черта самосознания жителей региона Ябельхайде («Гризе Гегенд»). Оно питалось и поддерживалось писателями-романтиками, видевшими прелесть и неповторимость своей родины в ее славянском прошлом, старавшимися поэтическими средствами передать это в образах местных жителей: «Ни грубый храм, ни могилы, ни гряды камней не расскажут уже о радостях и бедах вендского народа, о его труде, его гостеприимстве, которое возвышало даже смертельного врага-немца; о Сиве, богине весны; о белых одеяниях жрецов. Неужели все это в прошлом? Или же таинственным образом продолжает жить в крови потомков тех, кто должен был отказаться от своего языка, от своих традиций?.. Не вендская ли щедрость то была, что так трогательно смотрела на меня глазами ребенка, словно загадочный привет через века, как и множество ставших сегодня непонятными названий, которые давал этот богатый на фантазию народ каждому холму и ручью, каждому камню и дереву», — так писал о родине своих предков Адольф Ройтер, сын известного северно-немецкого патриота, писателя и поэта [Reuter, 1926: 27–28] (Илл. 25).

Безусловно, сложной была ситуация в фашистской Германии в отношении национальности и происхождения ее граждан, в том числе славянских связей: люди до сих пор сохраняют родословные, подтверждающие арийское происхождение, как страшный документ истории. Однако, какой бы ни была ситуация в годы молодости поколения информантов экспедиции 2000 г., можно заключить, что в конце XX в. жители Ябельхайде (различные поколения) в беседах подчеркивали факт славянского прошлого их родины, а также обращали внимание на связи своей семьи, деревни, фамилии (в случае их наличия) со славянским миром. Информанты из д. Лаупин, Лоозен, Хоэнвоос, Филанк, Конов в первую очередь отмечали славянское влияние в организации пространства деревни, нашедшее свое проявление в выборе круглой формы деревни, при которой дворы располагались вокруг площади, в центре которой находилась некая доминанта — церковь, высокое дерево, пруд или источник: «И я знаю, что [Воосмер] — это вендская деревня, и что германизация началась потом, и славяне все были... в общем, после германизации немного осталось славянского» [Приложение 2, № 53]; «Знаете, ведь Лоозен — это старая вендская деревня» [Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-5].

Также отмечалось наличие в поселениях или около них остатков славянских укреплений, крепостных валов, специфической орнаментики и оформления домов, имеющих неясное происхождение. Бывший школьный учитель из д. Альт Ябель Альфред Гроссман рассказал: «Особенно интересен вендский вал [в деревне Альт Ябель], и известно, что здесь жили венды. У нас здесь много деревень, которые раньше назывались Вендиш Веннинген и т.д. Но потом венды стали немцами. Я не могу сказать о семьях вендского происхождения в деревне, но вот [скрещенные] петушиные головы [на коньке крыши дома Кёпке] — здесь, скорее всего, было вендское влияние» [Приложение 2, № 56]. Другие сведения принадлежат пастору евангелической церкви прихода Альт Ябель Туттасу: «Единственный след от пребывания славян в Мекленбурге — типичные коньки крыш с головами петухов, в Нижней Саксонии — коней» [Иванова Ю.В. Архив. Л. 4 об.]. Иногда значимые места родной деревни сопровождает фольклорная аура: «Да, здесь были венды. Раньше тут было такое место, называлось Шанц, и рассказывают о разбойнике Рибе. Раньше, когда глайзинцы ездили из Магдебурга и в Магдебург, путь проходил здесь, прямо от Хагенова через Ленцен. В Глайзине тогда были тяжелые дороги... и вот там, где дорога из Глайзина идет в Брезегард, в 100 м, отходит проселочная дорога на Эльдену. Знаете? Так вот это была церковная тропа, и здесь куп-

цы проезжали со своими повозками — там был Мекленбург, Менкендорф. Это крепостной вал еще вендского времени. Справа там есть место, где растут одни только дубы, ни одной елки. Это место не трогают, всегда обходят бороной, когда пахут» [Приложение 2, № 48].

Интересно, что рассказчица Марта Феланд отождествила Менкендорф, небольшой округлый крепостной вал местного значения (в районе д. Гребс, Брезегард и Глайзин), с важнейшим в прошлом городищем на вендских землях — Мекленбургом. На основе соседства со славянским укреплением и расположения на важном пути легенда включает небольшую деревню в один ряд со значимыми надрегиональными центрами торговой и культурной жизни (около города Хагенов, Ленцен и Магдебург) и делает ее активным участником региональной истории.

Практически все жители Ябельхайде отмечали славянское происхождение местной топонимики; многим известна семантика слов, лежащих в основе топонима: «Наша деревня называется Брезегард, Birkenberg [информант дал точный перевод топонима на немецкий язык. — Ю. И.-Б.]» [Мыльников А.С. Полевой дневник. II. Л. 53]. Информанты из д. Хоэнвоос, Брезегард, Лаупин заявляли о славянском происхождении своих фамилий: «Моя девичья фамилия Кёпке (Корске). Это славянское имя, да»; «Здесь фамилии вендские. Вот, например, Видов (Wiedow) — это старое вендское имя» [Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-11, 7].

Мысль о вендских предках современных жителей деревень Ябельхайде внедряется авторами в брошюры последних лет, посвященные юбилеям деревень, и туристические проспекты, обязательным разделом которых является освещение славянской предьстории деревень: «Ябель — это старое вендское поселение. Нашими предками были венды, одно из славянских племен, проникших в пределы Мекленбурга в середине VI в. с востока. Венды были плохими земледельцами и жили в основном охотой, рыболовством, разбоем и грабежами. Поэтому наша родная земля Ябельхайде особенно подходила для жизни нашим вендским предкам. Все деревни Ябельхайде имеют вендское происхождение <...> Названия большинства деревень здесь образованы от вендских слов: Любтеен — ‘Липовое место’, Ябель — ‘Яблочная деревня’, Йезар — ‘Деревня с озером’. Аналогично обстоит дело и с большинством фамилий старых родов Ябельхайде, например, Кёпке, Янке, Лют, Майнке, Йееве, Ялас, Приль, Бёль, Кларфке, Баак, Паннеке, Винке, Хюльс, Зёфке, Любке, Манке, Варнке и др.» [700 Jahre Alt Jabel, 1991: 4–5]. Сходные сведения о славянской предьстории и попытки объяснения формы деревни и ее названия изложены в брошюрах, посвященных юбилеям д. Конов,

Лаупин, Кляйн Крамс Аусбау и др. [Grahl, 1995: 5; Hoffmann, 1998: 3–4]. Славянское прошлое Ябельхайде становится реальностью для выходцев из других областей, переселившихся сюда в XX в.: «[Венды] были здесь. Они же [жители Ябельхайде. — Ю. И.-Б.] потомки вендов. Да-да, это так! Это было очень давно, тысячу лет [назад]. И многие имена, многие фамилии здесь имеют славянское окончание -ow. Так что это еще сохраняется, хотя они достаточно смешались уже [с немецким населением. — Ю. И.-Б.]» [Приложение 2, № 50].

Собственно д. Ябельхайде не всегда политически принадлежала Мекленбургу. В разные исторические периоды она имела различную судьбу: входила в состав герцогских фогтов, была владением монастырей и рыцарских орденов. Во время немецкой феодальной экспансии на Восток вплоть до 1194 г. местность входила в состав графства Данненберг, т.е. была непосредственно связана с Вендландом, поэтому обе территории по традиции иногда называют «Вендланд по обе стороны Эльбы» (Wendland von beiden Seiten der Elbe), т.е. «земля вендов».

Маленький регион на левом берегу Эльбы, в ее нижнем течении, лежащий в пределах Федеральной Земли Нижняя Саксония — Ганноверский Вендланд, в Германии известен исключительно в связи с работами по строительству могильника радиоактивных отходов в соляной шахте Горлебена и мощным движением протеста радикально настроенных «зеленых» и местного населения. Желтые кресты на воротах вендландских домов — свидетельство солидарности жителей с движением, которое частично распространилось и на правобережье Эльбы. Апогеем этого движения явилось основание в мае 1980 г. так называемой «Республики Свободный Вендланд», которая продержалась около месяца и была ликвидирована властями. Так называлась печально знаменитая деревня, которую в знак протеста в считанные дни выстроили на участке со скважиной № 1004 из подручного материала: досок, бревен, картона, соломы. Вдохновителями строительства были молодые активисты, представители молодежного движения «хиппи», интеллигенции, местного крестьянского населения, просто сочувствующие граждане из других земель Германии, а также журналисты, которые освещали события вокруг скважины № 1004. Сюда переезжали целыми семьями; здесь писались стихи, песни и картины. «Свободная Республика Вендланд» создала общину, прообраз коммунистического общества, здесь были свои информационные службы, свое крестьянство и т.д. «Граждане» республики получили паспорта с символикой повстанческой деревни — солнцем и надписью «Republik Freies Wendland», так же выглядел герб (Илл. 26, 27). На выезд

де из деревни стоял шлагбаум и табличка с надписью: «Стой! ФРГ» [Republik Freies Wendland, 1980]. Все участники этого добровольного проекта преследовали одну патриотическую цель — защитить свою землю, свою родину от опасности радиоактивного загрязнения. Надо сказать, что проблема захоронения отходов атомной промышленности из всей Европы в Горлебене не решена по сей день, и тема эта до сих пор остается актуальной: в теленовостях часто мелькают сообщения об акциях протеста «зеленых» в месте проведения геологоразведочных работ.

Отголоски движения 1980 г. ощущаются в Вендланде до настоящего времени. «Свободная Республика Вендланд» нашла своих единомышленников далеко за пределами маленького Вендланда. Как показали полевые исследования 2000 г., люди, переехавшие сюда из других регионов Германии, считают себя убежденными вендландцами (wendlandbewusst). Так, председатель городского управления г. Данненберг Мартин Шульц, переехавший в округ Люхов-Данненберг недавно, с гордостью сообщил о получаемой в Вендланде все большее распространение моде наклеивать на автомобильные номера стикеры с изображением герба «республики» и надписью «Republik Freies Wendland» («Республика Свободный Вендланд»). Приверженцы объясняют это явление демонстрацией противопоставления вендландцев остальным немцам и «желанием в будущем получить независимость от Канцлера и Федеративной Республики» [Иванова Ю.В. Архив. Л. 33]. Таким образом, мы имеем дело с демонстративными действиями, обычно сопровождающими проявление такого компонента самосознания, как самоутверждение. Разумеется, речь идет о региональном самосознании.

Вместе с тем у местного населения не раз отмечалось наличие специфических черт культуры, а также поведенческих особенностей и самосознания. В этих сферах проявляется резкое отличие жителей вендландских деревень от представителей соседних земель. Вендландского крестьянина характеризуют как хитрого, жадноватого, не открывающегося незнакомцу, консервативного, не терпящего инноваций. Это касается в первую очередь быта, хозяйственного уклада и народной культуры. Эти черты характера жители прилегающих к Вендланду областей и немецкие этнографы называют «чужеродностью» [Schwebe, 1960: 3, 11–12]. Она имеет исторически обусловленные причины: вплоть до начала XVIII в. здесь компактно и изолированно от немцев проживали остатки полабских славян, это западный рубеж славянского мира. Ганноверский Вендланд был ареной борьбы славян и немцев и одновременно многовекового мирного их сосуществования. Одной из гипотез, объясняющей причины со-

хранения славянства в Вендланде, является предположение о том, что противостояние немцев и славян с военного уровня переместилось на социальный. Номинально вендландцы были подданными герцога Люнебургского и внешне всецело подчинялись его власти. Это снизило опасность насильственной ассимиляции, которой были подвергнуты славяне на большинстве территорий восточнее Эльбы [Schwebe, 1960: 9]. Специфические черты быта и культуры венды продолжали сохранять в своем замкнутом коллективе, не допуская влияний извне. Отличительные черты менталитета современного вендландца — замкнутость, консервативность и враждебность к чуждому — объясняются исторически выработанной необходимостью сохранения своей культуры в процессе ассимиляции. Таким образом, чужеродность, как и причины культурной уникальности региона, соотносится со «славянским наследием».

Стати, в декларации прав и обязанностей граждан «Республики Свободный Вендланд» 1980 г. одним из пунктов значится «содержать в надлежащем порядке и охранять вендское культовое место 1004 г.» [Republik..., 1980: 12]. Так назывался центральный пункт деревни, возникшей на месте протеста. Здесь был установлен ствол дерева, у которого решались насущные вопросы, а в самой деревне люди, называвшие себя «новыми вендами», сообща возрождали и сохраняли традиции незнакомой им древней вендской культуры. Это было интересно и забавно, потому что о настоящих обычаях этой земли было известно очень мало, и можно было фантазировать и изобретать. Одна из газетных публикаций 1980 г. названа «Они вместе сохраняют вендскую культуру» [«Frankfurter Rundschau» от 05.09.1980], хотя речь в ней идет не о сохранении традиционной культуры региона, а о политических и природоохранных проблемах современного мира. Показательно другое: в кризисный момент истории вендландцы вспомнили и вынесли в лозунги именно этот факт, существенно отличающий их землю от федерального центра. Не случайно в те дни говорилось об аллегорическом противостоянии «новых вендов» и «готов», как называли повстанцы своих противников в листовках и обращениях [Spoo, 1980: 258].

Опыт Вендланда не уникален. История показала, что в последние десятилетия в Западной Европе вследствие различных социально-политических причин провинции, выступая против унифицирующих действий центра, обращаются к локальным вариантам этнических культур, при этом этнонимы народов, давно сошедших с исторической сцены, обретают новую жизнь. Примером тому служат «восстания» Корсики, Эльзаса, Бретани и других провинций Франции [Мыльников, 1995: 120]. Между тем

отождествление вендов и вендландцев — явление не новое; отношение самих вендландцев к этому факту в разные эпохи было неодинаковым. Даже после того, как в Вендланде окончательно вымер дравенополабский язык, городское население продолжало считать всех крестьян сельской местности вендами, хотя те были против и старались пресечь попытки идентификации или сравнения их со славянским этносом. Уже в 1750 г. многие стеснялись своего славянского, сиречь неблагородного, происхождения и отрицали его. Вот, что сообщал неизвестный путешественник в 1751 г.: «Сегодняшние жители чураются сильно вендов. В области Данненберга говорят, будто венды жили только в районе Люхова, а те указывают на данненбергских. Никто из жителей этих округов не хочет быть вендом» [Schulz, 1985: 169].

Некоторые интересные примеры проявления самосознания вендландцев были зафиксированы экспедицией 2000 г. Так, местные жители нередко подчеркивали антропологические отличия вендландцев от германцев и схожесть их со славянами. Информанты Ундине Штивих и Ирмела Швебе указывали на выступающие верхние скулы и чуть раскосую форму глаз женщин Вендланда, которые, по их мнению, являются характерными славянскими чертами [Иванова Ю.В. Архив. Л. 138 об., 143 об.–144].

Попытки выявить антропологические особенности жителей Вендланда и объяснить их славянским влиянием прослеживались на протяжении двух последних столетий: в 1875 г. среди школьников Вендланда было проведено исследование цвета волос и кожного покрова, но оно не выявило каких-либо отличий школьников Вендланда от школьников соседних регионов Поэльбья [Schulz, 1985: 171]. Следовательно, это утверждение следует считать частью области этнической имагологии, поскольку в действительности антропологические различия не являются определяющими для этносов. Лишь в обыденном сознании представление об общности происхождения налагает своеобразный отпечаток на отражение самосознанием действительной или мнимой антропологической однотипности.

Еще одним любопытным примером самоутверждения служит предмет из собрания Кунсткамеры, привезенный из Вендланда и поступивший в собрание Музея в 1995 г. Это фрагмент памятной декоративной ленты, время изготовления которой датируется серединой XIX в. [МАЭ РАН, № 7138–2]. Наиболее выдающейся деталью цветной расшитой шелковой ленты является вышитая белыми шелковыми нитями фраза «ES LEBE DAS WENDLAND» («Да здравствует Вендланд»). «Вендланд» означает «земля вендов», или славян, таким образом, в этой надписи можно отметить проявление местного земельного патриотизма. Лента — бо-

лее ранний пример демонстрации региональной принадлежности, причем материально закрепленной, как и поздние символы «Республики Свободный Вендланд».

Идея истоков культурной уникальности Вендланда в славянском прошлом ныне очень популярна в регионе среди коренных жителей и переселенцев. Эту идею охотно подхватывают инициаторы возрождения и поддержания региональных традиций, пропаганда которых призвана обеспечить развитие туризма и приток финансовых вливаний в регион. Вдохновителем и первооткрывателем Вендланда для массового туризма был почитаемый вендландцами профессор Эрих Кульке (ныне покойный). Основными пунктами обзорных экскурсий по Вендланду являются прогулка по вересковым пустошам (необычный для Германии ландшафт пустоши — визитная карточка Вендланда), посещение круглых деревень-«рундлингов». При этом жители круглых деревень в беседах акцентируют славянское прошлое деревни, а вендландские рундлинги традиционно соотносятся со славянским периодом истории* (Илл. 28).

Гостям Вендланда демонстрируют экспозиции по вендской культуре и выступления ансамбля вендского танца «De Цwerpetters» Участники ансамбля выступают с танцами и песнями, в том числе знаменитой вендской свадебной песней «Katy mks Nonka beyt» на древенополабском языке, которую непременно разучивают вокалисты «De Цwerpetters»**.

* Традиция отнесения круговой формы деревни к славянам корнями уходит в середину XVIII в., когда в 1740 г. Йоханн Георг Кайслер опубликовал дневники своего путешествия по Вендланду и особое внимание уделил круглым деревням со славянскими названиями. Спустя полвека пастор Граферхорст из Вустрова внес свой вклад в рождение мифологии: он издал сочинение, в котором обозначил поселения с круговым планом как вендские и противопоставил их немецким уличным деревням. Область распространения круглых деревень-рундлингов в округе Люхов-Данненберг приблизительно совпадала с границами расселения вендов и сохранения их культуры и языка к началу XVIII в., поэтому у ученых и путешественников того времени не было сомнений относительно этнической принадлежности этого явления: до начала XX в. рундлинги рассматривались как часть древнего вендского культурного наследия [Schulz, 1991: 7, 18–19]. Между тем о славянском происхождении круглой формы поселения однозначно утверждать нельзя: археологами было лишь установлено, что такие поселения, распространенные кроме Вендланда в Альтмарке, Моравии и Словении, характерны для зон германо-славянских контактов [Hardt, Schulze, 1992: 26–27].

** «Свадебная песня», или «Песня невесты», была записана пастором Хеннингом из Вустрова и приведена в его «Vocabularium Venedicum» (1717), а затем появилась в сборнике народных песен Йоханна Готфрида Гердера «Голоса народов в песнях» (1778) под названием «Веселая свадьба.

изданных путеводителей по Вендланду посвящена славянскому периоду истории края, любопытным сообщениям современников и ученых XVII–XVIII вв., древенополабским древностям, языку, обычаям и обрядам, хорошо известным в деревнях и практикуемым по сей день и уходящим корнями в вендское прошлое.

Вендская сатирическая песня». Позднее была использована И.В. Гёте в комической опере «Рыбачка» (1782).

Katy mks Nanka bayt? Telka mks Nanka bayt. Telka ritzi woapak ka neimo ka dwemo: Jos gis wilya grisna Sena Nemik Nanka bayt, Jos nemik Nanka bayt.	Кому быть невестой? Совушке быть невестой. Говорила им обоим Совушка: Я слишком грустная жена, Не быть мне невестой, Нельзя мне быть невестой.
Katy mks Santik bayt? Stresik mks Santik bayt. Stresik ritzi wapak ka neime ka dwemo: Gos giss wiltge mole Tgaarl, Nemik Santik bayt, Gos nemik Santik bayt.	Кому быть женихом? Крапивнику быть женихом. Говорил крапивник им обоим: Я слишком мал, Не быть мне женихом, Нельзя мне быть женихом.
Katy mks Trelbnik bayt? Wϕrno mks Trelbnik bayt. Wϕrno ritzi wapak ka neime ka dwemo: Gos giss wiltge tzorne Tgaarl, Nemik Trelbnik bayt, Gos nemik Trelbnik bayt.	Кому быть шафером? Ворону быть шафером. Говорил ворон им обоим: Я слишком черен, Не быть мне шафером, Нельзя мне быть шафером.
Katy mks Tjauchor bayt? Wauzka mks Tjauchor bayt. Wauzka ritzi wapak ka neime ka dwemo: Gos giss wiltge glupzit Tgaarl, Nemik Tjauchor bayt, Gos nemik Tjauchor bayt.	Кому быть поваром? Волку быть поваром. Говорил волк им обоим: Я слишком прожорлив, Не быть мне поваром, Нельзя мне быть поваром.
Katy mks Czenkir bayt? Sogangs mks Czenkir bayt. Sogangs ritzi wapak ka neime ka dwemo: Gos giss wiltge dralle Tgaarl, Nemik Czenkir bayt, Gos nemik Czenkir bayt.	Кому быть шинкарем? Зайцу быть шинкарем. Говорил заяц им обоим: Я слишком быстр, Не быть мне шинкарем, Нельзя мне быть шинкарем.
Katy mks Spielmann bayt? Butgan mks Spielmann bayt. Butgan ritzi wapak ka neime ka dwemo: Gos giss wiltge dauge Raath, Nemik Spielmann bayt, Gos nemik Spielmann bayt.	Кому быть шпильманом? Аисту быть шпильманом. Говорил аист им обоим: Клюв мой слишком длинный, Не быть мне шпильманом, Нельзя мне быть шпильманом.

Иными словами, основной упор в туристических программах делается на рекламу славянской экзотики в центре германского мира. Поэтому в процесс возрождения и поддержания вендландских традиций оказывается вовлечен достаточно широкий круг инициаторов, не ограниченный коренными жителями региона. В нем участвуют и недавние переселенцы, считающие себя «убежденными вендландцами» (*wendlandbewusst*), например, активный деятель «Общества круглых деревень» («*Rundlingverein*») Норберт Дистлер, семья которого происходит из Франконии.

По сообщениям участников славянского семинара университета Тюбингена, которые в 1993 г. предприняли экспедиционную поездку в Ганноверский Вендланд, местные жители оценивают собственные традиции очень низко, особенно свое славянское прошлое. В этом случае помогает не только работа местных проветителей, но и контакты с лужицкими сербами, или сорбами. После объединения Германии в 1989 г. именно с Нидерлаузитцем, который ранее находился на территории ГДР, установили контакты представители вендландской интеллигенции: краеведы, музейные работники, любители старины, художники и артисты, просто заинтересованные лица. Например, в 1991 г. началось сотрудничество вендландского «Общества круглых деревень» (*Rundlingsverein*) с сорбским объединением «*Domowina*» в Баутцене / Будышине.

В свою очередь для сорбов в Нидерлаузитце после объединения Германии были созданы условия для культурного обмена с Ганноверским Вендландом. Это было важно для укрепления этнического самосознания и сохранения этнической идентичности лужицких сербов как национального меньшинства. Первая группа лужичан прибыла в Вендланд в 1990 г. и ознакомилась с памятниками древенополабского языка, которые они могли читать без труда и воспринимали этот язык как живой. Представители серболужицкого этноса были заинтересованы в оценке их творчества в Вендланде. В 1990-е гг. был образован рабочий кружок «Вендланд — Лаузитц», ставивший своей целью изучение славяно-германских отношений в Ганноверском Вендланде, активизацию контактов с

Katy mks Teisko bayt?

Leiska mks Teisko bayt.

Leiska ritzi wapak ka neime ka dwemo:

Ris plast neitmo mia wapeis,

Bungde woessa Teisko,

Bungde woessa Teisko.

Кому быть свадебным столом?

Лисе быть свадебным столом.

Говорила лиса им обоим:

Разверните мой хвост —

Он будет вам свадебным столом,

Он будет вам свадебным столом.

[*Burmeister zu Wismar: Erklärung des wendischen Hochzeitsliedes // Jahrbücher des Vereins für mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde. S. 67–69.*]

сорбами в Лаузитце, а также с Россией, Польшей и Чехией. Интерес к Ганноверскому Вендланду также проявили чехи, которые стали часто приезжать сюда с рабочими визитами после «венде» [Spurensuche im Wendland, 1993: 64–69].

Подобные контакты весьма показательны в смысле самоотношения. Правда, следует сказать, что это относится, прежде всего, к интеллигенции и практически не затрагивает крестьянство, традиционно занятое тяжелой работой на своих угодьях. Исключения составляют так называемые «крестьянские интеллигенты» — коренные вендландцы, увлеченные историей региона и краеведением. В любом случае символика предметов материальных форм культуры или отдельных элементов (например, в народном костюме или серболужицкий опыт в изготовлении яиц-писанок), играющая важную роль в самоутверждении и процессе этнической идентификации, указывает на отождествление со славянским миром.

Своеобразна духовная атмосфера сегодняшнего Вендланда. Причина — долгое сосуществование двух различных в этническом и культурном отношении групп населения. Приведем несколько примеров. Ни в одном из вендландских рундлингов нет здания церкви. Это довольно примечательная черта, поскольку в соседнем Мекленбурге в центре круглых деревень встречаются церкви (Илл. 42). В Альтмарке, который непосредственно граничит с Вендландом, церкви также располагаются внутри рундлингов, на центральной площади [Lange, 1998: 143]. Обычно на площади в центре круглых деревень находится некая доминанта: дерево, источник, памятник или церковь. Вероятно, в прошлом на этом месте располагался важный для жизни общины культовый объект, место которого позже занял храм. В Вендланде все церкви располагаются за пределами внутреннего пространства рундлинга — на окраине деревни или на подъездных улицах: в рундлинге Цеетце и д. Вольтерсдорф сложенные из грубого природного булыжника первые церкви расположены на окраине поселений, а в Лемгове местная «Хоэкирхе» находится далеко за пределами селения (Илл. 29, 30). Причиной могли служить малые размеры площади внутри деревни, непригодной для возведения довольно большого здания церкви. В самом деле, в Вендланде форма и размер рундлингов немного иные, нежели в Мекленбурге. В последнем центральная площадь деревни не имеет ярко выраженной формы замкнутого круга, куда ведет всего лишь один въезд (как в Вендланде и Альтмарке), а образуется центральным перекрестком, к которому обращены фасады дворов.

Пожалуй, более важным фактором были особенности религиозной жизни населения, а именно — традиционное неприятие

христианства вендландскими вендами. Внутреннее пространство рундлинга использовалось местным вендским населением для соблюдения своих обычаев, а в центре площади даже после официального введения христианства долгое время продолжали устанавливать Короновидное и Крестовидное деревья (напомним, что первые церкви в Вендланде начали строить в XI–XII вв., а обычай установки культовых деревьев продержался до первой четверти XVIII в.). Строительство храма на священной территории могло привести к серьезным столкновениям, чего старались избегать толерантные власти княжества Ганновер и самого Вендланда. Укажем на одну любопытную особенность региона: в центральных районах Вендланда нет ни одного монастыря — все монастыри расположены за его пределами.

Интересное наследие языческих обычаев — это известный «Путь мертвых» (der Totenweg) между д. Гюлитц и Мойхефитц, в котором находилось кладбище и церковь, — сохранялось в этом регионе до начала 1960-х гг. Между деревнями до сих пор существуют особые пути, ведущие к церкви и кладбищу, как правило, это более короткие пешеходные тропы. Часто этим путем движется и траурная процессия. Но «Путь мертвых» из Гюлитца в Мойхефитц — особое явление. Когда кто-то умирал в Гюлитце, покойника нельзя было везти обычным церковным путем, которым ходят прихожане в Мойхефитц. Сразу за Гюлитцем процессия с гробом должна была свернуть с дороги к небольшому ручью. Гроб с покойником снимали с катафалка и помещали в ладью, которую тянули вверх по течению до деревни Мойхефитц. Здесь, в болотистой низине, из множества родников берет начало ручей Гюлитцер Бееке — «Путь мертвых» (Илл. 31). Родственники и близкие умершего тем временем продолжали путь по пешеходной тропе. Обратно в Гюлитц похоронная процессия с ладьей двигалась также по ручью. Очевидно, что обычай восходит к верованию в очистительную силу воды как преграды от возвращения духов умерших к живым. В этом смысле интересно привести параллель из лужицких земель: в середине XIX в. в деревнях района г. Хойерсверды при возвращении с похорон было принято переходить вброд через проточную воду (реку, ручей), даже в зимнее время [Schwebe, 1960: 55]. Истинное значение обычая из Гюлитца со временем было забыто, и эта традиция получила рационалистическое объяснение, но, тем не менее, долгое время продолжала сохраняться. Сейчас ручей не используется для перевозки гроба, траурная процессия движется по асфальтированным дорогам, но Гюлитцер Бееке все еще известен во всем Вендланде как «Путь мертвых».

Отсутствуют документально зафиксированные даты строительства последних церквей и окончательного обращения в христианство деревенского населения в Вендланде. К тому же строительство последней церкви не означало полного перехода вендов к христианскому образу жизни и вере; известно, что в середине XIII в. христианизация шла медленными темпами и терпела неудачи, процесс привыкания вендландцев к новой вере был трудным и неоднозначным. Его следы мы наблюдаем и сегодня в виде вплетений элементов языческого происхождения в современную христианскую культуру региона. Религиозная жизнь и вера хитрого и практичного вендландского крестьянина далека от церковной догмы и принадлежит сфере того, что называют «народным христианством». Сами носители традиции определяют ее как двоеверие: «Все вендландцы, так сказать, двоеверцы: здесь позднее всего было введено христианство, и долгое время сохранялись языческие обычаи и суеверия. Люди почитали Чернобога и других богов, но и крестились тоже на всякий случай. Такая вот «удвоенная безопасность» (из интервью с Ундине Штивих, д. Кармитц) [Иванова Ю.В. Архив. Л. 143 об.]. Иллюстрации «двоеверия» в Вендланде можно встретить повсюду. В стены деревенских церквей вмурованы камни необычных формы или цвета, с изображениями или знаками, в прошлом — жертвенные или культовые камни: «Тойфельсфратце» в северной стене Вольтерсдорфской церкви, «Рилленштайн», расположенный возле входа на северной стене деревенской церкви Мойхефитца, который считается жертвенным камнем, красноватый камень в дверном проеме северной стены разрушенной ныне церкви д. Шпиталь. Примечательно положение камней: все они находятся на северной стене и расположены на уровне глаз человека. Камни были вмурованы в кладку при строительстве, вероятно, с целью привлечь в новый храм язычников, поскольку многие церкви строились на местах языческих капищ или культовых мест. Такое «совмещение» культов было распространено в первые века христианства и не является редкостью.

Иное — вендландские обереги «Schreckküpfe». Это антропоморфные изображения, часто в виде мужских голов с бородой и длинными волосами, которые должны были отпугивать злых духов, защищать от болезней и напастей. Головки-обереги вырезали на поперечных балках фахверка крестьянских домов, и в этом случае они сочетались с резными надписями христианского характера, которыми традиционно оформляют фахверк нижне-саксонских домов-дворов (Илл. 33). Более показательно расположение оберега внутри церкви: справа и слева от алтаря деревенской церкви Лемгова в кирпичные оштукатуренные стены

вмурованы два гипсовых барельефа — мужские головы в головных уборах, с бородой и своеобразной старомодной прической. Головки-обереги будто бы должны защитить церковь и прихожан от нечистой силы, мора и бед (Илл. 34). Синкретизм христианских и языческих представлений подчеркивает древность этой христианской святыни: церковь была построена на месте бывшего языческого капища, и оберег должен был отпугивать старых языческих богов.

Эти объекты культурного наследия прошлого хорошо известны местному населению, краеведы любят упоминать их в своих публикациях, а экскурсоводы специально знакомят с ними гостей Вендланда. Так элементы иной культурной традиции, связанной с этносом-предшественником на данной территории, органично инкорпорируются в современную духовную жизнь региона.

Разумеется, говорить о вендах Германии сегодня нет оснований: во второй половине XX в. в регионах Ябельхайде и Ганноверский Вендланд закончились ассимиляционные процессы, можно установить факт полной ассимиляции славянополабской этнической общности и ее внедрение в северонемецкий субэтнос. Сложно найти сегодня и косвенных «потомков» местных вендов. В значительной мере этому поспособствовало смешение населения после Тридцатилетней войны и особенно после Первой и Второй мировых войн. Демографическая ситуация по окончании Второй мировой войны в пределах современной земли Мекленбург-Передняя Померания была такова, что коренное население оказалось сильно «разбавлено» переселенцами из отчужденных от Германии Восточной Пруссии и Силезии: в 1949 г. их доля составила 46,5 %, т.е. практически каждый второй сегодняшний житель Мекленбурга — новопоселенец [Hoffmann, 1999: 131]. Полевые исследования не зафиксировали и отдельные реликты вымершего в XVIII в. древенополабского языка в повседневном употреблении современных крестьян. Однако в Вендланде несогласие с экологической политикой федерального правительства стало тем толчком, который привел к искусственному оживлению некоторых рудиментов вендской культурной традиции.

Инкорпорирование культуры вендов в северонемецкую культуру в конце XX в. проявляется в картине истории, которую создает для себя современный представитель немецкой нации на изучаемой территории. Особенность населения этого региона, в отличие от других федеральных земель Германии, состоит в том, что этническая память хранит события давно минувших веков.

Проявление этнической памяти осуществляется на двух уровнях: сознательно и неосознанно.

Ее сознательное проявление состоит в том, что население осознает свое славянское прошлое, и это проявляется в различных ситуациях: в прямом признании славянского происхождения своей фамилии, в утверждении славянского прошлого своей деревни, в рассказываемых до сих пор легендах, привязанных к славянским топонимам, в легендах о кровавых жертвоприношениях христиан языческим богам вендов. Когда вчитываешься и вживаешься в легенды и ставшие легендой факты прошлого Северной Германии, вспоминаются слова Честертона о том, что «тысячи кривд указуют перстом легенды на скрытую от нас правду» [Честертон, 1995: 25–26].

Неосознанное знание о вендах раскрывается в содержании легенд об исчезнувших деревнях, городах, замках и церквях и в созданных населением мифологемах, или «легендах». Иначе говоря, в субъективном восприятии культурной традиции, в представлениях современного северонемецкого жителя на землях, в прошлом населенных славянами, некоторые элементы неясного или иноэтнического происхождения оцениваются как славянское явление. Славянская топонимика, материальные и географические объекты, связанные со славянами, легенды и принявшие форму легенды факты прошлого через популярные издания, прессу и устное общение с коренными жителями наследуются переселенцами, становясь для них частью истории их новой родины.

Так, венды с их культурой, экзотической для Германии, пережили средневековые завоевания, последующую ассимиляцию и небрежение XVIII в., а затем воспеты романтиками XIX столетия и вновь очерненные национал-социалистами прошлого века, ныне остаются фактом прошлого, своеобразным символом или локальным *lieux de memoire* Северной Германии.

ИСТОЧНИКИ

Иванова Ю.Вал. Мекленбург — Вендланд. Экспедиция 2000 г. Полевой дневник // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1730.

Мыльников А.С. Первая российско-германская этнографическая экспедиция в Северную Германию (Ябельхайде — Вендланд). Сентябрь–ноябрь 2000. 10.09 – 9.11. Полевой дневник. Часть I: Ябельхайде. Часть II: Вендланд.

Аудиозаписи интервью с немецкими крестьянами // Аудиотека МАЭ РАН. Колл. № А-2. Оп. № А-2.

Фотоматериалы экспедиции в Северную Германию 2000 г. // Негативы МАЭ РАН. Колл. № И-2197. Оп. № И-2197.

Вещевые коллекции МАЭ РАН № 7138, 7182. Оп. № 7138, 7182.

Pfarrarchiv der evangelischen Kirche zu Alt Jabel. Mappe 4: Aberglaube aus heidnischer Zeit. Hexenprozesse.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Александров А.А. О следах язычества на Псковщине // КСИА. Средневековая археология Восточной Европы. М., 1983. № 175.

Байбурин А.К. Календарь и трудовая деятельность человека. Л., 1989.

Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов / Перевод с лат., примечания В.В. Эрлихмана. СПб., 2001.

Большой немецко-русский словарь: В 2 т. / Ред. О.И. Москальская. М., 1969.

Бромлей Ю.В. Культура как предмет этнографических исследований. Л., 1974.

Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983.

Воробьева И.А. Некоторые наблюдения над функционированием топонимов в устной речи // Ономастика. М., 1969.

Гальфрид Монмутский. История Бриттов / Примеч. А.С. Бобович, М.А. Бобович. М., 1984.

Ганцкая О.А., Грацианская Н.Н., Токарев С.А. Западные славяне // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX века. Зимние праздники. М., 1973.

Ганцкая О.А. Поляки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

Гильфердинг А.Ф. Памятники наречия залабских древлян и глинян // Известия Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности. СПб., 1856. Т. 5.

Гильфердинг А.Ф. История балтийских славян // Собрание сочинений. СПб., 1874. Т. 4.

Грацианская Н.Н. Чехи и словаки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

Гроздова И.Н. Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

- Гумилев Л.Н.** Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989.
- Даль А.В.** О суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1996.
- Датско-русский словарь** / Сост. Н.И. Крымова, А.Я. Эмзина, Г.Ф. Мольтке. М., 1960.
- Дёмётёр Т.** Венгры // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.
- Демиденко Е.Л.** Значение и функции общефольклорного образа камня // Русский фольклор. Л., 1987. Вып. 24.
- Дубов И.В.** Культурный «синий камень» из Клещина // Язычество восточных славян. Л., 1990.
- Егоров Д.Н.** Славяно-германские отношения в средние века: колонизация Мекленбурга в XIII в.: В 2 т. М., 1915.
- Ефименко П.С.** Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // О суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1996.
- Иванов А.И.** Верования крестьян Орловской губернии // О суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1996.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.** Славянские языковые семиотические системы. М., 1965.
- Иванова Ю.В., Серов С.Я., Токарев С.А.** Заключение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Исландско-русский словарь** / Сост. В.П. Берков, А. Бёдварссон. М., 1962.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.** Летне-осенние праздники. М., 1978.
- Колчин А.** Верования крестьян Тульской губернии // О суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1996.
- Короткевич Б.С.** Волонжа: уникальное святилище — типичный культовый памятник Псковской области // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. СПб., 1999. Вып. 34.
- Листова Н.М.** Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.
- Любке Х.** GERMANIA SLAVICA: Итоги, проблемы, перспективы // Славяноведение. 1994. № 2.
- Мифы народов мира:** Энциклопедия: В 2 т. М., 1991.
- Морозова М.Н.** Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX века. Зимние праздники. М., 1973.
- Морозова М.Н.** Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.
- Мыльников А.С.** О становлении славистики в Германии: конец XVII – первая треть XVIII вв. // Зарубежная историография славяноведения и балканистики. М., 1986.

Мыльников А.С. Славянская этническая общность в немецкой науке начала XVIII в. (Из истории славянских изучений в Мекленбурге) // Славяноведение и балканистика в странах зарубежной Европы и США. М., 1989.

Мыльников А.С. Полабские славяне в научной мысли Германии конца XVII – первой половины XVIII вв.: к вопросу о генезисе банка информации // Letopis. Jahresschrift des Instituts für sorbische Völkerkunde. Reihe B. Geschichte. 1990. № 37.

Мыльников А.С. Этнокультурные традиции в пространственном измерении исторической памяти // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 1995. Вып. 1.

Мыльников А.С. Народы Центральной Европы: формирование национального самосознания XVIII–XIX вв. СПб., 1997.

Мыльников А.С. Картина славянского мира. Взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начало XVIII века. СПб., 1999.

Мыльников А.С. Об этнической дилаборации и постэтничности: в связи с некоторыми итогами полевых наблюдений в Северной Германии // Музей. Традиции. Этничность. XX–XXI вв.: Материалы междунар. конф., посвящ. 100-летию РЭМ. СПб., 2002.

Мыльников А.С., Новик А.А., Иванова Ю.В. Этнографическая экспедиция 2000 года в Северную Германию. Некоторые итоги и выводы // Материалы конф., посвящ. 90-летию со дня рождения чл.-корр. РАН А.В. Десницкой. СПб., 2002.

Народы мира: Энциклопедия / Ред. Ю.В. Бромлей. М., 1988.

Нора П. Всемирное торжество памяти // Память о войне 60 лет спустя. Россия, Германия, Европа. М., 2005.

Норвежско-русский словарь / Сост. В.Д. Аракин. М., 1963.

Орлов М.А. История сношений человека с дьяволом. СПб., 1904.

Основания регионалистики. Формирование и эволюция историко-культурных зон. СПб., 1999.

Павинский А. Полабские славяне в борьбе с немцами VIII–XII вв. СПб., 1871.

Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

Покровская Л.В. Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

Покровская Л.В. Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Порфиридов Н.Г. Камни с изображениями и знаками // Новгородский исторический сборник. Новгород, 1940.

Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976.

Путилов Б.Н. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. М., 1991.

Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

Решина М.И. Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные

обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

Рокина Г. Неопубликованная рукопись Яна Коллара «Die Gitter von Retra» // Советское славяноведение. 1991. № 2.

Саливон А.Н. К вопросу об образовании народности ободритов // Советское славяноведение. 1979. № 3.

Саливон А.Н. Ободриты. Некоторые вопросы общественно-политического строя // Советское славяноведение. 1981. № 4.

Серов С.Я. Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

Славянская мифология: Словарь. М., 1991.

Суперанская А.В., Никонов В.А. Ономастика. М., 1969.

Токарев С.А. Маски и ряжение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Токарев С.А., Филимонова Т.Д. Обряды и обычаи, связанные с растительностью // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Ушаков Д.Н. Материалы по народным верованиям великорусо // О суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1996.

Фаминцин А.С. Божества древних славян. СПб., 1995.

Финско-русский словарь. Петрозаводск, 1993.

Формозов А.А. Камень-«Щеглец» близ Новгорода и камни-следовики // Советская этнография. 1965. № 5.

Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1984.

Херрманн Й. Ободриты, лютичи, руяне // Славяне и скандинавы. М., 1986.

Честертон Г.К. Эссе, статьи и «Чарльз Диккенс». М., 1995.

Чичеров В.И. Вопросы теории и истории народного творчества. М., 1959.

Шведско-русский словарь / Сост. Д.Э. Миланова. М., 1962.

Шлыгина Н.В. Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX века. Зимние праздники. М., 1973.

Ястребицкая А.Л. «Drang nach Osten» как проблема исторического познания и тема новой социальной истории // Славяне и их соседи. Средние века – раннее Новое время. М., 1999. Вып. 9. Славяне и немцы. 1000-летнее соседство: мирные связи и конфликты.

Ятина Л.И. Мода как фактор формирования стиля жизни: Автореф. дис. ...канд. соц. наук. СПб., 2001.

Ahlers O. Die Bevulkerungspolitik der Stdte des «wendischen» Quartiers der Hanse gegenber Slawen. Inaugural-Dissertation. Berlin, 1939.

Arndt E.-M. Erinnerungen aus Schweden. Eine Weihnachtsgabe. Berlin, 1818.

Arndt E.-M. Sagen und Geschichten von der Insel Rügen. Aus den Werken von Ernst-Moritz Arndt. Putbus; Bergen, 1997.

Asmus R. Spuren wendischer Siedlung und wendischen Kultes in den Flurnamen der Feldmark Teterow und ihrer nächsten Umgebung // Mecklenburg. 1929. Jg. 24. № 3.

Bartsch K. Sagen, Mädchen und Gebräuche aus Mecklenburg. Bd. II. Gebräuche und Aberglaube. Wien, 1880.

Borchert J. Heidelandschaft im südwestlichen Mecklenburg: Stadtpaziergänge und Landfahrten in der Griesen Gegend. Schwerin, 1993.

Bosse H. Die Forst-, Flur- und Gewässernamen der Ueckerländer Heide. Kün; Graz, 1962.

Brun H. Landkreis Ludwigslust. Ludwigslust, 1995.

Burkhardt R. Zur Vineta-Frage // Unser Pommerland. 1921. Jg. 6.

Burkhardt A. Sagen und Mädchen der Insel Rügen. Leipzig, 1957.

Burkhardt A. Vineta: Sagen und Mädchen vom Ostseestrand. Rostock, 1965.

Burmeister zu Wismar: Erklärung des wendischen Hochzeitsliedes // Jahrbücher des Vereins für mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde. Schwerin, 1846. Bd. 11.

Забег E. Diana dhe Zana // Studime gjuhore. V. Prishtinë, 1975.

Забег E. Disa figura të besimeve shqiptare // Studime gjuhore. V. Prishtinë, 1975.

Christian Henning von Jessen. Vocabularium Venedicum. Nachdruck. Kün, Graz, 1959.

Deutsche Erinnerungsorte. München, 2001. Bd. I–II.

Die Chronik des Johann Parum Schultze // Slavistische Forschungen. Kün, Graz, 1967. Bd. 7.

Donat P. Die Mecklenburg vor 1000 Jahren. Zur historischen Situation in der Mecklenburg und bei den Obodriten während der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts // Ein Jahrtausend Mecklenburg und Vorpommern. Rostock, 1995.

Eccardi Historia studii etymologici. Hanoverae MDCCXI.

Eichler E. Slawische Ortsnamen zwischen Saale und Neiße. Bautzen, 1993. Bd. III.

Ettenburg A. (Eggers A.) Die Insel Hiddensee, das Helgoland der Ostsee, nebst dem nordwestlichen Teil von Rügen. Wolgast, 1904.

Frick M. Germanisches aus einem Wendendorf // Mecklenburg. Zeitschrift des Heimatbundes Mecklenburg. 1908. Jg. 3. № 1.

Gawlik H. Die Graupenstampfe — Ein seltenes Arbeitsgerät im Hagenower Museum // Kreismosaik. Heimatgeschichte aus dem Kreis Hagenow. 1989–1990. № 2.

Gawlik H. Schimmelreiter, Knapperdachs und Weihnachtsmann. Weihnachtsbräuche in Mecklenburg und Vorpommern. Rostock, 1998.

Gerlach A. Die deutschen Flurnamen und die deutsche Mundart des Kreises Lauenburg in Pommern in Sagen und Sitten, Schwänken und Reimen. Gesammelt und gewertet. Lauenburg, 1920.

Gillhoff J. Land und Leute der Griesen Gegend // Ein Lesebuch. Rostock, 1988.

Glaeser H. Swantow // Rьgenscher Heimatkalender. 1932. Jg. 24.

Grahl M. 725 Jahre Conow. Ludwigslust, 1995.

Griese Gegend. Sagen und Geschichten. Sitten und Brдuche. Schwerin, 1992.

Haas A. Die Granitz auf Rьgen // Baltische Studien. Stettin, 1917. NF. 20.

Haas A. Slawische Kultstдtten auf der Insel Rьgen // Pommersche Jahrbьcher. Greifswald, 1918. Bd. 19.

Haas A. GroЯe Findlinge im Kreise Greifswald // Heimatleiw un Muddersprak. Greifswald, 1922. № 7.

Haas A. GroЯe Findlinge im Kreise Greifswald // Heimatleiw un Muddersprak. Greifswald, 1922. № 6.

Haas A. Die Nordkьste der Insel Usedom in der Volkssage // Unser Pommerland. 1922. Jg. 7.

Haas A. Burgwдlle und Hьnengrдber der Insel Rьgen in der Volkssage. Stettin, 1925.

Haas A. Volkssagen aus der Umgegend von Pasewalk // Unser Pommerland. Stettin, 1926. Jg. 11.

Haas A. Rьgensche Sagen. Stettin, 1926.

Haas A. Das Pommersche Herzogshaus in der Volkssage // Baltische Studien. Stettin, 1938. N.F. 40.

Halbwachs M. La memoire collective. Paris, 1967.

Handwурterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin; Leipzig, 1936–1937.

Hardt M., Schulze H.K. Altmark und Wendland als deutsch-slawische Kontaktzone // Wendland und Altmark in historischer und sprachwissenschaftlicher Sicht. Lьneburg, 1992.

Herrmann J. Die Slawen in Deutschland. Berlin, 1985.

Hoffmann D. Die Neuordnung der Sozialversicherung zwischen zentralem Gestaltungsanspruch und regionaler Eigenentwicklung // Sozialismus auf dem platten Lande. Mecklenburg–Vorpommern 1945–1952. Schwerin, 1999.

Hoffmann H. 500 Jahre Laupin. Geschichten zur Chronik unseres Ortes. Grabow, 1998.

Hole Ch. English custom and usage. London, 1943.

Hole Ch. A dictionary of British folk customs. London, 1979.

Internationales Symposium «Probleme regionaler Volkskultur» // Jahrbuch fьr Volkskunde und Kulturgeschichte. Berlin, 1986. Jg. 1986.

Jahn U. Volkssagen aus Pommern und Rьgen. Bremen, Rostock, 1998.

700 Jahre Alt Jabel. Eine Chronik zur Geschichte unseres Ortes. Ludwigslust, 1991.

Kaiser K. Atlas der Pommerschen Volkskunde. Textband. Greifswald, 1936.

Kalweit W. Sinnzeichen an Bauwerken in Schleswig-Holstein und Lauenburg. Wiesbaden, 1980.

Kania-Schütz M., Hennersdorf J. Maibäume in der Gegendwart — Objekte der Dekoration oder Zeugnisse einer Tradition? // Volkskunde in Sachsen. Studien. Dresden, 1999. № 7.

Karbe W. Arkona — Rethra — Vineta // Zeitschrift für slavische Philologie. 1925. Bd. 2.

Keysler J.G. Neueste Reise durch Deutschland, Böhmen, Ungarn... Hannover, 1741. Bd. 2.

Kiersnowski R. Legenda Winety. Krakow, 1950.

Kluden K.F. Die Götter des Wendlandes und die Orte ihrer Verehrung. Versuch einer Nachweisung derselben // Mdrkische Forschungen. 1847. Bd. 3.

Knietz H. Die Sage von der versunkenen Stadt Regamünde // Unser Pommerland. 1922. Jg. 7.

Knoop O. Allerhand Scherz, Neckereien, Reime und Erzählungen über pommerische Orte und ihre Erzählungen // Baltische Studien. A.F. Stettin, 1891. Bd. 41.

Kühler W. Die volkstümlichen Gestalten der deutschen Weihnachtszeit // Germanien. Leipzig, 1936.

Kowalewski K. Einführung in die Wendlandchronik // Die Wendlandchronik des Dorfschulzen Johann Parum Schultze geschrieben in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Hrsg. von K. Kowalewski. Lychow, 1991.

Krueger A.G. Rethra und Arkona. Die beiden slawischen Heiligtümer in Deutschland // Germanien. Leipzig, 1936. № 8 (1936).

Kupfer Ch. Bericht über eine Sammelreise im Südwesten Mecklenburgs («Jabel-Heide») // Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Berlin, 1956. Bd. XV (1956).

Kupfer Ch. Untersuchungen zur materiellen Kultur der Heidebevölkerung in Südwestmecklenburg (Jabelheide). Berlin, 1958. (Diss. MS).

Lambertz M. Mythologie der Albaner // Wörterbuch für Mythologie. Stuttgart, 1966.

Lampe W. Ein Bernsteinkreuz und Bernsteinanhänger aus Usedom, Kr. Wolgast // Ausgrabungen und Funde. Monatsblatt f. Vor- und Frühgeschichte. Berlin, 1991. Bd. 36. № 3.

Lange E. Ralswiek und Rügen: Landschaftsentwicklung und Siedlungsgeschichte der Insel Rügen seit dem Spätglazial. Berlin, 1986.

Lange F. Das Wendland rund um Schwiepke und Söthen. 13 Aufsätze. Küsten (Kreis Lychow-Dannenberg), 1998.

Lange I., Lange P.W. Vineta. Atlantis des Nordens. Leipzig; Jena; Berlin, 1991.

Langenscheidts Grosswörterbuch. Deutsch als Fremdsprache. Berlin, München, 1993.

Lauffer O. Niederdeutsche Volkskunde. Erfurt, 1917.

Leibnitii Collectanea etymologica. Cum praef. J.G. Eccardi. Hannover, 1717.

Lembke G. Die Entwicklung der bauerlichen Verhältnisse auf der Insel Poel vom 12. Jh. bis 1803 // Mecklenburgische Jahrbücher. Schwerin, 1935. № 99. Jg. 1935.

Lisch G.C.F. Geschichte der Comthurei Vraak und der Priorei Eixen, Johanniten-Orden // Jahrbücher des Vereins für mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde. Schwerin, 1836. 1. Jg.

Lisch G.C.F. Über die wendische Fürstenburg Werle // Jahrbücher des Vereins für mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde. Schwerin, 1841. Bd. 6.

Lisch G.C.F. Die letzten Wenden in Mecklenburg auf der Jabelheide // Jahrbücher des Vereins für mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde. Schwerin, 1837. 2 Jg.

Lisch G.C.F. Zur Geschichte der Pferdezucht in Mecklenburg // Archiv für Landeskunde in den Grossherzogthümern Mecklenburg. 1855. 5 Jg.

Maier E., Tietz K.-E., Ulbricht A. Aus Pommerns Sagenwelt: 1. Sagen aus Greifswald und Umgebung. Peenemünde, 1995.

Maier E., Tietz K.-E., Ulbricht A. Aus Pommerns Sagenwelt: 2. Sagen von der Insel Usedom, aus Wolgast und Umgebung. Peenemünde, 1994.

Maier E., Tietz K.-E., Ulbricht A. Aus Pommerns Sagenwelt: 3. Sagen aus Anklam und Umgebung. Peenemünde, 1995.

Мдрчен- und Sagen-Atlas Deutschland. Vom ADAC für seine Mitglieder. München, 1998.

Мьнс Н. Volksbrauch // Mecklenburgische Volkskunde. Rostock, 1988.

Neumann S. Sagen aus Mecklenburg. Augsburg, 1998.

Neumann S. Sagen aus Pommern. Augsburg, 1998.

Neumann S. Volksdichtung // Mecklenburgische Volkskunde. Rostock, 1988.

Neumann W. Die Flurnamen des Amtes Grevesmühlen. Rostock, 1932.

Neumann W. Die Flurnamen des Mecklenburgischen Urkundenbuches. Ein Beitrag zur Kolonisationsgeschichte Mecklenburgs im Mittelalter // Nachrichtenblatt für deutsche Flurnamenkunde. Dresden, 1937. Jg. 6. H. 1.

Niederhuffer A. Mecklenburg's Volkssagen. Bremen, Rostock, 1998.

Niemeyer M. Zur Kategorisierung von Siedlungsnamen slawischer Herkunft in Vorpommern // Грани слова: Сб. науч. ст. к 65-летию проф. В.М. Мокиенко. М., 2005.

Nora P. Leben mit der Geschichte. Frankfurt am Main, 1989.

Nora P. Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Berlin, 1990.

Nora P. Erinnerungsorte Frankreichs. München, 2005.

Nora P. Nachwort // Deutsche Erinnerungsorte. München, 2001. Bd. III.

Ohnesorge W. Ausbreitung und Ende der Slawen zwischen Niederelbe und Oder // Zftf. f. Lbische Geschichte. Lbbeck, 1910. Bd. 12, 13.

Olesch R. Juglers Lbneburgisch-Wendisches Wrterbuch // Slavistische Forschungen. Kln; Graz, 1962. Bd. 1.

Olesch R. Zur geographischen Verbreitung des Dravmopolabischen // Mitteldeutsche Forschungen. 50/II (1971).

Olesch R. Der Dravmopolabische Wortakzent. Bd. I // Slavistische Studien zum VII. Internationalen Slavistenkongress in Warschau 1973. Mnchen, 1973.

Olesch R. Zur mundartlichen Gliederung des Dravdnischen // Zeitschrift fr slavische Philologie. 46 (1986).

Olesch R. Zur Frage phonetischer und lexikalisch-akzentologischer Gemeinsamkeiten in slavischsprachlichen Randzonen // Slavistischen Studien zum X. Internationalen Slavistenkongress in Sofia 1988. Kln; Wien, 1988. (Slavistische Forschungen. Bd. 54).

Olesch R. Zum Dravmopolabischen im Hannoverschen Wendland // Wendland und Altmark in historischer und sprachwissenschaftlicher Sicht. Lbneburg, 1992.

Parchimer Sagen. Parchim, 1995.

Parchimer Sagen 2. Parchim, 1997.

Pentz von H. Geschichten und Sagen aus der Lindenstadt Lubtheen und der Jabeler Heide. Lubtheen; Volrade, 1995. Teil I.

Petzsch W. Rbgens Burgwlle und die slawische Kultur der Insel. Bergen auf Rbgen, 1927.

Pleticha H., Mller W. Kulturlandschaft Mecklenburg-Vorpommern. Wrzburg, Freiburg, 2000.

Raab H. Die Anfngge der slawistischen Studien im deutschen Ostseeraum unter besonderer Bercksichtigung von Mecklenburg und Vorpommern // Wissenschaft. Zftf. der EMAU Greifswald. Gesellschaftl. und Sprachwiss. Reihe 1955–56. H. 4–5.

Republik Freies Wendland. Frankfurt am Main, 1980.

Reuter A. Griese Gegend // Mecklenburgische Monatshefte. 1926. Auf den Spuren der Ahnen // Mecklenburg. Reueterstein. 10 Jahre Literarischer Wandertag. Mritz, 10. 1995.

Richter R. Pommersche Weihnachtsbrduche // Unser Pommerland. 1921. 6. Jg.

Rusler I., Moeller K. Der Teufel und sein Name. Frhe Zeugnisse fr Hexen- und Teufelsglauben in mecklenburgischen Gerichtsakten // Homo narrans. Rostock, 1999.

Rbgen. Sagen und Geschichten. Hrsg. von H. Lehmann. Bremen, 1998.

Sagen und volkskundliche bberlieferungen. Hrsg. von Kick, H. Schwerin, 1959.

Sauer mann D. Von Advent bis Dreikunige. Weihnachten in Westfalen. Mnster, 1996.

Schmidt V. Slawen und Deutsche. Zur Eroberung, Besiedlung und Christianisierung Mecklenburgs im 11.–12. Jh. // Ein Jahrtausend Mecklenburg und Vorpommern. Rostock, 1995.

Schmidt I. Gutter, Mythen und Bräuche von der Insel Rügen. Rostock, 1997.

Schneeweis E. Feste und Volksbräuche der Sorben. Berlin, 1953.

Schoknecht U. Wikinger und Slawen // Ein Jahrtausend Mecklenburg-Vorpommern. Rostock, 1995.

Schulenburg von W. Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.

Schulz W. Wenden und Wendländer // Das Hannoversche Wendland. Beiträge zur Beschreibung des Landkreises Lychow-Dannenberg. Lychow, 1985.

Schulz W. Rundlinge im Hannoverschen Wendland. Hrsg. vom Verein zur Erhaltung von Rundlingen im Hannoverschen Wendland e.V. Lychow, 1991. Lychow, 1985.

Schwebe J. Volksglaube und Volksbrauch im Hannoverschen Wendland. Kün; Graz, 1960.

Schwebe J. Spuren wendischer Nachzerrer-Vorstellungen im nördlichen Niedersachsen // Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde. Bonn, 1961. 10. Jg.

Spoor E. Gemeinsam pflegen sie die wendische Kultur. Eine Republik aus Rundlingen und Zelten im Wald zwischen Gorleben und Trebel // Republik Freies Wendland. Frankfurt am Main, 1980.

Spurensuche im Wendland. Berichte über eine wissenschaftliche Exkursion des Slawischen Seminars der Universität Tübingen vom 30.6.–4.7.1993. Tübingen, 1993.

Stark W. Zur Geschichte Pommerns // Wissenswertes über Vorpommern. Leitfaden für Fremdenführer der Region. Greifswald, 1998.

Steffen W. Kulturgeschichte von Rügen bis 1815. Kün, 1963.

Stiwich U., Dörker J. Das Jammerholz zu Grabow. Sagenhafte Geschichten aus dem Wendland. Schnega, 1999.

Tetzner F. Die Polaben // Die Slawen in Deutschland. Beiträge zur Volkskunde. Braunschweig, 1902.

Thomas Kantzow. Pomerania. Eine pommersche Chronik aus dem sechzehnten Jahrhundert. Hrsg. von Gaebel, G. Stettin, 1908. Bd. 1.

Trautmann R. Die wendischen Ortsnamen Ostholsteins, Lubecks, Lauenburgs und Mecklenburgs. Neumünster, 1939.

Trautmann R. Die elb- und ostseeslawischen Ortsnamen. Berlin, 1949. Teil II.

Trautmann R. Die slavischen Ortsnamen Mecklenburgs und Holsteins. Leipzig, Berlin, 1950.

Trautmann R. Die elb- und ostseeslawischen Ortsnamen. Berlin, 1953. Teil III.

Vögra Z. Mythologie und Gutterwelt der slawischen Völker. Stuttgart, 1992.

Viet A. Beiträge zur Ethnographie der hannoverschen Elbslaven // Archiv für Slavische Philologie. Hrsg. Von V. Jagič Berlin, 1900. Bd. 22.

Wappen. Bund und Länder. Texten zur Wandzeitung «Gesellschaft und Staat». München; Starnberg, 1991. № 4.

Wendischer Aberglaube, angemerket bey der General Kirchen-Visitation des Fürstenthums Dannenberg im Monath August Anno 1671. Mich. Richey // Viet A. Beiträge zur Ethnographie der hannoverschen Elbslaven // Archiv für Slavische Philologie. Hrsg. Von V. Jagič Berlin, 1900. Bd. 22. S. 107–143.

Die Wendlandchronik des Dorfschulzen Johann Parum Schultze geschrieben in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Volksausgabe. Hrsg. von Dr. Karl Kowalewski. Lychow, 1991.

Wendt R. Volkskunst // Mecklenburgische Volkskunde. Rostock, 1988.

Wendt R. Der mecklenburgische Sagenpublizist Albert Niederhuffer (1828–1881) // Niederhuffer A. Mecklenburg's Volkssagen. Bremen, Rostock, 1998.

Wigger F. Bericht des Ibn Jakub über die Slawen aus dem Jahre 973 // Mecklenburgische Jahrbücher. 1880. 25 Jg.

Witte H. Wendische Bevölkerungsreste in Mecklenburg. 1905.

Woltereck K.U. Mein kleines Rügenbuch. Putbus auf Rügen, 1931.

Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Stuttgart, 1974.

Wossidlo R., Teuchert A. Mecklenburgisches Wörterbuch. Berlin, Neumünster, 1957.

Die Zauberjette. Harzsagen. Bad Harzburg, 1991.

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. ТОПОНИМИЧЕСКИЕ ПЕРЕЧНИ

Перечень 1

№ 1. Schartau I (деревня, населенный пункт около г. Йерихов (Jerichow))

948 Ciertuui Lok

965 Ciertowa

XII в. de Scartowe [Eichler, 1993: 214]

948 civitas Ciertuui

965 urbs Cirtowa

1156 ecclesia de Scartowe

1161 Schartouue

1186 Scartowe [Trautmann, 1949: 106]

№ 2. Schartau II (деревня, населенный пункт около г. Штендаль (Stendal) в Мекленбурге)

1318 Schartowe [Trautmann, 1949: 106]

№ 3. Schortau I (пустошь, ранее населенный пункт около г. Альтенбург (Altenburg))

1181; 1214 Scurtowe

в этом же месте упоминается микротопоним:

die Zschorte [Eichler, 1993: 214]

№ 4. Schortau II (название зафиксировано юго-восточнее Мюхельн (Mьscheln) и на юго-запад от Мерзебурга)

ок.850 Zcirduwa

991 Zirtouua

1203 Scurtowe

1350 Schortowe, Z(c)ortowe [Eichler, 1993: 214]

№ 5. Schortau III (локализовано на юго-западе Тойхерн (Teuchern) и юго-востоке Наумбурга)

1254 (cunradus de) Scurtowe

XIII в. (Reinhardus de) Zurtowe

Surtowe

Schortowe

1378 Schortow, Scortow

1532 Schortaw [Eichler, 1993: 214]

№ 6. Scharteucke (название деревни в округе Йерихов II в Мекленбурге)

1400 Schartawke [Trautmann, 1939: 54]

№ 7. Schortewitz I (название пустоши на месте бывшего поселения на северо-востоке Нелитца (Nelitz) и на юг от горы Петерсберг и Шурицбушберг в Мекленбурге)

1156 Tsurtwice

1157 Surtwice

1184 Ziortuwiz

1371 Zcortewitz
1395 Czortewitz
1755 Schuertzwiese

В XIX в. в данной местности упоминается микротопоним **Schortewitzer Buschbreiten** [Eichler, 1993: 214].

№ 8. Schortewitz II (деревня на юге от современного городка Кётен (Küthen) в области расселения сорбов)

1156 Sordowice
1184 Ziortuwitz [Eichler, 1993: 214]
1330 Zortwiz [Trautmann, 1939: 54]
ок. 1370 Czorzwitz
1547/49 Tzortewitz [Eichler, 1993: 214]

№ 9. Schortewitz III (населенный пункт в округе Дессау, Мекленбург) [Trautmann, 1949: 106]

№ 10. Zartau (современное лесничество на месте деревни в окрестностях городка Гарделеген в Мекленбурге)

1554 Zartow [Trautmann, 1939: 54; Eichler, 1993: 214]

№ 11. Zartwitz (современное урочище на месте бывшего поселения в округе Старгард в соврем. Польше (бывшие земли Восточной Померании)

1374 Zartevisse
1416 villa Zartevitze [Trautmann, 1939: 54]

№ 12. Zehrten (современный ойконим и гидроним — так называются озеро и деревня в округе Заатциг (Saatzig), Мекленбург)

1337 villa deserta Zertin
1354 Czertyn [Trautmann, 1949: 106].

Перечень 2

№ 1. Дьвелье (урочище на территории бывшего ведомства Гревесмюлен, Мекленбург) [Neumann, 1932: 133]

№ 2. Дьвельсбахабен [Wo-Teu. 2, 630]

№ 3. Дьвельсбдк [Wo-Teu. 2, 630]

№ 4. Дьвельсбарг (возвышенность в д. Гросс Кранков (Groß Krankow), название которой говорит о пограничном со славянским поселением положении на территории бывшего ведомства Гревесмюлен, Мекленбург) [Neumann, 1932: 133]

№ 5. Дьвельсбарг (неподалеку от местечка Бобитц (Bobitz) на территории бывшего ведомства Гревесмюлен, Мекленбург) [Neumann, 1932: 133]

№ 6. Дьвельсбарг (около д. Пронсторф (Prohnstorf) на территории бывшего ведомства Гревесмюлен, Мекленбург) [Neumann, 1932: 133]

№ 7. Дьвельсберг (ороним на оз. Рюген) [Schmidt, ГОД: 79]

№ 8. Дьвельс Борн (гидроним, родники возле д. Тешов (Teschow) на территории бывшего ведомства Гревесмюлен, Мекленбург) [Neumann, 1932: 133]

№ 9. Дьвельс Боттерфат (ороним, яма с водой недалеко от дороги на Альтефер (Altefähr), между деревнями Густов и Позеритц, оз. Рюген) [Haas, 1918: 29]

№ 10. **Dьwelsbrok (Dьwelsbrook, -brauk)** (ороним, урочище около д. Пришендорф (Prischendorf) на территории бывшего ведомства Гревесмюлен, Мекленбург) [Neumann, 1932: 22, 133]

№ 11. **Dьwelsbrook** (урочище на оз. Рюген) [Schmidt, 1997: 79]

№ 12. **Dьwelsbrьcke (-brьgg)** (мост на территории лесничества Рит (Rieth) в округе Юккермюнде (Ueckerтmьnde), Передняя Померания) [Bosse, 1962: 106]

№ 13. **Dьwelsbrьgg** (мост на оз. Рюген) [Schmidt, ГОД: 79]

№ 14. **Dьwelsdiek** (оз. Рюген) [Schmidt, 1997: 79];

№ 15. **Dьwelsdupkamer** [Wo-Teu. 2, 630]

№ 16. **Dьwelsdraunktunn** [Wo-Teu. 2, 630]

№ 17. **Dьwels Graff** (ороним, название леса в округе Юккермюнде, Померания) [Bosse, 1962: 106]

№ 18. **Dьwelsgraben** (микротопоним в лесничестве Рит, округ Юккермюнде, Померания) [Bosse, 1962: 106]

№ 19. **Dьwelsgrund** [Wo-Teu. 2, 630]

№ 20. **Dьwelsheidr** [Wo-Teu. 2, 630]

№ 21. **Dьwelshorst** [Wo-Teu. 2, 630];

№ 22. **Dьwelshьrn /Dьwelshььrn** (урочище, ведомство Гревесмюлен, Mecklenburg) [Neumann, 1932: 133].

№ 23. **Dьwelsinsel** (урочище в области г. Тетеров, южнее д. Гросс Вокерн (Gross-Wockern), название которой говорит о пограничном положении со славянским поселением) [Asmus, 1929, III: 107]

№ 24. **Dьwelskanzel** [Wo-Teu. 2, 630]

№ 25. **Dьwelskolk** [Wo-Teu. 2, 630]

№ 26. **Dьwelskraug** [Wo-Teu. 2, 630]

№ 27. **Dьwelskuhl** (урочище недалеко от д. Нуттельн (Nutteln), округ Пархим, Мекленбург) [Parchimer Sagen, 2. № 319, 251]

№ 28. **Dьwelskuhl** (урочище, болотистое место неподалеку от крепости Добин (Dobin) в округе Пархим, Мекленбург) [Parchimer Sagen, 2. № 352, 271; № 245, 202]

№ 29. **Dьwelskul** (гидроним, заросшее озеро, болото неподалеку от д. Заунсторф (Saunstorf), на территории бывшего ведомства Гревесмюлен, Мекленбург) [Neumann, 1932: 133]

№ 30. **Dьwelskuhl** (ороним, поле или пашня на месте высохшего и распавшего пруда в местности Hohenschцnberg, на территории бывшего ведомства Гревесмюлен, Мекленбург) [Neumann, 1932: 35]

№ 31. **Deuwelskul** (гидроним, пруд на территории бывшего ведомства Гревесмюлен, Мекленбург) [Neumann, 1932: 33]

№ 32. **Dьwelslande** (урочище на юго-западе д. Тюрков (Thьrkow), область Тетеров, Мекленбург) [Asmus, 1929, III: 107]

№ 33. **Dьwelsloch** (урочище в лесничестве Эггесин (Eggesin), округа Юккермюнде, Померания) [Bosse, 1962: 106]

№ 34. **Dьwelsnors** (урочище на территории бывшего ведомства Гревесмюлен, Мекленбург) [Neumann, 1932: 133]

- № 35. **Dьwelsridrbahn** (урочище на территории Тюрков, округа Мальхин, Мекленбург) [Wo-Teu. 2, 635]
- № 36. **Dьwelsrie** [Wo-Teu. 2, 630]
- № 37. **Dьwelschlucht** [Wo-Teu. 2, 630]
- № 38. **Dьwelsneisr** [Wo-Teu. 2, 630]
- № 39. **Dьwelssohl** [Wo-Teu. 2, 630; Asmus, 1929, III: 107]
- № 40. **Dьwelssohl** (оз. Рюген) [Schmidt, 1997: 79]
- № 41. **Dьwelsspring** (урочище на территории лесничества Eggesin (участок № 65), в округе Юккермюнде, Померания) [Bosse, 1962: 106]
- № 42. **Dьwelsstauhl** [Wo-Teu. 2, 630]
- № 43. **Dьwelswisch** [Wo-Teu. 2, 630]
- № 44. **Teufelsbach** (ручей между д. Вессин (Wessin) и Радеполь (Raderohl), округ Пархим, Мекленбург) [Parchimer Sagen. 2. № 330, 258]
- № 45. **Teufelsbachtal** (урочище неподалеку от д. Гольденбов (Goldenbow), округ Пархим, Мекленбург) [Parchimer Sagen. 1. № 24, 35]
- № 46. **Teufelsbaum** (старая кривая ель с уродливым стволом на вершине горы Танненберге (Tannenberge) у г. Бойтценбург, Мекленбург) [Niederhuffer. № 42, 101]
- № 47. **Teufelsberg** (гора, южнее (около 1 км) г. Лассан, о. Узедом, Померания) [Maier, Tietz, Ulbricht, 2, 1994: 30]
- № 48. **Teufels Berg** (ороним, гора на территории прицерковного леса Eggesin, в округе Юккермюнде, Померания) [Bosse, 1962: 106]
- № 49. **Teufelsbruch** (болото поблизости от д. Польхов в Померании) [Jahn. № 356, 211]
- № 50. **Teufelsbruch** (урочище в районе пустоши Ueckerтmьnder Heide, Померания) [Bosse, 1962:106]
- № 51. **Teufelsbrьcher** (урочище около г. Пазевальк, округ Юккермюнде, Померания) [Bosse, 1962: 106]
- № 52. **Teufelsbrьcke** (отмель, коса, идущая от берега до середины оз. Galenbecker See, около д. Фридланд (Friedland), Мекленбург) [Niederhuffer. № 141, 265–267; Neumann, 1998: SaM, № 261, 228–231]
- № 53. **Teufelsbrьcken** (урочище на юго-западе д. Тюрков, область Тетеров, Мекленбург) [Asmus, 1929, III: 107]
- № 54. **Teufelsdamm** (насыпь, отмель в Дуквицком озере (Dukwitzer See) у д. Тессин, Мекленбург) [Niederhuffer. № 203, 352]
- № 55. **Teufelsdamm** (насыпь, отмель в озере около д. Нойхоф (Neuhof), о. Узедом (Usedom), Померания) [Knoop, 1891: 147]
- № 56. **Teufelsdamm** (укрепленная дорога в болоте в районе д. Штарков (Starkow), Редebas (Redebas) и Лёбниц (Lьbnitz) в Померании) [Jahn. № 332, 198]
- № 57. **Teufelsdamm** (узкая длинная полоса земли, отмель в озере Wotschwinensee, со стороны д. Тешендорф (Teschendorf), Померания) [Jahn. № 79, 220]
- № 58. **Teufelsdamm** (оз. Рюген) [Schmidt, 1997: 79]

№ 59. **Teufelseiche** (дуб в саду монастыря Marienfließ округ Заатциг (Saatzig), Померания) [Jahn. № 365, 215]

№ 60. **Teufelsgraben** (небольшой ручей в местности у д. Рюст (Ruest), Местлин (Mestlin), округ Пархим, Мекленбург) [Parchimer Sagen, 1. № 18, 32]

№ 61. **Teufelsgraben** (урочище на оз. Рюген) [Schmidt, 1997: 79]

№ 62. **Teufelsgrund** (урочище на оз. Рюген) [Schmidt, 1997: 79]

№ 63. **Teufelsklaue (Teufelskralle)** (урочище неподалеку от марки Dargelätzer Feldmark, в 8 милях от деревни, камень с отпечатком руки, округ Пархим в Мекленбурге) [Parchimer Sagen, 1. № 341, 282–283]

№ 64. **Teufelskuhle** (болотистое место, промоина на берегу р. Варнов около д. Шваан (Schwaan), Мекленбург) [Niederhüffer. № 148, 281]

№ 65. **Teufelshöhle (Döwelskuhl), тж. Dreiwallshöhle** (D-образная яма с водой во внутреннем пространстве «Бастиона трех валов» в Ростоке между городскими воротами Stein- и Krüpeliner Tor) [Niederhüffer. № 178, 320]

№ 66. **Teufelsmoor (Döwelsmuur)** (болото в местности, называемой «большой звездой», недалеко от поселков Штернберг (Sternberg), Вайтердорф (Weitendorf), Каарц (Kaarz), Юльхендорф (Jülchendorf), Демен (Demen) и Кобров (Kobrow), округ Пархим, Мекленбург) [Parchimer Sagen, 2. № 320, 321, 252–253]

№ 67. **Teufelsmoor** (болото на юге от д. Вендорф (Wendorf), за «Кроличьей» горой (Kaninchenberg), округ Пархим, Мекленбург) [Parchimer Sagen. № 196, 170–171].

№ 68. **Teufelsmoor** [Schmidt, 1997: 79]

№ 69. **Teufelsmühle** (разрушенная мельница возле Ной-Бранденбург, Мекленбург-Стрелиц) [Niederhüffer. № 276, 433]

№ 70. **Teufelsreitbahn** (яма с водой недалеко от Зётен (Süten), Мекленбург) [Asmus, 1925, III: 107]

№ 71. **Teufelschlucht** [Schmidt, 1997: 79]

№ 72. **Teufelssee** (маленькое озеро в еловом лесу, по дороге из г. Гюстров в Тетеров и Краков, Мекленбург — Передняя Померания) [Niederhüffer. № 83, 175; Neumann, 1998: SaM, № 137, 126]

№ 73. **Teufelssee (Der Schwarze See)** (очень маленькое глубокое озеро с непрозрачной водой около д. Ной-Шлеммин (Neu-Schlemmin), у г. Бютцов (Bützow), Мекленбург) [Niederhüffer. № 244, 401]

№ 74. **Teufelssee** (одно из трех небольших озер в лесистой местности в направлении из Ростока в Тессин, у д. Хорст (Horst) [Niederhüffer. № 143, 269–273]

№ 75. **Teufelsteich** [Schmidt, 1997: 79]

№ 76. **Teufelsweg (Dreiteufelsweg)** (дорога между д. Бренц (Brenz) и Дючов (Düschow) в Штайнбек (Steinbeck), округ Пархим, Мекленбург) [Parchimer Sagen, 1. № 340, 282]

№ 77. **Teufelswinkel** (болотистая местность, поросшая кустарником возле г. Виттенбург. Через нее проходит дорога Виттенбург-Шверин, Мекленбург) [Niederhüffer. № 113, 222]

Перечень 3

№ 1. Blycherstein (Grosser Stein). На дороге недалеко от г. Анклам по пути в Фридландт. Исторический объект [Maier, Tietz, Ulbricht, 1995, 3: 15].

№ 2. Der blutende Stein. Вмурован на высоте 4 м в юго-западную стену церкви д. Рове, округ Штольп. Камень источает влагу, которая, по поверьям местных жителей, является кровью [Кпоор, 1891: 160].

№ 3. Der Buskam (Buskamen, Buskahn, Bugskahm, БуЯкахм, Буhskamen). Огромный гранитный валун с плоской поверхностью. Он находится на глубине 6 м и на 1,5 м выступает из воды. Объем — 600 м³, вес — около 1620 т. Другое название — **der Munchstein**. Находится на полуострове Менхгут, на севере древнего славянского поселения, современного курортного г. Гёрен в водах Балтийского моря, о-в Рюген.

«Местные жители прозвали его Божьим камнем. До недавнего времени в городе Гёрен сохранялся красивый обычай: во время свадьбы молодожены города со своими гостями отплывали к Божьему камню и водили хороводы и танцевали на этой скале в море. Вестник семейного счастья, аист, приносит сюда детей из морской пучины, чтобы они обсохли. Лишь после этого он дарит их матерям. Поэтому и называют камень также Камнем аиста, Adeborstein» [Burkhardt, 1957: 49]. Легенда, приведенная у А. Хааса: «Этот камень был в древние времена жертвенником, а другие рассказывают, что на нем водят хороводы русалки в Иванову ночь; говорят еще, будто здесь в Вальпургиеву ночь собираются ведьмы. Название камень получил от имени монахов монастыря Эльдена, которым принадлежал полуостров Менхгут. Давно предпринимались попытки взорвать или расколоть камень — на поверхности можно различить следы ударов мотыгой» [Haas, Rьgensche... 1926: 73].

№ 4. Der Denkstein. Поставлен в 1623 г. на Волькенском поле близ г. Деммин на месте убийства бургомистра Деммина и его кучера предателем-слугой. Высечены имена убитых и клятвы об отмщении [Niederhuffner. № 17, 51]

№ 5. Der Hexenstein. На дороге по направлению из Вольгаста к селению Танненкамп.

Огромный валун, на поверхности которого видно углубление величиной с нормальную человеческую руку, точно повторяющее ее форму. Легенда гласит: «Однажды булочник из Вольгаста застигнул врасплох своего помощника, когда тот украдкой пробовал пряничное тесто. Испугавшись, парень выбежал из пекарни, а булочник погнался за ним. Наконец после долгой погони по улочкам Вольгаста, они выбежали к городским воротам и помчались по дороге к Танненкамп. Но тут юноша споткнулся и упал, а кусок теста моментально превратился в камень, на котором и остался отпечаток руки». Раньше в Вольгасте среди детей был распространен обычай прыгать через этот валун. По поверью, это приносило удачу в играх. В 1920-е гг. этот обычай еще сохранялся [Maier, Tietz, Ulbricht, 1994, 2: 5].

№ 6. Der Hьnenstein. Валун в миле от Ростока, на правом берегу р. Варнов, в ее нижнем течении, в небольшом словом леске, который носит название «de dre Brьre» (die drei Brьder) — «Три брата».

О нем рассказывают, будто здесь некогда жили три брата-великана — древние обитатели этих земель. Однажды у братьев возник спор, кто из них самый сильный. Они выбрали себе три огромных камня и стали бросать на противоположный берег Варнова. Но лишь один из них, брошенный сильнейшим из братьев, достигнул цели. Его и теперь еще можно видеть на берегу Варнова [Niederhuffer. № 106, 212].

№ 7. Der Hьnenstein. Гранитный блок, расположенный во внутренней стене городской крепости г. Пенцлин. На одном из выступающих кантов находится округлое углубление. Легенда: [Niederhuffer. № 106, 211].

№ 8. Der Hьnenstein. Камень с округлыми углублениями плотно врос в ствол дуба. На дороге в окрестностях д. Грос-Флотов, около г. Пенцлин [Niederhuffer. № 106, 211].

№ 9. Der Hьnenstein. Плоский валун около г. Пенцлин. Место называется в народе «Birn Hьnenstein» [Niederhuffer. № 106, 211].

№ 10. Der Hьnenstein. Валун около г. Трептов [Niederhuffer. № 106, 212].

№ 11. Der Hьnenstein. Камень с двумя углублениями, напоминающими следы от копыта лошади. Находится в округе Заатциг, на поле между деревнями Модеров и Гюнтерсберг. Легенда: [Neumann, 1998: SaP, № 222].

№ 12. Die Hьnenhacken. Камни причудливой формы на полях о. Узедом [Maier, Tietz, Ulbricht, 1994, 2: 50].

№ 13. Der Jungferstein. Камень с отпечатком ступни в лесу на тропе, ведущей в Ной-Кален, в окрестностях г. Мальхин.

Старожилы рассказывают об этом камне: двое влюбленных прогуливались в этом лесу, и у них возник жаркий спор. Пылкий юноша усомнился в чистоте и непорочности своей избранницы и не желал слушать ее клятв. Тогда она воскликнула в отчаянии: «То, что я невинна, — чистая правда, как и то, что сейчас моя нога оставит след на этом камне!». И, действительно, когда девушка ступила на камень, на нем остался след ее босой ноги. С тех пор камень называют в народе Камнем девы [Niederhuffer. № 221, 376].

№ 14. Der Kreuzstein. Поставлен на месте убийства купца разбойниками на дороге в г. Дассов. Высечены слова по-латински: «Помилуй меня, Господи» [Niederhuffer. № 25].

№ 15. Der Lehstein. Большой валун в местечке Зеллин около г. Гранитц на Рюгене [Schmidt, 1997: 68].

«Однажды недалеко от этого камня, — рассказывал мне один пожилой помещик, — я сидел с товарищем в засаде на оленя и вдруг увидел свечение: горел синева-красный огонь. Я сразу понял, что это ничто иное, как сокровища. Так могут гореть только монеты. Все знают, что, если человек увидит такой огонь и захочет добыть сокровища, нужно бросить в пламя что-то мягкое и не проронить ни слова. Я уже нашупал в кармане платок, и тут мой товарищ, воскликнул: “А знаешь, это ведь клад так полыхает!” — и, конечно, тотчас же все пропало. Я ходил туда на следующий день с лопатой, но ничего не нашел, и люди из деревни тоже пробовали копать, но клад исчез. Лесник говорил, что это горит трут. Но что это было на самом деле — я до сих пор не знаю» [Haas, 1917: 34].

№ 16. Der Munchstein. См.: **Der Buskam, Buskamen.**

№ 17. Der Ndpfchenstein (Der Riesenstein). Валун с несколькими желобовидными и чашевидными углублениями на поверхности. Находится около д. Наделитц, о. Рюген. Легенда: [Rygen, 1998: 53].

№ 18. Der Noasbacken-Steen. Камень с желобовидным углублением по центру. До 1950-х гг. находился на дороге в 200 м от д. Шви́пке в направлении Пюггена (Вендланд). Долгое время почитался и охранялся, и только после войны был использован при строительстве дороги [Lange, 1998: 107].

№ 19. Die Opferschale. Половина желобовидного камня. Вмурована в стену старой Михаэлискирхе XIII в. в д. Альт Ябель, округ Людвигслуст. В настоящее время это руины возле новой евангелической церкви XIX в. (Илл. 5, 6).

№ 20. Der Opferstein. Следовик с отпечатками ноги человека, копыта лошади и петушиной лапы. Около д. Бушмюль по пути в г. Демин. Легенда: [Neumann, 1998: SaP, № 229, 217–218].

№ 21. Der Opferstein. Гранитный валун размером 2,5 × 1 м с пятью округлыми углублениями и поперечным желобом. Находится на месте опустевшего поселения Quoltitz, в роще-заказнике, под охраной как ценный природно-исторический объект. П-ов Ясмунд, о. Рюген.

№ 22. Der Opferstein. Вмурован в стену церкви д. Грос-Бюнцов, округ Грайфсвальд. На плоской поверхности виднеется желобовидное углубление. Легенда: [Haas: Grosse Findlinge..., 1922. № 7].

№ 23. Der Opferstein. Камень с прямоугольными и круглыми знаками на поверхности. Это самый крупный валун в округе Люхов-Данненберг в Вендланде, находится недалеко от д. Плумбом [Lange, 1998: 104].

№ 24. Peter Schmidt's Krug. У д. Хекендорф округа Рандов. Находится на перекрестке Гьнег и Henkendorfer Strassen. Здесь по обыкновению обедал местный перевозчик золы Петер Шмидт — отсюда название. [Knoor, 1891: 134].

№ 25. Der Riesenstein I. Недалеко от местечка Краппмюле, что находится на выходе боковой долины в большую долину Толлензе в округе Нойбранденбург.

I. Около железной дороги лежит еще один Великанов камень. Это один из самых больших валунов в Мекленбурге. Предание гласит, что однажды в небольшом хуторе Краппмюле праздновали свадьбу, куда были приглашены многие жители окрестностей. Однако забыли пригласить великана из Подевале, что его очень разозлило. Тогда он схватил огромный кусок скалы и швырнул им по направлению Краппмюле, прямо в свадебный котел. Но камень перелетел дальше и упал там, где его можно видеть и по сей день [Niederhuffer. № 335, 493].

II. Много лет назад в Краппмюле жил мельник, терпевший бедствия от неожиданно поднявшейся воды: из-за дождей и таяния снегов вода грозила затопить мельницу. И тогда мельник заключил с великаном, жившим неподалеку, договор: великан поможет соорудить плотину с условием, что крестьянин пригласит его на крестины. Мельник согласился, и исполин построил

ему такую плотину, что она служила исправно до 1879 г. Но крестьянин нарушил данное слово, и разъяренный великан, схватив огромный тяжелый камень, кинул его, метя в котел с праздничной едой. Но промахнулся, и камень упал в сотне метров от мельницы [Neumann, 1998: SaM, № 258, 224].

№ 26. Riesenstein. Один из камней, укрепляющих дорогу в болотистом участке, камень-следовик с дороги Штайндамме недалеко от д. Рёбель.

Легенда гласит: «В далекие времена на земле жили лишь великаны, и их, конечно, можно было встретить и в этой местности. Шаги их были величиной в семь миль, потому что носили они семимильные сапоги. Раз бежал великан через болото близ Рёбеля и, спасаясь от топкой трясины, наступил ногой на укрепленную камнями дамбу, называемую в народе Штайндамме. Вес его был столь велик, что в одном из камней, на которые он ступал, остался вдавленный отпечаток ноги, который виден еще и сейчас. Правда, в народе утверждают, что он лежит уже не в центре дамбы, а после перекладки ее, сбоку [Niederhuffer. № 126–127].

№ 27. Der Riesenstein. В воде оз. Ахтервассер на о. Узедом, в 3-х км от г. Пудагла.

Огромный камень с отпечатком руки и пяти пальцев. Этот камень был брошен из Лассана или с горы Хефдер Берг близ Лоддина великаном в монастырь Пудаглы. Но, выскользнув из рук, он упал на гору Камкер Берг, откуда затем скатился в воду, где его можно найти и сейчас. Великан был так разгневан строительством христианской обители, что от его броска остался след на камне — отпечаток гигантской руки [Maier, Tietz, Ulbricht, 1994: 52].

№ 28. Der Riesenstein. Находится на поле поместья Штефелин округа Грайфсвальд. На поверхности — углубление, напоминающее отпечаток руки [Haas: Grosse Findlinge..., 1922. № 7].

№ 29. Der Riesenstein. Камень с углублениями, напоминающими руку. Находится у д. Вольдек в урочище под названием Готтескамп. Предполагаются наличие культового места и культовое значение камня. Легенда: [Niederhuffer. № 208, 359].

№ 30. Der Riesenstein. Валун у д. Тессин, что неподалеку от д. Валькендорф. Легенда: [Niederhuffer. № 319, 478].

№ 31. Der Riesenstein. Кусок скалы с углублением, напоминающим отпечаток личины. Находится на поле поблизости от д. Клептов в районе Пазевалька. Легенда: [Neumann, 1998: SaP, № 223].

№ 32. Der Rillenstein. Камень с рукотворным желобовидным углублением по всей поверхности. Находится при выезде из д. Белау недалеко от Шнеги, Вендланд [Lange, 1998: 106].

№ 33. Der Rillenstein. Камень с желобовидным углублением вмурован в стену деревенской церкви Мойхефитц, Вендланд [Lange, 1998: 107].

№ 34. Der Sagenstein. Камень-следовик с углублениями в виде ступней взрослого и ребенка, находится недалеко от крепостного вала Хертабург на п-ове Ясмунд, Рюген. Легенда: [Рьген, 1998: 60].

№ 35. Der Schdferstein. Камень, по форме напоминающий человека с отчетливо очерченными руками и головой. Находится на поле поместья Дам-

мерец, в четверти мили от станции Бральсторф, около г. Бойценбург. Легенда: [Niederhuffer. № 160, 298–299].

№ 36. Der Schalenstein. Камень с прямоугольными чашевидными углублениями на поверхности, найденный на пашне близ д. Лайстен (Вендланд), ныне находится в городском саду Люхова [Lange, 1998: 105].

№ 37. Der Schalenstein. Камень с несколькими прямоугольными углублениями из д. Дретем (Вендланд) находится на дороге вдоль берега Эльбы возле деревни [Lange, 1998: 105].

№ 38. Sieben Steinen. Семь камней: шесть в форме правильного круга, седьмой лежит поодаль. Находятся на поле д. Шпорниц, между г. Пархим и Нойшатдт-Глеве. Легенда: [Niederhuffer. № 68, 148–149].

№ 39. Siebensteinen. Аналогично расположенные семь камней у проселочной дороги между д. Дамбек и Байдендорф, округ Висмар. Легенда: [Niederhuffer. № 54, 125–126].

№ 40. Der Steintanz. Группа больших камней, расположенных в виде трех кругов. Находятся у д. Бойгин, недалеко от д. Бютцов. Легенда: [Niederhuffer. № 94, 188–189].

№ 41. Swentekahs. Гранитный камень размером 15 м³, находящийся на северо-западном побережье п-ова Ясмунд, недалеко от местечка Рушвиц [Schmidt, 1997: 68].

№ 42. Teufelsfratze. Камень причудливой формы в виде безобразной морды. Вмурован в стену церкви XII в. в д. Вольтерсдорф в Ганноверском Вендланде. Другое название — Der Ddmonenstein. (Илл. 32).

№ 43. Der Teufelsstein. На западном склоне замковой горы Штольценбург на берегу оз. Даршков в окрестностях Пазевалька.

Камень с плоской поверхностью, где можно различить углубления, напоминающие следы ноги человека и копыта лошади. В Даргитце старые люди рассказывают, что на Чертов камень нельзя ступать. Потому как, если на него ступишь, камень начнет вращаться, и стоящий на нем уже никогда не сможет сойти. Камень вертится все быстрее и в конце концов сбрасывает несчастного в глубокое озеро Даршков [Naas, 1926: 45].

№ 44. Der Teufelsstein. На территории бывшего Штеттинского лесничества (соврем. г. Щецин, Польша), округ Рандов.

Крупный гранитный блок с углублениями и прочими знаками необычной формы. В народе бытует поверье, что здесь, в ручье, в Иванов день купается черт и отдыхает на Чертовом камне. Оттого на нем и видны следы от его тела. Некоторые исследователи, в том числе собиратель, считают, что эти углубления на камне имеют искусственное происхождение. Раньше камень был окружен семью такими же и, возможно, представлял собою надгробие могилы славянского воина или же древнее культовое сооружение [Кноор, 1891: 150–151].

№ 45. Der Teufelsstein. В 100 м от д. Путгартен у мыса Аркона, о. Рюген. Камень просуществовал до 1840 г., после чего был убран с пашни владельца поместья, на которых он находился.

Камень с округлым углублением посередине, вокруг которого виднеются еще по пять небольших с каждой стороны. О камне сложили следующую

легенду: «Это было в те времена, когда солому убирали вручную и снопы вязали тоже вручную, при помощи топора и кирки. Однажды крестьянин из Пуггартена работал в поле. Только он решил перевести дух, как вдруг видит, что к нему направляется черт и говорит: “Зачем ты мучаешься со своей мотыгой? Я дам тебе одну машину, тогда дело пойдет быстрее и легче. Правда, за это я заберу твою душу”. Крестьянин кивнул в знак согласия и полубо-пытствовал, что это за машина. Тогда черт принес ему молотилку. Да, это была вещь! Теперь крестьянин без особого труда косил свою солому, и одним движением руки солома превращалась в готовый сноп. Каждый раз, когда крестьянин вязал сноп, он вешал на сарайные балки веревку. Работа быстро спорилась, и уже через неделю у крестьянина был целый сарай снопов, кото-рых хватило бы на год. Тогда пришел снова черт и потребовал душу. Дело в том, что в северно-немецком диалектном варианте слова “душа” и “веревка” произносятся одинаково “dat Seel”. Хитрый крестьянин усмехнулся и кивнул в сторону сарая: “Там у меня в сарае висят все мои веревки, иди, бери, сколько надо!”. Черт понял, что его одурачили, и так разозлился, что прямо таки вылетел из сарая. Но у сарая лежал огромный гранитный валун, и черт воткну-нулся в него головой и обеими руками. Следы эти остались в камне по сей день, а камень зовут с тех пор Чертовым. Место, где лежит камень, также называется “Чертов камень”» [Burkhardt, 1965: 140].

№ 46. Der Teufelsstein. На поле Вартер фельд, о. Узедом.

Камень с углублением, сходным с отпечатком руки, названный в народе «Чертов камень». О нем рассказывают: черт, разозленный строительством церкви в Пудагле, схватил огромный валун и поднялся на небольшой холм близ Лассана, чтобы бросить тот валун и разрушить церковь. Но Господь Бог послал в тот момент такой сильный порыв ветра, что камень полетел в дру-гую сторону и упал на поле, где и лежит по сей день. От руки же разгневанно-го черта остался глубокий след [Maier, Tietz, Ulbricht, 1994, 2: 52].

№ 47. Der Teufelsstein. На побережье Балтийского моря, на пляже близ г. Любмин.

Огромный гранитный валун бурого цвета с ромбовидным углублением посередине, в котором скапливается дождевая вода. Этот мощный гранит-ный монолит был брошен сюда одним из древних властелинов этой земли — великаном. Это было в те далекие времена, когда в Вустерхузене только нача-ли строить церковь. Один из великанов, живущий на о. Рюген, был этим так взбешен, что однажды схватил огромный камень и швырнул его через залив в направлении Вустерхузена. Но камень лишь поцарапал церковную башню и упал, рассыпавшись на куски. Один из них упал на поле близ Конерова — на нем можно было различить следы пальцев великана еще до конца прошло-го века, когда он пошел на строительство дороги. Другая же часть его отлете-ла в противоположную сторону, и камень упал в воду близ Любмина, где и лежит по сей день. А на церковной башне есть едва различимая вмятина — говорят, что это след от камня [Maier, Tietz, Ulbricht, 1995, 1: 33] (илл. 3).

№ 48. Der Teufelsstein. Камень с углублением в виде руки. Находится у д. Штрелитц. Легенда: [Niederhuffer, № 272, 428].

№ 49. Der Teufelsstein. Кусок скалы в горной местности Вальберг около д. Альт-Гачов, округ Демин. Легенда: [Neumann, 1998: SaP, № 234, 224–225].

№ 50. Der Teufelsstein. Плоский валун с округлыми углублениями. Находится на горе Кобольдберг недалеко от г. Шведт, у д. Хозн-Крэних. Легенда: [Jahn, 213].

№ 51. Der Teufelsstein. Камень в бассейне р. Пеене у д. Россин.

У выезда из местечка Россин в бассейне р. Пеене находится большой камень с продольным углублением. Это углубление было протерто цепью, в которую была впряжена чертова бабка. Однажды черт поссорился с ней, и у него возникла дьявольская идея: он обмотал валун, лежащий неподалеку, толстой цепью и заставил свою бабку тащить груз через болото. Она злилась и прыгала то влево, то вправо. Так возникла огромная канава — желоб с извилинами — речка Пеене. Камень же виден до сих пор [Maier, Tietz, Ulbricht, 1995, 3: 13; Maier, Tietz, Ulbricht, 1994, 2: 50].

№ 52. Der Teufelsstein. Плоский камень размером 1,75 × 1,68 × 0,42 м наполовину вкопан в землю на территории фельдмарки Бойссов-Нойенкирхен в лесу на берегу оз. Нойкирхенер зее. На камне различимы семь длинных прямоугольных отверстий глубиной 14 см — вероятно, следы работ по расщеплению [Sagen und volkskundliche Bberlieferungen, 1959: 64].

№ 53. Der Teufelsstein. Второй по величине камень о. Рюген. Находится в Штубнице, на п-ове Ясмунд около д. Нардевитц. Размер камня — около 104 м³ [Schmidt, 1997: 71].

№ 54. Der Uskam (Uskamen). Шестой по величине камень о. Рюген. Расположен на побережье п-ова Ясмунд, недалеко от г. Засниц. Объем — приблизительно 41 м³.

Камень раньше называли Adebirstein или Schwanstein, потому что, по поверьям, с него аисты (у вендов — лебеди) приносили младенцев. С конца XIX в., со времени развития международных пассажирских линий, камень стали называть «Klein Helgoland» [Schmidt, 1997: 68].

№ 55. Der Wartistaw-Stein. Памятный камень на месте гибели герцога Вартислава, убитого его подданным за измену старым языческим богам и принятие христианской веры. Изображение языческого рога и креста над ним. Находится у д. Грюттов [Maier, Tietz, Ulbricht, 1995, 3: 13].

№ 56. Der Waschstein. Крупный камень находится в море, у подножия меловой скалы Кенигштуль, на восточной оконечности о. Рюген.

Огромный гранитный камень с плоской поверхностью. Этот камень известен и является одной из привлекательных туристических целей. В народе он известен под названием «Стиральный камень», потому что, согласно преданиям, раз в семь лет, ровно в полдень Иванова, дня на камне появляется призрак девы, проклятой когда-то, и стирает в море свои белые одежды. Тот, кто, однажды встретив ее, не побоится поприветствовать ее и сказать: «Бог в

помощь!», может ее освободить от тяжкого гнета проклятия. Дева же в благодарность укажет тому месту, где скрыты несметные сокровища [Rygen, 1998: 57] (илл. 7).

№ 57. Zu den drei Steinen. Место в пустоши Нетцебандер Хайде, простирающееся от низины р. Пеене у г. Вольгаст до Датского залива у Грайфсвальда. Здесь находятся несколько камней, расположенных по кругу. Легенда: [Maier, Tietz, Ulbricht, 1994, 2: 54].

№ 58. Камень с горы Нойкирхенберг. О. Узедом, Померания. На вершине горы Нойкирхенберг на о. Узедом, недалеко от Моргенитц, с которой раньше были видны колокольни девяти церквей, лежит камень с отпечатком гигантской руки.

Этим камнем древний обитатель и властелин этих мест — языческий великан — хотел разрушить все девять колоколен христианских церквей, но камень выскользнул и упал тут же, на холме. На нем отпечталась лишь рука великана. Есть еще одна легенда об этом камне: следы на камне происходят с того времени, когда камни были еще мягкими, и один древний великан бросил этот валун из Юккермюнде или с другого берега р. Пеене. Третье сказание сообщает: камень бросил великан, разозлившийся на разбойников из г. Меллентина, захотев их уничтожить одним махом. Но он промахнулся, и камень упал на гору Нойкирхенберг [Maier, Tietz, Ulbricht, 1994, 2: 51].

№ 59. Камень-следовик с дороги Штайндамме. Недалеко от д. Рёбель. Находится среди камней, укрепляющих дорогу в болотистом участке. На поверхности — углубление в виде гигантской ступни. Легенда: [Niederhüffer. № 55, 126–127].

№ 60. Камень с углублением в виде пальцев. Находится у подножия старого дуба в поле близ местечка Гросс-Флотов, у г. Пенцлин. Легенда: [Niederhüffer. № 107, 213].

№ 61. Камень с отпечатком руки. Находится на центральной рыночной площади г. Бойценбург, против ратуши. Отпечаток руки находится на обратной стороне. Легенда: [Niederhüffer. № 205, 356–357].

№ 62. Загадочный камень с пашни. Находится на пашне в окрестностях г. Лассан. Вероятно, раньше был надгробным камнем. Легенда: [Maier, Tietz, Ulbricht, 1994, 2: 54].

№ 63. Камень с горы Кафельберг. Глубоко ушедший в землю гранитный валун. Округ Анклам. Легенда: [Maier, Tietz, Ulbricht, 1995, 3: 15].

№ 64. Двигающийся камень из д. Цульсов. Раньше находился между песчаными дюнами, южнее д. Цульсов. Согласно легенде, камень двигался при первом петушином крике [Кпоор, 1891: 116].

№ 65. Камень-следовик у горы Розенберг. Окрестности Шверина. Валун с отпечатком копыта лошади по форме напоминает согбенную женщину в платке. Легенда: [Neumann, 1998: SaM, № 84].

№ 66. Камень из Мельфина. Валун полукруглой формы с плоским чашевидным углублением на поверхности. Найден крестьянином на пашне в д. Мельфин (Вендланд) в 1991 г. [Lange, 1998: 105].

№ 67. Камни из д. Холлендорф. Два гранитных валуна, расположенные на удалении друг от друга: один находится в устье р. Пеене, недалеко от д. Холлендорф, другой — в 500 м выше по течению, в пойменных лугах р. Пеене.

Легенда: «Свантевит, языческий бог рюгенских вендов, был страшно разгневан строительством церкви в Вольгасте. Он отправился п-ов Зюдперд, что расположен рядом с Тисовом, и отыскал там самый большой камень. Этим камнем он бросил в строящуюся церковь Вольгаста, собираясь разрушить башню, но камень выскользнул из его руки и не попал в цель — возле д. Холлендорф он упал в воды Пеене. Вне себя от ярости Свантевит швырнул другой камень — но тот пролетел мимо цели и упал в нескольких сотнях метров дальше. И так языческий Свантевит окончил свою канонаду» [Maier, Tietz, Ulbricht, 1994, 2: 50].

Перечень 4

№ 1. Auf dem Fьtingskamp. 1920

«auf dem Fьtingskamp» 1764

(микротопоним, местность на границе области г. Тетеров, Мекленбург) [Asmus, 1929, III: 107].

№ 2. Fischland (современное название полуострова около г. Рибниц, Мекленбург, после XVI в.)

terra Swanthewustrow 1311

terra Zwantowozstrowe 1313

Land Zwantwostrow 1330 [Trautmann, 1950: 19, 148; Trautmann, 1939: 212].

№ 3. Greifswalder Oie (остров в Грайфсвальдском заливе Балтийского моря).

Swante Wustrow X–XIII вв. [Schmidt, 1997: 23].

Другой вариант написания: Swante Ostrosne [Kluden, 1847: 253].

№ 4. Schmantevitz * < Swantewitz

(имение на п-ове Виттов, Аркона, находящееся примерно посередине пути между д. Брееге и Виттовер Фэре, о. Рюген).

Schmantevitze 1318 [ONS-EMAU, 1999]

Smantevitze 1318 [ONS-EMAU, 1999]

Smantevitz 1577 [ONS-EMAU, 1999]

Smanteuizt 1582 [ONS-EMAU, 1999]

Schmanteuizt 1594 [ONS-EMAU, 1999]

Schmantow 1602 [ONS-EMAU, 1999]

Schmantevitze 1606 [ONS-EMAU, 1999]

Schmanteuizte 1607–1611 [ONS-EMAU, 1999]

Smantevitz 1678 [ONS-EMAU, 1999]

Schwantzkevizt 1687 [ONS-EMAU, 1999]

Schmantevitze 1687 [ONS-EMAU, 1999]

Smantevitz 1687 [ONS-EMAU, 1999]

Schmantewits 1693 [ONS-EMAU, 1999]

Smantevitz	1694	[ONS-EMAU, 1999]
Schmantevitz	1694	[ONS-EMAU, 1999]
Schmantevitz	1708	[ONS-EMAU, 1999]
Schmantevitz	1709	[ONS-EMAU, 1999]
Schmantevitz	1777	[ONS-EMAU, 1999]
Schmantevitz	1802	[ONS-EMAU, 1999]
Smantevitz	1823	[Haas, Burgwille und Hьnengrber..., 13]
Schmantevitz	1850	[ONS-EMAU, 1999]
Schmantevitz	1859	[ONS-EMAU, 1999]
Schmantevitz	1980	[ONS-EMAU, 1999]
Schmantevitz	1995	[ONS-EMAU, 1999].

Другие варианты написания:

Smantevitze, Swantevitz, Schwantegav [ONS-EMAU, 1999].

№ 5. Schwanditz (населенный пункт на юго-западе от г. Альтенбург).

Zvenz 1140

Swencz, Swentsch 1350 (личные имена)

Swencz 1480

Schwentz 1545

am Schwanditz Bach XIX в. [Eichler, 1993: 218].

№ 6. Schwandt (населенный пункт, округ Мальхин, Западный Мекленбург).

Zwantis 1273

Suante 1312 [Trautmann, 1949: 36].

№ 7. Schwante (восточный берег р. Хафель).

Swant 1355 [Trautmann, 1949: 36].

№ 8. Schwante (географическое название в области г. Гриммен, Мекленбург) [Kluden, 1847: 253].

№ 9. Schwantefitz (деревня в округе Каммин).

Swantevicze 1316

*полаб. Svktovec [Trautmann, 1949: 36; Eichler, 1993: 218].

№ 10. Schwanteshagen (географическое название области д. Гюльцов, Мекленбург) [Kluden, 1847: 253].

№ 11. Schwantewitz (рыбачья деревня недалеко от д. Штепениц, Мекленбург) [Kluden, 1847: 253].

№ 12. Schwantuss (местность у г. Воллин, Передняя Померания).

Zwantuust 1186 [Trautmann, 1949: 24; 1948: 27].

Swantust 1847 [Kluden, 1847: 253].

Schwantuss 1948

*svato-ustje [Trautmann, 1949: 24].

№ 13. Schwentine (гидроним, река в Гольштейне).

Zuentina 1075 (у Адама Бременского)

fluvius Zwentine 1222

*svktina [Trautmann, 1949: 36].

№ 14. Svantevitstein (ороним, название большого камня на о. Мозн в Дании) [Schmidt, 1997: 23].

№ 15. Swantee (гидроним; озеро в округе Штольп).

aqua Zwantowitz 1280

aqua Zwanthewitz 1312

aqua Zwanthe 1312

stagnum Swante 1511 [Trautmann, 1949: 36].

№ 16. Swantegard (микротопоним у д. Гросс Цикер на п-ове Мёнхгут, о. Рюген) [Kluden, 1847: 253; Schmidt, 1997: 22–23].

№ 17. Swantelow, в настоящее время чаще «Krutzendiek» (микротопоним, обозначающий пруд с водой, углубление недалеко от д. Штрюссендорф около г. Берген, о. Рюген) [Schmidt, 1997: 23].

№ 18. Swantewitacker 1936 (ороним, обозначающий пашню у д. Кранц, область Ябельхайде, Мекленбург) [Chronik. Pfararchiv Alt Jabel. M. 4. S. 68].

№ 19. Swantewitstein (Камень с изображением мужчины в длиннополой одежде с рогом в руках. Горизонтально вмурован в стену левого придела деревенской церкви XII в. в Альтенкирхен на Рюгене) [Schmidt, 1997: 23].

№ 20. Swantiberg (холм, возвышенность на северной оконечности о. Хиддензее в Балтийском море) [Schmidt, 1997: 23].

№ 21. Swantich (о. Хиддензее, Запад Рюгена) [Kluden, 1847: 253].

№ 22. Swantischlucht (ороним; обозначает место на обрывистом берегу северной оконечности о. Хиддензее) [Schmidt, 1997: 23].

№ 23. Swantow (церковный приход, расположенный южнее г. Гарц на о. Рюген).

Swantegora 1294 [Trautmann, 1949: 107]

Zwantegur 1313 [Kluden, 1847: 253]

Swantegore 1314 [ONS-EMAU, 1999]

Swanteghur, Swanthehur 1318 [ONS-EMAU, 1999]

«de Swantegur» 1336 [Glaeser, 1932: 80]

Swanteghure 1427 [Glaeser, 1932: 80]

Swantegor 1427 [Glaeser, 1932: 80]

Swanteghur 1469 [Trautmann, 1949: 107]

Zwantegor 1532 [ONS-EMAU, 1999]

Swantegor 1532 [ONS-EMAU, 1999]

Swantow 1577 [ONS-EMAU, 1999]

Zwanteger 1582 [ONS-EMAU, 1999]

Schwantow 1587 [ONS-EMAU, 1999]

Swantouw 1594 [ONS-EMAU, 1999]

Schwantouw 1606

Schwantouw 1607

Schwantouw 1608

Schwantouw 1609

Schwantouw 1611 [ONS-EMAU, 1999]

Schwantow 1672 [Trautmann, 1949: 107]

Schwantou 1687

Swantow 1695

Swantow	1704	
Swantow	1708	
Schwantow	1709	
Schwantow	1777	
Swantow	1802	
Schwantow	1850	
Swantow	1859	
Swantow	1862	
Swantow	1980	
Swantow	1995	[ONS-EMAU, 1999].

Другие варианты написания:

Swantgor, Schwantgor, Zantegora, Swante gora [Glaeser, 1932: 80; ONS-EMAU, 1999].

№ 24. Swanwit (Swantewit) (название восточного склона крепостного вала Штайнбург, у горы Ванцеберг в окрестностях д. Конов, область Ябельхайде, Мекленбург) [Griese Gegend, 1992: 12].

№ 25. Swanwit (название пахотных угодий близ крепостного вала Штайнбург у горы Ванцеберг; д. Конов, Ябельхайде, Мекленбург) [Griese Gegend, 1992: 12].

№ 26. Swent (микротопоним на о. Рюген, находящийся в непосредственной близости от пустоши Свенте (№ 28), обозначает береговую полосу) [ONS-EMAU, 1999].

№ 27. Swente (Пустошь около пос. Боббин, о. Рюген. Ранее здесь находилась деревня, принадлежащая приходу Боббин, недалеко от д. Рушвитц. В конце XVIII в. деревня вымерла и исчезла с карт).

Swente	1708	
Swente	1709	
Swente, Swent, Schwent	1850	
Swente	1958	[ONS-EMAU, 1999].

№ 28. Swente (пустошь около г. Гарц, о. Рюген. До XIV–XV вв. здесь была деревня, относившаяся к приходу Казневитц, что в 2,5 км на северо-восток от Гарца).

Swente	1314	
Swente	1318	
Swente	1650	
Schwente	1850	
Swente	1958	[ONS-EMAU, 1999].

№ 29. Swente (пустошь около д. Загард. До середины XIX в. здесь была деревня прихода Загард, к юго-востоку от д. Ланкен).

Schwent	1850	
Swente	1958	

Другие варианты написания:

Suent, Svente [ONS-EMAU, 1999].

№ 30. Swentekahs. Камень на о. Рюген [Schmidt, 1997: 23].

№ 31. Swenter Berge (ороним; возвышенность недалеко от д. Рушвиц, о. Рюген) [Schmidt, 1997: 23].

№ 32. Vietingsberg (микротопоним, вершина Солнечной горы близ г. Пархим, Мекленбург) [Asmus, 1929, III: 107].

№ 33. Vietsmorgen (гидроним и ороним, обозначал древние церковные пахотные угодья в области г. Тетеров, на карте 1792 г. — полноводный ручей к западу от дороги на Тюрков; позднее — болотистые угодья, Мекленбург) [Asmus, 1929, II: 59].

№ 34. Wantewitz 1847
Swantewitz XVI в.

(деревня на юге поселения Гроссенхайн, Бранденбург) [Kluden, 1847: 253].

№ 35. Wietsoll (микротопоним, небольшой пруд недалеко от ручья Фитсморген (№ 33), Мекленбург) [Asmus, 1929, II: 62].

№ 36. Wittow (п-ов на севере о. Рюген) [Кпоор, 1891: 187].

2. МАТЕРИАЛЫ ИНТЕРВЬЮ КРЕСТЬЯН ЯБЕЛЬХАЙДЕ И ВЕНДЛАНДА

№ 1

Wenn das ging, immer alle zusammen, mit unseren war das auch nicht, dass die Schwestern nicht nach Hause kommen konnten, wenn sie woanders im Haushalt waren. Aber sonst immer die ganze Familie, das war rn Familienfest. Ach Tannenbaum, [der war] ja! Ja, und Weihnachtsmann, wie man klein war, ja. Ach, ne? war hier auch noch so, zu Hause, hier bei uns. Der Heiligabend ging man zur Kirche. Erst zur Kirche und dann nach Hause und anschliessend kam... wurde Abendbrot gegessen – alle zusammen und dann kam die Bescherung. 17 Uhr war Kirche. Ja, immer 17 Uhr. Ist heute auch noch, immer 17 Uhr. Und dann wurde... ich weiss gar nicht, was haben wir zu Hause immer gegessen. Ja, irgendwie noch mit Gdnsebraten oder so... Zum Weihnachten immer, ne? ja. Und dann wurden Weihnachtslieder gesungen. «O, du fröhliche» oder «Stille Nacht, heilige Nacht» oder «Wie soll ich dich empfangen» und, o, Mensch, wie heissen die alle! «Am Weihnachtsbaum», «Am Weihnachtsbaum die Lichter brennen», «O, Tannenbaum! O, Tannenbaum! Wie grün sind deine Blätter», «Der Christenbaum ist sehr schön zu bauen» und so alle die Lieder wurden denn gesungen, ne? oder «Süsser die Glocken nicht klingen, als zu der Weihnachtszeit».

(Кэте Хольгер (Кдте Holter), Тевсвоос, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-21).

№ 2

Gebraucht wurde ja früher ja mit dem Faslam, mit dem... also heute sagt man dazu Karneval, also Faslam braucht, der liegt den weiten Ursprung zurück, es war im 18. Jahrhundert, Faslam, die Knechte und Mädchen, die bei den Bauern geblieben waren, die brauchten, dass sie mal einmal sich so richtig auslassen konnten, ja, ne? So richtig auslassen und haben das gefeiert, sind von Haus zu Haus gegangen, von Hof zu Hof, haben dann Eier und Speck gesammelt und... [Es gab auch] Verkleidete. Дм... das machen wir heute noch, Abschlusstag, das ist unsere Tagesveranstaltung für die Vereinsmitglieder, dann machen wir rnen sogenannten Kostymball, nur der ... muss seine Uniform tragen, alle anderen müssen sich kostümieren. Das war das erste, wie es nach dem Krieg losging, mit eben ausgelassener Haltung und dann mal wieder zur Ruhe gekommen sind, das waren die sogenannten Maskenballe. Und die Verkleideten waren drauf, das habe ich denn als... na ja, es kam zurück, wie der Krieg vorbei war.

(Хайни Варнк (Heini Warnk), Воосмер, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-36. Х. Варнк — страстный охотник, местный активист, председатель Карнавального общества Воосмера).

№ 3

Weihnachten, das war ja... Ist ja ein Familienfest. Das hdngt mit Heiligabend, mit Kirchgang an und dann gab's Abendbrot, dann gab's Bescherung und dann ein gemütliches Beisammensein. Umzüge weiss ich nicht mehr. Na ja, da war ja noch

so dieses Julklapp, wie sich das nannte, in der Adventszeit und so was, aber das war zu meiner Zeit nicht mehr. Ja, dass die denn so beim Weihnachtstube neben kamen, nicht? und Kinder erschreckten, ja, ne? Ja, das war vom Erzdhlen so, in eine Strohuppe eingepackt und das wurde dann ins Haus geworfen und so mit Ssssigkeiten und... Ne?

B: Und was sagte man dazu?

O: Julklapp! Ne?

(Ильзе Раймер (Ilse Reimer), Тевсвоос, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-27).

№ 4

Silvester ja, Silvester, da hatten wir ja die Eltern dann zum Bekanntenkreis und das ging dann einmal, wurde hier gefeiert und einmal da, das ging denn so, die Reihe um, ne? man lud sich gegenseitig ein. Das waren so, wir waren drei Familien und das ging denn jedes Jahr woanders hin, na? Mit'm ganzen Dorf wurde es nicht gefeiert, also Silvester nicht. Ne?

B: Kein Umzug war ьblich?

O: Nein, sowas nicht, nein. ьberhaupt nicht. Nee, nee. Das war denn nach dem im Februar dann war so wie heute am...Karneval. Fasching oder Karneval. Dann war immer dies... wie hiess... Faslam. Ne? dann wurde aber mehr durchs ganze Dorf auch hier Knechte und Magde so. Ging ganz besonders. Das ging schon Nachmittags los, ne, das war immer sehr schun. Der Maskenball war extra. Und dann ging man abends nicht... bei sich zu Hause, meistens wurde man irgendwo eingeladen, ne? und dann ging das auch immer so: die jungen Leute das immer so einmal hier, einmal da und so. Und Maskenball dann haben sie sich verkleidet.

B: Und war auch Olljohrsudder hier bekannt?

O: Ja, bekannt ja, ja. Das haben mitunter junge Leute gemacht und haben dann geklopft und... und sind dann gekommen und haben von den Eltern dann so Pfeffernesse oder sowas gekriegt, ja, das stimmt. Das haben die mal gemacht.

B: Das war am letzten Abend des Jahres, und haben sie sich irgendwie verkleidet oder nicht?

O: Doch. Die hatten sich ein bisschen verkleidet. Das waren meistens junge Mдnner. Aber ich hab' nicht viel sowas mit[gemacht], weil eben Krieg war.

(Кэте Хольгер (Kdte Holter), Тевсвоос, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-21).

№ 5

Meine Oma hat erzdhlt: Im alten Haus, Hufe IV, hat man am Olljohrsamd die Тър offen gelassen und das darf man nicht, sonst kommt die Olljohrsudder. Am ndchsten Tag sah man im Hause einen grossen schwarzen Hund auf dem Herd sitzen. Damals hatte man Brot selbst gebacken. Und jedesmal, wenn man Brot buck, musste man dem Hund ein Stьck Sauerteig abgeben. Der grosse Hund blieb im Haus bis zum ndchsten Olljohrsamd, dann war er weg. Dat het de Olljohrsudder

den Hund reingesetzt. Alles ist Aberglaube, aber das war wahr, das hat mir meine Grossmutter so erzählt.

(Лиза Миров (Lisa Mirow), 1930, Лаупин, Ябельхайде. Запись рассказа произведена непосредственно во время беседы в полевой дневник. Иванова Ю.В. Архив. Л. 95. Информант — пенсионерка, крестьянка).

№ 6

Da gibt es ein altes Brauch: «Julklapp!» haben wir gesagt. Dann schmeisst irgendeiner was ins Haus oder so. Das kenne ich aber auch nicht, ich weiss das aber von meiner alten Freundin, bei denen war das irgendwie so. Aber bei uns zu Hause war das nicht so. Am Silvesterabend war das. Am Silvester gibt es auch Karpfen, ist auch ein Begriff.

Урсула Кнаапе (Ursula Кнаапе), 1937, Лоозен, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-22. Пенсионерка, крестьянка. Занимается домашним хозяйством).

№ 7

Ja, Weihnachten haben wir auch so gefeiert, also, Heiligabend dann je nach dem... in den schlechten Zeiten, hatten wir ja auch noch bei der Landwirtschaft konnte man noch schlachten, нд? Zum Weihnachtsfest wurden die Leute, die dann im Sommer arbeiteten, eingeladen zu einem schünen Essen abends. Dann wurde es Karten gespielt, war es lustig immer.

B: Wurde auch der Tannenbaum geschmьckt?

O: Ja, auch. Ist auch ein alter Brauch.

B: Wurde Weihnachten allgemein auf dem Dorfe gefeiert oder nur mit der Familie?

O: Heiligabend feiert jeder in der Familie mehr so. Oder man geht zu Bekannten, und die Verwandtschaft лдт sich gegenseitig ein. Aber direkt Heiligabend ist jeder zu Hause. Zum Gottesdienst Heiligabend dann auch, das ist auch Brauch, ist noch. Dann ist die Kirche auch voll, soviele hingehen!

B: Kennen Sie Vermummungen, Verkleidungen und die Umzьge?

O: Nee, dies ist ja nicht mehr so. Habe ich eigentlich nicht so kennengelernt. Als Kinder dann haben wir Weihnachtsmann gespielt und uns verkleidet. Und dann gab es Pfeffernьsse, Pfefferkuchen wurde gebacken und bekamen die Kinder Pfefferkuchen. Ja, machen wir auch noch.

B: Die Bescherung ist Ъblich nur fьr Weihnachten?

O: Am Heiligabend. Ja.

(Урсула Кнаапе (Ursula Кнаапе), 1937, Лоозен, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-22. Вопросы — Ю.В. Иванова).

№ 8

Hier im Nachbardorf, Woosmer, da ist es frьher wohl gewesen. Da kommt meine Mutter her. Sie hat es dann erzählt. Die harn so... aus Holz sorn weiss es

Пferd und da sind sie damit rumgezogen. Aber sie sagte, zu ihrer Zeit auch nicht mehr, zu der Zeit ihrer Mutter. Aber heute ist das auch nicht mehr.

(Шарлота Винке (Lotte Wienke), 1912, Ной Ябель, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-35).

Bei Woosmer gibt es ein kleines Dorf Schlonsberge, nur vier Hduser. Die Mutter stammt davon. Jungeselle, sie haben aus Holz ein Pferdegestalt machen lassen und waren mit weissem Lacken rumgewickelt und damit am Heiligabend losgezogen. Die Mutter hat mir das erzdht, das war schon lange vor ihrer Zeit, das hat sie auch nicht mehr erlebt. Dann war pltzlich ein Knall und nachher gabrs nicht mehr. Man kennt es schon lange nicht.

(Шарлота Винке (Lotte Wienke), 1912, Ной Ябель, Ябельхайде. Запись рассказа в полевой дневник производилась непосредственно во время беседы. Иванова Ю.В. Архив. Л. 119. Пенсионерка, крестьянка. Интересуется местной историей и обычаями, собирает материал из газет, книг, устных рассказов).

№ 9

Vor Winachtid wurders geschlachtet. Mitte Dezember wurden Wrste gemacht, zum Heiligabend wurde Grnkohl und Isbein gegessen, Gdnsebraten am ersten Weihnachtstag, am zweiten reichte das. Gdnse wurden gerduchert und kam Besuch, und das wurde gemeinsam gegessen. Man feierte im Familienkreis, am zweiten Weihnachtstag kam Besuch. Am Silvester wurders nichts gemacht, nur essen und trinken. Es ging in die Kirche. Olljohrsmudder war eine Fru, oll Tanten, von dem Vater die Tante war es, eine Haube hatte sie an, Aschersack mit Dpfeln, das haben die Kinder gekrieget.

«Olljohrsmudder mit de Aschersack

Gib mi ein paar Appel ab», —

hatten die Kinder aufgesagt und kriegten Dpfel. In der Diele hat das abgespielt. Die Kinder hatten keine Angst vor ihr.

(Минна Хеннинг (Minna Henning), 1901, Тевсвоос, Ябельхайде. Крестьянка. Запись рассказа в полевой дневник производилась непосредственно во время беседы. В переводе на литературный язык помогала Ами Хеннинг, невестка информатора. Иванова Ю.В. Архив. Л. 104).

№ 10

Olljohrsmudder hiess hier Frau Gaue. Sie war angezogen, wie eine Hexe, die Kinder hatten Angst. Sie brachte keine Geschenke, das war Kinderschreck — Kinder mussten artig sein, dann macht die Olljohrsmudder nichts. Geschenke gab es zum Heiligabend. Unter dem Tannenbaum waren die Geschenke oder der Weihnachtsmann brachte sie. Das waren natyrlch die Eltern oder Bekannte, Nachbar. Kinder erkannten sie wieder: «Der Weihnachtsmann hat Mamars Hdnde!».

(Ханс Вестфаль (Hans Westfal), 1926, Брезегард, Ябельхайде. Крестьянин, пенсионер. Работал в колхозах ГДР, участник Второй мировой войны. Запись рассказа в полевой дневник производилась непосредственно во время беседы. Иванова Ю.В. Архив. Л. 115 об.–116).

№ 11

Zum Olljohrsoamd wurden Berliner gebacken, in Palmin. Es gab Punsch oder Głhwein, es wurden Bekannte eingeladen, das Neujahr begrsst man bis um 12, dann gingrs nach Hause oder es ging am Silvesterabend in die Kirche. Am Silvesterabend verkleideten sich junge Mdnner wie eine alte Frau, mit dem Kopftuch, weisser Schyrze, weitem Rock und kamen rrein, haben geklupft — man sollte sie nicht erkennen — und kriegten Berliner. Drei–vier oder nur zwei Mdnner waren es. Der Brauch war bis 1939 vorhanden, nach dem Krieg eingeschlafen.

(Шарлота Винке (Lotte Wienke), 1912, Ной Ябель, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-35).

№ 12

B: Wie hat man Weihnachten gefeiert? Zu Ihrer Zeit oder zur Zeit Ihrer Eltern.

O: Ja, ach das war immer noch das gleiche bei Heiligabend meistens war ja so, bei Heiligabend ging alles in die Kirche, heute auch nicht mehr so sehr, na ja, dann wurdr gegessen und dann kam, bei manchen kam der Weihnachtsmann, bei manchen lagen die Geschenke schon unter dem Tannenbaum, wenn man kam, oder aber auch, was ich einmal erlebte, wie ich noch klein war, «Julklappe» sagte man da: man klopfte an die Тър und rief «Julklapp!» und schmiess das denn so rrein. Das habe ich als kleines Kind noch...

B: Weihnachten oder Neujahr?

O: Weihnachten, nee, das war zu Weihnachten. Auch Heiligabend war das. Oh, dann wurden auch Weihnachtslieder gesungen, wie wir Kinder waren. «O, Tannenbaum! O, Tannenbaum!».

B: Und wie war der Weihnachtsmann angezogen?

O: Na ja, so wie heute er aussieht. Nicht immer [ein roter Mantel], nicht jeder hatte rnen roten Mantel. Das hatte irgendwie ein guter Bekannte, Nachbar oder so gemacht, нд? Langer Mantel, Мтзе auf, wie unser erster Sohn, wie der klein war, da sass er und da kam der Weihnachtsmann und da wurdr der anddchtig so und bekuckte dann genau, und: «Ach, — sagt der und springt auf, — das ist ja Walter, der hat ja Papas Schuhe an!». Habe ich einen Bekannten, der das mir richtig... kein richtiger Weihnachtsmann war das. Heute ist ja alles ein bisschen anders.

B: Wer hat die Geschenke «Julklapp» rreingeworfen?

O: Ja, das hat irgendein Verwandte gemacht, der uns, die Kinder beschenken wollte, aber sich eben nicht die Мьхе machen wollte, sich als Weihnachtsmann zu verkleiden, hat das eben so gemacht, das war einfacher, нд?

B: Waren das Junggeselle, die das Geschenk rreingeworfen?..

O: Ja. Aber das habe ich bloss einmal erlebt, bei uns zu Hause, das war denn, meistens waren bei uns die Geschenke unter dem Tannenbaum denn, noch vor der Kirche, war das dann.

B: Und die Kinder durften auch nicht dabei sein, wenn man den Tannenbaum schmьckte?

O: Nie, wie wir klein waren, nicht. Heute macht man das, die Kinder machen das mit, aber wie wir klein waren, nicht, da wurde dann... Die Mutter blieb meist

zu Hause, der Vater ging mit Jungs. Das war der ziemliche Weg, immer, da hatte man kein Auto gehabt, alles ging zu Fuss.

(Эльсбет Древес (Elisbeth Drewes), 1920, и ее невестка Кристель Древес (Christel Drewes), 1949, Филанк, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-10. Вопросы — А.С. Мильников, Ю.В. Иванова. Эльсбет — пенсионерка, крестьянка. Ее невестка — Кристель — работает в детском саду, активная участница самодеятельности и организатор Нижненемецких вечеров (Plattdütschabende). Внучка Минны Хеннинг (фрагмент № 9). Большинство рассказов слышала от бабушки. В этом доме интересуются этнографией и фольклором Ябельхайде, сохраняют старые традиционные вещи).

№ 13

Ja, aber das ist sicher noch... noch wendischen Ursprungs «Julklapp». Also, «Jul» muss irgendwie... ja, «Jul». Also das zu Weihnachten in der Vorweihnachtszeit, denn packte man some... Leute, die gerne vor allem bei den jungen Leuten, bei den Mädchen, so packte man so ein Packet und irgendwie eine ganz Kleinigkeit reintat — Schokolade oder... auch ganz klein, und dann wurde viel Papier rumgebunden und immer wieder, so geschnürt, dass es so ein Packet war. Und dann wurde abends so die Тър aufgerissen, die Haustър, und dann wurders reingeschmissen und man sagte: «Julklapp». Also «Jul» muss irgendwie mit Slawisch zu tun haben. Das haben wir noch gemacht. Vor Weihnachten. Das haben wir noch gemacht, also das muss irgendwie... «Jul» muss... etwas dhnliches...

Ich habr so was dhnliches im Slawischen muss es mit «Jul» — haben wir immer gesagt, slawischer Brauch irgendwie so. Auch da wurde hier noch — wir haben es noch gemacht.

B: Also, so in welche Jahre wurde es?

O: Bis 50 bestimmt.

B: Vor Krieg oder nach Krieg?

O: Nach dem Krieg noch gemacht. Das haben wir noch gemacht. Aber da war ich nicht hier, da war ich fünfzig Kilometer weiter, also, dort wo ich hierhergekommen bin. Aber da haben wir noch gemacht.

B: Und alle diese Pakete sie bringen vor Weihnachten, hat man es bloss gegeben oder hat man irgend ein Lied gesungen?

O: Nee. rRein und dass man nicht gesehen wurde. So in die Къче meistens oder vielleicht in die Stube. Die Къче oder Flur.

B: Aber welche Sachen legt man in diesen Packet? Das ganz egal oder bestimmte?

O: Nein, manchmal auch tolle Sachen, aber so paar Bonbons oder...Darein klappt ja auch nicht viel. Damals gabrs ja nicht viel.

B: Muss man heimlich machen?

O: Ja. Oft war es auch schon bei allen Mädchen oder Jungs vielleicht ein bisschen Geld so dass bei dem macht...

(Ханс-Ульрих Бётхер (Hans-Ulrich Butcher), 1930, Grebs. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-5. Участники беседы — А.С. Мильни-

ков. Информатор — бывший учитель сельской начальной школы, участник археологических раскопок славянских городищ. Интересуется историей края, имеет библиотеку и часть археологической коллекции, которая завещана краеведческому музею).

№ 14

В: Was isst man zum Weihnachten? Heiligabend und am nächsten Tag?

О: Hier in der Gegend Grünkohl. Das ist... ach wohl... fast jedes zweite Haus, etliche Jüngere, die das nicht mehr mitmachen, aber das ist auch Sitte hier, Grünkohl. Grünkohl mit gerucherter Schweinebacke und... na ja, die wird dann richtig schön gar gekocht und nachher so in Scheiben geschnitten und dann Kartoffeln auch dazu.

Und als unsere Kinder klein waren, mussten sie dulden, bis ein Weihnachtsmann kam. Dann hat mein Mann auf die Tür so gekramt, ist der Weihnachtsmann da. Und wir hatten unsere Geschenke... das war in anderen Familien vielleicht auch, in so reinen weissen Leinensack rein und jeder durfte sein Geschenk in dem Sack nehmen und...

Da wurde hochgeschrieben «herzlichen Glückwunsch» oder irgendetwas, und dann blieb das bis Weihnachten, bis Heiligabend stehen, durfte keiner ran, nd? Und das haben wir damals gemacht für unsere Kinder, für meine Frau, für ihre Mutter, war ja bei uns... Und es war wunderbar bei Heiligabend, und dann der Tannenbaum... der Weihnachtsbaum... haben wir dann... die Geschenke verteilt...

Der wurde, wie die Kinder noch klein waren, am Abend vor Heiligabend wurde der Tannenbaum geschmückt, und dann war das das Weihnachtszimmer, da gingen sie auch nicht rein.

Und dann, wenn es soweit dunkel wurde, ja, dann war Weihnachten. Und dann wurde das... das Zimmer aufgemacht und wurden Kerzen angezündet... und es wurde unterm Tannenbaum Kaffee getrunken, und dann haben wir denn gewartet und gewartet, und dann ist mein Mann ganz heimlich so raus und dann hat er gepoltert: «Oh, nun ist der Weihnachtsmann!». Und dann kam mein Mann mit dem grossen Sack rein und dann war Bescherung. Das haben wir meist gemacht, also dann habe ich... dann wurde was gesagt zu den einzelnen Leuten, zu Kind, zu Eltern meiner Frau, die Schwiegermutter, nich? Na ja, das... warrs schön... Dann hatten wir zu tun mit dem Auspacken, das Papier wurde wieder glatt gemacht, die Schleifen wieder aufgewickelt und zur Seite gelegt, so bis zum Abendbrot waren wir beschäftigt. Dann wurde nachher gesungen, wurden Weihnachtslieder gesungen.

(Элли Гюнтер (Elli Günther), 1920, Филанк, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-17. Пенсионерка, бывшая участница фольклорного ансамбля д. Филанк и Нижненемецких вечеров).

№ 15

В: Und zum Weihnachten hat man hier nicht verkleidet?

О: Na ja, als Weihnachtsmann. Ja, die Weihnachtsmänner sind gelaufen, und... aber so Umzug oder sowas war nicht, bloss... Und mir ist auch noch bekannt, dass

ein... ein grosser kräftiger Mann sich als Weihnachtsmann verkleidet hat und hat einem Kind, das ist d... so krank geworden, dass die die...

Na ja, die Kinder frohen immer auf den Weihnachtsmann... wenn du was erzählst, o, wenn du nicht artig bist, dann bringt er dir Angst, нд? Ich weiss noch einen ... der jetzt aus Ostpreussen nach Holland ist. Er war knapp zwei Jahre jünger als ich, und da hatten seine Eltern einen, sie wollten ihn ein bisschen so strafen, hatten sie einen bestellt, einen Weihnachtsmann und kam der Weihnachtsmann und hat ihn in den Sack gesteckt.

Ich war von meinem, glaube ich war acht Jahre oder neun, dann war ich Chorsängerin in der Kirche. Und dann bin ich jedem... na, Veranstalten will ich nun nicht sagen, aber immer, wenn Kirche war, mussten wir ja alle oben sitzen — unsere Kirche in Alt Jabel kennen Sie, нд? Und... und auch zu meiner Schulzeit schon jeden Sonntag, am Sonnabend morgen in der grossen Pause ging ich zum Pastor und holte den Gesangzettel und nachdem die Pause dann vorbei war, hatte unser Kantor mit uns die Lieder durchgesungen, dass sie uns geldufig sind, dass wir... Und sowas auch zu Weihnachten, ich ging in die Kirche — mein Vater war Briefträger und der hatte bis Abend zu tun bis grade so der Weihnachtswoche, und... na ja, meine Mutter hat die Wirtschaft gemacht, die Kuh versorgt und Schweine gefüttert und na war so... Und dann ich ging ja um vier, kurz nach vier, um fünf war ja immer Gottesdienst. Und dann ging ich in die Kirche, und wenn ich zurückkam — meine Eltern waren auch nicht reich, da gab es auf der... ach, meine Puppe, ich hatte sorne Puppe, und dann hat meine Mutter die Puppe versteckt, ausgezogen, alles gewaschen und gestrkt und wieder hbsch angezogen und dann war meine Puppe wieder neu. Dann sass sie, und da gabrs vielleicht eine Schürpe oder Unterkleid oder Strmpfe, Hausschuhe manchmal und einen bunten Teller. Und habr ich meinem Mann schon so oft erzdhlt, wenn man jetzt dieses — wie ьppig ist das alles! Und da lagen — es gab frher bei... auch bei Kaufmann Apfelsinen, konnte jeder meinetwegen fünf Pfund kaufen, aber soviel... wir hatten selber Дpfel, da hatte meine Mutter Дpfel gewaschen und blank geputzt so richtig schdn, und da lagen zwei Apfelsinen, ein Marzipanschweinchen und bisschen Kekse, also Pfefferkuchen, die hatte beim Вдcker ausgestochen und also Sternchen und Halbmonde und auch Weihnachtsмднner, aber die gingen meistens kaputt, heutr hat man das Backpapier, da geht nichts mehr kaputt.

B: Hiessen sie irgendwie Spekulatorius?

O: Ja. Uhu. Aber viel gekaufte. Und dann war die Zeit vorm 1. Dezember, kam jeden Abend — musste ich mein Schuh aufs Fensterbrett — musste nicht, konnte ich — hinstellen, da lag am ндchsten Morgen ein Stьck Konfekt, und das waren so Gelekdнnze oder diese einfachen Kriegel, die mit bunten Zucker bestreut da drin.

B: Und wer hat sie reinigetan?

O: Meine Mutter. Und dann hatten wir sorne Keksdose mit nem Deckel drauf, weil jedes hat dasselbe, und wurdr dieses in die Keksdose und Deckel wieder zugemacht und solange dass waren 24 Stьcke drin zu Weihnachten.

(Элли Гюнтер (Elli Gьnther), 1920, Альт Ябель, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-17. Вопросы — Ю.В. Иванова).

№ 16

Silvester kamen die Bekannten denn, und da wurde... die Мдннер die spielten immer Skat, das ganze Jahr, und na was denn... verloren war das Geld, das wurde in die Kasse getan und davon wurde Punsch gemacht, also von Rotwein mit paar Nelken dran und paar Gewürzchen und dann wurde Punsch gemacht und Berliner, wir sagen «die Berliner», aber Pfannkuchen, diese runden, нд? Und die hat dann, das ging jedes Jahr um, jeder war mal dran und da traf sich alles, und da wurde denn auch und anschliessend wenn das alles fertig war, dann gingen meine Eltern mit den Bekannten zum Tanzen. Und da war eben dieses ganze... und wie ich nachher junges Мддchen war, na ja, dann war es sehr schön.

(Элли Гюнтер (Elli Günther), 1920, Филанк, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-17.

№ 17

Olljohrsмudder! Na ja, das war hier in Vielank noch mehr. Дм... war ja da... wurden die Packete gemacht mit allerhand drin und dann wurde es vom einen zum anderen gegeben, da standen immer so draufgeschrieben, manchmal war ja was nettes auch drin zum Schluss, manchmal auch gar nichts. Und ich weiss das von der Frau Janke, von Gerhard Janke seiner Mutter, und die hat dann immer erzdhlt, die hatte dann Enkelkinder, die so alt waren, wie unsere. Und so musste man ein Packet machen für die Enkelkinder. Die Olljohrsмudder kommt, und die, und dann musste das irgendeiner so in die Küche oder auf den Flur schmeissen, und rufen: «Julklapp!». Nich? So dass, aber wie gesagt, von mir, weiss ich das gar nicht, und wir haben das auch nicht gemacht.

(Элли Гюнтер (Elli Günther), 1920, Филанк, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-17.

№ 18

Angenommen, will ich sagen, am Weihnachten gehe ich zur Kirche, ja? Und wir feiern und machen auch Geschenke, mit meinen Kindern, ich mit meinen drei Kindern, die Grosskinder kommen dann auch, bringen ein Geschenk, bringen dem Opa ein bisschen Pralinen mit, ja? Und ob Schokolade und auch eine Flasche Wein, aber alles im Rahmen, wissen Sie... Wir, die Rentner kriegen ja auch nicht viel, ich mit meiner Frau, nicht wahr? Bin ich auch frei, essen und trinken frei, ja?

(Фридрих Циглер (Friedrich Ziegler), 1914, Маммоисель, Вендланд. Крестьянин. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-38.

№ 19

Ostern, ja, sind auch, aber wollen wir mar sagen, Ostern wird auch noch gefeiert so. Erstmal das Osterfeuer, ja, verstehen Sie das? Also, tut sich die Gemeinde zusammen, und am Busch — Holz, nicht wahr? Die Kronen von Вдumen, nicht wahr, von Tannen-... Kiefern, wir haben auch einen Haufen gemacht, das ist Nachbardorf, drei—vier Ortschaften tun sich zusammen.

In Sahtlin... in Sahtlinzeze, verstehen Sie das? Dann wird Osternholz zusammen gemacht, grossen Haufen, und dann du... wenn es dunkel wird, dann wird Osterfeuer angezündet. Verstehen Sie das? Angesteckt, sagen wir. Anstecken.

B: Also, einige Durfe machen zusammen, ja?

O: Ja, einige Durfer und die Ortschaften, wie MammoiЯel sind ja noch kleiner, ja? Viel wenig junge Leute auch, ja? Und es müssen viel Jugendliche sein, die das Holz zusammenfahren auf dem Wagen, und dann Haufen...

(Фридрих Циглер (Friedrich Ziegler), 1914, Маммоисель, Вендланд. Крестьянин. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-38.

№ 20

Das ist hier auch noch. Ja, Maibaum im Nachbardorf Pьggen. Weil die Jugendlichen tun sich zusammen in jenem Dorf, sind die Jugendlichen zu wenig, verstehen Sie das? Zu wenig, sie tun sich in drei-vier Ortschaften zusammen und Maibaum pflanzen sie, ja? Also «Pervy Mai», Erste Mai, ja? <...> rNe grosse Birke. So, in diesem Umfang, so nun 10–12 Meter hoch. rN grosses Loch gemacht, ja, und Maibaum, und mit... hochgezogen, ja? Und dann wurders gesungen: «Der Mai ist gekommen», wenn der Baum stand, ja? War schцn, und wir harm heute noch. Ich bin einmal vor zwei Jahren auch noch hingewesen. Und auch mitgesungen, ho-ho!

(Фридрих Циглер (Friedrich Ziegler), 1914, Маммоисель, Вендланд. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-38.

№ 21

Na, Pfingsten geht man auch zur Kirche und es gibt ja hier auch einen Posaunenchor, verstehen Sie das? In der Kirche. Meine Grosstochter war auch hier im Posaunenchor vor paar Monaten, nun ist sie weggeheiratet. Und dann fahren sie auch mit einem grossen geschmьckten Wagen, verstehen Sie das, ein Gummiwagen, mit Birken geschmьckt und auch gesichert, dass keiner runterfьllt vom Wagen — so Вднке, kurze Вднке — so einen schцnen Gummiwagen, ja? Wagen — verstehen Sie doch? Und da fuhren sie mit dem Posaunenchor — es waren ungefьhr so dreissig Personen, die auf den Wagen draufgehen — und spielten vom Dorf zu Dorf. In der aber nur in der Kirchengemeinde, dies ist schцn. Heute noch! Ersten Pfingsttag machen sie das.

(Фридрих Циглер (Friedrich Ziegler), 1914, Маммоисель, Вендланд. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-38.

№ 22

Ja, Birke, das ist aber heute noch. Nee, das macht man zum Mai. Im Mai, zum ersten Mai setzt man rne Birke auf. Nd, wird an die Wand geschlagen und die kommt dann hier aufs... Drei-vier Wochen, [stand der Maibaum]. Da wurden ja bunte Papierschleifen drangemacht, an den Maibaum. Man hat getanzt, vor allen Dingen die Kinder haben darum getanzt, nd?

(Шарлота Винке (Charlotte Wienke), 1912, Ной Ябель, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-35.

№ 23

Dann haben wir uns in Birkenstrauss geholt. Нд? Ja, vom Wald oder so... aus dem Knick, aber ich weiss wie so... wie ich noch Kind war, mein Grossvater hat auch immer Birke geholt, Birkenreisig, нд? Und das hat er dann ans Tor angemacht und an die Haustür.

(Шарлота Винке (Charlotte Wienke), 1912, Ной Ябель, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-35.

№ 24

Pfingsten? Ja! Es wurde Umzug gemacht, da kriegte einer eine Krone auf und der musste dann Gedicht aufsagen, und dann wurden Eier gesammelt, und es waren Dinge noch, welche gemacht wurden, die mussten im Busch stellen.

Aber zu Pfingsten haben wir die Pfingstlaube gebaut früher. Pfingstlaube.

... das war da, wo Sie wohnen, bei Tuttas [Участники экспедиции снимали квартиру в доме Фолькера Туттаса в Лаупине. Дом, где находилась квартира, известен среди местного населения как бывший трактир], auf dem Platz dahinten. Da haben wir eben die Pfingstlaube gehabt. Und denn wurden ja, ich bin gar nicht zu Ende gekommen mit dem Pfingstbrauch — denn gingen wir im Dorf rum und einer musste ein Gedicht aufsagen: «Guten Tag, guten Tag, Frau Bauerin... aber das wurde im Platt gesagt, нд?

Gaudrn Dag, gaudrn Dag, Fru Buerin,

Ндт juch oll Kauh noch Faurer in?

Wat muicht juuch oll griese Hund?

Is juuch Kater noch gesund?

Drei paar Eier hдr ji woll?

Drei paar Grapen, noch drei Schapen,

Na hier unser Pingstekiep —

Ji warrrn seelig — wi warrrn riek!».

Und dann hatten sie einen grossen Korb und da waren so... Hexel drin, so paar Feder gefutterten, und da wurden denn die Eier reingelegt.

Ja, so Kaput auf, so, mit Blumen geschmьckt, war so.

B: wie sah diese Laube aus? War es ein Zelt, oder...?

O: Nee. Zelt nicht. Sowas nicht. Da wurden Stдnder gefestigt, die wurden aus dem Wald geholt, und dann quer rьber auch noch welche und dann wurders mit Birkenzeug so eingeflochten so bisschen. Sorne Birkenzweige, wo das denn dicht gemacht. Denn wudr der Eingang gemacht, und dann wurden so Wдnke rumgestellt, denn da, wo Sie jetzt wohnen, Sie wohnen, das war früher eine Gaststдtte. Dach gabrs nicht. Ne, Dach gabrs nicht. Und dies wurde dann die Tage vor Pfingsten gemacht.

(Вильма Видов (Wilma Wiedow), 1923, Лаупин, Ябельхайде. Крестьянка. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-37.

№ 25

Es kamen junge Мднner mit dem Birkenreisig, haben ihn geschьttelt, dass er geraschelt hat, die Kupfe waren mit Pfingstrosen geschmьckt wie ein Kranz, vom

Haus zu Haus gezogen, sagten ein Gedicht auf, das ich nicht mehr weiss, und baten um Gaben und bekamen Schnaps oder Eier. Meine Mutter gab immer Eier. Das waren frische Eier. Nachdem sie mit dem Umzug fertig waren, gingen sie in den Wald, machten Feuer an und hatten dabei eine Pfanne, und haben Eier gebraten und aufgegessen. Ich war mit den Freunden immer dabei und kuckte zu, wieviele Eier sie gesammelt haben.

Wer zuletzt aufsteht und am Ldnngsten schlft, wird «Pingstekaa» genannt und mit Birkenkranz um den Hals geschmckt und mit Wasser besprengt.

(Минна Хеннинг (Minna Henning), 1901, Тевсвоос, Ябельхайде. Запись рассказа в полевой дневник производилась непосредственно во время беседы. Иванова Ю.В. Архив. Л. 106).

№ 26

Zum 1. Mai wurde ein Birkenbaum angepflanzt, der zum Pflngsten mit bunten Вдндern, Schleifen und Крдnzen geschmckt wurde. Der Birkenbaum stand bis in die letzte Zeit auf dem Sportplatz etwas abseits des Dorfes.

(Госпожа Мёллер (Mцller), ca., 1937, Лоозен, Ябельхайде. Крестьянка, владелица большого дома. Интервью проводили, находясь с информантом по разные стороны изгороди, информант вступил в беседу неохотно, ответы были сдержанными. Запись производилась по памяти спустя один день. Иванова Ю.В. Архив. Л. 29 об.).

№ 27

Dann haben wir — ich noch, zu meiner Zeit war es noch — eine Laube gebaut, das war von mehreren, mal sagen, viel Мддchen waren von meinem Alter, wir waren zwei Schuliaren, gingen so, haben wir uns zusammengetan und haben rne Laube gemacht. Immer, jedes Jahr rne andere. Da wurde das Birkengryn geholt und wurde rne Laube gemacht. Und dann morgens sind erste bei der Laube, also wer zuletzt aufgestanden war und zur Laube gekommen, der war Pflngstochs. «Pflngstekah» war das.

Der war Pflngstochse, hochdeutsch gesagt, «Pflngstekah», das war dann bei uns. Aber denn sind das, das waren die Jungs, die haben auch eine Gruppe zusammengemacht und die sind dann drumgezogen und haben Eier geschnurrt. Und dann haben sie ein Gedicht aufgesagt, ach, das Gedicht bring ich auch nicht zusammen.

(Элла Лют (Ella Lыth), 1934, Лоозен, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-24. Крестьянка, имеет хозяйство и большую семью. В семье все поколения интересуются местной этнографией и обычаями).

№ 28

Da gingen sie immer von Haus zu Haus, hatten das aufgesagt und haben dann dafуr die Eier bekommen. Und das ist richtig ein alter Spruch.

Gaudrn Dag, Gaudrn Dag
 Fru Buerin,
 Ндт juch oll Kauh noch Faurer in?
 Wat mucht denn juuch oll griese Hund?
 Ist juuch oll Kater noch gesund?
 Juuch oll Ддл is holl un boll
 Suss poor Eer humm ji woll?
 Drei innr Grapen, drei innr Schapen,
 Suss in unse Pingstekiep —
 Ji warrrn seelig — wi warrrn riek!
 Nu hulle gebulle up dann Disch,
 Und huf ji kein Eer,
 So gdff uns Fisch
 Und lodd uns hier nich lange stohn,
 Wie wullrn ok noch ein Hus wierer gohn
 Und wenn ji uns kein Eer gдben,
 So sall uns Hahn juch Haun nich trdden!

Dann haben die Leute alle, die wussten alle schon bekannt, kommen sie, und da war schon Aufregen und haben die Eier schon bereit gelegt und dann kriegten die Eier. Haben Sie das noch nicht gehurt? Das hat sich hier in Loosen ganz lange gehalten.

Aber die wurden, die kriegten sie so [ungefdrbt]. Und dann haben sie so viel Eier denn auch, dann haben sie, dann wurde die Eierabnahme hier im Dorf, dann sind, dann haben sie auch welche verkauft.

Die haben gesungen dabei, zogen sich durchs Dorf... von einem Haus zum anderen, und dann eine Zeit lang war das eingeschlafen, aber jetzt wieder... Und der letzte der kommt, war die Pingstekah und der hat einen Kranz auf den Kopf gekriegt. Der war doch sehenswert, wer der letzte war und nicht aufstehen konnte.

Pfingstlaube haben wir auch gebaut, нд? Die wurde von д... das war eine mehr oder weniger ein Gestell aus Holz, das wir zusammengenagelt hatten, und dann wurde rne Birke, die Birke, Birkengryn von langen Birken um oder oben... wurde Laube... und dann wurde rn Tisch treingestellt und dann... paar Вднке, Tisch oder so einfach so Platten, нд? So haben wir denn gesessen.

(Анетте, Манфред Лют (Annette, Manfred Luth), 1957–58, Лоозен, Ябель-хайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-24. Крестьяне. Манфред — коренной житель Лоозена; его супруга, Аннетте Лют, родом из бывшей Восточной Пруссии. Она принимает участие в организации деревенских праздников, интересуется местными обычаями).

№ 29

Nein, das ist im Wald, ja, dieses Pfingstfeier wird eine Birke gefüllt im Wald, und hierhergebracht und aufgestellt und nachher mit Вднден, mit bunten Вднден geschmьckt. Das wird bei uns auch jedes Jahr gemacht.

В: Auf dem Sportplatz?

О: Ja, genau. Das ist im Mai-Juni. Ja, der Maibaum. Der 1. Mai ist immer so Festtag.

(Анетте Лют (Annette Lÿth), 1958; Элла Лют (Ella Lÿth), 1934, Лоозен, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-24.

№ 30

Ich hab das nicht mehr mitgekriegt. Ganz früher war das denn so: dann gingen hier die Kinder von Haus zu Haus, dann haben sie Eier gesammelt, und die Eier wurden dann verkauft, und von diesem Geld da wurden denn Süssigkeiten oder irgendso etwas geholt, und das haben die dann verzehrt, die jungen Leute in diesen Pflingstlauben. Das war zu Pflingsten. Wir haben auch ein schönes Spruch aufgesagt. Die Laube haben die jungen Burschen gebaut, und dann nachher wurde das auf die Kinder... Als ich jung war, so in den 30-er Jahren, da haben die Kinder schon gemacht, aber sonst früher vielleicht nach dem 1. Weltkrieg oder vor dem 1. Weltkrieg, haben die Alten — Grossvater, und so weiter, dann haben die das. So habe ich das von den Alten gehört.

(Ханс Вестфаль (Hans Westphal), 1926, Брезегард, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-7.

№ 31

Und Pflingsten wurde auch Birkenreisig an die Haustür angemacht und an die Scheunen. Das haben wir noch lange gemacht. Als wir noch jung waren. Das mache ich heute noch. Das war schön: alles geschmückt.

Und am Abend vor dem 1. Mai, dann wurde die Birke hier mit Bändern geschmückt.

Aber das kam, soviel ich es in Erinnerung habe, erst nach 1933. Ist das erst nachher gekommen, nach dem Krieg noch mehr. Der 1. Mai zu der DDR-Zeit wurde das ja besonders gefeiert. Das war früher, ich kann mich das nicht erinnern, bloss «ausmaien» sagte man zu Pflingsten, das ist mir in Erinnerung.

(Карин Видов (Karin Wiedow), 1950; Ханс Вестфаль (Hans Westphal), 1926, Брезегард, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-7. Карин Видов работает по контракту (АВМ) в д. Глайзин. Она ведет архив деревни и является хранителем Музея писателя Йоханнеса Гильхофа).

№ 32

Das war zu DDR-Zeiten, ja. Na ja, dann waren die verschiedenen Gruppen, die Frauen auf dem Lande, am Feld gearbeitet, die hatten was besonderes veranstaltet, die, die im Stall gearbeitet, haben sonst die im Schweinestall, haben ja wieder ihren Wagen entsprechend veranstaltet, nicht? Früher war es ja, schön, ja. Umzüge gab's mit den Traktorenanhängern, die waren wunderbar geschmückt, dann war eine Kommission gebildet und hatte die einzelnen Wagen begutachtet, Preise... also prümiert. Dann haben wir beurteilt, und nachher am Abend war das Feier, Tanzen, kam jemand und gab's Präsente...

(Элли Гюнтер (Elli Günther), 1920, Филанк, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-17.

№ 33

Описание Праздника урожая в д. Лоозен, 24 сентября 2000 г.

Праздник начался в 10 утра с праздничного шествия восьми украшенных тракторов по улицам деревни, посмотреть на которое вышли все жители деревни. Процессию составили машины самых разных лет постройки: от 1950-х до современных. Каждый трактор с прицепом богато украшен зеленью, осенними цветами и плодами: початками кукурузы, картофелем, яблоками, тыквами, злаками и соломенными куклами. К нескольким тракторам привязаны антропоморфные чучела, уродливые, с выступающими фаллосами, которыми служат крупные корнеплоды. Процессия движется в направлении деревни Альт Кренцлин, откуда, соединившись с таким же праздничным поездом, трактора, число которых теперь достигло 14, двинутся в маленькое и сравнительно новое поселение Кренцлинер Хютте. Здесь находится ангар, выстроенный для хранения картофеля, но традиционно используемый упомянутыми тремя деревнями для сходок или деревенских праздников. Перед въездом в ангар установлены две куклы из снопов соломы, оформленные в виде мужика и бабы с плакатом, приглашающим принять участие в празднике.

После процессии тракторов участники праздника собираются для праздничной трапезы и танцев. В ангаре оборудована сцена, украшенная зеленью, и танцплощадка. Украшение зала составляют бумажные и электрические гирлянды, а также неперменный атрибут урожайной обрядности — Корона урожая. Она состоит из злаков и лент в цветах земли Мекленбург — красном, синем и желтом. Гости и участники праздника размещаются за длинными деревянными столами, принесенными в ангар на время праздника, за столами находятся палатки-бары, где можно заказать пиво, шнапс и традиционную для деревенских праздников еду: колбаски, сосиски, картофельный салат, хлебцы и т.д. Для праздников урожая община традиционно приглашает пожарный духовой оркестр. На танцплощадке танцуют участники самодеятельности общины Лоозена, одетые по случаю праздника в стилизованные национальные костюмы — это пестрые юбки, белые фартуки и белые головные уборы крестьянок у женщин, черные брюки и белые сорочки у мужчин. Выступления группы называются здесь «Trachtentanz». Кульминацией выступления ансамбля является гимн Мекленбурга, после чего ансамбль уходит со сцены, и танцплощадка переходит в распоряжение танцующих пар. Праздник продолжался до 16–17 часов, после чего гости начали разъезжаться по домам и продолжали праздник с соседями во дворах, благо погода в это время года еще позволяет.

(Запись произведена спустя один день автором, непосредственно наблюдавшим и участвовавшим в празднике. Иванова Ю.В. Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1730. Л. 25–26 об.).

№ 34

Aber das waren ja fr̄her auch Erntefeste hier [in Laupin]. Dann wurden Wagen geschm̄ckt, und die sind dann durchs Dorf gefahren. Ja, und dann machten wir

solche, dh, wie soll ich nun sagen, some runde Geldnde gebunden, so im Halbmond so, die wurde mit Blumen sowas mit gebunden, und denn ging an jede Seite ein Mddchen angefasst, eine mit der rechten, und eine mit der linken Hand, und dann ging ein kleineres Mddchen in der Mitte denn so.

(Вильма Видов (Wilma Wiedow), 1923, Лаупин, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-37.

№ 35

Описание деревенского праздника в д. Тевсвоос, 1 октября 2000 г.

К празднику заранее приглашают афиши, гласящие: «В деревне Тевсвоос состоится Деревенский праздник в воскресенье, 1 октября 2000 г., в 12 часов». Праздник проводился на спортплощадке деревни, на выезде в направлении деревни Альт Ябель. На футбольном поле разместили пластиковую палатку-ангар, несколько передвижных лотков, ларьков, тир, призовые аттракционы и карусели. Они предназначены, главным образом, для детей и подростков, тогда как взрослые и пожилые члены общины собираются за столами внутри палатки. Там оборудована сцена, настлан деревянный пол, поставлены деревянные скамьи и столы. В противоположном конце палатки, напротив сцены, находится бар. Можно приобрести пиво, шнапс, сигареты, сладости и лимонад.

На деревенский праздник приглашается пожарный духовой оркестр (тот же, что был в Лоозене на Празднике урожая). Музыка, мелодии 30-х гг., танцы, общение с соседями и друзьями, сопровождаемое традиционным местным пивом, составляют основу праздничных действий. При этом за одним столом собираются члены одной семьи, их непосредственные соседи и друзья. Часто люди переходят от одного стола к другому, чтобы поприветствовать знакомых и побеседовать с ними. Молодежь сидит за отдельным столом. Таким образом, все члены общины знают друг друга и все присутствующие на Деревенском празднике знакомы. Это особенно проявилось в реакции многих присутствующих на появление неизвестных им лиц: члены экспедиции были единственными «чужаками» и были сразу замечены, вызвали интерес, который привел к тому, что в конце праздника к нам подсел один из жителей деревни, представился, разговорился и предложил угощение.

Праздник продолжается до 14–15 часов, т.е. до полдника (традиционного «Kaffeezeit»), после чего палатку сворачивают, увозят карусели и аттракционы.

(Запись сделана по воспоминаниям (февраль 2002 г.) и частично восстановлена по полевому дневнику, записанному вечером того же дня (1 октября 2000 г.). Иванова Ю.В. Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1730. Л. 37; В видеотеку МАЭ РАН передана видеозапись праздника).

№ 36

В: Kennen Sie lange die Tradition [mit den Erntefesten]?

О: Also, ja. Wir haben nach dem Krieg, in meinen jungen Jahren, da haben wir

auch schon Erntefeste gefeiert, immer die Wagen geschmückt. Und jetzt haben wir keine Zeit so. Und nu kann man sagen, dat ist so... 5–6 Jahre ist nun so offiziell geworden, dass die Wagen schmücken und durchs Dorf fahren.

B: War es früher verboten oder was?

O: Nein, war nicht verboten, zeitmdssig. Die Wagen, die junge Leute hier geschmückt haben, das hat drei Tage gedauert.

B: Wer hat die Wagen geschmückt? Die Kinder, die Jugendlichen?

O: Nein, die Jugendlichen. Also, die Jungverheirateten.

(Вальтер Зеланд (Walter Sehlandt), 1931, Лоозен, Ябельхайде. Крестьянин. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-32. Вопросы — Ю.В. Иванова).

№ 37

Rezepte der Klussen, die sind wirklich nur hier. Die gibt es nirgendwo anders, diese Klussen, und die werden auch so bestimmt... so bestimmt hergestellt, das kann auch kein anderer. Bitte schun! Ja, das ist hier richtig Tradition mit diesen Klussen.

B: Wo meinen Sie hier, in Loosen?

O: Ja, in Loosen, sonst macht man ja auch so anders. Hier war eine Kuchin, die konnte die Klussen, und dann haben die anderen die alle, die konnten, dann haben sie das alles abgekuckt, haben das auch, das war hier bloss in Loosen. Z.B. in Krams da kriegten Sie die gar nicht hin.

(Элла Лют (Ella Luth), 1934, Лоозен, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-24.

№ 38

Die Dorfgemeinschaft eigentlich ist sehr gut hier. Es ist so auch, weil das ein Jahrgang ist. Das sind 12 junge Paare. Und das sind noch gar nicht alle, also das sind noch mehr in diesem Jahrgang und das war von jeher, dass das immer so zusammengewesen war. Von Klein aus zusammengespielt haben, und das hat so mit Jahren auch so entwickelt: zusammen zum Tanzen gegangen, dann haben sich alle getroffen in einer Busshaltestelle und... und die, die dann angekommen sind, die haben sie aufgenommen, gelaufen... Eigentlich diese Dorfgemeinschaft, dass alle sich gut verstehen. Und das ist in anderen Dürfern nicht so.

Die Zusammenheit ist in anderen Dürfern nicht mehr da. Denn, also diese Zusammenheit wie in Loosen ist, die sieht man auch in Belsch. In Belsch ist es auch noch so. Aber so die anderen Dürfer, wahrscheinlich auch weil da nicht so viele junge Leute sind oder so in dem Alter, wie wir, sind nicht viele. Und die mussten natürlich auch Lust dazu haben.

(Анетте Лют (Annette Luth), 1957, Лоозен, Ябельхайде. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-24.

№ 39

Zwischen Bresegard und anderen, also, was uns unterscheidet von den anderen Dürfern, ist z.B. dass in der Dorfstrasse Hans Westfal hat z.B. rne Laube. Und hier

bei Frau Wiedow steht auch noch eine Laube. Das war früher so, dass man da Buchen gepflanzt hat im Garten, das ist auch das, was uns unterscheidet von den anderen Dörfern. So waren Lauben gepflanzt worden, und wo man sich genau getroffen hat, es gab ja früher kein Fernseher, kein Radio, gar nichts, und haben die Älteren darin gesessen, dann haben Kaffee mit Kuchen getrunken, solche Sachen. Das ist wahrscheinlich hier Unterscheidungsmerkmal, kann ich sagen, was uns zu Grebs oder Karenz, oder Eldena unterscheidet, das, was hier typisch für Bresegard ist. Und noch was typisches, nur hier bei uns sind die Raseneisensteinhäuser, die hier in den einzelnen Strassen stehen. Das ist auch etwas typisches für Bresegard. In Glaisin sind auch einzelne, aber das unterscheidet uns mehr oder weniger von den anderen Dörfern. Das sind nur zwei Lauben, die übriggeblieben sind, die bei Frau Wiedow und die von Westfal.

(Дитер Кэмпф (Dieter Kämpf), 1957?, Брезегард, Ябельхайде. Бургомистр деревни. Магнитофонная запись. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-7.

№ 40

B: Welche Unterschiede fühlen Sie hier in Vergleichung mit andere Deutsche Länder?

O: Also, zunächst ist es natürlich der Ost–West-Unterschied, ganz klar. <...> Für mich auch, den ich zwar Hamburger bin, auch sehr als zurückhaltend etwas angesehen werden, als Steil sagt man bei uns in Deutschland. Habe ich 30 Jahre im Rheinland gelebt. Und da hatte ich ganz anderen Menschenschlag. Erstmal ist man dort katholisch, und das ist schon etwas anderes, und zweitens, man ist viel lebensfroher. Und insoweit das interessiert mich, gerade Picher hatte sich in den letzten 6 Jahren, die ich hier lebe, tatsächlich zu den für mich herausgestellt, wie es mir immer erzählt wurde und ich es nicht glauben wollte. Diese Menschen sind, niedrig eine hier, die sind untereinander, noch nicht zusammengewachsen, obwohl es schon Jahrhunderte gehen konnte, hier in diesem Dorf noch eine dreifache Trennungsschicht, die waren dazu — ich hoffe, dass Sie das verstehen, was ich sage — ja, wir haben einmal die Bauern, Altbauern, gross, das sind die... die im Unterdorf. Dann haben wir Häusler, das sind die, die bei Bauern beschäftigt waren, die hatten ein kleines Häuschen, und dann haben wir die Böhner. Und diese Trennung gibt es heute noch im Dorf. Ich habe es mehrfach erlebt, dass man mir gesagt hat: «Was hast du mit dem zu tun, warum willst du mit mir nicht zu tun haben?». Und Picher ist noch schlimmer. Ich habe gewohnt auch auf kleinen Dörfern im Rheinland oder im Süden, oder im Westen. Da gibt es zumindest einen Verein, oder zwei, oder drei. Es gibt eine Kneipe, wo die Leute hingehen. Die Katholischen sowieso, die gehen in die Kirche, dann gehen sie in die Kneipe, dann gehen sie Mittag essen, gehen sie nach Hause — in diesem Dorf nicht ein einziger Verein. Das ist der grösste darauf, der grösste Unterschied, das muss ich sagen, im ganzen Kreis oder im Kreis hinunter, im Grauen Land. Es ist eine schöne Dorfanlage hier, das ist die Kirche zu verdanken, ein Friedhof. Aber es gibt hier kein einziger Verein. Es gibt hier keinerlei Aktivitäten, die gemeinsam gemacht werden. Und es kann nicht daran liegen, dass hier die 50 Jahre DDR war, denn da wurde was getan, da wurde mir

jeden Tag erzählt, wie es toll gewesen war, die grossen Feste, die wurden schon organisiert. Und das kostete nichts, kostete auch kein eigenen Einsatz, und es wurde gefeiert bis zum... ja, Umfall, ja, getrunken. Dies existiert in diesem Dorf nicht. 6 Jahre versuchen wir etwas einzubringen, etwas zu engagieren — es wird nicht angenommen. Das heisst also, die Menschen untereinander haben, nach meinem Auffassen, kaum ein Zusammenhang, nur gruppchenweise. Es gibt keine... wenn wir es nicht selbst gemacht haben, haben wir die Konzerte gemacht hier, wir haben versucht, wir haben Lesungen gemacht und so weiter, aber wird sehr-sehr schwer angenommen. <...> das ist wirklich so, aber ich kann nur dieses Dorf beurteilen, ich kann es beurteilen, wie es in den nächsten Nachbardörfern geht, wie kleiner Bresegard, nicht, dem Nachbardorf, oder Krenzlin, Krenzliner Hütte. Doch da ist was los! Da ist was, da gibt's keine Kneipe, da treffen sich die Leute dann auf die Strassenfeste — hier ist es so, Dorffest soll nun sein einmal im Jahr. Man hat also folgendes bei der Gemeinde beschlossen, wir hängen keine Plakaten auf, damit von draussen irgendwelche Leute kommen, und da Unruhe besteht. Und da gibt es den, es wird ein Feld von der Gemeinde von der Kummower gemietet irgendwo, damit dieses Fest stattfinden kann, und es gab ja zwei Kneipen.

(Райнхард Карбов (Reinhard Karbow), Пихер, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-8.

№ 41

Tja, na früher war die Erntefest und denn war im Sommer noch was... und war doch immer was. Erste Mai wurde auch gefeiert. Und dann nachher im Oktober war dies Erntefest und dann so zwischendurch paar mal Tanzen. Maibaum haben wir aufgepflanzt. [Der stand] da oben, auf dem Dorf... nee, nu ist es Forsthaus. Ja, jetzt, früher war das im Dorf aufgestellt. Und da wurde der Maibaum gepflanzt. Wir haben eine Birke zum Maibaum. Die Eiche wurde nicht gepflanzt. Die [Birke] wurde weiter nicht gepflanzt, die wurde unten abgesägt, der grösste Baum, der da vom Wald...

B: Und dann wurde der Birkenbaum geschmückt irgendwie?

O: Ja. Da kamen so richtige bunte Bänder, grosse an, ...

B: Bunte Bänder? Kränze auch?

O: lange Papierbänder. Nee, Kränze nicht.

B: Ob das ganze Dorf mitfeierte?

O: Da oben hatten die eine Gaststätte, und davorne noch so der Saal. Und das war die Gaststätte und davorne war so ein grosser Saal, und da. Der Saal ist noch da.

Das war früher auch. Nee, das war ja, wenn hier so was war, es wird getanzt, ja, und so eine Feier, Weihnachtsfeier und sowas. Winachtsfie het wi oben maakt oder wat? Ja, die Weihnachtsfeier die waren auch da. Auch in meinem Schulhaus. Ja, dann gab's ja die Tanne. Stunde, eineinhalb Stunde ungefähr.

(Марта и Вилли Феланд (Marta und Willi Fehland), Глайзин, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-13.

№ 42

Mai — früher wurde [da] vielleicht Umzug gemacht, der Mai, der wurde ja, der Erste Mai hauptsächlich in der DDR aus Kampftag der... war die Arbeiterklasse, denn war der Umzug in Lubteen, dann waren die... — wie sagt man — die Auszeichnungen für die besonderen Arbeitsleistungen und dergleichen, das ist aber erst im Sozialismus gewesen mit diesen, aber das war ja mehr der Maiumzug als Kampftag der Arbeiterklasse. Und früher hat man wohl den Mai mehr als Frühlingsbeginn oder so in Erinnerung gehabt, aber na da war ich klein und hier in dem kleinen Dorf, gut mag sein, dass ein Maibaum aufgestellt wurde.

(Фридрих Бекманн (Friedrich Beckmann), Пробст Йезар, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-3.

№ 43

Pingsten war ook fiert hie? Pfinsten ja. Weihnachten, Silvester, Ostern und Pfinsten wird hier gefeiert. Ja, wie het man Pingsten feiert? Das war auch so... Rund die Hduser ein bisschen geschmückt mit Birken, uhu... Ist bei Ihnen auch so? So hoch abgesägt, oder abgehaut und die wurden dann vorne hingesteckt. Die haben die vorne an die Тър rechts und links... dies war sorn Baum und das wurde gemacht, so grosse Zweige abgehaut je nach dem wo das ganze war. Die wurden bloss so Grün hingestellt, geschmückt haben wir denn weiter nicht. Das war von ganz früher doch, нд? Det Pfi. Dar is so früher west mit dei Barken, dat wi denn holten? Oh, das war denn! Dann gingen die Leute alle los. Und denn haben wir alle Birkenzweige und Dinge geholt und geholt und dann wurden die wie immer... Dann haben wir noch sorn kleinen Zweig, paar Zweige genommen und dann an jede Seite am Fenster auch noch hingemacht, ne? Das war schün!

(Марта и Вилли Феланд (Marta und Willi Fehland), Глайзин, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-13.

№ 44

B: Gab es zum Erntefest auch festgeschmückte Festwagen?

O: Ja.

B: Ja. Und wie, wo wurden sie benutzt?

O: Durchs ganze Dorf sind die gezogen. Die Erntewagen früher. Na, dat war nachher. In den 1930-er.

B: ...wann wurden die gemacht, die Erntefeste?

O: im Durchschnitt Ende September — Anfang Oktober.

B: Und und wie lange?

O: Diese Zeit, ein Tag.

B: Und bis wann hat man die gemacht in den fünfz... auch in den 1950-er und 1960-er Jahren oder wurden das auch mit den Erntefesten...

O: Nein, nein.

B: Oder macht man es wie heute, jedes Jahr?

O: Jedes Jahr. Erntefest? Tja, das ist vom 1. Oktober, ist es dann denn losgegangen. Sonst wie die Dürfer das so haben. Wie die die Kartoffeln meistens wohl rraus waren, dann wurde Erntefest gefeiert. Denn war die Ernte fertig.

B: Auch mit geschmückten Wagen? Und Traktoren?

O: Ja.

B: Auch in den 1960-er – 1970-er Jahren noch?

O: Ja.

B: Hat man auch gemacht, also die ganze Zeit?

O: Ja.

B: ...die Zeit durch. Aha... Es gibt auch wohl Dörfer, wo es nicht...

O: Die machen das nun wieder weiter. Ja, hier sind auch keine, hier wird die Erntefest gefeiert und dass sie mit Wagen so rumfahren, haben sie nicht mehr gemacht. Und Erntedankgottesdienst...ist auch gewesen. Erst in Eldena und dann hier oben im Dorf, ist so eine Kapelle, und wenn... ist die für die alten Leute, und da kommt der Pastor raus auch Erntedankfest, den Sonntag, erst Vormittags in Eldena-Kirche und denn Nachmittags hier. Und da sind wir alle dahingegangen.

Das ist ja mehr Sonnabends so gewesen, der Erntefest, und die Kirche ist dann Sonntags.

(Марта и Вилли Феланд (Marta und Willi Fehland), Глайзин, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-13.

№ 45

Und zu Pfingsten, so war das bei uns zu Hause, wurden an den Stalltoren, wo das Vieh war und an den grossen... an den grossen... a... grossen Tur zur Diele 'raus, ne? da wurde Birkengrün geholt und dieser all Birkengrün dann gefestigt, ne? Und auf die Zidune noch alles abgesteckt. Mehr da, wo die Gaststätte ist, also, oder die Verkaufsstelle, da mehr, uhu, so hier. Ne, wie das hier in Tewswos war, weiss ich ja nicht, aber bei uns in Vielank... weiss ich nicht... den den... also bei uns in Vielank war so in Alt Jabel war ja immer schon ein Posaunenchor und da ist a... kam der Posaunenchor — die fuhren ja alle mit dem Fahrrad — und sind in jedes Dorf, das zu der Kirchgemeinde gehörte, haben so die Mailieder gespielt. Das weiss ich immer noch, dass das war, wie ich noch zur Schule ging. Ne? Und das war immer ein Erlebnis, wenn der Posaunenchor kam und hat da die Mailieder gespielt. Dass die die jungen Мдннер die haben so 'ne... haben sich so 'ne Laube gemacht, ne? Und dann gingen sie 'rum — auch mit Birkengrün, — und gingen sie so auf dem Dorf 'rum und haben... na Eier besonders... und Pfingsten kamen die jungen Мдннер, das waren besonders die Мдннер, die gingen 'rum und wir Мддchen sind denn nachmittags auch hin mitgegangen, nicht? Aber das war eigentlich mehr so Fest... das haben die jungen Мдннер so gemacht. Also haben die jungen Мдннер dann haben sie sich noch was, dann haben sie auch mitunter Speck mitgekriegt, das haben sie, oder Brot auch noch, das haben sie so a... das haben die da denn gegessen.

(Кэте Хольтер (Кдте Holter), Тевсвоос, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-21.

№ 46

Aber der Weihnachtsbaum wurde aufgestellt, das... hier bei uns [im Sudetenland, bei den Katholikern] kam der Christkind, hier kam der Weihnachtsmann, der kommt

heute noch und der ist immer wieder gekommen. Aber der Weihnachtsmann ist nicht so ganz unbekannt, wo der Christkind kam, hier kam der Weihnachtsmann. Kommt er immer noch. Der kommt jedes Jahr noch. Hat sich nichts geändert im Laufe der Zeit.

B: Aber wer spielt die Rolle von Weihnachtsmann?

O: Nachbarn. Rute... rote Jacken, Bart, weisser Bart, Sack, Rute. Oder ein Bekannter, meist ein Bekannter. Und meist für die kleinere Kinder nur. Solange sie ihn nicht erkennen, wenn sie den erkennen, ist das so nicht mehr so schön, ne? Zu mir... zu uns kam einer — Ah, steht schon mal, schon ans Fenster geklopft, nicht mehr Bonbons, haben wir schon Schnaps getrunken mit 'm Weihnachtsmann! Und bringen Geschenke für Kinder.

(Йозеф Петер (Joseph Petter), Конов, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-26.

№ 47

Hier haben wir den Maibaum immer aufgestellt. In der Dorfmitte. Am Vorabend des 1. Mai.

B: Und wie lange stand dieser Maibaum?

O: Woche oder was.

B: Und welcher Baum hat man genommen?

O: Am 1. Mai wurde Birke, hier war Birke genommen. Und am Pfingsten, wenn sie mal gefahren sind, mit 'm Wagen, haben sie vielleicht Birkengrün genommen, weil das ja das erste Grün war.

(Йозеф Петер (Joseph Petter), Конов, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-26.

№ 48

B: Und haben Sie es von jemandem gehört, dass hier Slawen waren, wahrscheinlich in Ihrem Dorfe, die Wenden?

O: Die Wenden? Ja. Das ist so. Die Wenden und die... Wenden doch dahinnen west, das ist dem... Ja, das ist die Ortschaft heisst die Chance, dass da Raubritter Riebe... Wat vertellst du, wa? Vom Raubritter Riebe? Also, früher war Glaisin, die Kaufleute, die haben von Magdeburg, nach Magdeburg hier... sind hier die durchgezogen, von Lenzen nach Hagenow, und da war Glaisin die schwere Strasse. So die nach Lenzen. Und das denn... sie ungeführt, weil sie nach Bresegard (Eldena)... Wissen Sie das? Weiter aus Glaisin, ungeführt Hundert... Meter. Da kommt der Landweg, der links nach Eldena, ne? Das war eigentlich der Kirchenweg. Wohl rechts denn nu ist das zu Chanz nach Hagenow zu. Und da sind die Kaufleute gezogen mit ihren Wagen. Da war Mecklenburg, Menkendorf. Da ist ein Burgwall. Von der Wendenzeit. Und wenn man hier runtergeht, da ist denn — wenn man hier aus dem Dorf rraus ist, dann kommt so auf der rechten Seite sorn Stück, das sind nur Eichen, blosser Laubforst, keine Tannen und nix. Und die Eichen werden gar nicht runtergenommen.

B: Warum?

O: Weiss ich auch nicht, warum. Die fahren mit der Egge die immer so um

rum, das liegt mitten in dem Land. Warum das ist, weiss ich nun auch nicht mehr. Die ganzen alten Leute leben ja nun nicht mehr.

B: Wat?

O: Ik sech, dei Ollen lewwen dei nu nicht mehr. Wer das nu richtig erzdhlen kann.

(Марта и Вилли Феланд (Marta und Willi Fehland), Глайзин, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-13.

№ 49

Das haben die in Karenz erzdht, die Kinder, in Karenz gibt es den Steinberg. Das ist der huchste Berg im Kreis Ludwigslust. 71 Meter hoch. Der Steinberg, und da wurde erzdht, auf diesem Berg ist ein slawischer Fьrst, Kьnig — wurde gesagt Kьnig — Wanzka ist da begraben... Wanzka, Kьnig Wanzka mit drei Sьrgen — Holz, Silber und Gold. Da liegt der begraben. Da ist Kьnig Wanzka, der soll dort begraben sein. Legende! ... ich hab's von Kindern aus Karenz erzdhlen gehurt. Die haben das gesagt. Длtere Leute von Karenz мьssen den Kindern das erzdht haben. So ist das.

Ддт sich so im Gesprдch weiter, ob das immer zu noch weiter geht, weiss ich nicht. Es ist mittlerweile — wann war das? 1950... Ja, 1950 'rum, haben die Kinder das erzdht — ein bisschen nachforschen, bringt auch nicht mehr. Meisten erzdhlen, dass Kьnig Wanzka dort in drei Sьrgen begraben liegt.

Und daher wird auch abgeleitet, dass diese Erhьhung, die hier ist, Wanzeberg — von Wanzka — Wanzeberg sein kьnnte. Doch die Leute hier kennen ьberhaupt diesen Namen, Wanzeberg, gar nicht. War frьher in den Karten drinne, aber die Leute haben gar nicht gewusst, dass das Wanzeberg ist. Sieht aus, wie ein kleines Gebirge, ne? Wenn man von Eldena kommt, muss man den Berg hochfahren. Von Kaliss hoch, von Malliss und vom Bahnhof den Berg hoch, von Grebs den Berg rauf — ist ein kleines...kleines Miniaturgebirge. Aber komischerweise, die Leute, die hatten — sagen wir mal, Anfang des Jahrhunderts — keinen Namen dafьr. Jetzt wird es wieder mal so bisschen. Wanzke.

(Йозеф Петер (Joseph Petter), Конов, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-26.

№ 50

B: Und sagen Sie bitte, wenn die Kinder oder die Erwachsene ьber diesen Wanzka erzdht, es ist klar, dass sie sagen, dass er war ein wendischer Fьrst?

O: Ja. Na ja, die haben ja hier, die waren ja hier. Die sind ja doch Nachkommen der Wenden. Ja, ja, es ist so! Ja, wo, das ist sehr lange her, Tausend Jahre... Und viele Namen, viele Familiennamen haben die slawische Endung -ow. Also, es ддт sich noch nach, ach, sie sind doch vermischt einigermassen. Sind wahrscheinlich weniger zugezogen, als ьberhaupt Wenden mal Deutsche geworden sind.

(Йозеф Петер (Joseph Petter), Конов, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-26.

№ 51

Die letzten Jahre, da haben die jungen Leute auch, Maibaum, haben die auch. Mitten... mitten im Dorf. Meistens auf diesem Platz, na die Gaststätte besteht nicht mehr — aber dieser Laden und die Schule, nicht? Da auf diesem Platz.

B: Und wann hat man es gestellt? Am 1. Mai?

O: Ja. Meistens Abend vor dem 1. Mai.

B: Und wie lange stand dieser Baum?

O: Tja... der stand ein paar Tage nur so, nicht? oder so. Manchmal auch ein bisschen länger und so das...

(Ильзе Раймер (Ilse Reimer), Тевсвоос, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-27.

№ 52

Mit Pfingsten — das weiss ich auch noch — dass junge Leute so'ne Laube gemacht haben vom Birkengrün und dass sie da so'n Umtrunk, aber ich weiss nicht, dass ich da irgendwie mit drin war.

(Ильзе Раймер (Ilse Reimer), Тевсвоос, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-27.

№ 53

Ich weiss wohl, dass es ein Wendendorf ist und dass die Germanisierung nachher kam und die Slawen, die alle wurden... also, die sind nicht viel nachgeblieben bei der Germanisierung, und mein Name — Warnk, Warncke, Warnecke — wo der herkommt: warm Ecke. Wo die Leute haben gewohnt, da wurde gedrmt. Ist anzunehmen, dass es so war.

(Хайни Варнк (Heini Warnk), Воосмер, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-36.

№ 54

B: Und sagen Sie bitte, Maibaum, hat man hier im Dorf gestellt?

O: Ja. Macht man noch immer. Also, das weiss ich, solange ich denken kann und auch weiter zurück, um den Maibaum wurde getanzt, so bei den Erntefesten die Erntekrone war. So war auch der Maibaum. Bloss der Maibaum ist nur eigentlich der Fest der Arbeitschaft, die für so Lohn und Gerechtigkeit gekämpft hatte, ne? Und bei Erntefesten denn nachher wieder die Dankgeschichte war, Erntedank, da kommt die Erntekrone, Umzug und Feier. Man musste aber dann noch feiern.

B: Und war so Unterschied, weil zum Beispiel in Wendland waren diese Kronenbäume und Kreuzbäume, hier war bloss nur ein Baum, ja?

O: Ja.

B: Welcher Baum [Maibaum] war das? Eiche oder Birke?

O: Birke. Birke. War aber bedingt, dass es die Birke war, dass sie der erste Baum war, der im Frühjahrgrün wird. Wenn es ein Kirschbaum oder eine Eiche wäre, müsste einer sein, der früh grün wird. Ne? Oder wir hatten Jahre gehabt, wo der Maibaum nicht grün war. Es war, wenn natürlich noch die Nachtfroste

waren, denn konnte es sein... Heute sind wir soweit, wir haben vor 15–20 Jahren, vielleicht 25 Jahren, einen Baum gepflanzt und der ist angewachsen, der steht unten, auf unserer Festwiese, und der wird auch jedes Jahr gern geschmückt, und so haben wir jedes Jahr unseren Maibaum wieder — dort, wo der Kindergarten [ist]. Da ist der Festplatz, wo die Kinder noch Fussball [spielen].

(Хайни Варнк (Heini Warnk), Воосмер, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-36.

№ 55

Der Ursprung war der Kron- und Kreuzbaum. Der Maibaum ist eigentlich ein neuer Begriff. Also, es kommt aus den alt überlieferten Kron- und Kreuzbaum.

Also, ich denke es war so bis 19. Jahrhundert überliefert, 1900, so. Ja. Dann kam diese Sitte, dass der Maibaum genannt wurde. Früher hiess er so nicht. Im Nachbardorf steht ein Maibaum, in Karmitz steht keiner.

(Ундине Штивих (Undine Stiwich), Кармитц, Вендланд. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-33.

№ 56

Habr ich eben hier wohl einen Vorfahrer, der wohnt in Ludwigslust. Der hat die Chronik geschrieben von Laupin, Laupin also von der Zeit der Wenden. Die Wenden, so hiessen früher die Slawen. Obodriten. Und die haben hier in der Nähe von Leussow, zwischen Leussow und Grebs den Wendenwall — haben Sie schon gehört davon? Sehr interessant ist ja der Wendenwall und da weiss man, dass die Wenden hier gelebt haben. Wir haben auch viele Dürfer, die hiessen früher Wendisch Weningen u.s.w. Und das Haus, das Sie gesehen haben — Кирке ist das, ja? Hat anstelle der Pferdeköpfe die Hundenköpfe. Da mussten Wenden diesen Grund haben, früher.

(Альфред Гроссманн (Alfred Grossmann), Альт Ябель, Ябельхайде. Аудиотека МАЭ РАН, № А-2-14. Альфред Гроссманн — пенсионер, бывший школьный учитель в Альт Ябеле).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- AF — alte Folge
Bd. — Band
EMAU — Ernst-Moritz-Arndt-Universität
f. — für
H. — Heft
HN — «Hallo Nachbar». Wöchentliche unabhängige überparteiliche Zeitung aus Ludwigslust und Umgebung
Hndwb.d.A. — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
Jg. — Jahrgang
Jh. — Jahrhundert
LHA — Landeshauptarchiv
LPG — Landwirtschaftsproduktionsgenossenschaft
M — Mappe
N — Nummer
NF — neue Folge
SaM — Sagen aus Mecklenburg
SaP — Sagen aus Pommern
ONS-EMAU — Onomastik. Institut für Slawistik — Ernst-Moritz-Arndt-Universität
PAKJ — Pfarrarchiv der evangelischen Kirche zu Alt Jabel
SVZ. LWLTb. — Schweriner Volkszeitung. Ludwigslust-er Tageblatt
UP — «Unser Pommerland»
WdDV — Wörterbuch der deutschen Volkskunde
Wo-Teu. 1 — Wossidlo R., Teuchert A. Mecklenburgisches Wörterbuch. Bd. 1
Wo-Teu. 2 — Wossidlo R., Teuchert A. Mecklenburgisches Wörterbuch. Bd. 2
Wo-Teu. 3 — Wossidlo R., Teuchert A. Mecklenburgisches Wörterbuch. Bd. 3
Zft. — Zeitschrift
БНРС — Большой немецко-русский словарь
ДРС — Датско-русский словарь
ИРС — Исландско-русский словарь
КСИА — Краткие сообщения Института археологии АН СССР
МНМ — Мифы народов мира
НРС — Норвежско-русский словарь
СМ — Славянская мифология
ХКТ — Хозяйственно-культурный тип
ФРС — Финско-русский словарь
ШРС — Шведско-русский словарь

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Часть I. ВЕНДЫ В НАУЧНОЙ МЫСЛИ	10
Люди и книги: к историографии вопроса	10
Гипотезы об исчезновении полабских славян	28
Часть II. СИМВОЛЫ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО	47
Глава 1. Топонимика и легенды Северной Германии	47
Swantewit	47
«Findlinge»	57
Черт в топонимике и легендах Севера	70
Легенды о вендах и особенности их ономастики	79
Легенды о славянских сокровищах	94
Глава 2. Календарные праздники: символы и интерпретации	106
Белый конь в рождественской обрядности: попытка интерпретации	106
Календарная обрядность: субъективное восприятие традиции	119
Праздники в северонемецкой деревне. XX век	133
Итоговые размышления	151
Источники	169
Список использованной литературы	169
Приложения	
1. Топонимические перечни	180
2. Материалы интервью крестьян Ябельхайде и Вендланда ..	198
Список сокращений	223

ISBN 5-02-026470-9



Научное издание

Иванова-Бучатская Юлия Валерьевна

**Plattes Land: Символы Северной Германии
(славяно-германский этнокультурный синтез
в междуречье Эльбы и Одера)**

Редактор Т. Никифорова

Корректор М. Ильина

Компьютерный макет Р. Морозовой, М. Гиенко

Подписано к печати 21.12. 2006. Формат 60 x 84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура ScoolBook. Печать офсетная.

Тираж 300 экз. Уч.-изд.л. 15. Усл.п.л. 17.

Заказ № 448.

РИО МАЭ РАН

199034. Санкт-Петербург, В.О., Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство «Лема»

199034. Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24



Мекленбург. Передняя Паммерания.



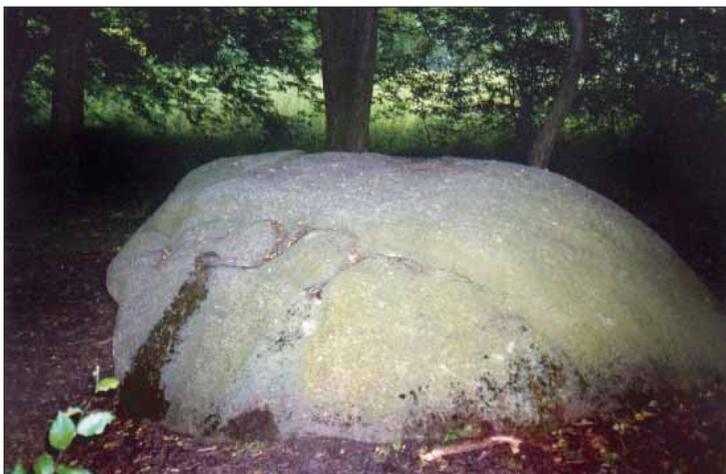
Илл. 1. О-в Рюген. Мыс Аркона с фундаментом древнеполабского храма Свантевита. 1998 г. Фото автора.



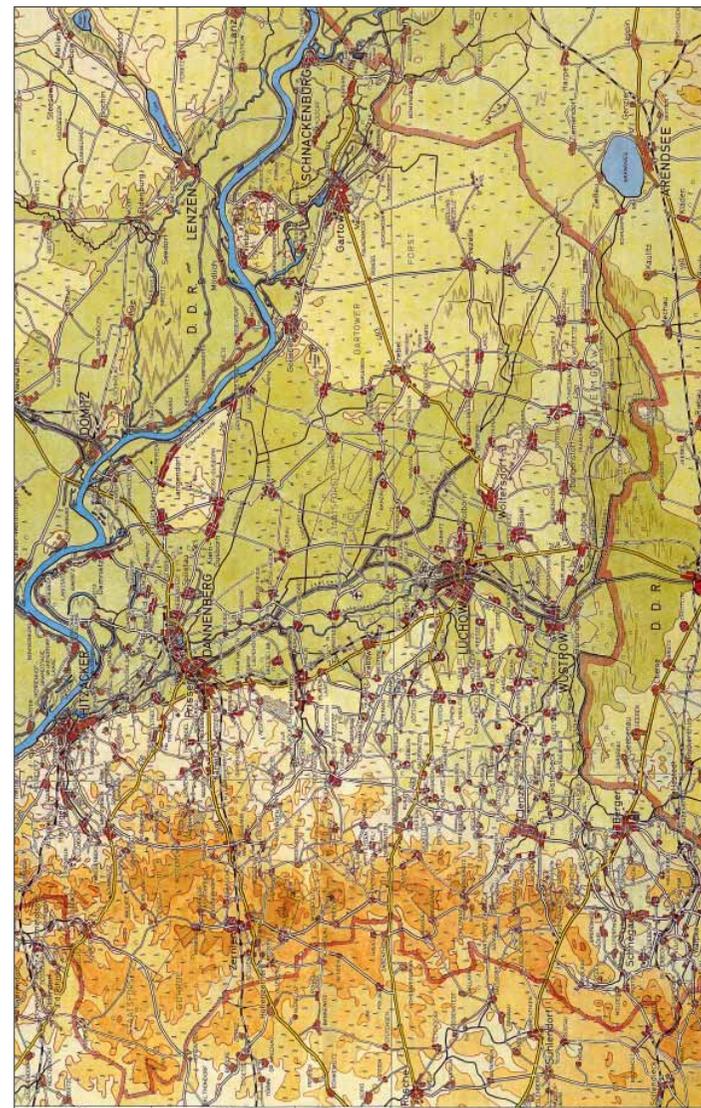
Илл. 2. «Камень Свантевита» в церкви XII в. Деревня Альтенкирхен, о-в Рюген. 1998 г. Фото автора.



Илл. 3. Чертов камень на берегу Балтийского моря
близ г. Любмин. 1999 г. Фото автора.



Илл. 4. Жертвенный камень с полуострова Ясмунд. О-в Рюген.
1999 г. Фото автора.



Ганноверский Вендланд.



Илл. 43. Крестьянские дома расселенной деревни Рамм.
Зарисовка XIX в.



Илл. 44. «Разрушение песчаной бурей «старого Рамма»».
Иллюстрация к легенде.



Илл. 5. Жертвенный камень-чаша из Михаэлискирхе.
Деревня Альт Ябель. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-17.



Илл. 6. Руины старой Михаэлискирхе. Деревня Альт Ябель. 2000 г.
Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-16.



Илл. 7. Побережье о-ва Рюген у меловых скал Кёнигштуль с легендарным камнем «Waschstein». 1999 г. Фото автора.



Илл. 8. Двор, где находилась мельница, по легенде, построенная чертом. Деревня Бройнстиан, Ганноверский Вендланд. 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-467.



Илл. 41. Оформление конька крыши крестьянского дома. Пример из области Лензана, Мекленбург.



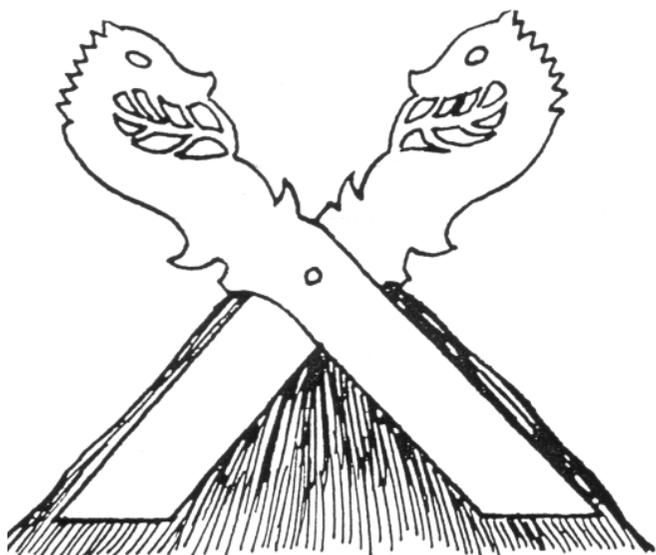
Илл. 42. Деревня Конов, Ябельхайде. Вид на центральную площадь бывшего рундлинга с евангелической церковью. Фото из архива пастора. 2000 г.



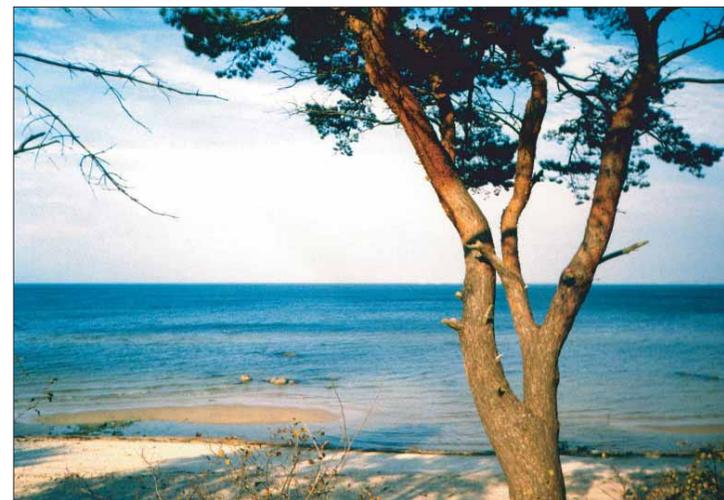
Илл. 39. Оформление конька крыши крестьянского дома 1840-х гг. из деревни Эльдена. Фото экспедиции МАЭ РАН. № И-2197-347.



Илл. 9. В окрестностях старого Рамма. Деревня Любтеен. 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-264.



Илл. 40. Оформление конька крыши крестьянского дома. Пример из области Лауэнбурга и Нижней Саксонии.



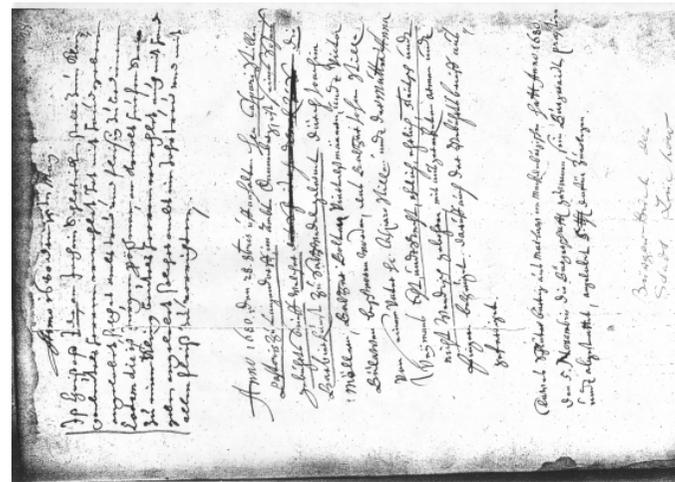
Илл. 10. Балтийское побережье в районе г. Вольгаст. 1999 г. Фото автора.



Илл. 11. о-в Рюген. Мыс Аркона. 1998 г. Фото автора.



Илл. 12. Просторы Рюгена. 1999 г. Фото автора.



Илл. 37. «Lüchowier Bürgerbuch». Копия страницы из городской писмовой книги г. Люхов 1680 г. Городской архив г. Люхов, Вендланд. 2000 г.



Илл. 38. «Mularpen». Скрещенные головы коней на фронтоне дома из Мекленбурга. Музей-этнопарк Шверин-Мюсс. 1998 г. Фото автора.



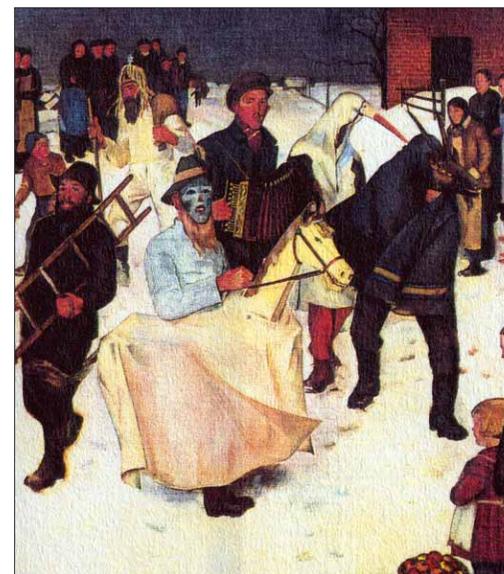
Илл. 35. Кобыто для замеса теста и полка для хранения хлеба из Ябельхайде. Фрагмент экспозиции Окружного музея г. Хагенов, 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН. № И-2197-326.



Илл. 36. Ткацкий станок 1750-х гг. из Ябельхайде. Фрагмент экспозиции Окружного музея г. Хагенов, 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН. № 2197-325.



Илл. 13. Рыбачья деревня Фитт (Vitt) на п-ове Виттов. О-в Рюген, 1999 г. Фото автора.



Илл. 14. Отто Прибе (1886–1945). Померанский всадник. (1937). Музей Центральной Померании, г. Слупск (Штольц).



Илл. 15. Дуб в центре деревенской площади рундлинга Пюгген, Вендланд 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-415.



Илл. 16. Фигура-приглашение к празднику урожая. Деревня Мекленбург 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-175.



Илл. 33. Головка-оберег на балке фронтона крестьянского дома. Надпись «VIR FEVER VND WASSER NOHT BEHVTE VNS LIEBER HERR GOTT» (от пожара и наводнения упаси нас, Господи). Рундлинг Пюгген, 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-416.



Илл. 34. Антропоморфный барельеф-оберег («Хоз кирхе» слева от алтаря. Деревня Лемгов, 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-439.



Илл. 31. «Путь мертвых» из Гюлигца к кладбищу в Мойхефитц. 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-470.



Илл. 32. «Тойфельсфрагце» — чертова морда. Культовый камень, вмурованный в стену церкви в Вольгерсдорфе. 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-454.

Илл. 17. Декоративное оформление алтаря церкви к празднику урожая. Деревня Мекленбург, 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-179.



Илл. 18. Процессия тракторов во время Праздника урожая. Деревня Лоозен, 24 сентября 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-99.



Илл. 19. Один из самых старых тракторов выпуска 1950-х гг. в праздничной процессии. Деревня Кренцлинер Хютте, 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-106.



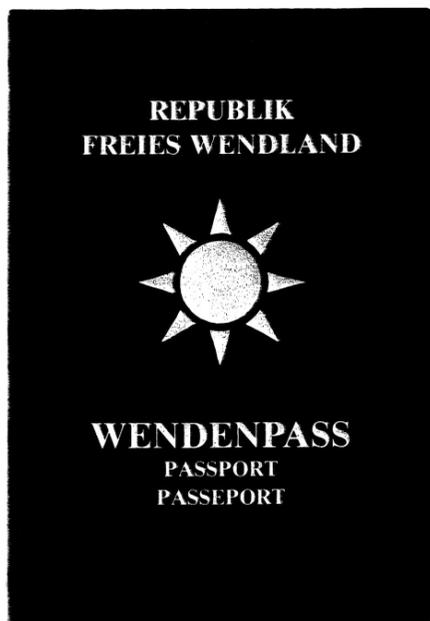
Илл. 29. Церковь рундинга Цетце 1250 г., одна из первых христианских святынь на Вендландской земле, находится при выезде из деревни. 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-420.



Илл. 20. Пример украшения трактора — антропоморфное чучело. Деревня Лоозен, 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-97.



Илл. 30. Вольтерсдорфская «фельдкирхе» начала XIII в., сложенная из грубого природного булыжника также расположена на окраине деревни. 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-453.



Илл. 27. Обложка паспорта «гражданина Республики Свободный Вендланд» с символикой повстанческой деревни. Копия из издания: Republik Freies Wendland. Frankfurt a.M., 1980.



Илл. 21. Традиции и инновации: в интерьере дома Шарлотты Винке сочетаются ультрасовременные технологии с предметами традиционного крестьянского быта. Деревня Ной Ябель, 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-106.



Илл. 28. Рундлинг Ябель – типичная круглая деревня Вендланда. Дома постройки 1840-х гг. 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-469.



Илл. 22. Участники ансамбля «De Öwerpetters» в традиционных костюмах Вендланда. Рундлинг Любельн. Открытка.



Илл. 23. Старый дом-двор нижненемецкого (мекленбургского) типа, принадлежавший крупному крестьянину. Постройка 1711 г. Фасад. Деревня Хоэнвоос, 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-63.



Илл. 24. Такие дома-дворы небольших размеров в Мекленбурге принадлежали малоземельным (бюднерам) и безземельным крестьянам (хойслерам). Начало XIX в. Деревня Лаупин, 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-302.



Илл. 25. Деревенский пейзаж Гризе Гегенд. Альт Кренцлин, 2000 г. Фото экспедиции МАЭ РАН, № И-2197-302.



Илл. 26. Герб «Республики Свободный Вендланд». Копия из издания: Republik Freies Wendland. Frankfurt a.M., 1980.