

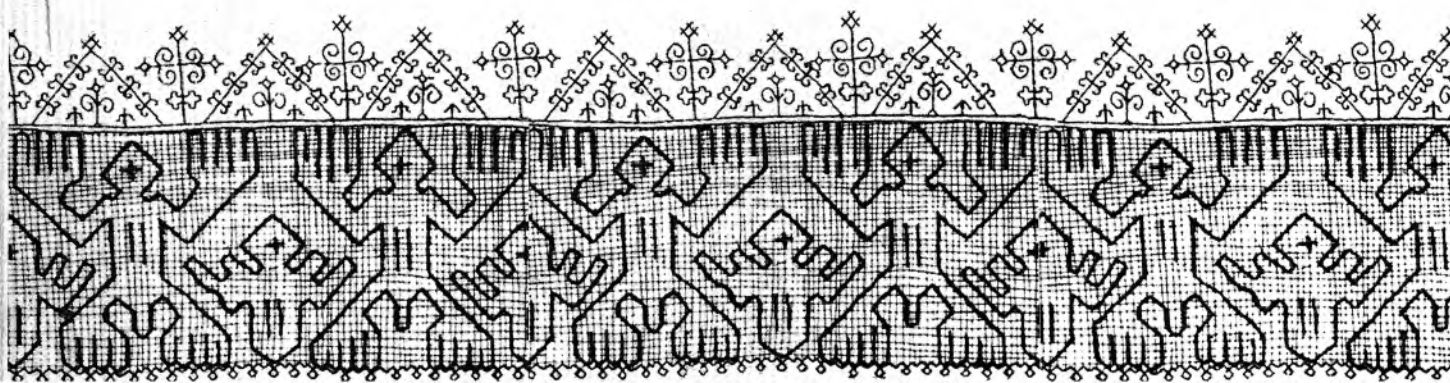
60
М 894



Мужской СБОРНИК

Выпуск 1

Мужчина
в традиционной
культуре

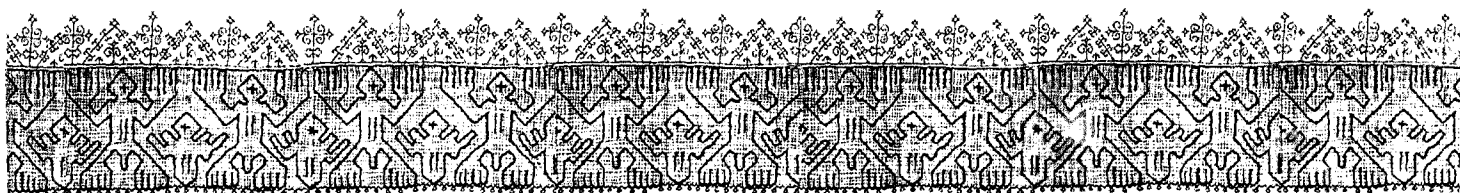




Мужчина в традиционной культуре

Социальные
и профессиональные
статусы и роли
Сила и власть
Мужская атрибутика
Мужской фольклор

Москва
Лабиринт
2001



Составитель **И.А. Морозов**
Ответственный редактор **С.П. Бушкевич**

Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор / Сост. И.А. Морозов, отв. ред. С.П. Бушкевич. – Москва, «Лабиринт», 2001. – 224 с.

«МУЖСКОЙ СБОРНИК» задуман как серия междисциплинарных исследований по различным аспектам функционирования мужских субкультур в структуре традиционного и современного общества. В отдельных выпусках сборника будут рассмотрены культурологические, психологические, этнографические, социологические, гендерные аспекты «мужской темы» в рамках той или иной эпохи, культуры, стиля. В первый выпуск сборника вошли статьи и публикации, выполненные в основном на русском и восточнославянском материале и посвященные мужским социальным статусам и ролям, способам поддержания и закрепления этих статусов, в том числе и магическим, мужской атрибутике и формам поведения, а также мужскому фольклору.

Издание рассчитано на этнографов, фольклористов, социологов, историков и широкий круг читателей, интересующихся традиционной народной культурой.

БИБЛИОТЕКА

37762

ISBN 5-87604-015-0

© И.А. Морозов, автор проекта, 2001

© «Лабиринт», 2001

© Коллектив авторов, 2001

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

«Мужской сборник» задуман как серия междисциплинарных научных исследований и публикаций материалов по мужской субкультуре в структуре традиционного и современного общества. Предполагается, что в серию войдут сборники как по обзорным темам («Мужская психология», «Мужчина и женщина», «Мужчина в русской культуре XIX века» и др.), так и по частным проблемам («Мужские профессии», «Мужская мода», «Мужчина первооткрыватель и путешественник» и др.). В них будут рассмотрены культурологические, психологические, этнографические, социологические, гендерные аспекты «мужской темы» в рамках той или иной эпохи, культуры, стиля. Например, в рамках «Мужской моды» будут проанализированы такие явления, как шеголь, денди и петиметр, представлена история отдельных мужских атрибутов (трость, трубка, часы, шляпа, борода, бакенбарды, оружие и др.), рассмотрено соотношение мужских и женских атрибутов в моде и их зависимость от общего стиля эпохи и т.д.

В первый выпуск сборника вошли работы, представляющие различные направления изучения мужских субкультур в традиционной культуре на излете ее существования в России конца XIX — первой половины XX вв. Круг проблем, очерченный в нем, отражает основные формы проявления «мужского» в традиционной культуре. При этом авторы ограничились в основном русским и восточнославянским материалом. Единственным исключением является статья О.М. Фишман, в которой рассматривается роль лидера в старообрядческой общине карел. Несколько выходит за рамки проблематики данного сборника и публикация В.А. Поздеева о семинаристской поэзии рубежа веков. Основное внимание авторы уделяют «социально-структурной половой стратификации», специфике мужских и женских ролей, статусов и форм поведения, на необходимость изучения которых указывает И.С. Кон, перечисляя основные аспекты рассмотрения «стереотипов мужского и женского поведения»¹. Специальные исследования такого рода в отечественной этнографии и фольклористике практически отсутствуют.

В качестве исключения, по справедливому замечанию Т.Б. Щепанской, можно указать на работы, посвященные пастухам и пастушеству². Эта мужская

профессия, связанная с достаточно хорошо осознаваемым вплоть до последнего времени социальным положением и статусом, оказалась доступной непосредственному наблюдению в полевых условиях. Не удивительно, что и в нашем сборнике пастухам, их социальному статусу и атрибутам также посвящено несколько материалов и исследований. В частности, анализу социального и профессионального статуса пастуха уделено существенное внимание в вошедших в сборник работах Т.Б. Щепанской, продолжившей свои прежние исследования этой темой³. Музыкальные инструменты и



Рис. 1°. Мужские типы из Каргопольского у. Архангельской губ. (20-е гг. XX в.). Фото из архивов Каргопольского историко-краеведческого музея-заповедника.

музыкальный фольклор пастухов обсуждаются также в статьях С.Н. Старостина и К.А. Мехнецовой. Дополнительную информацию можно извлечь из публикуемого нами пастушьего «отпуска» — хорошо известного атрибута «знающего» пастуха, воплощения его виртуальной магической силы. Обращаются к роли и функциям пастуха и «пастушьей» символики и другие авторы сборника.

В частности, не может обойти в своей статье эту тему Е.А. Самоделова. Существующие работы о скоморохах и свадебном дружке можно причислить к немногочисленным попыткам исследования мужских ролей, статусов и форм поведения, хотя и вне рамок собствен-

¹ Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Под. ред. А.К. Байбурина, И.С. Кона. СПб., 1991. С. 4.

² См., напр., серию статей в сб.: Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986 (там же библиография). Более общие аспекты см.: Пивовар Т. В. Из восточнославянского пастушеского текста.

пастух в русской сказке // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 336-367.

³ Щепанская Т.Б. «Знание» пастуха в связи с его статусом (севернорусская традиция XIX — начала XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 165-171.

но гендерной проблематики. В данном случае автор касается предыстории этого свадебного чина и его исторической эволюции к современным формам. Исследовательница, основываясь на материалах царских свадеб, подвергает сомнению сложившееся представление о «скоморошестве», как об «изначальных» и определяющих чертах свадебного дружки, и предлагает считать эти признаки новейшими и благоприобретенными в процессе постепенной эволюции данного персонажа в народной среде.



Рис. 2°. Мужские типы из Каргопольского у. Архангельской губ. (10-20-е гг. XX в.). Фото из архивов Каргопольского историко-краеведческого музея-заповедника.

Актуальность исследования мужских субкультур продиктована, на наш взгляд, необходимостью понять внутренние закономерности функционирования «нового общества» и новых социальных структур складывающихся в России на наших глазах. Как известно, в традиционном обществе мужские сообщества и поддерживаемые ими ценности оказывают огромное влияние на развитие всего социума, формирование и развитие человека и личности. Пережиточные формы этого «коллективного переживания» фиксируемые, например, в поведении рекрутов, а также в некоторых других возрастных или профессиональных мужских группах (примеры такого рода можно найти, например, в статьях А.А. Трофимова о рыбаках и И.А. Морозова об отроке), бытовали еще совсем недавно. Более того, эти формы поведения, позволяющие утверждать, что «социальная структура формируется как структура мужская», характерны и для современных молодежных групп⁴.

Современная ситуация в отечественной этносоциологии и этнопсихологии характеризуется несколько гипертрофированным вниманием к женским субкультурам и феминным образам и ролям в традиционной и современной культуре. Это вполне понятно, если учесть, что гендерная проблематика впервые обозначилась на гребне феминистических движений XIX — XX вв. Отсюда и известные крайности в научных построениях, когда все более или менее значительные «мужские» черты стремятся генетически возвести к «женским».

Однако мужское в традиционной культуре, как справедливо отмечает один из авторов данного сборника Т.Б. Щепанская, не обязательно резко отгра-

ничено от женского. Хотя именно «пограничные» явления наиболее выразительно демонстрируют как работают гендерные механизмы. Яркий пример зыбкости границы «мужского» и «женского» — сфера магии и колдовства, где пределы женской и мужской компетенции могут сильно варьироваться и во времени, и в пространстве (сфера женской магии, в основном, дом и домашнее хозяйство). Этой проблеме в сборнике посвящены исследования Е.Е. Левкиевской и В.Е. Добровольской. Показательно, что некоторые магические

приемы, направленные на демонстрацию силы и повышение авторитета, употреблявшиеся деревенскими пастухами, мельниками или плотниками, очень близки к разновидностям игрового поведения (подшучивания и озорство).

Хорошо известно, что ряд чисто женских занятий, атрибутов, типов поведения в предшествующие эпохи был мужским (верно и обратное, хотя это также относится к ограниченному кругу явлений). Так, например, произошло в рассматриваемый нами период (примерно последние сто — сто пятьдесят лет) со многими развлечениями и играми, описания которых приводятся в публикации И.А. Морозова и И.С. Слепцовой, а также с пастушеством, которое, будучи сугубо мужской профессией, в последние десятилетия в России все чаще становится уделом женщин. То же можно сказать и о профессии музыканта («скомороха», «игреца»). На Русском Севере, где женщина-гармонист до сих пор рассматривается как нечто из ряда вон выходящее, в 20 — 50-е годы нашего столетия при отсутствии мужчин эти функции (как, скажем, и пахоту или заготовку дров) могли выполнять женщины⁵. Вместе с тем в ряде регионов Центральной и Южной России женская игра на гармошке — достаточно распространенное явление.

Синхронный анализ показывает, что подобное «смещение функций» может отражать региональную социокультурную или локально-этническую специфику. Так, обычай игры девушек-невест на «саратовских» гармошках с колокольчиками в южной части Рязанской обл.⁶ может быть объяснен как своеобразием местного

⁴ Щепанская Т.Б. Женщина, группа, символ (на материалах молодежной субкультуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 23-24.

⁵ Об этом см., напр.: Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь / Колл. авт. И.А. Морозов, И.С. Слепцова, Е.Б. Островский, С.Н. Смольников, Е.А. Минюхина. М., 1998. С. 89.

⁶ Об этом см., напр.: Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь

социально-бытового уклада (длительные отлучки значительной части мужского населения на «отхожие» промыслы в периоды активной «молодежной игры»), так, видимо, и особенностями сложения населения на этой достаточно поздней территории заселения русских, влиянием как городских, так и иноэтнических традиций.

Таким образом, гендерная проблематика неразрывно связана с изучением особенностей социо- и эт-

во сочетающиеся с традиционными рубашками, украшенными богатой орнаментальной вышивкой (рис. 27, с. 151). Даже по сравнительно небольшому корпусу фотоматериалов, помещенных в сборнике, нетрудно убедиться в высокой степени вариативности форм народного мужского костюма в рассматриваемый период: от визуальных римейков образов «Дикого Запада» (рис. 19, с. 132; рис. 20, с. 133) до шикарных традиционных бобровых шапок и узорчатых «кукморских» валенок



Рис. 3°. Мужские типы из Каргопольского у. Архангельской губ. (20-е гг. XX в.). Фото из архивов Каргопольского историко-краеведческого музея-заповедника.

нокультурной и ситуации в том или ином регионе. Понять особенности функционирования мужских или женских субкультур невозможно без учета и других «внешних» факторов, в частности, без учета историко-культурного аспекта развития данного социума.

В отечественной научной традиции гендерная проблематика обычно не рассматривается самостоятельно. Отдельные аспекты половозрастных обрядов изучались в рамках более широких проблем⁷. В частности, сравнительно хорошо изучена традиционная одежда⁸, хотя именно мужской одежде и мужской атрибутике в этом отношении повезло значительно меньше. Подавляющее большинство материалов в монографиях и исследованиях по народному костюму посвящено женской одежде. Статья В.Г. Холодной, открывающая третий раздел данного сборника, призвана восполнить данный пробел. Автор показывает стремительную эволюцию традиционного мужского костюма на рубеже XIX — XX вв., вытеснение деревенской моды городским костюмом. Какое осмысление получают многие мужские атрибуты, ассоциирующиеся с городскими формами одежды (галстук, тросточка, жилет, часы на цепочке), в деревенской среде можно понять, посмотрев на кружевные «галстухи» и изящные железные тросточки каргопольских рекрутов (рис. 33, с. 175) или на декоративные цепочки от часов и модные пиджаки, причудли-

(рис. 23, с. 143; рис. 25, с. 148). При этом городской костюм, как можно убедиться по статье Г.Н. Базлова, легко адаптируется к традиционным формам мужского поведения: шапка и пиджак, заменившие старинные колпак и кафтан активно используются с теми же символическими значениями в молодежной «игре», пляске и драке. Тема знаковой сущности деталей мужского костюма, затрагиваемая и другими авторами сборника, требует, по-видимому, дальнейшего изучения. Это касается как элементов одежды и способов ее ношения, так характерной мужской атрибутики: трости, кастеты, курительные принадлежности, музыкальные инструменты, украшения (серьги, цепочки, браслеты и т.п.), татуировка и др.

Немало интересной информации можно извлечь из имеющихся фотоархивов. Большая часть хранящихся в них сведений представляет собой статичные, «поставленные» изображения. Однако даже они дают возможность сделать интересные выводы о наиболее типичных мужских атрибутах и характерных жестах (см. рис. 1° — 4°)⁹. Сдвинутая на бок шапка, как наиболее репрезентативный жест «мужской удалости и стати», задвинутая за полу одежды рука как реминисценция старого жеста угрозы («кистень за пазухой»), непременно кудри, тщательно «прилаженные» на лбу не только у молодых парней, но и у взрослых мужчин — вот только немногие бросающиеся в глаза детали

В архивных источниках можно найти немало сведений о мужских и женских типах поведения: бытовые и празднично-обрядовые, агрессивные и игровые формы поведения, мимика и жесты, этикет, речевые нормы, особенности фольклора и др. К сожалению, эта сторона традиционного быта очень слабо отражена в существующих исследованиях. В данном сборнике мы помещаем две работы, посвященные ритуально-обрядовым

/ Колл. авт. И.А. Морозов, И.С. Слепцова, Н.Н. Гилярова, Л.Н. Чижикина. Рязань. С. 135, 138 и др.

⁷ См., например: Бернштам Г.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; Байбурун А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба / Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 64-99; Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993 и др.

⁸ См., например: Русские: Историко-этнографический атлас. Из истории русского народного жилища и костюма. М., 1970; Русский традиционный костюм: Иллюстрированная энциклопедия / Авт.-сост. Н. Соснина, И. Шангина. СПб., 1998.

⁹ Приношу благодарность дирекции Каргопольского краеведческого музея за предоставленную возможность использовать архивные фотографии. — И.М.

(статья А.В. Черных о поведении рекрутов) и игровым (статья А.Н. Власова о мотивах кутежа и пьянства в северно-русских фольклорных источниках) формам поведения.

Рекрутская обрядность, насыщенная разнообразными ритуализованными и игровыми формами поведения, своеобразным «рекрутским» фольклором, в последнее время вновь привлекла внимание специалистов¹⁰. Причем современные исследования этого

Ретроспективный обзор локально-территориальных традиций мужского народного исполнительства (танец и песня), приведенный в статьях В.М. Щурова и А.И. Шилина, позволяет начать разговор о специфике мужского фольклора и мужской традиции в самом широком смысле слова. Уже в первом приближении видна ее существенная вариативность. По-видимому, в дальнейших выпусках имело бы смысл более детально обсудить особенности мужской манеры исполнения, проанализировать соот-



Рис. 4°. Мужские типы из Каргопольского у. Архангельской губ. (10 — 20-е гг. XX в.). Фото из архивов Каргопольского историко-краеведческого музея-заповедника.

явления не ограничиваются описаниями внешних проявлений традиционной обрядности, верований и этикета, стремясь выявить соотношение обычаев проводов рекрутов с календарной и семейной обрядностью, в частности, с похоронами и свадьбой. Трудности, возникающие при исследовании этой проблемы, во многом объясняются недостаточной изученностью локальных вариантов обряда, в которых засвидетельствованы очень важные для подобных реконструкций детали. В частности, описываемый в материале Е.В. Ярыгиной обычай вывешивать елочку на доме ушедшего в армию парня и другие подобные действия (например, распространенный в восточных районах Костромской обл. обычай прикреплять к фасаду дома куколку, изображающую парня-рекрута с гармошкой) имеют прямые соответствия в свадьбе. В статье А.В. Черных приводится ряд интересных параллелей к похоронному обряду. Несомненно, что для успешной реконструкции необходимо дальнейшее тщательное изучение вариантов обряда.

ношение мужской и женской исполнительских традиций.

В данном выпуске «Мужского сборника» мы попытались представить как традиционные дескриптивные этнографические работы, так и аналитические исследования по этносоциологии, этнопсихологии, этномузыковедению, фольклористике, истории культуры. Это позволяет создать объемное видение проблематики данного сборника с точки зрения разных научных дисциплин. Мы намеренно помещаем в одном ряду статьи известных исследователей и тех, кто только начинает свой путь в науке, поскольку необремененность теми или иными теоретическими догмами и жесткими методологическими рамками, «свежесть взгляда» на рассматриваемую проблему позволяет порой увидеть новые ее грани. Этих позиций мы постараемся придерживаться и в дальнейших выпусках, которые будут посвящены исследованиям мужских субкультур как в традиционном (деревенском и городском), так и в современном обществе.

¹⁰ Кормина Ж.В. Рекрутская обрядность: ритуал и социально-исторический контекст // Мифология и повседневность. Вып. 2. Материалы научной конференции 24—26 февраля 1999 г. СПб., 1999. С. 36-50.



СОЦИАЛЬНЫЕ И ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ СТАТУСЫ И РОЛИ

МУЖСКАЯ МАГИЯ И СТАТУС СПЕЦИАЛИСТА (по материалам русской деревни конца XIX—XX вв.)

Г. Б. ЩЕПАНСКАЯ

В этой статье мы рассмотрим ряд традиционных для русской деревни мужских профессий, включавших магическую составляющую, в частности, профессии пастуха, мельника, кузнеца, коновала, плотника и некоторые другие. Речь идет не о профессиях в современном смысле слова, а о специализациях или, скорее, о социальных ролях, поскольку с каждой из них, как читатель сможет убедиться, были связаны не только собственно профессиональные, но и этико-социальные, коммуникативные, эстетические и даже репродуктивные нормы — традиция регулировала по сути весь образ жизни деревенского специалиста. Не последнюю роль в этом играла магия, которая и будет здесь объектом нашего внимания.

Анализ мифоритуальных аспектов традиционных мужских профессий открывает те скрытые грани феномена профессионализма, которые не всегда осознаются, когда речь идет о современном урбанистическом обществе. Надо сказать, что корпоративная этика, фольклор — субкультурные особенности некоторых современных профессий (скажем, политика, инженера или программиста) обнаруживают явные аналогии с мужской магией. Это дает основания для суждений о мужской природе профессионализма, как и основанных на этом феномене социальных институтов.

Опираясь главным образом на собственные полевые записи¹ и материалы Этнографического бюро кн. В.Н.

Тенишева², мы фиксируем состояние традиции на период с конца XIX в. практически по сегодняшний день. Основная часть наших материалов относится к регионам Европейской России (главным образом, Север, Северо-Запад, Поволжье), но в ряде случаев мы обращаемся для сравнения или восполнения очевидных лакун к южнорусским, полесским, белорусским и украинским данным.

Итак, тема нашей статьи — мужская магия и ее связь с феноменом профессионализма. Сразу заметим, что существовало два разных по статусу типа специалистов-неземледельцев: **бродячие** ремесленники (коновалы, швецы, серповщики, кожевники, шаповалы и катали, иногда кузнецы и лудильщики) и **деревенские** работники, оседло жившие в селении (пастух, мельник, кузнец обычно занимали именно эту нишу). Впрочем, пастух чаще всего жил в деревне лишь в течение пастбищного сезона, хотя и имела тенденция снова и снова заниматься пасти в одно и то же место и в конце концов оставаться там на постоянное жительство. С другой стороны, бродячие коновалы или катали, пока

¹ Наши полевые материалы, собранные во время этнографических поездок 1980-1997 гг. в деревнях Архангельской, Вологодской, Новгородской, Псковской, Костромской, Кировской, Тверской, Ярославской, Кемеровской, Брянской и Гомельской областей в 1980-1997 гг., хранятся в Архиве Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого в Санкт-Петербурге (фонд К-1, опись 2, дд. 1242, 1292, 1337, 1416, 1417, 1508, 1567-71, 1621-24, 1646, 1647, а также в

нескольких не пронумерованных пока делах). Мы фиксировали как живые наблюдения практик и верований, бытующих в настоящее время, так и воспоминания старожилов о реалиях начала двадцатого столетия. Записи в Тихвинском р-не Ленинградской области, приводимые нами в тексте, собраны коллегой, сотрудником МАЭ А.Е. Финченко; в Медвежьегорском р-не Карельской республики — К.К. Логиновым; в Глазовском у. Вятской губ. в 1920-х гг. — М. Торэн. В тексте ссылки на современные полевые материалы будут даваться без указания дела; в скобках обозначено только место записи.

² Тенишевский архив, или Фонд Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева, хранится в Архиве Российского этнографического музея в Санкт-Петербурге: Ф. 7. Оп. 1 (далее: ТА).

работали, тоже проживали в деревне, иногда неделями и месяцами, специально снимая для этой цели избу или баньку. Так что грань между двумя этими группами размыта.

Более всего сведений и исследований посвящено фигуре пастуха, возможно потому, что эта профессия, в отличие от большинства других, оказалась доступна непосредственному наблюдению этнографов и фольклористов в своем относительно традиционном виде, вместе с магической составляющей.

Пастух

СТАТУС ПАСТУХА В ДЕРЕВНЕ

Пастушество как профессия — явление по историческим меркам довольно позднее и не повсеместное. В.А. Лапин, ссылаясь также на исследования С.Б. Веселовского, вполне обоснованно отмечает, что традиция пастушества «возникла отдельными локальными очагами», в первую очередь в больших подмонастырских селах и княжеских селах-слободах³. В деревнях же еще в конце XIX — начале XX вв., да и в наши дни нередко обходятся без пастуха, пасут по очереди сами хозяева, обычно дети и старики. Пастушество как профессия и отдельная область деятельности не совсем еще установилась, а потому до последнего времени рассматривалась как маргинальная, и статус пастуха в деревне был традиционно низок. По воспоминаниям современных сельских стариков, в том числе и самих пастухов, «раньше пастух считался последним человеком — это из бедных людей ведь... Раньше как бы это обезличка человека — это пастух: «Цё уж он — человек, что ли? Всю жизнь пастушит», — говорили» (Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур). «У нас — дак вроде за позор считали. Говорят, это уж самый последний человек, пастух. Только бедные шли в пастухи, кого нужда заставит» (Костромская обл., Парфеньевский р-н, с. Павлово). «Ну, кузнецы, мельники — это считались раньше большие люди, уважаемые, а пастух — это самый последний был, — говорит тихвинский житель, много лет отдавший этому занятию. — Сам я целый век прожил в пастухах, не считали целый век за человека...» (Ленинградская обл., Тихвинский р-н, д. Касково). То же на Гомельщине: «Хто пастуха за человека считаесть?» (с. Грабовка). В Костромском крае, по словам местных жителей, «на пастуха смотрели, как на собаку: как бы лишку хлеба не дать»; то же соотношение положения пастуха и собаки — в пошехонской пословице: «Есть три невольника на свете: пастух в поле, зять в доме и собака на цепи» (Костромская обл., Парфеньевский р-н, с. Нечаево; Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Есипово). В общем, «не славилось это дело: ни работница, ни пастух. Это как нищие были» (Вологодская обл., Харовский р-н).

Пастух находился в самом низу деревенской иерархии и даже как бы уже за рамками человеческого сообщества, будучи по статусу близок к чужаку, перехожему бродяге, нищему. В пастухи нередко и нанимались нищие (что, впрочем, их несколько возвышало, давая постоянное местожительство, самоопределение и доход). Вообще на эту работу шли, как правило, представители социальной периферии. Чаще всего по крайней нужде: дети и старики из многочисленного, но малоземельного семейства (пастушество было для них альтернативой нищенства); безземельные (чужаки, переселенцы, бобыли, лишившиеся земли в результате обмана и проч.), сироты, одинокие или брошенные детьми старики (Костромская обл., Парфеньевский р-н, дд. Паново, Савочево, 1982 г.; Гомельская обл. и р-н, с. Грабовка; Ярославская обл., Пошехонский и Даниловский р-ны; Вологодская обл., Харовский р-н, дд. Горки, Семеновская, Лобаниха, Залесье; Кировская обл., Советский р-н, сс. Колянур и Воробьева Гора). Пастухами становились калеки и инвалиды, люди с психическими отклонениями, не способные к обычной крестьянской работе:

«В пастухи шли бедные... или инвалиды. Вот старик был, Кузьма Городецкий (из с. Городище. — Т.Щ.): у него нога дергалась, звали «Кузьма Дрягал»... Руки и ноги тряслись, ногу таскал — от рождения... У Толи-то (другого местного пастуха. — Т.Щ.) тоже что-то с ногами от рождения» (Костромская обл., Парфеньевский р-н, д. Афонино). «Дядя Ион тоже пас коров — он с войны инвалид: нога на деревяшке да глаз что-то...» (Там же, д. Нечаево). В вятской деревне Долбилово много лет пастушил Иван по прозвищу (отражавшему его физическое состояние) «Безрукий». В пастухи нанимались люди с разного рода психическими отклонениями: «Ну, Вася вот такой — немножко *нехитренький*. Маленько не в себе... он ничем другим не мог заниматься, не привык с детства к другому. Ловил рыбу — дак бросил: снасти унесло у него. А летом все в пастухах. Не привычен ни к чему... Он сирота... Он не умственной. Грамоте не мог научиться...» (д. Гусево Хвойнинского р-на Новгородской обл.).

Бедность, а то и нищета, физическое или психическое отклонение, служили причиной особого, несколько отчужденного, положения пастуха в деревне. Проявлением отчуждения была, например, часто отмечаемая манера дразнить пастуха: «Старик был в панской экономии — пас: на одну ногу хромал. А другие смеялись над ним: «*Калдыб, калдыб!*» Хлопцы через дорогу врывку натянут — он и упадет» (Брянская обл., Климовский р-н, с. Челхов). Дразнилки и прозвища так или иначе обыгрывали физический недостаток, психическое отклонение, старость, бедность, т.е. социальную неполноценность пастуха: «Пастух — без хлиба стух»; «Пастух — череда, сида в тебе борода!» и т.п.⁴

³ Лапин В.А. Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций). Очерки и этюды. М., 1995. С. 113-114.

⁴ Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губ. // Этнографическое обозрение. 1897. № 1.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПОМОЩНИКИ

Статус пастуха в деревенском сообществе был бы чрезвычайно низок, если бы в его определение не вмешивались соображения внерационального (на современный взгляд) порядка. До сих пор еще в деревнях Поволжья и Русского Севера, как и южнорусских, живы представления о некоей тайной силе, имеющейся у опытных пастухов. Вера в имеющуюся у пастуха некую тайную силу несколько снижало и компенсировало его социальную неполноценность: перед наймом хозяйки *старались* разузнать, есть ли у пастуха *обход* (магический заговор, т.е. средство приведения этой силы в действие). Пастуха с *обходом* (или *знающего*) ценили: охотнее нанимали, больше платили и вообще относились с уважением, даже некоторым страхом.

Эта неведомая сила может представать в понимании сельских жителей как нечто неопределенно-безличное: «Что-то кто-то имеет такое свойство, что коровы его слушают...» Силу именovali по названию тайных пастушеских слов, заговоров — *обход, отпуск, привод, привада, запас, огорода* и т.п.: «Какой-то *привод* был — что не уйдут коровы» (Ярославская обл., Пошехонский р-н). Так же назывался и обряд, проводившийся в день первого выгона стада на пастбище весной, обычно в день св. Георгия. При большом стечении народа пастух совершал главный ритуал — обход стада, чем демонстрировал свое знание ритуальных заговоров и манипуляций. Второй — тайный — обход совершался им в одиночестве, на дальнем (лесном) пастбище.

Сила могла иметь и вещественное воплощение, будучи заключена, например, в посохе пастуха: «Поставит палку в землю и с каким-то словам. А сам спит. А коровы никогда не разойдутся» (Ярославская обл., Пошехонский р-н). По поверьям крестьян, сила могла размещаться в пастушьей палке, плети, сумке, в его лаптях, под подкладкой фуражки или одежды, в этом случае сливаясь со своими вещественными атрибутами.

Нередко тайная сила пастуха персонифицировалась в образах народной демонологии. Считалось, что пастух вступает в особые отношения с нечистой силой, чаще всего лешим. Эти отношения мыслились как договорно-обменные. Заключались во время тайного обряда, который пастух совершал при первом выгоне скота на пастбище или незадолго до того. В лесу, в тайном месте — под елью, у водоема — пастух вызывал лешего с помощью тайных слов и предлагал ему некий дар, жертву: 1-3 яйца (обозначавшие разрешение взять за лето соответствующее число животных из стада) или молоко (что означало предложение забрать часть молока от нескольких коров). В дополнение к этой жертве пастух еще брал на себя некоторые обязательства (напр., не есть в лесу ягод или не подавать никому своей руки), о которых мы будем говорить ниже отдельно. Взамен леший должен был все лето помогать пасти остальное стадо, охранять его от зверя и прочих бедствий. В знак нерушимости договора пастух запирает ключом замок и прятал его в

тайное место, где его никто не мог бы найти, обычно зарывал в корнях старой ели (Ленинградская обл., Тихвинский р-н; Ярославская обл., Пошехонский р-н).

После этого обряда леший, по поверьям, все лето сидел у пастуха на посохе, кнуте, в его шапке, трубе или сумке. Пошехонские пастухи, по поверьям, сажали лешего на одну из коров; эта корова потом водила за собою все стадо (считалось, что стадо пас леший). На шею этой корове вешали колокол (по рассказам некоторых пастухов, невидимый страж располагался именно там). В безлесных местах того же Пошехонья пастухи договаривались уже не с лешим, а с *полевыми* хозяином и хозяйкою (*царем и царицей*). Но чаще всего невидимым покровителем пастуха считался все-таки леший. В Казанском Поволжье леших, как незаменимых пастушеских помощников, иногда так и называли «пастухами»⁵. Повсеместно распространены представления о леших как пастухах лесного зверья, перегоняющих его время от времени с места на место. В южной Руси и на Украине записаны рассказы о том, как леший гонит огромные мышинные стаи, останавливаясь в попутных кабаках, подобно перегонщикам скота — гуртовщикам⁶. Былички о лешем — мышинном пастухе записаны и на Севере, на р. Ваге, уже в наше время (Архангельская обл., Шенкурский р-н).

Иногда пастушья сила персонифицировалась в облике мелких бесов, числом от двух до 12 и более, которые в этом случае поступали к нему в услужение. Тихвинские пастухи использовали на пастбище неких рыжих чертенят, располагавшихся у них на ремне, на специальных костяных насечках⁷. На юге Архангельской обл. (в Вельском р-не) бесы-помощники принимали вид маленьких человечков в красных поясах или колпачках и больше никакой одеждой не отягощенных. У них были даже личные имена, известные только их владельцу и дававшие ему власть над ними: напр., бесята, сидевшие на посохе одного местного пастуха, звались *Сенька да Бренька*.

Бесы-помощники пастуха могли принимать и нечеловеческий облик, представая в виде небольших зверьков. Придя на пастбище, пастух ставил посреди его свой посох, и тут же будто выбегала неизвестно откуда лиса и целый день пасла скот вместо пастуха (ТА, д. 173, л. 47. Вологодская губ., Грязовецкий у.). Пошехонским пастухам, по свидетельству крестьян, помогал зайчик, в облике которого будто бы скрывался леший. На р. Ваге пастух заключал договор с лешачихой, а помогали ему пасти два бесенка — «как кошечки», которые его сопровождали, время от времени выбегая на дорогу и тут же скрываясь в лесу. Только однажды ему явилась сама лешачиха в виде

⁵ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 194.

⁶ Дикарев М. Толки народа // Этнографическое обозрение. 1895. Вып. 1. С. 125-127.

⁷ Кедров Н. Народный взгляд на уход за рогатым скотом в Новгородском крае // Новгородский сборник. Вып. 3. Новгород, 1865. С. 12; Финченко А. Е. Материалы к изучению пастушества на Русском Севере // Полевые исследования Института этнографии за 1982 г. С. 14.

растрепанной девицы, в лохмотьях, очень высокого роста, которая некоторое время шла рядом с ним и пропала. Этот пастух, замечу, подрабатывал также плотником и печником, пользуясь в окрестных деревнях прочной репутацией колдуна — его так и звали: *Степан Колдунчик* (Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары). С демонами-хозяевами локусов — лешим или полевым — пастух, по поверьям, вступал в договорные отношения; мелкие бесы были у него в услужении. Оба типа отношений могли совмещаться, как в случае Степана Колдунчика, который, договорившись с лешахию, получил в свое распоряжение двух «кошечек»-бесят.

Те же отношения проецировались в социальную реальность: в отношениях с жителями деревни актуальны те же два типа связей (обслуживание и договор).⁸

ОТНОШЕНИЯ И НОРМЫ

Верования в тайную силу пастуха, в его особые отношения с разного рода демонами оказывали реальное влияние на его отношения с жителями деревни, преимущественно, по следующим поводам: потери скота на пастбище; снижение удоев, заболевания скота; неправильное поведение пастуха на пастбище: (сон во время пастбы и отлучки с пастбища; посторонние занятия — плетение лаптей, ловля кротов, сбор грибов и ягод; небрежение к изгородям и связанные с этим порывы полей; порядок постоя пастуха (*череда*). Заметим, что по тем же поводам чаще всего возникали конфликты, т.е. магия включалась в процесс урегулирования спорных отношений. Перейдем к конкретному описанию такого рода регуляции в каждой из перечисленных ситуаций.

ПОТЕРИ

ГИБЕЛЬ СКОТА. Редкий пастбищный сезон при традиционной (достаточно экстенсивной) системе выпаса обходился без потерь. Животные подвергались нападению зверя (на Севере, в лесных поскотинах, особенно опасны медведи, в южнорусских областях — волки), тонули в болотах, терялись в чащобах и просто отбивались от стада. По обычаю с пастуха за эти потери не взыскивали. Наблюдатели отмечают, что «зыскать с пастуха ущерб, как правило, было и невозможно по его бедности, да и сами потери по существу неизбежны (ТА, д. 337, л. 60. Вологодская губ., Сольвычегодский у.; д. 622, л. 29-30. Костромская губ., Чухломской у.). Обратим внимание на мотивировку и подкрепление этой нормы.

До сих пор широко бытует поверье, что пастух часть доверяемых ему животных *отдает в обход*, т.е. обещает нечистой силе отдать некоторое количество

скота (обычно 1-3 животных) в обмен на сохранность остального стада⁹. «Раньше был пастух здесь — он отсуливал, видно, скотину: потеряется скотина каждый год. Видно, уж такой обход: отдавал, видно животину» (Вологодская обл., Харовский р-н, д. Залесье).

Таким образом, неизбежные (но определенные рамками средних величин) потери признавались необходимым условием нормального выпаса, а потому с ними обычно мирились. В случае гибели коровы претензии к пастуху нередко возникали, но вышеописанные поверья блокировали конфликт. Во всяком случае, пострадавший не находил поддержки общественного мнения (остальные опасались ругаться с пастухом, боясь, что он *отдаст в обход* их скотину).

Возможны и другие пути разрешения конфликтов, связанных с гибелью скота. Например, стратегия переноса вины. По поверьям, пастух теряет *силу*, *обход* портится и защитная сила его пропадает, если хозяйки животных нарушают ряд оговоренных правил. Обычно эти правила пастух сообщает в начале сезона, когда проводит ритуальный обход стада в день первого выгона. Одно из таких правил — не ругаться, не бить скотину, выгоняя утром на пастбище: «Нельзя, грех выгонять метлой или голиком, или если хозяйка обругает — помянет нечистую силу. Или еще камешки кидать нельзя. А то леший-то и возьмет ее (скотину. — Т.Щ.) в обход», — говорил мне старый пошехонский пастух (1913 г.р.). Впрочем, на практике это правило не всегда соблюдалось, что давало пастуху повод в случае гибели скотины обвинить хозяйку: «Пропадает скотина — это будто сами (хозяйки. — Т.Щ.) виноваты: выгоняют, да обругают: «Леший бы ты унес», «леший с вами» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, дд. Тарсипово и Полтинкино).

Вина может быть перенесена также на местного знахаря, либо другого пастуха (соперника), который будто бы *напустил* медведя на стадо или даже сам явился в медвежьем облике, задрал нескольких коров нарочно чтобы навредить тому, кто их пас¹⁰. Здесь магические знания становились для пастуха средством не только самооправдания, но и дискредитации соперника.

⁹ См.: Кедров Н. Указ. соч. С. 13; Харузин Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губ. // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 1: Труды Этнографического отдела ОЛЕАЭ. Кн. 9. М., 1889. С. 23-24, 130; Максимов С.В. Указ. соч. С. 194; АРЭМ. Д. 680. Л. 2 (Новгородская губ., Белозерский у.); Д. 736. Л. 5-6 (Новгородская губ., Тихвинский у., 1898); Д. 893. Л. 10 (Олонецкая губ., Пудожский у., 1899); АМАЭ. Д. 1337 (Новгородская обл., Шимский р-н, д. Старое Веретье, 1981 г.); Д. 1416. Л. 45-46, 62-63, 65, 73-74 (Ярославская обл., Пошехонский р-н, 1984 г.); Д. 1417. Л. 25 (Вологодская обл., Харовский р-н, 1984 г.).

¹⁰ Такого рода случаи описаны — см., напр.: Георгиевский М.Д. Из народной жизни // Олонецкие губернские ведомости. 1890. № 77. С. 783; Пришвин М.М. В краю непуганых птиц. Очерки Выговского края // Собр.соч. в 8-ми ТТ. Т. 1. М., 1982. С. 139.

⁸ Во второй части настоящего издания в моей статье приведены сведения об элементах патрон-клиентных отношений между пастухом и жителями деревни. Мужская магия играла не последнюю роль в утверждении его авторитета.

СНИЖЕНИЕ УДОЕВ И ЗАБОЛЕВАНИЯ ЖИВОТНЫХ.

Снижение удоев у коров тоже считались следствием пастушьего *обхода*. В этом случае говорили, что пастух отдал нечистой силе не корову, а молоко нескольких коров (или молоко из нескольких сосков от той или иной коровы)¹¹. «Хорошо доила корова, пока не была обойдена у пастуха», — говорили между собою пошехонские хозяйки. По тихвинским поверьям, если пастух обойдет скот (совершит ритуальный обход стада) в сухом месте, то удои убавятся, если во влажном — будет много молока (Ленинградская обл., Тихвинский р-н, д. Наволок). В Пошехонье считалось, что молоко убавляется у той коровы, которую пастух выбрал *стадоводницей*: «Пастух... брал каждое лето обход на одну корову: знал таки слова, — и эта корова будет все стадо пасти. Сама сохнет-сохнет, и молоко сбавляет. Сохнет по стаду: надо стадо пасти. А с Петрова дня на новую корову делает», — рассуждают пошехонские жители. «Говорили, что на одну корову *привод*. Она вроде *стадоводница*... Она и доило уменьшает, меньше доит. Ей некогда ись-то». «Если *привод* сделан на одну корову, то ей тяжело, пасть может. С середины лета новый надо делать. Сымали с этой коровы *привод*, а на другую делали. Если на корову *привод* сделан, дак она всех коров пасет: уже ни одна не уйдет. Ей тяжело, она сбавит доило, будет тощать», — подтверждает и местный пастух (Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Белое, дд. Тарсипово, Полтинкино).

Иногда на шею *стадоводнице* вешали колокол; чаще, однако, хозяйка не знала, чья корова играет эту роль, что давало повод для подозрений и претензий к пастуху в случае снижения удоев: «Корова будет усталая, худая. Хозяйка заметит, скажет: — Корова не в порядке, сними с неё (обход — *Т.Щ.*)». Но, как правило, крестьяне все-таки избегали открытых претензий, боясь мести со стороны пастуха: «Хозяйка замечают: пришла (корова — *Т.Щ.*) на двор, доится-то меньше. На пастуха за это не ругались: что-нибудь сделает с коровой»; иногда даже «меняли коров, продавали — он на другую сделает (обход — *Т.Щ.*)». (Ярославская обл., Пошехонский р-н, дд. Тарсипово, Братское). Таким же образом объяснялись и другие коровьи заболевания и недомогания: «Корова у соседей болела. Ветеринар осмотрел — ничего не нашел; тогда они обратились к деревенской знахарке: «Бабушка Прасковья, зайди к нам». Она посмотрела... Фетиса Антоновна (хозяйка коровы. — *Т.Щ.*) дала ей водички, она пошептала на водичку и говорит: «Ой, Фиса-матушка! На корову-то пастухом был наложен тяжелый обход в прошлом году, на вторую половину лета. И пастух его не снял». Наверное, разозлился на хозяйку: свое-то дело он знает, снял бы» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Белое). Все эти претензии, однако, оставались чаще всего в кругу женщин, не приводя к конфликту с пастухом — в немалой степени благодаря вере в его тайную *силу* и заключенную в ней опасность.

ПОВЕДЕНИЕ НА ПАСТБИЩЕ

В течение пастбищного сезона пастух должен был соблюдать ряд магических запретов, которые включались в его «обход». Их соблюдение считалось необходимым условием сохранения магической силы, а вместе с тем и авторитета, и статуса профессионального, «знающего», пастуха. Эти запреты отчасти общераспространенные, отчасти варьировались в каждой деревне и были предметом особого договора (номинально — с лесим, на практике — с крестьянами).

Большая часть этих запретов касалась поведения пастуха на пастбище. Назовем наиболее известные, подразделив их для удобства на «экологические» и собственно «производственные».

- **Экологические:** беря обход, пастух брал обязательство не рвать вообще или не собирать на продажу в лесу ягод (или только красных ягод; или — до определенного срока, пока не наберут деревенские бабы), не ловить кротов, не плести лаптей и не драть для них лыка во время пастбы (все эти занятия давали пастухам некоторый дополнительный доход, но в ряде случаев рассматривались деревней как нежелательные), не разорять птичьих гнезд¹²;
- **производственные:** не ломать изгородей — пастухи нередко выламывали из них жерди себе на посох. Изгороди вокруг полей и огородов устраивались весной, коллективно всеми жителями деревни, для защиты от потрав; пастух должен был следить за их сохранностью, не допуская, чтобы скот шел напрямую через поля — в противном случае он сам отвечал за потравы (если невозможно было наказать его материально, то прибегали к физическим санкциям: драли за уши или просто избивали).

Все эти запреты предотвращали дополнительные издержки — фиксируя в каждом случае те, что значимы в данной местности. По существу, их смысл — ограничение чужаку (каковым нередко являлся пастух) доступа к природным ресурсам (ягоды, кроты, лыко и проч.) — в тех сферах, где он мог составить конкуренцию местному населению.

Можно высказать некоторые суждения по поводу особой роли магических предписаний в регламентации поведения пастуха на пастбище. Здесь он вне прямого контроля со стороны сообщества, и магическое подкрепление требований к нему (леший будет недоволен, пропадет обход, а с ним и авторитет) мог быть дополнительным стимулом к их соблюдению.

Впрочем, некоторая возможность контролировать поведение пастуха все-таки оставалась. Часто в помощь ему давали подпаска — в этой роли обычно бывали поочередно старушки или подростки из разных дворов. Если пастух на пастбище отвлекался от своей основной работы: спал, уходил в деревню или

¹¹ Кедров Н. Указ. соч. С. 13; АМАЭ, мат-лы А.Е. Финченко за 1983 г. Ленинградская обл., Тихвинский р-н, д. Наволок.

¹² Сбор ягод — массовый промысел деревенских девиц и женщин; в некоторых деревнях практиковался пошив шуб из кротовых шкур; дети подкармливались, доставая яйца из птичьих гнезд — пастуху запрещалось пользоваться теми ресурсами, которые были значимы для местных жителей.

занимался другими делами (плел лапти, собирал ягоды, ловил кротов и проч.), — об этом нередко узнавали от наблюдательных подпасков хозяева скота. Когда уже назревал конфликт, иногда нешуточный, пастух намекал на свою тайную силу. А.Е. Финченко описывает характерный эпизод. Тихвинский пастух Сашенька целый день пьет чай в гостях у какой-то вдовы; приходят обеспокоенные женщины: «Который ты черт сидишь-то!... Коров-то еще нет!» — на что пастух невозмутимо отвечает: «Сейчас колокола услышишь: ремень на дырочку только подтяну» (Ленинградская обл., Тихвинский р-н). Все знают, что на ремне сидят его бесы: когда он распускает ремень, коровы расходятся; затягивает — сходятся к нему. Такого рода объяснения, по-видимому, успокаивали хозяек, позволяя избежать конфликта.

Порядок поста

Постой пастуха и выдача ему содержания определялись порядком, получившим на Русском Севере название *череда*, или *обхода*. Суть его в том, что расходы на содержание пастуха распределялись между домохозяйствами в зависимости от количества в стаде скота из каждого дома. Количество это определялось по *головам*, *козикам*, *числам* или *чередам*. При этом *голова* (*число*, *черед*, *козик*) — условная единица: количество скота, приравненное по ценности к одной корове. Например, в Симбирской губ. *черед* — это одна корова, или одна лошадь, или полуторагодовалая телка (жеребенок), или одна свинья, или пять овец, или две козы, или две теленка. В Даниловском р-не Ярославской обл. *число* — это корова, или две овцы, или подтелок и овечка¹³. В разных местах возможны вариации, связанные с условиями выпаса и найма пастухов.

Несколько раз за лето: обычно в начале сезона (день св. Георгия), в середине (Петров или Ильин день) и по его завершении (Покров Пресвятой Богородицы) — пастух получал вознаграждение, размер которого определялся по *череде*, или по числу *голов* (*козиков* и т.д.). В Егорьев день для пастуха собирали всей деревней пироги и яйца (по числу голов с каждого дома). В середине лета — опять яйца и домашний сыр (творог). Наконец, в конце сезона производили окончательный расчет, собирая для пастуха с каждой головы — по мешку картошки и лукошку зерна (в Хвойнинском р-не Новгородской обл.), иногда еще по куску мяса; принято было также дарить подарки: в складчину покупали пастуху костюм, пальто или наручные часы.

Любопытно, что сбор яиц получал еще и магическое подкрепление: «Пастуху, — сообщает корреспондент Тенишевского бюро из Белозерского у. Новгородской губ., — дают по яйцу с каждой коровы, чтоб они были гладки» (ТА, д. 702, л. 10. Новгородская губ., Белозерский у., 1898 г.). Эти сборы как-то

соотносились в сознании крестьян с тем яйцом, которое должно было пойти в жертву лешему для сохранности скота¹⁴, а также с обычаем перекидывать яйцо через стадо в день первого выгона, после чего яйцо зарывали в месте его падения¹⁵. Таким образом, вознаграждение пастуху включалось в цепь магических действий для обеспечения безопасности скота во время летнего выпаса, само приобретая магическую окраску.

Сбор продуктов в особые дни (начало, середина, конец сезона) имел характер ритуального обхода. Пастух обходил по очереди дома, хлопал кнутом (трубил в рог, стучал палкою в угол дома и т.д.) и кричал: «Сыр, яйца!». Хозяйки его не только одаривали, но и угощали хлебным вином, всячески приветствовали — эти дни считались пастушьими праздниками. В Новгородских селах в день первого выгона скота молодежь собиралась за околицей и устраивала для пастуха угощение из продуктов, собранных со всех домов¹⁶. Полесские хозяйки специально собирали для пастуха домашний сыр к Петрову дню, по пословице: «На Пятра сыр пякла» (Гомельская обл. и р-н, с. Грабовка). Вся церемония сбора называлась пастуший *обход*.

Тем же словом обозначался иногда (как в Полесье, так и на Севере) и порядок поста, который определялся по числу *голов* или *череде*. Если пастух был пришлый, из другой деревни (а чаще всего это было именно так, о чем будет речь ниже), то ночевал и столовался по очереди в домах у хозяев скота, столько ночей, сколько *голов* (*черед*) скота из этого дома было в стаде на его попечении, таким образом обходя за лето все селение. Там же, где ночевал, получал с собой провизию на день, а иногда и рабочую одежду. Этот порядок поста и назывался «*череда*» или «*обход*».

«*Обход*» или «*череда*» — схема включения пастуха (особенно чужака) в деревенское сообщество; она давала возможность ускоренного приобщения пастуха к значимой в деревне информации, в первую очередь относящейся к области межличностных отношений; эту информацию многие пастухи использовали для оказания знахарских услуг (гаданий, *приворотов* /*отворотов* и проч.)¹⁷. Имея возможность наблюдать повседневную жизнь крестьянских семей, пастух мог ощутимо влиять на репутации хозяек: «Он уж, как не затрафит ему хозяйка, и прозвища придумывал разные». Одна испекла пастуху колобки, дала с собою на выгон, а ему не понравились — взял и надел их на рога ее корове, ославив на всю деревню (Ярославская обл.,

¹³ Потанин Г. Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотмы (окончание) // Живая старина. 1899. Вып. 2. С. 229; Кедров Н. Указ. соч. С. 11; АМАЭ. Д. 1417. Л. 46 (Ярославская обл., Даниловский р-н, д. Малые Дворишки, 1984 г.).

¹⁴ Богатырев П.Г. Вераования великоруссов Шенкурского уезда // Этнографическое обозрение. 1916. № 3-4. М., 1918. С. 50; Кедров Н. Указ. соч. С. 13. Новгородская губ., Тихвинский у.; Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для Имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 488. Олонецкая губ., Петрозаводский у.; Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 96.

¹⁵ См.: Мациевский И.В. Современность и инструментальная музыка бесписьменной традиции // Современность и фольклор: Сб. ст. М., 1977. С. 84-85 (Ленинградская обл.).

¹⁶ Торгов А. Егорьев день // Олонецкие губернские ведомости. № 51. С. 3.

¹⁷ Кедров Н. Указ. соч. С. 15.

Пошехонский р-н). У другой — в вологодской деревне — заметил в доме грязь и всем жаловался: «У Клавдюшки-то скатерть постелит на столе, дак не отодрать так грязно» (Вологодская обл., Харовский р-н). Отсюда особое — опасно-предупредительное — отношение к пастуху и стремление всячески угодить ему, когда он на постое. В эти дни готовили праздничную пищу, а с собою на пастбище принято было давать пастуху столько, чтобы хватило не только ему одному, но и на целую семью. Иногда так и было: пастух отдавал часть собранных продуктов жене, время от времени приходившей к нему из другой деревни (Ярославская обл., Пошехонский р-н). Может быть, еще и поэтому предпочитали нанимать дальних пастухов (по всему Русскому Северу ценили выходцев с Ваги, Северной Двины), лучше неженатых, или договаривались, что пастух не должен все лето встречаться с женой (иногда дозволялся двух-трехдневный отпуск в середине сезона, после которого пастух должен был заново воспроизвести ритуал обхода, поскольку старый после его «греха» утрачивал силу).

Итак, *череда* — коммуникативная структура, определявшая положение пастуха в деревенском сообществе: он был связан со всеми хозяевами скота, т.е. это род так наз. «ядерной» структуры (когда множество связей замкнуто на одного человека — ее ядро). Особенность череды, как и всякой очереди — разведение взаимодействий во времени.

Череда нарушалась, если кто-нибудь из хозяев забирал досрочно свою скотину из стада (в пищу или на продажу). Пастух обычно противодействовал такому решению, да и обычай был не на стороне хозяев. Все это подкреплялось поверьем: если до срока забрать скотину из стада, а тем более резать ее, то пастуший обход потеряет силу, зверь почует кровь и переведет множество животных. Причем ответственность за их гибель в этом случае снимается с пастуха и падает на хозяев, не выполнивших условий договора. По этой причине скот из стада старались не забирать или, во всяком случае, заплатить пастуху за весь сезон¹⁸.

Порядок череды закреплялся и получал символическое выражение в пастушьей обрядности. Главный пастуший обряд — весенний обход стада в день первого выгона — по сути моделировал принцип обхода, как поочередного постоя и сборов вознаграждения.

Для этого обряда пастух состригал понемногу шерсти от каждой скотины (с одного и того же места — с крестца, между лопаток или между ушей) и закатывал ее с наговором в воск. Восковой шарик он прятал в укромном месте (в лесу под корнями или в дупле дерева, в балагане — летней избушке — на выгоне), отдавал на хранение одной из хозяек (она прятала за божницу), но чаще всего прикреплял к своему посоху, кнуту, музыкальному инструменту (трубе, рожку, барабанке и проч.), прятал под подкладку сумки или

фуражки: после этого считалось, что на соответствующую вещь «взят обход». В Белозерском у. Новгородской губ. пастух собирал с каждого двора по горсти муки и срезал понемногу шерсти от каждой скотины; из всего этого пек пирог, который скармливал коровам и овцам, «чтобы ходили вместе» (ТА, д. 702, л. 10. Новгородская губ., Белозерский у.).

Идея обхода, сбора, соединения, коллективного содержания — *череды* — с еще большей очевидностью воплощалась в пастушьих атрибутах, а также и в ритуале их изготовления. В Вязниковском у. Владимирской губ. пастух собирал весною с каждого двора понемногу шерсти (на валяные сапоги) и «по рученьке» льна от каждого дома на кнут, который становился зримым воплощением идеи обхода, а вместе с тем и вместилищем магической силы пастуха¹⁹.

Настоящим «расписанием» череды служил пастуший посох; он обычно был украшен резьбой: черточками, крестиками, — имевшими для пастуха вполне определенное значение. Каждая черточка обозначала «голову» находящегося на его попечении скота: «один черед»²⁰. Черточки располагались «елочками» (две черты — две головы), крестиками (четыре головы) и проч.; одно домохозяйство отделялось от другого горизонтальной чертой, иногда проходящей по всей окружности посоха. В Симбирской губ. такое сооружение называлось «пастушья бирка»²¹ и служила своеобразной памяткой, определявшей отношения пастуха с хозяевами скота. Шерсть от всех животных стада, закатанная в воск и прикрепленная к посоху (плети), дублировала ту же идею (информация о составе стада, числе и масти животных) в символической форме, являясь своеобразным «узелком на память».

Порядок «череды» совмещал в себе две объединительные идеи: объединение скота в стадо и объединение домохозяйств для содержания пастуха, берущего это стадо под свое покровительство. И само понятие «силы» заключало в себе идею объединения, интеграции. Именно умение собирать стадо, не давать коровам уходить далеко в лес отличает в глазах крестьян «знающего» пастуха. «У нас один пастух был — хромой Анатолий: сидит на месте, а коровы к нему сходятся. Знал, наверное, что-нибудь» (Костромская обл., Парфеньевский р-н, д. Паново). В Вологодской обл. основным признаком тайного знания пастуха служило то, что у него коровы «грудно ходят» (Вологодская губ., Харовский р-н, д. Горки). Вещи, в которых заключена была эта сила, тоже имели объединяющее действие. Пошехонский пастух, по словам местных жителей, «обойдет стадо, поставит палку в землю, и с каким-то со словами. А сам спит. А коровы

¹⁸ Каменев А.А. Два условия в договоре найма пастуха в Кемском уезде Архангельской губ. // Живая старина. 1913. Вып. 1-2. С. 183-184; Калинин И. Обязательства по обычаям крестьян Онежского уезда Архангельской губернии // Живая старина. 1913. Вып. 3-4. С. 227-304.

¹⁹ Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. (На примере Владимирской губ.) / Авт.-сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Кисилева. СПб., 1993. С. 108.

²⁰ Иногда черточки ставились «по числу ног» — см.: Гуляева Л.П. Пастушеская обрядность на р. Паше // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 179.

²¹ Потанин Г. Указ. соч. С. 229.

никогда не разойдутся». Другой пастух так же использовал **кнут**: «Приду (на выгон. — Т.Щ.), — говорит, — кнут положу. И вечером все ко мне придут коровы». С помощью кнута собирал скот и вятский пастух-мариец (пасший и живший тридцать лет в русской деревне): в день первого выгона он пропускал стадо «через *махалку*» (коровы перешагивали разложенный в прогоне кнут), а потом, на выгоне, коровы собирались по хлопку кнута (Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур; Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Юдино). Тихвинские пастухи «брали обход» на свой ремень: придя на пастбище, они его распускали (коровы должны разойтись), а когда надо собрать стадо — затягивали.

С целью собрать стадо и удержать его, чтобы не расходилось, пастухи совершали еще ряд действий, составлявших профессиональный секрет; многие из них кажутся вполне рациональными. Пошехонские пастухи, например, мазали конец посоха **медвежьим жиром**; пригнав скот на пастбище, пастух обходил его, волоча за собою посох — коровы не расходились за пределы невидимой черты, боясь звериного запаха, сохранявшегося, по словам пастухов, два-три дня (Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Юдино). Новгородские пастухи еще в начале лета густо намазывали медвежьим жиром мостики, кусты и изгороди, окружавшие *поскотину*: такой обход сохранялся до середины сезона, а потом — в Иванов, Петров или Ильин день — обход повторялся (Новгородская обл., Шимский р-н, д. Старое Веретье). Другое тайное средство — **соль**, привлекавшая животных. Пастух втыкал посреди выгона **посох** (иногда еще вешал на него свою одежду) и вокруг рассыпал соль, которую постоянно носил с собою в сумке²². Некоторые пастухи просто мочились на траву, чтобы она приобрела солоноватый привкус (Ярославская губ., Пошехонский у.; Костромская обл., Парфеньевский р-н, д. Савочево)²³. Эффект тот же, что и у медвежьего жира: коровы не расходились далеко, правда, трава на выгоне, говорят, оказывалась «до земли» выедена и вытоптана. Не менее действенны и музыкальные сигналы: **наигрыши на трубе, рожке, барабане** — которыми пастух созывал животных в середине дня на дойку и вечером, когда надо гнать стадо домой. Практиковались и голосовые сигналы — особые клики, — далеко разносившиеся в лесных поскотинах. Пошехонцы выбирали (точнее, замечали в стаде) самую активную корову, за которой ходят другие — *стадоводницу, или заводиловку*. Ей на шею вешали **колокол**, подававший другим животным сигнал о ее местоположении. По этому сигналу стадо держалось неподалеку от нее и было всегда под контролем пастуха.

Таким образом, сила пастуха размещалась в тех самых вещах, с помощью которых он добивался объе-

динения стада: сила предстает как средство (или способность) интеграции.

Та же объединительная программа распространялась и на отношения с населением деревни, и реализовывалась зачастую с помощью тех же самых «магических» вещей. Звуки трубы или пастушьего барабана служили сигналом не только для скотины, но и для ее хозяек. Различались два главных сигнала: «на выгон» и «на сгон». Рано утром пастух трубил в рог (или выстукивал на барабане) побудку — сигнал хозяйкам начинать дойку. Затем — сигнал к окончанию дойки и выгону коров в стадо. Вечерний **наигрыш пастуха** (или звуки колоколов, гулко разносившиеся в вечернем воздухе) издали давали знать о приближении стада к деревне. В Псковской обл. отмечены словесные формулы, фиксировавшие ритмический рисунок **наигрышей** и их смысл: «Уставайте, бабы, рано, вам пора коров доить» (первая побудка); «Выгоняйтя, бабы, у поле, вам пора коровок гнать» (тот же **наигрыш** — второй раз: окончание дойки). Некоторые пастухи имитировали **наигрыши** голосом — такая имитация называлась **язык** (псков.) или **диликанье** (смолен., твер.)²⁴. Вятский пастух подавал сигнал ударами кнута (*махалки*): становился среди деревни и оглушительно хлопал кнутом четыре раза в четыре стороны. Те пастухи, у которых обход был взят на посох, утром шли по деревне и стучали им в калитки или стены деревянных домов. Между прочим, таким же образом и **выборные лица** (*нарядчики*) приглашали односельчан на сход (Владимирская губ., Юрьевский у.). В Ростовском у. **нарядчик** выходил на середину села и трубил в рог²⁵, тоже следуя пастушьему стереотипу.

Итак, представления о «силе» опосредовали взаимоотношения пастуха с населением, главным образом по поводу разного рода издержек, связанных с его деятельностью, а также вознаграждения. Похожую роль они играли и в отношении мельника, хотя на первый взгляд не только сфера занятий его, но и статус его совсем иные.

МОЛЬНИК

ПОЛОЖЕНИЕ В СООБЩЕСТВЕ

В XIX в. существовали мельницы разных форм собственности: мирские (принадлежавшие общине), казенные (государственные), монастырские, барские и, наконец, частные. Более дешевые и простые в постройке водяные мельницы фиксируются документально по крайней мере с XIII в., но исследователи предполагают и более раннее их бытование. Примерно с XVII в. распространяются ветряные мельницы (устанавливавшиеся, как правило, крупными владельцами: монастырями, помещиками, казною). Помол на них более скор и тонок, отходов меньше, нет вынужденного перерыва

²² К сумке в этом случае никому не позволялось прикасаться: считалось, от этого пастуший обход потеряет силу.

²³ Максимов С.В. Указ. соч. С. 194-195 (Ярославская губ., Пошехонский у.).

²⁴ Традиционная музыка русского Поозерья (По материалам экспедиций 1971 — 1992 годов). / Сост. и комм. Е.Н. Разумовской. СПб., 1998. С. 46-49.

²⁵ Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 48.

в период ледостава (особенно длительного на Севере). Поэтому в XVII — XIX вв. ветряные мельницы постепенно вытесняют водяные. Такая мельница обычно была одна на несколько селений (обслуживая округу в 10-20 верст). Наряду с этим, продолжали существовать и водяные мельницы, которые под силу было построить крепкому домохозяину или нескольким крестьянам в складчину. Именно водяные чаще всего были частными, причем работал на них в качестве мельника сам хозяин и его родственники. Крупные и коллективные владельцы нанимали мельника со стороны.

Статус мельника, соответственно, варьировался: это был либо **хозяин** мельницы, либо **наемный работник** (олон. *помельщик*).

Хозяин мельницы считался богатым и пользовался в округе соответствующей репутацией: «Мельники были люди богатые, хорошие: имели свою мельницу — это люди были богатые» (Ярославская обл., Даниловский р-н, д. Хотиново). «Мельницу строил — дак конечно богатый. Раньше говорили: деньги есть — дак мельницу строй», — объясняет мне старушка (1906 г.р.) в вятском селе Синегорье (Кировская обл., Нагорский р-н, с. Синегорье). Это выражение приобрело статус пословицы — было зафиксировано еще в конце XIX в. в соседней Вологодской губ.: «Есть деньги, строй мельницу» (ТА, д. 332, л. 62. Вологодская губ., Сольвычегодский у.). Положение богатого порождало между ним и остальными крестьянами определенное отчуждение.

Нередко мельницу строил кузнец или плотник, скопивший этим своим ремеслом определенный капитал и вкладывавший его в постройку мельницы. Владение мельницей не столько давало ему значительный доход (пословицы говорят обратное, характеризуя мельницу как «раззор»), сколько повышало его интегрированность в жизнь крестьянской общины, поскольку мельник получал определенную власть над самым главным, что составляло смысл крестьянского труда — хлебом²⁶.

Совершенно иной статус у **наемного** мельника. Это был, как правило, инвалид, старик, заочий чужак, согласный работать за минимальную плату. По воспоминаниям пошехонских жителей, хозяин мельницы в первые годы XX в. «нанимал рабочих, работников: вологодские, витебские, ярославские (были — Т.Щ.)». Нанимали мельников и для работы на мирских (позже колхозных) мельницах. По воспоминаниям вятских крестьян, «мельники старички были». «На *ветрянке*-то мельник бедненький был, мужик простой. Колхоз заставит: он жил около мельницы. На *водяной*-то тоже бедненький был. Старой был уже, руки-то плохо работали» (Кировская обл., Советский р-н, с. Воробьева Гора). Обязанности мельника мог исполнять «монах» (иннок после закрытия монастыря или деревенский

отшельник? — Т.Щ.)²⁷. Доходы его на мельнице были невелики.

Хозяин мельницы располагался близко к вершине деревенской иерархии, наемный работник — в самом ее низу. Обе позиции означают отличие от нормы, т.е. от среднего представителя крестьянской общины и необходимость в отношениях с ними особых средств социальной регуляции. Одним из таких средств (как мы ниже увидим) была профессиональная магия.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПОМОЩНИКИ

Владение тайными знаниями было в глазах крестьян неотъемлемой чертой хорошего мельника, элементом его профессионализма. Если мельница водяная, мельник должен был установить рабочие взаимоотношения с водяным, если ветряная — то с лешим.

Леший являлся мельнику чаще всего в виде высокого мужика — *долгого* (вят.) или *большого* (костр., ветлуж.), либо сильного ветра, в последнем случае срывая с него шапку и ломая мельничные крылья (ТА, д. 123, л. 23-24. Вологодская губ. и у., 1899 г.; ПМА, Кировская обл., Советский р-н, с. Воробьева Гора, 1986 г.).

Водяной — в облике огромной рыбы в мельничном пруду: налима, сома, щуки (ТА, д. 204, л. 5. Вологодская губ., Грязовецкий у.; ПМА, Ярославская обл., Пошехонский р-н), черного кота (ТА, д. 1788, л. 35. Ярославская губ., Пошехонский у., 1898 г.), мужика в красной рубахе, выгоняющего стадо коров прямо из воды²⁸. Смоленские мельники описывали водяных как мужиков «с длинными пальцами на ногах, с лапами вместо рук, с двумя... рогами на голове, с хвостом назади, и с глазами, горящими подобно раскаленным углям»²⁹. На вятских мельницах обитали, по поверьям, мелкие бесы — *ичетки*, представлявшие мохнатыми человечками с длинной всклокоченной шевелюрой, а также женский дух по прозванию *шшиига*, имевший обыкновение отдыхать на мельничном колесе (ТА, д. 410, л. 12-14. Вятская губ., Глазовский у., 1898 г.).

Чаще, однако, мельничная нежить являлась невидимо, давая о себе знать шумом, голосами, неожиданным запуском (остановкою) мельницы³⁰.

Представления о демонических существах, обитавших на мельнице, оформляло ее особый статус в глазах населения. Мотив встречи с ними (или проявлениями их активности, которые видели в самых разных событиях) составлял обычный элемент рассказов о посеще-

²⁷ Голоса крестьян: Сельская Россия XX века в крестьянских мемуарах. М., 1996 (записано от мужчины 1916 г.р., жителя д. Чижево Лесного р-на Тверской обл.).

²⁸ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П.С. Ефименком. Ч. 1. // Труды этнографического отдела ОЛЕАЭ. Кн. 5. Вып. 1. М., 1877. С. 188.

²⁹ Максимов С.В. Указ. соч. С. 91.

³⁰ Подобный текст см., напр.: Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996. С. 73. № 272 (Новгородская обл., Старорусский р-н, с. Ивановское).

²⁶ См. об этом ниже: о взаимоотношениях мельника с крестьянами и конфликтами по поводу качества зерна, количества отходов и проч., о магии как медиаторе этих отношений, а также об использовании такого рода ситуаций мельником для повышения своего авторитета и влияния.

нии мельницы. «Возле мельницы чё-то чудилось: мамка приехала на мельницу рано, никого еще нет, заперто. И сижу, говорит, — раза три кашлянул кто-то. А никого нет...» (Кировская обл., Нагорский р-н, д. Щучкины). Широко известны поверья, что возле мельницы манит и водит, пугает людей нечистая сила (к ним мы еще обратимся).

Сами мельники реагировали невозмутимо, а порой и поддерживали подобную репутацию. В вятском селе Воробьева Гора мельник рассказывал: «В мельницу-то воду как пускают, вышел оттуда не человек, а кто знает что. Мельник говорит: “Кто тутка?” — “Угу”, — только и ответил. Мельник говорит: “Ой, какой страшный, вода с него так и течет...” Мельник быстро, рассказывал, выключил мельницу и домой заперся. Говорит: “Трясусь!”» (Кировская обл., Советский р-н, с. Воробьева Гора). Такая форма утверждения мельником в глазах крестьян своей особенной репутации была стереотипна и зафиксирована у восточных славян повсюду, от Поволжья до Полесья: «У нас был мельник, да вельми пьяница, — рассказывает жительница с. Грабовка на Гомельщине. — Пьяный ляже у мельницы. Сам ён говорил: “Я, — каже, — ляжу, а мне говорить: — Чаго ты ляжишь? Подымайсь, надо пускать мельницу! А я ляжу и думаю: — Ня буду! А, чую, пустили мельницу, и вона шумить, и вона тарахтит”. Яму гаварили, шо: “Табе снится!” А ён гаварить: “Не, на самом деле. Вони — лукавые — как люди бегали. Я их боявся, ня подымався, ляжав. Потом проснувся, пошов — никого няма. И ничего ня помелено...”» (Гомельская обл. и р-н, с. Грабовка).

Присутствие нежити проявлялось невнятными голосами, шепотом, стуком мельничных механизмов, касанием, внезапным дуновением ветра. Со всеми этими персонажами мельник, как и пастух, должен был заключить тайный договор, подкрепленный жертвоприношениями.

Чтобы уяснить роль подобного рода поверий в организации реальных отношений мельника с населением окружающих деревень, рассмотрим те ситуации (отношения), которых эти поверья чаще всего касались.

ОТНОШЕНИЯ И НОРМЫ

Как правило, это потенциально или реально конфликтные ситуации: неисправность и поломки мельницы; определение очередности помола; расчеты с мельником; потери зерна (в том числе в отходы); гибель у мельницы людей и домашних животных; споры по поводу качества зерна и муки, а также ловли рыбы в мельничном пруду. В этих ситуациях чаще всего возникали конфликты с мельником, как и разговоры о его тайных связях с нечистой силой.

ИСПРАВНОСТЬ МЕЛЬНИЦЫ

За исправность мельницы отвечал, разумеется, работавший на ней мельник. Но некоторые поломки были и в сфере коллективной ответственности и, соответственно, были значимы для коллектива.

Это относится прежде всего к постройке плотины и поддержанию ее в рабочем состоянии. Плотину для устройства водяной мельницы насыпали всей деревней (а для больших мельниц — и жители нескольких окрестных деревень). В случае ее прорыва (что нередко случалось во время весенних паводков) восстанавливали плотину также коллективными усилиями. Вероятно, отсюда и конфликтность этой ситуации.

Существовали мифологические объяснения прорыва плотин, смысл которых заключался в определении виновника нерадостного события. Вина за разрушение плотины возлагалась на: мельника; строителей мельницы; крестьян, недовольных мельником; колдунов и вообще чужаков, которых считали колдунами заранее.

Чаще всего разрушение плотины объясняли проделками водяного: говорили, что не в меру разгулялся свадебный поезд водяных; что местные водяные не пускали чужаков и подрались с ними, либо водяной за что-то рассердился на хозяина мельницы³¹. Крылья ветряной мельницы, по распространенным представлениям, мог сломать леший. От мельника требовалось умение *ладить* с водяным (лешим) — тогда плотина всегда будет в целостности, а мельница в исправности. Поэтому ответственность за частые ее разрушения возлагалась номинально — на водяного (лешего), реально — на мельника.

Последний, впрочем, имел возможность переложить ее на других лиц, особенно враждебных ему. Скажем, на строителей мельницы (нередко это были тоже мельники из других селений, потенциальные соперники). Бывший мельник из д. Залесье Харовского р-на Вологодской обл., например, рассказывал следующее: «Вот чужой-то строитель и делал. Не утравили мельники мастеру — он колеса делал. Тот говорит: “Ладно, вам берега не удержать”. И как весна подошла, — и расхватали серёдку (прорвало середину плотины. — Т.Щ.). И каждый год так. Он, наверное, подсунул что-то». Ходили слухи, что недоброжелательные строители подкладывали в мельницу бревна т.н. *буйного дерева*. По поверьям, такое дерево привлекает молнию, а плотина или ветряная мельница, в которую положена хотя бы щепочка его, обязательно разрушается³². Разрушительным могло оказаться дерево, сожженное молнией или поваленное ветром (ТА, д. 834, л. 11. Вологодская губ., Череповецкий у., 1899 г.).

Иногда мельник перекладывал вину и на самих крестьян: «У нас Лифан был мельник, — вспоминают жители с. Воробьева Гора (Советского р-на Кировской обл.). — У его часто рвало плотину. Дак кто-то, — говорили, — свиную чушку (пятачок) бросил (в омут у плотины — Т.Щ.). Как ни крепили мы, так все равно рвало». Поверье о вредоносности для мельницы сви-

³¹ Осокин С. Народный быт в Северо-Восточной России. Записки о Малмыжском уезде (в Вятской губ.). Статья вторая // Современник. 1856. № 11. С. 26-27; Максимов С. В. Указ. соч. С. 87 (Олонекская губ.).

³² Харузина В.Н. К вопросу о почитании огня. Введение в программу для собирания сведений о почитании огня у русских крестьян и инородцев, с приложением программы // Этнографическое обозрение. 1906. № 3-4. С. 70-71.

ного пятачка зафиксированы и в Вологодской обл. (там он назывался *пёска* или *пешка*): «Где промыло мельницу, дак, говорят, опущено поросячье рыло, пёска: поросенок-то рылом землю порхает» (Тарногский р-н, с. Нижний Спас). Пошехонцы с той же целью бросали в воду *овечью мостолыжку* — полуо ксточку, наполненную ртутью и закупоренную³³: «Ртуть, видно, какую-то имеет силу, и идет, и начинает размывать, размывать — и пошла вода из пруда. Всё размоет»³⁴. В Олонецкой губ. бросали в мельницу «траву саву», которая «ростом мала, листом черна, цветом синя»; результат тот же³⁵. В качестве причин такого рода действий называют:

- зависть к богатству мельника (Кировская, Вологодская обл.);
- недовольство им и ссоры — из-за очередности помола или слишком большой, по мнению хозяина, убыли зерна после помола (Ярославская обл.);
- просто «по пьянке поспорятся или из-за скота (?)» (Вологодская обл.).

Наконец, виновниками поломки плотины называли чужаков, прохожих, особенно иноэтничных. В Вельском р-не Архангельской обл. (на самом юге ее), в с. Благовещенск, рассказывают, что проходящая цыганка бросила что-то под плотину, рассердившись, что ее отказались покормить в местной столовой; будто плотина тут же разрушилась, берег подмыло и столовая сползла в реку.

Впрочем, иногда мельнику было выгодно взять ответственность на себя. В 1714 г. в Летичевском магистрате (на Украине) было получено письмо от местного мельника, в котором «он требовал должной ему от города суммы, угрожая, в случае если его не удовлетворят, прибегнуть к таинственным средствам, ему одному ведомым; он утверждал, что в его власти уничтожить городские плотины и мельницы»³⁶. Здесь он, по существу, прибегает к угрозе использовать магию, как к средству добиться от магистрата выполнения ранее оговоренных условий оплаты. Иными словами, угроза ущерба (т.е. виртуальное насилие) служит здесь подкреплением договора.

³³ Обратим внимание, что вредоносным для мельницы знаком служили вещи с отверстием (свиной пятачок, полая косточка со ртутью), вообще традиционно связанные с символикой родов/материнства. Эта особенность разъяснится позже, когда мы будем рассматривать репродуктивное поведение обладателей *силы* и вообще их отношения с женским населением деревни. Заметим еще, что полая косточка с шариками ртути внутри (или костяной сосудик — *артутинец*) использовалась в женской магии, но не как вредоносное средство. Ее вешали над люлькой младенца как оберег от полуночницы, чтобы он меньше плакал и лучше спал (см. подробнее: Щепанская Т.Б. Пронимательная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999).

³⁴ АМАЭ. Д. 1416. Л. 27 (Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Тарсипово, 1984 г.).

³⁵ Самолечение простого народа по травникам // Олонецкие губ. ведомости. 1884. № 43. С. 414–415.

³⁶ Антонович В.Б. Колдовство // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб, 1877. С. 346.

Предметом магического регулирования становились и другие неполадки в работе мельничных механизмов: поломки колеса, крыльев и жерновов, которые также связывали с активностью нечистой силы. Приведем рассказ крестьянина, присланный в Этнографическое бюро кн. В.Н. Тенишева из Пошехонского у. Ярославской губ.: «Раз молол мой дядя на мельнице... только вдруг слышит он, что один жернов мелет не так, как следует — то попойдет, то остановится. Пошел дядя к жернову, глядит, а на жернове сидит большущий черный кот и жернов то попойдеит, то остановится, словно его задевает что. Подошел дядя ближе, хотел схватить кота, а тот убрался дальше, на другую сторону, дядя туда, а кот опять прочь. Наконец, кот вдруг с треском провалился сквозь землю и жернов пошел ровно и плавно. На другой же день после этого дядя умер». Об одном местном мельнике ходили слухи: будто он, «как только пойдут жернова не ладно, спускался вниз и подолгу с кем-то громко разговаривал. После этого жернова опять пойдут как следует. Большую часть дня он проводил под мельничными колесами» (ТА, д. 1788, л. 35). Из Глазовского у. Вятской губ. писали о жившей на мельнице шишиге, которая просила у мужика привезти ей листового табаку. Как только мужик засыпал зерно и собрался молот, шишига «села на бабку у мельничной шестерни и мельница остановилась». Сойти же она отказывалась до тех пор, пока мужик не даст ей табаку. Как только он привез табак и бросил его в пруд, «тотчас же мельница начала работать, а шишиги на шестерне как будто совсем и не бывало» (ТА, д. 410, л. 13–14). В других подобных рассказах жертвами служили водка, хлебные крошки, мука, зерно.

Кроме мелких жертвоприношений при любом запуске или затруднении, практиковались и более крупные — при постройке мельницы, в преддверии весеннего паводка (как основной опасности для плотин), при ежегодном запуске после ледохода. Жертвой служили: хлеб, домашние животные и, по неясным, но до конца XIX в. устойчивым слухам, люди. Жертва могла быть принесена непосредственно в момент обряда или в отложенной форме *завета* (обещания). Поверья о жертвоприношениях на мельнице, порождали страх перед мельником, а порой и открытые претензии к нему в случае гибели у мельницы людей или животных.

ГИБЕЛЬ У МЕЛЬНИЦЫ

Общественное мнение будоражили слухи о человеческих жертвоприношениях. В с. Синегорье говорят, что при строительстве мельницы хозяин делает *заклад* (то же, что *завет*) — обещает нечистой силе жертву: «Возьми сколь людей, чтоб только мельница стояла» (Кировская обл., Нагорский р-н, с. Синегорье)³⁷. Еще в

³⁷ См. также: Народная демонология // Олонецкие Губернские ведомости. 1901. № 47. С. 2 (Петрозаводский у.); Богатырев П.Г. Указ. соч. С. 54 (Архангельская губ., Шенкурский у.); Бломквист Е.Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов // Восточнославянский этнографический сборник: Труды Института этнографии.

XIX в. среди крестьян ходили слухи, что мельники специально сталкивали в пруд припозднившегося путника³⁸. Чаще, однако, предполагалось, что водяной сам забирает обещанную жертву. Так или иначе, гибель людей возле мельницы (и даже вообще в воде) часто считали следствием такого договора: «В прошлом (1898. — *Т.Щ.*) году в селе Золотове (Тихвинского у. Новгородской губ. — *Т.Щ.*) крестьянин на реке поставил плотину для мельницы, а летом утонули два мальчика. Тогда вся деревня собралась и требовала разрыть плотину. “Видно, — говорят, — у него обещано черту водяному”» (ТА, д. 757, л. 16). Подобные верования по сей день активно бытуют среди вятских жителей: «Илью Гавриловича на мельнице измололо, — вспоминает жительница (1918 г.р.) д. Щучкины (Нагорского р-на Кировской обл.), — и люди говорили, что завет, может, сделали. Бывало, два-три человека погибнет. И еще двоих человек измололо. Вот, видно, когда строил мельницу, то и завещал 2-3-х человек. Старые люди говорили. Без завету, наверное, нельзя было...».

Примечательно, что в народных верованиях тайные жертвоприношения мельника связаны с его богатством: «Больно много на мельнице ребят потонуло, — вспоминает Августа Михайловна (1908 г.р.) из Синегорья. — Дак тоже говорили: заветы будто клали мельники. Мельница чтоб стояла, а люди тонули. Раньше мельница была у хозяев богатых. А им денег жалко было. И вот, чтоб плотину не сносило, хозяин говорит (водяному. — *Т.Щ.*): «Возьми сколь людей, чтоб только мельница стояла... Потонет человек если на мельнице, дак и опять вспоминают: “Вот, это богач сделал, моего ребенка взял...” На мельнице двенадцать человек обещал буржуй этот. Люди тонули да тонули». О том же говорит и ее односельчанка Прасковья Архиповна (1913 г.р.): «Мельница водяная была. И в пруду утонет кто — вот говорили, что это мельник заветил. Богатого мужика была мельница. А вот “Коммуне” (колхозу) стала принадлежать мельница, так перестали тонуть» (Кировская обл., Нагорский р-н, с. Синегорье).

Надо заметить, что с мельницей была связана вполне реальная опасность. Сводки несчастных случаев в губернских ведомостях регулярно отражают гибель людей возле водяных и ветряных мельниц. Например, в Вологодской губ. в ноябре 1851 г. «нечаянно умерших было 17 человек, из коих... крестьянский сын Прокопий Иванов, 10 лет, проезжая мимо мукомольной ветреной мельницы, убит крылом ее». За три месяца (май, июнь, июль) 1852 г. «нечаянной смерти подверглось 107 человек... раздавлен колесом мукомольной мельницы один». В сентябре — декабре 1852 года «нечаянных смертных случаев было 49...

раздавлено колесом мукомольной мельницы 4, утонуло 3»³⁹. Редкая сводка обходилась без упоминаний о несчастиях у мельниц. Это отражено и в народных представлениях, где закрепилась репутация мельницы как опасного места: «На горе-горище стоит беленище, в этом беленище деготь и леготь и смерть не далеко (Ветряная мельница)»⁴⁰. «У мельницы давило людей многих: в кожух попадет, полезет — колесом придавит... Там, где колесо-то водяное есть, — опасно: что черт ли сунет? Там темно. У нас задавило мужика-то» (Вологодская обл., Харовский р-н, д. Бугры). Погибший таким образом доставался, по поверьям, нечистой силе (предполагалось, что по завету мельника)⁴¹.

Такие поверья ставили несчастные случаи мельнику в вину. Впрочем, вина эта, если число погибших не превышало некоего обычного уровня, ему прощалась, поскольку гибель людей молчаливо признавали неизбежным условием строительства мельницы.

По народным представлениям, человеческую жертву можно было заменить животной. В основание мельницы (под плотину или будущую дверь) зарывали живыми животное: кошку, собаку, петуха, ворону — чаще черной, иногда белой масти; при прорыве плотины или других поломках водяной мельницы их бросали в пруд, чтобы умиловить водяного. Некоторые мельники специально на этот случай держали животных черной масти⁴². Другие мельники делали завет, обещая за сохранность мельницы, например, кошек (в деревне не будут вестись — будут гибнуть — кошки) или лошадей. После этого **гибель животных** в деревне связывали с постройкой мельницы: «Мельницу, говорят, строят, и какой-то заклад делают, — объяснял мне житель (1906 г.р.) вятского села Синегорье. — Вот у нас у соседа две лошади потонули у мельницы. “Мельник, — говорил мужик, — когда строил мельницу, обещал лошадей...”» (Кировская обл., Нагорский р-н, с. Синегорье). Последствия завета оставались, по поверьям, даже после разрушения мельницы: «Там раньше мельница была, — рассказывает жительница вятского селения Колянур. — А потом мама там дом поставила. Дак там всё неладно шло: то корова кончится — скотина не велась. Потому что на месте мельницы нельзя ставить (дом — *Т.Щ.*)» (Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур).

³⁹ Вологодские губернские ведомости. 1852. № 8. С. 69; № 47. С. 541; 1853. № 14. С. 111; 1854. № 4. С. 36.

⁴⁰ Иваницкий Н. Загадки, собранные по Вологодской губернии Н. Иваницким // Статистический сборник, издаваемый Вологодским губернским статистическим комитетом. Т. 3. Вологда, 1883. С. 307.

⁴¹ Преображенский А. Приход Станиловский на Сити Ярославской губернии Моложского уезда // Этнографический сборник. Вып. 1. СПб, 1853. С. 167; Большая Шалга (Сельский приход в Капргопольском уезде) // Олонечские губернские ведомости. 1888. № 99. С. 979-980.

⁴² Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб.; М., 1891. С. 98; Балов А.В. Указ. соч. С. 122; Максимов С.В. Указ. соч. С. 96; Бломквист Е.Э. Указ. соч. С. 329; Померанцева Э.В. Указ. соч. С. 59; ТА. Д. 193. Л. 2-3 (Вологодская губ., Грязовецкий у., 1898 г.).

ПОТЕРИ ХЛЕБА ВО ВРЕМЯ ПОМОЛА

В жертву водяному (лешему) можно было, по поверьям, отдать и часть зерна, привозимого на мельницу. В знак этого мельник бросал в пруд хлебные крошки, оставшиеся с обеда, сыпал немного муки или зерна из каждого мешка. Некоторые заключали договор с невидимым покровителем уже во время строительства мельницы: например, ставили мельницу «на девятом зерне», подразумевая, что одна девятая всего привезенного на мельницу зерна поступит в жертву водяному (лешему)⁴³.

Эти поверья касались еще одного типа спорных ситуаций — потерь зерна при помоле, а точнее — определения их приемлемой величины. Разница между весом привезенного зерна и полученной после помола муки рассматривалась как неизбежная жертва. Причем это касалось как платы за помол, так и неизбежных отходов (на водяной мельнице они были значительно больше, чем на ветрянке).

Расчеты с мельником за помол традиционно производились зерном: платили долю (*гарнѣцъ, гарницы*) — от одной десятой (Кировская обл., Советский р-н, с. Воробьева Гора) до одной трети (ТА, Костромская обл., Макарьевский у., 1899 г.) зерна с каждого мешка. Впрочем, в последнем случае, вероятно, учитывались и отходы — суммарная потеря веса после помола.

Доход мельника в некоторой мере зависел от приписываемой ему тайной связи с нечистой силой. С одной стороны, *знающему* мельнику, имевшему, по поверьям крестьян, особые отношения с водяным, платили вдвое дороже⁴⁴. С другой — он должен был особенно точно соблюдать меру в расчетах. Его *сила* будто бы пропадала, если он нарушал правила, обманывал и обмеривал (т.е. брал себе больше, чем положено, муки с каждого мешка). П. Якушкин в своих «Путевых письмах» из Псковской губ. Приводит разговор с местным жителем: «Мельнику обещано: будешь верно молотъ — вода будет; обмеривать станешь — воды не станет, сказал мне мужик, приехавший на мельницу: стал обмеривать, — воды стало меньше»⁴⁵.

Наемных *помельщиков* в некоторых местах принято было, кроме обычной оплаты, еще и кормить или угощать водкой. Можно сопоставить это с поверьями о том, что нечистая сила требует жертву водкою (вар.: табаком), в противном случае препятствуя движению колеса или ломая жернова. По сведениям конца XIX в., мельник либо опускал водку в пруд в бутылках, либо выливал понемногу, прежде чем выпить самому⁴⁶.

КАЧЕСТВО ЗЕРНА

Нередко на мельнице возникали споры по поводу качества зерна. Здесь претензии предъявлял мельник: «Мельник ругался: “Почему плохо посушил? Плохо мелется...”» (Кировская обл., Советский р-н, с. Воробьева Гора, д. Дугино). По виду зерна мельники якобы могли определить *пережжичка*: зерно у него как будто обломано, обкусано или обожжено (почернело) с одного края⁴⁷. Это было серьезное обвинение: *пережжичик* (вят. *стригунѣцъ*) — колдун (или ведьма), которого считали виновником неурожая. Говорили, что они еще до начала жатвы (в Костромской, Кировской обл. — под Ивана Купала), в ночь или под утро, открывают настежь свой амбар и выстригают на чужом поле колосья — остается узкая полоска в два пальца: «как мышка пробежала». По поверьям, большая часть урожая с этого поля пойдет в амбар к пережжичику, а у хозяина почти ничего не будет: «*Спорину* состригал: спорины не будет у тебя, а у него будет» (Новгородская обл., Шимский р-н, с. Старый Медведь; Костромская обл., Парфеньевский р-н, с. Николо-Ширь; Кировская обл., Яранский р-н, д. Шишульга). Впрочем, разговоры о пережжине могли иметь и противоположные последствия для хозяев зерна. Мельник «стал молотъ, а камень не так ходить. Мельник говорит: “У вас хтось спор забрав с хлеба. Кто у вас што забрав?”» — т.е. мельник заключил, что зерно это с поля, пострадавшего от *пережжичка*, и хозяйка его — не ведьма, а, наоборот, жертва (Брянская обл., Климовский р-н, с. Челхов). В подобных случаях именно от мельника зависела репутация женщины в деревне.

ЧЕРЕДА

В практике мельника отмечена и уже упоминавшаяся нами система череды, только здесь она регулировала порядок помола (который довольно часто вызывал конфликты между крестьянами и претензии к мельнику). Осенью, в период сбора урожая, на мельнице скапливалось особенно много народу. «Мы ездили молотъ... километров 18, а в Соснове (12 км) приедешь на мельницу — там очередь. По неделе сидишь, было, на мельнице, ждешь очереди» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, дд. Есипово и Поповская). Там, где пруд замерзал и зимой не мололи, очереди скапливались и весной, по вскрытии пруда: «К весне дак очередь страшенная была. Ругались, до драк доходило. Когда вода станет, дак не мелют. К весне съезжались снова молотъ» (Кировская обл., Советский р-н, с. Воробьева Гора).

Обычай предписывал молотъ *по череду*, т.е. кто раньше приехал, тот первым и смелет свое зерно. Однако череда не везде соблюдалась строго: без очереди порой мололи родственникам и знакомым, а также влиятельным крестьянам. Нарушения очереди, впрочем, создавали мельнице плохую репутацию, и крестьяне предпочитали ездить молотъ в другие места.

⁴³ Балов А.В. Указ. соч. С. 89 (Пошехонский у. Ярославской губ.); Максимов С.В. Указ. соч. С. 96; Богатырев П.Г. Указ. соч. С. 54 (Архангельская губ., Шенкурский у.); Померанцева Э.В. Указ. соч. С. 59 (Орловская губ.).

⁴⁴ Осокин С. Народный быт в Северо-Восточной России. Записки о Малмыжском уезде (в Вятской губ.). Статья вторая // Современник. 1856. № 11. С. 17.

⁴⁵ Якушкин П. Путевые письма из Новгородской и Псковской губерний Павла Якушкина. СПб., 1860. С. 190.

⁴⁶ Балов А.В. Указ. соч. С. 89 (Ярославская губ., Пошехонский у.); Максимов С. В. Указ. соч. С. 96; Померанцева Э.В. Указ. соч. С. 59 (Новгородская губ.).

⁴⁷ Некоторые обряды, приметы и поверья крестьян Еремейцевской волости Рыбинского уезда Ярославской губ // Этнографическое обозрение. 1901. № 3. С. 133.

Поэтому мельники чтобы пропустить кого-либо вперед, как правило, спрашивали у присутствовавших согласия⁴⁸. Здесь вмешивались и магические соображения: «неверно молотъ» обозначало не только обещивать при помоле, но и пропускать кого-то без очереди. Это расценивалось как нарушение не только человеческих правил, но и договора с водяным, который мог в наказание разрушить плотину, снести колесо или утопить самого мельника. Подобные представления поддерживали порядок очереди.

Очередь — скопление народа у мельницы — делало ее коммуникативным центром местности. Осенью, а на водяных мельницах и весной, после снятия льда, люди проводили на мельнице многие часы, а то и дни, заполняя время разговорами, обмениваясь новостями и слухами. Мельник оказывался в центре своеобразной «паутины» (ядерной структуры), куда стекалась информация со всей округи. Кроме того, в некоторых местах мельник был держателем общественной кассы, формировавшейся из приплат (*гарнцев*), которые ему давали по обычаю сверх положенного за помол (мукою и деньгами). Из этих средств формировалась общественная копилка для помощи малоимущим, многодетным, вдовам⁴⁹. Так что положение в коммуникативном центре давало определенные возможности лидерства или, во всяком случае, основания авторитета.

РЫБОЛОВСТВО У МЕЛЬНИЦЫ

Нередко причиной конфликтов становилась ловля крестьянами рыбы в мельничном пруду. Омуты возле водяных мельниц, заводи у плотин славились как рыбные места:

«У мельницы было больше, чем в других местах, рыбы, — до сих пор вспоминают пошехонские жители. — В то время на реке и рыбы было много больше, — говорят они, — потому что плотина воду дёржит, там глубина страшная ведь была. А сейчас река как обмелела! У мельницы уловы конечно были больше. Без двух вот таких больших (рыбин. — Т.Щ.) не придешь, а о мелочи и речи нет — об окунишках... Налимов ловят в декабре, когда они идут метать икру: сам налим — не особо хорошая рыба...» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Юдино, дд. Тарсипово, Селиверстово).

Тем не менее, рыбачить у мельницы боялись по причинам, на современный взгляд, не вполне рациональным: «Возле мельницы вон рыбина как плещется! Поймать — а не поймать. Кто управлял этим? Не то на человека *наводило*, не то как. Нечиста сила. А то у нас один человек хотел поймать эту рыбину. Она как

взвилась, да скусила палец, пришлось отнять. Рыба-то щука была: вроде как нечиста сила»⁵⁰.

Страхи эти связаны с убеждением, что в мельничном пруду среди других рыб живет водяной, являясь в облике огромной старой щуки или налима. Корреспонденту Тенишевского бюро в 1899 г. «одна женщина рассказывала, как она ловила с товарищами рыбу перед одной мельницей *бредником*, как в их бредник раза три попадала большая щука, которая в третий раз чуть их не утащила вглубь. Мы, говорила женщина, сильно перепугались и стали молиться Богу... мы еле выползли на берег и после этого перестали ловить рыбу. Щука эта никто иной, как леший-водяной»⁵¹. Во многих местах существовал запрет ловить рыбу (особенно щук и налимов) у мельницы; нарушение его, по поверьям, могло стать причиной поломки мельницы и срыва плотинной насыпи рассерженным водяным⁵². Рыбная ловля производилась только с разрешения мельника; водяному же за позволение ловить здесь полагалась жертва (табак или водка). В этом случае *сила* мельника (тайная связь с водяной нежитью) становилась подкреплением его права распоряжаться рыбными ресурсами мельничного пруда.

Кузнец

Несколько особняком среди других деревенских специалистов стояла фигура кузнеца. Его профессиональная магия совсем не похожа на ту, что мы встречали у пастухов или мельников и сближается скорее с магическими элементами гончарства⁵³, так же, как и кузнечное ремесло, связанного со стихией огня⁵⁴. По сохранившимся до конца XIX — начала XX вв. представлениям, кузнец вступал в особые отношения не с демонами локусов (лешим или водяным), а с чертом неопределенной локализации (как и гончар). Этот персонаж был у него в *подмастерьях*, причем кузнец его частенько бил, а то и прогонял. Другая роль черта в фольклорных текстах о кузнеце — роль его *клиента*. В сказках нечистый выступает еще в одной роли — *попутчика* кузнеца, причем кузнец его нередко обманывает. Последняя роль неспецифична только для

⁵⁰ АМАЭ. Д. 1416. Лл. 54-55 (Ярославская обл., Пошехонский р-н, 1984 г.; записано от женщины 1901 г. р.).

⁵¹ АРЭМ. Д. 204. Л. 5 (Вологодская губ., Грязовецкий у., 1899 г.).

⁵² Богатырев П.Г. Указ. соч. С. 42-80.

⁵³ Здесь мы отсылаем читателя к известной работе о мифоритуальных аспектах гончарства у восточных славян: Топорков А.Л. Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 41-47, см. также приведенную в этой работе библиографию.

⁵⁴ Ср.: обоснованное В.В. Ивановым положение о «длительном сохранении нераздельности древнего слияния металлургии с другими видами деятельности, которые только позднее дифференцируются, становясь отдельными ремеслами (гончарное производство, ювелирное дело, стеклотушный промысел)» (См.: Иванов Вяч.Вс. История славянских и балканских названий металлов. М., 1983. С. 4).

⁴⁸ АРЭМ. Д. 157. Л. 3 (Вологодская губ. и у., 1898 г.); Д. 622. Л. 23-24 (Костромская губ., Чухломской у., 1899 г.); Д. 676. Л. 4; Д. 703. Л. 6 (Новгородская губ., Белозерский у., 1898-1899 гг.).

⁴⁹ Мелехова Г. Н. Русские: Традиционный уклад Лекшмозерья. М., 1993. С. 106-107 (Архангельская обл., Каргопольский р-н.).

кузнеца⁵⁵. Поэтому обратим внимание на два других типа отношений кузнеца — с подмастерьем и клиентами.

КУЗНЕЦ — ПОДМАСТЕРЬЕ

Каждый кузнец имел и тщательно берег свои секреты: «Секреты раньше они таили. Были секреты. Они как-то определяли: или они плут тебе сделают на 25 пудов, или на 30 — как ты определишь пуды-то?» (Ярославская обл., Пошехонский р-н). «У каждого е на ремесле свае закливание, — утверждает, вероятно, по собственному опыту, полесский пастух. — И у кузнеца» (Гомельская обл. и р-н, с. Грабовка). Свою работу каждый профессионал без труда отличал от работы другого кузнеца, и существовала своего рода солидарность, не позволявшая отбивать чужого клиента: «Пришел к другому кузнецу, не к тому, к кому ходил обычно, — косульник вострить. А он выкидывает: “Не буду, — говорит, — вострить. Иди, где раньше тебе вострили”. Обычай какой-то...» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Юдино).

Секреты ремесла (в наших материалах есть сведения о тайных знаниях из области термической обработки металла, испытаний на излом и искру и др.) передавались обычно в рамках одной семьи, от отца к сыну. Технология кузнечного дела требовала также наличия одного-двух помощников, которые одновременно являлись и учениками. Чаще всего в роли подмастерья был сын кузнеца.

Основные производственные приемы ученик осваивал, наблюдая работу и следуя указаниям мастера. Секреты же должны были ему открыться иным — магическим — образом. Этот решающий момент профессионального посвящения запоминается на всю жизнь: «У меня отец кузнец был, только начал работать в кузнице. Топор ковали, а никак не получалось. Тут-то и услышал голоса, дескать один одного и спрашивает: “Ковали?” — “Ковали”. — “А в песок совали?” — “Совали”. Вышел — никого нет. А кто подсказывал, не знаю. И дошло до него, что надо в песок совать! Вот работаешь, и предъявлением каким-то явится. А выйдешь — никого и нету...» (АМАЭ, д. 1416, л. 32. Ярославская обл., Пошехонский р-н, 1984 г.; записано от женщины 1907 г.р.).

Знание является как голос, видение, другим каким-то путем — сам факт его явления становится важным элементом личной мифологии и профессионального самосознания кузнеца: это в глазах его и окружающих знак высшей санкции на занятие ремеслом.

Не у всех кузнецов был взрослый сын; среди кузнецов было много одиноких, так что приходилось брать в подмастерья чужих людей. Кроме того, чужих подrostков, а иногда и взрослых кузнец брал в обучение за плату, что составляло еще дополнительный заработок

(Костромская обл., Парфеньевский р-н, д. Афонино; Гомельская обл. и р-н, с. Грабовка). Именно взаимоотношения с подмастерьем-чужаком обыгрываются в фольклоре, где подмастерью, пришедшему неизвестно откуда, приписывается статус нечеловеческого существа. В легендах и бывальщинах фигурирует подмастерье-черт; в сказке — богатырь, сын женщины и медведя (сюжет «Иван — Медвежье ушко»). Обычно этот персонаж поначалу проявляет себя самым лучшим образом (Иван демонстрирует богатырскую силу, черт перековывает старуху в молодую и т.д.), но попытка кузнеца повторить эти действия заканчивается плачевно⁵⁶.

Этот черт-подмастерье внешне никак не отличим от человека. Конфликты (и, соответственно, идентификация его как «чerta», а затем изгнание) начинаются, когда он начинает затмевать своими умениями старого мастера, так что возникает угроза его профессиональной монополии. Нечеловеческий статус чужака в этом случае служит поводом к его изгнанию. Впрочем, в рассматриваемый период (в конце XIX — начале XX вв.) о подобных сюжетах практически не рассказывали как о реальных происшествиях, они сместились в область сказочной прозы.

КУЗНЕЦ — КЛИЕНТ.

Еще один типовой фольклорный сюжет о кузнеце касается его взаимоотношений с клиентом (тоже, как и вышеописанный подмастерье, приезжим!). В Указателе сюжетов мифологических рассказов он числится под названием «Кузнец подковывает лошадь чертям»⁵⁷. Характерный рассказ на эту тему был записан в 1926 году Марией Торэн в Вятской губ.: «Кузнец из Муши сам рассказывал матери Аринки такой случай. К нему постоянно приезжают подковывать лошадей. Иногда он, подковывая, видит, что это не лошадь, а человеческие... лошадь такая всегда страшно беспокойная. Вот раз подъехала к нему тройка. Мужик — ямщик-то — знакомый, а лошадей-то таких он у него не видел. Стал кузнец ковать, да и видит, что ноги-то человеческие, да и узнал у одной лошади ноги мужика из своего села, который записался. Кузнец ни жив ни мертв, лошадь брыкается, шипит, свистит, ямщик хохочет, да хлопает в ладоши и поглядывает на кузнеца. Тот и не помнит, как подковал. Этот случай он вспоминал постоянно...» (Вятская губ., Советский р-н, д. Кукарка, 1926 г.).

По поверьям, черти ездили вместо коней на самоубийцах, опойцах (умерших от запоя), утопленников и удушенных, а также на ведьмах (причем на последних — не только после их смерти) (ТА, д. 407, л. 103. Вятская губ., Глазовский у.)⁵⁸.

⁵⁵ Эта последняя ситуация неспецифична только для кузнеца: в текстах он часто заменяется фигурой солдата и любого другого «профессионального» странника, напр., солдата, знающего, как справиться с дорожными наваждениями.

⁵⁶ Мендельсон Н.М. К поверьям о св. Касьяне // Этнографическое обозрение. 1897. № 1. С. 8-9.

⁵⁷ Померанцева Э.В. Указ. соч. С. 179 («Указатель сюжетов»).

⁵⁸ См.: Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Л., 1979. № 832* («Солдат и ведьма»).

Пошехонская жительница (1901 г.р.) вспоминает байки местного кузнеца, который рассказывал как о реальном случае: «Приехал (какой-то человек) ковать лошадь. Подковал — спасибо не сказал, засмеялся и ушел. Кузнец говорил: “Кую — не лошадь, а бабья нога”. Когда он отошел, спасибо не сказал, значит, не человек был. И пропал. “Ковал,—говорит кузнец, — лошадь, а очутилась не лошадь”. Это в Сосновце было, 12 километров». Тут же готово и объяснение: «Черти на бабах ездят. И им надо ковать... Кузнец пришел и говорит жене: “Лошадь ковал, лошадь сивая была. А очутилась — бабья нога!”» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Юдино, д. Есипово).

«Черти на бабах ездят» — имеется в виду, на ведьмах. Бывает, что кузнец «кузает» ногу какой-то конкретной женщины: тогда подобные рассказы являются формой обвинения в колдовстве, заканчивающегося нередко избиением, изгнанием или публичным осуждением предполагаемой «ведьмы».

В приведенном случае прагматика иная: по объяснениям рассказчицы, это обвинение в адрес не расплатившегося клиента, который идентифицируется как нечистая сила.

Практически обязательный мотив таких рассказов — буйное поведение лошади, которая не дается в руки, ее трудно подковать, и не всякий кузнец с нею справится. Иногда именно он выходит на первый план, определяя прагматику текста: «С приметам кузнецы ковали, — рассказывает пошехонский житель (1911 г.р.). — Мне дядя рассказывал: “Возил я лошадь к трем кузнецам. За ногу не могут взять: дикая. Привел к четвертому. Тот говорит: — Ко мне не к первому ведешь? — Нет, к четвертому. — Провел кузнец рукой от головы лошади до ног. И все ноги она дала, не сопротивлялась: знал что-то кузнец. С приметам!”» (АМАЭ, д. 1416, л. 76. Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Юдино, д. Братское, 1984 г.).

В этом тексте демоническая природа строптивой лошади просматривается разве в типовом построении сюжета, а так это реальная, дядина, лошадь, на которой он еще долго пахал и проч. Но этот текст акцентирует еще одну сторону прагматики сюжета о «чертовой лошади»: утверждение профессионализма кузнеца. Хороший кузнец справится с любой лошадью: у него должны быть тайные знания, приметы; если справиться не удастся, говорят, что это лошадь чертова, и не лошадь вовсе, и т.д.

Итак, о «чертовой лошади» рассказывают чаще всего сами кузнецы. Этот сюжет в их устах становится способом описания ряда конкретных ситуаций, возникающих во взаимоотношениях его с клиентом-приезжим: (а) неумение справиться со строптивой лошадью; (б) нарушение клиентом своих обязательств перед кузнецом (напр., отказ заплатить за работу); (в) дурная слава какой-то конкретной женщины (возможно, личный конфликт с нею кузнеца). При таком описании вина в этих ситуациях перекладывается, соответственно, на лошадь, клиента или женщину, которые идентифицируются в терминах «нечистой силы».

Надо сказать, что магия кузнечного дела большего частью перекочевала из практики в область сказок, Впрочем, как мы видели, время от времени вмешиваясь и в реальные отношения.

«МУЖСКОЙ КЛУБ»

Еще одна ситуация, когда кузнецу досаждала нечистая сила, связана с выпивкой и с ролью кузницы в системе мужского общения.

«Дедушка Семен (кузнец), — вспоминает жительница пошехонской деревни Есипово, — говорил: “Куешь-куешь. Вдруг приходит человек. — Пойдем, говорит, выпьем! — Приходим в чайную в Белом селе. Заказываем на двоих. А тот человек не зашел в чайную. Я, — говорит Семен, — вышел — человека нет. Я выпил свой стакан и ушел. А его стакан-то стоит. Нечистая сила!..”» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Юдино, д. Есипово).

Кузница играла в селе роль «мужского клуба»: там собирались мужики, не только наточить плуг или подковать коня, но и обсудить местные новости, а то и выяснить отношения: «В кузнице выпивали, все время дрались», вспоминает жительница вологодской д. Залесье (Вологодская обл., Харовский р-н, д. Залесье.) Деревенские парни заказывали или сами делали в кузнице *трёски* — заостренные с одного конца, загнутые с другого орудия из металлических прутьев (или зубьев брошенной колхозной бороны). Эти трестки, заметим, играли роль знаков их предбрачного статуса во время деревенских гуляний. С этими тресками парни выходили биться стенка на стенку с парнями из других деревень (с других улиц, концов села). Если учесть, что праздничные драки играли роль своеобразной мужской инициации⁵⁹, то кузнец, изготавливавший (или наблюдавший за изготовлением) трестки, выступал в роли инициатора.

Женщины кузницу обходили, из тех соображений, что там кажется и *манит* нечистый. С кузницей, железом, огнем связаны святочные страсти — *шуликины* (*шулиханьы*, *шуликуны*), — которые выходят из проруби в период от Рождества до Крещения. Тем же словом называли и святочных ряженных, в первую очередь, парней, пугавших девушек во время гаданий и вечорок. По севернорусским поверьям, шуликины являются в остроконечных железных шапках, верхом на железных конях, изо рта у них огонь; характерно, что они опасны для женщин, девиц и детей, которых, по поверью, уносят в прорубь, если они не очертятся во время гаданий. Шуликинами, как и «железной бабой», пугали детей, чтоб не ходили к проруби. Все это напоминает активность мистических мужских объединений — и примечательна связь этой активности со сферой деятельности кузнеца (железо, огонь).

⁵⁹ Подробнее см.: Щепанская Т.Б. Драки и браки: (сельские праздничные драки: по материалам поездок в Курскую, Псковскую, Новгородскую области в 1996-1997 гг.) // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4. СПб, 1998. С. 5-21.

Кузьма-Демьян

Христианскими покровителями кузнечного промысла считались святые Косьма и Дамиан, фольклорные кузнецы (в заговорах, подблюдных песнях и проч.). Связанные с ними представления фиксировали временной расписание работ в кузнице. Празднование Кузьминок, посвященное этим святым, совершалось 1 ноября и в народном сознании было связано с началом зимы и установлением санного пути. А.Н. Афанасьев приводит многочисленные поговорки о том, что Кузьма-Демьян приходит «с гвоздем», «с мостом (подмостит)», «закует» землю и воду, и свидетельства того, что сама «зима представляется мифическим кузнецом», поскольку «сковывает и оцепеняет природу»; областное *уковать* значит «замерзнуть»⁶⁰.

Эти представления находятся в связи с сезонными ритмами кузнечного дела. По свидетельству внуки и дочери деревенского кузнеца, для него «самое трудное время — весна (косильнички наострить, лемеха, отрезы. Вначале еще сошники были...). А потом — осенью, лошадок подковать — обледение было» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Тарсипово). Со слов вятского кузнеца «кузница нормально работает только два месяца, когда навозница начнется», т.е. когда на поля вывозят навоз (Вятская губ., 1924 г.). Кроме кузнецов-универсалов, были еще специалисты по какому-нибудь виду кузнечного производства: изготовлению гвоздей, топоров, серпов и кос, замков и проч. Те, кто промышлял изготовлением и заточкою сельскохозяйственных орудий, соотносили свою деятельность с ритмами земледельческих работ. *Серповичики* отправлялись на промысел осенью, после уборки хлеба, собирали в деревнях затупившиеся серпы, чтобы к весне вернуть после заточки или обменять на новые. Тверские *гвоздари*, по свидетельствам XIX в., работали «только с ноября до вскрытия рек»⁶¹. День празднования св. Кузьмы и Демьяна отмечал начало активной работы кузницы, связанный как с приведением в порядок после страды сельскохозяйственного инструмента, так и с подготовкой средств передвижения (ремонт и изготовление саней,ковка лошадей) к зимнему сезону интенсивных коммуникаций (с установлением санного пути).

Бродячие ремесленники

После того, как мы получили некоторое представление о статусе и магии специалистов, работавших постоянно (или целый сезон, как пастух) в деревне, перейдем к бродячим ремесленникам. В прошлом веке, да и в начале нынешнего по дорогам России ходили коновалы и плотники, печники, кузнецы, гончары, швцы (портные), катали и шаповалы, — причем нередко одни и те же люди брались за разные виды

работ. Степан Колдунчик, например, до сих пор памятный жителям среднего течения р. Ваги, был известен как плотник, печник, пастух и коновал-знахарь.

Надо отметить меньшее разнообразие магии бродячих ремесленников по сравнению с оседлыми специалистами. Возможно, это связано с меньшим разнообразием отношений и конфликтов, или, точнее, меньшей их разработанностью в фольклорном сознании. Магическая регуляция почти полностью сосредоточена на двух ситуациях: найма (приглашения, договора) и расчета.

Отношения бродячих ремесленников: коновалов, швцов, серповичиков, кузнецов и проч. с населением попутных деревень характеризовалось понятием «обход», близким к системе «череды». Оно обозначало маршрут или местность, в пределах которой ходил и находил заработок (кормился) тот или иной работник: «Коновалы — эти не местные, — объясняют жители вологодского села Нижний Спас. — У нас дак все с Мезени был Микишка. У него *обход* был большой — и у нас, в Спас ходил, и в Шевденицы ходил. Весной — лошадей (холостил — *Т.Щ.*), и тут ведь баранчиков да поросят. Приходит в деревню и говорит: “У кого есть работа?”» (Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас).

Обход, как и черед, — система коллективного содержания работника, растянутая не только во времени, но и в пространстве. Свой «обход» был и у странников-нищих. Профессиональные нищие старались подгадать приход к местному празднику (в каждом селе был свой храмовый праздник), сопровождавшемуся стечением народа, особенно обильным подаванием и угощением. Странники заранее знали, когда в каком селе праздник, и соответственно строили свой маршрут; памяткой служили зарубки (или сучки, наплывы) на посохе; весь маршрут также назывался «обход» (Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас).

Из множества бродячих ремесленников мы выбрали для описания две фигуры: коновала и плотника, — чье ритуально-магическое поведение достаточно типично и для большинства прочих, а к тому же лучше всего освещено в источниках.

Коновал

Коновалам, в особенности бродячим, пришедшим издалека, приписывали тайное знание, но оно редко персонифицировалось в конкретных образах. Трудно сказать, кто из персонажей народной демонологии покровительствовал коновальскому ремеслу. В новгородской быличке упоминаются некие множественные *черти*, обитающие в его сумке (мешке): «Коновалы раньше ходили... Коновал что-то больно дорого стал просить. Хозяйка сказала: “Мы бедны люди”. Он: “Хочешь, будешь богата?” — “Хочу”. Дал ей мешочек и говорит: “Беги к перекрестку, и будет тебе богатство”. Она побежала, а там чертей полно (ночью). Они: “Матушка, матушка, матушка, мы с тобой, мы с тобой, мы с тобой!..” Вот и привела их целый полк к себе домой». Подарок коновала лишил жадную женщину рассудка: «Раньше видели: пойдут все в

⁶⁰ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 1. М., 1865. С. 583.

⁶¹ Овсянников А. Очерки и картины Поволжья. СПб, 1878. С. 184.

церковь часа в три ночи, а она через окошко выскочит, раскосматится и побежит в другую сторону...» В деревне ее считали ведьмой, и, как всех ведьм, ее никак не брала смерть: «Она помирала, а черти не дают помирать-то. Ей и трубу-то откроют, и потолочину вынут (на потолке балку). И вот померла, и то с трудом: померла-то потому, что сноха с дочерью у нее пополам чертей взяли» (Новгородская обл., Шимский р-н, с. Медведь).

Обстоятельства, побудившие коновала прибегнуть к магическим силам: расчеты, недовольство скупостью хозяйки, магическая месть. Подобный набор стимулов к применению магии мы встретим далее у плотников.

Чаще, однако, коновал не демонстрировал свое виртуальное «войско», а, наоборот, становился в позицию противостояния нечистой силе и тем, кто с нею связан. В Вятской губ. записан рассказ о том, как коновал-людзяк выступил проти́, лешего, который, по убеждению крестьян, насылал на их стадо огромного медведя. Этот медведь перешел в своих аппетитах всякую меру, задрав множество коров. Обратились к коновалу, слышавшему *знатким*; тот, подкараулив зверя на лабазе, выстрелил в него серебряным крестом, при этом мысленно читая заговор: «Хрест впускаю, с долгим разлучаю». После такой процедуры медведь больше неподвластен злой воле лешего, который, разумеется, боится серебряного креста (ТА, д. 410, л. 17-18, Вятская губ., Глазовский у., 1898 г.). Прохожего коновала звали урезонить деревенского колдуна, грозившего *испортить* свадьбу, снять порчу со двора (когда гибла и болела скотина), пустить кровь и проч.

В подобного рода ритуалах значительна была и доля имитации ритуальных действий. Характерный случай зафиксирован в материалах Тенишевского бюро о коновалах-ладожанах. Дело было в одной из западнорусских губерний, где ладожане остановились на своем пути в Польшу. Хозяйка пожаловалась, что у нее нет «на молоки устоя», т.е. молоко не стоит, киснет. «Я поглядел в подойку, в горшки, — рассказывает далее коновал, — да и говорю: “Дило не ладно, нада кое-что поладить. Затопляй, — говорю, — печь, да скипяти воды, да затопи вси, каки есть у тибя горшки”. Той порой пошел за деревню, наломал вересу, набрал каменья, принес, а сам ничего не показываю. Велил всим с избы выйти. Каменья накалили, вода скипила, я положил вересу в подойку, в горшки — и ну сажать в них каленое каменье. Как налил я на их кипятку, как зафурчало, загудило — страсть! А я, для шутки, окол всего этого места углем круг начертил. Всю посуду эту вымыл, тут и позвал хозяйку... Подарила мне хозяйка на рубаху пестряди важнеюшей» (ТА, д. 1469, л. 14-15. Петербургская губ., Новоладожский у., 1898 г.).

Обращает на себя внимание атмосфера таинственности, сознательно нагнетаемая коновалом, магический круг и шумовые эффекты — имитация настоящего ритуала⁶². В Нижегородской губ., изгоняя «чужого

домового», коновал выпустил обмазанного дегтем зайчонка⁶³. Коновалы-ладожане, кроме того, изгоняли тараканов, а однажды были приглашены в женский институт вывести крыс (ТА, д. 1470, л. 1. Петербургская губ., Новоладожский у.). В их манипуляциях можно заметить элементы охотничьей и пастушеской, и просто домашней магии, хотя она явно трансформируется в направлении сознательной имитации, усиления внешних эффектов.

Квазиобрядовые действия, имитация ритуала без веры — весьма характерная модель взаимодействия между чужими: одно из проявлений межкультурного барьера. Коновал в описанном примере воспроизводит местный обряд, для него самого чужой, он воспринимает его как «штуку» или «шутку» и использует в целях сознательной манипуляции: получения дополнительного вознаграждения, угощения, отставания своих прав. Квазиобрядовые действия становятся важным средством регуляции отношений, когда одна из сторон имеет, а другая лишена поддержки общественного мнения и по сути бесправна. Такой эффект эти действия имеют потому, что второй стороной, адресатом, воспринимаются по-прежнему как магические. Здесь все дело в разнотении, в сохранении барьера, по одну сторону которого страх, по другую — смех.

Среди всех бродячих ремесленников, пожалуй, наиболее известны плотники, а их профессиональная магия подробно описана в литературе. В их практике мы встретим как ритуалы, так и их имитацию (как средство манипуляции).

Плотники

Поверья приписывают плотникам способность *насылать* в дом нежить, которая именуется *кикимора* (вят.), *черти-дьяволы*, а иногда просто *насылные* — или же безлично: *глумится, пугает, воеет*. Причем это относилось, как правило, к плотникам чужим, пришедшим из отдаленных мест. В северных быличках плотники насылают в дом чужого домового или же «мертвеца», который затем тревожит хозяев по ночам. Впрочем, для этого использовались не столько магические, сколько технические средства. «Плотники строили дом одной старухе. Договорились за одну цену, а она заплатила меньше. Они говорят: “Ну, мы тебе *сделаем*”. Бабка спит ночью, а в пазу воеет. Воеет и воеет. Сна решилась. Пошла к старухе (которая *знала*), заплатила ей, та говорит: “Пойди, найди тех плотников, они скажут”. Пошла, доплатила им, что не хватало, они сказали: “У тебя в пазу горлышко от бутылки...”»

в мужскую магию. Второй: осознание описанных действий как имитации: коновалы, совершая эти действия (для женской аудитории), в то же время дистанцируются от них. Не потому ли, что обряд этот женский, и серьезно совершать его мужикам неприлично? Вообще переходы ритуальных практик из женской магии в мужскую (обратное бывает редко), трансформации самих практик и мотивировок, представляет отдельную проблему, достойную обсуждения.

⁶³ Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого Архива Имп. РГО. Вып. 2. Пг., 1915. С. 802 (Нижегородская губ., Васильский у.).

⁶² Обращают на себя внимание два факта, характеризующие трансформацию ритуала. Первый: смена мотивировок (ведьма — бес), обычно сопутствующая переходу из женской

(Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Юдино). «Дело было. Если не понравятся хозяева, (плотники) возьмут бутылку в угол вставят. Горлышком на волю. И воет. А хозяева говорят: “Глумится, черти воют!” Хозяева некоторые вынимали, а некоторые из избы уходили. У одного мужика бутылку-то поставили. Они слушали-слушали: “Глумится!..” И из избы ушли. Ушли — боялись. Потом им тоже мастера, плотники сказали, дак пошли — вынули бутылку» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Полтинкино). «Я, примерно, порядилсЯ, с хозяином договорился. Он мне (водки) подносил маловато. (Я) в заруб *четверку* (водочную бутылку 0,25 л. — *Т.Щ.*), выставил горло на улицу. Он, хозяин, бежит к вам: “Ой, нечистая сила!” Я говорю: “Деньги заплатишь — уберу”. Пойдешь, разобьешь горло...» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Тарсипово).



Рис. 1. Плотник из Чердынского у. Пермской губ., нач. XX в. Илл. из кн.: На путях из Земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII—XX вв. М., 1989. С. 71.

Речь здесь идет не столько о магии, сколько о ее имитации. Поводом к подобного рода действиям служило, как правило, (а) нарушение хозяевами условий договора (при расчетах платят меньше оговоренной суммы; требуют дополнительных работ) или (б) недостаточно обильное угощение, т.е. нарушение обычая. По обычаю положено было угощать плотников (пирогам и водкою) при закладке дома, затем — при установке первого (вар.: третьего) венца, при подъеме матицы и завершении строительства. Недостаточно обильное угощение служило поводом к магической, а точнее — квазимагической мести. Плотники имитировали присутствие нечистой силы, нарочно устраивая звуковые эффекты (вставляли в дымоход, под крышу, в

раму окна, в угол между бревнами — на пути ветра — гусиное перо, трубочку из бересты, горлышко от бутылки или кувшина, отщипывали от лавки или матицы тонкую дощечку, так что на сквозняке она звучала, как струна), сквозняки (вставляли клин между бревен), замуровывали в неприметном месте куриное яйцо или дохлую кошку, отчего в доме распространялись неприятные запахи. Для них это манипулятивная техника, а хозяева строящегося дома воспринимали и реагировали на устроенные плотниками эффекты как на магию: некоторые не выдерживали и уходили из дома; продавали его (дом с такой репутацией продавался дешевле) или он годами стоял пустой, а жили в старой избе. Лучшим средством считалось «перекатать» дом, т.е. разобрать его по бревнышку и заново сложить. Чаще просто возвращали обиженных плотников, угощали, доплачивали — только чтобы те выгнали невидимых постояльцев.

Таким образом, намеки и ссылки на тайную силу служили для плотников средством добиться от хозяев соблюдения условий договора и обычая в конфликтной ситуации, как правило, по поводу оплаты и объема работ. Надо сказать, что подобные способы характерны для чужих, пришлых, наемных плотников, права которых не были защищены общественным мнением.

Все эти *насылные*, как и прочая нежить, персонифицировали представления о возможном *ущербе* и *несчастьях*, угрожающие домохозяйству и жителям дома: смерть хозяев или домашнего скота; болезни и гибель женщин и маленьких детей; неполадки в хозяйстве от падающих с полок горшков до пожара и полного разорения. Звуковые и прочие эффекты, производимые плотницкими действиями, по сути — знаки этого возможного ущерба, сигналы, активизировавшие ожидание этого ущерба, которые, собственно, и служили эффективным стимулом для хозяев соблюдать договор и обычай. Иными словами, речь идет о технике виртуального насилия (ущерба нет, но он реален в воображении). Подобным же образом отстаивали свои права и представители других бродячих профессий: коновалы, катали, швецы и проч. — активно используя технологии виртуального насилия (страха) для подкрепления своих требований.

* * *

Итак, мы рассмотрели вкратце ситуации, когда магия (или ее имитация) выступает в качестве механизма социальной регуляции, определяя статус профессионала в деревне и его поведение в конкретных (чаще всего конфликтных) случаях. По сути, магическая сила (или знание, статья, слово — тайна) являлась в глазах населения знаком и синонимом профессионализма.

Рассматривая роль магии в производственных отношениях, мы акцентировали ее специфические проявления, характерные для разных профессиональных сфер. Во второй части этой работы (см. ниже) мы обратим внимание на то, что составляет суть *силы*, как мужской магии и наивного понимания профессионализма.

ДРУЖКА И ЕГО ПОМОЩНИК

Е.А. САМОДЕЛОВА

Рассмотрение дружки как свадебного персонажа в плане социального развития мужских ролей (включенных в пару или не имеющих женского аналога) необходимо для более полного понимания сущности важнейшего семейного обряда, его генезиса и эволюции. Дружка как наиболее яркий маскулинный образ легко вычлняется из всех чинов русской свадьбы по ряду характерных признаков: 1) обладание чисто мужской атрибутикой, восходящей к военному и пастушескому быту; 2) совмещение статусов руководителя и помощника; 3) социополовозрастное положение женатого мужчины-родственника; 4) сочетание сакрального знания с шутовством; 5) оформленность балагурной речи в особой стилистике приговоров. Однако набор типичных признаков дружки сформировался не сразу и видоизменялся в течение многих веков, основываясь на усилении дифференциации мужского и женского видов деятельности, на разнице в их поведенческих и мировоззренческих стандартах. Естественная биологическая асимметрия мужской и женской ролей была дополнена этнокультурной обусловленностью и социальной детерминированностью. Историческое развитие дружки как свадебного чина осталось недостаточно изученным, хотя энциклопедии, энциклопедические и толковые словари включали слово «дружка» в корпус статей. Практически все ученые, обращавшиеся к свадьбе, уделяли хотя бы несколько строк этому персонажу. Кроме того, существует ряд специальных работ, направленных на изучение функций дружки в обряде и на рассмотрение поэтики его приговоров⁶⁴. Характер обрядовых действий и содержание должности дружки зависели от принадлежности его к определенному со-

циальному кругу, от географического региона, от локальной традиции, от конкретного исполнителя и т.д.

Бытование этого чина известно в Древней Руси с XIV в.; термин «друг женихов» письменно закреплён в переводе сочинения «Григория Богослова 16 слов с толкованиями Никиты Ираклийского»: «Жени(х) бо цркви х(с)ъ имѣя бо вѣща невѣсту жени(х) есть. другъ же женихо(в) стоа и слыша. радостью радуется. дру(г) же проочишаа продромъ водою тако приати дѣхъ» (1374)⁶⁵. Чин дружки и описание его действий (как предписанных ему, так и совершенных в реальной церемонии) многократно встречается в «Древней Российской вивлиофике» Н.И. Новикова (2-е изд., Т. 1. Ч. 1, 2. Мышкин, 1891; Т. 4. Ч. 7. Мышкин, 1896 — далее: Н) в «розрядах свадьбы», «чинах свадебных» и в описаниях княжеских и царских бракосочетаний за 1500–1648 годы. Интересная информация о дружке содержится в труде Г.К. Котошихина «О России в царствование Алексея Михайловича» (СПб., 1906 — далее: К) и в «Домострое» (Новгородская традиция 1560-х гг.; М., 1990 — далее: Д). Из этих источников вырисовывается необычный статус дружки, существенно отличающийся от общепринятого понимания роли этого свадебного персонажа в свадьбе XIX — XX вв. Понятно, что уже в Древней Руси наравне с соблюдением церемониального канона должна была наблюдаться вариативность подхода к отправлению ритуальных обязанностей дружкой, обусловленная конкретной исторической эпохой и социальным положением основных участников свадьбы. Рассмотрим внимательно закономерности и особенности бытования чина дружки сначала на великокняжеских и царских свадьбах.

Наличие чина дружки на древнерусских свадьбах закреплено в писцовых клише: «А в дружках был...» (1530), «...а в дружках велел быть у него...» (1533 — Н., ч. VII, с. 1, 11). Летописец понимал, что чин дружки обязателен для свадьбы, и поэтому всегда употреблял типичную формулу, даже если не знал фамилии конкретного исполнителя этой роли и надеялся вписать позднее. Так возникали пропуски имен в писцовых клише: «Да дружка...» (1548) — фраза с указанием расположения свадебных чинов за свадебными столами не закончена и оборвана на этом месте (Н., ч. VII, с. 26).

⁶⁵ Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): В 10 т. М., 1990. Т. 3. С. 87 (здесь же приведен ряд других примеров).

⁶⁴ См., напр.: Зеленин Д.К. Свадебные приговоры Вятской губернии. Вятка, 1894; Мореева А.К. Традиционные формулы в приговорах свадебных дружек // Художественный фольклор. М., 1927. Вып. 2–3. С. 112–129; Торопова А.В. Наговор дружки в поэтической системе свадебного фольклора. Дисс... канд. филол. наук. Л., 1975; Круглов Ю.Г. Свадебные приговоры как многофункциональное явление русского фольклора // Полифункциональность фольклора. Новосибирск, 1983; Поздеев А.В. Традиционные основы жанров свадебной поэзии (на материалах севернорусских записей). Дисс... канд. филол. наук. М., 1993; Федорова Т.Ю. Русские свадебные приговоры (поэтика жанра). Дисс... канд. филол. наук. М., 1994; Островский Е.Б. Вологодский свадебный фольклор (История, традиции, поэтика). Дисс... канд. филол. наук. М., 1999 (Глава 3).

Из писцовых формул видно, что в дружках ходил не один человек. По традиционному канону назначалось четыре дружки — по два человека со стороны жениха и невесты. Вот типичный пример: «...а в дружках велел быть у него князю Ивану Даниловичу Пенкову-Хомяку, да боярину своему Михайле Семеновичу Воронцову, а женам их княгине Марье, да Аграфене велел быть у князя в свахах. А у княжны велел быть в дружках Василью Петрову, сыну Борисову, а женам их в свахах быти...» (1533 — Н., ч. VII, с. 11). Итак, на свадебную должность дружки назначались исключительно женатые люди: это взаимобусловлено еще и тем, что их жены обязательно исполняли роль свахи.

Дружек могло быть и восемь: по четыре с жениховой и невестинной сторон; и тогда в число дружек также входили жены основных исполнителей этой роли: «А в дружках были с великого князя сторону боярин, князь Дмитрий Федорович Бельской со княгиней, да боярин Иван Михайлович Юрьева с женою. А с великой княгини сторону дружки были: боярин князь Иван Иванович Пронской со княгиней, да быть было Василью Михайловичу Тючкову с женою...» (1547 — Н., ч. VII, с. 16).

Для чина дружек существовала своя внутренняя иерархия, наблюдаемая в приложимых к ним эпитетах. В первую очередь определялась принадлежность дружки к стороне жениха или невесты: «великого князя дружка» и «княжнин дружка»; «в дружках были с великого князя сторону» и «с великой княгини сторону»; «в дружках велел государь быти» и «послал дружек княгининных»; «дружки с королевской стороны» и «у княгини дружки»; «дружка княжой» и «княгинин дружка»; «дружки: с государеву сторону» и «с государынину сторону»; «а в дружках велел быти, с цареву сторону» и «а со княгинину сторону велел быти дружкам» (Н., ч. VII, с. 3-4, 16, 28-29, 55-56, 63, 176, 35). Поскольку описание княжеской и царской свадьбы велось с позиции жениха, то жениховы дружки порой указывались как просто дружки, без всяких эпитетов и уточнений, но отнесенность других дружек к партии невесты всегда подчеркивалась: «в дружках велел быти» и «со княгинину сторону велел быти дружкам» (1548 — Н., ч. VII, с. 21). Показательно, что дружки назначались от лица человека, обладающего наивысшей властью, который сам распоряжается своей судьбой и повелевает народом, решает: жениться самому, женить ближайшего подчиненного и др. Отсюда допускается вариативность фраз, учитывающая избрание властителем дружки на собственную свадьбу или на бракосочетание подчиненного: «А в дружках велел быти боярину своему...» (1548) и «А в дружках велел государь быти у князя Володимира боярину своему...» (1550 — Н., ч. VII, с. 21, 28). По распоряжению государя свадебные чины (и, следовательно, дружек) определяли специально назначенные для этого должностные лица: «А чины свадебные уряжал думный дьяк Иван Курбатов, сын Граматин, да дьяк Михайло Данилов» (1626 — Н., ч. VII, с. 78).

Далее учитывалась степень важности конкретного дружки (с указанием его отнесенности к жениховой или невестинной стороне или без этого): «большой

дружка»; «за дружкою за царицыным большим»; «царицын большой дружка» и «царицын меньший дружка»; «царя и великого князя первый дружка»; «в дружках у царицы в первых»; «другой дружка королевской»; «в дружках у государя в других» (Н., ч. VII, с. 6, 61, 80, 79, 61, 56-57, 61). Часто употреблялась писцовая формула, в которой значимость конкретного дружки определялась местом его упоминания: главного дружки — в начале фразы, а второстепенного — в конце, причем в последнем случае имелось подкрепление при помощи эпитета; например: «Дружки с королевской стороны: боярин Петр Васильевич Морозов... другой дружка королевский Денис Вранбег...» (1573 — Н., ч. VII, с. 55-56). Соблюдался параллелизм чина дружек: старший и младший дружки (называемые конкретными, самыми разными эпитетными терминами) имелись и в партии жениха, и в партии невесты. Отсутствие иногда указаний на иерархию невестинных дружек объясняется аналогичностью их в стане жениха и невесты.

Распределение ролей — ведущей и вспомогательной — внутри чина дружки изначально обосновывалось родовитостью назначаемого человека и вызывало протесты, если это условие не соблюдалось: «Да бил челом государю, мимо государева приговору, Панкратей Салтыков на Бориса Годунова, что велено быть ему, Панкратью, в дружках у государя в других, а Борису быть в дружках у царицы в первых: и ему Бориса меньше быть не в место. А в дружках Панкратей не бывал; а государь велел Бориса с Панкратьем судить, и по суду Борис оправдан, а Панкратей обвинен» (1581 — Н., ч. VII, с. 61-62).

Вопрос о заменяемости дружек в экстренных случаях уже в процессе свадьбы решался демократическим путем: сохранялось первоначальное назначение, даже если оно в результате оказывалось в пользу женщины (которая в Древней Руси имела меньше прав по сравнению с мужчиной). Имелся прецедент в 1548 году: «А с великой княгини сторону дружки были... да быть было Василью Михайловичу Тючкову с женою, и Василий не был за тем, что убился с коня, а была жена его, а в Васильево место был дружка Михайла Яковлевич Морозов» (Н., ч. VII, с. 16).

Чин дружки был настолько весомым, отражал высокое социальное положение и политическую карьеру, что первоначально при его назначении учитывались родовитость и придворная должность претендента: «Дружка у государя, князь Никита Иванович Одоевской, да окольничей князь Василей Григорьевич Ромодановской меншой. У государыни царицы дружки: боярин Михайло Михайлович Салтыков, да стольник Василей Яковлев Голохвастов» (1648 — Н., ч. VII, с. 91). Далее, чтобы не было излишних споров, монархам пришлось упразднить зависимость свадебных назначений от родословной — так поступил вел. кн. Алексей Михайлович: «А в чинех великий государь велел быти всем без мест» (1648 — Н., ч. VII, с. 91). Аналогично пишет Г.К. Котошихин, отметивший, что государь лично (хотя и вместе с правительством) заботился о назна-

чении чина дружки, не передоверяя этой важной задаче никому: «Царю же, отложивши всякие государственные и земские дела править и расправу чинить, почал с своими князи и бояры и окольничими и думными людьми мыслить о женитьбе своей, кого... обрати в какой свадебный чин, во отцово и в материное место, и в сидячие бояре и в боярыни, и в поезжане, в тысяцкие и в бояре и в дружки... Так же и с царевнину сторону сидячих бояр и боярынь и дружек и свах»; Алексей Михайлович повелел «в чинех же быти, по своему обранию, кого в какой чин излюбил, не по родом и не по чином и не по местом»; далее государь учрежденное им назначение в свадебные чины приказал «думным дьякам расписать на роспись» (К., с. 6).

Согласно летописным документам, чин дружки (без учета распределения внутренних ролей) занимал определенную ступеньку на иерархической лестнице и располагался на 4-5 месте: в 1625 году после посаженных «в материное место» и «в отцово место», назначенных «в тысяцких» и далее после «поезжан»; в 1623 году дружки входили в состав поезжан — «а в поезде ... дружка княжой» (Н., ч. VII, с. 67, 62-63). Вариация месторасположения чина дружки достигалась за счет размещения его после, внутри или перед поезжанами, последнее было более почетно: «И прислал князь Володимир к государю и великому князю, а с ним тысяцкой, и дружки, и поезде» (1550); «А в поезде были... а за ними ехали дружки, а за дружками тысяцкий, мало поперед государя посторонь...» (1626 — Н., ч. VII, с. 29. 81-82). Наиболее убедительно место дружек в иерархии свадебных чинов установлено в последовательности писцовых клише, каждое из которых начинается с красной строки: «В материное место...», «В отцово место...», «В тысяцких был...», «Поезжане...», «А в дружках были...», «А с великия княгини дружки были...» (1625 — Н., ч. VII, с. 67).

Расположение дружек на иерархической лестнице было не только зафиксировано в летописных документах типа «Розряд свадьбе», «А се роспись, кому у чего быти на свадьбе» или «Чин свадьбе короля Арцымагнуса» (Н., ч. VII, с. 8, 32, 58), но и наглядно представлено в свадебной процессии, направляющейся к церкви или оттуда: например, «а перед ним, государем, шли из хором стольники и дворяне, которые были в поезжанах; а за ними шли бояра... а за ними шли перед государем дружки... А государя вел под руку тысяцкой...» (1626 — Н., ч. VII, с. 74). Из этого и подобных списков участников процессии видно, что дружки находились в непосредственной близости от государя, однако это месторасположение в пути не только не считалось самым почетным, наоборот, оно было последним в иерархии чинов, уступая тысяцкому, боярам, поезжанам. Вот еще один доказательный пример: «...а перед ним, государем, шли наперед поезжане, а за ними дружки, а за дружками шли перед государем бояре... которые остались за чинами» (1626 — Н., ч. VII, с. 78). Важно подчеркнуть, что дружки входили в свадебные чины и этим отличались от прочих приглашенных на свадьбу лиц.

Тем не менее имелась ситуация, когда чин дружки становился более весомым по сравнению с поезжанами: это было венчание, когда жениху дружке дозволялось и даже вменялось в обязанность входить в церковь и присутствовать непосредственно на брачном венчании монарха: «...и шли государь и государыня в церковь в сторонние двери, что от Архангела; а тысяцкий и дружка шли перед ним, государем... А поезжане в то время ездил на конех» (1626 — Н., ч. VII, с. 83). Понятно, что это определялось численностью чинов: даже при полном учете дружек со стороны жениха и невесты было всего восемь, а только поезжан (без учета прочих действующих лиц) насчитывалось два-три десятка, и даже соборная церковь Успения Пресвятой Богородицы в Московском Кремле не смогла бы вместить всех участников бракосочетания государя. Участие дружек в церковном венчании простиралось до пожелания здоровья новобрачным по окончании христианской церемонии: «...и потом здравствовали государю и царице тысяцкий, и дружки, и бояре, которые были в церкви...» (1626 — Н., ч. VII, с. 84).

Дружка представлял на древнерусской свадьбе; он играл роль своеобразного посла, направляемого стороной жениха к невестинной стороне (и наоборот), посылаемого от лица жениха (или иного персонажа) к другим участникам свадьбы. В его задачу входило испрашивание благословения у наиболее важных лиц при разных обрядовых обстоятельствах. Не менее важным заданием дружек было оповещать почтенную публику о совершившихся событиях. Эти функции исполнял главный (большой, первый) дружка со стороны жениха или невесты, смотря по ритуалу.

Дружка освобождал места для жениха и невесты: по существующим порядкам, на время отсутствия вступающего в брак его место специально занималось другим лицом, чтобы оно не пустовало: конь жениха, кресла и ложе новобрачных всегда должны быть закрытыми ради предохранения их от всяческих напастей. Отсюда возникла роль дружки — подготовителя свадебного сидения: жених «шел к своему месту; и государев дружка большой боярин князь Дмитрий Мамстрюкович Черкасский поднял с места князь Якова Черкасского. И государь сел на своем месте подле царевны от Благовещения пресвятыя Богородицы...» (1626 — Н., ч. I, с. 8); «И государь покланялся образом, пошел к своему, государеву месту; а большой государев дружка, боярин князь Никита Иванович Одоевской поднял с места князя Ивана Алексиевича Воротыньского и сорок соболей со сголовья снял и отдал держать дьяку Ивану Федорову» (1648 — Н., ч. II, с. 186).

Представительство дружки было этикетно закреплено также в том, что во множестве церемоний ему предписывалось сопровождать жениха или невесту в торжественных процессиях, стоять в определенном месте в церкви и в палатах и сидеть за столами. Стоять дружке велено было в тех случаях, когда он выступал на стороне хозяев-распорядителей, принимающих гостей и выказывающих им уважение: «А царь Симион перед царем и великим князем стоял, а с ним тысяцкой... да

дружка Володимир Морозов, да Федор Нагой» (1554 — Н., ч. VII, с. 42). Кроме того, дружки прислуживали своему господину при его трапезе, как велось по обычаю: «Да в прежних же государских радостях бывало: сидел государь в Грановитой палате в месте за золотым столом... и стояли у стола перед государем дружки...» и далее — «от сенника пришел в Грановитую палату и сел во своем государеве в царском месте за золотым столом, а перед ним, государем, стали дружки» (1648 — Н., ч. II, с. 198, 199). Дружкам оказывалась честь тем, что их приглашали сесть за стол и участвовать в пиршестве: на свадебном пиру «тысяцкому и дружке велит сесть по своим местам» (1526), «а на 3 день... встречу свахам сидел тысяцкой, да дружки княгинины...» и «А на другой день свадьбы сидели за столом, в большом столе: ...а встречу свахам и боярам сидели княгинины дружки» (1550), «А против свах в скамье тысяцкий, да дружки все» (1554), «и дружкам, и боярам сести в большой лавке» (1648 — Н., ч. VII, с. 6, 32, 34, 45; ч. II, с. 182) и пр.

Имелись задачи, которые должны были исполняться совместно всеми дружками: «А как пойти к венчанью великому князю и княжне Елене, и дружки постелят им под ноги камку, да сорок соболей положат» (1526 — Н., ч. I, с. 4). Линия подстилания ткани, начатая укладыванием камки в церкви, продолжена обустройством спального места для новобрачных в сеннике, в чем также принимали участие дружки: «и положили царя со княгинею дружки, да свахи; и помешкав не мало, дружки и свахи пошли к царю» (1554 — Н., ч. I, с. 41). Дружки служили вестниками о совершенном таинстве: «А на завтрее в понедельник, с утра вошли к царю Симиону дружки и свахи и молвили царю, чтоб шел в мыльню...» (1554 — Н., ч. I, с. 41). Подобные общие для дружек и свах дела подтверждают функциональную близость этих чинов, тем более что в свахи избирались жены дружек.

Однако существовали еще и обязанности, которые не были парными и не допускали параллельного исполнения. Так, только жениху дружке поручалось распоряжаться обрядовым кушанием: это происходило как за свадебными столами принародно, так и в сеннике исключительно для новобрачных. Вот обязанности дружки на свадебном пиру: «А великого князя дружка благословяся, станет резати перепечу и сыры, да поставит на блюда перед великого князя, и перед вел<икую> княжну, и во все столы, да и в россылку посылает» (1526 — Н., ч. I, с. 3-4). С общего пира дружка направлял обрядовое кушание в сенник: «большой дружка, встав, обертит куря и с блюдом, и с колачем, и с солонкою, и с скатертью верхнюю, да отнесет к постеле: и с великою княгинею пойдет тысяцкой, и дружка, и свахи все... и курятем кормить великого князя и великую княгиню свахи большие, да дружкам» (1526); «а на стол послали три скатерти и положили перепечу, да сыр, которые подносил дружка ко государю и к государыне и к бояром с шпиринками; да солонница с солью» (1648 — Н., ч. I, с. 6; ч. II, с. 178). Интересно описание распределения угощений дружкой на Новгородской средневековой свадьбе, что известно из

«Домостроя»: «...а в те поры бы друшка сыр колупал и перепечу режет» (Д., 92).

Дружка имел право передать кушание подсобному лицу, а самому только сопровождать церемонию перехода из царской палаты в подклет: «...и большой государев дружка, обертев куря с блюдом и с перепечью и с солонкою скатертью другою, отнес к сеннику и отдал именно боярину Федору Ивановичу Шереметеву. И после того царь и великий князь из стола встал, и шел к сеннику с царицею, и взял ее, государыню, за руку; а с ним, государем, и с царицею шли тысяцкий и дружка, и свахи все» (1626 — Н., ч. VII, с. 85).

В Московии после государевой мыльни и раскрывания молодой в сеннике новобрачных кормили кашею: «А держал кашу государев большой дружка; а перед государынею кашу держала большая сваха» (1626); «А держал кашу государев большой дружка...» (1648 — Н., ч. VII, с. 89; ч. II, с. 197). В 1560-е гг. согласно предписанию «О чину свадебном» из «Домостроя» каша являлась обрядовым блюдом и занимала определенное место в структуре свадьбы: «Да друшко новобрашново рознашает <кашу>, да поидет ис подклета в хоромы...» и далее — «А наранье от мыльни ездит друшка ко тестю да к тещи с кашею, что на подклете подносили новобрашному...» (Д., с. 103, 104). Угощение кашей утверждало законность брака: не случайно свадьба князя Александра Невского зафиксирована в летописи как «каша»: «Ожениса кнѣзь Олѣгандрь... вѣнчася в Торопчи; тоу кашю чини, а в Новгородѣ дроу҃оую...»⁶⁶ Следовательно, непосредственное участие дружки в ритуале с кашей подчеркивало его высокий свадебный статус, равный роли кормильца в семье.

Круг обязанностей невестиных дружек всецело зависел от обрядовых функций самой невесты: обеспечить приданое и дары. Поэтому в обязанности невестиных дружек входило стелить в доме жениха постель, собранную невестой: «А на князь Володимиров двор послал дружек княгининых слать постель...» (1550); «А на царев двор послал государь дружек княгининых... а велел им с государева двора ехати к Авдотье Кутузове по постелю, и взяв постелю, велел стлати на цареве Симеонове дворе» (1554 — Н., ч. VII, с. 28, 37). Дружки не обязательно собственноручно стелили постель; их миссия была более почетной — предводительствовать в процессии, отправившейся готовить брачное ложе: «Идти за постелею... А вперед ехати дружкам княгининым...» (1573 — Н., ч. VII, с. 58). Аналогично невестин дружка не нес сам подножие для церковного венчания, а лишь возглавлял шествие: «За дружкою за царицыным большим нести подножие к церкви Семен Романов, сын Алферьев» (1581 — Н., ч. VII, с. 61). Таким образом, дружка часто являлся посланником, возглавлявшим обрядовую процессию, а его подчиненные выполняли роль доставщиков, носильщиков и т.д.

⁶⁶ Материалы для словаря древнерусского языка И.И. Срезневского. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 1201 — под «каша».

Далее невестин дружка должен был раздавать свадебные дары и угощения, приготовленные стороной невесты: «А княжнин дружка подает ширинки» (1526); «а царицын большой дружка подносил государю от царевны и великия княгини уброец тафтян, низан жемчугом, и ширинку, и коровай» (1626 — Н., ч. VII, с. 4; ч. I, с. 9). Невестины дружки посылались с угощением: «И как царь из мыльни вышел, да пошел со княгинею в подклет... да кушав послал дружек княгининих Ивана Чеботова, да Федора Сукина с кашею к царю и великому князю, и ко царице и великой княгине, и ко князю Юрию Васильевичу...» (1554 — Н., ч. VII, с. 41-42).

Задачей невестиных дружек было охватить вниманием наиболее значительных родственников и кланяться им с подношением. Если круг родственных и дружественных лиц, которым посылались дары и гостинцы, был невелик, то дружки отправлялись сообща; при обширном же числе гостей однородные задачи дружек распределялись персонально. Естественно, к наиболее влиятельным гостям посылались с подношением старший невестин дружка, к менее почетным — младший: «А к великому государю, святейшему патриарху Филарету Никитичу Московскому и всяя России и к великой государыне, инокине Марфе Иоанновне от царевны и великия княжны ходил с убрусом с низаным и ширинкою, и перепечью, и с сыром царицын большой дружка, боярин Михайло Борисович Шеин. <...> А царицын меньший дружка, князь Роман Пожарский, подавал от царевны и великия княжны ширинки и коровай и сыр отцу и матери, и тысяцкому, и боярям, и окольным, которые в чинех, и поезжанам» (1626 — Н., ч. VII, с. 80).

Невестины дружки подпадали под власть новобрачного, когда возвращались из церкви в дом молодки — по условно называемой учеными «круговой схеме» проведения свадьбы. Заметим, что композиция великокняжеской и царской свадеб усложнялась тем, что жених-государь заранее вводил в свой дворец невесту (определял ей специальные покои); и невестины дружки, назначенные опять-таки монархом, изначально ему подчинялись. Невестины дружки служили посланцами государя и его вестниками и одновременно находились в услужении у будущей государыни. Вот их типичные обязанности: «А как царь и великий князь Михайло Федорович всяя России пришел в Золотую палату, и послал царицыных дружек, а велел царевне Евдокии идти на место в Грановитую палату» (1626 — Н., ч. VII, с. 76). Полное исполнение обязанностей вестников выглядит так: «И послал государь... царицыных дружек боярина Михайла Михайловича Салтыкова, да Василья Голохвастова, а велел царевне Марье ити во Грановитую палату на место. // И дружка Михайло Михайлович и Василий, вшед в хоромы к царевне, поклонялися святым иконам и царевне Марье челом ударили, по обычаю, и говорил Михайло Михайлович речь: // “Великий государь, царь и великий князь Алексей Михайлович, всяя Руссии самодержец, велел тебе, царевне Марье Ильичне, ити во Грановитую палату на место”. <...> А как государыню посадили на место и боярыни по местам сели, и государю о том учинил

весть дружка Василий Голохвастов» (1648 — Н., ч. II, с. 182-184).

В составе свадебных ритуалов имелись такие, наибольшую торжественность которым в числе прочего придавало совместное участие дружек с жениховой и невестиной сторон, однако роли и здесь были строго распределены. Например: «А после того царя и великого князя первый дружка, благословясь у отца и матери, резал перепечу и сыр; а царицын большой дружка подносил государю от царевны и великия княгини уброец тафтян, низан жемчугом, и ширинку и коровай» (1626 — Н., ч. VII, с. 79).

По внешнему виду и своему наряду дружка никак не выделялся среди участников древнерусской придворной свадьбы. Одежда дружки не описывалась — в отличие от прочих свадебных чинов, и можно только предполагать, что он, будучи из боярского сословия, был одет соответствующим образом: «...а шли бояра, и стольники, и окольные, и дворяне все в золоте, и в черных шапках, и в ожерельях стоячих и отложных» (1626 — Н., ч. VII, с. 63). В «Домострое» хотя и уточняется: «И дружка поедет в золоте...» (Д., с. 93), однако и другие сопровождавшие лица одеты точно так же.

В сочинении Г.К. Котошихина в главе «О женитбе царской. О чину, как устраивают свадебной чин» вместо *другого* или *меньшего дружки* указан *поддружье* (словообразовательная модель этого термина подчеркивает качество помощника). Поскольку труд Котошихина был написан для иностранцев, то в нем впервые пояснен смысл свадебных действующих лиц: «Дружка, поддружье, чин их таков: на свадьбу созывают гостей, и в свадьбе от тысяцкого и от царя говорят речи, и рассылаются с дарами» (К., с. 62). Очевидно, к середине XVII в. название дружками лиц женского пола считалось анахронизмом (хотя рефлекс этого отмечены в народной свадьбе и в XX веке), поэтому сказано: «Свахи, дружковы жены, чин их таков: царицу укручивают, и оберегают, и платье надевают и снимают» (К., с. 62). Однако параллелизм участников свадьбы и даже их двойственное число еще сохранялись — это видно из фразы: «С царицыну сторону ... г-й <3-й> чин дружка, свахи — дружкины жены...» (К., с. 63).

В это время статус дружки был неодинаковым в разных свадебных партиях: в лагере невесты он являлся третьим и последним чином, а в лагере жениха вообще оказывался «за чинами». Вот эта иерархия: первый чин везде занимали сидячие отец и мать; вторым чином считались у жениха поезжане с тысяцким и протопопом, а у невесты — бояре и боярыни; третьим чином полагались у невесты дружки, а у жениха — упомянутые бояре и боярыни. Подтверждением того, что жениховы дружки не входили в свадебные чины, служит наблюдаемая во фрагменте градация: «...и дружки и свадебной чин благословляются у отца и у матери, которые устроены за царского отца и мать, ехать по новобрачную невесту...» (К., с. 64).

Сами по себе все просьбы дружки о благословении по разным поводам вполне традиционны, однако в сочинении Г.К. Котошихина приведены дополнительные и уточняющие, а то и совершенно не упомянутые

прежде сведения об участии дружки в свадебных ритуальных действиях (впрочем, это не означает, что раньше дружка не участвовал в подобных делах; возможно, об этом просто не сообщалось). Так, становится известно, что жениху и невесте полагается садиться не только рядом, но и на единое сиденье: «дружки и подружья у отца и у матери невестины благословляются новобрачному и дочери их садятся на место, на одной подушке» (К., с. 64). Незафиксированным в летописях оказывается благословение на расчесывание косы невесты и изготовление женской прически (естественно, сами дружки не имели касательства к волосам невесты): «...и потом дружки и подружья учнут благословляться у отца жениха и у матери новобрачной косу чесати», «и в то ж время как у новобрачной косу расчешут, дружки благословляются у отца и у матери новобрачную крутити» (К., с. 64).

В труде Г.К. Котошихина сообщается о награждении дружек полотенцами, как и прочих свадебных чинов (из летописей известно, что дружки раздавали дары и гостинцы от имени невесты): «...да сверх того хлеба и сыра на те ж тарелки кладут дары, ширинки от новобрачной, по росписи, и подносят наперед священнику, да отцу и матери невестиным, да тысяцкому, потом царю и поезжанам и сидячим боярам и боярыням, и дружки себе и свахам, и конюшему, и дворецкому и чинам их, по росписям же» (К., с. 64).

Согласно Г.К. Котошихину, дружке доверялось первым узнавать о результате первой брачной ночи и по просьбе отца-матери и тысяцкого информировать их: «И как дружка, приходя, спрашивает о здоровье, будет доброе меж ими совершилось; а ежели не совершилось, и царь приказывает приходить в другой ряд, или и в третье; и дружка потом уж приходит и спрашивает» (К., с. 66). Аналогично происходило в боярской свадьбе — с дополнительной отправкой дружка с благоприятным известием к родителям невесты: «...а тысяцкий в то время дружку посылает к невестину отцу и матери сказать, что жених и невеста в добром здоровье; а как дружка приехав, скажет, и они за те добрые вести того дружку потчуют и дарят ширинкою...» (К., с. 71). Еще с большими подробностями о том же сообщается в «Домострое»: «А новобрачная потому ж на себя положит чехол и шубу нагольную да велит позвать к себе друшку, а сам сядет на болшей постели, а новобрачная за завесом на пуховичке. // И друшка придет, и он пошлет ко отцу и к матери, а скажет, что дал Бог здорово. // А дружку в те поры пошлют к тестю и к теще... И з друшкою тут целуется тесть, подарит чарочку или ковшик, а теща ширинку» (Д., с. 97).

Далее — по Г.К. Котошихину — дружка сопровождает жениха в послевенчанном банном ритуале: «...и ходит царь в мыльню, а с ним дружка да постельничий» (К., с. 67). Более расширенные сведения дает «Домострой»: «А на завтрее дружки и свахи на обе половины съедутся, и от тестя пошлет друшка меншеи к большему дружке люди с мыленными суды и с простыни... И прикажет: как двинется новобрачной, чтобы ему весть учинил, дружке друшка. <...> А друшка пошлет к тестю на двор, а велит сказать дружке ж, что

новобрачной пошел в мыльню, и новобрачная двинулася. И сваха другая к новобрачной поедет, а тесть друшку отпустит к новобрачному с мыленными дарами, и друшка поедет в золоте тем же обычаем, а за ним в саях под полстью мыленные дары в коробях» (Д., с. 98).

Отрывочные сведения о княжеских свадьбах Древней Руси сохранились в «Делах о браках» из архива Министерства иностранных дел. Относительно роли дружки там, в частности, сообщается в «Докладе великому князю о назначениях при свадьбах князей Бельского, Шуйского и Пронского» около 1534 года — о назначении этого свадебного чина: «В друшках быти во княж Иваново место быти князю Ивану Турунтаю»⁶⁷.

В «Домострое» (который донес до нас традицию среднего сословия праздновать свадьбу) встречаются интересные подробности совершения обрядовых действий дружкой. Из ритуала просьбы дружкой и свахами о благословении для жениха и невесты становятся известны новые детали: «...и друшка, пришедши, благословитца у отца и у матери... а из стола не выходити свахе, а кланяется образом на все четыре стороны, как дружка» (Д., с. 92).

Там же описаны подробности и названа конечная точка пути дружки в ритуале доставки невестинной постели: «И как время приспеет, пошлют от тестя к жениху старшего слугу сказать, что друшка и сваха едут с постелею: велите указать сенник и к которому месту приехати, а по обычному потклет. <...> А за друшкою повезут постелю...

И как приедут ко двору, и конные люди с лошадей соидут долой и поидут перед друшкою на двор по два в золоте: а друшка приедет на двор на лошаде, и, не доехав лестницы, с лошади соидет и дождется постели. Как с постелью приедут к лестнице, и друшка женихов встретит и людем жениховым велит взять постелю, и они многими людьми приступяся к санем, тех людей оттеснят и возмнут постелю из саней на ковре и понесут на головах. <...>

И поидут дружки оба перед постелею, а свахи обе за постелею... И изготовя то все, дружки и свахи наперед вышлют всех и сами выйдут, а сенник замкнут и запечатают дружки оба своими печатми» (Д., с. 93).

Из «Домостроя» следует, что в Новгородской традиции, как и в Московской, существовали две пары дружек — жениховы и невестины, и они друг по отношению к другу именовались «приезжими» (этот же эпитет распространялся и на других лиц): «И друшка и сваха невестина поедут к тестю на двор, а провожают их — друшку друшка до коня... А в хоромы друшка и сваха приезжие не ходят...» (Д., с. 94). Следующий эпитет — «тутошний» — вероятно, еще не успел оформиться как терминологический; он просто определяет позицию, с которой идет рассмотрение конкретного свадебного действия: к тестю «новобрачной

⁶⁷ Архив Министерства иностранных дел. Дела о браках. Подлинник // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1905. Кн. 3. Отд. IV. С. 25.

воидет с тысяцким, перед ними один друшка, их, да другой, тутошний...» (Д., с. 99). Внутри пар существовало традиционное для Древней Руси распределение дружек на «большого» и «другого», или «меньшего» (Д., с. 97-98).

Среди письменных источников в «Домострое» впервые зафиксирован обычай дружки говорить пословицами (двойными поговорками), которые потом найдут подтверждение в жанре свадебного приговора, многократно записанном в XIX — XX столетиях фольклористами. Итак, в «Домострое» сказано: «...а друшка новобрачно соимет в те поры отрока, который сидит с невестой на новобрачного месте, а говорит дворкою: аргамак тебе в Орде, а золотые в Угре» (Д., с. 95-96).

Дружка представляет за жениха и невесту от самых разных лиц. Редкой фиксацией является посылка дружки с поручением от священника: «...а тот священник, изготовив к обручанию две свечи, витые вдвое, и изготовя, пошлют дружку к жениху...» (Д., с. 95). Наоборот, часто встречающимся оказывается произнесение пригласительных речей дружкой от имени жениха, безмолвно присутствовавшего при сем: «Из-за третье ествы станет новобрачной, а с ним тысяцкой да дружка один, и учнет звати, а говорити учнет друшка тестю: имярек, новобрачной челом бьет, чтобы пожаловал завтра у него пировал... А в кою пору друшка говорит, а новобрачной кланяется в шапке нагольной» (Д., с. 96-97).

Свадебный чин «дружки» в Древней Руси являлся полифункциональным и не выделялся какой-либо индивидуальной атрибутикой, а термин семантически близок к понятию друга; возможно, поэтому он не был замечен большинством иностранцев, посещавших Московию и оставивших описания русской свадьбы. Ни слова о свадебном дружке нет в «Записках о московитских делах» Сигизмунда Герберштейна (был в Московии в 1516-1517 и 1526 гг.), «Книге о Московитском посольстве» Павла-Иовия Новокомского (написана в 1525 г. со слов толмача Димитрия Герасимова), «Донесении о Московии второй половины XVI века» Марко Фоскарино, «Описании России неизвестного англичанина, служившего зиму <15>57-58 годов при Царском дворе», «Путешествии в Московию» Рафаэля Барберини, «Начале и возвышении Московии» Даниила Принца из Бухова (был в 1576 г.), труде «О государстве русском, или Образ правления русского царя (обыкновенно называемого царем Московским)» Д. Флетчера (был в 1591 г.), «Описании путешествия в Москву посла римского императора Николая Варкоча, с 22-го июля 1593 года», «Путешествии в Персию через Московию 1602-1603 гг.» Стефана Какаша и Георга Текандера, «Истории о Великом княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних смутах, произведенных там тремя Лжедмитриями, и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах, которую собрал, описал и обнародовал Петр Петрей де Ерлезунда в Лейпциге 1620 года», «Описании путешествия в Московию и через Московию в Персию

и обратно» Адама Олеария (был в 1633-1643 гг.), «Свадьбе Отрепьева. Из записок Георга Паерле», «Кратком повествовании о начале и происхождении современных войн и смут в Московии, бывших в непродолжительный период царствования нескольких государей ее, до 1610 года» Исаака Массы (был в 1601-1609 гг.), «Москве в 1612 г. (Отрывок из Записок Маскевича)», «Русском государстве в половине XVII века. Рукопись времен царя Алексея Михайловича» Юрия Крижанича (был в 1663 г.), в сочинениях «О Дворе Российском при царе Алексее Михайловиче» и «Состояние России, описанное англичанином, который девять лет прожил при Дворе царя Русского (1679 года)» Самуила Коллинса, в «Сказаниях светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии» Якова Рейтенфельса (был в 1671 г.), «Сказании Адольфа Лизека о посольстве от императора Римского Леопольда к великому царю Московскому Алексею Михайловичу, в 1675 году», в «Московии, или Известиях о Московии, по открытиям английских путешественников, собранным из письменных свидетельств разных очевидцев...» Джона Мильтона, «Дневнике Иоанна Георга Корба во время посольства императора Леопольда I-го в Московское государство в 1698 году и проч.», в «Состоянии России при нынешнем царе. Другое и более подробное повествование о России» Джона Перри (был в 1698-1715 гг.), «Записках Юста Юля, датского посланника при Петре Великом (1709-1711), в сочинении «Бывшего полкового священника, магистра Генриха Седерберга заметки о религии и нравах русского народа во время пребывания его в России с 1709 по 1718 год»⁶⁸. Иностранцы путешественники вообще мало упоминали о свадебных чинах русских: встречаются только сваха и коровайники у Адама Олеария и Бальтазара Койзта.

Приятным исключением оказывается «Путешествие по России голландца Стрюйса» в марте 1669 года, в котором отмечены разнообразные роли дружек, начиная с ритуала выкупа невесты у ее дружки: «...один из его дружек, *valets*, займет место (подле невесты) и не сойдет с него до тех пор, пока жених... не даст ему несколько денег. Пока он сидит, посылают за невестой, которая входит с распущенными волосами, наряженная в самые лучшие одежды и с красной тафтой на голове, два конца которой поддерживаются двумя дружками. В таком виде сажают ее возле жениха. Один из ее дружек помещается между ними, чтобы жених не видел ее, не зная, красива ли она или дурна»⁶⁹. Роль жениховых дружек также освещена Стрюйсом: «Встав из-за стола, молодая ложится в постель, между тем как муж раздает своим дружкам некоторые подарки, которые состоят обыкновенно из нескольких кунных мехов»⁷⁰.

⁶⁸ Библиографию трудов иностранцев и свадебные фрагменты оттуда см.: Фольклорные сокровища Московской земли. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997.

⁶⁹ Путешествие по России голландца Стрюйса / Пер. П.О. Юрченко // Русский архив. М., 1880. Кн. 1. С. 43-44.

⁷⁰ Там же. С. 45-46.

Стройс первым из бытописателей древнерусской свадьбы отметил охранительную роль дружки во время первой брачной ночи (летописцы относили эту роль просто к старому слуге, а дружке отводили участие в узнавании о государевом здоровье): «Потом гасят свечи в бочках с хлебом... и выходят все, за исключением самого старого из дружек, который остается в передней. Его обязанность — слушать со вниманием супругов, и, когда молодой кашляет, это знак, что он отдыхает, pause; в это время раздается оглушительный (звук) труб, литавр и других громких инструментов, чтобы все знали, что брак совершился»⁷¹.

Другим иностранцем, упомянувшим невестиних дружек, стал Бальтазар Койэт с его «Посольством Кунраада фан-Кленка к царям Алексею Михайловичу и Феодору Алексеевичу»: «Дружки невесты, собравшись вместе, принимают жениха и его родственников очень весело и сажают их за стол, на котором стоят три блюда... На верхнем конце стола оставляется место для жениха, но пока он стоит и разговаривает с дружками невесты, оно занимается служителем, от которого жених должен откупиться подарком»⁷².

В Петровскую эпоху придворный свадебный канон был сильно обновлен; к тому же происходили интенсивные инновационные процессы в русском языке, активно внедрялись чужестранные заимствования и на смену старинной свадебной терминологии пришла новая лексика. Так вместо привычного «дружки» появился «шафер», нашедший отражение в русском переводе (правда, хронологически более позднем) «Записок Юста Юля, датского посланника при Петре Великом (1709-1711)», где говорится, что в 1710 г. на свадьбе в Москве при «маршале» (тысяцком) «постоянно находились четыре шафера с красными бантами»⁷³. За свадебным обедом в числе других угощений «пили чашу маршала, а за нею чашу шаферов...»⁷⁴.

Итак, на княжеской и царской свадьбе, начиная со дня венчания, дружек было со стороны жениха и невесты от четырех до восьми человек — женатых мужчин с женами; назначались они государем и «думными людьми» директивно (что закреплялось в государственных документах) из числа родовитых и богатых бояр, приближенных ко двору властелина; внутри этого свадебного чина существовала своя иерархия, приведшая к появлению помощника дружки. В обязанности дружки входило испрашивать благословение при совершении важнейших ритуалов свадьбы, сопровождать новобрачных, потчевать их ритуальными блюдами, оповещать гостей о совершившихся важнейших

событиях и разносить угощение и дары от имени молодых ближайшим родственникам и почетным гостям. Статус дружки был низким, поскольку этот свадебный персонаж не воспринимался как наделенный магическими знаниями, не произносил самостоятельных руководящих и символических речей, не управлял ходом свадьбы и не являлся основным блюстителем обрядовой традиции. В дальнейшем развитии свадебного обряда роль и статус дружки претерпят существенные изменения.

Как видно из приведенных фрагментов свадебных описаний XVI — XVIII вв., чин дружки был уже сформирован и содержал в себе все основные обрядовые черты, однако он во многом отличался от более привычного фольклористам и носителям фольклорной традиции образа дружки XIX — XX веков. Позднейшие материалы дают основание полагать, что чин дружки распространен повсеместно на территории России. Вместо термина «чин свадебный» в XIX веке в этнографической литературе употребляется понятие «должностные лица»⁷⁵, и в их число входит дружка. Известны такие наименования с корнем «-друж-», как *дру́жско*, *дру́жско-локотышко*, *дружбк*; *дружбк*; *дружков*; *дружба* и *дружбонька* (только в песне), *дружий*; *дружна* (в западно-русской свадьбе)⁷⁶. Названия исполнителей чина во множественном числе — *дружкй*, *дружевья*, *дружья*, *передружья*⁷⁷. Существуют редкие наименования дружки, образованные совершенно от других корней: *светчий*; *кнутник*; *вершник*, *передоезжий*; *пэредо йжжжа*⁷⁸.

⁷⁵ Селиванов В.В. Год русского земледельца. Зарайский уезд, Рязанской губернии // Письма из деревни. Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. М., 1987. С. 89.

⁷⁶ Войтенко А.Ф. Лексический атлас Московской области. М., 1991. С. 35-36; Звонков А.П. Современные брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губ. Елатомского уезда // Труды этнографического отдела Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ОЛЕАЭ). Кн. 9. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России (Обычное право, обряды, верования и пр.). Вып. 1. М., 1889. С. 40; Архив Рязанского историко-архитектурного музея-заповедника (РИАМЗ). Астахова А.М. Фольклорные материалы дер. Муняки Старожиловского р-на Московской обл., собранные Рязанской фольклорной бригадой. 1935. На. III-1109. Л. 7; Гура А.В. Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины (Словарь: Б — М) // Славянское и балканское языкознание. Вып. 9. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984 (далее: Гура А.В. Указ. соч. Б — М.). С. 145; Богословский П.С. К номенклатуре и топографии свадебных чиннов. Пермь, 1927. С. 20-21.

⁷⁷ Богословский П.С. Указ. соч. С. 21.

⁷⁸ Диттель. Сборник рязанских областных слов // Живая старина. СПб., 1898. Вып. 2. С. 222 (Касимовский уезд); тот же термин: Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Русская народная поэзия. СПб., 1861. С. 205; Архив автора. Тетр. 1. № 343. — д. Ветчаны Клепиковского р-на Рязанской обл. Зап. М.Д. Максимовой и автора от А.Е. Милеховой, 1922 г. р., живет в Спасс-Клепиках; Богословский П.С. Указ. соч. С. 18 (Петрозаводский у. Олонецкой губ.); Гура А.В. Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины (Словарь: Н — Свашка) // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986 (далее: Гура А.В. Указ. соч. Н — Сваш.). С. 145.

⁷¹ Там же. С. 46.

⁷² Койэт Б. Посольство Кунраада фан-Кленка к царям Алексею Михайловичу и Феодору Алексеевичу / Пер. с голланд. А.М. Ловягина / Изд-е Археографической комиссии. СПб., 1900. С. 478-479.

⁷³ Записки Юста Юля, датского посланника при Петре Великом (1709-1711). Извлек из Копенгагенского государственного архива и перевел с датского Ю.Н. Щербачев. М., 1900 (1899). С. 140.

⁷⁴ Там же.

Как наследие Древней Руси продолжали сохраняться местные традиции, в которых на свадьбе действуют сразу два дружки: напр., в Орловской обл. «шутят: “Два дружка, один одного лучше!” Два дружка бывают на свадьбе, которые управляют»; в Рязанской губ. «новобрачные становятся за столом, рядом с ними встают два дружка — один с вином, другой — с закуской...»⁷⁹

Остались и редкие случаи назначения дружки со стороны невесты: в той же Орловской обл. «дружок от невесты бывает, если хвату держать»; в Рязанской обл. свадебный чин со стороны невесты представлен во множественности — «Дружок — его товарищ, дружки — её подружки»⁸⁰. Важно подчеркнуть женскую ипостась дружки от невесты: как и в Рязанской обл., в Полесье «дружка» — это девушка, подруга или родственница невесты, которая сопровождает ее, держит венец над головой невесты в церкви, приглашает родных невесты на свадьбу, отводит молодую в спальню⁸¹.

К древнерусской традиции восходит расширенное и одновременно градационное наименование свадебного чина с эпитетом: в Рязанской обл./губ. «приданки в это время дарят свекру, отцу крестному и *большому дружке* по полотенцу» и «*большой дружок* приглашает невестиных» на ужин; «*старший дружок* возможно громко призывает на жениха и невесту благословение Бога» и далее «*первый дружок* подзывает “попарно”, мужчину и женщину, называя их именами и отчествами: “Подойдите сыру *помалить* (=попробовать)...”»⁸². Чрезвычайно редкое число дружек — три (что не опирается на древнерусскую традицию) — с наименованием каждого своим термином и соответственно с разграничением их обязанностей замечено опять-таки в Рязанской губ.: «*Второй дружок* занимает должность резака хлеба, пирога и других ястий и подносит вина, а *третий дружок* подает пиво, квас, чай и т.п. Когда жених, по выходе из стола, станет садиться на подводу за невестой к браку, *первый дружок* начинает во всеуслышание причитать: “Вы, старые старички...”»⁸³. В

Полесье (куда входят польские, белорусские, украинские и западно-русские земли) известны такие градуированные чины, как *starszy družba*, *старший дружка*, *старшы дружка-маршалок*, *старший дружок*, *старший дружок*, *първый дружок*, *пършы дружок* и *менчий дружок*⁸⁴. По «номенклатуре» П.С. Богословского, в России известны такие иерархические обозначения внутри свадебного чина, как *старший дружка*, *дружок больший*, *дружок меньший*, *малый дружка*, *младший дружка*⁸⁵.

Аналогично существовала градация внутри чина девушки-дружки, причем известна только верхняя иерархическая ступенька в Полесье (при отсутствии нижней): *маршálка* (в паре с *маршáлок*); *стáршая та-вáришчка*; *подру́жка настáршая*; *стáршая дружба*, *стáршая дрúжка*, *пáршая дрúжка*, *стáрша дрúжка*⁸⁶.

Помощник дружки в XIX — XX веках называется как *подру́жие*, *полудру́ж*, *полудру́жек*, *полудру́жка*, *полудру́жко*, *поддру́жник*, *поддру́жье*, *подру́жие*; *полдружка*; *полудружье*; *поддружко*; *полудружек*; *полдружок*; *поддружий*, *паддружы*, *подружий*, *пад-ру́жжа*⁸⁷. Интересно, что подобные названия не всегда были устойчивыми и могли варьироваться в пределах одного сообщения: «Тут уж спешу *поддружко* угощать их <девок>, а то наговорят таких вещей, что хоть из избы вон уходи... <...> По окончании обеда *поддружье* берет потник...» (Тамбовская губ.); «Дружко и *полудружко* по обычаю бывают подвязаны полотенцами. <...> *Полдружко* за учтивость платит взаимной учтивостью...» (Рязанская губ.)⁸⁸. Объединенное обозначение дружки и его помощника могло называться «дружки» в том же самом сообщении: «...*дружко*, взяв в руки полштоф и стаканчик, наливает и подносит сперва *полдружку* <...> ...на стук повечерников и на лай встревоженных на дворе собак выходят *дружки*...»⁸⁹. Так получила продолжение древнерусская традиция многочисленности дружек. Кроме того, имеется источник, указывающий и на многочисленность помощников дружки: в Рязанской обл. «поезд: дружков, сваха, *подру-*

⁷⁹ Архив автора. Тетр. 2. № 241 — с. Кароськово Кромского р-на Орловской обл. Зап. от Т.Ф. Масляниновой, 1911 г. р., в 1985 г.; Архив Российского этнографического музея (АРЭМ). Ф. 7 (фонд кн. Тенишева). Оп. 2. Д. 1729. Л. 6 (Шишлов Д. С<ело> Белоомут Зарайского уезда Рязанской губ. Свадьба. Машинопись. 11 декабря 1898 г.).

⁸⁰ Архив автора. Тетр. 2. № 241 (с. Кароськово Кромского р-на Орловской обл. Зап. от Т.Ф. Масляниновой, 1911 г. р., в 1985 г.); Тетр. 6. № 241. (д. Поляны Скопинского р-на Рязанской обл. Зап. от А.В. Лабазкиной, 1908 г. р., родом из с. Поляны).

⁸¹ Гура А.В. Указ. соч. (Б — М.). С. 146-147.

⁸² РИАМЗ. Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края. Н. а. III-508... Кн. 3. № 51 (с. Увеза Касимовского у. Рязанской губ.); Архив автора. Тетр. 1. № 334 (г. Спас-Клепики Рязанского р-на. Зап. М.Д. Максимовой и автора от А.О. Журавлевой, 1911 г. р.); Петров В. Мещерский край. (Этнографический очерк) // Вестник Рязанского губернского земства. 1914. № 1. С. 45-46.

⁸³ Сервилин М., дьякон. С<ело> Ялмонт Егорьевского уезда / Церковная и бытовая старина в Рязанской губернии //

Труды Рязанской ученой архивной комиссии. 1907 год. Т. 22. Вып. 1. Рязань, 1908. С. 53.

⁸⁴ Гура А.В. Указ. соч. (Б — М.). С. 145, 148-149, 152, 154.

⁸⁵ Богословский П.С. Указ. соч. № 20.

⁸⁶ Гура А.В. Указ. соч. (Н — Сваш.). С. 150, 167; Гура А.В. Указ. соч. (Б — М.). С. 146-148; Он же. Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины (Словарь. Свеночельники — III) // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995 (далее: Гура А.В. Указ. соч. Свенч. — III). С. 328.

⁸⁷ Войтенко А.Ф. Лексический атлас Московской области. С. 35-36; Герасимова И.В. Указ. соч. С. 78; Войтенко А.Ф. Что двор, то говор. М., 1993. С. 161; Звонков А.П. Указ. соч. С. 41; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (ИЭА РАН). Ф. 1379. Т. 4. Л. 27. — Липец Р.С. Свадебный обряд в с. Корнево Скопинского р-на Рязанской обл. Машинопись; РИАМЗ. Описание рукописей этнологического архива. Кн. 8. № 190. — д. Асаново Рязанского у.; Гура А.В. Указ. соч. (Н — Сваш.). С. 148, 150.

⁸⁸ Звонков А.П. Указ. соч. С. 41, 43; Селиванов В.В. Указ. соч. С. 89, 92.

⁸⁹ Селиванов В.В. Указ. соч. С. 92, 93.

жсья»⁹⁰. Интересен еще и вариант, допускающий принадлежность помощника дружки (обычно относящегося к партии жениха) к партии невесты, а многочисленность дружек объясняющий уравниванием их с боярами: «За столом в это время сидят только молодые да поезжане, т.е. крестный отец и мать, *дружок, полудружье* (это от невесты), бояре, т.е. *вторые дружки*»⁹¹ (Рязанская губ.). За рамками русской традиции (но на сопредельных землях) важность свадебного чина, обозначаемого через корень «-друж-», определена и его возможностью образовывать «терминологический куст» со значением «свадебная процессия»: *дружба, дружына* (в Полесье)⁹².



Рис. 2. Участники крестьянской свадьбы. Симбирская губ. Вторая половина XIX в. Илл. из кн.: Русский традиционный костюм. Иллюстрированная энциклопедия / Авт. — сост.: Н.Н. Соснина, И.И. Шангина. СПб., 1999.

Обозначения этого свадебного чина и его помощника бытуют не только в повествованиях о свадьбе носителей традиции, но и живут в художественных текстах, в том числе — в приговорах самих дружек, унаследованных из свадебной обрядности Древней Руси (вспомните «дворку» дружки из «Домостроя»): «Мы люди заезжие, / дружок с полудружьем, / приехали про здоровье расспросить / и про свое рассказать»⁹³.

Манеры дружки были нарочитыми и знаково-показательными: А.Ф. Войтенко особо характеризует «поведение дружки подмосковного, когда, входя в дом

невесты, он обязательно стучался лбом о косяк двери, стараясь этим подчеркнуть, что невестина родня живет бедно, потолки в доме низкие, в сених и в доме темно и т.д.»⁹⁴. Среди приговоров дружки известен редкий сюжет, бытующий в Вилегодском р-не Архангельской обл., о встрече свадебного поезда на росстанях с Николаем Угодником или Пресвятой Богородицей и о просьбе благословить и защитить в дороге⁹⁵. Манера поведения и приговоры дружки, содержащие мифологический сюжет, сопоставимы с деятельностью колядовщиков (эта мысль, высказанная Е.Б. Островским⁹⁶, особенно правомерна при совершении свадьбы в зимний мясоед, хронологически приближенный к святам). Манеры дружки и совершаемые им обрядовые действия отражены в его приговорах, например: «Я — дружка, / Ноги с подходом, / Руки с подносом, / Голова с поклоном, / Язык с приговором»; произнесение текста сопровождалось реальным поступком: «...пока ждут, дружка пирог свой достанет, разрежет, вина ставит — гостей потчует»⁹⁷. Речитативная сказовая манера произнесения поэтического текста отчасти делала сопоставимым жанр свадебного приговора дружки с жанром сказки, что и выражено народной терминологией: «Дружки подъезжают к воротам, останавливают лошадь, а один из них начинает *сказывать сказку*: «Тпру, стой, мой конь вороной...»»⁹⁸ (далее следует типичный приговор).

В XIX — XX веках роль дружки выдвигается на передний план, чего не было в Древней Руси. Очевидно, это вызвано уменьшением количества свадебных чинов и всевозможных действующих лиц, разного рода помощников на свадьбе с их сугубо конкретными и строго ограниченными ролями. С утратой подобных лиц их функции перешли к дружке, и с увеличением числа обязанностей определилось его главенство на свадьбе. Уже в высказываниях старожилов замечен авторитет дружки, руководящего женихом: «Мальчишка просит за косу. Дружок торгуется. Женихово дело телячье»⁹⁹ (Орловская обл.).

Проведенная в дворянском обществе с оглядкой на Западную Европу замена дружки (как древнерусского свадебного чина) на шафера (как его аналог нового времени) привела в крестьянской среде к путанице этих участников свадьбы и к их совмещению в пределах даже одной местной традиции. В дальнейшем это послужило причиной более быстрого по сравнению с другими регионами забвения смысла свадебного чина,

⁹⁴ Там же. С. 158.

⁹⁵ См.: Крашенинникова Ю.А. Приговор свадебного дружки Вилегодского района Архангельской области // Народная культура Русского Севера: Живая традиция. Архангельск, 1998. С. 27.

⁹⁶ Островский Е.Б. Указ. соч. С. 21.

⁹⁷ Ветлужская сторона. Вып. 2. Кострома, 1996. № 74. С. 92.

⁹⁸ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 2. Д. 1432. Л. 4. (Кутехов Ф. Рязанская губ. Егорьевский уезд. Свадьба, свадебные обряды и обычаи. Девственность новобрачной. Неспособность мужа к брачной жизни. Власть мужа над женой. Супружеская неверность. 1899).

⁹⁹ Архив автора. Тетр. 2 № 71 (д. Никольское Кромского р-на Орловской обл. Зап. от уроженки с. Ретяжи А.А. Трохиной, 1905 г. р., в 1985 г.).

⁹⁰ РИАМЗ. Астахова А.М. Указ. соч. Н. а. III-1109. Л. 8.

⁹¹ ИЗА РАН. Фонд ОЛЕАЭ. Д. 50. Л. 180б. (Записи по жилищу, верованиям и свадебным обрядам, собранные учителем Михайловым И.В. в Раненбургском у. Рязанской губ., с. Лебяжье, д. Кузьминки, д. Загрядчино. 11 ноября 1894).

⁹² Гура А.В. Указ. соч. (Б — М). С. 156.

⁹³ Войтенко А.Ф. Что двор, то говор... С. 161. Деление фрагмента на стихи наше. — Е.С.

оставившего лишь смутные воспоминания о себе. Например, в Ярославской обл. отмечены такие высказывания: «Шаферá — шаферá, а ещё какие-то дру́жки были, чёрт-те знает. У них чего-то через плечо навязано полотенце — у дру́жек, у шаферóв тоже»¹⁰⁰.

В некоторых крестьянских традициях термин *дружка* совершенно вытеснен *шафером*. Причем вопреки исконному смыслу заимствованного из прибалтийского диалекта немецкого языка термина *Schaffer* (от *schaffen* — ‘создавать, хозяйничать’), понимаемого как «дружка невесты, распорядитель на свадьбе»¹⁰¹, стали возможными пары «шафер» и «шаферица» (Пошехонский р-н)¹⁰². В Полесье также существует подразделение этого чина на мужскую и женскую составляющие: *шафёр*, *шóхвер*, *шóхвир* и *шáферка*, *шáхвирка*¹⁰³. Внутри «мужской части» чина существует градация только на высшую иерархическую ступеньку (при отсутствии нижней): *первый шáхвир*, *старший шáхвир*, *старший шафер*, *ста́рший шáхвир*¹⁰⁴. От дружки шафер отличается тем, что он холост и, соответственно, моложе: это близкий друг или брат, неженатый парень¹⁰⁵.

Дружка в XIX — XX вв. являлся выбранным чином. Его не было на раннем этапе свадьбы (на сватовстве, сговоре и др.); он возникал накануне дня венчания, причем избирался обязательно из числа родственников жениха — из женатых мужчин: «Он выбирается обыкновенно в тот же день утром из близких родственников, зрелых лет (30 и 40); чаще всего из родных или двоюродных дядей жениха. Непременно должен быть женатым, кроме того веселым и “разбитным” мужиком; знал бы, как кого принять, какое кому слово сказать, гостей повеселить, завести беседу шутиливую; он наперечет должен знать все “сродство”, чтобы не ошибиться, кого куда посадить, кому когда вина поднести. Дружке должна быть знакома хорошо и обрядовая сторона дела... на каждом шагу учит его <жениха> уму-разуму, наставляет в делах супружеских. В богатых домах на подмогу дружке выбирается еще “подружка”, тоже из ближайших женатых родственников»¹⁰⁶ (Тамбовская губ.). Старожилы из разных областей России сообщают о выборе дружки из родни или свойства: «Дружка — свой сродственник, брат постарше или зять, ведёт за руку»; «Дружок — обычно муж старшей сестры»¹⁰⁷ (Рязанская обл.). Дружка обязательно был женатым человеком потому, что являлся

наставником жениха при его переходе из состояния холостяка в более старшую социовозрастную группу семейных мужчин.

Формальности назначения дружки отчетливо представлены в Рязанской обл.: после «поздней вецарухи», «когда родня жениха возвращается в дом жениха, то выбирают дружко́. Гости, сидя за столом, спрашивают отца жениха: “Кто же у тебя хозяин?” Тогда он выводит кого-либо попороднее из стола, дает ему поставку с брагой или вином и дружко уже начинает угощать гостей и хозяйничать»¹⁰⁸. Так дружка избирался старшим для проведения важного переходно-посвятительного обряда.

Однако фольклорная традиция не остается неизменной на протяжении времени и пространства: встречаются селения, в которых общерусская и, казалось бы, незыблемая особенность превращена в свою противоположность. Так, в той же Рязанской обл. известны случаи избрания холостого дружки: «Наряжали большую елку и сажали под нее жениха с невестой, обыгрывали неженатого дружку»¹⁰⁹.

Помощник дружки также должен состоять в родстве с женихом: «Поддружие — помощник дружко́, которого выбирает дружко́ из родни жениха»¹¹⁰ (Рязанская губ.). Как в Древней Руси супруга дружки участвовала в свадьбе, так и в XIX — XX столетиях она помогала мужу: в Рязанской обл. «раньше после этой косы <из которой делали женскую прическу> клали молодых отдыхать в отдельной комнате, которая для них приготовлена, в «нагретую» невестину постель, там уже дружек лег со своей женой нагревать ее»; «В Чулкове дружок с женой ложились, потом мы»¹¹¹. Итак, женатое состояние дружки бывает особенно важным в тех местных традициях, в которых он сам с супругой занимает первоначально брачное ложе и таким образом как бы показывает пример молодым.

Известны случаи, когда дружка становился профессионалом и исполнял свою роль на многих свадьбах односельчан, не являясь родственником жениха. Это объясняется необходимостью заучивать наизусть многочисленные и пространственные поэтические приговоры, которые сложно запомнить с первого раза, зато удобно воспроизводить в повторяющихся событиях. Современные дружки заводят собственные тетради с текстами приговоров или, наоборот, используют лишь

¹⁰⁰ Архив автора. Тетр. 14 (4). С. 93 (совхоз Красная Горка Рыбинского р-на Ярославской обл. Зап. от Т.М. Воробьевой в 1998 г.).

¹⁰¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 4. М., 1987. С. 414.

¹⁰² Сообщение И.А. Морозова по данным его экспедиции в Пошехонский р-н Ярославской обл. в 1998 году.

¹⁰³ Гура А.В. Указ. соч. (Свенч. — Ш). С. 332, 334.

¹⁰⁴ Там же. С. 333.

¹⁰⁵ Там же. С. 332.

¹⁰⁶ Звонков А.П. Указ. соч. С. 41.

¹⁰⁷ Архив автора. Тетр. 11. № 125 (с. Иванчино Касимовского р-на Рязанской обл. Зап. Ю. Галиевой, Е. Гиляровой, А. Филоненко, Н. Городецкой и автора от А.С. Воробьевой, 1912 г. р.); Тетр. 1. № 169 (с. Б. Озёрки Сараевского р-на Рязанской обл. Зап. от М.Ф. Трушечкина, 1901 г. р.).

¹⁰⁸ РИАМЗ. Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края. Н. а. III-508 ... Кн. 1. № 7 (д. Пекселей Занинской вол. Касимовского у. Рязанской губ.).

¹⁰⁹ Московская государственная консерватория им. П.И. Чайковского (МГК). Кабинет народной музыки. Архив Н.Н. Гиляровой. Лето 1980. 15 июня. Тетр. 6. № 1243. Сеанс 14а (д. Юмашево Курбатовского с/с Кораблинского р-на Рязанской обл. Зап. от Д.К. Корнюшиной, 1911 г. р., М.И. Хомяковой, 1906 г. р., М.Я. Космачевой, 1914 г. р.).

¹¹⁰ РИАМЗ. Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края. Н. а. III-508 ... Кн. 2. № 44 (Мелехово Касимовского у. Рязанской губ.).

¹¹¹ ИЭА РАН. Ф. 1379. Т. 4. Л. 29 (Липец Р.С. Указ. соч.); Архив автора. Тетр. 6. № 131 (с. Чулково-Выселки Скопинского р-на Рязанской обл. Зап. от А.И. Тишиной, 1910 г. р., И.М. Пыриковой, 1915 г. р., родом из с. Секирино).

«опорные формулы», сознательно сокращают текст, добавляют в него нетрадиционную символику¹¹². Рукописи дружек с фиксацией собственных изустных тирад известны с первой половины XIX в. по находке в г. Романов-Борисоглебск Ярославской губ.¹¹³

В XIX — XX веках положение дружки в свадебном поезде было регламентированным, однако в отличие от времен Московского государства первостепенная роль дружки подчеркивалась нахождением его впереди: «Садятся: на первой лошади — “дружко” и “полудружко”, на второй — жених и его крестный, на



Рис. 3. Дружка из с. Юм Юрлинского р-на Пермской обл. Фото из архива ИЭА (Пермский отряд).

третьей — товарищи жениха, на четвертой — крестная жениха и остальные, пятая лошадь предназначена для постели невесты»; «На первой телеге — два дружкa (от жениха и невесты, обычно подруга от невесты), на второй — жених, на третьей — гости жениха, его родные, на четвертой, последней, невеста»¹¹⁴ (Рязанская губ./обл.). Носители фольклора в XIX — XX столетиях обращают внимание на скорость и направленность передвижения дружки, который должен был успеть повсюду и поэтому часто совершал поездки по кругу, с опережением свадебного поезда и с возвратом к нему: «Дружки на телеге несутся быстрее всех, выезжают первыми за околицу и возвращаются назад выкупать постель у подруг невесты»; «После венчания дружок

опять всех лошадей объедет и скорее домой, чтоб встречали молодых, и сам встренет. Чтoб лошадь порезвей у него была, и сбруя хорошая»¹¹⁵ (Рязанская обл.).

Так же, как и в древнерусской свадьбе, дружка представлял во многих обрядовых действиях: он возглавлял процессию, шел впереди жениха и невесты, вел их (или только жениха) за руку, входил первым в помещение, встречал и впускал в дом гостей и др. Вот примеры: «...жених, предшествуемый дружками, ведет невесту к телеге, чтобы ехать к венцу»; «На другой день утром, после завтрака, молодые в сопровождении дружков и свах едут в «новые гости», то есть к отцу и матери молодой»¹¹⁶. В XIX — XX веках по-прежнему регламентировалось положение дружки за столом: «Жених с матерью крестной сидит. Дружок рядом или напротив, обыгрывают его»¹¹⁷ (Рязанская обл.). Отголосок древнерусской свадьбы, на которой невестины дружки посылались с дарами и угощениями к важным персонам, наблюдается в XIX в. до отмены крепостного права: «На другой день после брака молодые в сопровождении дружки и свахи едут к господам с караваем и дарами»¹¹⁸ (Рязанская губ.).

И уже к традиции XIX — XX веков относится обычай подношения дружкой главного дара жениха: «Впереди поезда дружок с шубой для невесты»¹¹⁹ (Рязанская губ.). Наиболее выразительная и главенствующая роль дружки замечается в ситуациях, когда он указывает участникам свадьбы, что им надлежит делать, например: «Когда обед кончится, дружки подают знак, все обедавшие встают и молятся Богу»¹²⁰.

Дружке поручались самые важные дела, в том числе — ведение денежного выкупа, угадывание истинной невесты и ее открывание. Так, в Орловской обл. «дружок дает деньги. Невесту накрывают другую, две невесты сидят. Покрывальником накроют: миткалевый, кружавчики, бахрома — подруга, другую (невесту) — скатертью. “Гляди, гляди, обманут!” Как бы не перепутать! Дружок какой откроет»¹²¹.

С фигурой дружки в XIX — XX веках стали связываться ритуальные действия, сопровождающиеся фольклорными текстами, которые напоминают трудовые песни и припевки, — они звучали при раздаче каравая на пиру в Орловской обл.: «Перед тем как дариться, вынести дружок в сенцы каравай — на голову — и орёт:

¹¹⁵ Архив автора. Тетр. 1. № 5 (с. Б. Озерки Сараевского р-на Рязанской обл.); Тетр. 3. № 316. — д. Полково Клепиковского р-на Рязанской обл. Зап. от М.С. Воробьевой, 1903 г. р., В.А. Зайцевой, 1901 г. р.).

¹¹⁶ Селиванов В.В. Указ. соч. С. 91, 95.

¹¹⁷ Архив автора. Тетр. 6. № 119 (с. Лопатино Скопинского р-на Рязанской обл. Зап. от М.А. Абысовой, 1908 г. р.).

¹¹⁸ Селиванов В.В. Указ. соч. С. 95.

¹¹⁹ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 1. Рязань, 1928. № 36 (с. Б. Ардабьево Елатомской вол., Б. Мутор и Федоровка Касимовского у.).

¹²⁰ Селиванов В.В. Указ. соч. С. 91.

¹²¹ Архив автора. Тетр. 2 № 71 (д. Никольское Кромского р-на Орловской обл. Зап. от уроженки с. Ретяжи А.А. Трохиной, 1905 г. р., в 1985 г.).

¹¹² См.: Балашова О.Б. Традиционные приговоры современной свадьбы // Фольклорные традиции современного села. (По материалам фольклорных экспедиций МГУ 1981–1987 гг. в русские села Татарской АССР). М., 1990. С. 61–62.

¹¹³ См.: Мореева А.К. Указ. соч. С. 113.

¹¹⁴ Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Вып. 2. Рязань, 1929. № 190 (д. Асаново Рязанского у.); Архив автора. Тетр. 1. № 5 (с. Б. Озерки Сараевского р-на Рязанской обл.).

— Каравай застрял, каравай застрял!

Бегутъ.

— Да помогите, притолку выбейте! Ой, лучше помаслить (=дать вина), ой-ой-ой, не тащите, ой, застрял!

Накроютъ платком. Ещё подносятъ.

— Должно, пойдѣть! Ещё чуть-чуть! Раскачать ещё!

Шуму, думаешь, действительно застряли. Протащили каравай»¹²².

Вмененная дружке роль балагура и весельчака могла исполняться одним из двух способов: напрямую, то есть с избытком складных речений, потешающих публику, или ловким отшучиванием при незнании традиционных текстов. О втором способе сообщает А.Ф. Войтенко: «Если же дружка не обладал качествами скомороха и не знал приговоров, он должен был тем не менее «отшутиться» от этой своей обязанности. Вот с какими, например, словами обращался такой дружка к собравшимся односельчанам и приглашенным на свадьбу: «Слыхали ли вы когда-нибудь, как дружка приговаривает?» И если в толпе отвечали: «Слыхали!» — то дружка говорил: «Ну, слыхали, так нечего больше слушать!» Если же поступал отрицательный ответ и присутствующие говорили: «Не слыхали!» — дружка все равно отнекивался и заявлял: «Да где вам и слушать?» Но такие отговорки были редки»¹²³ (Московская обл.).

Информаторами подчеркивалась необходимость шутовства дружки: «Чтоб смеялись все на свадьбе, чудуть-чудють все. Дружок говорил — причитал»¹²⁴ (Рязанская обл.). Применяется различная терминология для характеристики речевых особенностей дружки и используемых им народных жанров: *причитать*, *сказку сказывать*, *кричать* и др.

Юмор дружки проявлялся не только в содержании типичных приговоров и в шутках на эту тему, но и в ритуальных действиях, нарочито забавных, сопровождаемых шутливыми метонимическими иносказаниями. Например, в Орловской обл. «торгуются за постель, продают постель, а её давно свезли, подушку на стол. Дружок говорит:

— <...> Чтой-то вы загородили стол, подушку зачем-то положили на стол?

<...> Раньше вязали пяхтерѣ — лошадям сено накладывать, редкий — собака проскочить.

— Пяхтеръ конопей насыпь.

Брали нарошно пяхтеръ. <...> Лезеть в свой карман, а это зимою, насыпаетъ подсолнухов на стол. Сыпетъ-сыпетъ из двух карманов.

— Девки, обои пяхтерѣ опростал вам!»¹²⁵

Зачем дружке XIX — XX вв. потребовалось произносить приговоры — причем не только вызванные обрядовой необходимостью реплики, но и длинные цветистые монологи? Ведь обходился же он без подобных красочных длиннот в Средневековой Московии, если судить по летописным документам? Самая ранняя из известных на сегодняшний день записей приговоров дружки относится к 1795 г. (Симбирская губ.)¹²⁶. Автор специального исследования «Наговор дружки в поэтической системе свадебного фольклора» А.В. Торопова пришла к выводу, что «посредством наговора дружка устанавливает контакт с другими участниками обряда», он поочередно включает отдельных действующих лиц свадьбы или целую группу их в ритуальную драматургию с помощью единственного художественного приема — обращения к ним поименно (то есть по имени-отчеству или по номинации свадебного чина) либо «ко всем поголовно»¹²⁷. Исследовательница усматривает генезис жанра наговора дружки в заговоре или загадке, понимаемой исследователем как трансформация заговорного жанра. Фольклорист допускает, что «иногда формула дружки усваивает лишь одну или несколько композиционных частей заговора, например, молитвенное вступление и закрепку или повествовательную часть, с обращением к «тайным» силам», причем «архаика языческого мировоззрения в наговоре дружки перемежается или соединяется с элементами религиозного характера»¹²⁸. Некоторые исследователи, не рассматривая поэтические особенности речи анализируемых персонажей, сосредоточиваются на идеологической основе: останавливаются на соотношении ролей свадебного дружки и волшебного сказочного помощника героя (в его антропоморфной ипостаси и с функцией содействия в сватовстве), находят типологическое сходство и предполагают общее происхождение, восходящее к представлениям о духе-покровителе¹²⁹.

Образ дружки в XIX — XX вв. опозитизирован не только в приговорах самого этого свадебного чина, но и в произведениях, исполняемых другими участниками свадьбы. Например, в плаче невесты в Костромской обл.: «Только свет, да дружка вежливой, / Дружка вежливой, оцесливой, / Отворяй избу не на пята, / У нас двери-ти стеклянные»¹³⁰.

Существует два противоположных образа дружки — многоуважаемого господина и недотёпы-раззявы, тем не менее применяемых на протяжении свадебного обряда (в разные его моменты) к одному и тому же

¹²⁵ Архив автора. Тетр. 2 № 213 (д. Семёново Кромского р-на Орловской обл. Зап. от В.Д. Барановой, 1903 г. р., в 1985 г.).

¹²⁶ См.: Мореева А.К. Указ. соч. С. 112.

¹²⁷ Торопова А.В. Указ. соч. С. 16-17.

¹²⁸ Там же. С. 18.

¹²⁹ См.: Байбурина А.К., Левинтон Г.А. Тезисы к проблеме «Волшебная сказка и свадьба» // *Quinquagenario*. Сб. статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю.М. Лотмана. Тарту, 1972. С. 67-85; Гуржий Т.Г. Традиции волшебных сказок о сватовстве и свадебный обряд. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1997. С. 15.

¹³⁰ Ветлужская сторона. Вып. 2. Кострома, 1996. С. 94. № 83.

¹²² Архив автора. Тетр. 2. № 223 (д. Семёново Кромского р-на Орловской обл. Зап. от З.Е. Ермаковой, ок. 50 лет, в 1985 г.).

¹²³ Войтенко А.Ф. Что двор, то говор... С. 154.

¹²⁴ Архив автора. Тетр. 1. № 382 (с. Бутыково Клепиковского р-на Рязанской обл. Зап. М.Д. Максимовой и автора от А.С. Самохваловой, 1914 г. р.).

лицу. В самой структуре свадьбы заложены специальные механизмы, определяющие чередование высмеивания и восхваления этого свадебного чина в конкретные моменты совершения обряда, что не зависит от личностных качеств дружки и обусловлено сущностными мировоззренческими аспектами. Конечно, носители фольклора в XIX — XX столетиях делали дополнительный акцент в сторону возвеличивания или, наоборот, осмеяния дружки в связи с его щедростью или скупостью; однако главенствующей была именно обрядовая установка на совмещение противоположных черт в одном персонаже (надо помнить, что дружка — это не индивидуальный характер, а праздничная должность!). Антонимичный образ дружки проходит по разным жанрам — преимущественно по приговорам самого дружки (который выступает то с похвалой, то с самокритикой) и по песням девушек (величальным и корильным). Стилистика этих произведений сходная: выразительная детализировка «кочует» по разножанровым поэтическим текстам.

Образ «свадебного дурня» (подобного сказочному дураку и балаганному деду с его раёшным стихом) ярко представлен уже в приговоре дружки, пеняющего свату на неприспособленность его дома к приему гостя-неудачника и рассуждающего о собственной невезучести: «Экия, сватушка, у Вас высокие сени, / Как бы нас теляты не съели. / Через порог насили ноги переволок, / А головой-то я в потолок, / Всю я сажу у сватушки уволок»¹³¹. Осмеяние обрядового поведения дружки, нарочно как бы вывернутого наизнанку, — другой распространенный мотив, которыми «корят дружков»: «Эй вы, дружки, что вы засиделись: / Эй вы, дружки, или щей охлебались, / Эй вы, дружки, не глядите под стол»¹³². Портрет дружки с особой акцентировкой его неподобающей одежды, неявно намекающей на связь свадебного персонажа с загробным миром (общение с чертом, погребальное число «сорок»), дан в корильной песне; причем описанием одеяния дружки исчерпывается все содержание поэтического произведения, бытовавшего в Рязанской обл. как песня, которой «ругают друженьку»:

Как на дружке-то рубаха,
Как на дружке поясак
После чёрта гарусок,
Как на дружке-то штаны —
Сорок метров долины¹³³.

Образ благородного дружки обязателен для песенок подружек невесты, продающих перины и ради успеха дела почтительно обращающихся к покупателю: «Дружко господин, // Купи перин...»¹³⁴ (Рязанская

обл.). В величальных песнях и в песенках игрищ с просьбами о выкупе рисуется приукрашенный портрет дружки в самой лучшей одежде: в Рязанской обл. «обыгрывают... дружек: “Ты друженька хороший, / Друженька пригожий, / На дружке штаны — штаны бархатны”»¹³⁵. Этот песенный сюжет известен с конца XVIII в. — он зафиксирован в «Собрании разных песен» М.Д. Чулкова в тексте «Дружинька хорошенький...», богато интересными подробностями одежды и тканей¹³⁶.

Обязательная составляющая образа дружки — подчеркивание его богатства, что обусловлено его ритуальной обязанностью выкупать невесту, ее косу, постель, окупать дары и оплачивать всякие издержки. О богатстве дружки в разножанровых текстах говорится как описательно — при помощи расцвечивания его дорогостоящей одежды, обладания деньгами, так и напрямую: «Дружок богатёнок, / Купи нашу перину. <...> За каждый цветочек / Дай нам пятачок»¹³⁷.

В величальных песнях подчеркивается, что дружка — женатый мужчина, любимый своей супругой и живущей с ней в ладу и согласии (по принципу «симпатической» магии это обстоятельство имело ключевое значение при выборе человека на должность этого свадебного чина): «Дружко ходит по двору <...> С этим господином / Век вековать, / Дом наживать»¹³⁸. В свадебном приговоре подруги невесты при выносе «дёвьеи красоты» — ёлочки в соответствии с народными воззрениями о волосах (их кудрявости и наличии бороды) на первый план выступают здоровье и женатый статус дружки, и лишь затем идет речь о его богатстве: «Дружка молодой / С широкой бородой, / Щёчки литые, / Кудерьки витые, / Пуговицы золотые...»¹³⁹.

Существует «промежуточная» жанровая разновидность песен — величально-корильные (термин Ю.Г. Круглова)¹⁴⁰, допускающая переход от восхваления дружки к насмешке над ним. Величально-корильные песни — это ранние обрядовые диффузные образования, которые возникли до периода четкой жанровой определенности свадебных текстов и уже в самом начале XIX в. зафиксированы в печатных песенниках.¹⁴¹ Величально-корильные песни дружке, когда «в конце

¹³⁵ МГК. Кабинет народной музыки. Архив Н.Н. Гиляровой. Лето 1980. 15 июня. Тетр. 6. № 1243. Сеанс 14а (д. Юмашеву Курбатовского с/с Кораблинского р-на Рязанской обл. Зап. от Д. К. Корнюшиной, 1911 г. р., М.И. Хомяковой, 1906 г. р., М.Я. Космачевой, 1914 г. р.).

¹³⁶ Сочинения М.Д. Чулкова. Т. 1. Собрание разных песен. Части I, II и III с прибавлением. 1770-1773. Переизд.: СПб., 1913. Перепечатка песни: Колпакова Н.П. Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962. С. 96.

¹³⁷ Архив автора. Тетр. 1. № 5 (с. Б. Озерки Сараевского р-на Рязанской обл.).

¹³⁸ ИЭА РАН. Фонд ОЛЕАЭ. Д. 50. Л. 180б.

¹³⁹ Свадебный приговор при выносе «дёвьеи красоты» в Костромской области / Подгот. текста Т.В. Зуевой // Русская речь. 1998. № 4. С. 110; то же: Русский фольклор: Хрестоматия / Сост. Т.В. Зуева, Б.П. Кирдан. М., 1998. С. 83.

¹⁴⁰ См.: Круглов Ю.Г. Внутрижанровые и межжанровые изменения в фольклоре (на материале русских обрядовых песен) // Поэзия и обряд. Межвуз. сб. науч. трудов. М., 1989. С. 15.

¹⁴¹ См., напр.: Веселая Эрата на русской свадьбе. М., 1801. № 129.

¹³¹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 2. Д. 1432. Л. 5 (Кутехов Ф. Указ. соч.).

¹³² РИАМЗ. Записи сказок и песен, собранных по Касимовскому уезду. Н. а. III-629. Л. 146 (д. Анатольевка Касимовского у. Рязанской губ.).

¹³³ Рязанский государственный педагогический университет им. С.А. Есенина. Фольклорная экспедиция 1965 г. Тетр. 1. № 54 (д. Кутова Шацкого р-на Рязанской обл.).

¹³⁴ МГК. Кабинет народной музыки. Архив Н.Н. Гиляровой. Зима 1983. Без № (с. Максы Сараевского р-на Рязанской обл. Зап. от А.А. Ярыгиной, 1910 г. р.).

его дразнят», наиболее типичны для каравайного ритуала — для разнесения хлеба участникам свадьбы: «Дружунья похвалился, / Каравай развалился»¹⁴².

В XIX — XX вв. старожилы выделяют элементы одежды, характерные для дружки: «Дружок с двумя полотенцами крест-накрест ведёт всю свадьбу...» и «Дружок рушником перепоясан, с кружевами, расшит, чтоб через плечо...» (Орловская обл.); «Дружок ведёт в дом. Шерстяная красная попойка через правое плечо» (Калужская обл.); «Дружко, перевязанный через плечо широким красным кушаком...» (Тамбовская губ.); «У дружки на костюме или рубашке лента — перевязан красной лентой» (Ярославская обл.); «дружки (их

собственноручного изготовления»¹⁴⁴. В одежде дружки очень важна обережная функция креста, образованного перекрещиванием двух полотенцев или даже определенной постановкой рядом перепоясанного дружки с его помощником: «Полотенце на нем в одну сторону — налево, стоит направо, подружье — на правое плечо, чтоб крест был»¹⁴⁵ (Рязанская обл.).

Сохранялась и обратная ситуация, общая с древнерусским свадебным обрядом, когда дружка выделялся из толпы как раз скромностью одежды — в противовес другим важным участникам свадьбы: «...когда венчают, так держат венцы на голове — парни-то вот эти держали, дак дружки назывались. <...> Они, молодые парни, были дружкам-то — дак они без полотенцев, а вот сватовья приезжали — вот они с полотенцам» (Ярославская обл.)¹⁴⁶.

Перевязь (во многих случаях красного цвета) через плечо дружки служила опознавательным знаком, однако встречается исключение, продолжающее древнерусский обычай делать невесте женскую прическу и возлагать ей на голову кичу после испрашивания дружкой благословения на это: из-под пучка волос новобрачной «бабы развязывают троцок <красную ленту>, завязывают его на голове дружка, а молодой заплетают две косы» (Рязанская губ.)¹⁴⁷. Далее в ритуал вовлекается супруга дружки (в соответствии с христианским представлением о подчиненности жены мужу): «После даров к дружке подходит его жена, а если дружко — парень, то девка, падает перед ним на колени, называет его по имени и отчеству; потом встает, целуется с ним и развязывает у него на голове троцок»¹⁴⁸.

Еще одним важным атрибутом дружки (правда, не исключительно ему принадлежащим) является платочек или перчатки, служащие магической цели (соединения в пару, накопления богатства; возможны и иные трактовки). Вот примеры: «У невесты, дружка и жениха — платочки, он за платочки выводит. <...> Дружко сажает за отдельный стол, ведёт с платком»; «У дружка платок, за руку жениха, потом к невесте конец второго платка» (Воронежская обл.); «Он за руку берёт <невесту>, но не за голую руку, а с перчаткой, ведёт к жениху»¹⁴⁹ (Рязанская обл.).



Рис. 4. Дружка из с. Б. Озерки Сараевского р-на Рязанской обл. со знаком своей власти — кнутом. Фото из семейного альбома М.В. Кобзевой (1982 г.).

двое), они отличаются от прочих перевязями через плечо из полотенца, или ленты и «У дружки букет восковой и лента красная бантом»¹⁴³ (Рязанская губ.). А.В. Торопова отмечает, что вытканное девушками из партии жениха полотенце опоясывает дружку как знак доверия свекрови и ее согласия принять в свой род нового человека — невесту; и затем уже невеста в знак покорности и благорасположения также вручает дружке полотенце

¹⁴² МГК. Кабинет народной музыки. Архив Н.Н. Гиляровой. И. 2139-17. Ф. 3563 (с. Ольшанка Милославского р-на Рязанской обл. Зап. от П.П. Мелиховой, 1900 г. р.).

¹⁴³ Архив автора. Тетр. 2. № 223 (д. Семёново Кромского р-на Орловской обл. Зап. от З.Е.Ермаковой, ок. 50 лет, в 1985 г.); Тетр. 2 № 4 (д. Семёново Кромского р-на Орловской обл. Зап. от М.И. Мартыновой, 1926 г. р., и А.И. Шабановой, 1922 г. р., в 1985 г.); Тетр. 4. № 146 (с. Бояновичи Хвостовичского р-на Калужской обл. Зап. О. Романовой и нами от П.А. Толкачёвой, 1913 г. р., и А.С. Яшкиной, 1924 г. р., в 1985 г.); Звонков А.П. Указ. соч. С. 43; Архив автора. Тетр. 14 (2). С. 55 (дача № 6 Санатория им. В.В. Воровского Рыбинского р-на Ярославской обл. Зап. от В.Д. Кузьминой, 75 лет, в 1998 г.); Свадебные и другие обряды и поверья Михайловского уезда // Рязанские губернские ведомости. 1846. № 15. С. 83; Архив автора. Тетр. 1. № 310 (д. Ненашкино Клепиковского р-на Рязанской обл. Зап. М.Д. Максимова и автор от П.И. Шароновой, 1910 г. р.).

¹⁴⁴ См.: Торопова А.В. Наговор дружки в поэтической системе свадебного фольклора. Дисс... канд. филол. наук. Л., 1975. С. 13-14.

¹⁴⁵ Архив автора. Тетр. 3. № 275 (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на и обл. Зап. от Т.С. Арбузиной, 1901 г. р.).

¹⁴⁶ Архив автора. Тетр. 14 (1). С. 8 (д. Б. Киселиха Рыбновского р-на Ярославской обл. Зап. от Н.И. Аркадьевой, 1920 г. р., родом из с. Красное, в 1998 г.).

¹⁴⁷ РИАМЗ. Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края. Н.а. III-508 ... Кн. 2. № 44 (Мелехово Касимовского у. Рязанской губ.).

¹⁴⁸ Там же.

¹⁴⁹ Архив автора. Тетр. 5. № 128 (с. Троицкое Новохоперского р-на Воронежской обл. Зап. от М.С. Киселевой, 1908 г. р., в 1986 г.); Тетр. 5. № 143. (с. Троицкое Новохоперского р-на Воронежской обл. Зап. от М.С. Кузьминой, 1900 г. р., в 1986 г.); Тетр. 3. № 236 (пос. Солотча Рязанского р-на и обл. Зап. от А.А. Кониной, 1906 г. р.).

Характерным атрибутом дружки в XIX — XX вв. становится кнут, не известный нам в таком качестве в раннюю эпоху, ибо не зафиксирован документально в Древней Руси как принадлежность именно этого свадебного чина (хотя плетть отмечена иностранными путешественниками при описании свирепых семейных нравов московитов и указана в сочинениях русских как подарок будущего тестя жениху в свадьбе горожан). Информаторы XIX — XX вв., подчеркивающие кнут дружки как символ «исполнительной власти», указывают пояс как «место хранения» его: «Первым входит, подпоясанный зеленым кушаком, дружок с ремненным кнутом за поясом»¹⁵⁰.

Дружка применял кнут в противоборстве с «продавцом невесты»: «На вопрос дружка к иному брату: “Ты зачем сидишь здесь?” — он отвечает: “Я сижу здесь сторожем, я строг!” — “За строгость нельзя ли тебя плетью”, — возражает тот. “Вы меня плетью, — говорит он, — а у меня ведь дубина... Я над всеми сторожами сторож”. — “А нельзя ли нам, — замечает дружок, — сблизиться по согласию?”»¹⁵¹ (Рязанская губ.). Здесь и в некоторых других случаях дружка лишь демонстрировал кнут, хотя и угрожая им, но не использовал для наказания: например, гости «протянулись для поцелуя <с молодыми> через стол. Ан, нельзя: между губами оказалась нагайка дружка. Это значит, — за подарок мало положено денег»¹⁵² (Рязанская губ.).

Однако существовало множество ситуаций, когда дружка употреблял кнут для битья им, хотя почти символически. Удары кнутом были обязательными при поездке к венчанию: «Отъехавши немного, большой дружка слезает с лошади и с кнутом обегает три раза весь поезд, ударяя по лошадям и людям»¹⁵³ (Рязанская губ.). Удары кнутом доставались и невесте: в Рязанской обл. «после венчания дружки легко хлытали невесту, ходя вокруг дома и приговаривая:

Вставай пораньше,
Гони скотину дальше,
По лавочкам не тянися,
Работать не ленися.
Сколько проедем кочков —
Столько будет дочков,
Сколько проедем пенёчков —
Столько будет сыночков»¹⁵⁴.

Смысл битья невесты отражен в приговорке дружки из сообщения: «Близ дома <молодого> поезд опять останавливается и дружок опять обходит поезд три

раза и три раза ударяет плетью по невестинной повозке, говоря: “Отвыкай от своего отца, матушки, привыкай к нашему”»¹⁵⁵. Продуцирующая магия заметна в укладывании молодых спать с применением кнута: «Дружок с плетей укладывал спать: “Ты с кем ложишься спать?” Она говорит (имярек его). Он его бьёт»¹⁵⁶ (Рязанская обл.).

Настоящие удары кнутом приходились по неодушевленным предметам, и производились они с охранительной целью (дополнительная защита создавалась с помощью креста): «Сажает за стол, идёт дружок с плетью, дверь крестит плетью наряженной, чтоб колдунов не было, чтоб дорога была чистая молодым. Никого перед собой не пускает»¹⁵⁷ (Рязанская обл.). Обратим внимание, что плетть дружки была празднично украшенной. Дружка был не единственным мужчиной, имевшим кнут: «...дружок распределяет поезд: впереди едут верховые с плетями...»¹⁵⁸ (Рязанская губ.).

Вид грозного дружки с кнутом, состоящегося с продавцом невесты, является не единственным его обликом. Имеются ритуальные ситуации «перевёртыши», когда дружка подпадает под женскую власть: «...в деревне вот тут у одних был дружка-то, он сел вот ко столу, на лавке сел, а девки-то там, которые поменьше, забрались... и его там незаметно ногу-то ему к столу и привязали к ножке! Привязали ему — он шевельнулся: всё, надо выкуп давать ему!» (Ярославская обл.); «Дружки возвращаются приглашать родителей невесты. Свахи запирают дружек и отпускают после того, как дружки откупятся деньгами»¹⁵⁹ (Рязанская губ.).

В XIX — XX столетиях дружка совершал ритуально-значимые действия, что не отмечалось (или почти не отмечалось) в древнерусских документах. Например, производились тоекратные круговые обходы на улице, во дворе и внутри помещений, при этом использовались сакральные предметы — иконы, свечи, хлеб: «две свечи в хате зажигает, завернуты в полотенецку коротенькую. Дружок обходит с молодыми по хате. Потом их посодит, потом по лавке обойдёт ещё раз со свечками. Потом свечки с них возьмут, на божничку поставят» (Калужская обл.); «Посидят все минут пяток, затем встают, отодвигают стол на середину и посолонь обводят кругом него три раза жениха с невестой; впереди идет дружок» (Тамбовская губ.); «дружка, вооруженный чашкой воды, в которой положен хмель, обходит три раза женихову повозку, брызгает из чашки во-

¹⁵⁰ Федоров А.Ф. Свадебный обычай. По сообщению А.И. Назарова из его наблюдений в дер. Бессоновке Спасского уезда Рязанской губернии // Сборник спасских краеведов. Спасск, 1927. Вып. 1. С. 18.

¹⁵¹ С. Ильичино Зарайского уезда // Рязанские губернские ведомости. 1889. № 61. С. 5.

¹⁵² Петров В. Указ. соч. № 1. С. 46.

¹⁵³ РИАМЗ. Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края. Н. а. III-508... Кн. 1. № 7 (д. Пекселы Занинской вол. Касимовского у. Рязанской губ.).

¹⁵⁴ МГК. Кабинет народной музыки. Архив Н.Н. Гиляровой. Лето 1982. 12 июня. Тетр. 6. № 1307 (с. Сатино Ухоловского р-на Рязанской обл. Зап. от П.И. Косовой, 1904 г. р., А.А. Андриановой, 1913 г. р.).

¹⁵⁵ ИЭА РАН. Фонд ОЛЕАЭ. Д. 30. Л. 17-17об.

¹⁵⁶ Архив автора. Тетр. 1. № 293 (г. Спас-Клепики Рязанской обл. Зап. М.Д. Максимовой и автора от А.Д. Хлаповой, 1915 г. р., родом из д. Сонино).

¹⁵⁷ Архив автора. Тетр. 1. № 404 (д. Ушмор Клепиковского р-на Рязанской обл. Зап. А.М. Самоделовой от Е.И. Блохиной, 1918 г. р.).

¹⁵⁸ ИЭА РАН. Фонд ОЛЕАЭ. Д. 124. Л. 10. (Свадьбы, игры, гадания, обряды и суеверия. Записаны И. Востоковым в Рязанской губ. Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.).

¹⁵⁹ Архив автора. Пошехонские тетради — 1999. С. 786 (г. Пошехонье Ярославской обл. Зап. От А.К. Богачёвой, 85 лет, родом из д. Евдокимово); Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. Рязань, 1930. № 285 (с. Подлесная Слобода).

дою на лошадь и народ, кланяется народу и говорит: «Крещеный народ православный...» и «дружки опять обходят кругом телеги три раза с иконою в руках, а потом икону передают на руки крестной и поезд трогается»¹⁶⁰ (Рязанская губ.). Далее, когда молодые «как вот сажались на лавку, так дружка колотил голову в голову, три раз скокивал да приговаривал: «На совет да на любовь!»»¹⁶¹ Несомненно, важное сакральное значение отводилось голове и головному убору — причем мужскому: на «поздравном пире» в Рязанской губ. «снимают с молодой платок, кладут его в шапку жениха и большой дружка три раза обводит шапкой кругом головы молодых, стучит головами, приговаривая...»¹⁶²

Существовала определенная стилистика жестов и телодвижений дружки: он должен был по солнышку прыгать, подпрыгивать и подскакивать, на четыре стороны света кланяться, стучать по столу, подавать знак, вести за руку, крестить кнутом и т.д.

В обязанность дружки входило не допустить кон-

«Первый — дружок, его околичного спрашивают, второй — жених...» (Орловская обл.); «Первыми въезжают на двор дружки с крестными, затем молодые...»¹⁶³ (Тамбовская губ.). И тем не менее колдунов нарочно приглашали на свадьбу, чтобы задобрить их и не вызвать ненависть к молодым. Помощнику дружки поручалось позвать колдуна, а дружке следовало оградить молодых от возможного вредоносного воздействия (но не допустить перебора в оберегах). Так, в Тамбовской губ. «родители жениха всегда позаботятся об этих гостях и с поклоном отправят к нему подружье. Колдун не отказывается... <...> Попадутся удалые сваха с дружкой и настроят подчас самых пренеприятных вещей для колдуна. Заткнут под стол ножик, воткнут топор на пороге или перевернут рогачи с ухватами; тогда беда колдуну: замечется, запрыгает по комнате как бешеный и убежит домой без шапки. Веселы эти шутки, но редко они имеют место при свадьбах: и сва-



Рис. 5. Процессия ряженных во главе с дружкой на второй день свадьбы (с. Б. Озерки Саратовского р-на Рязанской обл., 1982 г.). Фото из семейного альбома М.В. Кобзевой.

такта новобрачных со злыми людьми и нечистой силой, поэтому он первым пересекал всяческие границы, первым входил во все помещения и вводил жениха за руку, не расцепляясь с ним и таким образом не отдавая его во власть нечисти. Вот свидетельства этому:

¹⁶⁰ Архив автора. Тетр. 4. № 146 (с. Бояновичи Хвостовичского р-на Калужской обл. Зап. О. Романовой и Е.А. Самоделовой от П.А. Толкачёвой, 1913 г. р., и А.С. Яшкиной, 1924 г. р., в 1985 г.); Звонков А.П. Указ. соч. С. 41; Семенова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана» Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний / Записки Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1914. Т. 39. С. 66-67 (д. Гремячка Данковского у. Рязанской губ.); АРЭМ. Ф. 7. Оп. 2. Д. 1432. Л. 4 (Кутехов Ф. Указ. соч.).

¹⁶¹ Ветлужская сторона. Вып. 2. Кострома, 1996. С. 93. № 78.

¹⁶² РИАМЗ. Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края. Н. а. III-508... Кн. 3. № 51 (с. Увеза Касимовского у. Рязанской губ.).

хе с дружкой достанется от разобиженного колдуна, и молодой несдобровать: либо зачахнет, либо в «покликушу» обратится»¹⁶⁴.

Магическими приемами обставлено угощение гостей караваем на свадебном пире: «...пирог в это время надрезают на четыре части, дружка берет его, кладет на голову жениха и надламливает, потом кладет на голову невесты и тоже надламливает для того, чтобы они не росли больше» и «Когда дарят: дружкѹ пирог большой ломать, полотенцем покрыт. Дружкѹ по солнышку на лавке прыгает на все четыре стороны, ломает пирог, полотенце вешал на себя — ему подарили» (Рязанская губ.); «Разрезают каравай пополам над ихними

¹⁶³ Архив автора. Тетр. 2. № 213 (д. Семёново Кромского р-на Орловской обл. Зап. от В.Д. Барановой, 1903 г. р., в 1985 г.); Звонков А.П. Указ. соч. С. 44.

¹⁶⁴ Звонков А.П. Указ. соч. С. 46.

(=молодых) головами. Они нагнутся. Потом вновь соединять. «Соедини вас в жизни, как этот каравай!» » (Орловская обл.)¹⁶⁵

В каравайном ритуале магически значимым оказывается нахождение обрядового хлеба в решете / сите (иногда с зернами) на голове дружки: в Рязанской обл. «когда отводят спать, идут, дружка несет на голове решето с необмолоченным овсом и на овсе пирог, разрезанный на 4 части»; «Носит его дружка: в сито нарезают белый хлеб, дружка несет его на голове и подплясывает под песню “Друженька хорошая”»¹⁶⁶.

Кроме обряда разнесения каравая, зерно у дружки появлялось перед поездкой к венцу и играло ту же роль побуждения к плодородию: «Дружка сыплет на сиденье жениху в его повозку (а также невесте) овса»¹⁶⁷ (Рязанская губ.). Можно предполагать, что в свадебном ритуале зерно уподоблялось семени (ср. мнение А.Б. Страхова о «кутье» — блюде, которое «варится из смеси зерен всех культурных злаковых и бобовых, становясь панспермией») ¹⁶⁸. В решете просеивали муку для каравая, понимаемого А.Б. Страховым как **kravaju* ‘просеянный, ситный’ (восходит к **kravati* со вставным -v- от **krajati* ‘просеивать зерно; разделять’) ¹⁶⁹. Применительно к свадебному обряду срабатывает принцип метонимии: земледелец сеет зерно в пашню — дружка сыплет овес — новобрачный «возделывает новь» на брачном ложе.

Как и в Древней Руси, когда дружка относил с общего стола курицу и пироги в подклет новобрачным, так и в XIX — XX веках он заботился о соблюдении всех закономерностей обрядового вкушения пищи и воздержания от нее молодыми: «Дружки пьют вино, закусывают, потом собирают со стола две ложки, две вилки, два ножа, две чайные чашки, связывают и передают свахе»¹⁷⁰ (Рязанская обл.).

Как и в древнерусской свадьбе, дружка участвовал в приготовлении постели новобрачным, однако его обязанности в XIX — XX веках простирались значительно дальше: «Готова постель — на нее укладываются прежде всего дружка со свахой; заигрывают обыкновенно друг с другом, отпускают различные нескромные шуточки. <...> Сваха с дружкой укладывают и оставляют наконец молодых с шутливими напутствиями»¹⁷¹ (Тамбовская губ.). При укладывании молодых спать дружка совершал символические жесты, долженствующие способствовать успеху брачного союза и рождению детей: «После этого дружка укладывает молодых в постель, так, чтобы жена лежала на одной руке мужа и он бы ее обнимал другой рукой, сплетает им ноги и, укрывши их одеялом, удаляется со свахой»¹⁷² (Рязанская губ.). Кроме того, он приносил иносказательные реплики, где за основу берутся продуцирующие образы из животного мира: «Когда молодые с дружкой подходят к постели, дружка с изумлением восклицает: “Что ж это за жеребец с кобылой тут валяются?” Гонит жеребца с кобылой кнутом...»¹⁷³ (Рязанская губ.).

В тех локальных традициях, где требовалось соблюдение девственности в течение первых трех суток после венчания, дружка содействовал исполнению этого обычая: «В первые три дня отношения молодых сохраняются в большинстве случаев чистыми. Невеста особенно свято хранит этот обычай; в крайнем случае она нередко бежит от мужа и призывает на помощь свекровь с дружкой. <...> У нас узнается все только на третий день; входит опять дружка со свахой и, если видит обоих в хорошем расположении духа, тут, стало быть, и толковать нечего: все обстоит благополучно. Золовка готовит ушат с водой, сваха берет рубашку новобрачной и идут с дружкой к колодцу торжественно проливать ушат с водою на виду всей деревни»¹⁷⁴ (Тамбовская губ.). Целомудрие невесты вдобавок к дружке иногда «контролировал» и его помощник: «В Богоявлении и Шакурове (Елатомском уез.) необходимо присутствует еще поддружие, смотрит, как бы тут не явилась попытка скрыть отсутствие целомудрия молодой...»¹⁷⁵

По сравнению с древнерусской свадьбой видоизменилась обязанность дружки при бужении новобрачных. Если в допетровское время «старый дружка» (возраст имел значение и обязательно подчеркивался — см. выше) должен был лишь услышать поданный новобрачным условный знак к побудке и передать сигнал музыкантам и сообщить благоприятные сведения родителям невесты, то теперь дружка сам приходит будить молодых и делает это с нарочитым грохотом и при помощи символических действий: «На утро молодые спят до тех пор, пока дружка не придет их будить; до этого момента они вставать не должны. <...> Затем, немного погодя, дружка бьет об пол горшок, а со всех сторон раздаются возгласы: “Изба не метена, изба не метена!”»¹⁷⁶ (Рязанская губ.).

Дружка нес ответственность за «качественность» невесты: поэтому существовала местная традиция его

¹⁶⁵ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 2. Д. 1432. Л. 8 (Кутехов Ф. Указ. соч.); Архив автора. Тетр. 3. № 144 (с. Заборье Рязанского р-на и обл. Зап. от М.Ф. Сазиковой, 1912 г. р.); Тетр. 2. № 223 (д. Семёново Кромского р-на Орловской обл. Зап. от З.Е. Ермаковой, ок. 50 лет, в 1985 г.).

¹⁶⁶ РИМЗ. Астахова А.М. Указ. соч. Н. а. III-1109. Л. 7; МГК. Кабинет народной музыки. Архив Н.Н. Гиляровой. Лето 1982. Тетр. 2. № 1303. Дневник. Сеанс 32 (с. Олышанка Милославского р-на Рязанской обл. Зап. от П.П. Мелиховой, 1900 г. р.).

¹⁶⁷ Семенова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 67 (д. Гремячка Данковского у. Рязанской губ.).

¹⁶⁸ Страхов А.Б. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования / Slavistische Beiträge. Bd. 275. München, 1991. S. 91.

¹⁶⁹ См. Palaeoslavica. VII. Cambridge, 1999. P. 267.

¹⁷⁰ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. Рязань, 1930. № 285 (с. Подлесная Слобода).

¹⁷¹ Звонков А.П. Указ. соч. С. 48.

¹⁷² Семенова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 68 (д. Гремячка Данковского у. Рязанской губ.).

¹⁷³ Там же.

¹⁷⁴ Звонков А.П. Указ. соч. С. 47.

¹⁷⁵ Там же. С. 47-48.

¹⁷⁶ Федоров А.Ф. Свадебный обычай. По сообщению А.И. Назарова из его наблюдений в дер. Бессоновке Спасского уезда Рязанской губернии // Сборник спасских краеведов. Спасск, 1927. Вып. 1. С. 22.

наказания. Так, в Ярославской обл. «дружку бьют: вот какую невесту сосватал — даже пол не умеет мести. В самом деле били: невесту какую сосватал — посмотри-ка! Она пол не умеет мести! Она весь мусор в угол заметёт! Она специально, конечно, делала это»¹⁷⁷.

В свою очередь, дружка как контролирующее лицо (что демонстрирует его высокий статус) наказывал «нечестную» новобрачную: «Входит сваха с дружкой, а она стоит у него на коленях перед кроватью, плачет и просит прощения.

Дружка говорит обыкновенно: “Прибавь, прибавь!” <когда молодой бьет плетью жену>... На этот же день, если придут родители молодой, дружка выговаривает им за несоблюдение чести дочкиной:

Умели вы, родители любезные,
Вскормить-вспойть дочку родную,
А соблюсти не умели!»¹⁷⁸

Дружка же как ответственный приемщик благодарил родителей новобрачных за правильное воспитание дочери: «Когда невеста окажется честной, тот же дружка торжественно благодарит их:

Благодарим вас, родители любезные,
Что умели вы вспоить-вскормить свою дочку родную,
Умели вскормить, — умели и добру научить»¹⁷⁹.

Дружке поручалось наглядно демонстрировать «честность» новобрачной: «...когда молодые, одевшись, направляются в избу, дружка несет впереди рубашку на блюде. Войдя в избу, он ее передает родным молодого, которые осматривают ее»¹⁸⁰ (Рязанская губ.).



Рис. 6. Сценка ряженых на второй день свадьбы с участием дружки (с. Б. Озерки Сараевского р-на Рязанской обл., 1982 г.). Фото из семейного альбома М.В. Кобзевой.

После венчания на второй день свадьбы дружка иногда становится организатором ритуала хождения молодых за водой, ибо он создает мотивацию этого

обрядового события: «Намазывается из трубы сажей, намазывает свою жену, и такими пускаются в плясь. А тут все галдят: “Барин с барыней грязны, надо их умыть, воды, воды!” <...> К <положенным новобрачными> поясу и деньгам подсакивают — “боевые” забирают их, тащат воду и мыло и умывают “барина с барыней”, а иногда так умоют, что на них не найдешь сухой нитки»¹⁸¹. Этот факт подтверждает возможность выступления дружки ряженым, когда он после исполнения индивидуальной и почетной должности свадебного чина вливается в толпу переодетых персон, обычно являющихся родственниками невесты. Если дружка сам не наряжен, то он все равно участвует в игрищных сценках: «В это день “ходят к колодцу”: дружка и подружье несут на “хлуду” кошелку, в которой сидит баба, наряженная солдатом»¹⁸² (Рязанская губ.). Эти факты позволяют уточнить мнение Е.Б. Островского, считающего, что анализируемому свадебному чину поручалась «роль “чужого”, сближающего дружку по типологии поведения с ряжеными и колядовщиками»¹⁸³. Дружка не только был подобен ряженым, но и в некоторых региональных свадебных традициях являлся им.

В обрядовом хождении к колодцу важно насильственное обливание дружки водой: «А дружок в это время карбоницы, но его находят, тащут к калбтцу и абливают вадой...»¹⁸⁴ (Рязанская губ.). Это обыкновение получило развитие в современности: «Придумываются и новые развлекательные ритуалы и “испытания” дружки и поезжан по аналогии с традиционными: доставание ключа со дна банки, наполненной водой; вход в дом через таз с водой...»¹⁸⁵ (русские села Татарии). Вероятно, омовение дружки играло очистительную роль, сопоставимую с необходимостью окунуться в крещенскую прорубь после греховных игрищ, а также было сродни банному ритуалу новобрачных, совершаемому после первой брачной ночи (вспомним, что дружка с супругой «обогревали» постель молодых).

Традиция награждать дружку полотенцем, впервые зафиксированная в сочинении Г.К. Котошихина, очень распространена в XIX — XX столетиях: «Жених подает ей <теще> стакан вина, а она вешает ему на плечо большое полотенце. Но жених вешает его большому дружке через плечо»¹⁸⁶ (Рязанская губ.). С точки зре-

¹⁸¹ Федоров А.Ф. Указ. соч. С. 22.

¹⁸² Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. Рязань, 1930. № 219.

¹⁸³ Островский Е.Б. Указ. соч. С. 21.

¹⁸⁴ Шахматов А.А. Диалектологические материалы, собранные В.И. Тростянским, И.С. Гришкиным и др. Приготовил к печати и снабдил примечаниями А.А. Шахматов // Сборник Отделения русского языка и литературы РАН. Т. 95. Пг., 1920. С. 89 (Образцы говора села Леки Егорьевского уезда Рязанской губ. / Записал И.С. Гришкин).

¹⁸⁵ Сорокина С.П. Традиционное и новое в современной свадьбе // Фольклорные традиции современного села. (По материалам фольклорных экспедиций МГУ 1981-1987 гг. в русские села Татарской АССР). М., 1990. С. 48.

¹⁸⁶ РИАМЗ. Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края. Н. а. III-508... Кн. 3. № 51 (с. Увеза Касимовского у. Рязанской губ.).

¹⁷⁷ Архив автора. Тетр. 14 (2). С. 55 (дача № 6 Санатория им. В.В. Воровского Рыбинского р-на Ярославской обл. Зап. от В.Д. Кузьминой, 75 лет, в 1998 г.).

¹⁷⁸ Звонков А.П. Указ. соч. С. 48.

¹⁷⁹ Там же.

¹⁸⁰ Семенова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 68 (д. Гремячка Данковского у. Рязанской губ.).

ния Е.Б. Островского, вручение дружке полотенца — это признание его заслуг и награждение универсальным символом, соединяющим «правое» и «левое», «верх» и «низ»; а роль этого свадебного чина подобна функциям старейшины — распределять пищу, творить родовой коллектив, устанавливать новые статусы его членов¹⁸⁷.

Произведенное сопоставление роли дружки в свадебных традициях средневековой Московии и цен-

тральных губерний/областей России XIX — XX вв. показывает усиление фигуры этого свадебного чина, передачу в его ведение обязанностей многих других свадебных персонажей, а также возникновение различных новых функций (например, магических, шутовских, балагурных и др.). Образ дружки стал неоднозначным (более чем двойственным) и значительным, аккумулирующим в себе основные магические и организаторские обязанности на время венчального дня.

¹⁸⁷ См.: Островский Е.Б. Указ. соч. С. 20.

МУЖЧИНА В КРУГУ СВОИХ ЖЕН (*многоженство на Русском Севере*)

А. Б. Мороз

В Каргопольском р-не Архангельской обл. во время одной из экспедиций нам пришлось услышать рассказ о мужчине, у которого было одновременно несколько жен. В ходе разговора стало ясно, что дело происходило сравнительно недавно, что он не был мусульманином и был совершенно местным человеком. Дальнейшие расспросы жителей Каргополя дали неожиданный результат: в каждом селе, где бывала наша экспедиция¹⁸⁸ и задавался вопрос о случаях многоженства среди местного населения, удавалось записать несколько историй на интересующую тему. К настоящему времени в нашем собрании скопилось значительное число рассказов о многоженстве на Русском Севере. Сведения из других источников нам, к сожалению, неизвестны, и все изложенное основано только на наблюдениях над материалами нашего архива.

Первое, что бросается в глаза, — это то равнодушие (а иногда и сочувствие), с которым рассказывается о многоженцах. Подобное явление не вызывает не только гнева или осуждения, но даже и удивления, а наш вопрос, были ли в селе мужчины, имевшие по несколько жен, воспринимается как должное. Речь, разумеется, идет не о мужчине, у которого помимо жены была (или были) еще любовница, к которой он наведывался время от времени, и не о вдовце или разведенном, женившемся вторично или третично. Всегда подчеркивается, что это, действительно, жены, жившие с ним одновременно, все в одном доме, одной семьей, с одним хозяйством. При этом обычно рассказывают, что мужик был женат, а потом привел в дом другую жену. Мотивируется это по-разному: он взял одну — она ему не родила, взял вторую — тоже, родила третья; «Первая жена она уж заболела тожо дак. Дак она как худа стала, умирать, он взял другую дак»; «...у него было много скотины. Две лошади было, две коровы было. Этих, два телёнка, да одна там не справлялася, старовата стала, а он-то ещё дебелый. Вот он на второй женился»; «Дядя <мужа>, вот он был женат на одной, а потом привёл к ей другую жену. Та уже постарше стала, помоложе навязалась просто».

Никогда не обращается внимание на то, были ли такие браки зарегистрированы (венчания или «записи» в сельсовете со второй, третьей и т. д. женой, можно предположить, не было), это не выделяется как непременное условие брака. В слово *жена* вкладывается постоянная совместная жизнь с мужем, а главное — общее хозяйство, дом.

Подробности большинства историй о многоженцах направлены на описание совместной *хозяйственной* жизни. Муж выступает прежде всего как *большак*, который следит за порядком, за тем, чтобы все работы выполнялись правильно, своевременно, четко. При этом между женами существует строгое распределение ролей, каждая из них знает свое место, отведенный ей круг обязанностей. «У меня они все работящие, одна в лес ездит, лошадка своя, это в лес по дрова, дрова возит. Другая по сено ездит, там не в один день, а через день, со скотиной ходит: корова, офы — всё есть, двое ходит со скотом — фсе при деле, фсе распределёны. Одна дома хлеб пекёт»; «Одна печку топила — кухарничала. Вторая за скотом ходила, а третья ходила уже баню топила, полы мыла да прочее»; «Старая, значит... коров по три — по две коровы держал. Вот так по хозяйству всё работала, значит. Это старая с коровами ходила. Молодая, значит, с ним занимается: и в баню с ним ходит, и баню топил, там бельё стирает, то-другое...»; «Одна жена обрезаляся у печи, вторая ходила на колхозно поле и, так, на свою постать, как говорица...»; «Одна... корову держали, обыхаживались, а та уже по дому всё справляла».

По-разному описывается порядок сексуальных отношений между мужем и женами: по одним рассказам, муж жил по очереди со всеми женами («Спрашивают <его>: “Как ты успеваешь спать-то?” — “Очередь веду”»), по другим, он спал только с одной, более молодой, что рассматривается как ее *хозяйственная* обязанность. Сексуальные отношения с мужем и деторождение равноценны в таких рассказах уходу за скотом, работе в поле, приготовлению пищи. В этом смысле при распределении ролей между женами соблюдается некоторое равенство: «Распорядок такой был: одна печку знала, вторая двор, а эта детей носила, значит эта знала детей»; «Одна была... за жену, а та за работницу, а эта приготавлила ись — все троё». Наконец, третий вариант взаимоотношений мужа с женами таков: когда первая жена уже стала больна и немощна, муж берет

¹⁸⁸ Все цитируемые материалы записаны в Каргопольском р-не Архангельской обл. и хранятся в архиве лаборатории фольклора экспедиции Российского государственного гуманитарного университета.

вторую, молодую. С ней он спит и рождает детей, а первая, если в силах, занимается хозяйством, если же нет, то в обязанности второй входит также уход за больной: «Первая жена она уж заболела тожо дак. Дак она как худа стала, умирать, он взял другую дак. Она ходила за ней, ухаживала»; «Вот разны были. Одна постарше, друга помоложе. “Ты с которой, Фёдор, спишь?” — “Котора помоложе, с той сплю. А та, постарше, готовит нам, всё делает...”».

Человек, имевший несколько жен, как правило, описывается как особенный, чем-то выдающийся. Примечательно, однако, что в народном сознании исключительным выглядит не факт наличия у мужика нескольких жен (это, как уже сказано, обычно не вызывает никаких эмоций), а совершенно иные вещи, связанные с его собственной персоной или с укладом его жизни.

Эта исключительность подчеркивается, в частности, обособленностью многоженцев от рассказчика или от людей вообще. Редко когда отмечается, что такие мужики жили именно в той деревне, в которой о них рассказывают: «Это <многоженство> у нас не заведёно было. Вот там по Няндомскому тракту Чащовка называлась»; «<Не было так, чтобы у одного мужчины две жены было?> Как же бывают эти, которые как называются — блядуны по-русски называются — блядуны. <А чтоб действительно две жены в одном доме?> Да, у нас это — по Няндомскому тракту была Чащовка — Чащовка называлась. В общем, там был один домичек, и было три жены у мужчины». Один из героев, наиболее часто упоминаемый в рассказах о многоженцах, Пеша Хромой, вообще жил вне деревенского пространства: в лесу, на хуторе, у дороги — место его жительства определяется по-разному, но подчеркивается, что он жил один со своей семьей: «до Няндомы доезжать, мужик жил, одна-то изба стояла после школы-то ещё была <...>. У нево две жены было»; «По Няндомскому тракту была Чащовка — Чащовка называлась. В общем, там был один домичек, и было три жены у мужчины». Разумеется, здесь могут быть отражены реальные обстоятельства, но они влияют на формирование образа мужика-многоженца в целом как необычного человека. При этом следует иметь в виду, что в традиционной культуре чужой, посторонний человек всегда воспринимается как особенный, обладающий магическим знанием, связанный с потусторонними силами, вестник «того света»; так относились к нищим, странникам, случайным встречным и т. п. Интересно также, что упоминания о многоженцах, наряду с другими «демоническими персонажами», содержатся в заговорах-оберегах, направленных на защиту человека или скота вне «своего» пространства дома «...от всякого врага, враговицы, от всякого еретика, еретицы, от всякого злого, лихого человека, от мужика от черного, от мужика от белого, от мужика однозубого <уродство — признак принадлежности потустороннему миру или связи с ним — А.М.>, от мужика двоезубого, от мужика троезубого, от девки-простоволоски <распущенные непокрытые волосы — также принад-

лежность демонического персонажа — А.М.>, от бабы-китоволоски...»¹⁸⁹.

Время действия тоже подчеркнуто удаленное — дело происходило когда-то, не сейчас: «Было... мама рассказывала, у нас в Кречетове был один... трёх жён имел...»; «Знаю, это самое, в какую-то вот, ну, может, вот в бабкины годы вроде так где-то в Сварозере был старик какой-то, говорят, был, што не одна жена была». На самом деле и расстояние, и временная дистанция не так уж велики: называется соседняя деревня и время, когда жили родители, а иногда сами рассказчики детьми видели своих героев, но, тем не менее, некоторая дистанцированность, наряду с другими признаками, характеризует многоженца как человека необычного.

В самом образе жизни таких людей есть особенные черты. Отмечается, что многоженцы богаты: «По две коровы, да по три коровы держал»; в Кречетове жил *богатый* мужик. Необычность многоженца может подчеркиваться его чудачествами. Про широко известного в Каргополье Пешу Хромого неоднократно рассказывали, как он сам себе заранее гроб приготовил: «Моево двоюродново брата он в гроб заколотил — не помнит, он маленький был — у нево там гроб наверху был, под крышей на верёвках повесил. Сам для себя гроб сделал: говорит, я не надеюсь. А он столяр был хороший. Сам себе доски обстрогал, всё, гроб соорудил: “Серёга, иди-ка сюда, я тебе покажу чёво я тут сотворил!” У нево в крышке четыре гвоздика забито, по углам гвоздики забиты, но не полностью: крышка сымаетца, всё... “Ну-ко, ложись, посмотри, как это мне тут лежать-то придётся. Мне, — говорит, — долго лежать-то”. Серёга лёг. <Показывает, как старик забил гвозди.> Тот там орёт. “Во! Епона мать! А мне каково!?”» Иногда исключительность многоженца констатируется просто общими словами: «Такой видно был о т л и ц н о й».

Рассказывая о многоженцах, отмечают их старость или физические недостатки. Так, Пеша Хромой — хром. Он, по рассказам, был ранен на войне: «У нево в японскую <войну> прострелили тут ногу, у нево она не сгибалась, так и ходил». Далее традиция развивает этот признак, и Пеша становится безногим: «Вот там по Няндомскому тракту Чащовка называлась. Там безногий мужик был». Многоженец может быть старым: «Вон у нас был старик, уж он стариком был, его было пять жон имел»; «У старика было три жены»; «Пеша, Пеша там какой-то был <...> Такой коршака»¹⁹⁰. Хромой, безногий, старый при этом не значит немощный, наоборот — всегда подчеркивается, что он не только в силе, но и способен держать в повиновении нескольких жен (по оценкам рассказчиков, дело нелегкое). В таких семьях всегда царили мир, согласие и порядок, обусловленные ролью мужа. Он держал в повиновении всех своих жен, и никто из них не смел противиться его воле. «Старик был такой строгий. Если жены разо-

¹⁸⁹ Русские заговоры и заклинания // Под ред. В.П. Аникина, М., 1998.

¹⁹⁰ «Коршаком» в Каргополье называют старый лапоть или башмак, а в качестве бранного слова употребляют применительно к старику, неопрятному человеку.

спорят между собой, он всех подряд <погонял кнутом>. <...> Чтоб при нём было всё ладно всё равно»; «И вот он держал двух жён, и жили они дружно, не ругались, ничево»; «Раньше народ не спорил, не скандалил. Теперь-ко на-ка, заведи-ка две жены, дак бабы придрут в труху». Одна из особенностей такого образа жизни — то, что жены без согласия мужа и без надобности не выходили из дома: «И все сидели дома — ни одна никуда». Помимо строгого распределения ролей в семье существовала еще и иерархия между женами — неукоснительно соблюдалось старшинство. Даже если хозяин спал не поочередно с разными женами, а с младшей, все же старшая почиталась за главную: «Он другу привёл, она матерью звала. Перву жену матерью звала. Ходили жали, она: — Мать поди убирать».

Не совсем ясна ситуация с детьми от такого брака. В тех немногих случаях, когда возникала эта тема, обычно говорится, что детей у них не было. Вместе с тем, одна из причин, по которым мужчина приводит в дом вторую жену, — это именно отсутствие детей.

Сейчас невозможно уверенно утверждать, лежат ли в основе сюжетов цитированных текстов реальные обстоятельства или мы столкнулись с чисто фольклорным явлением. Однако это несущественно, ибо в любом случае в этих рассказах отражены народные представления о браке, стереотипы женского и мужского поведения в нем. Одним из самых существенных моментов для брака является деторождение. Это основная функция женщины, поэтому и замужество рассматривается как обязательный и необходимый этап в ее жизни. Отсутствие детей в семье — нарушение нормы, причем оно воспринимается как кара за грехи. При этом в традиционной культуре считается, что дети в семье не рождаются исключительно по вине женщины. Но мужчине необходимо продолжение рода, и в этом контексте вполне логичным выглядит, что муж берет себе вторую, третью и т. д. жену¹⁹¹.

С другой стороны, мужчина в семье не только муж и отец, но еще и *хозяин*. Это статус старшего мужчины в доме, и следует заметить, что все истории о многоженстве фиксируют именно это положение мужчины: нигде не упоминается, что он жил с родителями, старшими братьями и т.п. В обязанности *хозяина*, *большака*, в частности, входило распределение работ между членами семьи, поддержание порядка в доме. В нашем случае большак распоряжается своими женами, распределяя между ними работу по хозяйству. При этом собственно брачные, сексуальные отношения между супругами могут рассматриваться как один из видов такой хозяйственной деятельности, наравне с уходом

за скотом, сенокосом и проч., что также вполне логично: дети, как и скот и урожай рассматриваются традиционной культурой как явления одного порядка, как составляющие общего благополучия семьи, рода; ср. в колядке:

<...> Я же сяду на порог —
Дай лепешку и пирог,
Чтобы курочки водились,
Чтобы свинки поросились,
Чтобы коровушки телились,
Чтобы кобылки жеребились,
А молодые молодушки рожали <...>¹⁹²

Подводя итоги сказанному, можно отметить, что статус мужа и хозяина нескольких жен не только не противоречит стереотипам восприятия мужчины в традиционной культуре, но в известной степени выражает его суть.

П Р И Л О Ж Е Н И Е

РАССКАЗЫ О МНОГОЖЕНЦАХ

№ 1. Это <многоженство> у нас не заведёно было. Вот там по Няндомскому тракту Чашовка называлась. Там безногий мужик был. У него было три жены даже. Одна печку топила — кухарничала. Вторая за скотом ходила, а третья ходила уже баню топила, полы мыла да прочее (Кропачев В.С., 1927 г.р., с. Бор).

№ 2. А у нас на этом... на Чашовке Пеша имел трёх жон. Одновременно. А так. Значит так, молодая... старая, значит... коров по три — по две коровы держал. Вот так по хозяйству всё работала, значит. Это старая с коровами ходила. Молодая, значит, с ним занимается: и в баню с ним ходит, и баню топит, там бельё стирает, то-другое. Он работал лесником, и вот у него жоны-то и были. По две коровы, да по три коровы держал, вот ему и надо — надо сено косить, а сам дома. Инвалид ещё. Хромой был (Оводов М.А., 1923 г.р., с. Ноккола).

№ 3. Вот, через дом жил Пётр Кирилович Попов. У него было две жены, у него в японскую <войну> прострелили тут ногу, у него она не сгибалась, так и ходил. У него было две жены: Луха и Марфуха.

Моево двоюродного брата он в гроб заколотил — не помнит, он маленький был — у него там гроб наверху был, под крышей на верёвках повесил. Сам для себя гроб сделал: говорит, я не надеюсь. А он столяр был хороший. Сам себе доски обстрогал, всё, гроб соорудил: «Серёга, иди-ка сюда, я тебе покажу чёво я тут сотворил!» У него в крышке четыре гвоздика забито, по углам гвоздики забиты, но не полностью: крышка сьмаецца, всё... «Ну-ко, ложись, посмотри, как это мне тут лежать-то придётся. Мне, — говорит, — долго лежать-то». Серёга лёг. <Показывает, как старик забил гвозди — А.М.> Тот там орёт. «Во! Епона мать! А мне каково!» Он <брат> не помнит, я ему рассказывал.

¹⁹¹ Аналогичные сюжеты встречаются и у других славянских народов. См.: Баржактаровић М.Р. Случајеви двоженства код Црногораца // Зборник етнографског музеја у Београду. Београд, 1953. С. 228-231. В статье речь идет не о сербах, принявших мусульманство в период турецкого ига, а, напротив, о черногорцах-христианах, в известном смысле противопоставляющих себя мусульманам. Причины этого явления у черногорцев объясняются так же, как и в наших материалах, что позволяет говорить об этих двух фактах как о явлениях одного порядка.

¹⁹² Календарно-обрядовая поэзия сибиряков // Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников. Новосибирск, 1981, № 42.

С двумя в доме жил, обе жены у него в доме жило. Он их в руках держал. "Луха, а ну, беги в магазин! А ты, Марфуха, давай щас закуску делай! Пить вино будем: Санька пришёл!" (Грабович А.П., 1939 г.р., с. Рягово).

№ 4. У старика было три жены. Старик был такой строгий. Если жены разоспорят между собой, он всех подряд погонял кнутом. Каждая своим делом занимающаяся. Одна была молодая Павла. Чтоб при нём было всё ладно всё равно (Спирин Н.В., 1941 г.р., д. Кречетово).

№ 5. <В Кречетове работал истопником в школе, мужик, он жил в Евсине, у которого было три жены сразу. Он взял первую — она ему не родила, взял вторую — тоже. Родила третья — А.М.> Распорядок такой был: одна печку знала, вторая двор, а эта детей носила, значит эта знала детей. И все сидели дома — ни одна никуда. В Печникове тоже говорят только один такой был — четыре жены держал (Супруги Богданков А., 1928 г.р., и Богданкова А.Ф., 1933 г.р., д. Медведево).

№ 6. Было... мама рассказывала, у нас в Кречетове был один... трёх жён имел... Такой видно был отличной. Все в доме жили. Одна была... за жену, а та за работницу, а эта готовяла ись, все троё (Ступникова А.Н., 1913 г.р., д. Сварозеро).

№ 7. Знаю, это самое, в какую-то вот, ну, может, вот в бабкины годы вроде так где-то в Сварозере был старик какой-то, говорят, был, што не одна жена была. Не знаю, но я этово не знаю. Но вот где-то вроде слышала я, про такую штуку. Вот так. Што одна жена обременялась у печи, вторая ходила на колхозно поле и, так, на свою постать <постать — надел — А.М.>, как говорица. Ну, не знаю, это правда ли, не правда ли. Может, и правда. Ну, не знаю. Может, прошло полвека и больше этому делу (Евдокимова К.Е., 1929 г.р., д. Медведево).

№ 8. — В Киселёвой <одна из деревень в с. Лядины — А.М.>, родная жена, с которой... да она почти в одном доме и жили. Так та матерью фсё и звала, Ульянка, покоенка.

— Та <первая жена — А.М.> заболела, в постели лежала, так чёво...

— Сначала не лежала-то в постели, дак она жила по отдельности. Жила дома, а с ним тоже жила.

— Потом пришла, похоронила ей <первую жену — А.М.>, эта жона ухаживала ей до смерти.

— Она ещё ходила, он взял другую (Супруги Сухоруков А.И., 1921 г.р., и Сухорукова Е.А., 1921 г.р., с. Лядины).

№ 9. Там у нас в Киселёве было две жены дак. Одна жена была, парень вот в армию сходил, а он другу привёл, она матерью звала. Первую жену матерью звала. Ходили жали, она: — Мать поди убирать. Мать.

<Вопрос собирателя: Это хорошо?> — Да тут уж што! Два медведя в одной берлоге не живут. Раньше

всё: два медведя в одном берлоге не ладица. Да тут уж како лажанье.

Первая жена она уж заболела тожо дак. Дак она как худа стала, умирать, он взял другую дак. Она ходила за ней, ухаживала (Терешина Т.И., 1911 г.р., с. Лядины).

№ 10. Дядя, вот он был женат на одной, а потом привёл к ей другую жену. Та уже постарше стала, помоложе навязалась просто. Вот и жили. Она спят, а она стряпат, калитки да блины пекё. И потом вмистях пойдут на сенокос. Потом старую-ту выпроводили (Калинина К.Я., 1929 г.р., с. Лядины).

№ 11. Было, правда, вот там, Толя, помнишь, до Нядомы доезжать, мужик жил, одна-то изба стояла, после школы-то ещё была. У него две жены было. Он так и жил с двумя жёнами (Вешнякова А.А., 1923 г.р., с. Печниково).

№ 12. <Работал в Дорожном, жил у хозяина. У него было две жены>. Вместе <жили>. Одна помоложе, другая постарше была. <Зачем?> А у него было много скотины. Две лошади было, две коровы было. Этих, два телёнка, да одна там не справляласи, старовата стала, а он-то ещё дебелый. Вот он на второй женился. <Можно так?> А жил, дак... Детей у них тут не было, при нём не было (Моськина Л.П., 1931 г.р., с. Нокола).

№ 13. У мужика было две жены. Одновременно. И тут и жили. С одной спал, а другая готовила (Никонова А.И., 1928 г.р., с. Нокола).

№ 14. Вот к Нядоме который жил, так имел две жены. Одна стирала, мыла, а другая хлеб готовила, всё тут значит, у ево было две. <Вопрос собирателя: А кто он был?> Это — жил он муштина, один почти как на хуторе или я не знаю. И вот он держал двух жён, и жили они дружно, не ругались, ничево. Вот и сказали, што одна управлялась... а он наверно с одной — одну ночь, с другой — другую, или как — по неделе ли как? (Михнова К.А., 1930 г.р., с. Труфаново).

№ 15. За Каргополом две жены было у мужина — до Рягово. От Рягово до Каргополя едите, и вот направо был дом, жил то ли лесник, то ли, я не знаю, мужина, и у него было две жены и они прекрасно ладили. И не один случай, вот (Попова Е.Н., 1933 г.р., с. Труфаново).

№ 16. — Пеша Хромой, дак с двумя-то женами жил? Дак тоже, он хромой наверно уж в армии был, я-то ведь худо его знаю, далёко они это жили... Он потом жил овдовел, бабка одна умерла, потом вторая умерла, а потом он? А вот он последний он гроб-от себе и сделал.

— А Марфа-то померла, он и...

— Он себе сделал гроб-от, а жена-то умерла — ему пришлось отдать, а потом может другой сделал? Говорили, что Пеша Хромой гроб себе сделал (Супруги Распутина А.В., 1933 г.р., и Бабкин Г.В., 1930 г.р., с. Рягово).

№ 17. У нас у одного было две жены, так они мирно жили... У Пеши-то Хромого ведь две было жены-то... Мирно жили и не спорили (Веселкова М.И., 1925 г.р., с. Рягово).

№ 18. Пеша Хромой — так я знаю тоже <...> там сторож ли что ли, он там жил, у него две жены было. <Одновременно?> — Да. Была Луша и Марфа. <Смеется — А.М.> Сперва себе гроб сделал, схоронил Марфу, первую жену, второй гроб сделал — Лушу схоронил — дня два не прошло, как он третью схоронил, ему пришлось гроб самому делать (Петров Б.М., 1933 г.р., с. Рягово).

№ 19. <Вопрос собирателя: Не было такого, что у одного мужика две жены?>

— А раньше были две жены у мужика. Было тожо, были, были, подружкы, были, были. Были, были, всяки. Две жены были. <Вопрос собирателя: Это где так было?> — А где... в деревнях жили. Были. <Вопрос собирателя: А как это — две жены?> — А вот так две жены. Вот разны были. Одна постарше, друга помоложе. “Ты с которой, Фёдор, спишь?” — “Котора помоложе, с той сплю. А та, постарше, готовит нам, всё делает”. Не спорили, не дрались. <Вопрос собирателя: Это было у вас?> — Да, у нас было в деревне, недалёко от нас было. <Вопрос собирателя: Это плохо считалось?> — Так конечно, плохо считалось. Так у них не было никого, ни у той, ни у другой.

— Так в этом жили ведь... от к Няндоме-то ехать тут эта... не Волошка, а так, забыла, как Сосновка-то... Две женщины было. Одна была кухарка, вторая — жена. Одна... корову держали, обыхаживались, а та уже по дому всё справляла. Вот так. <Вопрос собирателя: А дети у них были?> Детей не было. Не было детей.

— Не было, не было детей, не было.

— Оне долго жили ведь все вместе.

— Да, долго, долго жили.

— Раньше не скандалили ведь...

— Раньше народ не спорил, не скандалил. Теперь ко на-ка заведи-ка две жены, дак бабы придерутся в труху (Черепанова А.Ф., 1921 г.р., и Часовенная А.В., 1919 г.р., с. Ловзаньга).

№ 20. <Вопрос собирателя: Не было так, чтобы у одного мужчины две жены было?> — Как же бывают эти, которые как называются — блядуны по-русски называются — блядуны. <Вопрос собирателя: А чтоб действительно две жены в одном доме?> — Да, у нас это — по Няндомскому тракту была Чащовка — Чащовка называлась. В общем, там был один домичек, и было три жены у мужчины. Он был там — ну, как сторожем, жил на Чащовке. Ево — все машины приезжали — он всех — в общем раньше ведь чаю не пили, всё кипяточек пили. Он грел самовар, грел самовар и всех поил. И ему платили денюжки. <...> И вот три эти жены. Одна жена была — байну топила, друга обыхаживаласи. Котора байну топил — та и полы моет. А третья по хозяйству была. Они по очереди, спали по очереди. Да. Вот это было. <...> И жили дружно — спору никогда не было в хозяйстве. И детей не было ни у ко-

торой. Жили три жены и дружно жили как три сестры (Веснихина У. В., 1924 г.р., пос. Лынозавод).

№ 21. Там, к Няндоме ехать, дом стоял, дак там две жены было, у мужика две жены, стара и молода жена. <Вопрос собирателя: А сам старый?> — Дак уж не молодой. <Вопрос собирателя: А зачем две жены?> — А вот поди, стара-то Марфой, кажись, звали, а молода-то Нюшка, мы кони, в Няндому ездили дак коней у них кормили. Дак интересно, стара командует тоже над ней, вот то давай, а спать валится с молодой, не с старой. <Вопрос собирателя: А со старой не спал?> — С молодой валится. <Вопрос собирателя: А дети?> — Дак уж она отдельно спала. <Вопрос собирателя: А дети как?> — А у них не было, наверно, ни от той, ни от другой, а ещё подружка была. <Вопрос собирателя: У него?> — Ну, ещё и подружка, а у подружки был паренёк. <Вопрос собирателя: Его?> — Его подружка, любовница была. <Вопрос собирателя: Она с ним не жила?> — Нет, не жила. <Вопрос собирателя: Она к ним приходила?> — Оне ругали ту-то, двое возмуться ругать, говорят, оне уж станут и ту ругают (Колчина А.А., 1922 г.р., с. Саунино).

№ 22. В Няндому на телегах ездили. Едеш от Рягова, через мост, там место называлось Чащовка, вот, стоял домик, вот мущина жил, у его было две жены при нём в этом домике. Он потом переехал в Рягово. Я заежжал, вот, оне жили дружно, нескандально, ничего. Оне жили дружно и хорошо. <Вопрос собирателя: Как его звали? Пеша?> — Пеша, Пеша, да (Сафонов М.А., 1922 г.р., с. Усачево).

№ 23. — У ково было так в Ольховце три-то жены. Одна...

— Пеша, Пеша там какой-то был <...> Такой коршак.

— Ну, так у него было две или три.

— Вуев ево фамилия, это ево по деревне звали коршак.

— И вот мог он со всема жить <...>

— В Няндому ехать, там была такая Чащовка — счас этово места нету, не узнать где, да один домик там был. Он лесником работал, у него тоже три жены было <...>

— И оне не ругались. Оне дружно жили. Одна была работница, а вторая вот дома (Супруги Монастырских Е.П., 1929 г.р., и Монастырских А.Е., 1929 г.р., с. Усачево).

№ 24. <Вопрос собирателя: Были мужики, у которых было несколько жен?> — Дак было. Вон у нас был старик, уж он стариком был, его было пять жон имел. Туды к Няндоме ехать, его типерь уж жива нету, йих, наверно, никого нету живых <...> Спрашивают <его>: “Как ты успеваеш спать-то?” — “Очередь веду” <...> Ха-ха-ха. Ой, Господи помилуй. А сам хромой, пришол с войны хромой <...> Он говрит, что у меня они все работающие, одна в лес ездит, лошадка своя, это в лес по дрова, дрова возит. Другая по сено ездит, там не в один день, а через день, со скотиной ходит: корова, офцы —

все есть, двоё ходит со скотом — фсе при деле, фсе распределёны. Одна дома хлеб пекёт (Соколова М.Н., 1915 г.р., с. Усачево).

№ 25. Вот ужо ф какой деревни... тибя... как диревню-ту зовут Фидово, там ф Плисецкой там гди кака, дак был дом и было две печи, в том конце печь и в другом печь и две жыны у него было, дак одна у той печи обыхаживалась, друга — у другой. Вот только был.

<Как он с ними жил? По очереди?> — Ни знай, кто их знат, как они... спорили ли, дрались ли. В опщем две сисстры, <...> а уш замуш вышли за одного (Третникова Т.В., 1929 г.р., с. Ошевенск).

№ 26. Случаи такие были. У нас был хутор, от на хуторе было в нашей деревне женщина была вторым... второй женой. <Вопрос собирателя: Одновременно или после первой?> — Нет, одновременно. Только вот таки случаи, мало было очень, два случая только таких. Которых я знаю. А второй тоже там где-то. Они уехали, жили где-то на хуторе. Как там жили? Говорят, што дружно жили. <Вопрос собирателя: Почему так было?>

— Ну, женилса, например, на одной, куда-то ушол или уехал. Потом привозит там <нрзб.> на какой-то женилса, привозит. И той не выгоняет, и другой. Ну вот и скажет, што будем так вот. С одной одну ночь, с другой другую спит или вот понедельно спят.

<Вопрос собирателя: Это у них вера особая?> — Да не вера, а просто кака-нибудь, можо быть, вера, а тут просто они, ну, женилса — женилса: одной жалко и другой жалко жены, с обоима жил для чево. Одна ту работу выполняет, другая другую. Жили дружно меж собой — и всё. Чё тут (Черепанова Т.В., 1920 г.р., с. Ошевенск).

№ 27. Там деревня Полуборьё была, дак у ёго было две жены. <Вопрос собирателя: Почему?> — Не знаю. А мы вот когда в Кречетове жили, там одна старушка рассказывала, што, говорит, я была, говорит, вить праздничной женой. Што ездила только к празднику с мужем. Тут, а тут и друга была, она хозяйкой, справляласи, всё делала. А вот тут, дак я слыхала от самой старухи. Как не бывало — бывало (Шпякина А.С., 1922 г.р., с. Ошевенск).

РИТУАЛЬНО-МАГИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА РЫБАКОВ КАРГОПОЛЬСКОГО РАЙОНА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ.

А.А. Трофимов

Рыболовный промысел всегда занимал одно из ведущих мест в хозяйственной деятельности мужского населения Русского Севера¹⁹³. До сих пор архангелогородцев и жителей Архангельской области называют «трескоеды», поскольку «трещочки не поеси — не пообедаешь» (Кропачев В.С., 1927 г.р., с. Бор). Распространен рыболовецкий промысел был как на побережье Белого моря, так и среди жителей континентальной части, богатой реками и озерами.

В этнографическом описании Каргопольского уезда Ф.К. Докучаев-Басков пишет: «И озеро Лаче и река Онега занимают не последнее место в губернии! <...> это же озеро и река — кормили, да и — хотя скудно — кормят и теперь окрестные волости и Каргополь рыбобою»¹⁹⁴. В наше время промысловый лов рыбы в Каргопольском р-не практически сошел на нет, верования и обряды рыболовецких артелей перешли в обиход рыболовов-любителей, но нами собран обширный материал, относящийся к ритуально-магической стороне этого промысла.

Все стадии рыбалки сопровождаются определенными ритуалами, направленными на то, чтобы лов был удачен. Рыбак воспринимается как человек «знающий», общающийся с нечистой силой. Довольно часто рыбак, охотник и пастух на этом основании ставятся в один ряд: «Приметы разные есть. Какие приметы? Как рыбу ловить, как пасти, как што. Рыбу тоже... Надо что-то знать. Старики были, они знали» (Боронин А.Т., 1909 г.р., с. Ухта). Объединяет эти профессии то, что у их представителей есть специальный заговор — «отпуск» (или «статья»): «[Рыбаки] они знают, у них такая статья есть. У них статья. И они по этой статье и ловят. Вот который не знает статьи, дак им никогда и не попадает ничего. А как у них статья есть, они прочитают статью, и им и попадает» (Слотина А.И., 1922 г.р., с. Тихманьга); «И на рыбака есть отпуск. Будешь рыбу носить. На охотника. Будешь хорошо охотиться. Тожо слова есть такие. Я этово не знаю, но они почитают пойдут, и им охота хорошо пойдёт. Он ведь не даст никому всё равно, пока не умрёт. Пока охотиться» (Казанин Г.Ф., 1937 г.р., с. Печниково).

Иногда бывает, что один и тот же заговор используется, когда идут и на охоту, и на рыбалку: «Есь у охотников статья, заговор какой-то. На рыбу я заговор знал, дак, может быть ещё пойду. У охотника статья-то, чтобы ему изловить. Ну я вам на рыбалку ли, на охоту одну скажу. Допустим, я сам на себя. Я вышел, значит, пошёл рыбачить или пошел на охоту, выхожу назад не оглядываясь. Вышел вот в свой приусадебный участок, вон к той огороде, там ружьё на плече, пошел, значит, говорю три раз: “Стану благословесь, пойду перекрестесь из ворот в ворота, на святое поле, во святом поле стоит три дуба, под тремя дубами стоит три святых мученика: первый Федосей, второй Елисей, третья Елена Пресвятая. Елена Пресвятая, возьми ключи потойные, открой тюкачи месные. По реке плывёт три лебеди, три гуся, три утки; рабу Ивану открой жертву”. Вот так три раз надо, и потом пожалуста, пошол. Помогает, это я верю, што помогает. Тюкачи месные — это куски мяса или вроде этого» (Качков И.М., 1918 г.р., с. Тихманьга).

Собственно рыбацкий заговор записан в с. Нокола: «Рыбацкая молитва для удачного лова рыбы. Пойду я на быстру реку, на ей есть рыбки потянущи, и опустили бы мы невод, как шелков ложок, и в этот неводок, в каждый поводок наскокало бы рыбы как чины» (переписано из тетрадки Куценко А.Ф. 1941 г.р. и Куценко М.И. 1935 г.р., с. Нокола).

У рыбаков выработались правила, касающиеся их внешности, которым они следовали во время лова: «Да, пока я на рыбалку не съезжу, я не бреюсь. Вот я, например, — я с продольником ежду — начинаю насаживать продольник — я уже не бреюсь. В этот день и потом <...> Пока не выберу продольник обратно <...> Два дня... ну, два дня получаеца. У меня два дня получаеца: день насаживаю да я потом выберу продольник — ну, пока рыбу обработаю... Уж на третий день бреюсь» (Фокин М.Ф., 1931 г.р., пос. Лынозавод); «Я стараюсь вот даже стараюсь в одной и той же одежде на рыбалку ходить [...]. Одел новые валенки — все, значит рыбу не наловишь» (Придеин А.Н., 1954 г.р., с. Усачево).

Подготовка к рыбной ловле играла весьма существенную роль. Обычно перед ловом снасти окуривали *вересом* (можжевельником), который воспринимается как «чистое» и «очищающее» дерево и широко используется в обрядовой практике: «Ты говориш, как поеж-

¹⁹³ Статья написана на материалах каргопольской экспедиции РГГУ, собранных в 1993—1999 г.

¹⁹⁴ Докучаев-Басков Ф.К. Записки рыболова. Из этнографических наблюдений в Каргопольском уезде // Он же. Каргополь; Ахангельск, 1996. С. 56.

жают в озеро? У нас свекровка это тоже знала. Вот приеж-жают мужики — два рыбака — сюда заносят снасть, она берёт вересинку, зажигает вересинку и этой обносит эту снасть и перешархивает. <...>. [Читает — А.Т.] Молитву Воскрёсную [“Да воскреснет Бог...”]. Мне ещё было говаривали мужики: “Как из этого дому поедем тово году ловить, дак год оправдан будёт, хорошо попадёт рыбы”. Весной [речь идет о подледном лове — А.Т.]. А иногда и в лодке. [Что она делала с вересом? — А.Т.] — Ничёво: зажгёт да окадит снасть, потом опять обведёт да и всё» (Клочева А.А., 1920 г.р., с. Нокола).

При артельном лове снасти часто не окуривались, но сами рыбаки должны были пройти сквозь дым: «Зимой, дак окуривали. Зимой невод наладят, сети да... Невод вот сделают, ловушку сделают, все, как говорится, двадцать четыре человека собирают и невод брали и проходили все двадцать четыре человека... На заслон, там уж этово... огонёк раскладут, там верес, так вот [перед тем, как идти на лов — А.Т.], все здесь пройдут. Через этот дым. В квартире на заслон [клали верес и зажигали — А.Т.]. Все рыбаки пройдут. [А снасть? — А.Т.] А снасть нет» (Османова М.С., 1926 г.р. и Османов А.А., 1929 г.р., с. Нокола).

Этот обычай иногда актуализировался только в случае неудачного лова: «Тётка ево учила, если не ловица рыба, дак окуривали, жечь дымком. Верес дак вот, чертей отгонять, [если] рыба не ловица. <...> Не ловица рыба, надо окурица, кааца говорили» (Старцев М.Ф., 1929 г.р., с. Печниково).

Перед тем как идти на рыбалку надо посмотреть в печь: «Когда на охоту ходя, ф печь смотрят. Или на рыбалку. Вот тут и говоря: “Пець-пець, попецелься обо мне”. <...> Вот если ты пойдёшь на рыбалку, так рыбы наловишь. Пець попецелице» (Авдеев А.В., 1929 г.р., с. Ошевенск).

Рыбаку давали с собой предметы, которые должны были обеспечить удачу: «Вот, например, рыбачить. Рыбака тоже надо с напутствием. Вот я, допустим, у меня мать, так она хоть немного, познала. Она вот из этой, из большой рыбины [нрзб.]. Из головы, в этой рыбине есть кресты, кресцовая кость. Она вот как раз и похожа, как крест. И эту кость ты берёшь и надо зашивать, в общем, в шапку ли, в фуражку ли куда-то. Уж ты пойдёшь на реку, дак это ты уж точно рыбы наловишь» (Евсеев И.Н., 1929 г.р., с. Шильда).

Наиболее уязвим рыбаки бывают, когда отправляется на промысел. Поэтому нельзя спрашивать куда он идет: «А вот у нас папа, например, ходил на рыбалку, дак он мало говорил. Он... если мы начнём спрашивать, бабушка нас отводила и ругала... Не мама моя, ей некогда было, а бабушка: “Ничево у отца не спрашивайте. Ничево у отца не спрашивайте!” И мы не спрашивали уже. Не спрашивали, почему. Он просто молча собирался и уходил» (Дьяченко А.А., 1933 г.р., с. Ухта). Напутствовать рыбака следовало формулой, предвещающей ему неудачу, чтобы не «сглазить»: «[Охотнику желают:] “Ни пуха, ни пера”, — а тот отвечает: “Поди ты к чёрту!” [Рыбаку говорили:] “Ни головы, ни хвоста!” [Он отвечает:] “Поди ты к чёрту!”» (Османов А.А., 1929 г.р., с. Нокола). Неудачу

предвещает проклятие в этот момент: «Отправит с руганью — хрен принесёшь. Понимаете, летом сенокос — надо то, другое помогать. А нам охота сбегать рыбки половить. А эти требуют, чтобы дома помогал. А если туча начинается — ну что делать — идите с Богом. Принесём с братом — шуки висят на ремне, и всё на удочки» (Челнокова А.В., 1913 г.р., с. Ухта).

В каждой деревне всегда есть человек, встреча с которым по пути на рыбалку предвещает неудачу: «Старуха есть в деревне такая: если пошел рыбак или охотник [и ее увидит — А.Т.] — ворочаеца обратно, уже ничево не наловица, не наохотица <...> сглазит» (Старцев М.Ф., 1929 г.р., с. Печниково); «И говорили, што на такой глаз попадёшь. Вот человек не прост на глаз или сглазил там вот животину. У нас вот была старушка, а тут сосед был, бывало, скажет: “Как пойду на рыбалку, да Окуля Олексина попадёт встречу — лучше сразу ворачивайся: ничево не принесёшь”. У ней, видимо, такой [глаз] был всегда. Она такая была тёмная» (Капустина К.М., 1927 г.р., с. Бор).

Иногда «вредный» для рыбака человека определяется по другим признакам: «[Плохо встретить] говорят, троезуба. Где зубы ещё: зубы есть, а ещё третий зуб есть. От Пошлячиха — чисто, имянно [троезубая], упокой, Господи, как пришла — мы ещё не ушли в озеро — лучше хоть не ходить. [Когда в доме собирались люди, чтобы идти на подледный лов,] как придёт в избу, лучше не ходи. Иногда заденёт, што оставиш и невод — к ночи не вытянут. На другой день опять пойдёшь, опять и долбиш» (Османова М.С., 1926 г.р., с. Нокола).

Удачу или неудачу могут принести слова-напутствие, сказанные рыбаку случайным встречным: «Да, у рыбаков тоже были приметы. Вот у бабушки, вот на горе-то бабушка, она мне двоюродная сестра. Вот они пошли рыбу ловить [...] А вот Агриппина Михайловна, бабка, и говорит: “Подьте с Богом, ловите, да и меня старуху накормите”. Вот они пошли по Лейбуше [река — А.Т.] туда наверх. Столько наловили рыбы! Дак и корзина, и пестерь деревенский [...]. Столько наловили шук, дак прямо не знаю. И Иван Григорьевич сразу, только вытряхнул и самую первую шуку схватил и этой бабушке [нрзб.] утащил. Снес, всё: “Ой, Иванушко!” [...] Вот на второй день бродец пошли опять. Попалася другая, старуха другая: “Ой, батюшки! Вчерась кучу наловили, а сегодня уж, наверно, за моей рыбой пошли”. Дак вот мама все рассказывала. Говорит: “Видали, как вот рыба-то по ногам бежит нам, а в невод не попадает”. Двух вот только шук поймали, и он, покойник, первую шуку, которую поймали, он схватил да этой Настасье сходил в избу бросил. Вот, вот, видишь, какие слова» (Каменко Н.А., 1918 г.р., с. Волосово).

Рыбак должен задобрить водяного, что осуществляется с помощью «жертвы». Обычно в этой функции выступала водка: «[В воду выливали рюмку водки?] Выливали бутылку даже, не только рюмку. Вот в Тихманьге ловили, я ловил, в гослове <...> бригадир, приехали, как вырубил первую пролубь, он вынимат бутылку и выливает. Это как водяному. Подачка, штоб лучше улов был» (Капустин А.А., 1931 г.р., с. Нокола);

«В воду-то вина лили, первый раз на рыбалку пой- дешь» (Дебина А.В., 1930 г.р., с. Лекшма). Иногда бро- сали хлеб: «Вот, кстати, тоже примета. Когда щуку идешь ловить, нужно хлеб с собой взять. И бросить кусочек хлеба, так сказать, чтобы река была милостли- ва. Как щуку поймашь, надо еще бросить кусочек» (Гулянин А.С., 1927 г.р., с. Волосово); «Ак вот, там чёго, на рыбалку походят — тоже дают, кто чево может дать. Кусок хлеба бросят ли сахару кусок. В воду. Это бросают, бросают вот, кто рыболовы, рыбу- ту ловят постоянно-то. [Зачем?] А вот уж этого не могу



Рис. 7. Житель д. Ньюзим Чердынского р-на Пермской обл. Н.В. Мисюрев за плетением сети. Фото из архива ИЭА (Пермский отряд).

сказать тебе, подрушка. Больше рыбы даёт» (Чере- панова А.Ф., 1921 г.р., с. Ловзаньга). Н.А. Иваницкий приводит такие данные: «Рыбаки бросают лапоть с портянкой в воду с приговором: “На тебе, черт, лапти, загоняй рыбу”»¹⁹⁵. Т.А. Бернштам пишет о дарах водя- ному поморов: «Так, у старообрядцев кормление водя- ного ограничивалось бросанием в воду табака, сопро- вождавшимся бранью: табак и ругань как порождение “нечистого” должны были служить угодным ему под- ношением»¹⁹⁶.

Нельзя вести себя так, как не понравится водяному: «[Можно свистеть на рыбалке?] Будешь вести себя как водяной — не поймашь» (Сафонов А.А., 1931 г.р., с.

Усачево). Существуют озера, на которых нельзя шу- меть: «У нас вот там озерко есть в лесу. Я от мамы слыжала, што раньше там ловили старики, зимой даже ловили, дак на ём, говорят, нельзя розговаривать. Вот кода ловят, надо, штобы все молчали, а то рыба не по- падёт, кто будет розговаривать» (Боус И.Н., 1940 г.р., с. Нокола); «Особенно лесные вот эти глухие озёра. Вот Боровое тоже, дедко рассказывал: придёшь, место найдёшь там, среди лопухов, небольшое отверстие та- кое. Туда удочку прям опускаешь, и окуни клюют один за одним. Штук сто — сто двацать. Пока не оторвёца, а оторвёца, — если лапнул по воде окунь, оторвался, шлёпнулся по воде — всё: хоть сколько стой — беспо- лезно. Лучше сразу место меняй» (Никонов И.В., 1948 г.р., с. Рягово).

Во время рыбной ловли рыбак (и профессионал, и любитель) пользуется приговорами: «Невод идёт, тянут матицу [и приговаривают:] “Попадай, рыбка крупная и мелкая!” [Матица] — как мешок вот. Сеть» (Османова М.С., 1926 г.р., с. Нокола); «При наживке червей. Рыба свежа, наживка сильна, клюнь да подёрни, ко дну по- тяни» (переписано из тетрадки Куценко А.Ф. 1941 г.р. и Куценко М.И. 1935 г.р. с. Нокола).

С первым уловом и первой рыбой связан целый ряд ритуалов и запретов: «У нево [у деда] вот какой ещё замечал. Вот сети поставит, ну, пробегаем, как только первая рыбина попадёт, он обязательно ей поцелует. А он этова секрета [не рассказал]. Сети поставим, подождём полчаса, вот и потом берём» (Калитин В.А. 1928 г.р., с. Нокола); «Перву рыбину выудишь, такую не- большую, съесть живком. [Чтобы ловилось хорошо?] Да» (Сафонов А.А., 1931 г.р., с. Усачево); «Слыжала, что первая рыбина [которую поймал в году — А.Т.], говорят, надо ведь растюкать, да ей в реку отпрова- дить. Разрезать и опустить» (Дебина А.В., 1930 г.р., с. Лекшма); «На уху давать нельзя. Ну вот, допустим, привёз, пришли на уху просить первый улов. Лучше не давай. Хоть скоко, center может тебе попал, а всё рав- но не давай» (Капустин А.А., 1931 г.р., с. Нокола). Аналогичные данные есть и из Вологодской губернии: «Первую заостроженную рыбу зарывают в землю для удачи»¹⁹⁷.

Когда рыбу ловили артелью, был обычай устраи- вать коллективную уху после лова, при этом произно- сили формулы и совершали действия, которые должны были обеспечить успешный промысел и в дальнейшем: «Общую уху, так конечно, поднимают [горшок с ухой над столом]. И говорят: “Попадись... Ловись, рыбка крупная и мелкая. Пошли, Господи, рыбакам на тоне, а нам на столе!” [тоня — это] пролубь, закидывают когда снасть» (Клочева А.А., 1920 г.р., с. Нокола); «Потом, варят вот первый день, ежели рыба попадётся крупная, вот и варят на том илибо на другом [конце села кол- лективную уху] у ково-нибуть, вот, например, у меня. Я пришла, маме говорю: “Мама, затопи печь, мужики

¹⁹⁵ Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологод- ской губернии // Известия Имп. Общества любителей естес- твоведения, антропологии и этнографии при Московском уни- верситете. Т. 69. Труды этнографического отдела. Кн. 11. Вып. 1. М., 1890. С. 125.

¹⁹⁶ Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Л., 1983. С. 175-176.

¹⁹⁷ Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологод- ской губернии // Известия Имп. Общества любителей естес- твоведения, антропологии и этнографии при Московском уни- верситете. Т. 69. Труды этнографического отдела. Кн. 11. Вып. 1. М., 1890. С. 37.

велели уху сварить". Вот, нальют — сперва один бульён хлебуют, а потом рыбу. Отломают кусочек маленькой, тожо зафатят [захватят] все и трясут: "Нам на столе, рыбакам на тоне, нам на столе, а рыбакам на тоне!" [Поднимают] миску, блюдо. За края [?] с кусочком и приговаривают: "Нам на столе, а рыбакам на тоне!" [Тоня] — это пролуби» (Османова М.С., 1926 г.р., с. Нокола); «Устраивали неводом ловили обязательно значит, уху общую варили [...] Не говори што наелся: "Ел бы да мало," — штобы ловилась рыба больше. [Миску с ухой над столом не приподнимали?] Наверно, было такое. [Во время общей ухи говорили] ловись, рыбка, большая, маленькая» (Сафонов А.А., 1931 г.р., с. Усачево).

В некоторых местах общая уха была приурочена к празднику Петра и Павла: «Петров день што? Петры и Павлы дык рыба... Они веть рыбные святыя. И их уж славили. В первую очередь как рыбы наловят, собираюца к озеру все. Малые и старые старики и рыбы наловят и

оттуда привозят уже в Петров день. Варят общий котёл ухи там сколько полный накладывают рыбы. Эту рыбу сварят, эту уху каждый со своими сухарями. Заливают крошанку, ну вот пошли Петра да Павла славить. "Петры и Павл, пошлите нам, Господи, рыбки. Большой и маленькой." Как проговорим, так всё, пошли крошанку заливать этой ухой» (Бирюкова А.А., 1917 г.р., с. Кречетово). Эти ритуальные трапезы имеют ярко выраженную продуцирующую функцию, как и, например, обычай собираться всей деревней по случаю окончания жатвы, который был повсеместно распространен в Каргополье.

Таким образом, комплекс рыболовецких обрядов охватывает целый год, составляя замкнутый цикл. С исчезновением рыболовецкого промысла как артельного, коллективного занятия, многое из ритуально-магической практики бригад рыболовов постепенно перешло в обиход любителей, которые сохраняют и развивают традиции рыболовов.

ОТРОК И СИРОТИНУШКА (возрастные обряды в контексте сюжета о «похищенных детях»)

И.А.Морозов

В обширном пласте русской и восточнославянской лексики, обозначающей мальчиков-подростков в возрасте, непосредственно предшествующем переходу из состояния детства в состояние юношества¹⁹⁸, выделяется старое слово «отрок», употреблявшееся в Древней Руси для обозначения членов «молодшей» княжеской дружины¹⁹⁹. Аналогичная прослойка была характерна и для средневековых западноевропейских княжеских дружин и рыцарских орденов²⁰⁰, которые, по мнению Й. Хейзинги, «не следует отделять от мужских союзов, бытующих у первобытных народов»²⁰¹ и, добавим, от стадийно более поздних мужских объединений²⁰². Причем хотя статус отроков был невысок (они «стоят на низшей ступени»), «при удаче им был открыт путь к свободе и возвышению»²⁰³. В Европе *pueri* или *vassalli* проходили длительную службу при дворе, чтобы стать *milites*.

Таким образом, по статусу *отрок* еще в средние века был очень близок к юноше, проходящему обряды возрастной инициации в более архаических типах культуры. Однако этот аспект «отрочества» является пока малоизученным²⁰⁴. В специальной литературе эта проблема если и затрагивается, то лишь вскользь. Между тем речь идет об одном из немногих документально засвидетель-

ствованных фактов о наличии в Древней Руси специальных механизмов и институтов, связанных с социализацией подростков и сохранивших следы более древних возрастных испытательно-посвятительных обрядов. Хотя имеющихся материалов для полноценной их реконструкции недостаточно, определенную информацию можно попытаться извлечь и при анализе позднего и вторичного материала, в частности, диалектной семантики слова *отрок* и некоторых распространенных фольклорных сюжетов. Конечно, полученные при этом результаты будут достаточно гипотетичны, поскольку «отрок» в русском фольклоре не фигурирует в качестве самостоятельного персонажа. Поэтому ниже речь пойдет скорее не о самом слове *отрок*, а о реконструкции семантики этого и близких к нему слов, о социально-возрастном статусе, который они обозначают.

Слово *отрок*, известно во всех славянских языках со значениями 'дитя, мальчик, не достигший зрелости, совершеннолетия; слуга, работник; раб, холоп'²⁰⁵. Характерно, что парный ему термин *отроковица* 'девочка-подросток' в русских говорах гораздо менее употребителен. Оба эти термина имеют оттенок книжности и относятся к детям, допускаемым к причастию и исповеди, а также подросткам, прислуживающим в церкви или в монастыре²⁰⁶. Последние значения проникли в народную речь через посредство церковно-книжной культуры.

Русское слово *отрок* возводится обычно к праславянскому **ot(ъ)rok* 'не имеющий права говорить' (из приставки *ot-* и *pekъ* 'говорю')²⁰⁷. Можно предположить, что это значение связано с общей семантикой переходнопосвятительных обрядов, так как традиционному быту красноречие, умение складно и красиво говорить — «как

¹⁹⁸ Обстоятельный ее анализ см.: Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XI-X — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 24-121.

¹⁹⁹ Ключевский В. О. Терминология русской истории // Он же. Сочинения в девяти томах. Т. 6. М., 1989. С. 111; Пресняков А. Е. Княжеское право в древней Руси. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М., 1993. С. 204-205.

²⁰⁰ Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб., 1999. С. 212 и след. («Берсерки»); Флори Ж. Идеология меча. Предыстория рыцарства. М., 1999. С. 51; Петрухин В. Я. Варяжская женщина на Востоке: жена, рабыня или валькирия? // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 31-43.

²⁰¹ Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988. С. 90.

²⁰² См., напр.: Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 75 и след.

²⁰³ Пресняков А. Е. Указ. соч. С. 191.

²⁰⁴ См., напр., работу: Балушок В. Г. Инициации древнерусских дружинников // Этнографическое обозрение. 1995. № 1. С. 35-45.

²⁰⁵ В наших записях *отрок* 'подросток, мальчик 7-12 лет' фиксируется в Брян., Орл., Калуж., Смол., Тул., Влад., Волог., Ярослав., Арханг., Ульянов. обл.

²⁰⁶ См. анализ этой стороны языковой семантики слова «отрок» в работе: Бернштам Т. А. Духовный статус «отрочь» возраста и его святыне символы на Руси // Пограничное сознание. СПб., 1999. С. 116-146.

²⁰⁷ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1971. С. 172-173; Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. К истокам славянской социальной терминологии (семантическая сфера общественной организации, власти, управления и основных функций) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 93.

по-писаному» — ценилось и воспринималось как важный признак зрелости²⁰⁸.

За длительный период существования семантика слова *отрок* могла варьироваться. В диалектах и исторических документах представлены значения, характерные для разных периодов его развития. Причем в живой народной речи в ряде случаев могли сохраняться более старые значения, чем в летописях. Обращает на себя внимание отмеченное Н.С.Трубецким включение в староцерковнославянских памятниках словоформы *отрочин* в число немногочисленных форм с притяжательным суффиксом *-ни* (*псьни, лисни, коурни, равни, вражни, божин*), имеющих в большинстве случаев *ругательно-презрительный оттенок*. Это, по словам Н.С. Трубецкого, напоминает ситуацию в некоторых «классифицирующих» языках (например, восточнокавказских), в которых «слова со значением ‘мальчик’, ‘раб’ и ‘бог’ относятся к одному классу с животными, а не с “нормальными” людьми мужского пола». Наличие разных типов притяжательных суффиксов значит, что в IX в. у славян «имена одушевленных существ распались на две группы, из коих одна обнимала имена существ обыкновенных, производимые без всякого особого оттенка, а в другую входили имена, связанные с тем или иным видом “табу”. От слов этой второй группы и образовывались притяжательные на *-ни*. Такие притяжательные были связаны с оттенком некоторой “запретности”, будь то оттенок обидности или оттенок суеверной осторожности. В разговорном языке они составляли, очевидно, вполне живую категорию, связанную с определенным стилем речи. Но в литературный язык они могли проникать лишь с трудом, именно в силу своего специфического стилистического оттенка. Иными словами, мы имеем здесь дело с внелитературно-живой формой...», — заключает Н.С. Трубецкой²⁰⁹.

Заметим в этой связи, что традиционные этимологические разыскания строятся, как правило, на анализе письменных фиксаций слова и фактически игнорируют фактор его бытования в живой речи, где семантика и форма изменяются не по законам линейной логики системных языковых (фонетических или семантических) переходов, а скорее по законам «лингвистической комбинаторики», опирающимся на логику случайности, вариативности и игры²¹⁰. Из этого вытекает признание возможности нескольких этимонов у одного и того же слова. То есть слово *отрок* может одновременно иметь разные трактовки в книжно-письменной и устной традиции, и исследователям нет необходимости сводить эти этимологически неоднородные образования воедино.

Вполне допустимо иное членение этого слова: **o(t)-torok*²¹¹. В этом случае оно сближается по структуре со славянскими и балтскими словами, для которых характерна словообразовательная модель: приставка **pa-* или **pas-* + корень слова **tor-* / *ter-* или **syn-* < **sun-*. Приставка **pa-* (**pas-*) используется в ограниченной группе слов со значением ‘не родной ребенок’: рус. *пасынок* и *пасторка* ‘падчерица’, а также церк.-слав. *пасторѣка, пасторѣкъ*, сербск. *пасторка, пасторак*, словен. *pásterka, pásterek*, чеш. *pastorkyne, pastorek*, словац. *pastorkyna, pastorok* с теми же значениями²¹². К этому же кругу слов обычно относят др.-прусс. *passons*, лит. *posuns* ‘пасынок’ и латыш. *pastarotis* ‘последний, младший из детей’ и близкие по форме лит. *pasiaras*, латыш. *pastars* ‘последний’²¹³. Структурно-семантическая связь слова *отрок* с этой группой слов тем более вероятна, если учесть, что в русских говорах оно известно со значением ‘последний в семье ребенок’²¹⁴.

Другие термины для обозначения последнего ребенка типа *поскрёбыш* и *последыш*²¹⁵ используют близкие словообразовательные модели. Родство слов *наследник* и *последыш* выглядит вполне логичным в свете обычного права: наследство действительно чаще всего доставалось последнему сыну²¹⁶. Не исключено, что более старые формы слова *поскрёбыш* также были связаны с семантикой наследования. Обычно его возводят к глаголу *скрести* (*скребу*) со значением ‘царапать, скоблить’²¹⁷. Однако и это слово, по видимому, пережило длительную эволюцию. Поскольку корень *скре(б)сти* может быть результатом трансформации др.-рус. *скербь* ‘скорбь’, которое, по мнению А.А. Шахматова, является субституцией ст.-слав. *скръбъ, скръбь*²¹⁸, некоторые этимологи предполагают общее происхождение слов *скорбь* (**skъrbъ*) и *скарб* (**skъrbъ*) ‘сокровище, богатство, собственность’²¹⁹.

²¹¹ Отметим, что иную членность слова *отрок*: из **o-trokъ* < церк.-слав. *трѣкъ* ‘бег’ — предлагал и К.Мошинский (Moszyński K. Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego. Kraków, 1957. S. 243).

²¹² Ср. также *пасынок* ‘внук или правнук’ (зап. в 2000 г. И.А. Морозовым от А.Н. Марининой, 1910 г.р. из с. Иваньково Алатырского р-на Чувашии, прож. в с. Ждамерово Сурского р-на Ульяновской обл.).

²¹³ Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 214, 216.

²¹⁴ Зап. И.А. Морозовым от А.Н. Кочневой (1922 г.р., род. из с. Княжий Городок Моложского р-на) в г. Пошехонье Ярославской обл. в 1998 г.

²¹⁵ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. М., 1882. С. 334, 336.

²¹⁶ Об обычае минората в разных традициях см.: Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985. С. 193-227.

²¹⁷ Подобное толкование с примерами из ряда европейских языков см., например: Кабакова Г.И. О поскребышах, мизинцах и прочих маменькиных сынках // Живая старина. М., 1994. № 4. С. 34-36.

²¹⁸ Шахматов А.А. Очерк современного русского литературного языка. М., 1941. С. 158. Слово *скорбь* в свою очередь этимологически родственно словам *щербá* ‘трещина, царапина, зазубрина, изъязв’ и *ущерб* (Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 651; Т. 4. С. 503-504).

²¹⁹ Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 633, причем слово *скарб* родственно ново-верхне-нем. *scher(p)f* ‘монета’ и древне-верхне-нем. *scarbôn* ‘делать надрезы’ и первоначально обозначало монету с зубчатым краем.

²⁰⁸ Ср., напр., ограничения на речь для принимаемых в мужское собрание юношей у лакцев. Характерно и название мужских собраний в хевсурском селе Шатили: *салакбо* — букв. ‘говорильня’ (Карпов Ю.Ю. Указ. соч. С. 31, 52).

²⁰⁹ Трубецкой С.Н. О притяжательных прилагательных (possessiva) староцерковнославянского языка // Трубецкой Н.С. Избранные труды по филологии. М., 1987. С. 221-222.

²¹⁰ Разбор полемики по этой проблеме см., напр.: Ору С. История. Эпистемология. Язык. М., 2000. С. 281 и след.

Вариативность формы приставки (*pa-* или *pas-*), особенно показательная ввиду прусского *passons*, позволяет думать о старом словосложении, характерном для лексики, связанной с возрастной терминологией (ср. *парень* и родственное ему *паробок*, по мнению большинства этимологов возводимые к *pa + rab > ребенок*) и ритуально-магической практикой. Конечно, старая семантика первого компонента в славянских языках уже утрачена (ср. случаи, когда приставка *na-* выступает как чисто морфологический элемент: *пáбед* < **na-обед*, *пáужна*, *пáвечерье*, *пáдорога* и т.п.), хотя значения 'территориальной или временной близости', 'сходства или тождества', 'отсутствия качества', отмечаемые у нее²²⁰, вероятно, отчасти отражают прежнюю семантику *pa(s)-*.

Этимологи и историки, неоднократно обсуждавшие происхождение рус. *парень*, *паря*, *парь*, *парнишок*, *парнёк*, *парнин*, а также родственных *ребёнок*, *робята*, *робя*, укр. *парубок*, *паробок* 'юноша, подросток', польск. и чешск. *parobek* 'невольник, раб'²²¹, указывали, с одной стороны, на несомненную связь этих слов со словами 'раб, невольник' и 'ребенок' (от индоевропейских слов, восходящих к корню **orbhos*, со значениями 'работа, тягота, нужда', 'наследство, наследник', 'сирота', 'маленький мальчик'). В этой связи указывается и на трудовые функции мальчиков-подростков, отраженные в рус. словах *паорок*, *подорок*, *пахáлок* 'мальчик 12-13-ти лет, помогающий при пахоте'. С другой стороны, отмечается возможная связь этих слов с древне-иранским *parna*, обозначающим социовозрастной класс, членами которого являлись холостые и женатые мужчины «с приписанными им военными и свадебными функциями»²²².

Поскольку юноша-«отрок» имеет наинизший статус, он, как и дети, *челядь*, нередко приравнивается к домашнему скоту²²³. В этом смысле вполне закономерны считающиеся сомнительными сближения немецк. *Bursch* 'парень, детина, молодчик; ученик; слуга' и *Borch, Barch* 'кладеный боров', *Farre* 'бычок', *Förse* 'телка' с рус. *пóроз*, *парсук*, *паршук* 'бык, бугай, некладеный кабан', сербскохорв. *praz*, словен. *praz* 'баран'. Похожие семантические связи характерны и для рус. и укр. *пацан* 'мальчишка, подросток', который обычно возводят к *пацок* 'поросенок, кастрированный кабан; крыса', а также славянским словам с корнем **jun-* > *junak / junec* 'молодой человек, парень; бычок' и *junica* 'девушка; телка'²²⁴. По-видимому, это указывает на то, что мы имеем здесь дело с глубоинной взаимосвязью между этими значениями и очень древними верованиями, корни которых кроются в ритуально-обрядовой практике и мифологии, а

также в архаических особенностях общественной и социальной организации.

Если рассмотренные нами словообразовательные и семантические модели действительно универсальны, то можно предположить и иные трактовки традиционной этимологии слова *отрок*: не 'не имеющий права говорить', а буквально 'отреченный, отговоренный', по-видимому, и в смысле 'отказанный, отданный кому-либо по уговору', и в смысле 'изгнанный при помощи слов, отторгнутый', что вписывается в логику лиминальной стадии инициационных обрядов²²⁵. Значения говорения, речи (в данном случае *-рек-/реч-* в слове *отрок*) приобретают оттенок чисто физического действия — «изгнания», аналогичного тому, который наличествует у корня *-торк-* (*-торок-*)/*-торг-* (ср. *исторгнуть*).

В этом контексте имело бы смысл рассмотреть соотношение **tork-* и **torg-*, то есть семантическую связь между *изгнанием* и *продажей*²²⁶, что соответствует мотиву «запродажи» в реконструируемом В.Я.Проппом сценарии обряда инициации²²⁷. В качестве исторической параллели этому можно привести средневековый обычай отдавать мальчиков, достигших определенного возраста в услужение другому сеньору²²⁸. Семантический параллелизм между этими лексемами прослеживается в народных говорах и в сленге — ср. сев.-рус. *тёркать* и сиб. *торгáть* 'толкать, колотить, бить, дергать' и современное жарг. *толкнуть* 'продать'. Этнографическими параллелями к этой семантике могут послужить восточно-славянский обычай ритуальной «продажи» большого ребенка первому встречному прохожему, нищему, страннику или кому-либо из родственников, особенно «если дети ранее умирали»²²⁹, и широко распространенный в родильной обрядности разных народов мотив «продажи», «воровства» и последующего «выкупа» ребенка²³⁰.

«Умершие дети» в данном случае могут быть соотнесены с «заложными» покойниками. В украинском языке зафиксирована группа слов, обозначающих детей, умерших без крещения: *потерча́*, *потерча́тко*, *потерчу́к*²³¹, то есть, собственно, 'те, кто потерян'. Отметим, что крещение в данном случае может выступать как аналог

²²⁵ Пропп В.Я. Исторические корни русской волшебной сказки. Л., 1986. С. 82-85 («Изгнанные и заведенные в лес дети», «Похищенные дети»); Элиаде М. Указ. соч. С. 35 и след. («Разлучение с матерью»).

²²⁶ Последнее особенно значимо в свете упомянутого выше происхождения слов *робята*, *паробок* 'юноша, подросток' из индоевроп. слов со значением 'раб, невольник'.

²²⁷ Пропп В.Я. Указ. соч. С. 85-86.

²²⁸ Поньон Э. Повседневная жизнь Европы в тысячном году. М., 1999. С. 294.

²²⁹ Сумцов Н.Ф. Культурные переживания // Киевская старина. Т. 27. 1889. № 10. С. 34 (см. об этом еще: Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 71).

²³⁰ Богданов К.А. Деньги в фольклоре. СПб., 1995. С. 111 (помимо восточных славян автор перечисляет удмуртов, казакских горских евреев, киргизов, таджиков).

²³¹ Гринченко Б.Д. Словарь української мови. Т. 3. Київ, 1959. С. 377.

²²⁰ Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 180-181.

²²¹ Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 208, 453, 487; Топоров В.Н. О происхождении нескольких русских слов // Этимология. 1970. М., 1972. С. 23-37; Бернштам Т.А. Молодежь... С. 26, 30.

²²² Тревер К. В. Древнеиранский термин «рагпа» (к вопросу о социально-возрастных группах) // Известия АН СССР. Серия истории и философии. 1947. Т. 4. № 1. С. 80-81.

²²³ Фроянов И.Я. Рабство и данничество у восточных славян (VI-X вв). СПб., 1996. С. 105, 112 и след.

²²⁴ Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Указ. соч. С. 94.

переходно-посвятителного обряда²³², а значит эти названия вполне могли быть использованы и по отношению к участникам более древних инициационных обрядов. Обсуждая слово *потерча*, Д.К. Зеленин отмечал: «Для нас неясна этимология этого слова, но мы предполагаем две возможности: или *потерча* тождественно предполагаемому **па-чертенок*, то есть маленький и плохонький черт, или же оно в связи со словом *потерянный*, в смысле 'заблудившийся, погибший' (быть может, и самое слово *чёрт* в связи с глаголом *терять*?)»²³³.

Слово *черт* действительно может быть представлено как экспрессивное образование от *терять* со старыми значениями 'губить, разорять', которое в свою очередь связано с 'тереть' — 'водить взад-вперед по чему-нибудь, нажимая' (общеслав.) и 'бежать' (Олонецкая губ.)²³⁴. Последнее значение позволяет говорить (вопреки М. Фасмеру) о принадлежности к этому кругу и сербских и болгарских слов (*терати*, *терам*) со значениями 'гнать, преследовать; погонять, понуждать'. Причем показателен уже сам факт сохранности этих архаических значений в окраинных (маргинальных) зонах славянского мира.

М. Фасмер, отрицая возможность сближения слова «черт» с «терять» (как уже упоминалось, по Д. К. Зеленину, это слово первоначально обозначало 'потерянный, заблудший'), предлагает реконструировать его как праславянское причастие на *-to-* со значением 'проклятый'²³⁵. О.Н. Трубачев, подвергнув резкой критике эти и другие этимологии (например, получившее широкое распространение сближение праслав. **съртъ* с латинским *curtus* 'короткий, обрубленный' на том основании, что *чёрта* часто называют «кривым» или «куцым»), выдвигает гипотезу о позднем происхождении этого слова и возможной семантической реконструкции слав. **съртъ* как 'тот, кто роет', сравнивая его с формально близким (но в другой огласовке!) словом «крот»²³⁶. Вместе с тем О.Н. Трубачев фактически не отрицает правомерность и еще одной распространенной трактовки происхождения слова «черт» — от **сърта* 'черта, граница, межа', возражая лишь против присутствия в этом слове «исходной идеи магической запретной черты»²³⁷.

Нам представляется, что несмотря на различия в подходах, этимологические разыскания в данном случае лишь очерчивают некую общую сферу бытования и применения этого понятия в славянских языках. Если перевести рассмотрение в плоскость анализируемой нами

ритуальной инициационной практики, то фактически речь пойдет об очень близких значениях, связанных со статусом участников инициационно-посвятителных обрядов (ср. устойчивые упоминания черта при «зачерчивании» гадающих на перекрестке девушек, над которыми нередко подшучивают парни)²³⁸. С этой точки зрения обычные мифологические объяснения происхождения чертей как сброшенных с неба за те или иные прогрешения «боговых деток» или ангелов²³⁹, можно трактовать как мифологическую версию одной из стадий обряда инициации. Дети или подростки (посвящаемые) по логике мифа и ритуала изгоняются за пределы культурного пространства, обретая черты звериного, дикого, превращаясь в «чертей», то есть, если исходить из приводимых выше этимологий, в тех, кто изгнан, потерян, проклят (проклятие в данном случае можно понимать как словесную формулу ритуального изгнания), в тех, кто находится за границей, «межой» культурного пространства.

На основе этимологических реконструкций слова «черт» можно построить и гипотетическую модель инициационного ритуала у славян: семья символически изгоняет посвящаемого за «черту», в некий условный обрядовый локус, где он временно превращается в «чужого» («лешего», «русалку», «пастуха») и возвращается в общину лишь после освоения этого пространства, его «культурации» и, самое главное, после «женитьбы»²⁴⁰. Эта реконструкция не столь уж невероятна, если принять предположение о связи семантики пустоши (общеслав. **ledъ/ledo*, рус. *лядо*, *лядина*, прус. *lindan* 'пустошь') с инициационно-посвятителной символикой²⁴¹. Показательно, что и слово *лядо* имеет прямое отношение к демонической семантике — ср. общерус. *ляд* 'нечистая сила, черт'²⁴². Ср. также др. рус. значение слова *изгой* 'иногородец, бобыль, выдворенный вне города на выгон, на выгонной земле', 'человек без родни', которое В.О. Ключевский комментирует так: «Не в связи ли с этим значением изгоя позднейшее слово *сирота*

²³⁸ Морозов И.А. Мистификация чуда (о способах поддержания веры в чудесное в традиционной культуре) // Славянская традиционная культура и современный мир. Сборник материалов научно-практической конференции. Вып. 3. М., 1999. С. 63-76.

²³⁹ См., напр.: Мифологический словарь / Под ред. Е.М. Мелетинского. М., 1991. С. 437, 611; Власова М.Н. Новая АБЕВЕ-ГА русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995. С. 56, 341 и др. В развитых мифологических системах мифы с мотивом «изгнания детей», как правило, связаны с верховным «мужским» божеством (Зевсом, Юпитером, Перуном, Перкуном), которому посвящается четверг, день недели, связываемый с дождем, грозой, а также со *свадьбами*, что можно сравнить со случаями осмысления слепого дождя как «небесной» свадьбы (Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1. С. 329-330, 435; Т. 2. С. 179).

²⁴⁰ Морозов И.А. Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы». М., 1998. С. 142.

²⁴¹ Мурадова А. Пустошь и обряды посвящения // Мифы и магия индоевропейцев. Вып. 5. М., 1997. С. 32-42.

²⁴² ЭССЯ. Вып. 15. С. 45 (общерусское).

²³² Ср. восприятие в средневековой христианской идеологии крещения как аналога воинской присяги для *militia Dei* 'воинства Бога', т.е. христиан (Флори Ж. Указ. соч. С. 49).

²³³ Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901-1913. Москва, 1994. С. 233, примеч. 1.

²³⁴ Фасмер М. Указ. соч. Т. 4. С. 47-48, 50.

²³⁵ Фасмер М. Указ. соч. Т. 4. С. 347.

²³⁶ Трубачев О.Н. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд (далее: ЭССЯ). Вып. 4. М., 1977. С. 164-166.

²³⁷ ЭССЯ. Вып. 4. С. 166.

‘поселенец в чьей-либо, преимущественно церковной земле’»²⁴³.

В русском фольклоре *сиротинкой* или *сиротинушкой* называется часто встречающийся в ряжении и в святочном или масленичном озорстве персонаж, который, по нашему мнению, тесно связан с анализируемой семантикой. В частности, слово *сирый*, *сирота* нередко возводится к лат. *heres* ‘наследник’²⁴⁴.

В отличие от отрока, этот персонаж хорошо представлен в разных жанрах фольклора. Так, В.А.Альбинским и К.Э.Шумовым описаны неприличные сценки ряженных с участием «сиротинки», основной смысл которых — пародийно-смеховое изображение коитуса²⁴⁵.

В сказках «сиротинка» обычно выполняет роль «хитрого простака», который надует своих богатых соседей и спит с их женами²⁴⁶. В сказке Н.Е.Ончукова соседи в отместку убивают его лошадь, корову, собаку, «а ему была не нужна корова, лишь бы х... здоровой»²⁴⁷. Взяв шкуры убитых животных, он изготавливает из них «лопотину, подверх шерстью: перед коровой, зад кобылей, на хвост собачину» и идет в город просить милостыню, т.е. фактически участвует в обрядовом обходе с ряжением²⁴⁸. Его проделки вполне под стать сценкам святочных ряженных: он выживает из дома «нежить» — обряженного в «лопотину» любовника жены хозяина.

Этот персонаж является героем хороводных игр. Так, в сборнике А.В.Терещенко под названием «сиротинушка» приводится хороводная игра²⁴⁹.

Подле речки ракивов куст,
За кустом *сиротинушка*.
На кусту соловейка пел,
А сиротинушка высвистывал:
— Во пиру, во беседе
Было много гостей,
Только не было соловейки,
Моей голубушки...

Под эту песню к лежащему на земле *сиротинушке* подходила девушка.

Мне жаль тебя, сиротинушка,
Жаль твоего батюшки,
А боле жаль матушки.
У батюшки с матушкой
Я одна во всем дому.
У мила дружка во терему
Я послушница свекровушки.

У тебя, сиротинушка,
Лягу я у сердечушка.

О том, что личины «нищего», «странника» и «сироты» являются разновидностью обычного для находящегося в предбрачном периоде юноши «скоморошья» облика, свидетельствуют варианты хороводных игр, записанных Н.А.Иваницким в Вологодской губ.²⁵⁰. В одном из текстов главный герой выступает в облике нищего старца, *сиротины* с посохом:

Как Иванушка коломчатый мужик
У ворот стоит, колотится,
Колотилом подпирается,
Сиротиной называется:
Кто бы, кто бы сиротину полюбил,
Кто бы, кто бы ночевать пустил?
Одна девушка и одобрилася,
Сиротинушке ворота отперла,
Сиротину за белы руки брала,
Сиротину в особливую увела,
Сиротине стакан рому налила...

Хотя к тексту этой игровой песни не приводится никаких комментариев, можно предположить, что она разыгрывалась, как и большинство других хороводов, в виде развернутой пантомимы.

Аналогичные игровые припевки были характерны для предсвадебных «вечеринок» в Среднем Поволжье:

Мальчишка молоденькай,
Пиньжачышка коротенькай,
Он и бьёцца и валяница,
Сиротинкай приставлялицца.
Кто бы, кто бы сиротинку приютил,
Ищё кто бы начавать яво пустил?
Вот пустила яво вдовушка,
Разудалая головушка...

«Сиротинка» выбирал себе пару, и игра завершалась поцелуем с «пустившей» его девушкой²⁵¹.

В традиционных развлечениях в роли *сиротинки* нередко выступали и девушки-подростки. Так, в Тотемском р-не Вологодской обл. взрослые мужчины, подкараулив вечером на улице какую-нибудь девушку-подростка, привязывали ее к скамейке и приносили на игрище со словами: «Сиротинушку нашли!» или «Нищенку поймали!» — и в шутку предлагали парням ее «удочерить». После того как все навеселятся, пленницу отпускали. Это называлось *сиротинку носить*²⁵².

²⁴³ Ключевский, 1989, т. 6:456

²⁴⁴ Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 627.

²⁴⁵ Альбинский В. А., Шумов К. Э. Святочные игры Камско-Вишерского междуречья // Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки. М., 1995. С. 225.

²⁴⁶ Ончуков Н.Е. Северные сказки. СПб., 1998. Кн. 1. С. 118-122, № 14 (сказка «Сиротина — собачий хвост»).

²⁴⁷ Ончуков Н.Е. Указ. соч. С. 118.

²⁴⁸ Ончуков Н.Е. Указ. соч. С. 119.

²⁴⁹ Терещенко А.В. Быт русского народа. М., 1999. Ч. 4/5. С. 118-119.

²⁵⁰ Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях... Т. 1. Вып. 1. СПб., 1898. С. 68, № 356 (г. Вельск), 357 (записи Н.А. Иваницкого). Подробный анализ этого и родственных ему текстов см. Морозов И.А. Женитьба добра молодца... С. 151-161.

²⁵¹ Зап. в 1999 г. И.А. Морозовым от З.С. Огольцовой (1919 г.р.) в с. Верхняя Маза Радищевского р-на Ульяновской обл.

²⁵² Зап. в 1990 г. С.В. Зайцевой от В.П. Коневой (1917 г.р. род. из д. Федотово) в д. Кормакино Тотемского р-на Вологодской обл.

Вообще *сиротина* — достаточно обычный герой свадебных песен, одна из личин жениха или невесты. В с. Петроселье Мосальского у. накануне свадьбы в доме жениха устраивали *вечеруху*. «Гостей сажают по старшинству и поят пивом и полпивом. Потом все отправляются к невестинному двору, ворота которого запираются. Дружко подходит к окну и просится переночевать; подруги отвечают:

Не стой, доля, под окном,
Иди, доля, в избу,
Сядь, доля, в куту,
Дай счастье *сироте*.
Чего вы, сваты, опоздали,
Ай сани поломали?

После этого сватов пускали в дом»²⁵³. В с. Пятницкое Мосальского у. после того, как молодых уводили спать, начиналось бурное веселье. В это время пели песню «лиса», в которой, в частности, были такие строки:

... Наталья Романовна
Долга вичира гуливала,
Сиротинушку заманивала.
Сиратина, сиротинушка,
Горька ягода рибинушка.
У стакани вино плящитца,
По стакану разливайтца...²⁵⁴

Этот ряд примеров можно было бы продолжить. Отметим, что девушка-сирота, а также вдова нередко назывались *горемычной* или *горькой кукушкой*²⁵⁵. Это связано с восточнославянскими легендами о кукушке, которые построены на мотиве «подброшенных» или осиротевших детей. Известно поверье, что кукушка — это проклятая дочь. «Вот эта вот, гаварять, в старинные годы мать пракляла дочку: “Будь ты проклята!” И эта дочка вылила в трубу. И абразавалась кукушкой. Вот теперь с веку яков, эта так вот и гаварять, што вот эта кукушка — проклятая...»²⁵⁶. В восточнославянском фольклоре кукушка и соловей — брат и сестра (мать и дочь, мать и сын)²⁵⁷; ср. образный параллелизм *сиротинки* и соловья в тексте хороводной игры, приведенной выше. В народных верованиях кукушка часто ассоциируется с умершими детьми или родителями. В Псковской обл. ее просят передать умершим поклон и привет, приглашают прилететь на березку, выставленную перед домом в Троицкую субботу, т.е. как раз в то время, когда в других регионах «встречают русалок» или «крестят кукушку». В то же

время в обращениях и голошениях «на кукушку» часто присутствует мотив «сиротинушки»²⁵⁸.

Эти верования очерчивают круг фольклорных мотивов и сюжетов, имеющих важное значение для нашей темы. В первую очередь — это мотив похищения детей у родителей, хорошо представленный в традиционном фольклоре²⁵⁹. Если проследить, как трактовались в отечественной фольклористике устойчивые традиционные сюжеты, включающие мотив похищения детей, то можно отметить постепенную эволюцию к поиску истоков этого мотива в обрядово-ритуальной практике (в соответствии с известным тезисом В.Я. Проппа: «Первично — драматическое действие, миф же развивается позднее»)²⁶⁰, в первую очередь в инициационно-посвятительных церемониях и обрядах. Согласно этой трактовке в русском фольклоре мы находим упоминания об остаточных формах ритуальной практики похищения детей для прохождения обряда инициации. Соответственно леший, водяной, банник, чертовка или гуся-лебеди, похищающие детей в сказках и быличках, являются мифологическими ипостасями реальных участников инициационного обряда, *разыгрывающих* умыкание детей.

Хотелось бы обратить особое внимание именно на эту обычно мало акцентируемую возможность толкования рассматриваемого нами сюжета как *ролевого сценария* обряда инициации. При этом реальный обряд должен был бы представлять из себя своеобразную *ролевую игру*, в которой и похищаемые и похищающие разыгрывают свои установленные традицией роли. Очень важную роль в реализации этих сценариев играли взрослые мужчины и парни (особенно если объектом действия были женщины и дети). Отметим, что констатация факта исполнения ролей лешего, банника или огуменника конкретными лицами в обрядовых целях вовсе не отменяет проблемы веры в эти существа и не приуменьшает демонических свойств, приписываемых им народным сознанием. Более того, можно утверждать, что именно активная эксплуатация мифических свойств этих персонажей в обрядовой практике (например, в традиционном ряжении) существенно способствовала поддержанию «веры» в них и раз-

²⁵³ Попрощий М. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами штаба Калужской губернии. Т. 9. Ч. 2. СПб., 1864. С. 169-173.

²⁵⁴ Добровольский В.Н. Свадебный обряд в Калужской губернии // Живая старина. 1902. Вып. 2. С. 218-229.

²⁵⁵ Терещенко А.В. Указ. соч. С. 243.

²⁵⁶ Лобкова Г.В. Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность: Образы, ритуалы, художественная система. СПб., 2000. С. 39.

²⁵⁷ Беларуская народная творчасць. Легенды і паданні. Мінск, 1983. С. 64-67, №№ 61-63; Лобкова Г.В. Указ. соч. С. 39.

²⁵⁸ Лобкова Г.В. Указ. соч. С. 33-37. На близость кукушки к русалкам и заложным покойникам указывал Д.К. Зеленин (Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки по русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995. С. 284).

²⁵⁹ Помимо В.Я. Проппа эту проблему затрагивают, напр., следующие авторы: Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 39-41; Криничная Н.А. Мифологические рассказы и поверья о бане и баннике в контексте фольклорной традиции: персонаж в пространственно-временном измерении // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 4-25; Криничная Н.А. «Сынове бани» (Мифологические рассказы и поверья о баннике) // Этнографическое обозрение, 1993, № 4, С. 66-78; Власова М.Н. «О святках молодые люди играют игрища...» (сюжет о проклятой-невесте в записи А.С. Пушкина и в современных интерпретациях) // Мифология и повседневность. Вып. 2. Материалы научной конференции 24—26 февраля 1999 г. СПб., 1999. С. 154-170 и др.

²⁶⁰ Пропп В.Я. Указ. соч. С. 104.

витию богатейшего пласта верований и прозаического фольклора о реальных контактах с демоническими существами²⁶¹. Хотя, по мнению В.Я. Проппа, «пока обряд существовал как живой, сказок о нем быть не могло»²⁶², это, видимо, не совсем так. Ясно лишь, что при разрушении обряда смысл и пафос рассказываемого несомненно существенно изменялись. Тексты, относившиеся к «живому» обряду (в архаических обществах — это мифы, в более поздних — сказки, предания, бывальщины и былички), выполняли, как правило, комментирующие функции, сообщая или напоминая присутствующим общую канву происходящего или возможного действия и восполняя некоторые важные детали, в нем отсутствующие.

Ритуально-обрядовая практика, при которой участники исполняли роли мифологических персонажей, и словесные тексты, описывавшие взаимодействие этих персонажей с людьми, в реальности составляли циклично замкнутые последовательности. Каждое звено этих замкнутых «цепей» имело мотивационную и смысловую зависимость от предшествующих и последующих звеньев.

Примеры подобных «цепей» мы уже анализировали в ряде наших публикаций²⁶³. Так, на Русском Севере дети часто выступали «активными агентами» в рамках святочного обрядового цикла, центральной темой которого было предстоящее замужество девушек. Например, девушки гадали о замужестве по тому, заберут ли привязанные ими к изгороди, углу дома, гумну или к поставленной на перекрестке мутовке (бороне) ленты «куляши» или «святки» — мифологические персонажи, обрядовыми воплощениями были ряженые мужчины или парни. В некоторых версиях обряда ленты действительно могли забирать ряженые-«куляши» («святки») — как правило, взрослые мужчины или парни. В других случаях в «цепь» включались дети, которым родители говорили, что им рано утром «куляши» принесут подарки — ленты, шелковые «шнурочки» и т.п. Поэтому дети стремились встать пораньше (проспавшим говорили, например, что все подарки унесло ветром) и снять с изгородей «подарки куляшей», развешенные накануне девушками. Если лента оказывалась не снятой, это означало, что ее обладательница в этом году замуж не выйдет. Судя по тому, что лента могла быть знаком отличия невесты при опознании ее женихом как в реальном свадебном обряде, так и в сказках и быличках, некогда существовало еще одно звено этой цепи, включенное в ткань брачного ритуала.

Хотя данная «цепь» является вполне самодостаточной, в качестве дополнительного звена к ней нередко

подключались родители или парни, симпатизирующие той или иной девушке. Именно они нередко реально регулировали наличие или отсутствие «подарков», используя это порой в дидактических или иных целях. В результате возникали многонаправленные мотивационные возможности развития сценария гадания, в зависимости от реальных взаимоотношений между его участниками (заинтересованность / незаинтересованность в замужестве / женитьбе гадающей девушки, ее парня и ее родителей, озорство соперников и соперниц и т.п.) и тех или иных случайных обстоятельств (например, кто-то проспал или пришел позже / раньше условленного часа).

Циклично замкнутые последовательности обрядовых действий подобного рода широко распространены в поминальной обрядности. Хорошо известна, например, мотивация общерусского обычая оставлять на могилах во время их посещения на Пасху или Троицу еду (пасхальные яйца, куличи, обрядовую кашу) и напитки: «Ани [=мертвые] эта весь год ядять». То есть прямое обрядовое предназначение угощения на могилах — потчевать усопших родственников. Вместе с тем большинство рассказчиков при ответе на вопрос, куда девалась положенная на могиле пища, прямо или косвенно признает тот факт, что функции предков в этом обряде выполняют посредники: посторонние, нищие, дети, птицы, реже собаки²⁶⁴.

В качестве еще одного показательного примера выстраивания «цепей» можно привести поверья и обряды о русалках, то есть мифологическом персонаже, тесно связанном с одной из разновидностью мертвецов — «заложными покойниками»²⁶⁵, о которых мы уже упоминали в связи со словом *потерча*. По распространенным народным воззрениям «русалка» — это человек, который добровольно, по собственной воле «заложается в мертвецы» (в частном случае — самоубийца). Отметим, что «русалкой» также часто становятся умершие до совершеннолетия («до свадьбы») дети, обычно погибшие на «русальской или русальной неделе» — первой неделе после Троицы²⁶⁶. На Русском Севере часто встречается их отождествление с «проклятыми» детьми: «Проклинаться через ребенка нельзя, а то умрет, русалкой будет»; «В русалку обращается, говорят, проклятый человек»²⁶⁷; «Русалка, [говорят], будто проклянута. Ро-

²⁶⁴ Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь / Авт. — сост. И.А. Морозов, И.С. Слепцова, Н.Н. Гилярова, Л.Н. Чижикова. Рязань, 2001. Статья «Пасха».

²⁶⁵ Сводки рассказов о русалках можно найти в работах: Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии... С. 141-296; Виноградова Л. Н. Мифологический аспект полесской русальной традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986; Виноградова Л.Н. Народная мифология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 141-229, 363-393.

²⁶⁶ Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии... С. 148-153, 176-182.

²⁶⁷ Черепанова О.А. Мифологические рассказы... С. 55, № 171 (д. Рукаты) и № 174 (д. Святогорша Старорусского р-на Новгородской губ.).

²⁶¹ Морозов И.А. Мистификация чуда... С. 63-76.

²⁶² Пропп В.Я. Указ. соч. С. 83. Мы не касаемся здесь полемики о различиях между мифом и сказкой, а также о первичности мифа или ритуала, в которой принимали участие Б. Малиновский, К. Леви-Строс, Е.М. Мелетинский и др.

²⁶³ См., например: Морозов И.А. Женитьба добра молодца... С. 125-131; Морозов И.А. Святки в Вашкинском р-не Вологодской области // Palaeoslavica. [Boston, Cambridge — Massachusetts], 1998. Vol. 6. P. 331-334 и др.

дители проклянут, и она живет в воде»²⁶⁸; Русалка — «толая девочка плавает в озере; чтобы ее вернуть, нужно набросить ей на шею нательный крест»; «Русалки бегают, волосы распущены, когти большие — это матери детей проклинали»²⁶⁹. Аналогичные представления встречаются в Поволжье. «Положат робёнка своёво, бывала, с чёрным словам, утрал встанут — ёво нет! А вот “русалки” — таперь народ стал “русалки”. А то пойдёшь в проулок в двёнацать цясов — проулок в воду — оне колотют. Эта вот проклянённые дети — “русалки” называюща. Оне в двёнацать цясов, в семь цясов вечаром выходят на мостки — и колотют. Холсты колотют. И мы бегали всё глядеть да слушать. Эт была... “Эт прокленённые, — говорили стары люди, — русалки”. А хто знат? Вот сечас я всё говорю на девок-ти: “Вы как русалки!” — косы-те, космы-ти вон какие вырашчивают. И оне, дети-те, и эт с этакими волосами были. Пракленённые, да. Оне уш так и росли в воде. Как ёо отмолишь, покойника-то?...»²⁷⁰.

В связи с семантикой демона, оборотня, содержащейся в вышеупомянутых терминах укажем на распространенное на Русском Севере проклятие, которое можно было бы рассматривать как одну из формул ритуального отречения родителей от посвящаемого: «Лягу́ша лё́ша!» — что, по определению рассказчиков, «клятва самая большая»²⁷¹. Имитация этого животного (своеобразное игровое перевоплощение в него) было темой некоторых девичьих развлечений на посиделках²⁷². При этом характерно народное отношение к лягушке как к «проклятой родителями девушке» («Я слыхала, што и русалка из человека, и лягушка будто из человека. Будто тожо дитё проклятоё»), «девушке, наказанной за какие-то прегрешения»,²⁷³ то есть отождествление ее с русалками.

Обычно «русалки» появляются после Троицы, чаще всего — в понедельник или четверг. Отсюда и полесские названия этой недели — «Розыгры», «Грянáя неделя» (от южно-рус., укр., зап.-слав. слова «гра», сев.-рус., южно-слав. «игра», т.е. «игровая неделя»), что соответствует южно-рус. названию второй недели после Троицы, иногда Духова дня — «игрища». Согласно преданиям и поверьям, наиболее характерные действия русалок в этот период — различные типы подвижных и хороводных игр. В Полесье, например, «у жыты русалки грають, тан-

цують, шоб цвило, шоб урожай бы? — то оны гуляють»; русалки «ў лесе, де бярозы дліныя, тонкія стаяць, ані чепляюцца, делалі арэлі [=качелі] — звязьць голля [=ветві] берэзы і калышуща»²⁷⁴. Аналогичные представления распространены и у русских²⁷⁵. Обычное место игры русалок — дерево («Конец Русального тыжня — цэ розыгры, русальны розыгры. Русалки собираюцца на великий дуб...»)²⁷⁶, вокруг которого они водят свои хорыводы. Поскольку русалки чаще всего утопленники, можно указать на слав. игровые термины «Дунай» или «река», «ручеек», обозначающие хорывод. Описания русалочьих хорыводов и в народных преданиях, и в свидетельствах собирателей, к сожалению, очень лаконичны. Более-менее развернутые рассказы об этом встречаются у белорусов и в Полесье. «Вот тут, вокруг сосны трава ня росте: ето тут русалки скакали! Танчу(ю)ть, ка(жа), кружка, за руки побравши. И так корогод сделают кружка сосны»²⁷⁷. «Русалки вже той день кончали свуй, той Купальный день... От кругом дуба ходять (яны такие маленькие, як обезьяны, кошлатые) и спивают: “Стой, дубе, не торкайся [=не двигайся], мы попьем-поедим да й разойдомса...”»²⁷⁸.

Характерными признаками русалочьих игр можно считать «плескание в ладоши» и громкий смех, а также особые звуки, напоминающие «гуканье» во время весенних хорыводов и качании на качелях: «Ух, ух!», «Гу-у! У-у-гу! Гутата-гуляля!», «Ре-ли, ре-ли, гутыньки!»²⁷⁹. Нередко русалки приглашают молодежь: «Ходите к нам на релі качаться!»²⁸⁰. Вообще вовлечение в свои игры молодежи было одной из главных целей «русалок». Захваченных они «заставляют с собою танцевать, а играют (для танцев) на языке»²⁸¹. Причем «щекотание», столь красочно описываемое во всех рассказах как смертельно опасное для людей действие, может изображаться и как своеобразное средство достижения экстатического состояния. Так, в одном из приводимых Д.К. Зелениным описаний контактов людей с «русалками» рассказывается о молодом парне из с. Спасское Мценского уезда Орловской губернии, который решил посетить русалочьи хорыводы. *По совету знахаря* он идет в лес голым, надев два нательных креста: один на грудь, другой на спину. Играющие русалки вовлекают его в игру, но не могут прикоснуться к его телу, пока на нем кресты. Но в какой-

²⁷⁴ Виноградова Л. Н. Мифологический аспект... С. 99.

²⁷⁵ Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии... С. 102.

²⁷⁶ Виноградова Л. Н. Мифологический аспект... С. 99-100.

²⁷⁷ Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 4. Витебск, 1891. С. 140.

²⁷⁸ Виноградова Л. Н. Мифологический аспект... С. 121.

²⁷⁹ Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии... С. 190-191.

²⁸⁰ Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 4. М., 1839. С. 8.

²⁸¹ Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии... С. 166 (м. Александровка Сосницкого у. Черниговской губ.). Отметим, что игра «на языке» или пляска «под язык» — характерный признак ряженых (Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь / Колл. авт. И. А. Морозов, И. С. Слепцова и др. М., 1998. С. 346-348).

²⁶⁸ Зап. в 1998 г. И.А. Морозовым от М.И. Ласточкиной (1925 г.р., род. из д. Патрино Пошехонского р-на Ярославской обл.) в г. Пошехонье.

²⁶⁹ Лобкова Г.В. Указ. соч. С. 27 (Гдовский и Опочский р-ны).

²⁷⁰ Зап. в 2000 г. И.А. Морозовым от П.П. Красильниковой (1912 г.р.), З.И. Красильниковой (1940 г.р.) в с. Ждамерово Сурского р-на Ульяновской обл.

²⁷¹ Запись сделана И.А. Морозовым от Гончаровой Марфы Павловны (1915 г.р. из д. Доровицы Павинского р-на) в д. Грязучая того же р-на Костромской обл. в 1996 г.

²⁷² Морозов И.А. Женитьба... С. 185.

²⁷³ Запись сделана в 1998 г. И.А. Морозовым от М.И. Ласточкиной (1925 г.р. из д. Патрино Гаютинского с/с Пошехонского р-на), в г. Пошехонье.

то момент крест со спины оборвался и «русалки схватили его сзади под мышки и начали щекотать. Он хохотал до тех пор, пока не упал замертво (курсив наш — И.М.). Тогда чулось ему, что русалки положили его на ветви и понесли его молча. Вынесли его из лесу; вот несут его через ниву, конопляник, двор, внесли в избу и, надев на него рубашку и порты, кладут на постелю. Затем уходят и уносят ветви. Парню все еще слышался вдали хохот и песни русалок. Наконец он заснул глубоким сном...»²⁸².

Несмотря на несколько беллетризованный пересказ этой бывальщины, несомненна ее народная основа. Нам представляется, что в ней отражены очень важные детали народных верований о русалках. В частности, очень важно замечание о том, что юноше советует как правильно себя вести на игрище русалок некий «знахарь». Причем этот рассказ в данной местности был общеизвестным²⁸³, а следовательно можно предположить, что он определял некий сценарий поведения по отношению к русалкам, предназначенный для молодых людей. Понятно, что какой-либо смысл подобный «сценарий» мог бы иметь только в том случае, если когда-либо действительно существовали некие обрядовые церемонии и действия, напоминающие мифические «розыгры» или «игрища» русалок²⁸⁴.

Между тем пережиточные их формы еще фиксируются источниками XIX — XX веков. Причем обращает на себя внимание тот факт, что русалок часто изображают реальные лица, участники многодневного обрядового действия на «русальской неделе». Так, в Рязанской губернии «русалок изображают девушки [курсив наш — И.М.] в одних рубашках с распущенными и перекинутыми на лицо волосами. В течение всей русальской недели [курсив наш — И.М.], по вечерам во время хороводов, они бродят то по улице, то по задворкам, то прячась в конопляники; стараются пугать людей, а поймав детей, трясут их...»²⁸⁵. Иногда эту роль могли исполнять и юноши: «В четверг вечером под Троицу *взрослые ребята* ходили рядились в одних подштанниках белых и рубахах по кустам, по ржам — в деревню не заходили. Это чтобы ребяташек пострадать. Назывались «русалки»»²⁸⁶. Ср.

полес.: «И мушчына мог русалкой стать. Он главный тада у их буў. Маўпун звали...»²⁸⁷.

Обряд «выпрояживания русалок» в рожь, коноплю или в лес («до бору») часто завершался преследованием ряженой-«русалкой» участников обряда (как правило — девушек); само действие при этом напоминало игру «в ловички»²⁸⁸. Заметим, что действия участников обряда в данном случае очень близки к общеславянским подвижным играм, построенным на мотиве «похищения детей» типа рус. «в дедушку-медведишку», «ворон» («коршун»), «волк и овцы», белорус. «у воўка», «у крука», чеш. и словац. «kokeš» («dókeš») и под., в т.ч. с мотивом оживляющего мертвеца типа чеш. «židačik», укр. «кострубонька», рус. «кострома». Последняя игра, кстати, генетически связана с троицкими обрядами, идентичными «проводам русалок». Основной мотив этих игр — похищение хищником или мертвецом «деток» у «матки» («наседки»), причем концовки их очень близки к посиделочным играм «в черта и ангела», «в репку» («хрен») и др., где мотив «похищения детей» присутствует в скрытом виде: «черт» или «монах в синих штанах» преследует названного им игрока-«краску»; игрока-«репинку» или «хренинку» выдергивает из шеренги игроков («вырывает», «крадет») «медведь», «Иван-Криворот» либо «покупают» «торговцы» или «купцы».

Существовал устойчивый пласт поверий, бывальщин и быличек о последствиях встречи с русалками, которые взрослые сообщали детям и девушкам-подросткам²⁸⁹. Среди возможных опасностей и угроз доминировали: «поймает русалка, может залоскотать», «русалка с собой заберет», если оглянешься назад, убегая от «русалки», то она «як нагоня тябе — галаву перякруте, назад вочами [=глазами] поставе». Поскольку роль «русалок» исполняли реальные участники обряда, последний запрет, собственно говоря, налагает табу на их опознание. Регламентации такого рода хорошо известны в святочном ряжении: любые попытки заглянуть под маску или прикрывающие лица ряженных платки, сетки, шапки встречали немедленный жесткий отпор, вплоть до избивания любопытствующего «батогами» или плетями, «ширяния» в него «шиллями», обливания водой и проч.

Таким образом, поверья о русалках включают в себя как известный по архаическим разновидностям инициационных обрядов мотив «похищения, кражи детей (посвящаемых)», так и мотив их «проклятия», в результате чего они претерпевают различные превращения, влекущие за собой изменения способностей, внешности и даже пола²⁹⁰. Можно предположить, что словом

²⁸² Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии ... С. 156-157.

²⁸³ Автор цитируемого Д.К. Зелениным сообщения, священник Н. Соколов, замечает: «Об этой ночи парня у русалок знали и рассказывали не только жители нашего села, но и жители соседних сел. Если бы сделать об этом событии повальный обряд, то подтвердили бы не только крестьяне, но и помещики их» (Там же).

²⁸⁴ Этот аспект уже рассматривался в работе Т.Д. Златковской (Златковская Т.Д. Rosalia — русалии? О происхождении восточнославянских русалий // VIII Международный съезд славистов: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1978. С. 210-226), причем на многие вопросы, поставленные в этой работе, однозначных ответов до сих пор нет.

²⁸⁵ Семенова О.П. Праздники [Рязанской губ. Даньковского у.] // Живая Старина. 1891. Вып. 4. С. 202.

²⁸⁶ Зап. в 1994 г. И.С. Слепцовой от Т.П. Климушиной (1915 г.р.) в д. Ветринка Шацкого р-на Рязанской обл.

²⁸⁷ Виноградова Л.Н. Народная демонология... С. 364.

²⁸⁸ Виноградова Л.Н. Мифологический аспект... С. 114-119.

²⁸⁹ Примеры запугивания детей русалками см.: Шацкий этнодиалектный словарь... (статьи «Балушки», «Русалка»), а также в работах Д.К. Зеленина и Л.Н. Виноградовой.

²⁹⁰ Мотив изменения облика или пола широко представлен и в традиционных подшучиваниях и розыгрышах, например, при «обряживании» детей «лисицей», «коровушкой» или «петухом» (Морозов И.А. Женитьба добра молодца... С. 113 и след.). Детям нередко предлагали сбежать до радуги, чтобы

«русалка» в подобного рода поверьях могла обозначаться одна из категорий посвящаемых, готовившихся вступить в брак²⁹¹ — это одно из обрядовых воплощений незамужних девушек, реже — парней, «играющих» в троицких хороводах и «справляющих здесь свои свадьбы», то есть различные игры с брачной символикой, для участия в которых привлекаются «просвещенные знахарем» лица противоположного пола²⁹².

В пользу этой гипотезы говорит тот факт, что в народных рассказах о русалках особое внимание обращается на их обольстительность и привлекательность для людей, способность вступать с ними в сексуальный контакт. Так, по сообщению из Калужской губ., «русалки ненавидят женщин и прельщают мужчин. Ни один мужчина не может устоять против ослепительной их красоты и при первом взгляде влюбляется... Шестая неделя после Пасхи, то есть неделя перед Троицыным днем, известна под именем русальской. По преданию, она получила свое название оттого, что русалки посвящают ее своим забавам и увеселениям, празднуют свои свадьбы, качаются на деревьях, плавают, кружатся и поют свои песни. Только исключительно в продолжение этой недели русалки видимы для человека. В это-то время они и стараются заманить в свои сети парней, с которыми потом и проводят часы полдня и полуночи»²⁹³.

Но именно здесь мы реально сталкиваемся с *мотивом «похищения» молодых людей русалками*. Функция «завлечения» молодых людей различными мифологическими персонажами (*вилами, самовилами, самодивами, юдами, змеицами, русалиями*) присуща и южнославянскому ареалу²⁹⁴. Характерно, что персонажи южнославянской «низшей демонологии», как и восточнославян-

ские русалки, обнаруживают устойчивые связи с природными стихиями и погодными аномалиями: вихрем, ветром, грозой, молнией, градом, дождем, тучами, кометами — что позволяет соотнести их с заложными покойниками. Отмечается также весьма характерная их особенность: способность вступать в отношения дружбы или побратимства с южнославянскими «добрыми молодцами» — «юнаками». Они вскармливают их своим молоком, одаривают необыкновенной силой, помогают во всех хозяйственных делах.

В рассказах о русалках постоянно обыгрывается возможность их превращения в обычных людей. Основной способ приобщения русалки к «крещеному миру», уже упоминавшийся выше, — накидывание креста на шею: «Народ верит, что если на русалку надеть крест, то она человеком сделается... Мне рассказывали даже о двух случаях, когда на русалках женились деревенские парни, причём священник будто бы через крещение сделал их предварительно людьми»²⁹⁵.

Этот магический прием рекомендуется и в других очень показательных ситуациях: при троицком «кумлении» девушек и парней и при женитьбе на «банной девушке»²⁹⁶. Женитьбе парня или девушки на «проклятых детях», обитающих в обычных для гаданий местах (в бане, овине, пустом доме, на перекрестке, в лесу), то есть на девушках или юношах, *которых прокляли родители* и которых приютил либо похитил банник, оvinник, домовый или леший, посвящен обширный пласт быличек²⁹⁷. В повествовательном фольклоре нередко контаминации этих сюжетов с рассказами о русалках. «Эта вроде были тада пракляты люди, пракляты люди — “русалки”. Вот. У нас тада г’аварили: “Ваня женился на Мани в бани”. Вот. И вот нынчи ничяму ни верить, а тада-т вот там заруг’ались: “Штоб тибя вот там, штоб тибя в’хрим падхватила!” И падхаватывала тада тах-та вот. И вот ани выхад’или. Прапал рибёнык — нет рибёнка. И где и как, и чяво? А патом выяснялась... Вот старшы нас рибяты были, ани г’аварили, што ани ездили на ныч’ с лышадьми. И в этих в палях-та были балоты, ани ни пахались, ничяво, там вада была, низйна. И в этих балотых выхад’или эти вот самы русалки. И вот йих тада спрашывыли, што: “Чяво?” И вот ани тада г’аварили, што: “Миня, мол, прокляли”. И вот нужна абязатильна тут на сибя иметь два креста. С сибя эт крест адин снять,

взять золотое яблоко, лежащее в том месте, где радуга берет начало. При этом добавляли: «Ежли дивчонка пирибигёт радугу, сделаецца мальчышкам» (Зап. в 1999 г. И.С. Слепцовой от Е.А. Даргуновой, 1926 г.р., в с. Русская Хомутерь; И.А. Морозовым от А.И. Крайновой, 1929 г.р., в с. Ясачный Сызган Базарно-Сызганского р-на Ульяновской обл.).

²⁹¹ Ср. одно из полеских названий русалок — *нимка*, т.е. «немая, не умеющая говорить» (Виноградова Л.Н. Народная демонология... С. 363).

²⁹² Мотив отречения и проклятия детей родственниками играет важную роль в африканских культурах, где «проклятие создавало возможности для формального урегулирования важных социальных проблем». Причем проклятие и благословение в этих культурах — две стороны одной медали. Интересно, что у луо (Северная Уганда) наиболее опасными считались проклятия родителей или дяди ребенка (мальчика до 15-ти лет), способные вызвать у последнего недержание мочи. При отказе отца дать необходимый для женитьбы выкуп в связи со вступлением юноши в брачный период «молодые люди прибегали к форме протеста, называемой “кун”», подвергая себя опасности проклятия родителей. «“Кун” проявлялся по-разному, начиная от отказа от пищи и кончая уходом из дома» (Окот п’Битек. Африканские традиционные религии. М., 1979. Серия: «Религии Африки в освещении западных и африканских ученых». С. 191-198.).

²⁹³ Попрощкий М. Указ. соч. С. 158-159.

²⁹⁴ Виноградова Л. Н. Сексуальные связи человека с демоническими существами // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 208-214.

²⁹⁵ Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. Кн. 103-104. № 3-4. С. 101-102 (д. Брюхова и Мальцева Вязниковского у.).

²⁹⁶ Этот мотив подробно проанализирован нами в другом месте: Морозов И.А. Женитьба добра молодца... С. 126-130, 143-148.

²⁹⁷ См., например: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 98-104, 118-125; Криничная Н.А. «Сынове бани»... С. 66-78; Вятский фольклор. Мифология / Сост. А.А. Иванова. Котельнич, 1996. С. 43; Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996. С. 32-38 и др.

надеть на ний, а адин, штоб асталси на тибе. Тут тада иё спасёшь. Вот. И вот рассказывыли, што адну привёл ат-тэль, из этый, из балота привёл. Ана рассказала, чья ана есть и как, и чяво. И всё точна. И мать, и атец, все рад-ные признали, што так и так вот была. И в бани эт тожа. Он пришол в баню, а там праявились жэнщина. Ана то-жа тах-та вот сказала. И вот он так сделал, и ана стала настоящим чилавекем. И вот он и жынилси. “Ваня, — г^уаварять, — жынился на Мани в бани”. Вот”²⁹⁸.

В быличках необходимость пойти в баню обычно об-ставляется как состязание на спор: кто не побоится но-чью пойти в баню и принести камень из каменки (в дру-гих случаях идут в нежилую избу, чтобы принести за-слонку от печи и т. п.). Такое задание могло быть дано и в качестве наказания за проигрыш в какой-нибудь поси-делочной игре. Например, С.В. Максимов указывает на возможность такого наказания во время посиделочных игр «в волосянку» или «в молчанку»²⁹⁹, при том, что на-казания в игре очень часто символически обозначаются как «свадьба» / «женитьба». «В Новый год молодые парни собрались, девки, заспорили, кто пойдет в баню, прине-сет камень. Один парень пошел, подошел к каменке, хо-тел взять камень — а его цап за руки: “Возьмешь замуж — отпущу, нет — задавлю!”» и т.п.³⁰⁰.

По другим версиям, похищенные дети воспитываются в лесной избушке, куда их приносит леший, «лесными стариками» или «отцами». Дети овладевают там «тайными» знаниями, в частности, способностью быть невидимыми. Более того, иногда сами «отроки» соотно-сятся в лешими. «“Отрок” такой чё-то у нас этово всё говорили, што вот это в лёсе, вот замицали, леший. Это я вот слыхала, што вот одно и то жо. Да. Как он ходит вот по лесу, говорят, страшно гледеть на нево. Боль-шой...”³⁰¹. Похищенным строго запрещено под угрозой смерти или немоты что-либо сообщать об увиденном или познанном: «Если расскажу, — говорит, — умру»; «Дома рассказал — да и онемел, и говорить больше не стал».

Для иллюстрации распространенности подобных фа-булатов приведем рассказ из Шацкого р-на Рязанской обл. о «проклятой дочери» Алёне, который очень близок к соответствующим местным рассказам о русалках. «Энт, значить, тады у нас на дрова мужыки хадили в лес. И вот в зимлянках ани жыли — эт рассказывыли. А вот тажы уш был паринь тама с этим, с атцом с матырью. И к ним Алёна тыгда хадила — Алёна. Распущены валаса у няё. Ну, гаварили, што, вроде, эта праклятая дочь была у матыри. Да. И вот ана хадила. А он тады чяво? А их в зимлянки многа мыжыков-та, он тады на ний крест на-дел, ана и ачюдилась чилавекем нармальным. Ага. Эт

вот рассказывали. Ну, а патом-та большы рассказу не было, и ни знаю, куда ана делась. Вот. Ана, вроде, прак-лятая-та — ходить и ходить по лису-та, а дамой-та ана ни можыт притить. Бог^х иё знать, какая праклятая, эт аб этим не была [рассказов]. В стырину лес-т большой был вот, прям да этыю, [околицы]...”³⁰².

В позднейшем фольклоре эти верования распростра-няются на детей вообще, даже взрослых. Так, в Ветлуж-ском у. Костромской губ. леший унес 25-летнего женато-го мужчину, которого во время сенокоса обругал отец («Хоть бы тебя леший унес!»). В результате возник вихрь, из которого появился человек и позвал «проклятого» с собой, а когда тот стал отказываться, ска-зал: «Тебя отец мне отдал, ты должен идти со мной». Затем леший сорвал с него крест и посадил к себе на плечи и таким образом носил семь дней по разным мес-там, после чего «проклятый сын» стал «знающим чело-веком». Отец потерял сына из вида с того момента, как он произнес «проклятие»³⁰³.

На Русском Севере мотив похищения связан с пред-ставлениями о вихре³⁰⁴. По народным верованиям, «вихри живут в воздухе. Простой человек видеть их не может; их видят только знахари... Между крестьян ходит поверье, что вихрь иногда подымает людей в воздух и носит их по разным местам. Человек, как только будет поднят вихрем на воздух, тот час же делается невиди-мым»³⁰⁵. В бывальщинах именно вихрь уносит прокля-тых детей («Они вот пилили у Филиппа, а девчоку тащит черт — вихрь-от. И они видели, как тащил этот вихрь. А раньше вот были огороды. И тут был угорчик. Они: “Чур, пополам! Чур, пополам!” И он тут её оставил. Они взяли эту девочку и сообщили матери, отцу... Мати, видно, поругала»)³⁰⁶.

Одно из объяснений природы вихря основывается на том, что *это играют чертовы дети*. «Один рассказывал такую историю. Говорит: сенокос был, вихрь играл, сено хватил. А сын этого мужчины, мальчик, бросил ножик в этот вихрь. Бросил — исчез этот ножичек в этой пыли. Поехал этот мужчина зимой на мельницу. Ехал-ехал, вся дорога-то есть, а до мельницы доехать не может. И уви-дел огонек, дом в лесу, в доме огонек... Заходит в дом — лежит мужчина длиннющий на лавке... Он встал, — го-ворит, — достал, говорит: “Это не твой ножик?” Посмот-рел — на столе лежит наш нож. “Этим ножом твой сын моего сына поранил в ногу. Когда вихрь играет, не бро-

³⁰² Зап. в 1997 г. И.А. Морозовым от Т.М. Маркиной (1906 г.р.) в с. Завидное Шацкого р-на Рязанской обл.

³⁰³ Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 141. Л. 106-2 (Я. Кузнецов, д. Сазоново Вохомской вол.).

³⁰⁴ Ср. представление о вихре как о чертовой свадьбе, на ко-тором построена одна из этимологий слова *черт* (ЭССЯ, Вып. 4. С. 165).

³⁰⁵ Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 296. Л. 18 (П. Крупнов, Вохом-ский Тихановский прих. Лапшинской вол. Никольского у. Во-логодской губ.).

³⁰⁶ Вятский фольклор... С. 43, № 137 (д. Скурихинская Ко-тельнического р-на).

²⁹⁸ Зап. в 2000 г. И.С. Слепцовой от В.Е. Моисеевой (1917 г.р.) в с. Черная Слобода Шацкого р-на Рязанской обл.

²⁹⁹ Максимов С.В. Указ. соч. Т. 2. С. 306-307.

³⁰⁰ Мифологические рассказы..., 1987:118-127, №№ 177-182 (сс. Знаменка, Пешково, Шивки Нерчинского и сс. Дунаево, Кактолга Сретенского р-нов Читинской обл.).

³⁰¹ Зап. в 1999 г. И.С. Слепцовой от В.Г. Русановой (1911 г.р.) в д. Тимофеевская Каргопольского р-на Архангель-ской обл.

сайте нож это дети мои играют», — говорит»³⁰⁷. Вместе с тем одна из мотивировок поведения похитителя-«черта» — приглашение похищаемого в игру (ср. выше этот мотив в поведении русалок). «Вот у меня братан был, Петром звали. Ну, вот уж чего не угодил отцу: послал за лошадью, он не сразу пошел, отец и сказал: «Понеси тебя!» И вот он пошел за лошадью, а тут был сметан круглыж сена. И вот, — говорит, — подходит ко мне человек и говорит, дескать: «Отступишь от лошади. Пойдем в карты поиграем»...»³⁰⁸. То есть можно предположить, что «чертовы дети» и похищенные (проклятые родителями) дети — это в данном случае одно и то же.

Возвращение проклятых в родной дом обусловлено либо сроком действия проклятия — семь или семнадцать лет, либо действиями деревенского колдуна или знахаря. «Лешакаться нельзя. Лучше сматюгаться, чем слешакаться, а то унесет. Унесет черт... Одного мальчишечку и унес. Мать ёму: «Штёб ты черт унес!» Он его и унес. А когда было семнадцать ёму, он обратно пришел. «Тде ты был?» — «У черта». — «А чё делал-то?» — «Работал на ёго»»³⁰⁹. Иногда возвращение связано с разного рода испытаниями или «страшанием» похищенных, напоминающим игровые наказания, в том числе в забавах ряженных: «Ворочать как стали — и им стало плохо: вслед их бежат, на их крычат. А они плачут — все разорвались, все пришли розные. И, скаже, нас кольями, хлыстами да вичьями, да всим. Пока туда шли, манили, ска, то и всего нам надавают — исть да всё, кормили да всё»³¹⁰.

Вернувшись к людям, похищенные сами нередко становятся знахарями и колдунами: «Лешие похищают девушек себе в жены и также детей до крещения. Похищенные ими люди становятся знахарями и знахарками»³¹¹. «У нас, бывало, парня носил он, лесной будто, долго. И он ворожить научился. После того было, кто что потереть, он маленько и сказывал»³¹². В бывальщинах постоянно отмечается необычность облика и поведения вернувшихся: «А вот еще был один парень, Алёша. Его изругали. А он в лес ходил по ягоды или дрова рубил. Он один раз вернулся из лесу, залез в избу через трубку (дверь закрыта была) и стал говорить: «Вот кринка перекрещенная, а вот эта неперекрещенная». Стал об этом хозяевам рассказывать. А вот откуда узнал он? Черт его, наверно, научил. Его прокляли: вот он с чертом и связался и мог сказать, из какой кринки можно есть, а из какой нельзя»³¹³.

Эти представления сопоставимы с поверьями об особой магической силе последнего (или первого) в семье ребенка, о его способности исцелять людей и животных, противостоять колдовству³¹⁴. В этом смысле с семасиологической точки зрения очень показательны болг. *истърсак*, серб. *истришче*, *истриче* «последний в семье ребенок» (букв. «тот, кого вытрясли»), если учесть, что семантика «трясения» связана со значениями трепета, ужаса, испуга³¹⁵. Отсюда построенная на народно-этимологической основе способность последыша «приводить в трепет» неподвластные другим людям стихии. Так, по болгарским поверьям, *истърсак* способен «вытрясти» из неба дождь при засухе³¹⁶.

Иногда поведение вернувшихся расценивается окружающими как сумасшествие: «Стал Кузьма жить, и Кузьму стало с ума сбивать. Кузьма стал обряджаться [курсив наш — И. М.]: зайдет Кузьма в байну, обрядится под пол — и Кузьму ищут всем селеньем. Или Кузьма в овин обрядится»³¹⁷. Безумие в данном случае может быть следствием наркотического или алкогольного транса (ср. мотив «пьяницы и пропойцы» в поведении неженатых парней)³¹⁸. Однако наиболее любопытным в данной бывальщине нам кажется именно мотив «спрятывания» («обряджания») неженатого парня, вернувшегося от лешего, в овине или в бане, где, как видно по приведенным выше быличкам, он должен встретиться с девушкой, пришедшей гадать о «суженом-ряженом». Этот мотив в бывальщине уже утрачен и заменен поисками «поврежденного» Кузьмы, что свидетельствует о том, что рассказчик уже не понимает сути излагаемого события. Можно предположить, что этот тип устных рассказов также некогда входил в круг текстов, сообщавшимся «посвящаемым» старшими мужчинами («знахарями»). Тем самым парням и подросткам задавался определенный стереотип поведения как в повседневном быту, так и во время святочной «женитьбы».

В связи с приобретением ребенком сакрального «знания», опасной («колдовской») силы в фольклорных рассказах нередко появляется мотив отречения от него родителей, который в современных бывальщинах нередко кончается смертью. «Жил один дедушка в хлебосушилке. И вот один соседский мальчик стал ходить туда. А дед всю ночь топил печь: он знался с бесами. Родители мальчика стали беспокоиться. И однажды отец решил подслушать, о чем они говорят. Подкрался вечером туда и услышал: «Я тебя научил, и ты должен кого-нибудь исколдовать». А кто ночью может быть? Только отец и мать. Отец испугался, бросился домой и все рассказал жене. Они заперли двери на ночь. Мальчик пришел, сту-

³⁰⁷ Вятский фольклор... С. 37, № 114 (с. Полом Белохолуницкого р-на).

³⁰⁸ Вятский фольклор... С. 43, № 138 (с. Кобра Даровского р-на).

³⁰⁹ Вятский фольклор... С. 44, № 139 (д. Огорелицы Лузского р-на).

³¹⁰ Криничная Н.А. Лесные наваждения (мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса). Петрозаводск, 1993. С. 31.

³¹¹ Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 195. Л. 13 (А. Каменев, Грязовецкий у. Вологодской губ.).

³¹² Криничная Н.А. Лесные наваждения... С. 31.

³¹³ Вятский фольклор... С. 44, № 141 (д. Нижняя Волманга Опаринского р-на).

³¹⁴ Кабакова Г.И. Указ. соч. С. 35.

³¹⁵ Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 112-113. Ср. выше: русалки *трясут* пойманных детей.

³¹⁶ Кабакова Г.И. Указ. соч. С. 36.

³¹⁷ Криничная Н.А. Лесные наваждения... С. 41.

³¹⁸ Морозов И.А. Поединок как зрелище (к вопросу о генезисе борьбы и драки) // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 9: Традиционные формы досуга: история и современность. Москва, 1998. С. 45-68.

чал-стучал, но ему не открыли. А наутро его нашли мертвым: черти задавили»³¹⁹.

В контексте этого рассказа представляется особо значимым еще один пучок значений слова *отрок*, известный северно-русским говорам: 'непослушный ребенок', 'пакостник, озорник', 'кто кому назлит', 'злопамятный человек или дурак'³²⁰.

В современных бывальщинах проклятие часто кончается смертью ребенка. «Парня, этово, проклянула тожо мать вот здесь-ка шесть-семь километров-то последня деревня бúde. Чё-то не поладилисе там-ка. А он, видишь, такой шкóдина тожо был. Она все "шкóдиной" ёо тожо и звала Валька ета. Не знаю, почёму она ёо: "О, шкóдина!" Ну, по ранешнему-то ничёо, а так по-нонешнему-то розобидно всё. Так: "Ох, ты шкoдник ты!" — да митлу взяла. Ну и он побежал, побежал, побежал. В субботу — суббoтний как раз день был. Вот: "Понеси тебя, дитёнка, леший!" Ну? Ну, вот. Попала в худое слово — всё! Парень-то побежал, побежал, побежал — и не обворачиваице. И убежал в лес. Ну. Думали, он вернёцце. Снацяла не пошли ёво глядеть, шо он, мoзт, подойдёт. Жэнька [=отец] тожо побегал тутока, около дома — нигде не видно. Ну и не пришол, не пришол — не надо. Нету. Потом уш утром побежали — видят, шо неладно дело-то. Вальку-ту стал Жэнька ругать. Мол, што: "Ты што сделала-то? Наверно, — говорит, — не в хорóшо [время] попала!" Ну што? "Искать, искать!" Што? Визде там поискали, походили по лесу, куда он побежал — нигде нету, нигде не видят, нигде обнаружат ёму. Рыццали, рыццали — ды и то... А потом обнаружыли — семь диривён — а обнаружыли у нас, у нас в Рягове, вот в полях. Вот так загнулсе [=показывает, сгибаясь] у кустика и лёжал. Он там наглотал этой, травки, вот этоо всёо наелси. И вот он ужэ был нежывой. А — да! — а Иван Ондрейч пошол или за ягодами, или за грибами. Думал, што он жывой и боялсе, што он стоко был в лесу, дак: "Бог знаёт, — говорит, — ёсcoчит да убежыт. Чё я могу ёво догнать?" А он с войны пришол, дак у ёо одна рука была токо: правой не было, лева одна рука была. "Ну, чёо я, — гыт, — могу схватить ёво?" Ну, и побежал в деревню. Побежал в деревню, тамока созвал мужыков. А приходят, а он — тpясонóули — а он мёртвый, дак... Годов семь [ему], наверно, было, по-моему. Около семи. Семь или шесть — и она говорили, да я всё ровно забыла. Ну, а вот в такой вот ни в хороший час попала — и вот и всё. Вот это материнськоё слово — вот это самое есть худое проклинанье...»³²¹.

Этот рассказ, как нам кажется, отражает реальное положение дел: цепи, выстраивавшиеся в рамках традиционных переходно-посвятительных обрядов уже разрушены. Отсутствуют важнейшие их звенья: в частности, институция «лесных наставников», «знающих людей» и знания о том, как необходимо действовать в экстремальной ситуации (какие растения съедобны, как ориентироваться на местности и т.д.) — то есть всё то, что прежде составляло «необходимый минимум» информации, усваивавшейся уже в ролевых играх; то, что в данной ситуации могло помочь ребенку выжить. И родители, и дети, если верить этому рассказу (а этот факт подтвердили и другие жители деревни), продолжают использовать старые речевые формулы и стереотипы поведения, хотя они уже не срабатывают в современных условиях и приводят к трагической развязке.

Таким образом, можно предположить, что некоторые типы сказок, быличек и устных рассказов, включающих в себя мотив контакта с нечистой силой, активно использовались в обрядовой прагматике с целью подготовки неофитов к прохождению соответствующих церемоний, в частности, для адекватного восприятия ими акции похищения. Иными словами, рассказывание историй о контакте с лешим и о похищении им людей с типичными развертываниями сюжета о пребывании у лесового дедушки, при которых слушающим в занимательной форме сообщается важная информация о налагающихся на «пленников» лесовика регламентациях (например, о необходимости молчать, есть предлагаемые лесовиком малосъедобные вещи, к примеру, объедки, выкидываемые в окошко и т. п.), было своего рода репетицией, обучением посвящаемых правильному поведению во время ключевой фазы инициационного обряда, связанной с пребыванием в «лесном доме»³²².

Подросток, посвящаемый рассматривается как «раб», «проданный в работу» (синьору, соседу, близкому родственнику либо лешему) или даже «пленный»; он полностью лишен связей со взрастившим его семейством: «проклят» родителями, которые от него *отреклись*. На лицо зафиксированный в повествовательном фольклоре и широко круге славянской (и шире — индоевропейской) лексики особый статус юноши, участвующего в переходно-посвятительных обрядах, являющихся подготовлением к браку.

³¹⁹ Вятский фольклор... С. 42, № 131 (с. Красное Даровское р-на).

³²⁰ Зап. в 1999 г. И.А. Морозовым в Каргапольском р-не Архангельской обл. от Ягановой А.С. из д. Сварозеро; от Митиной А.С. из д. Елизарово; Андриановой М.П. из д. Бодухино и др.

³²¹ Запись сделана в 1999 г. И.А. Морозовым от А.А. Кондратенко, 1927 г.р., род. и прож. в д. Лазаревская Лодыгинского с/с Каргопольского р-на Архангельской обл.

³²² Она подробно описана М. Элиаде и В.Я. Проппом, поэтому мы не будем здесь на этом останавливаться.



СИЛА И ВЛАСТЬ

СИЛА (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии)

Г.Б. ЩЕПАНСКАЯ

Поиск специфически мужских проявлений народной культуры естественным образом ставит в центр внимания область мужского эзотеризма. В русской культуре она не была оформлена в ярко выраженные социальные структуры мужских союзов (хотя их зачатки видят в мужских объединениях, обнаруживавших себя во время праздничных драк). Тем не менее, существовала обширная сфера мужской магии, которой мы и посвятим настоящую статью. Наше внимание сфокусировано на понятии тайной *силы*, выражающем основополагающий принцип мужской магии и вводящем ее в контекст таких краеугольных составляющих мужской идентичности, как физическая сила и военная власть (слово *сила* в древнерусских источниках означает как «силы телесные», так и «могущество», «власть», «войско»)¹.

Мужская магия была тесно связана с некоторыми профессиями (напр., пастуха, мельника, плотника или кузнеца) или занятиями (напр., охотой), и именно такая — профессиональная — магия может считаться специфически мужской (в то время как гадательно-лечебные приемы практиковали как знахари-мужчины, так и женщины). Впрочем, в этой статье мы остановимся на тех характеристиках магической силы, которые не были специфичны для разных специальностей, отмечая как раз то общее, что составляло суть мужской магии и прослеживается в разных ее конкретных приложениях. Сосредоточимся на двух аспектах ее прагматики: коммуникативном и репродуктивном.

Сила и кровь

Из всех народных именовании магии (*знание, сила, слово, статья* и проч.) понятие *силы* более других характеризует специфику мужской ее разновидности.

В народе «сильных» знахарей отличают от всех прочих (и прежде всего — от деревенских бабок-шептух, лечивших своих детей и соседок): «Тут-ка у нас два мужчины колдовали, — рассказывала мне женщина в д. Морозово на Псковщине. — Женщины-то были, но они *не гораздо*» (Псковская обл., Пустошкинский р-н). Мужчины-знахари повсеместно считались *сильнее*. Женское знахарство — как правило, домашнее, его навыками обладала практически каждая рожавшая женщина. Но даже те женщины (редко бабы, чаще — старухи и старые девы), кто слыли лекаркой или гадалкой, обычно отвергали свою связь с какой бы то ни было (подразумевалось — нечистой)² силой: «Были старушки. Но не то, что с дьяволом знали, а — по-божьему. По-божьи, всё благополучно, как надо», — говорили о них соседи (Новгородская обл., Шимский р-н, с. Медведь, д. Старое Веретье).

¹ Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2-х ТТ. М., 1994. Т. 2. С. 162.

² О «силе» как связи с нечистой силой см.: Иваницкий Н. Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность // ЖС. 1898. Вып. 1. С. 70; Балов А.В. Очерки Пошехонья // ЭО. 1901. № 4. С. 112; Попов Г. Русская народно-бытовая медицина: По материалам Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. СПб., 1903. С. 25; Тенишевский Архив (далее — ТА): Архив Российского этнографического музея. Ф. 7. Оп. 1: Мат-лы Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. Д. 762. Л. 3 (Новгородская губ., Тихвинский у., 1898 г.).

В мужском знахарстве *сила* — основополагающий принцип: синоним или обоснование *права* осуществлять знахарскую деятельность. «Я не могу, а вот иди, тот-то знает, он *сильнее*», — советует местный знахарь пришедшему к нему крестьянину, видя, что самому ему с задачей не справиться. Чтобы снять *порчу* — последствия колдовства, — «находят *сильнее* того, кто сделал. И отделявали: *сила на силу*» (Костромская обл., Парфеньевский р-н, с. Николо-Ширь). Подчеркнем, что *сила* — атрибут именно профессионального, как правило, мужского, знахарства.

В женском ту же роль (обоснования права оказывать знахарские услуги) играло понятие «*кровь*»: «Еще заговаривают — дак надо *под кров*: она (бабка) черная — дак надо чтоб черному заговаривать. А белому не придётся. А если белому — то белая должна шептать», — объясняли мне на р. Пинеге. — «Не под кров — дак и пользы, говорят, нету». То же записываю и д. Старое Веретье (недалеко от с. Медведь под Новгородом): «Если бабке *по крови* придеешься, то она вылечит. А не по крови — заколдует» (Новгородская обл., Шимский р-н, с. Медведь, д. Старое Веретье; Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, с. Шуломень).

В женском знахарстве право лечить обосновывается не по «силе», а «по крови». Это может быть связано с символикой и магическим применением родильной крови и — шире — представлениями об охранительной силе матери и крови — как символе неразрывной связи с нею. Не случайно, объясняя, как найти бабку, подходящую «по крови», наши собеседники замечают, что все равно «всех лучше мати ладят, а по бабкам ходят — да еще не по крови придется — не по крови бабка робёнку» (Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Шиднема), предполагая, таким образом, что всегда «по крови» только мать, другие знахарки только апеллируют к той же самой силе материнства, выраженной в понятии «кровь». Характерно, что передача традиций женского знахарства производилась в рамках пред- и послеродовой обрядности, в частности, в послеродовой бане, вместе и в рамках комплекса материнства.

«Кровь» — принцип женского знахарства, «сила» — в первую очередь, мужской магии. Характерно, что женщины, даже получив случайно *силу* от мужчины (пастуха, коновала, лесоруба и проч.), часто не могут с нею справиться³. Выше мы приводили рассказ, записанный в Новгородской обл., о том, как печально закончилась попытка женщины взять чертей у прохожего коновала. Несмотря на то, что он отдал ей магический атрибут (мешочек) и объяснил обряд, посредством которого чертями можно завладеть, женщина не смог-

ла распорядиться силой, а только повредила рассудком. Соседи стали замечать: «Пойдут все в церковь часа в три ночи, а она через окошко выскочит, раскопается и побежит в другую сторону». Эти и другие странности в ее поведении прямо связывали с подарком от коновала.

К бабке Манефе с речки Устьи (на юге Архангельской обл.) случайно перешла *сила* от некоего лесоруба. Она подняла оставленный у дороги посох (бато́г). «Вот наша Манефа, — много лет спустя рассказывал мне ее внук, сам уже постаревший. — Она ведь батог подняла... Бисей тех взяла на батожке». Случайные бесы не принесли пользы, а стали ее мучить: «Она пошла за ягодами, дак быдто она им работы не дала, дак они стали ее меть (мять, бить. — Т.Щ.), и она ягоды выбросила и убежала...». Смерть ее была неестественной и страшной: «Она скоро быдто умерла, да ее задушили, говорят, платом. Беси будто задушили. Когда умерла, в доме стало нехорошо. Стук пошел... Ее схоронили, дак ети (беси) бегали разгребали могилку. Другой раз придет дочерь, могилку поровняет. А она опять через несколько дней разворошена» (Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск).

Неудачу подобных попыток фольклор фиксирует как нормативный исход вторжения женщины в область мужской магии. Тексты об этом приобретают определенно поучительный смысл. Фольклор фиксирует отношение к *силе* (профессиональной магии) как к мужской, а не женской принадлежности.

Далее мы сосредоточимся на двух аспектах магической силы: коммуникативных и репродуктивных, — что позволит конкретизировать понимание мужской магии и ее социально-регулятивной роли.

КОММУНИКАТИВНЫЙ СТАТУС

Важная составляющая социальной прагматики «силы» — ее влияние на коммуникативный статус своего обладателя, т.е. его интеграцию/отчуждение сообществом.

ЧУЖАКИ И ПРИШЕЛЬЦЫ

Первое, что можно заметить: тайная сила в традиционном понимании связана с дорогой, чужеством, со статусом чужака (пришельца, переселенца). В ряде случаев (и довольно часто) обладатель магической силы действительно чужой, пришлый; в других речь идет о его символическом отчуждении.

ПОЛУЧЕНИЕ СИЛЫ

Характерно, что тайные знания и знахарскую *силу*, по рассказам самих ее обладателей, они обретают на чужбине, в дороге, либо получают от чужаков.

Слуцкий колдун Иван Порцу, по описанию Н.А. Никитиной, «знал много заговоров и читал их часами, с большим подъемом. В нем чувствовалась большая внутренняя сила. Он пропадал где-то несколько лет и

³ Если только не начинают заниматься соответствующим мужским ремеслом, напр., как описано в статье Н.А. Никитиной, пастбою. Но и в этом случае настоящими профессионалами они не считались, а кроме того, теряли в значительной мере и женский статус. Случаи, когда женщина получает *силу* от мужчины и справляется с нею, описываются крайне редко, и практически всегда речь идет о старухах, вдовах, старых девицах, монашках — т.е. не принадлежавших по своему статусу к числу *баб*.

вернулся домой колдуном»⁴. Между прочим заметим, что он был известен еще и как столяр.

Мне в моих беседах с деревенскими знахарями часто приходилось слышать, что первую статью (магический заговор) они переписали «у попутчицы в поезде» или «в гостях» в другом городе, и они говорили об этом так, будто чуждое происхождение придавало их знанию дополнительный вес. Часто знахарь говорит, что получил свое знание от прохожего коновала, цыгана и проч.⁵

Силу получали также посредством специального ритуала, который строился как символическое путешествие. Ритуалы передачи/получения силы совершались:

• НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ДОРОГ.

В Кемеровской обл., например, мне рассказывали об одном старике, пожелавшем стать знахарем: «Дед учился-учился, потом на перекресток пошел, почитал (заговор. — Т.Щ.). Посмотрел на закат: летит змей, вот такая голова, рот открыт. Дед убежал, струсил. Змей... проглотил бы, и он бы всё знал» (Кемеровская обл., Чебулинский р-н, с. Шестаково). Другим соискателями являлись чудовищная собака⁶, два зверька, похожие на кошечек, кричащие птицы — по поверьям, воплощения той самой силы, которой ему предстояло овладеть (в ритуале, однако, скорее эта сила овладевает соискателем: его проглатывает чудовищная пасть собаки, лягушки, просто некой огромной головы, белеющей во мраке). Если же старому знахарю не удалось перед смертью никому передать свою силу, то он относил предмет, в котором она заключена (посох, веник и проч.) на дорогу (чаще — на перекресток): сила должна перейти к тому, кто этот предмет поднимет. Так и случилось с бабкой Манефой, поднявшей оставленный у дороги посох.

• В БАНЕ, НЕЖИЛОМ ДОМЕ, САРАЕ, Т.Е. В ПРОМЕЖУТОЧНОМ (МЕЖДУ «ДОРОГОЙ» И «ДОМОМ») ПРОСТРАНСТВЕ.

Чаще всего обряд передачи/получения силы проходил в бане. Возможно, здесь влияние женского знахарства: известно, что в женской среде обучение знахарским приемам (лечения испуга, тоски, грыжи, обычных детских болезней) производилось в послеродовой бане. Может быть, мужская традиция в этом случае просто повторяет женскую.

Но нужно учесть и еще одно обстоятельство — именно, связь бани с дорогой. «Баня, сколь ни близко построена к жилью, считается все равно что в семи верстах от него», — цитирует Д.А.Баранов сообщение корреспондента Тенишевского бюро из Костромской губ.⁷ После наступления темноты (в белые ночи — после полуночи) в баню не ходили (по поверьям, в это

время активизируется банная нечисть: банный, обдери-ха, которые могут задрать или задушить человека). На ночь в бане останавливались прохожие странники, не нашедшие ночлега или не желающие показываться в деревне (Архангельская обл., Пинежский, Вельский, Шенкурский р-ны), т.е. ночью баня — вотчина переходящих людей, переходила во владение дороги. Но именно в это время там совершались обряды передачи знахарской силы. Заметим, что ночлег в чужой бане — одна из немногих ситуаций пребывания мужчины в бане, имевших сакральное осмысление.

Так или иначе, за силой ходили: совершали символическое путешествие (или привозили ее из путешествия реального). Можно заключить, что сила в народном понимании — свойство, связанное с дорогой или чуждым пространством, посторонними людьми. Чтобы ее обрести, нужно было соприкоснуться с миром дорог. Получая силу, человек (даже местный) как будто перемещался в позицию пришельца, т.е. на него теперь должны были распространяться нормы, определявшие отношение к пришельцам и чужакам.

Обретение силы есть перемещение в позицию «пришельца», что надо иметь в виду, оценивая статус ее обладателя: это в определенной мере статус «чужого».

Бродячие ремесленники

Г. Попов, суммируя материалы Тенишевского бюро по народной медицине, сделал примечательное обобщение: «В этой роли народных врачей выступают нередко коновалы, кузнецы, пастухи, мельники, бывшие больничные служители из солдат, а также наша «бродячая Русь» — странники и странницы, которые, придя на ночевку в деревню, рассыпают врачебные советы направо и налево»⁸. Мужская магия связана с рядом занятий и специализаций, причем эти занятия имели отношение к дороге, а занимавшиеся ими люди воспринимались (реально или символически) как чужаки и пришельцы, либо «ушельцы» (охотник на своем путике, рыбак на море) — т.е. люди дорог.

Чужаки

Часть из них — швец, каталь, горшечник, коновал, плотники, печники, иногда кузнецы (скажем, владимирские серповщики) — бродячие ремесленники. Они ходили по деревням, нанимались по мере нужды в их услугах, и только во время работы жили в домах заказчиков. Основной локус, где, собственно, и реализуется их тайная сила, — дорога. Мельник, кузнец, пастух жили в деревне (постоянно или, по крайней мере, весь рабочий сезон), но нередко были пришлыми по происхождению. Особенно это относится к пастухам, которые чаще всего нанимались именно из пришлых или прохожих людей. На Русском Севере славились пастухи-ваганы (с реки Ваги в Шенкурском у. Архангельской губ.). Они ходили наниматься по всей Архангель-

⁴ Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах // Сборник Музея антропологии и этнографии (МАЭ). Вып. 7. Л., 1928. С. 306-307.

⁵ В.А. Заметка о двух случаях ведовства и порчи в XVIII в. // Этнографическое обозрение. 1899. № 4. С. 111; Яковлев А. Холопство и холопы в Московском государстве XVII в. М.; Л., 1943. С. 239 (Дмитровский у.).

⁶ Никитина Н.А. Указ. соч. С. 309.

⁷ Баранов Д.А. Указ. соч. С. 57.

⁸ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 74.

ской губ. (в частности, отмечены в ее Онежском у.), а также в Олонецкую губ. (в Карелию и Каргопольский у.). В свою очередь, пастухи из Каргополя выписывались в южную часть Онежского у.⁹ В Вологодском у. Вологодской губ. пасли выходцы из соседних уездов, а чаще — из других губерний (Костромской и Новгородской) (ТА, д. 124, л. 7; д. 157, л. 4-6. Вологодская губ. и у.). В свою очередь, вологодские и новгородские жители (Белозерского и Череповецкого уу.) нанимались пасти в Пошехонском у. Ярославской губ., где были известны под именем *черепаны*. В Пошехонье пасли также выходцы из Тверской губ., их так и называли здесь: *тверские* (Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Юдино). Традиция нанимать чужаков жива и поныне: «Сейчас, — говорили мне в тех же местах Пошехонья, — цыган пасет. Он и прошлый год пас. Своих никого желающих пасти нету» (д. Селиверстово). В Новгородскую губ. ходили пасти жители соседних Псковской и Витебской губерний, которые получили здесь наименование *поляков*¹⁰. Нанимались в пастухи и парни из Боровичского у. Новгородской губ. — но в другие уезды: на р. Сясь и на р. Волхов, куда ходили наниматься артелями, предлагая свои услуги (ТА, д. 765, л. 10. Новгородская губ., Тихвинский у.). В вятских деревнях русскими ценились пастухи-марийцы, в заонежских — карелы. Ячейка пастуха предназначалась для чужака, пришельца — из-за низкого статуса этого занятия в глазах крестьян. Нередко в пастухи рядились прохожие нищие: «У нас вон дедушка Андрей, — вспоминает жительница (1907 г.р.) д. Хотиново в Ярославской обл. — Хороший старичок. Зиму-то собирает (милостыню. — Т.Щ.), а на лето в пастухи нанимается». «У нас пастух был, — вспоминают и жители Харовского р-на соседней Вологодской обл. — Он на зиму уходил — отпасет и ходит как нищий: у него никого нет». — «Ходили старички — *миром ходили*. Деревней и поредят (т.е. наймут. — Т.Щ.) его в пастухи. И жил...» — «До колхозов много было нищих. Они рады порядиться в пастушки ли в нянецки» (Вологодская обл., Харовский р-н, д. Залесье, Лобаниха, Плесниха; Ярославская обл., Даниловский р-н, д. Хотиново).

По всему Северу славились *мезенские* (из Мезенского у. Архангельской губ.) коновалы (о них до сих пор вспоминают в деревнях на Кокшенге и Ваге: Вологодская обл., Тарногский р-н; Архангельская обл., Шенкурский р-н). На запад, вплоть до Польши, ходили коновалы из Спасовщины Новоладожского у. Петербургской губ.; южнее славились коновалы-*егорьевцы* (из Рязанской губ.) и *сюзяны* (Ардатовского у. Симбирской губ.) (ТА, д. 401, л. 6. Симбирская губ., Арда-

товский у.; д. 1469, л. 10-12. Петербургская губ., Новоладожский у.)¹¹. В том же ряду пришельцев можно назвать широко известных *вохомских* (из Вологодской губ.) плотников, а также плотников-*галичан* (Костромской губ.), *аргунов*, тверских, владимирских и проч.

Примечательно, что местные названия подобного рода специалистов — плотников, пастухов и проч. — подчеркивали как раз их пришлое происхождение: *поляки, черепаны, ваганы, тверские, галичане, сюзяны, аргуны* и т.п., — являвшееся, видимо, существенной составляющей их статуса.

Кузнец (типичный) в фольклоре — чужак, часто иноэтничного происхождения. До сих пор на юге России и Украине держится образ кузнеца — цыгана, запечатленный в быличках и пословицах: «На те цыган кліщи держить, щоб ёго в руки не пекло» (Киевская губ., Черкасский у.)¹². На Брянщине стойко держится убеждение, что «кузнецы были чужие — *москалы*. Квартиру снимают. Люди нясуть (им поправить. — Т.Щ.) плуги, цапки...» (Брянская обл., Климовский р-н, с. Челхов); при этом сами крестьяне, по паспортным данным в большинстве русские, себя *москалами* не считают, обликаясь по языку скорее с белорусами, а по самосознанию с *полещукami*. Подмастерьем у кузнеца в фольклоре часто оказываются персонажи, отмеченные знаками отчуждения: Иван Медвежье ушко (т.е. рожденный женщиной от медведя) или черт¹³. Этнографы прошлого рассматривали (в основном, по материалам античных источников) кузнецов как представителей покоренных народов, дискутируя только, были ли они в положении парий или жрецов, владеющих секретными (недоступными соплеменникам покорителей) знаниями¹⁴.

Отметим *придорожное* расположение кузницы и мельницы, которые стояли, как правило, на отшибе или за пределами деревни. Мельницу строили невдалеке от дороги (чтобы удобно было возить хлеб). У дороги же ставили и кузницу: ковка лошадей проезжающим и мелкий ремонт сломавшихся по дороге повозок составляли заметный, а в некоторые сезоны и главный заработок кузнецов. Таким образом, кузница, как и мельница, вполне четко связана с миром дорог, что отразилось в фольклоре. В быличках кузнец подковывает лошадь у проезжих, которые оказываются чертями, а их лошадь — человеком, покончившим с собою, и кузнец будто бы узнает недавно погибшего односельчанина по какой-нибудь малой примете (Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Есипово; Вятская губ., Советский у., 1926 г.; ТА, д. 407, л. 103. Вят-

¹¹ См. также: Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила: По материалам Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. СПб, 1903.

¹² Чубинский П. Указ. соч. С. 257.

¹³ Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. / Сост.: Бараг Л.Г., Березовский И.П., Кабашников К.П., Новиков Н.В. Л., 1979. № 650 А («Иван медвежье ушко»); Мендельсон Н.М. К поверьям о св. Касьяне // Этнографическое обозрение. 1897. № 1. С. 8-9.

¹⁴ Харузина В.Н. К вопросу о почитании огня // Этнографическое обозрение. 1906. № 3-4. С. 118.

⁹ См.: Вытегорский погост // Олонецкие губернские ведомости. 1884. № 92. С. 921; Калинин И. Обязательства по обычаям крестьян Онежского уезда Архангельской губ. // Живая старина. 1913. Вып. 3-4. С. 255; Никитина Н.А. Указ. соч. С. 299.

¹⁰ Кедров Н. Народный взгляд на уход за рогатым скотом в Новгородском крае // Новгородский сборник. Вып. 3. Новгород, 1865. С. 10; Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 87.

ская губ., Глазовский у., 1899 г.)¹⁵. Весьма распространены также былички о дорожных происшествиях возле мельницы, где нечистая сила *водит* и *пугает* припозднившихся путников, им чудится русалка, сидящая на мельничном колесе, или водяной, который гонит стадо коров прямо в омут, или внезапный стук жерновов на пустой и темной мельнице.

СИЛА: КАЧЕСТВО ЧУЖАКОВ

Вообще пастухом или, допустим мельником (плотником, печником...) мог быть как чужак, так и местный. Но магическая сила традиционно приписывалась прежде всего чужакам. В пошехонской д. Гридино в прежние годы нанимали в пастухи *тверских*, потому что «они имели (свой секрет, знание магических приемов. — Т.Щ.). А свое попросту пасли. Свое — мальчишки были. Ежели мальчишка — дак что знает? Спроста пасли». В д. Есипово предпочитали вологодских — по той же причине: «Здесь попросту пасли. А вологодски больше знали, конечно больше... У нас был пастух — воткнет палку-то, и коровы все ходят. На трубу-то *делали* (магический наговор. — Т.Щ.): затрубит — да и коровы все к нему идут... Могли наговаривать, чтоб коровы из леса вместе ходили» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, дд. Гридино, Есипово). Вятские крестьяне (в русских деревнях) доверяли пасти скот *марийцам*, которым приписывали особое знание: «Марийцы боле знали — хоть гадать, хоть лечить». По той же причине русские предпочитали *марийских* печников: «Печники, — вспоминает жительница с. Воробьева Гора, — чужие были. Раньше ведь всякие ходили. Умеет — дак сделает... И русские были, и марийцы ходили. Марийцы были, говорят, знающие» (Кировская обл., Советский р-н, с. Воробьева Гора). И вообще «проходящие ходили — за знатков считались» (Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас).

Магическая сила вообще приписывалась пришельцам: не только пастухам или коновалам, но также и странникам, нищим, просто прохожим: «Странники были — знали, говорят... Странники рассказывали — Были ли, небылицы?... Когда от болезни какой вылечит, кто знал, дак... Когда скотину полечит. У кого что в доме неладно — подскажет, что делать» (Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас). «Сила» — элемент представлений о чужаке, его особых — иных, необъяснимых и неподконтрольных сообществу — свойствах. Другими словами, «сила» — **формула отношения к пришельцу**. Даже местный мельник, кузнец или пастух, приобретая *силу*, символически переходил в позицию «чужого».

Таким образом, ведя речь о магической *силе*, мы касаемся более широкой проблемы **адаптации чужаков**. *Силу* (весь комплекс входящих сюда моделей и норм

поведения, представлений и практик) можно рассматривать как одно из средств такой адаптации.

АТТРИБУТЫ СТРАННИКА

Характерно, что практически любая вещь из скудного снаряжения странствующего субъекта могла восприниматься им самим и окружающими как вместилище его магической силы. Почти все эти вещи служили и знаками статуса дорожного человека.

Представим облик странника по описаниям конца XIX — начала XX вв. и обратим внимание на те его элементы, которые наблюдатели отмечают как типичные для дорожных людей — своего рода знаки их переходного статуса. «Странников здесь множество, — сообщают в Тенишевское бюро из Вологодской губ. — Ходят они с кожаной сумкой за плечами, на которую навязывают сверху жестяной чайник. В руках у них палка сучковатая, или чаще гладкая, но с острым железным наконечником... Одежда странников покроем своим сходна с монастырской — нечто вроде подрясника или кафтана, подпоясанного ремнем, а на голове — скуфейка или клобучек» (ТА, д. 335, л. 76. Вологодская губ., Сольвычегодский у.). Похоже рисует его и череповецкий корреспондент: «Одет странник всегда в черную скуфейку, длинный подрясник, подпоясанный кожаным ремнем. На ногах у него рваные сапоги, или опорки, за плечами клеенчатый мешок, а в руках посох или железная палка» (ТА, д. 807а, л. 8. Новгородская губ., Череповецкий у.). Из Пензенской губ. пишут: «Еще ходит какой-то шарлатан Федя Босой... он ходит всегда босиком, отсюда и прозвище ему «Босой». Необходимая его принадлежность: клеенчатая сумка за спиной, запирающаяся каким-то чудесным образом шнурками и кольцами; палка с револьвером внутри, без признаков того снаружи; сверх того частенько носит с собой длиннейший кнут» (ТА, д. 1896, л. 60. Пензенская губ., Краснослободский у.).

Нам важно, на что обращают внимание наблюдатели, что они фиксируют и запоминают как характерные черты дорожного человека (т.е. что в его облике имеет для них знаковый смысл). Важными им представляются:

- Характерная **обувь** (лапти, сапоги) или ее отсутствие (босые ноги)¹⁶;
- Обязательный **головной убор** (у женщин — платок, у мужчин шапка, фуражка, скуфья).

Покрывать голову в дороге считалось обязательным, и не только по практическим соображениям. Из дому, а тем более в путь, не принято выходить с непокрытой головой: «В лесу не ходи без платка, — наставляли меня на р. Пинеге. — Волосы нельзя так, надо чтобы волосы покрыты были. А то... В Нюхче жонка ходила, лошадь искала, а жарко эстоль — она без платка ходила. И потом лошадь-то нашла, верно, — и заболела. Это, говорят, не ладно бы ходила без платка. Она вроде как без памяти делается. Хоть *ремох*¹⁷ какой на-

¹⁵ См. также: Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 179; Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка... № 832*.

¹⁶ Внимание наблюдателей привлекают ноги, как телесное выражение идеи пути.

¹⁷ *Ремох* — «ремешок».

ложи — надо, чтобы волосы покрыты были. Будто бы кака-то вышла волосата, так она едва убежала: кинулся за ей кто-то. Бросился человек какой-то¹⁸. А мы дак еще повойник носили (под платком. — Т.Щ.)» (Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Явзора).

• **Пояс** — еще одна необходимая (имевшая и функцию оберега) принадлежность дорожного человека.

У мужчин — ремень; у охотников он представляет собою сложное и многофункциональное приспособление — к ремню привешиваются кремень и огниво, пороховница, мешочки с пулями, пыжами, табаком; у монахов и странников-богомольцев поясом могла быть веревка; у женщин — тканый узорчатый пояс. Пояс имел и функцию оберега в пути: по поверьям, к тем, кто вышел без пояса — *беспоряхою* — привязывается нечистая сила (как правило, леший);

• **Посох** (*палка, клюка, батог*);

• Иногда еще **кнут**;

• **Топор**, обычно носимый за поясом;

• **Сума** (нищенская сума, заплечный мешок или короб, рама для переноски дичи у охотников, корзина или сумка у женщин и т.д.).

Все эти вещи считаются необходимыми элементами дорожного снаряжения, получая двойственную — утилитарную и вместе с тем сакральную — роль и мотивировку.

В мужской, в том числе профессиональной, магии практически все эти вещи используются как символы иместилища тайной силы. Чаще всего в этом качестве используется **посох** (*батог, палка, клюка*). Сучковатый, с наплывами, он заключал в себе магическую силу бродячего коновала на Севере (у русских и карел)¹⁹. Коновалы, как и вообще странствующие люди, играли роль колдуна на деревенских свадьбах, где посох служил знаком их колдовского статуса²⁰. Посох — как магический атрибут — активно использовался в пастушестве: наговоренный, снабженный магическими привесками (бумажкой с текстом молитв или заговоров, именами святых или воском), он заключал в себе, по народным верованиям, пастуший *обход* (т.е. его тайную силу). По поверьям, на таком посохе невидимо располагался леший или сидели бесы-помощники пастуха, все лето помогавшие ему пасти и оберегавшие скот (Ярославская обл., Пошехонский р-н; ТА, д. 173, л. 47. Вологодская губ., Грязовецкий у.).

Кроме посоха, можно было взять обход также на **кнут** (*плеть, махалку, пугу, бич*) (Новгородская обл., Хвойнинский р-н, 1983 г.; Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур, с. Воробьева Гора; Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск; ТА, д. 762, л. 6. Новгородская губ., Тихвинский у., 1898 г.)²¹, **сумку**, в кото-

рой пастух носил с собою на пастбище еду; **ремень, шапку (фуражку), в лапти**, иногда на другие предметы одежды (Медвежьегорский р-н Карельской АССР; Тихвинский р-н Ленинградской обл., 1983 г.; Костромская обл., Парфеньевский р-н, с. Афонино; Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск; ТА, д. 834, л. 16-17. Новгородская губ., Череповецкий у., 1899 г.)²². Надо сказать, что пастуху-пришельцу, классически ночевавшему в домах крестьян по *череде*, эти вещи только и принадлежали: остальное (включая сменное белье и рабочую одежду) ему, по севернорусскому обычаю, выдавали хозяева, у которых он ночевал, во временное пользование.

Сумка и ремни (как поясной ремень, так и те, которыми связывали животное во время операции) служили неотъемлемым атрибутом коновала и знаком его причастности к тайным силам. «Коновалы — эти не местные, — вспоминают старики на р. Кокшенте (в Вологодской обл.). — Коневал-от был — вид у него, как у генерала: ремни были шириной в три пальца. У нас дак все с Мезени были Микишка... он себя выдавал за колдуна» (Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас). С.В. Максимов пишет о бродячих представителях этой профессии: «Некоторые из них, вроде ладожан и егорьевцев (из Рязанской губ.) давно уже отнесены к числу несомненных колдунов, чему способствует и внешний наряд их, состоящий... из разнообразных ремешков, колечек, сумочек, бляшек и т.п... Ладожане и егорьевцы вечно похваляются своими связями с нечистой силой»²³. В с. Медведь (под Новгородом) нам рассказывали, как прохожий коновал отдал одной женщине некую сумочку, в которой оказался «целый полк» чертей, с тех пор не дававших ей покоя (Новгородская обл., Шимский р-н, с. Медведь). Странствующий кузнец (или солдат) в сказках совершенно так же заключает черта в свою **торбу**, так что тот не может вырваться и вынужден служить ему²⁴.

Знаком *силы* могла, таким образом, стать фактически любая вещь прохожего человека, — а также и особенность его телесного облика. Например, странники (нищие, богомольцы) носили обычно длинные **нестриженные волосы**, что служило их отличительной чертой. Пастуху, который тоже мог быть (и часто был) по происхождению нищим, во время пастбищного сезона запрещалось стричь волосы, иначе разрушится его *обход* (Новгородская обл., Хвойнинский р-н; Гомельская обл. и р-н, с. Грабовка)²⁵. Местные пастухи, как

¹⁸ Перед этим разговор шел о том, что к вышедшим в путь без головного убора привязывается леший и прочая нежить.

¹⁹ Фишман О.М. Связь пастушеской и свадебной обрядности у карел // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 201.

²⁰ См. там же.

²¹ Георгиевский М. Колдуны исчезают // Олонецкие губернские ведомости. 1892. № 22. С. 229-230; Попов Г. Указ. соч. С. 387; Быт великорусских крестьян-землепашцев: Опи-

сание материалов Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева (На примере Владимирской губ.). СПб, 1983. С. 108 (Владимирская губ., Вязниковский у.).

²² Кедров Н. Указ. соч. С. 12; Харузин Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губ. М., 1889. С. 19; Финченко А.Е. Материалы к изучению пастушества на Русском Севере // Полевые исследования Института этнографии за 1982 г. С. 13-14; Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. Адоньева С.Б., Овчинникова О.А. СПб., 1993. С. 65, № 269.

²³ Максимов С.В. Указ. соч. С. 174-175.

²⁴ Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка... 330А: «Солдат (кузнец) и черт (Смерть)».

²⁵ См. также: Традиционная русская магия... С. 66, №№ 273, 275 (Вологодская обл., Белозерский р-н, запись 1988 г.).

мы видели, как правило, «попросту пасли», не обращая внимания на магические запрет. Даже имея *обход*, они испытывали меньше (чем чужаки, недавние пришельцы) нужды в его внешних знаках, поскольку их репутация «знающих» и так была известна в деревне. Так что, скорее всего, следует говорить о кодировании уже имевшихся особенностей страннического облика и деталей дорожного снаряжения как символов магической силы. Такой смысл придавался им постольку, поскольку пришелец вообще считался ее носителем. Если же местный житель получал силу, скажем, на посохе или плети, то вместе с атрибутом странника он приобретал и некую печать отчуждения: на него переносился весь тот комплекс опасливо-предупредительного отношения, который обычно был связан с пришельцем.

Символы *силы*, воспроизводя облик странника, фиксировали и закрепляли положение своего обладателя как «чужака» — во всяком случае, на знаковом уровне. Они заключали в себе идею чужести и программу отчуждения. Действительно, *сила* подразумевала некоторые отчуждающие практики. Например, пастух ради сохранения силы своего обхода не должен был подавать встречным руки для рукопожатия и вообще избегал прикосновений (напр., не позволял хлопнуть себя по плечу); в Олонецкой и Архангельской губ. ему запрещалось появляться на церковных службах и вообще публичных мероприятиях (напр., похоронах)²⁶. Эти запреты заметно ограничивали его общение с деревенскими жителями, поддерживая изначальное отчуждение. Вообще большинство обладателей тайных «сил» имели репутацию нелюдимов, которая, заметим, только поддерживала веру в их особые свойства. Тайна — важнейший элемент магии — есть также не что иное, как механизм отчуждения, поддержания дистанции. Ту же роль играли и «тайные языки» (от простых шифров до арг, нередко с использованием местных диалектных или иноэтничных — цыганских, тюркских, еврейских — слов), характерные для ряда бродячих профессий²⁷.

Итак, *сила* приписывалась чужакам (реально или символически «чужим») и сама была символом отчуждения, его инакости, и главное средство ее поддержания — тайна (т.е. коммуникативный барьер). Иными словами, *сила*, как социально-регулятивный инструмент, действовала именно в отношении чужака, что заставляет рассматривать ее как механизм его адаптации, под чем можно понимать не только интеграцию в

деревенское сообщество, но в некоторых случаях, наоборот, изоляцию, статусное обособление — то или иное определение статуса чужака.

Теперь перейдем к технической стороне мужской магии: рассмотрим «анатомию» тайной силы — пути, посредством которых она позволяла чужаку или маргиналу влиться в потоки межличностных взаимодействий, а порой и обеспечивала влияние, поддерживала профессиональный статус и позволяла добиваться нужной реакции в конкретных (конфликтных) ситуациях. Иными словами, обратим внимание на те возможности, которые давала магия в области управления, и входившие в ее состав технические приемы.

Техники управления

Магическая власть

По Далю, в русском языке одно из значений понятия «сила» — «власть, могущество, влияние, владычество, чисто нравственное или поддержанное страхом кары». Магическую силу тоже можно рассматривать как своеобразную модель власти, во всяком случае, она обеспечивала своему обладателю определенное влияние и авторитет.

Этнографы XIX в. отмечают особую «власть ведьм», предупредительно-опасливое к ним отношение. Признанных колдунов (как правило, мужчин) обязательно приглашали на деревенские свадьбы, где принимали подчеркнуто уважительно, потчуют, как самого дорогого гостя и стараются напоить до беспамятства²⁸. «Они очень в почете такие люди, — объясняли мне старожилы села Нижний Спас на р. Кокшенге. — Надо было опасаться таких людей: усыпить невесту или... что сделать могут...» (Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас). Как правило, магическая власть — неформальная: существует концепция, согласно которой к магическим способам самоутверждения и воздействия на ситуацию обращаются как раз те, кто лишен обычных рычагов влияния из-за низкого статуса или отсутствия общественной поддержки. Однако тайная сила присутствовала и в отношениях вполне формальной власти и приписывалась, например, бригадир колхозной бригады или председателю колхоза. Во время Второй мировой войны моя собеседница работала в полеводческой бригаде на р. Паденьге. «В Усть-Паденьге, — вспоминает она, — была деревня Лабышка, и там был старик — он сам не оттуда. И его все боялись. Рассказывали, что он может что-то *сделать*. Я все к нему подговаривалась, чтоб он мне рассказал это... Женщины его боялись, как огня. Говорили с ним попросту — ничего. Но он бригадиром был, и вот скажет: — Анна, ты туда-то пойдешь. Анна встает и пойдет. И так боялись — все делали: — Не сделаешь, дак!.. Попробуй!.. И так был он им в тягость — эта боязнь,

²⁶ Георгиевский М.Д. Из народной жизни // Олонецкие губернские ведомости. 1890. № 77. С. 782; Круковский М.А. Олонецкий край: Путевые очерки. СПб., 1904. С. 251-252; Мелехова Г.Н. (авт.-сост.). Русский традиционный уклад Лекшмозерья. М., 1993. С. 111.

²⁷ Подробнее другие описаны «условные языки» бродячих торговцев; есть публикации по профессиональным арг странствующих швецов, шерстобитов и шаповалов, а также плотников-галичан. См.: Лихачев Д.С. Арготические слова профессиональной речи (1938 г.) // Статьи ранних лет (сборник). Тверь, 1993. С. 95-138 (впервые опубликована в: Развитие грамматики и лексики современного русского языка. М., 1964. С. 311-359). Там же приведена и библиография публикаций XIX в.

²⁸ Осокин С. Народный быт в Северо-Восточной России. Записки о Малмыжском уезде (в Вятской губ.). Статья вторая // Современник. № 11. 1856. С. 6; Максимов С.В. Указ. соч. С. 145-146.

— что они все меня молили (а я была председателем), чтоб уж не был он бригадиром. Ну, тут приехал молодой, так мы на собрании решили, что теперь новый будет бригадир. Очень им тяжела была эта власть. Но уж дисциплина не та стала...» (Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары).

Магические способности приписывались целому ряду носителей власти, от знаменитых казачьих атаманов Степана Разина²⁹, Игната Некрасова³⁰ до грозного царя Ивана Васильевича. Самими знающими людьми сила и осознавалась как средство влияния, для этого ее и стремились приобрести. «Если попадешься тебе ня куриное, а пятаховое яйцо, — гласит полесское поверье, — разбьешь яго и найдешь там штуку. И тада усе, што скажеш, все так и делаться будзе» (Гомельская обл. и р-н, с. Грабовка).

Сила (если понимать под нею профессиональное знахарство) действительно содержала ряд приемов управления, общий принцип которых состоял в использовании страха: вспомним хотя бы старика-бригадира с р. Паденьги.

СТРАХ В УПРАВЛЕНИИ

Рассмотрим ближе этот механизм управления и его действие в конкретных ситуациях. В материалах Тенишевского бюро из Череповецкого уезда имеется характерный эпизод магического давления из плотницкой практики.

«Вот послушай, — рассказывает плотник, — как я отомстил слабеевскому богачу Перфилю. Порядился я у него отмастерить пятистенки. Ну, дело все шло как следует, а как стала работа к концу подходить, Перфилий и говорит: “Нужно еще крыльцо тесом обшить снутри и с воли”. А я это не радил. Работы “натягивает” рублей на десять, и даром делать неохота. Вот я что сделал: не докрыл в сени дверь из пятистенки, да как пошел Перфилий по сеням, я и сказал своим товарищам погромче: “Прах с ним, ребята! Сделаем ему крыльцо, за это я положу ему в избе “покойника”³¹, так доткнется и до нас”. Приходим вечером ужинать, у Перфилия самовар согрет и четвертная на столе. Давай угощать нас. Угощал, угощал, да и говорит: “А я, братцы, крыльцо отдумал делать, тёсу пожалуй не хватит”. А какое те тёсу не хватит, как тёсу цельная грудка. А это я его “мертвецом” напужал. А сам-то вот хошь с места не встать — ровнешенько ничего не знаю!» (ТА, д. 834, л. 10. Новгородская губ., Череповецкий у., 1899 г.).

²⁹ Шептаев Л.С. Древние традиции разинской прозы // Славянский и балканский фольклор. Л., 1972. С. 240-241; Коновалова Ж.Ф. Сакральность казней в российской культуре // Сакральное в культуре: Мат-лы III Межд. Санкт-Петербургских религиозно-научных чтений. СПб, 1995. С. 39.

³⁰ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII — XIX вв. М., 1967. С. 299.

³¹ По распространенным в тех местах представлениям, плотники могут «положить мертвеца» в дом: по ночам хозяевам будет казаться, что на лавке лежит недавно умерший человек. Это грозило жильцам разнообразными бедами. Страх перед колдовством плотников заставлял в ряде случаев покидать, продавать по дешевке или ломать только что отстроенные дома.

Перед нами акт управления: целенаправленного воздействия на поведение второй стороны. В качестве средства управления использован страх, целенаправленно формируемый посредством активизации определенных магических представлений. В данном случае страх использован для подкрепления договора в ситуации, когда хозяин дома попытался его нарушить, — т.е. как средство социальной самозащиты плотника-чужака.

Во многих случаях направленно формируемый страх, как форма виртуального насилия, помогал разрешить или даже предотвратить вполне реальные конфликты:

«Хозяева не будут скандалить с плотниками: боялись. Плотники могли колдовством *сделать*. А потом — бутылку где-то так закладывают: свист, шум стоит. Хозяйка плохо угостила — плотники говорят: “Ну, мы тебе сделаем” — вроде угрозы. Уйдут, ничего не скажут. А потом уж хозяйка пойдет за плотниками, заплатит, угостит их...» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Поповская, записано от бывшего плотника, 1904 г.р.). «Если хозяин плохо рассчитывает (недоплачивает условленного, занижает оплату. — Т.Щ.), плотник мог сделать, что в доме жить невозможно: *пугать* будет. Ну, шуметь будет, стук будет...» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Селивёрстово).

С помощью подобных манипуляций плотники направленно стимулировали страх, оставляя знаки присутствия в доме нечистой силы, этот страх персонифицирующей.

Не упускали случая припугнуть хозяев и коновалы. «Коновалы были — ходили с Мезени, — вспоминают сельские жители с р. Ваги. — Коновал говорил: — Хозяин худо заплотит, так мы сделаем его коню *нутреть*: один колосник (=яичко) вынут, а другой оставят, и будет конь как неложный (нехолощеный — Т.Щ.). С ими и спорить боялись: он колдун, поспорь-ка с ним! — за знахарей считали... Ходили почти одни и те же — дак не вязались с ними» (Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары).

По той же причине и «с пастухом не ругались: всё боялись, может что сделает — скотину упасет. Раньше ведь пасли — много *знали*. Может, сама скотина заболевает, а народ скажет, что пастух *сделал*» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Ивановское)³².

Фактически тайная *сила*, приписываемая тому или иному специалисту, предполагала страх перед его неконтролируемыми возможностями вредоносных воздействий. Представления о «силе» вызывали ту же реакцию, как и реальное насилие: страх, — почему и действовали как подкрепление норм (обычая, договора) — замена социальной поддержки. Это дает нам основание рассматривать *силу* как форму виртуального насилия (его символическую замену, играющую ту же социо-регулятивную роль).

³² О страхе перед «знающим» пастухом и его влиянии на отношения в деревне см. также: Пришвин М.М. В краю непуганных птиц: Очерки Выговского края. // Собр. Соч. в 8 ТТ. Т. 1. М., 1982. С. 142.

ЗНАКИ И ДОКАЗАТЕЛЬСТВА СИЛЫ

Необходимая составляющая магической силы — умение нагнетать страх, целенаправленно формировать его. Чтобы утвердиться в общественном мнении в качестве знахаря, нужно было продемонстрировать такое умение. В профессиональном знахарстве существовала специальная ритуализованная практика «демонстрации силы»: смысл ее сводился к нагнетанию страха.

Жительница д. Хотиново (Ярославской обл.) пригласила старика-знахаря — полечить лошадь. После окончания лечения повезла его на телеге обратно. Подъезжают к его деревне — и тут он предупредил: «Сейчас выскочит стая собак». «И вот, — вспоминала она потом, — выскочила огромная стая! Она испугалась: а это ведь колдуны-то с чертями знали — это черти в виде собак представились, его встречали».

Знахарь (это был старый пастух) зафиксировал внимание женщины на испугавшем ее событии (появлении собачьей стаи). Дальше она сама (может быть, расслышав в его предупреждении намек?) интерпретировала это событие как знак его *силы* — его чертей.

В других случаях знахарь нарочно стимулировал страх, производя необычные звуки и разного рода фокусы. В с. Благовещенск (в Архангельской обл.) нам рассказывали о мезенском коновале Михайле Копылове:

«Сидят мужики на куче деревьев — нарублены лежали. Он говорит: “Что сидите?” — “Да вот...” — “А хотите, я скрозь дерево проползу”. Смотрят — голова ушла, плечи... Куда делся?! Ждут, скоро ли вылезет. Мимо на возу едет мужик: “Чо смотрите?” — “Да вот, скоро ли Михайло вылезет из дерева?” — “Да вот он, около дерева ползет”. А Михайло говорит: “Откуда ты взялся? Вон, смотри, у тебя сено горит!” Тот обернулся — смотрит, у него на возу сено горит. Он обрубил гужи, а оно не горит...” (Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск).

Приведу еще один пример демонстрации «силы» — из практики костромского колдуна. Женщина пошла к нему, надеясь с помощью магических манипуляций вернуть ушедшего мужа. Пришла она издалека, поэтому осталась ночевать в доме у колдуна. «И ночью, — говорит, — там завыл кто-то, как бык, в голбце. А старик говорит: “Во — разыгрался-то, работы просит. Иди, хошь в лес, ломай”, — послал его. И ушел бес в лес. — “Вот, — говорит, — когда ломает лес, это бес и ломает...”» (Костромская обл., Парфеньевский р-н, д. Павлово). Испугавшее женщину событие — завывания ветра — старик интерпретировал как знак появления работающих на него бесов. Это обычный прием демонстрации *силы* (и доказательства своего права на определенную — знахарскую, коновальскую, пастушескую и проч.) деятельность: использование и перекодирование страха. Доказательством *силы* служило, таким образом, умение манипулировать страхом.

Обретение *силы* состояло в овладении страхом, и прежде всего — в умении преодолевать его самому, чтобы быть не объектом, а субъектом управления. Специальные ритуалы *передачи силы* совершались

тайно, в полночь (или на вечерней заре) в пустой бане, заброшенном доме, на перекрестке, опушке или в чаще леса — в местах, имевших репутацию «страшных» и в самое «страшное» время. Обязательный элемент ритуала — пугающее событие, которое и интерпретировалось как явление бесов: соискатель должен был продемонстрировать над ними власть. Несколько описаний такого рода ритуалов, зафиксированных нами:

- в сибирском селе Шестаково (Кемеровской обл.): «Дед учился, учился (у старого знахаря. — Т.Щ.), потом пошел (на перекресток), почитал (тайные слова). Посмотрел на закат: летит змей, вот такая голова, рот открыт. Дед убежал, струсил. — Он, змей, — говорит, — проглотил бы, и он (дед) бы все знал...» (Кемеровская обл., Чебулинский р-н, с. Шестаково);
- в с. Шеговары на р. Ваге (в Архангельской обл.): «Старик знался с *этими*³³. Стал умирать и сказал брату двоюродному: “Давай я тебе передам”. К лесу привел, сели, и он начал ему рассказывать: “Прилетят как птицы. И зачирикают: дайте работы, дайте работы. — Скажи: летите, сосчитайте все иголки на земле и в лесу”. Даже заставлял веревки вить из песку. Ну, мужик слушал-слушал — снялся и убежал» (Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары).
- в вятской д. Бабино: «Петр хотел Федяшке передать (*силу*. — Т.Щ.): “Залезешь в подполье, там пламя будет. Надо в него лезть”. Федяшка испугался, не полез. Так и не передал...» (Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур).

Примеры можно продолжать, они однотипны. Старый знахарь определенным образом готовит соискателя к ритуалу, нагнетая атмосферу страха — так что практически любое происшествие (появление горящего в закатном небе облака, кошки, собаки, лягушки, птиц и т.д.) становится пугающим. Судя по вышеприведенным описаниям, он преуспевает в этом, так что испуг оказывается в ряде случаев слишком велик, и соискатель не выдерживает — убегает³⁴. Нам важно отметить, что обретение *силы* состоит в преодолении собственного страха — овладении им, — с тем, чтобы можно было затем пользоваться им как средством воздействия на других. Или, во всяком случае, речь идет о демонстрации такого владения: это условие обретения *силы* (т.е. соответствующих профессиональных прав и статуса).

ОБРАЗЫ СТРАХА (ВИРТУАЛЬНАЯ ДРУЖИНА)

Важно и то, что страх в этих ритуалах обретает свою образную форму. Переживание его связывается с тем или иным мифологическим персонажем, который «является» соискателю и с этих пор станет для него

³³ В народе избегают прямо говорить о нечистой силе и называют ее иносказательно, намеками: *эти, нехорошие* и т.п.

³⁴ Мы имеем, как правило, описания неудавшихся обрядов: те, кто прошли испытание и получили *силу*, об этом молчат, поскольку при нарушении тайны *сила*, по поверьям, утрачивается.

образом пережитого страха и средством его вызвать: мистическим «помощником» знахаря. У каждого знахаря есть свой такой персонаж: огромная лягушка, черная кошка, явившаяся в бане; черная собака, «плясавшая» в стакане с водой; зайчик, лиса, чудовищная растрепанная девица на лесной дороге; приснившийся бурый медведь, огненный змей, летящий на закате. Нам важно отметить, что в результате страх обретает образ и становится управляемым. Посредством образа его можно по своей воле вызвать, спроецировать на ситуацию, передать другому, локализовать и блокировать и т.д. Страх теряет для знахаря свое главное качество и причину — неопределенность³⁵, а потому становится ему подвластен.

Бесы-помощники знахаря есть, собственно, образы страха (так они им используются). В народных представлениях нечистая сила фактически и есть страх. Костромской краевед и бытописатель М.М. Зимин передает разговоры крестьян на эту тему: «А все-таки нечиста сила и щас есь, ежели бы не было её, то чево бы тода пугатся, хоша бы в лесу, али в доме, овине, кода один бываш; а то на-ко тебе! Не тут-то было; как ни храбер человек, а все чево-то опасается, а уж разны случаи явно доказывают нечисту силу»³⁶. Основной род деятельности лешего в быличках — *пугает*. Неясный страх служит в глазах крестьян свидетельством и доказательством близкого присутствия нежити. О домовом тоже говорят: «Он явится, когда боишься ночевать одна» (Новгородская обл., Шимский р-н, с. Медведь). По свидетельству корреспондентов Тенишевского бюро из Владимирской губ., «черти видятся как “что-то такое страшное, — и больше ничего”»³⁷. Следовательно, власть над нечистой силой предполагала овладение страхом: его преодоление в себе, умение стимулировать у других и использовать в практике управления.

Каждый знахарь имел в своем распоряжении бесов-помощников. Иногда это был один демон-покровитель (леший, водяной), чаще, однако, имелись еще и множественные бесы: некие «мальчики», одетые только в красные колпачки или пояски (Архангельская обл., Вельский р-н); 12 рыжих чертенят (Тихвинский у./р-н Новгородской губ., затем Ленинградской обл.), две кошечки и т.д. Все эти помощники воплощали определенную угрозу, опасность — но, будучи подвластны знахарю, составляли своего рода его виртуальную дружину. Сам знахарь своих бесов иносказательно называл «товарищи» — так же, как называли друг друга парни — участники деревенских праздничных драк. Вся система магической силы, таким образом, воспроизводит социальную форму мужских инициаций.

Узловым моментом, оформлявшим переход мужской молодежи в статус взрослых (женатых) мужчин можно считать праздничные драки, вернее, целый период праздничных драк, который начинался в раннем подростковом возрасте, а заканчивался с женитьбою. Парни из разных деревень регулярно (на престольные и семейные праздники) дрались — деревня на деревню, стенка на стенку, — кулаками, палками и множеством специальных приспособлений, которые встретятся нам и в мужской магии в качестве атрибутов и вместилищ магической силы. Мужское взросление явно ассоциировалось с освоением насильственных форм поведения: от боевых приемов до этических норм. С этим периодом связана и социальная форма «атаман — дружина», которая станет модельной для самых разнообразных мужских ассоциаций. Участники драк — парни одной деревни, улицы, одного конца (*околка*) — называли друг друга «товарищи»:

Затрещала изгорода,
Мой товарищ побежал.
Не надеюсь на товарища —
Надеюсь на кинжал,

— пелось в специальных «песнях под драку», которые до сих пор остаются едва ли не основным жанром деревенского мужского фольклора в Псковско-Новгородском регионе³⁸. Это слово, как и сама структура с атаманом, встретится нам в мужской магии. Орудия, используемые во время драк (посохи — трески, тростки, различные вкладыши-утяжелители в рукавицы и проч.) и служившие для молодежи знаками статуса взрослого, готового к браку парня — жениха, некрута, — в мужской магии станут символами тайной силы.

СИМВОЛИКА ОРУЖИЯ

Наиболее часто отмечен как символ магической силы *посох*, в первую очередь у пастухов, коновалов, а также и всех бродячих ремесленников (как атрибут страннической жизни).

Посох (бато́г) воспринимался не только как опора уставшим ногам, но и как орудие избиения и незаменимый атрибут драк. В Псковско-Новгородском регионе деревенские парни специально для праздничных драк (носивших регулярно-ритуальный характер) делали себе *трёски*, *тростки* — деревянные палки в «посох» или «полпосох» длиною, с утолщениемверху («толщиною с мужскую руку»). Их украшали резьбою (узоры — *черточки*, *крестики*, *елочки*, *солнышко*, *змейка* и проч. — напоминали узоры пастушьего или страннического посоха). С этими трёсками парни выходили на улицу, собираясь драться с компанией из другой деревни: резные палки были знаком их статуса и недвусмысленно выражали их агрессивные намерения. Трёски иногда заказывали более умелому парню,

³⁵ См.: Святош А.М. Неврозы. М., 1982. С.11-12; Фейгенберг И.М. Вероятностное прогнозирование и деятельность мозга // Вопросы психологии. 1963. № 2. С. 59-67.

³⁶ Зимин М.М. Ковернинский край (Наблюдения и записи) // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 17. С. 77. Кострома, 1920.

³⁷ Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 122 (Владимирская губ., Меленковский у.).

³⁸ См. подробнее об инициационной функции праздничных драк: Щепанская Т.Б. Драки и браки (сельские праздничные драки: по материалам поездок в Курскую, Псковскую, Новгородскую области в 1996 — 1997 гг.). // Материалы полевых исследований. Вып. 4. СПб, 1998. С. 5-21.

но лучше всего — пастуху (Новгородская обл., Старорусский р-н, с. Пинаевы Горки), что опять подтверждает связь между мужской инициацией и профессиональной магией.

Заметим еще, что страннические посохи часто имели секрет: встроенный внутрь его выдвижной нож или даже пистолет, что усиливало их значение как оружия.

Другие атрибуты *силы*: **топор** и/или **нож**, **коса** и др. острые орудия. Топор, коса или нож за поясом пастуха во время ритуального обхода стада; знак статуса коновала — его специальные ножи; топор плотника или тяжелый молот кузнеца — выражали ту же идею силового воздействия, а в ритуале прямо оговаривались как орудия насилия и принуждения по отношению к нечистой силе. Кузнечный молот устойчиво фигурирует в текстах (заговорах, песнях, быличках и сказках) как знак мужского статуса. В сказках кузнец выковывает герою атрибуты, придающие ему силу богатыря (ср.: пастух изготавливает парням *трёски*. Впрочем, на памяти наших собеседников — представителей старшего и среднего поколения — дрались уже по преимуществу железными *трёсками* — прутьями, — которые изготавливали в кузнице).

В этом же ряду можно назвать еще плетъ — *лугу*, — в которой могла быть заключена магическая сила пастуха, а в сказках и быличках плетъ часто фигурирует как орудие наказания чертей.

Символика оружия, идея насилия просматривается в атрибутике мужской магии вполне недвусмысленно — как одна из основных мужских статусных программ, мужская модель организации отношений. Здесь, однако, физическое насилие замещается символическим (виртуальным), сохраняя, впрочем, ту же роль в организации межличностного взаимодействия.

Итак, магическую *силу* можно трактовать как род виртуального насилия: его символическую форму, вызывающую, однако, тот же комплекс реакций, что и насилие физическое. Примечательно, что атрибуты мужской магии — символы *силы* — также включают в себе идею насилия (оружия, агрессии). *Сила* (техника управления в мужской магии) воспроизводит ту же модель социального взаимодействия (а точнее — управления), которая утверждается во время мужской инициации: насилие — как основной медиатор взаимодействий, структура «атаман — товарищи» — как их форма. Довершая сопоставление, заметим, что деревенские драки — форма предбрачной активности, средство получения для парней доступа к воспроизводству. Тот же результат в целом имеет и мужская магия, также дающая своему обладателю возможность преодоления репродуктивной изоляции. Неудивительно совпадение поведенческих и символических структур.

Репродуктивный статус

Рассматривая социорегулятивное действие «силы»; следует особо остановиться на том влиянии, которое она оказывала на отношения своего обладателя с женщинами.

ЖЕНЩИНЫ И ПРОФЕССИОНАЛ

Обратим внимание, что тайная сила, пожалуй, чаще всего дает себя знать в отношениях ее обладателя с женщинами.

Многие из мужских профессий, где требовалась тайная сила, вторгаются в сферу традиционно женской ответственности. Их занятия и атрибуты (орудия и продукция) иногда сохраняют маркированность женской символикой, а оплатой служат продукты женского труда.

Пастух. Специальных пастухов на Севере нанимали прежде всего для коров (хотя в стадо гоняли попутно и мелкий скот — коз и овец), и мы здесь рассматривали магическое поведение именно коровьего пастуха. Дойка и уход за скотиной — традиционно женское занятие. Мужчина, который сам доил скот, — исключение: либо вдовец, либо *распетушье* (так называли людей с неясно выраженной половой принадлежностью). В с. Веркола на р. Пинеге нам рассказывали об одном таком человеке: «С Суры был. Распетушье: одевался по-мужски, а плат сверху наложит. А поё по-бабьи. Бродил, странствовал... Его Оля пустила (в дом. — Т.Щ.): ногу усекала, ходить не могла, так пускала — он коров доил, с подойником ходил...» (Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Веркола, д. Летопада). «Коров доил, с подойником³⁹ ходил» — эта формульная характеристика стоит в ряду других признаков «распетушья», наряду с женским голосом и платком.

Фактически пастушество у русских можно рассматривать как результат профессионализации одной из сфер женской деятельности (уход за молочным скотом). Там, где пастуха не нанимали, скот по очереди пасли женщины и дети. Они же проводили и магические обряды. Приведем пример Костромской обл., где нам довелось наблюдать как раз состояние перехода от поочередного к профессиональному выпасу скота. В тех деревнях (а их здесь было в 1982 г. большинство), где пастуха не нанимали, обряд первого выгона проводили женщины; основной компонент обряда — егорьевские песни-заклички (с обращением к Егорью Храброму и Макарию Милостивому беречь и хранить стадо). В тех же местах, где был наемный пастух, он совершал те же обряды и те же песни воспроизводил уже как магический заговор (Костромская обл., Парфеньевский р-н, с. Николо-Ширь). Повсюду на Русском Севере, Северо-Западе, в Поволжье, прослеживая путь получения/передачи пастухами тайных знаний, мы фиксируем многочисленные указания о получении пастухом знания от местных старух.

Характерно использование женской (в частности, пронимальной — т.е. проемов, отверстий, операции пронимания) символики в магической практике пастуха. Вологодский пастух, после совершения ритуального обхода, прятал список заговора в дупло (Вологодская обл., Харовский р-н, д. Залесье. Ср.: сим-

³⁹ Подойник — один из женских символов: на подойнике обрезали пуповину новорожденным девочкам; в загадке подойник изображается как «молодочка — оберчена головочка», и т.д. (см.: Митрофанова В.В. Русские народные загадки. М., 1968. № 3779).

волику дупла — женского лона — в обрядах «клеймения леса»⁴⁰, а также «перерождения» младенцев и лечения больных протаскиванием/погружением в дупло — см.: ТА, д. 864, л. 4. Новгородская губ., Череповецкий у., 1899г.). Костромские пастухи на Троицу «коров венчали»: плели по два венка: один надевали на коровьи рога, другой дарили хозяйке, и она доила корову через этот веночек⁴¹. Заметим, что доение коров сквозь отверстие — дырку от сучка, обручальное кольцо — распространенный в женской магии способ лечения скота от уроков, укуса змеи, снижения удоев и кровоточивости сосков.

Деятельность коровьего пастуха протекает в сфере традиционно (для русских, особенно на Севере) женской ответственности, маркированной женской символикой. Взаимодействует он по роду своей деятельности тоже большею частью с женщинами.

Плотник. Плотник, разумеется, не замещает женский труд. Однако сфера приложения, продукт плотницкого труда — дом — в традиционной системе классификаций дом маркируется как «женское», а внешний мир — как «мужское» пространство. Это хорошо видно в пословицах: «Кошка да баба завсегда в избе, а мужик да собака завсегда на дворе»⁴², «От мужика всегда пахнет ветром, а от бабы дымом»⁴³. В народных говорах *ветер* обозначает дорогу, внешнее пространство, а *дым* — «жилье, двор» (СРНГ, т. 8, с. 292). Дом — основная сфера деятельности и ответственности женщины, традиционная роль которой — «хозяйка дома» и «хранительница очага», а основа женственности — домовитость. Главная балка в доме, на которой держатся все другие называлась *матица*, и вообще пословица гласит, что «Своя хатка — родная матка»⁴⁴. Глава семьи — *большак* — распоряжался коллективными работами семьи (преимущественно в поле), в то время как в доме безраздельно главенствовала большуха. Переселение в новый дом — отделение от родителей мужа — для женщины особенно значимо: она обретала новый статус *большухи*, самостоятельной хозяйки. Поэтому, входя в новый дом, она вносила квашню (квашня — ее статусный символ: именно большуха заведовала выпечкой хлеба), приговаривая: «Матица-толстуха, / Я иду большуха»⁴⁵.

Именно в отношениях с женщинами прежде всего проявлялась плотницкая магия (женщины больше все-

го в нее и верили, а мужики смеялись: «бабьи запуги!»).

«Плотники строили дом одной старухе, — записываю я в пошехонском селе Юдино. — Договорились за одну цену, а она заплатила меньше. Они говорят: — Ну, мы тебе *сделаем*. Бабка спит ночью, а в пазу воет. Воет и воет. Сна решилась. Пошла к старухе (которая *знала*), заплатила ей, та говорит: — Пойди, найди тех плотников, они скажут. Пошла, доплатила им, что не хватало, они сказали: — У тебя в пазу горлышко от бутылки» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Юдино).

Об оплате строительства плотники договаривались с хозяином-мужчиной, это была фиксированная сумма; если плотники не удовлетворялись ею, то могли просто не браться за строительство. Другое дело угощения (женская часть оплаты): здесь все зависело от щедрости хозяйки, которую и стимулировали слухи о «насыльных», а то и прямые угрозы. С.В. Максимов упоминает случай в Сарапульском у. Вятской губ.: «Построили плотники новый дом. Пришли они попроситься да и сказали хозяйке: “Ну, тетя, тебе не спасибо, во век будешь помнить, как ты нас поила-кормила”. И вот за то, что она докучала им попреками, укоряя, что много у ней выпили и еще... больше съели, они посадили ей кикимору: никого не видно, а человеческий голос стонет...» Эта кикимора будто выгоняла хозяев из-за стола, швыряла с печи шубы, а с полатей подушки, и в конце концов выжила хозяев из дому»⁴⁶.

Примечательно, что нежить вмешивалась в основном с женскую сферу домашней жизни, устраивая беспорядок в бабьем углу за печью, бросая посуду, путая пряжу, мешая застолью: плотницкая месть адресована, как правило, бабам. Иногда это выражалось совсем явно: «У одного хозяина, — рассказывала мне вятская старушка (1918 г.р.), — плотники ставили ворота. Как отворят их, так в дверях-то и говорит: — Бл...ь! — это хозяйка не угостила плотников...» (Кировская обл., Яранский р-н, с. Шишульга). Магия включалась в регулирование чаще всего отношений плотников с хозяйкой, и лишь sporadически (в случае нарушения обязательств) — с хозяином дома.

Печник имел отношение к еще более «женскому» локусу: печь в народной речи — *матушка*, *матенка*, — женская зона жилища. Запечный угол, где посудные полки, — *бабий кут*, в значительной мере запретный для мужчин. Здесь не только готовили пищу, занимались другими хозяйственными делами, — женское знахарство также связано с печью. Слова магических заговоров приговаривали в печную трубу, чтобы они улетели к адресату с первым утренним дымом. «Дым-дымовой, верни хозяина домой!» — говорила женщина, чтобы вернуть уехавшего на заработки и пропавшего на чужбине мужа. Тем же способом пытались вернуть потерявшуюся в лесу корову. У печи лечили от испуга, уроков (сглаза) и собачьей старости маленьких детей: на хлебной лопате ребенка, завернутого в пеленку или тесто, сажали в теплую печь. Эта процедура (под названием «*перепекание*») — наиболее часто

⁴⁰ Святочная игра «Лес клеймить»: ряженые-парни «сортируют» девушек, будто это деревья: эта на экспорт, эта на дрова; «О-ой! Там дупло! Эта только пойдешь на колоды для пчел» (см.: Лурье М.Л. Ритуальный сюжет суда-следствия в святочных играх // Мифология и повседневность. Вып. 2. СПб., 1999. С. 178).

⁴¹ Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. / Сост.: Г.Г. Шаповалова и Л.С. Лаврентьева Л., 1985. С. 64. № 341.

⁴² Даль В.И. Пословицы русского народа. В 3-х Тт. М., 1993. Т.2. С. 574.

⁴³ Максимов С.В. Куль хлеба: Рассказы и очерки. М., 1987. С. 625.

⁴⁴ Даль В.И. Пословицы... Т.2. С. 565.

⁴⁵ Традиционная русская магия в записях конца XX в. / Сост. С.Б. Адоньева, О.А. Овчинникова. СПб., 1993. С. 22.

⁴⁶ Максимов С.В. Указ. соч. С. 188.

встречавшийся вариант ритуального «перерождения». Печь вообще постоянно соотносится с порождением, материнством — это одна из наиболее устойчивых в культуре «женских» метафор. А.Н.Афанасьев приводит украинскую поговорку: «У печурце родився!» (о счастливом человеке) и белорусскую: «И в старой печи огонь хорошо гориць» (о стариках, у которых еще рождаются дети)⁴⁷. Деревенские женщины, сажая хлеб в печь, поднимали подол (имитация беременности?), приговаривая: «Подымайся выше!»⁴⁸ — или: «Матушка печка, укрась своих детушек»⁴⁹. Выпечка хлеба соотносится с беременностью и рождением ребенка. Еще в 1976 году в Москве, среди обитательниц женского рабочего общежития, имела хождение пословица: «Женщина без живота — что печка без огня»⁵⁰. Печь — воплощение женского начала в доме, центр женского пространства (рабочего, магического, коммуникативного). Понятно, что связанные с нею профессии **печника, гончара, кузнеца** имели особое значение, в первую очередь, для женского сообщества — и не только практическое, но и сакральное.

Продукция **гончара** — глиняная посуда — также устойчиво женский символ. В пословицах горшки и прочая полая утварь — «бабьи» метафоры: «Баба что горшок: что ни влей — все кипит»⁵¹. Карельская загадка: «Бока чёрны, / В середине красно, / Само вкусно (Горшок и масло в нем)»⁵² — указывает эту символику вполне недвусмысленно. Она же в обычае бить на свадьбе горшки и миски, желая молодой родить столько же детей, сколько черепков. Не желая рожать, женщина прятала пустой горшок в чулан, где бы никто его не тронул⁵³. Говорили, что плевать в сосуд с водою — «все равно, что матери в глаза». Посуду обязательно полагалось покрывать — «хоть лучинкою», — иначе, по поверьям, туда вселится нечистая сила⁵⁴. Ср.: обычай женщине всегда покрывать голову — «хоть *ремох* какой наложи», — иначе увяжется леший или другая нежить. Посуда относится к числу предметов, не только практически, но и сакрально значимых в женском сообществе.

Именно женщины проявляли особый интерес к появлению в деревне горшечника, причем интерес не только практический. Особое внимание женщины уделяли выбору посуды под молоко и молочные продук-

ты: чтобы молоко в ней не скисало, а сметана удавалась обильной и жирной, она должна быть изготовлена с использованием специальных магических приемов. Например, на Харьковщине лучшей для сметаны считалась посуда, сделанная под полную луну в первую субботу первого месяца⁵⁵. Покупка горшков для хозяйственных надобностей превращалась в оценку магических умений гончара, которые заключались, среди прочего, в его способности влиять на молочное хозяйство⁵⁶.

Мельник. Там, где не было мельницы, зерно мололи на ручных жерновах или толкли в ступе, — что составляло традиционно женское занятие. Сами жернова, как и ступа, — женские символы. Увозя невесту в дом жениха, свадебные дружки старались прихватить с собою ее жернова и ступу; приехав, звали будущую свекровь посмотреть, что ей привезли: «Ой, ци жорна, ци ступу, / Ци невесту-залупу!» (Волинская губ.)⁵⁷. Жернова используются также в девичьих святочных гаданиях, в лечебных обрядах (при лечении маленьких детей от испуга и *уроков*, а также мужа от *невстанихи*) — везде обыгрывается символика отверстия (тракуемая как знак «женского плодоносящего начала») ⁵⁸. В том же ключе интерпретируется и ступа: «Ступа бездонная, печь безоконная, толкай, толкай» — так загадка изображает детородное отверстие⁵⁹. В полесских материалах А.Л. Топоркова есть яркие примеры подобного восприятия ступы в бытовых ситуациях. Ребенку объясняют откуда он взялся — отшучиваются: «З неба упау, Да у ступу папау, А с ступы вылез — И вот якой вырас» (Гомельская обл.). Другая ситуация: к четырем женщинам, сидевшим на скамейке, подходит мужчина; одна шутит: «Во тоукач до нас пришоу, а чатыре ступы уж е» (Брестская обл.)⁶⁰. *Ступою* дразнят полную девушку; ступа используется как метафора для описания женского характера: «Лукавой бабы в ступе не утолчешь»⁶¹. В общем, мельник, как и ряд других профессионалов-мужчин, вторгается в сферу деятельности, традиционно женскую и маркированную женскими символами. Эта символика распространяется

⁴⁷ Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избранные статьи. М., 1983. С. 179-180.

⁴⁸ Даль В.И. Пословицы... Т. 3. С. 610.

⁴⁹ Великорусские заклинания: Сборник Л.Н.Майкова. СПб., 1994 (по изданию 1869 года). С. 102 (Вологодская губ., Кадниковский у.).

⁵⁰ Личный архив автора, запись 1976 г. от Татьяны Х., 1956 г.р., уроженки г. Ленинск-Кузнецкий.

⁵¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1913. Т. 1. С. 82 (статья «Баба»).

⁵² Русский эротический фольклор. С. 239 (Карельская АССР, Кемский р-н, запись 1968 г. от детей 10-13 лет).

⁵³ Логинов К.К. Интерьер крестьянской избы в обрядности и верованиях заонежан // Заонежье. Петрозаводск, 1992. С. 111; Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 26.

⁵⁴ Даль В.И. Пословицы... Т. 3. С. 613.

⁵⁵ Топорков А.Л. Гончарство: мифология и ремесло. // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 42-43 (Харьковская губ.).

⁵⁶ Молочное хозяйство — одна из самых важных сфер женской ответственности, связанная с выкармливанием детей; следует упомянуть и связь символики молока с идеей «материнства».

⁵⁷ Топорков А.Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. Вып. 2. М., 1990. С. 108. Обычай увозить жернова и ступу описан на украинском материале — по данным из Житомирской, Волинской, Гомельской, Брестской обл. и украинцев Седлецкой (ныне Польша) губ.

⁵⁸ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 151-153.

⁵⁹ Русский эротический фольклор. С. 376. № 318 (Архангельская обл., Приозерный р-н, запись от женщины 1879 г.р.).

⁶⁰ Топорков А.Л. Домашняя утварь... С. 108.

⁶¹ Даль В.И. Толковый словарь... Т. 1. С. 82.

и собственно на мельницу. Некоторые части мельничного механизма маркированы «бабьей» лексикой: мельничное колесо — *баба* (перм.); неподвижный фундамент ветряной мельницы (усеченно-конический, с установленной посередине его колонною, вокруг которой и поворачивается верхняя часть мельницы) — *баба* (севернорус.)⁶².

Несколько выпадает из этого ряда *кузнец*. Продукты его труда потребляет преимущественно мужская часть населения. Орудие кузнеца — молот, а также металл, изготавливаемые им острые орудия — относятся к кругу мужской символики. В том же духе интерпретировались кузнечные мехи. Другая сторона деятельности кузнеца связана с дорогой: правка колес, починка повозок, ковка лошадей, — почему кузница и ставилась обычно у дороги. Дорога тоже рассматривалась как сфера мужской активности, для женщин в значительной мере табуированная, по приводившейся уже выше пословице: «Кошка да баба завсегда в избе, а мужик да собака завсегда на дворе». Кузница играла в деревне роль своеобразного «мужского клуба», где мужчины — от молодежи до стариков, местные и проезжие — собирались не только по хозяйственным, но по коммуникативным надобностям. Кузнец находится на границе двух символических комплексов: мужского и женского. Надо заметить, что магический компонент кузнечного промысла в описываемый период (XIX — XX вв.) выражен, по сравнению с другими перечисленными профессиями, наименее отчетливо. Тем не менее, в быличках кузнец часто использует свои магические способности именно по отношению к женщинам: по «бабьей» ноге подковываемой лошади узнает ведьму; помогает мужу разоблачить ленивую и неверную жену.

Итак, можно заметить, что целый ряд мужских профессий в традиционной деревне был связан с «женскими» областями деятельности. Их производство ориентировано преимущественно на женское потребление (пастух, гончар, печник, швец, серповщик, в меньшей степени плотник). В ряде случаев — прямо замещает женский труд (пастух, мельник, гончар). Их орудия и/или продукция в традиционной системе классификаций рассматриваются как «женские» символы, а сама мужская магия нередко воспроизводит женские обрядовые действия (пастух). Говорит ли все это о **профессионализации** женских занятий или — о **профанации** женщинами мужских профессий?

Так или иначе, но магический компонент наиболее заметен именно в отношениях профессионала с женским сообществом. Это последнее обстоятельство относится ко всем перечисленным специализациям. Не служит ли сама профессия ли для мужчин-чужаков средством контакта с женским сообществом и таким образом — получения доступа в репродуктивную сферу?

Обратим внимание, что именно стремится получить профессионал в качестве оплаты за свой труд:

зачастую (если не в большинстве случаев) платой оказываются предметы женского производства и, более того, традиционно женские (репродуктивные) символы⁶³. Пастух несколько раз за лето (обычно — в начале сезона, в середине: в Иванов, Петров или Ильин день, затем в конце — на Покров) обходил дома, собирая яйца (иногда также пироги, домашний сыр — творог). Весною, собрав с хозяек яйца, пастух шел в лес и совершал тайный обход, во время которого «договаривался с лешим»: леший должен все лето пасти стадо, а за это пастух предлагал ему «красное яйцо» (что означало позволение взять в жертву корову)⁶⁴. Говорят, леший «торгуется с пастухом: или там на яйца, или на молоко, или как оно там... Дак вот видишь как: если он пообещал ему яйцо полностью — обязательно корова чья-нить потеряется... Не скажешь, что ты давай мне корову, а вишь он говорит, как птице, что «ты мне яйцо дай». Если бы он дал яйцо, то погибла бы какая-нибудь корова, а если пол-яйца, то нетель...» (Ленинградская обл., Тихвинский р-н, д. Наволок). Во время поста пастух имел дело преимущественно с женщинами: оценивал обхождение и угощение, и женщины старались приготовить в эти дни «праздничные» блюда, опасаясь, что пастух отдаст корову из их двора *в обход*, т.е. в жертву своему покровителю — лешему (Новгородская обл., Хвойнинский р-н, д. Гусево; Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Гридино; Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур, д. Долбилово; ТА, д. 157, л. 4-6. Вологодская губ. и у., 1898 г.).

Плотники, кроме оговоренного денежного вознаграждения за постройку дома, рассчитывали еще на угощение (обычно также несколько раз на протяжении процесса строительства: наиболее крупные угощения полагались при закладке первого венца; поднятии мастицы, т.е. завершении сруба; завершении крыши). За угощение отвечала хозяйка дома. Примечательно, что плотницкая месть и прочая магия связана в большинстве случаев именно с этими угощениями — недовольством скупостью хозяйки. Денежное вознаграждение оговаривалось заранее, подкреплялось договором; угощение — только обычаем (магия служила дополнительным подкреплением).

Традиционная плата коновалу (кроме денег) — пирог, молоко и вышитое хозяйкою полотенце

⁶³ Т.е. по существу — знаки санкции на репродуктивное участие.

⁶⁴ Кедров Н. Указ.соч. С.13. Новгородская губ., Тихвинский у.; Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 488. Олонечкая губ., Петрозаводский у.; Богатырев П.Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда. // Этнографическое обозрение. 1916. М., 1918. № 3-4. С. 50 (Архангельская губ., Шенкурский у., с. Кодема); Шаповалова Г.Г. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ними фольклор // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 130 (Новгородская губ., Себежский у., с. Вербилово); Мациевский И.В. Современность и инструментальная музыка бесписьменной традиции. // Современность и фольклор. Сборник статей / Сост.: В.Е. Гусев, А.А. Горковенко. М., 1977. С. 84-85 (Ленинградская обл.).

⁶² Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография... С. 103.

(Кировская обл., Нагорский р-н, с. Синегорье, д. Щучкины; Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас). «Коновалы — если плохо уплотят, — то лошадь сделают, что никак не пойдет лошадь, — вспоминают вятские старожилы (1918 г.р.). — Вот мама осталась молодухой (без мужа — умер). Коновалы выложили лошадей. Мать стала рассчитывать — положено было полотенце, деньги и вина литровку. Коновал сказал свекру: рассчитывайся. А свекор говорит: пусть молодуха и рассчитывается...» (Кировская обл., Нагорский р-н, с. Синегорье, д. Щучкины). Именно из-за этих полотенцев возникали конфликты, получавшие магическое разрешение. Выше мы цитировали рассказ, записанный в новгородском селе Медведь, о том, как коновал, не получив от женщины положенного, напустил на нее «целый полк» чертей (впоследствии соседи замечали у нее признаки помешательства). Чаще их место выражалась в намеренной порче лошади.

Возникает впечатление, что эти полотенца, яйца и сыр имели не меньшее — и притом не только материальное, но и символическое — значение для пастухов, коновалов и проч., чем денежное вознаграждение. Им важно было получить не только оплату за труд, но и эти вещи — продукты женского труда и женские символы, как знак их взаимодействия с женским сообществом и санкцию на такое взаимодействие. Во всяком случае, мужская магия регулировала в большей мере именно этот — вещественно-символический, а не денежный — аспект вознаграждения.

* * *

Обобщим наши наблюдения. Мужская магия, как ряд адаптивных практик и представлений, наиболее активно проявляет себя в зонах контакта мужской и женской подсистем сообщества, а также местного населения с чужаками.

Вторгаясь в отношения с женским сообществом, сила (поверья и магия) не могла не затрагивать и область репродуктивного поведения. Рассмотрим далее ее роль как фактора, определявшего репродуктивный статус своего обладателя и, в частности, деревенского профессионала. Влияние это двояко. С одной стороны, сила предполагала соблюдение ряда запретов⁶⁵, ограничивающих его участие в прокреативной деятельности. С другой — напротив, обеспечивала ему в некоторых ситуациях (специально определенных поверьями) доступ в сферу воспроизводства. Иными словами, сила включала как практики репродуктивной изоляции, так и возможность репродуктивной адаптации.

Репродуктивные табу

Магия с лежащей в ее основании тайной (коммуникативной изоляцией) поддерживала некоторое отчуждение специалиста-неземледельца в деревенском коллективе, в том числе и его репродуктивную изоляцию. Неотъемлемая составляющая мужской магии — репродуктивные табу, соблюдение которых

оговаривалось как условие сохранения силы и, следовательно, профессионального статуса.

Пастух должен был соблюдать по отношению к женщинам целый комплекс правил избегания.

Уже весной, беря обход, пастух обещался в течение всего пастбищного сезона не жить с женою. Или его отпускали к жене (это связано с ситуацией, когда он пас в другой деревне) дня на три в середине лета, после чего он должен был возобновить обход (заново совершить все положенные обряды)⁶⁶. Часто в его «договор» с лучшим входил ряд требований избегания, которые он должен был соблюдать в отношениях с женщинами, с которыми он более всего и имел дело (они выгоняли коров, принимали их с пастбища, доили, принимали пастуха на постой, кормили его и снабжали рабочей одеждой). Уже нанимаясь пасти, он предупреждал, что нельзя выгонять скот простоволосой, босой, с голыми ногами, в подоткнутой юбке или в рубахе без кофты (выгоняли коров рано утром, не успев еще привести себя в порядок). Увидев женщину босой, хлестал ее по ногам кнутом или хворостиной. Женщина не должна выгонять скотину и тем более являться на пастбище во время месячных очищений. Когда пастух ночует в избе, хозяйка не должна спать с мужем и раскидываться во сне. Нарушение этих запретов, по поверьям, могло нарушить охранительную силу обхода: коровы будут «бегать, задравши хвост», уходить в лес, зверь нападет на стадо и задерет много скота. Особенно опасно, если женщина выгоняет или доит корову *грязная*, т.е. во время месячных (зверь «почует кровь») (Ленинградская обл., Тихвинский р-н, д. Наволок)⁶⁷. Пастух кричал, ругался на женщин: «Что ты, если обоср...ся, дак ты вымойся утром, а потом уж иди по дои корову!», — а они удивлялись: «Он уж сразу узнает, что *грязная* подоила корову — у его тоже, наверно, были... товарищи-то. Как же он так узнает? Наверняка были (черти)» (Ленинградская обл., Тихвинский р-н).

Пастуху запрещалось *играть* с деревенскими девушками, участвовать в хороводах, а тем более за ними ухаживать⁶⁸. Г.Н. Мелехова приводит рассказ лекшмозерской жительницы, в девичестве дружившей с пастухом: «Однажды, когда он был при стаде, они так развозились, что она ему порвала штанину. Вдруг — рев коров. Смотрят — медведь задрал корову и недотелку»⁶⁹. При несоблюдении сексуальных табу вина за

⁶⁶ Каменев А.А. Два условия в договоре найма пастуха в Кемском уезде Архангельской губ. // Живая старина. 1913. Вып. 1-2. С. 183-184; Мелехова Г.Н. Указ.соч. С. 111; АМАЭ. Д. 1416. Л. 65-66 (Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Братское, 1984 г.).

⁶⁷ Суеверие и предрассудки в простом народе // Олонецкие губернские ведомости. 1885. № 78. С. 690-691; Н. С. Порос-озеро. — Повенецкого уезда // Олонецкие губернские ведомости. 1899. № 67. С. 2; Калинин И. Обязательства по обычаям крестьян Онежского уезда Архангельской губ. // Живая старина. 1913. № 3-4. С. 227-304; Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губ. // Этнографическое обозрение. 1914. № 3-4. С. 120; Богатырев П.Г. Указ. соч. С. 50-51.

⁶⁸ Богатырев П.Г. Указ.соч. С. 50.

⁶⁹ Мелехова Г.Н. Указ.соч. С. 111.

⁶⁵ Соблюдаемых как самим пастухом, кузнецом и т.д., так и по отношению к нему.

гибель скотины ложилась на пастуха. Подобная ситуация нашла свое отражение и в фольклоре, например, в новгородской песне, опубликованной Н. Кедровым:

Что на этой на долины
Пастушок пасет, стадо стережет.
Уж как красная девица из-за куста выходила,
Речи говорила, рассказывала:
Уж ты, пастух, пастушечик,
Ты мой миленький дружечик!
Пастух вечера дождался,
Со скотиной разобрался,
Два слова сказал:
Уж ты, жона боярыня,
Новгородска сударыня!
Ты не жди ночевать,
Я пойду гулять.
Пастух ночку ночевал —
Коровушку потерял;
А другую ночевал —
Он полстада растерял;
А как третью ночевал —
И все стадо растерял»⁷⁰.

Чаще, однако, пастухи находили тепло и понимание не у «красных» девушек, а у старых девиц или вдов, на что общество смотрело с большей терпимостью. В этом случае, по поверьям, обход не пропадал, хотя опасность все-таки возникала. А.Е. Финченко приводит в своих тихвинских материалах эпизод из жизни местного пастуха, который, по словам односельчан, «жил со старой девой. И он днем ушел к этой, ко старой деве. А у его, наверное, тоже обход был, чтоб без его коров с лесу не выпускать. Пришел в деревню неизвестный мужчина и говорит: — Где пастух? Там сейчас зверь всех коров задерет, — и пропал. Бабы — голосить. Пастух вышел: — Не ходите. Я сам. Пошел — все коровы целы. Во...». Этнограф уточняет: «Это был леший?» — «А как же: мужик — пришел, да сразу и пропал, как не было...» (Ленинградская обл., Тихвинский р-н.). Показательно, что в этом случае сила обхода (и профессиональный статус пастуха) не пропала: леший не лишил пастуха своего покровительства. Связь со старой девой или вдовой допустима (хотя все-таки нежелательна); полностью табуированы для него только девицы.

Вообще пастух вытеснялся с брачного рынка. Брак с ним считался нежелательным и даже позорным: «За пастуха кто пойдет замуж? Это уж последнее дело. Значит, ничего больше делать не может (раз в пастухи идет)». — «Будут звать, что ты “пастушиха” — вроде позора выйти за него» (Костромская обл., Парфеньевский р-н, с. Никола-Ширь, 1982 г.; д. 1416, л. 63. Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Гридино). Такое убеждение встречалось нам повсеместно. Отмечают его и наблюдатели XIX века. Существовал даже запрет девушкам причесываться на ночь — а то «ее суженый будет пастух». Тем же пугали девушку, если она бросает где попало платок, не кладет на место свои вещи: «Уж быть тебе, Машка, за пастухом», — говорила ей мать (ТА, д. 834, л. 13. Новгородская губ., Череповецкий у., 1899 г.).

Впрочем, практика вносила в это правило некоторые коррективы: пастухи женились на вдовах с детьми, шли в *примы* к засидевшимся девушкам — и оставались в деревне, где пасли, на всю жизнь (Вологодская обл., Харовский р-н, д. Бугры; Ярославская обл., Даниловский р-н, д. Хотиново; Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур, д. Долбилово). Чаще, по нашим наблюдениям и воспоминаниям сельских жителей старшего поколения, пастух был одинок — совсем не женат или жил отдельно от жены во время пастбы. Такой вариант выглядел как нормальный, обычный и наиболее приемлемый — нормативный.

Подобные табу (может быть, не столь подробно разработанные) прослеживаются и в связи с другими профессиями, например, **пчеловодством**. Женщине, по известным и сейчас представлениям, нельзя ходить на пасеку во время месячных: говорят, что пчелы придут в возбуждение от резкого запаха; что перестанут вестись; что ульи загниют — т.е. мотивировка варьирует от рациональной до вполне магической⁷¹. Чтобы пчелы хорошо велись и рои не улетали, по поверьям, не следует «грешить» с женою. Это поверье зафиксировано, в частности, в заговоре, обнаруженном в тайной книжке казанского пчеловода: «Кого пчела ненавидит. Ненавижу воеводу распаливаго, мужа лениваго, жену сонливу, от врага лукаваго девицу, язык страмноглаголив, душу погубляя»⁷². Опасен не только «грех», но и разговор на темы «греха» (что выдает главным образом мистическую подоплеку этого запрета). Поэтому считается, что лучше всего пчелы ведутся у стариков или монахов (ср.: обычные пасеки в монастырях) (ТА, д. 309, л. 27. Вологодская губ., Никольский у.)⁷³. Объяснения — опять от практически-рациональных («запах») до мистических: «Пчела не вдова и не мужняя жена; мужа у ней нет, греха не имеет... Пчелиная матка, таким образом, непорочна», откуда и постоянная метафора «пчелиная матка — Богородица»⁷⁴.

Коновал самой сутью своей профессии противостоит воспроизводству жизни. Фольклорное сознание относится к нему с некоторой опаской, предполагая возможность распространения его антикреативной активности не только на домашних животных. В с. Нижний Спас на р. Кокшенге (в Ваологодской обл.) мне рассказывали, например, следующий случай. «Микифор был коневал — с Мезени. К одной молодой вдове пришився. Да она отлягнула его. Она обернулась — корову доить, — да он парня (ее сына. — Т.Щ.)

⁷¹ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография... С. 113 (белорусы); АМАЭ. Д. 1416. Л. 42 (запись от местного пасечника, 1913 г.р.).

⁷² Веселицкий В. Выписки о пчелах из рукописной книги одного старика-пчеловода // Известия ОАИЭ при Казанском ун-те. Т. 13. Вып. 5. С. 446. Казань, 1896.

⁷³ Виноградов Н.Н. Описание пчеловодства Семиловского прихода Шишкинской волости, Костромского уезда // Материалы по описанию пчеловодства Костромской губернии. Вып. 2. Кострома, 1904. С. 77-79; АРЭМ. Д. 309. Д. 27 (Вологодская губ., Никольский у.).

⁷⁴ Орел В. О восточнославянских играх, связанных с культом пчел // Симпозиум по структуре балканского текста: Тезисы докладов и сообщений. М., 1976. С. 40.

⁷⁰ Кедров Н. Указ.соч. С. 13 (Новгородская губ. и у.).

подлежал⁷⁵. И скрылся. Парень очень сильный — что медведь завелся сильнюший — кастратик-то. Быков-то специально легчили, чтоб они жирные были, сильные...» (Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас). Этот Микишка, по рассказам, портил свадьбы, обращая всех участников в стаю волков, и вообще был настроен антикреативно. Связь с коновалам, по представлениям деревенских жителей, не сулила ничего хорошего: бросит или *испортит* (т.е. напустит порчу — несчастье, болезнь). На р. Ваге до сих пор помнят случай начала XX в.: коновал лежал в доме на полатах (остановился ночевать). «Девка пошла, а он на полатах. Она дернула его за пояс, со смехом, да ушла. А он что-то подделал — дак она за ним бежала 12 верст взяпятики! Что-то *сделал*...» (Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары).

Известны случаи самооскопления коновалов (еще один вариант реализации антикреативной установки). На Северо-Западе широкой известностью пользовались коновалы-ладожане (из Новолодожского у.). Корреспондент Тенишевского бюро пишет об одном из них: «В дер. Раменье был коновал Яков, богатый мужик; про него слава шла нехорошая, он... считался раскольниковиком, а под старость веры был совсем другой, да и сына Ивана... в ту же веру свел. Этот был горбатенький, голосок тоненький, на бороде пять-шесть волосков, а баб до смерти не любил. Худая эта вера, — говорили крестьяне, — коли баб нельзя любить!» (ТА, д. 1469, л. 12. Петербургская губ., Новолодожский у., 1898 г.). Речь идет о «вере», т.е., по всей видимости, о принадлежности к секте скопцов (хлыстов). Другие коновалы, наоборот, заводили себе в местах отходнического промысла «казноб» и жили на две семьи, — также нарушая, впрочем, общепринятые репродуктивные нормы. Чаще всего коновал имел в глазах населения тех деревень, по которым ходил, статус «старика» (что означало, по заключению Т.А.Бернштам, невозможность иметь детей — неучастие в воспроизводстве). Этот статус приписывался ему даже в тех случаях, когда он по возрасту и возможностям стариком еще не был и не считался в своей родной деревне: «Коновалы... знающие были... Старики были, — говорят на р. Пинеге. — Старики во цвете уж. (Мой) свекор — коневал, глава семьи был. Только считался стариком, а так во цвете еще — и жонка у него, и всё» (Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Веркола). Статус «старика» (отстранение от прокреации) связан только и именно с его профессиональной деятельностью, а вне ее (дома) мог и не реализовываться.

Магические возможности печника также могли принимать антикреативную направленность. Неудовлетворенные оплатой или хозяйским угощением, печники будто бы мстили с помощью своих тайных средств: печь дымила, с полок в запечном углу падали горшки и чашки, хлеб не пропекался, а пища в горшках пригорала от неравномерного нагрева печи. Месть эта касалась главным образом женщин, которые проводили у печи значительную часть времени, а в ряде случаев прямо угрожала женской репродуктивной сфере.

«Печники делали: станет женщина топить, а у ней сарафан прям на голову подымет» (что грозило как позором, так и простудой), — рассказывает о такой мести пошехонский старик-плотник (1904 г.р.), знакомый, между прочим, и со смежной профессией печника. Этот фокус зафиксирован в тех же местах А.Баловым в 1898 г. В Череповецком у. Новгородской губ. он назывался *садить копуна* под печь и заключался в конструктивном приеме, обеспечивавшем постоянные сквозняки — ветер из-под печи (где оставлялось пустое пространство) с помощью устроенных ходов и отверстий направлялся как раз под подол стряпухе. Говорили же об этом, как о проказах какой-то нежити: «Недовольный мастер садит “копуна”, вся проказливая деятельность которого ограничивается... тем, что когда стряпуха подойдет близко к печке и сунет голову в устье ея, чтобы посмотреть... — в это время “копун” копнет ее под подолом» (ТА, д. 1788, л. 2. Ярославская губ., Пошехонский у., 1898 г.; д. 834, л. 10. Новгородская губ., Череповецкий у., 1899 г.). Сквозняки, устроенные недовольным печником, воспринимались как деятельность мифологического существа, покушавшегося на женские гениталии. Можно заметить также, что существо, которое, по поверьям, напускали *плотники*, в ряде случаев называлось *кикимора*. Напомним, что кикимора в народных воззрениях — домашняя нежить, чаще всего душа умершего ребенка, проклятого матерью или некрещеного (поскольку всех детей крестили, даже нежизнеспособному повитуха сразу же накидывала на шею крест, и по произнесении молитвенной формулы он считался окрещенным, — некрещеными умирали, по всей видимости, внебрачные дети и тайно умерщвленные во чреве или сразу после родов). Иными словами, *кикимора* — образ материнского греха или, во всяком случае, неблагополучия в репродуктивной сфере: за ним смерть ребенка, отказ от него — материнское проклятие, аборт или детоубийство. Плотницкая месь, таким образом, связана как-то с этой — антикреативной — областью значений.

Определенная опасность воспроизводству исходила, по народным воззрениям, также от *гончара*. В Полесье бытовало поверье: если он проедет со своими горшками в Святки (период свадеб и предсвадебных игр), то местные девушки не смогут выйти замуж. Поэтому горшечник должен был продавать горшки в Великий Пост (время действия, среди прочих, и репродуктивных табу). Если же он появлялся на Святки, то девушки старались украсть с его воза и разбить горшок — чтобы выйти замуж⁷⁶.

Определенная опасность для сферы воспроизводства приписывалась кузнецу и мельнику, от которых также эту сферу (т.е. «женщин и детей») старались изолировать.

Мельник в народных представлениях, как правило, старик, инвалид, часто одинокий. Приписываемую ему колдовскую силу использовал, среди прочего, для того, чтобы портить свадьбы (П.В.Шейн приводит рассказ,

⁷⁵ *Подлежить* — 'оскопить'.

⁷⁶ Топорков А.Л. Гончарство... С. 42-43.

как обиженный мельник превратил всю свадьбу в волков)⁷⁷.

Женщинам и детям не советовали ходить к мельнице, особенно поодиночке. Здесь играли роль и уже упоминавшиеся выше поверья о том, что мельник *завещает* людей, особенно детей (отдает их в жертву своему покровителю — водяному), и его собственное поведение, иной раз экстравагантное: «Я помню, — говорит о своем детстве пошехонская жительница (1910 г.р.). — Какой-то мельник был — кусал нам все уши — пугал! А я девчонкой еще была. Такой был и старичонка — *ненарошный*. Надоедали мы ему, что ли? Кусал нам все уши. Боялись ходить мимо мельницы. Шутил по-нашему...» (Ярославская обл., Даниловский р-н; о подобных шутках имеются сведения также из Вологодской обл., Харовского р-на, Гомельской обл. и р-на). Мельники нарочно пугали детей рассказами о нечистой силе, якобы живущей у них на мельнице. Да и без этих рассказов место пользовалось в округе недоброй славой, как обиталище водяного, растрепанной *ишшиги* или мокрой русалки, мелких бесов-*ичетиков* и т.п. нежити. Так или иначе, мельница в некоторой степени табуирована для женщин (в первую очередь юных девиц) и детей.



Рис. 8. Поводырь с медведем (начало XX в.). Из фондов Тотемского краеведческого музея. Фото М.Б. Едемского.

То же, но в еще большей степени, относится и к *кузнице*: «У кузницы раньше нечистый покажется — то мужиком стоит... ночью казалось», — говорят вятские жители (Кировская обл., Яранский р-н, с. Шишульга). В белорусском Полесье «кузница становилась кало речечки. И детей пугали: «Не ходи, там баба-Яга жалезная». — Она ж у реки, у вады: «А то жалезная баба зьест»» (Гомельская обл. и р-н, с. Грабовка). Возможно, такая табуированность кузницы связана с ее ролью как «мужского клуба», места мужских собраний, разговоров и выпивок.

Подытожим. Практически все перечисленные мужские профессии предполагали некоторую степень репродуктивной изоляции. Ее мотивировкой служили

представления об особой магической силе их носителей, которая могла быть антикреативна, а с другой стороны, сама пропасть при соприкосновении со сферой воспроизводства жизни. Речь идет об изоляции от женщин и детей — но отнюдь не от мужской части населения. Любопытно, что изоляция распространялась не только на самих мужчин-профессионалов, но также и на их жен: жена пастуха вызывала сожаление или несколько пренебрежительное отношение («*пастушиха*»); жен мельников и кузнецов часто считали ведьмами; то и другое — поводы для избегания, несколько отстраненного их положения в женском сообществе.

РЕПРОДУКТИВНАЯ АДАПТАЦИЯ

Впрочем, обладание магической силой в ряде ситуаций прямо, а не только символически обеспечивало возможность доступа в прокреативную сферу.

Одна из форм такого доступа — *знахарские услуги* (любовная магия, гадания, лечение болезней, особенно женских, в том числе бесплодия, и детских), представлявшие собою вмешательство именно в сферу воспроизводства жизни. Такого рода занятия особенно характерны для *мельника* (отпуск свадеб, лечение женщин от *порчи*), *пастуха* (привораживание и отвораживание, гадания), бродячих *коновалов*. Некоторым коновалам, например, *сюзянам* знахарская деятельность давала основной доход, а коновальского ремесла, как пишет о них корреспондент Тенишевского бюро из Симбирской губ., не знают; профессиональный же инструмент коновалов они носили скорее как знак своего особого статуса, магической силы (т.е. права заниматься знахарством) (ТА, д. 401, л. 18-21. Симбирская губ., Ардатовский у., 1900 г.).

Странники-знахари

Пришельцу, прохожему или бывалому (имевшему опыт странствий) человеку как будто уже заранее предназначалась роль знахаря. Собирая сведения по культуре дороги, я просила сельских жителей охарактеризовать странников — какие они были, и вспомнить конкретные случаи контакта с ними (большая часть воспоминаний относилась к первым трем десятилетиям XX в.). Систематически вспоминали две характеристики: (а) странности в поведении и внешности и (б) знахарские услуги, оказываемые пришельцем. Причем странности в глазах крестьян как будто служили доказательством знахарских потенций прохожего человека.

К прохожим часто обращались в случае разного рода несчастий. Прохожие, особенно нищие, но также и коновалы, швецы, прочие бродячие ремесленники нередко и сами предлагали свою помощь. Оказание знахарских услуг обеспечивало им кров и стол (в некоторых случаях на несколько дней), а также известное уважение и плату, иногда значительную. Обозначим (по нашим, преимущественно, севернорусским, материалам) диапазон знахарских услуг — перечислим наиболее часто встречавшиеся ситуации, когда прохожий выступал в роли знахаря.

⁷⁷ Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Запада. Т. 3. СПб, 1902. С. 256 (Гродненская губ., белорусы).

Это всегда кризисные ситуации, неблагополучие, нарушение, беда. Часть их относится к хозяйственной сфере и укладывается в область мужской производственной магии (охотничьей, плотницкой, связанной с профессией пастуха или коновала). Другая часть относится к сфере человеческого воспроизводства (любовь, брак, женские и детские болезни).

Хозяйство

1. БОЛЕЗНИ СКОТА.

«Странник идет: — Пусти, молодушка, ночевать! — Как не пустишь? А у коровы-то понос был. Он говорит: — Чего ты все бегаешь? — Да у коровы понос! Дак он еще натакал, сходи, говорит, вересовых ягод набери, корове напарь, напои. Она сходила, напарила — прошел понос. Так тот старик говорит: — Ты хоть три ягоды вересовых в год съешь, да болеть не будешь!» (Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск).

«Цыган пришел: — Хозяйка, у тебя в доме непорядок. — Какой? Все в порядке. — Нет, у тебя скот домой не ходит. — Да, не ходит. — А ты дай мне, что запрошу. — Дам. — Принеси 3 яйца куриных. Заверни в платок. 3 раза обойди вокруг дома. Она обошла. Развернули платок. Разбила первое яйцо, оттуда мыши побежали. Второе яйцо — тоже мыши, и все к лесу. Ну, она говорит: — Чего тебе дать? — А у тебя 20 аршин полотна наткано, больше мне ничего и не надо. Баба говорит: — Откуда узнал, что у меня полотно?.. А скот-то стал ходить домой» (Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура).

«Бывало, скотина пропадет, и так станет пропадать одна за одной (т.е. падет. — Т.Щ.). Старичок один пришел — приглашен был на свадьбе — и говорит: — Бедные эти люди! У них на дворе сделано. Только посмотрел на дом и узнал!». Потом он объяснил и как избавиться от порчи: «Говорит, будешь навоз вычищать — да кость вынь, будет кость закопана. Да будешь вычищать — этот человек подойдет обязательно (кто испортил. — Т.Щ.). И подошла: Клавдюхина свекровь» (Вологодская обл., Харовский р-н, д. Семеновская).

«Нищие ходили. Вот, говорят, Степа Колдун ходит, он с Сюмы был откуда-то. Он скоте знал: у нас корова заболела, и он насыпал какое-то семя... она и выздоровела» (Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары).

Прохожие не только лечили скот и снимали порчу, но и давали пастухам отпуск в начале пастбищного сезона, а то и сами совершали ритуальный обход в день первого выгона (Олонецкая губ., Повенецкий у.)⁷⁸.

2. ОХОТНИЧЬЯ ПОРЧА.

Прохожие (только мужчины) практиковали и некоторые приемы охотничьей магии. В Архангельской области охотники систематически обвиняли друг друга в порче собаки (она перестает выслеживать ценного зверя, на которого натаскана, а бросается вдогонку за бел-

кой или зайцем — таких собак даже приходилось пристреливать) или охотничьего ружья (хорошо пристрелянное ружье вдруг перестает попадать в цель)⁷⁹. В этом случае, по убеждению охотников, ружье или собаку уже не исправить, но можно обратить порчу против того, кто ее наслал: сделать *отворот*.

«У меня отцу было сделано: спортили собаку. А тут Омелецька ходил, просил. А он знал. Мог и на смерть человеку сделать. Омелецька пришел просить и говорит: — Есть половинка вина? — А что? — Дак ведь собака-то у тебя спорчена? — Да. — Ну, с отворотом будем делать? — С отворотом. — Человека на смерть? — Нет. — Собаку? — Давай собаку. — Ну, говорит, придешь охотиться — у которого-то человека собака



Рис. 9. Охотник из д. Черепаново Чердынского р-на Пермской обл. Илл. из кн.: На путях из Земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии североуральского крестьянства XVII — XX вв. М., 1989. С. 71.

прибежит к твоей клетке (амбарчик в лесу стоял) и подохнет. Так ты к ней пальцем не касайся. Так тот человек, который испортил, тот придет, чего-нибудь попросит — ты не давай ничего. И действительно, пришел, попросил порошу: порох кончился, дай. Отец не дал. И собака прибежала к отцу, под клетку, свернулась калачиком, да и умерла. А дали бы чего — так не

⁷⁹ Такие обвинения связаны, как правило, с конфликтами по поводу охотничьих угодий, особенно когда рядом оказывались несколько охотничьих избушек и путиков. Это случилось, поскольку путики прокладывались вдоль ручьев, снизу, от устья ручья, к его верховьям, т.е. к водоразделу разных речных систем. Там и происходили иногда встречи, а то и столкновения охотников с разных рек. Например, в наших материалах много рассказов о подобных коллизиях у водораздела Северной Двины и Пинеги в их среднем течении, где они почти параллельны.

⁷⁸ Григорьев И.Ф. Паданы, Повенецкого уезда // Олонецкие губернские ведомости. 1905. № 48. С. 2.

умерла б. Это никогда ничего давать не надо, а то, что сделано, сам потеряет. Вот он дал бы пороху — отворот силу потерял бы. Ну, так вот и узнали, кто это спортил собаку» (Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Вья).

3. СНЯТИЕ ПЛОТНИЦКОЙ ПОРЧИ.

Наконец, к прохожим обращались хозяева неблагополучных домов, в которых выло, шумело и пугало, невозможно было жить, и подозревали плотницкую порчу. Иногда новый дом несколько лет стоял нежилым, хозяева обитали в старой избе, и только прохожий — нищий, портной — снимал заклатье. Прохожий соглашался в таком доме переночевать (люди дорог ночевали в заброшенных домах и пустых деревнях, банях — с обычной точки зрения, нежилых строениях).

«Бабушка мне рассказывала. Нишшой один ходил, ночевать просився по деревне, а никто не пускает. А у одних пустой дом стоял — они ушли из него, другой дом построили, потому что слышалось им: — А я выйду... И пустили его, нищего, в этот перед. Разостлал свою одежду, котомочку положил, спать лег. И слышно: — А я выйду... А я выйду... — Да выходи ты, к такой-то матери! — и тут обруч как схлопнул (как будто обруч лопнул на бочке. — Т.Щ.), да деньги посыпались... Утром выходит и говорит хозяевам: — Идите, больше не будет вам говорить. Спасибо за ночлег!» (Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас). В других случаях все выглядит менее анекдотично: прохожий просто убирает приспособления, оставленные недовольными плотниками: полое перышко, горлышко от бутылки, тухлое яйцо, — вызывавшие неприятные и пугающие хозяев эффекты присутствия нежити (дурной запах, завывания и свист) (Ярославская обл., Пошехонский р-н). В нескольких подобных рассказах насыльную нежить изгоняет швец (портной)⁸⁰.

К этим сюжетам примыкают другие, когда странник просто распознает испорченный дом, предсказывая его обитателям несчастливую судьбу: «Странник у нас шел по д. Острову и сказал: — Вот, говорит, этот дом большой и баской, а настоится пустой. Дак так и есть: 22 человека было в доме, дак теперь никого нет: кто примерли, кто разошлись. Это он увидел!» (Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Явзора).

РЕПРОДУКТИВНАЯ СФЕРА

1. ДЕТСКИЕ БОЛЕЗНИ. «У одной женки робенок ревит, она не может ничего сделать. А нищий (может, и век ничего не знал!) приходит и говорит: — Открой подпол, да низом кверху-то дверцу-то от подпола. И окатил водой робенка (с этой дверцы. — Т.Щ.) — перестал ревить. За это она хорошо уплотила. Это уж и не попросит, а не уплоти — дак что сделает! Она хорошо уплотила! Это уж...» (Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары).

От прохожих ждали помощи и тогда, когда не могли привычные средства и профессиональные врачи.

«Фершала говорили, что месяц двоюродному брату к смерти приговорено (т.е. через месяц он должен умереть. — Т.Щ.). Потом пришел нищий: — Сынок твой? — Да. — Что с ним? — Не знаю. И он сделал что-то с ним. Родители ушли на сенокос... старик с ним остался. Какиие-то травы принес. И говорит: — Зря вы молитесь (о легкой смерти. — Т.Щ.), он скоро встанет. И через 4 дня выздоровел. Пожил старик неделю. Через неделю парень заходил совсем. Родители готовы были все отдать. Он (взял) только хлеб: сухари насушил» (Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары).

2. БЕСПЛОДИЕ. Особенно характерно привлечение прохожих (мужчин) для лечения бесплодия. «У одного мужика снохе надо бы родить, а не могла никак, — рассказывает житель тверского села Медведиха. — А тут цыган-медвежатник (т.е. вожак с медведем. — Т.Щ.) ходил. Ушли они в хлев с цыганом, там их и оставили. С тех пор стала она рожать. Медвежатники колдуны были. Были и цыгане, были и русские» (Калининская обл., Рамешковский р-н).

Вообще в народных представлениях люди дорог имели особое влияние на сферу воспроизводства жизни. Беременные женщины при недомогании, отсутствии аппетита брали у нищих и съедали сорок милостынь (т.е. 40 кусков хлеба)⁸¹. При долгих и трудных родах также выпрашивали хлеб у нищего и давали роженице (этот хлеб она потом скормливала жеребенку). Иногда для облегчения родов прохожего звали с улицы и просили прыснуть в лицо роженице водой изо рта (Заонежье)⁸². Если дети в семье часто умирали, то новорожденного называли именем первого встречного; первого встречного звали в этом случае и в крестные (Владимирская губ., Меленковский у.) В случае смерти некрещеного ребенка мать для облегчения его помертвовой участи подавала нищим 40 крестов (Владимирская губ., Вязниковский у.). Чтобы приворожить возлюбленного, подавали нищим особую милостыню — выпечку из теста, замешанного на своем поте, собранном в бане (Владимирская губ., Меленковский у.)⁸³. В ответ на расспросы детей, откуда они взялись, взрослые шутливо отговаривались, причем в этих отговорах часто фигурируют дорога или люди дорог: отвечали, что ребенка нашли на улице, купили у нищего⁸⁴ или что «телега проехала, с нее и упал»⁸⁵.

Судя по некоторым материалам Тенишевского бюро, влияние прохожих на воспроизводство могло быть не только мистическим. Корреспондент из Городищен-

⁸¹ Прыжов И.Г. Нищие на святой Руси: Материалы для истории общественного и народного быта в России // История кабаков в России. М., 1992. С. 287.

⁸² Логинов К.К. Семейные обряды... С. 38-39.

⁸³ Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 139, 140.

⁸⁴ Степанов В. Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губернии (Собрано по программе В.Н. Харузиной) // Этнографическое обозрение. 1906. № 3-4. С. 227.

⁸⁵ Баранов Д.А. Образ ребенка в представлениях русских о зачатии и рождении (по этнографическим, фольклорным и лингвистическим материалам): Дисс. ...кандидата исторических наук. СПб., 2000. С. 57 (рукопись).

⁸⁰ Максимов С.В. Указ. соч. С.188-189; ТА. Д. 1788. Л. 2 (Ярославская обл., Пошехонский у., 1898 г.).

ского у. Пензенской губ. описывает, в частности, следующий случай, который он оценивает как характерный. В село является некий странник, одетый в монашеский костюм, и объявил, что лечит баб от бесплодия тем, что «изгоняет мертвую плоть». К нему обращается жена зажиточного крестьянина. Странник объясняет ее мужу методику своего лечения: «Я хожу именем апостолов, изгоняю мертвую плоть, или проще тебе сказать, что какая баба не родит, я могу посредством живой воды сделать так, что она будет родить... Но надо чтобы твоя жена находилась со мною в бане целую неделю (вспомним цыгана-медвежатника. — Т.Щ.). Я буду поить ее вот этою водою, только в этот период времени ты раб Божий Иван не грехи с своей женой, а то ничего не выйдет. Иван побожился, что даже не будет и подходить к ней, только бы она родила, и обещал за это ему десять рублей... По уходе Ивана, — продолжает корреспондент, — фиктивный апостол... начал делать половое сношение с нею» (ТА, д. 1295, л. 15-21). Разумеется, настоящий способ «лечения бесплодия» должен был остаться в тайне. Если вышеописанные приемы вскрывались, то странник был изгоем с позором, а то и побоями. Таким образом, его участие в воспроизводстве могло допускаться на физическом, но не на знаковом уровне. Заметим еще, что возможность его привлечения и вообще какого-либо доступа, даже символического, в эту сферу относится только к кризисным ситуациям (бесплодие, трудные роды, смерть детей, холодность возлюбленного и т.п.).

3. ПРОЧИЕ ЗАБОЛЕВАНИЯ. Имеются единичные свидетельства о лечении странником зубов, глаз, хромоты, беспамятства.

«У тетушки мать была слепая. Странник пришел: — Ты что, бабушка? — Да вот, ослепла. — Ты возьми сливочки, помажь. Она три раза помазала — все и прошло. Катаракта-то: пленка слезла, она видеть стала» (Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск). Прохожие цыгане и коновалы производили кровопускания при помощи коровьего рожа (Ярославская обл., Даниловский р-н, д. Хотиново; Вологодская обл., Харовский р-н, д. Залесье; Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск и Виноградовский р-н, с. Конечгорье)⁸⁶. Бродячие коновалы брались лечить от беспамятства (ТА, д. 1470, л. 2. Петербургская губ., Новолadoжский у.). В конце XIX — начале XX вв. особенно характерно лечение коновалами венерических болезней при помощи сулемы (Вологодская обл., Тарногский р-н).

4 ТОСКА (ВИЗИТЫ УМЕРШЕГО МУЖА). В сборнике «мифологических рассказов» О.А. Черепановой приводится случай, когда к прохожему «старичку» обратилась женщина, к которой «ходил» по ночам ее умерший муж (Новгородская обл., Пестовский р-н, Охона)⁸⁷. Вообще изгнанием ходячих покойников, леших, огненных змеев и т.п. потусторонних любовников зан-

мались (по нашим материалам) исключительно мужчины.

5. СВАДЬБА. Обладание магической силой давала прищельцу возможность, среди прочего, присутствовать на деревенских **свадьбах**, причем в качестве почетного гостя: колдуна. Колдуна обязательно приглашали на свадьбу, во-первых, чтобы защитил от происков недоброжелателей (*порчи*) и вообще враждебных сил, а во-вторых — чтобы сам не *испортил*. Местный знахарь уже обладал в глазах крестьян соответствующей репутацией, и приглашение его было предопределено; чужакам же необходимо было продемонстрировать свою *силу* с помощью специальных приемов. На р. Устье (юг Архангельской обл.) мне рассказывали о плотогонах, которые «раньше лес гнали плотами в Архангельск. Пристали в одном месте — свадьба в деревне. Под порогом (дома, где шло гулянье. — Т.Щ.) стояли — им ни славы, ничего. Даже внимания на них не обратили. А один колдовать мог. Говорит: — Ладно, сейчас сами за нами придут. Только ушли — там, на свадьбе-то, невеста подол задрала, жених портки скидывает. Невеста на жениха, он на нее: шалели! Ничего поделать не могут, их удержать. Ну, побежали к тем на реку (думают: своим-то некому колдовать). Взяли вина, водки — им отнесли: — Чего поделали? Ну, выпили, говорят: — Идите, все в порядке. Те вернулись, свадьба дальше пошла» (Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск).

Характерны соревнования в *силе* чужаков, пришедших на свадьбу, с местным колдуном. Подобные поединки — средство доказать свою *силу* и тем самым утвердиться в статусе колдуна (чтобы получить доступ на свадебный пир). В Олонецких губернских ведомостях (№78 за 1890 г.) был опубликован сельский анекдот, сюжетно стереотипный. Солдат остановился в деревне на постой, в соседнем доме свадьба. Желая выпить, солдат направляется туда, его встречает знахарь: «Ты зачем, крошево?» — «А ты зачем здесь?» — «Я зачем? Ты должно быть, не бывал в наших руках... Прыток... Подойди-ка сюда, я тебя попотчую. Выпьешь, я полагаю, от меня стаканчик». Солдат выпивает и предлагает в ответ колдуну квас, подмешав туда табака. «Знахаря рвет и трясет и наконец, совершенно отуманенный, он валится под стол. Гости удивлены... пробегает мысль, что солдат сильнее колдуна. Роли меняются. Колдуна выбрасывают на улицу, солдата угощают»⁸⁸. Подобный случай, тоже с участием прохожего солдата и колдуна (как реальное происшествие) описывает корреспондент Тенишевского бюро из Пензенской губ. (Городищенского у.; ТА, д. 1303, л. 6-8). Иногда на свадьбу сразу приглашали прохожих, полагая их сильнее, а заодно и дешевле местных знатливых⁸⁹. Подобные случаи зафиксированы и в наших материалах, только главные действующие лица — не солдат, а мужики, гнавшие плоты и остановившиеся в деревне, где игралась свадьба. Особыми знахарскими познаниями, по их собственным словам, они не обла-

⁸⁶ О коновалах-рудометах см. также: Новомбергский Н. Черты врачебной практики в Московской Руси (Культурно-исторический очерк). СПб., 1904. С. 24-25, 713 (Бежецкий у.).

⁸⁷ Черепанова О.А. (сост.). Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб, 1996. С. 24. № 21.

⁸⁸ М.Д. Георгиевский. Из народной жизни // Олонецкие губернские ведомости. 1890. № 78. С. 792.

⁸⁹ Там же.

дали, но, желая попасть на праздник, прибегли к известной хитрости (Архангельская обл., Вельский р-н).

6. ЛЮБОВНАЯ МАГИЯ. Не столько на практике, сколько в фольклоре сохранились знахарские функции кузнеца, и они связаны преимущественно со сферой любовной магии. Он постоянный персонаж любовных (приворотных) заговоров: «Как у славного господина кузнец кует, железо кипит, варится и уклад к железу прикипает и приваривается; так бы и раба Божия (имрек) прикипала и приваривалась во век веков и до веку»⁹⁰. В святочных играх и гаданиях молодежи кузнец — символ брака. Подблюдная песня о кузнице предвещает девушке, которой ее поют, свадьбу:

Идет кузнец из кузницы,
Несет кузнец золотой венец»⁹¹.

Известны святочные игры «в кузнеца». Тверской вариант назывался «девок ковать»: все ребята и девушки разбивались парами, а оставшуюся без пары девушку «ковали» (шлепали по пяткам и другим местам, а потом сажали в санки вместе с парнем и возили по деревне). Вся процедура имела отчетливо брачный подтекст⁹². Более распространен другой вариант, в котором кузнец «перековывал» стариков в молодых. Парни, ряженные стариками, вносят в избу скамейку, с которой свисает до пола покрывало, а под ним прячутся подростки. Ряженные «старика» забираются под скамейку, «кузнец» бьет по ней молотом, и оттуда выскакивает подросток⁹³. Мотив «перековывания стариков в молодых» чрезвычайно распространен в фольклоре (в сказках и быличках)⁹⁴. По наблюдению, сделанному Т.А. Бернштам (на основании широкого круга источников), слова с корнем *стар-* обозначали разные половозрастные категории, обладавшие двумя основными признаками: это «невозможность иметь детей и утеря трудоспособности»⁹⁵. В данном случае нас интересует первый признак: утрата доступа к репродуктивной деятельности. Кузнец, «перековывая» старика на молодого, возвращает ему возможность и право репродуктивной деятельности. Иными словами, ему приписывается некая власть — возможность менять репродуктивный статус, в первую очередь мужской. К слову, при-

воротные заговоры с участием кузнеца, как правило, читаются от мужского лица и направлены на привораживание девицы. Особая роль кузнеца в определении мужского брачного статуса может быть связана с его ролью в мужском сообществе. Кузнец оказывался в самом коммуникативном центре мужского сообщества, что должно было предполагать и соответствующее влияние, информированность и возможности воздействия на положение дел.

* * *

Примеров знахарской активности прохожих, в том числе бродячих ремесленников, в наших записях очень и очень много.

Нужно отметить не только факт оказания прохожими знахарских услуг, но их устойчивую репутацию «знающих». В общественном мнении странник человек необычный, и именно поэтому обладающий особыми знаниями, в том числе магическими. Ему заранее предназначена (когда он является в селении) ячейка знахаря: его приглашают оказать соответствующие услуги или он вызывается сам, и его с готовностью принимают. Характерно, что дома те же люди во многих случаях не имели знахарского статуса и сами признают, что «ничего не знают», а это знание им приписывается и этот статус реализуется только на чужбине (ТА, д. 1470, л. 10. Петербургская губ., Новолодожский у.). Это говорит о том, что *сила* — прежде всего, качество, приписываемое чужаку, на чужбине, оно как будто его атрибут или, точнее, способ восприятия его местными жителями: «Я приехала в Усть-Паденьгу председателем колхоза, — вспоминает жительница с. Шеговары (на р. Ваге) военные годы. — И мне приклеили, что я что-то знаю по скоту. А я была настолько смела, что ничего не боялась: схватила быка да на шее проехала по двору. Другой раз женщина скажет: — Ты ведь знаешь по скоту все. — Я: — Знаю, знаю, — не отказываюсь... А что знать-то?!» (Архангельская обл., Шенкурский р-н).

В знахарской деятельности использовались уже известные нам коммуникативные технологии, характерные для чужаков и входившие в комплекс *силы*. У пастуха это практика *череда* (поочередного постоя в домах хозяев скота), дававшая ему информацию о любовных связях и семейных ссорах, которую он использовал в оказании приворотных и отворотных услуг. Мельница и кузница — места стечения народа — также обеспечивали своим хозяевам информационное преимущество. Бродячие ремесленники специально собирали нужную им информацию, посылали по окрестным деревням помощников и работников, которые сообщали полученные сведения, часто на шифрованных «условных языках» — чтобы скрыть их источник. Все это практики сбора и концентрации информации, которая использовалась затем как средство влияния и источник дохода.

Представление о знахарской силе — неотъемлемый элемент восприятия чужого, прохожего человека, во многом определявший способ взаимодействия с ним. Оно распространяется как на мужчин, так и на женщин. В этой статье мы приводили примеры из практи-

⁹⁰ Народные суеверия (продолжение) // Олонецкие Губернские ведомости. 1869. № 94. Аналогичные тексты см. также: Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для Имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 509-510; Елеонская Е.Н. К изучению заговора и колдовства в России. Шамординская пустынь, 1917. С. 37; Иванов В.В., Топоров В.Н. Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Мат-лы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. I (5). Тарту, 1974. С. 87-91.

⁹¹ Смирнов В. Народные гадания в Костромском крае // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 41. Кострома, 1927. С. 77.

⁹² АМАЭ. Д. 1337. Л. 36 (Калининская обл., Рамешковский р-н, с. Медведиха, 1981 г.).

⁹³ Максимов С.В. Указ. соч. С. 299.

⁹⁴ См.: Сравнительный указатель сюжетов... № 753; 839А*.

⁹⁵ Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988. С. 68.

ки мужчин, но у нас имеется примерно столько же описаний и знахарской активности прохожих женщин. Не описывая ее подробно, отметим только ее отличия от мужской. К женщинам-странницам и нищенкам чаще всего обращались с просьбой вылечить больных и ослабленных детей, причем практически нет сведений о специальной плате за такие услуги (разве только покормят), т.е. они не считались проявлением какой-то особой силы.

В деятельности же мужчин-странников на первое место по частоте обращений выходит лечение и магический отпуск скота, кровопускание (связанное прежде всего с ремеслом коновала), а также снятие плотницкой порчи. Специфичны для пришельцев-мужчин и некоторые услуги в репродуктивной сфере: роль колдуна на свадьбе, лечение женского бесплодия, отваживание приходящего к женщине призрака умершего мужа, огненного змея и прочих потусторонних любовников. В большинстве случаев информанты специально отмечают высокую плату за эту деятельность (т.е. отношение к ней как к профессиональной).

Заметим еще одно немаловажное обстоятельство. Знахарские занятия во многих случаях были средством доступа чужака в репродуктивную сферу: именно в качестве знахарей они допускались на свадьбу, лечили маленьких детей, а то и прямо участвовали в прокреативной деятельности.

Подведем итог. Сила, как компонент статуса чужака (или отчуждения профессионала) в одних обстоятельствах обеспечила его репродуктивную изоляцию, в других давала ему доступ в сферу воспроизводства и даже возможность прямого участия в репродуктивной деятельности. В результате пастухи, несмотря на табу и обычаи избегания, все-таки женились на местных женщинах (чаще всего старых девах или же вдовах), а бродячие ремесленники — шведцы, кузнецы, коновалы, по данным, относящимся к концу XIX — началу XX вв., имели даже по две семьи или нескольких *заноб* в деревнях, расположенных по их ежегодному маршруту (Вологодская обл., Тарногский р-н; ТА, д. 1469, л. 10-11. Петербургская губ., Новолодожский у.). Коновалы особенно часто бывали замечены в соблазнении деревенских девиц и внебрачном сожителе, причем известны случаи, когда коновал принуждал женщину к сожительству, угрожая оскотить ее сына или напустить на нее *порчу*. Таким образом, выясняется, что страх перед антикреативной активностью чужака был для него средством доступа в прокреативную сферу: именно из страха его приглашали на свадьбу, из страха же соглашались с ним сожительствовать деревенские бабы, как правило, вдовы или солдатки. Но средством преодолеть табу страх становился тогда, когда был освоен чужаком и оформлен в понятие «силы». Просто страх отталкивал от него, поддерживал отчуждение; страх освоенный, названный, трансформированные в понятие «силы», — напротив, позволял преодолеть барьер.

Таким образом, некоторые мужские профессии, а точнее — их магический компонент (*сила*) оказывались для своего обладателя средством преодоления отчуждения, в том числе и репродуктивного. Не было ли

само занятие перечисленными видами профессиональной деятельности для чужаков (или оказавшихся в позиции отчуждения) способом получить доступ в сферу женской ответственности, а затем и воспроизводства?

Заключение о политике, ко- раблях и РС

Итак, мужскую профессиональную (т.е. связанную с мужскими профессиями) магию можно рассматривать как совокупность коммуникативных и репродуктивных практик, обеспечивавших возможность адаптации чужака (или искусственно оказавшегося в позиции отчуждения человека). Эти практики регулировали в первую очередь и по преимуществу отношения с женским сообществом, а сами профессии, включавшие магический компонент, лежали, как выясняется, в зоне женской ответственности. Заказчиками и потребителями их продуктов выступали по преимуществу женщины (исключение, как уже говорилось, составлял кузнец).

Поэтому данные мужские профессии оказывались и реально служили для их носителей средством установления контактов с женским сообществом, а магия позволяла дополнить производственные контакты репродуктивными, преодолев традиционные нормы репродуктивной изоляции чужаков. Не случайно «знающие» магические приемы пастухи оставались в деревне, женившись на местной вдове или старой деве; «знающие» коновалы обзаводились несколькими семьями и зазнобами по пути своего ежегодного следования; заходящие ремесленники получали возможность «лечить от бесплодия» деревенских женщин и т.д.

P. S. :

Сделаем еще одно замечание по поводу мужского восприятия профессиональной деятельности. Оно относится не только к профессии пастуха или плотника, но также и к современным занятиям (музыканта, программиста, политика и т.д.). Прочитавшем. К. Иванов из Твери задает редакции газеты «Аргументы и факты» вопрос: «Известный пианист Николай Петров как-то обмолвился, что ему на гастролях часто предоставляют право первой брачной ночи... с роялем. Это что — новое сексуальное извращение?» Читателю отвечает Николай Петров: «Так почему-то получается, что российские филармонии приглашают именно меня первым сыграть на новом, только что приобретенном рояле. Это инструмент, как правило, дорогой и весьма престижной марки... я уже «лишил невинности» инструменты в Архангельске, Нижневартковске, Тюмени, Белгороде, Твери... К роялю я отношусь как к живому существу. А поскольку люблю женщин, то он для меня — женского рода»⁹⁶. Описывая свою профессиональную деятельность, музыкант использует репродуктивные метафоры, причем Н. Петров здесь не одинок — той же лексикой пользуются и другие музыканты, а

⁹⁶ Аргументы и факты. № 26. Июнь 1998 г. С. 24.

также пресса (выдавая тем самым общественные стереотипы, а скорее всего — цитируя своего собеседника)⁹⁷. Можно упомянуть еще о профессиональном сленге программистов и хакеров. Вышеупомянутые метафоры они используют для описания своих отношений с любимой машиной (компьютером). Из разговоров и фольклора программистов: «Я вчера весь день с мамой⁹⁸ трахался» (т.е. никак не мог наладить работу материнской платы); «Кто опять мою Клаву⁹⁹ раком поставил?!» (т.е. поднял клавиатуру компьютера). К.Э. Шумов, собиратель компьютерного фольклора, был свидетелем того, как программист запускал сложную программу. При этом он ходил вокруг монитора, гладил его, уговаривал, а когда программа, наконец, запустилась, он поцеловал монитор¹⁰⁰. Репродуктивная лексика мужских профессий выдает их восприятие и мотивацию — не только производственную. Фольклор иногда вполне недвусмысленно фиксирует функцию профессии и профессиональных атрибутов как медиаторов любовных отношений:

Мимо милкиной писишки¹⁰¹
Я без шутки не хожу:
То рефайл в ОЗУ засуну,
То дехакер¹⁰² засажу¹⁰³.

Репродуктивные метафоры используются и по отношению к другим сферам деятельности, например, банковской: «Дубинин поднатужился и родил копейку. Полновесную. Российскую», — в таких терминах прес-

са представляет деноминацию (Дубинин в тот момент — глава Центробанка)¹⁰⁴. В том же ключе описывают свою профессиональную деятельность корабель и депутат Законодательного собрания Петербурга. Подобные метафоры, пожалуй, наиболее употребительны в политике: «Общероссийская забастовка, — формулирует лидер коммунистов Г. Зюганов, — это коммунистическое дитя, рожденное в политических и переговорных муках»¹⁰⁵. Все это вполне созвучно восприятию деревенского пастуха, который окликает своих коров: «Дочки, дочки!» (Новгородская обл., Старорусский район, с. Пинаевы Горки).

Возможно, подобные стереотипы характеризуют мужской способ вербализации деятельности (и вместе с тем — ее восприятия, мотивации, использования?). Примечательно, что репродуктивные метафоры используются чаще всего при описании тех профессий, где предполагается определенная доля иррационального: *талант, вдохновение, озарение* (в искусстве), *удача* (в политике) — варианты магии. Что касается программистов, здесь сложилась целая система вполне магических поверий и приемов взаимодействия с компьютером, как сложным и не всегда предсказуемым устройством. Речь идет здесь о новой области деятельности, приемы которой недостаточно разработаны на рациональном уровне, а потому, вероятно, требуют дополнительного подкрепления.

⁹⁷ См., напр., интервью Е. Доставаловой с виолончелистом Святославом Загурским, озаглавленное: Святослав Загурский женат на... виолончели. И у него с ней сложные отношения // Час пик. СПб., 1996. № 127 (12.07). С. 3.

⁹⁸ Мама — в компьютерном сленге 'материнская плата'.

⁹⁹ Клава — в том же сленге 'клавиатура'.

¹⁰⁰ К.Э. Шумов. Профессиональный миф программистов (Доклад на заседании семинара «Современная городская народная культура». Москва, РГГУ. 20.12.1997 г.).

¹⁰¹ Писишка — повсеместно распространенное ласковое название компьютера: IBM PC (в транскрипции — Пи-Си).

¹⁰² Рефайл, дехакер — сленговые названия компьютерных программ; ОЗУ — оперативное запоминающее устройство компьютера.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Виркунен В. Дубинин поднатужился и родил копейку... // Аргументы и факты. № 32. 1997. С. 5.

¹⁰⁵ Аргументы и факты. № 34 (931). 1998 (август). С. 2.

НАРОДНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О КОЛДУНАХ В НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЕ

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ

В настоящее время в среде исследователей народной культуры термином «колдун» обозначают весьма широкий спектр понятий. Однако каждый, кто обращается к магико-заклинательным текстам и суеверным рассказам о колдунах, отмечает, что это персонаж с узкой специализацией, а отмеченное нами первым явление связано прежде всего с тем, что в народном сознании люди со сверхъестественными способностями, выбивающимися из общепринятых стандартов, независимо от их функций называются колдунами. При ближайшем рассмотрении легко заметить, что, называя в первый раз кого-нибудь колдуном, при дальнейшем рассказе информатор будет употреблять другие термины: *знахарь, ведун, знающий человек, хитрый человек*, таким образом в народном сознании прежде всего выделяется триада: ведун — знахарь — колдун, каждому элементу которой присущи собственные функции.

Знахари в восточнославянской традиции занимаютс я врачеванием. Они могут быть сильными или слабыми в магическом отношении¹⁰⁶, но отличительным их признаком является апелляция к Богу во время лечения больного и отрицательное отношение к более сильным, с народной точки зрения, приемам «черной магии». Сила или слабость знахаря связана с количеством и качеством болезней, которые он может лечить. Так, если знахарь лечит одну или несколько болезней в современном понимании этого слова, он «слабый», если же, помимо обычных болезней, лечение включает устранение порчи и сглаза, вызвавших недуг, то знахарь «сильный»¹⁰⁷. Надо отметить, что магико-

заклинательные действия в данном случае сведены к минимуму, а основное внимание сосредоточено на фитотерапии (травники), массаже (костоправы), прижиганиях («он огнем лечит»), водных процедурах («он водичкой попоит, в воду погрузит и пройдет») и так далее. Почти каждый знахарь легко лечит такие болезни, как зубная и головная боль, респираторные заболевания, выведение бородавок и некоторые другие¹⁰⁸.

Ведуны — это, с нашей точки зрения, небольшая прослойка людей, которые, помимо обращения к божественным силам, прибегают и к помощи противоположной, демонической стороны. В отличие от знахарей они рассчитывают на собственные способности и обращение к Богу воспринимают не как просьбу, а как требование. В основном сферой их деятельности являются любовные привороты и отвороты.

Народное отношение к этим видам любовной магии двойственно: с одной стороны, обращение к ним носит массовый характер (ср. праздники типа Катеринына дня или дня Андрея Первозванного, когда при обращении к святому с просьбой о женихе использовали любовные привороты); с другой стороны, общераспространенной (в том числе среди самих людей, использующих любовную магию) является уверенность в том, что привороженные друг к другу люди не в состоянии создать нормального семейного быта: «Вот их приворожат, а они живут как кошка с собакой. Ну, живут плохо. Разойдутся, а вон опять не жисть, от тоски сохнут, гложет тоска. И вместе не жисть, и порознь не могут» (Иванова М.И., 1919 г.р., д. Дубровка Московской обл.). Подобная двойственность распространяется и на самих носителей столь опасного искусства: их привлекают и в то же время относятся к ним с осторожностью (что частично сближает их с колдунами и отличает от знахарей, отношение к которым однозначно положительно). В то же время, если привораживать

¹⁰⁶ В данном случае позволим себе не согласиться с В.И. Харитоновой, полагающей, что «восточнославянских знахарей сами хранители традиции и ее исследователи склонны воспринимать как группу наиболее слабых в магическом отношении лиц» (Харитонов В.И. Традиционная магико-медицинская практика и современное целительство: к проблеме воздействия на реципиента // Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. Статьи и материалы. М., 1995. С. 29).

¹⁰⁷ Отметим, что очень важно увидеть различие между снятием порчи как таковой и лечением болезни, ею вызванной. Болезнь лечится: «Вот она на ее порчу навела и девка заболела, вот болят и болят. Привели ее к знахарю, он посмотрел и говорит: «Это, — мол, — не проста болеснь, а порчена. Лечить будем. Лечил он болеснь эту и порча прошла. Хорошо что болеснь порчей навела, а не что друго. Болеснь вылечишь, а порчу как снять» (Грекова А.С., 1923

г.р., д. Дубровка Московской обл.) Если же порча не вызывает физиологических изменений в организме, что скрывается обычно под фразой типа: «Врачи его смотрели-смотрели, а ничего не нашли, так он и помер. Вишь вот кака порча. Спортили его, чтоб думали, что болят, а это порча» (Фирсова К.Е., 1931 г.р., пос. Тучково Московской обл.), — то знахарь не возьмется за лечение, т.к. это не его сфера деятельности.

¹⁰⁸ Надо отметить, что на другие болезни существует специализация знахарей, поэтому часто можно услышать от них: «Я это не лечу» или «Мне это лечить нельзя».

берется колдун, то проблема нормальной семейной жизни молодых снимается: «Вот привораживают люди. Если вот волховник приворожит, живут как кошка с собакой, лаца каждой день. Ето если только напако-стить хотишь. А вот если колдун приворожит — само ладно быват. Любят друг друга до беспамятства. И ладно живут» (Подколезина Е.А., 1923 г.р., г. Онега Архангельской обл.).

В роли последнего элемента нашей триады выступают колдуны. Именно они воспринимаются как люди, занимающиеся собственно магической деятельностью. Отношение к ним со стороны деревенских жителей — сугубо отрицательное (при этом оно никогда не демонстрируется), хотя признается, что колдуны могут совершать и добрые дела. Необходимо отметить, что в принципе колдун может совершать действия, свойственные и знахарю, и ведуну, что, видимо, и привело к смешению этих понятий.

Помимо смешения понятий ведун — колдун — знахарь, существуют люди, которых называют колдунами, но которые таковыми на самом деле не являются. Это мельники, печники, плотники, пасечники и представители некоторых других профессий. Правильнее сказать, что принадлежность к какой-то определенной профессии еще не указывает на колдовские способности, хотя колдуны могут подвизаться и в этой сфере деятельности.

Часто колдунами называются иноземцы: «Вот тут, у барина у нашего, мне еще папа рассказывал, немец-колдун жил. Людей не портил, а только все знали, что колдун, потому — он немец, а немец, он завсегда колдун» (Трофимов И.Н., 1926 г.р., д. Дубровка Московской обл.).

Иногда колдунами назывались представители власти, причем этот мотив свойственен как быличкам до-революционного периода, так и современным записям: «Вот Нина у нас румяна была. Она по улице идет, а навстречу председатель наш, он на нее посмотрел, чего-то ему не показалось, она домой пришла и слегла. Он ее спортил. А ведь председатель. Колдун он» (Анкуд Г.И., 1928 г.р., д. Шипилово Судогодского р-на Владимирской обл.). Вышеприведенное замечание о том, что представители определенной профессии не являются колдунами, но колдуны могут быть ее представителями, верно и для данного случая.

Мы сталкиваемся с тем, что в народной оценке людей, занимающихся магической практикой, произошло смешение понятий, а колдунами стали называть людей специфических профессий, иноземцев и представителей власти.

В данной статье рассматриваются только «истинные» колдуны. Прежде всего нам необходимо остановиться на особенностях, выделяющих колдуна из общей массы людей, как обладающих магическими знаниями, так и не обладающих ими.

Обычно, говоря о колдуне, выделяют наиболее яркие черты его облика: «Был такой Петька Босьяковский. Его потому так прозвали, что ён только в чулках ходил,

штанов не видать на ём было»¹⁰⁹, «Его звали Оля-дева. Голос-то у его женский был. Так он платок оденя и пел с женщинами. Может и спортить и наладить»¹¹⁰, «Вот у нас колдун был, Петрович, весь всклокоченный, одикий, весь клоками какой-то» (Дедкова К.М., 1935 г.р., г. Онега). Но наиболее традиционный портрет колдуна приводят братья Соколовы: «Это старик за шестьдесят лет, женатый, с *типичной* (выделено мной)¹¹¹ наружностью: седой, с вечно нахмуренным лбом и сердито выглядывающими из-под густых бровей глазами... Ходит все больше босиком, одет в белый холщовый кафтан...»¹¹².

Большинство рассказывающих о колдунах обычно отмечают особенности его взгляда «тяжелый», «чудной», «хитрющий», «бегающий» и так далее. Иногда, можно услышать объяснения этой особенности: «Вот у колдуна глаз бегающий, он в глаза не смотрит, отводит все, потому как в глазах у него нет отражения. Ну, вот я тебе смотрю в глаза, красивы глаза, в них я себя вижу, а вот колдуну посмотрю — нету там ничего, он скрывает это, потому не смотрит» (Рожкова Е.М., 1939 г.р., г. Можайск), «Вот говорят у колдуна тяжелый взгляд, а он просто глаза прячет, чтоб значит никто в них не посмотрел. Моя бабка, она знающа была, говорила, что они отводят глаз, потому как там перевертыши все. Ну, значит все вверх ногами» (Махонина П.А., 1926 г.р., г. Муром). В материалах Тенишевского архива отмечено, что крестьяне Шуйского у. называют глаза колдунов пустыми, «без мальчиков»¹¹³. Этот термин сохранился во Владимирской обл. и сейчас. Рассказывая о колдунах жители Судогодского р-на часто говорят: «У их глаза без парничков», «...в глазах у них мальчиков нет».

Помимо специфического внешнего вида, в описаниях колдуна присутствуют детали, вообще несвойственные человеческой природе: «Вот ён имат две тени, вот у тебе одна, а ён имат две. Расходятся они. Вот от ног расходятся. Одна в одну сторону, а друга — в другую. А у ног сходятся» (Удальцова Ф.С., 1918 г.р., г. Устюг); «У колдунов тени нет, вот как посмотришь, стоишь рядом с ним и смотришь, вот ты стоишь и твоя тень, а он стоит и тени нет. Он колдун значит» (Рожкова Е.М., 1939 г.р., г. Можайск).

¹⁰⁹ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. / Сост. и автор коммент. О.А.Черепанова. СПб, 1996. № 297.

¹¹⁰ Там же. № 299.

¹¹¹ Далее внешность этого персонажа приводится братьями Соколовыми как специфический образчик при описании другого колдуна (Соколовы Б.М. и Ю.М.. Белозерская деревня и ее быт // Сказки и песни Белозерского края. М., 1915. С. XLIV). Т.о., речь идет о внешности, типичной именно для колдунов, а не для населения края в целом. Впрочем, и без того кажется вероятным, что неизменно нахмуренный лоб и взгляд исподлобья — «типичные» приметы человека, подчеркнуто выделяющегося из среды «рядовых», обычных людей (каким и является колдун), а не представителей самой этой среды.

¹¹² Там же. С. XLIII-XLIV.

¹¹³ По материалам архива этнографического бюро кн. В.Н.Тенишева (далее - ТА), хранящегося в Российском этнографическом музее (РЭМ. Ф.7. Оп.1). Д. 205. С.129

Некоторые исследователи полагают, что народной традиции свойственно приписывать облику колдуна хвост. Однако при анализе всей совокупности имеющихся текстов, легко заметить, что хвост является скорее атрибутом ведьмы-колдуньи¹¹⁴. «Ведьму легко, когда стирает узнать, ёна подол заткнет, а там хвостик. Маленький хвостик» (Завьялова В.И., 1933 г.р., г. Пошехонье Пошехонского р-на Ярославской обл.). Вероятно, эту пикантную деталь колдун позаимствовал именно у ведьмы.

При сравнении облика колдуна с описаниями других мужских персонажей, наделенных магической силой можно заметить определенную закономерность. Если исполнитель говорит о знахаре (даже когда называет его колдуном), то в описании присутствуют уменьшительно-ласкательные суффиксы: «Этот колдун был добренький старичок, он травами лечил» (Буровцева О.М., 1935 г.р., г. Одинцово). Когда же говорят об «истинном» колдуне, то отрицательное отношение становится очевидным: «Он хоть и травами лечил, а все одно колдун. Старый, страшный, глаза злые, смотрит хитро, все глаз водит» (Линева О.С., 1919 г.р., г. Руза).

Помимо облика, отличительной особенностью колдунов является их принадлежность к одному из двух типов: природные (иногда называемые еще самородками) и ученые. Традиционно полагают, что самородки — это те, кто родился с колдовским даром. Однако рождение колдуном случай редчайший, обусловленный исключительными, реально вообще невозможными обстоятельствами. Так, С.В. Максимов приводит такую генеалогию природного колдуна: «Девка родит девку, эта вторая приносит третью, и родившийся от третьей мальчик делается на возрасте колдуном»¹¹⁵.

С нашей точки зрения, соотношение между учеными и природными колдунами связано не с рождением, а с получением знаний. Если человек получает магическую силу (именно силу, а не знания) от другого колдуна — его можно считать самородком, так как, имея силу, он начинает приобретать и знания. Именно поэтому очень часто в семье потомственных колдунов колдует только самый старший, и лишь после его смерти начинает колдовать следующий. К сожалению, в наших материалах нет сведений о том, как передавались знания от мужчины к мужчине, мы можем лишь предположить что передача знаний происходила так же как и у женщин: «Передавала бабушка в разные дни. Перед тем как идти, она сама меня кормила. Потом

что-то она шептала. Потом садились — она молчала... Нельзя было заплетать, даже расчесывать волосы! Они были как с ночи, лохматые... Одной рукой она очень сильно держала меня за руку. И вот она бросала зерно, когда начинало всходить солнце, а второй рукой держала меня и говорила на зерно... Не просто как стихотворение, а нараспев, какая-то мелодия даже была. И потому это легко запоминалось. У меня все это повторялось в голове. Она читала по одному разу, а у меня такое ощущение было, что повторение шло само в голове...»¹¹⁶. А вот былички о передаче силы существуют в большом числе вариантов и, что характерно, рассказывают о передаче силы колдунами, как мужчинам (дед внуку, реже отец сыну), так и женщинам (по преимуществу дед внучке)¹¹⁷. Существует два вида передачи силы: передача в момент смерти колдуна и заранее подготовленная передача. Надо отметить, что заранее подготовливаемую передачу силы колдуны осуществляют как близким родственникам, так и незнакомым людям: «Вот мой дед дяде моему колдовство передал, силу ему передал. Послал его в баню, тот пришел, а там лягуха сидит, огромна. Она как облевнула что, и надо эту блевотину съест. Дядя вот съел и силу от деда принял» (Вагин К.И., 1928 г.р., Кий-остров); «Дед мой ушел наниматься в работники, попросился ночевать у старика, и он его стал спрашивать, накормил и говорит: "Ты молодой, возьми от меня колдовство, будешь барином жить". Дед говорит: "Я боюсь", но потом тот ему все рассказал, как всех травить, чтоб все его боялись, все стихи ему сказал. "Теперь иди, — говорит, — в гумно, влезай в дверь, и будет все хорошо. А не сделаешь, ты меня погубишь". Дед пришел, открыл ворота, а там свинья страшная, пламень изо рта. Страшно ему, и не стал, пошел оттуда. Пришел, а колдун-то стонет, криком кричит, ругается. Дед мой так и ушел»¹¹⁸. Мотив передачи силы во время смерти — один из самых популярных сюжетов быличек. Но необходимо отметить, что мотив передачи силы «природными» колдунами соединяется с мотивом освобождения «ученого» колдуна от чертей-помощников. Колдун-самородок передает силу и, передав ее, умирает; до передачи его мучает сила: «Вот у нас колдун был, он умирал тяжело, его сила из нутря распирала, а ему ее передать надо, силу-то. Вот он ждал, чтоб кто к нему подошел. А все же знают, что он силу передаст и не подходят. А тут Манечка, внучка его, вертится все. Он ей и говорит: "Иди ко мне, Манечка, чего дам". Она и подошла, ручку протянула, а он ей и говорит: "На!", а она ему: "Спасибо!" — не знала, что надо сказать: "Оставь себе", а в ладошке ничего нет, силу-то кто видел? А он помер. Манечка вроде ничего, а как срок

¹¹⁴ Мы не случайно употребили данный термин. В народной традиции, несмотря на смешение этих терминов, различаются ведьма (персонаж низшей демонологии) и колдунья (человек, наделенный магической силой). И хотя действия их изначально были, безусловно, различны, в настоящее время произошло не просто смешение названий, но и смешение функций. Очевидно, что с колдуном соотносится именно колдунья, а не ведьма. Но второй термин более распространен в восточнославянской традиции и поэтому женский персонаж, наделенный магической силой, в данной работе мы будем называть ведьмой.

¹¹⁵ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. Т.1 Нечистая сила. М., 1993. С.111.

¹¹⁶ Харитонов В.И. Ведовский дар в наследство // Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. Статьи и материалы. М., 1995. С. 151-152.

¹¹⁷ Передача силы от женщин имеет другие приоритеты: бабушка передает внучке, мать — дочке, мать — сыну и никогда (по нашему материалу) бабушка — внуку, в то время как дед передает силу внучке даже чаще, чем внуку.

¹¹⁸ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 305.

пришел, така колдунья стала, вся в деда» (Дубкова К.Н., 1942 г.р., г. Руза).

Вероятно, за самородка признается колдун, получивший свою *силу* по наследству, а знания — в процессе обучения либо до приобретения силы, либо после. Ученые колдуны знания получают по книгам, а силу — продав душу дьяволу. Получение силы учеными колдунами очень похоже на подготовленную передачу силы колдуном-самородком, но в то же время имеется существенное отличие — получая силу, такой ученый колдун отрекается от Бога: «Он сказал, что сними пояс (ведь пояса носили), крест сними, пояс и заступи все под правую пятую, прокляни отца и мать»¹¹⁹. Кроме того, он приобретает чертей-помощников, через которых собственно и осуществляет колдовство: «Вот дед как рассказывал, что мужик один колдовство перенять решил, в баню с колдуном пошел, а в бане собака. Колдун велел ему в пасть броситься, он бросился и тут у его бесей в помощниках стала, стал он им задачи задавать, людей портить» (Кротов П.Т., 1936 г.р., г. Серпухов). Именно эти помощники и мешают колдуну умереть: «Тут один у нас умирал, никто не берет у него. Они метают его с крыльца, не дают они умереть, сотрудники-то»¹²⁰. Именно этих помощников и должен передать колдун, чтобы умереть.

Природный колдун передает силу, а ученый — помощников. Однако несмотря на различные типы осуществления магических действий (через помощников или самостоятельно), любой колдун обладает целым рядом функций, которые выделяют его из общей массы людей, даже наделенных магической силой.

Прежде всего, необходимо отметить, что колдун может лечить (как знахарь), привораживать (как ведун), уводить молоко или делать пережины (как ведьма) и так далее. Однако, и здесь наблюдается определенная специфика. Так, например, ведьма, уведшая молоко, при разоблачении отдаст его из чувства самосохранения (из страха перед колдуном или из страха смерти): «Вот у нас баба, она у коров молоко уводила. Вот у нашей Пеструхи увила. И не доится корова, а отец он понял это и пошел к Порфиричу, он знающий был. Тот велел к этой бабе пойти и сказать, что он [Порфирич] на нее сердится. Отец пришел и говорит: «Матрена, допустим, или там Катерина, отдай моей корове молоко, а то Порфирич сердится». Она засуетилась, забегала: «Не жалуйся, говорит, — Порфиричу, отдам молоко!»» (Булдакова Е.В., 1922 г.р., д. Дубровка Московской обл.); «У нашей коровы молоко пропало, а у нас в деревне на одну бабу грешили. Отец к ней пришел, взял за грудки, припер к стенке и говорит: «Ах, ты курва, стерва старая, отдай молоко, а то порешу тебя, по стенке размажу». А он скор на расправу был, она струхнула, жить-то охота, и отдала молоко-то» (Шипилова З.К., 1923 г.р., п. Бекасово Московской обл.). Колдун же возвращает молоко корове вовсе не из

страха, а из «уважения» к человеку, догадавшемуся, что причина увода молока в происках колдуна: «Молоко уводят колдуны... И одна догадалась, пришла и говорит: «Отдай мое молоко!» Он идет и фартук задрал, как будто несет в нем что-то. Подошел к ее палисаднику и открыл фартук, высыпал что-то, а там как будто и ничего не было, а корова молока прибавила. Вернул молоко. Рассмеялся и говорит: «Догадалась! Верну молоко!»» (Прошина Е.К., 1946 г.р., п. Галицино Московской обл.).

Когда колдунья делает зажины на поле, она делает это самостоятельно и для себя: «Вот мы рожь жали. А там — заминки. Так, в два кольца толщиной, как на кочерге проехали. А у нас колдунья была... И все говорили, что это она на кочерге проехала, на колоске. И так с кочергой пройдет [показывает круг], и так пройдет [по кругу]. Чтoб значит на ее поле урожай был» (неизвестная, ст. Санаторная Бел.ж-д.). Колдун не получает пользы от зажинов, он делает их тогда, когда ему надо занять своих помощников: «Вот у нас колдун жил, ученый. У его были помощники, окояшки. Вот они его теребят — работу давай! Он их пошлет в поле и велит колосья-то гнуть и кольца вить, а други колосья в эти кольца протаскивать, зажины делать. Они долго култыхаются на поле-то. Поле-то спорят, а колдуну-то прибывка нет, себе-то ничего не прибавил. Така у него вражья сущность» (Дробышев М.С., 1949 г.р., г. Киров).

Вообще, задания помощникам могут быть самыми разнообразными и зачастую бывают идентичны козням колдуний, но в основном это традиционные для фольклорной прозы трудные задачи нечистой силе, так характерные для сказок определенных типов¹²¹: «Колдун один умирал и черти его мучили, а он им говорит: «Пойдите на пивоварскую горку и принесите ведро песку, и по одной песчинке пересчитайте, сколько там. Вот тогда ко мне». Черти-то долго будут пересчитывать это ведро по одной песчинке» (Шумилина Г.П., 1932 г.р., д. Гонобилово Судогодского р-на Владимирской обл.); «Вон черну тряпку возьмите и выстирайте мне ее добела, но чтоб худая не была» (Проскурина Н.М., 1947 г.р., г. Одинцово Московской обл.); «Он тоже, говорят, нечистой силой владел. И вот надо было, верно, этой нечистой силы как можно больше давать работы, чтобы она все время была занята работой. Дак он, говорят, ей рубил вот эти наши голики, а говорят растюкат, растюкат весь голик, расвищет весь в сторону пораскидат и собирайте, говорит, собирайте, пока не соберете»¹²²; «Во, ну нас в слободе колдун был. Чертяки его замучили — подай работу. А он у жены из мохнатки волос вырвал и говорит: «Прямите». Так они почитай годков десять прямили» (Капеистова М.П., 1923 г.р., Никитская слобода Переславль-Залесского р-

¹¹⁹ Памятники русского фольклора Водлозерья: Предания и былички / Сост. В.П. Кузнецов. Петрозаводск, 1997 (далее: Предания и былички...). № 121.

¹²⁰ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 343.

¹²¹ См.: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1979 (далее СУС): СУС-1175 («Выпрямить курчавый женский волос»), СУС-1176 («Поймать прерывистый ветер человека»), СУС-1178 («Зализать «рану» у женщины»), СУС-1180 («Принести воды в решете»).

¹²² Предания и былички... № 124.

на Ярославской обл.). Таким образом, подобные задания даются не с какой-то практической целью, а в значительной степени с целью самосохранения или облегчения смерти: «А если работы не дает, дак самого колдуна-то, как приступы, как трясет, мучает»¹²³; «Не сдал колдовство перед смертью, дак его долго мучило... "Докуль черти пепел этот собирают, дак мне смерть придет". Дак вот старуха этот пепел весь на ветер разрыла, и потом старик умер»¹²⁴.

Еще одной особенностью колдуна является оборотничество, на которое, помимо него, способны также и ведьмы. Ведьма обладает способностью к универсальному оборотничеству, превращаясь как в живые объекты (кошка, собака, свинья, лошадь), так и в неживые (колеса, иголкой, клубком, мешком, копной сена, бочкой). Колдун же по преимуществу оборачивается в волка или медведя, и значительно реже в птицу или рыбу. С нашей точки зрения, два последних образа заимствованы быличкой из сказки (СУС-325: «Хитрая наука»), где они необходимы колдуну для быстрого перемещения в различных типах пространства: «Но тот себе на уме, ударился о оземь и полетел по поднебесью белым лебедем; а он за ним ясным соколом» (Аф. - 251) и т.п.¹²⁵. В быличках превращение в рыбу или птицу связано скорее с демонстрацией своей силы: «Вот рыбу у нас удят, сети забросят, а рыбы нет, а этот дед придет, постоит, и вроде его нет, а это он шукой обернулся и гонит рыбу в сети, а потом посмотришь, опять стоит человек. Делал, чтоб значит его уважали, да только рыба эта до добра не доводила. Еще сразу ешь, дак нечего, а солишь ли сушишь — гниет. Колдуном рыба пугана, без Божьего прощения» (Кириков И.Ф., 1949 г.р., Кий-остров).

Однако, чаще колдун оборачивается волком или медведем, причем как для того, чтобы загнать дичь, так и для того, чтобы отомстить кому-либо: «Колдун был, через батожок перекинется и бежит в лес волком, загонит дичь в силки и домой, через батожок кинется и опять человек»; «У папы на глазах человек в медведя оборотился. В воды вошел человек, а вылез медведем, в лес ушел и сказал одежды его не сжигать... Пошел в стадо, коров задрал, какие люди ему неприятность сделали»¹²⁶. Зачастую оборачивание колдунов не связано с каким-либо конкретным действием, а совершается для поддержания собственного имиджа: «Раньше медведями ходили да волками бегали здесь... Волком оборачивались, обертывались. И медведем ходили»¹²⁷. Можно предположить, что загонять рыбу в сети или дичь в силки колдун мог и в своем антропоморфном облике, т.к. при анализе текстов быличек выявляется такая функция колдуна, как власть над животными: «Придешь — у него много ос летало... Только придешь к нему, через порог — были осы... — Идите, не тронут.

Кого надо — не тронут, кого надо — тронут осы. А вас не тронут. Значит он знал какие-то слова. И осы не трогали»¹²⁸; «Был такой колдун, даже зверей мог загонять. Сутки, не одны с охотникамы ходил. "Дак у нас, — говорит, — капканы не смотрены, там, может, попалось зверя". И утром придут, полны капканы лисиц да вот всяких зверей»¹²⁹, «Вот надо сказать, что у нас колдун был, так он слово знал, выйдет в лес, слово скажет и все звери бегут в силки, ходи да вынимай. А иногда волком обернется и сам их загонят, но чаще словом гнал» (Петухов Ф.Н., 1915 г.р., д. Дубровка Московской обл.).

Колдун не только сам оборачивался, но умел оборачивать и других. Чаще всего подобные превращения происходили на свадьбе. Наиболее распространенный сюжет быличек о колдунах представляют тексты о превращении свадебного поезда. Колдун, не приглашенный на свадьбу, оборачивает всю свадебную процессию в медведей или волков: «Овернут молодых волками, и три года бегает по лесу, вся одежда превратится, а вот на спине вырастет волчья шерсть»¹³⁰, «Вот колдун был, его на свадьбу не позвали, он пришел и говорит: "Таки-сяки, бегите волками!". И весь свадебный поезд, вот тебе точно, прям вот сразу волками стал и в лес убежал. Все прям волками побежали. И нет их. Уж время прошло, а только стали охотники волков убивать — убьют, брюхо вспорют, а там нарядная одежда. Это вот эти обороченные» (Векшина М.П., 1937 г.р., г. Онега).

Однако, помимо превращений в животных, колдуны мешали проведению свадеб и по-другому. Они останавливали свадебный поезд: «Вот, говорят, к венцу приезжают молодые, один колдун подходит и говорит: "Три-девять пудов гороха". Надо, чтоб в стручке гороха девять горошин было. И вот этот стручок наговоряет: "Три-девять пудов гороха, три-девять пудов жених, три-девять пудов невеста, не взять коням с места". Положат этот стручок в повозку или сани, где молодые сидят, и кони не могут взехать»¹³¹. Поскольку любая задержка при поездке к венцу сулит несчастье, то остановки свадебного поезда опасались и старались обезопасить себя. Поэтому зачастую на свадьбу приглашали колдуна для защиты молодых. Если в таком случае сталкивались два колдуна, то между ними происходило своего рода соревнование: «Вот молодые к венцу поехали, а Василь Василич чегой-то посмотрел и говорит: "Езжайте". И вот поехали. Едут и видят — стоит мужик у ворот. Ну стоит и стоит. Обратно едут — опять стоит. Как молодые приехали, Василь Василич вышел и говорит: "Ну что, понял, теперь ступай!" И тот мужик подхватился и побег, а до этого шагу сделать не мог. Он пришел свадьбу испортить, а Василь Василич понял это и не дал, остановил его и он всю свадьбу простоял» (Кузина А.Т., 1914 г.р., г. Москва). Иногда, чтобы не мешали свадебному поезду колдун очищает

¹²³ Там же.

¹²⁴ Там же. № 128.

¹²⁵ Аф. — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах. М., 1984.

¹²⁶ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 339.

¹²⁷ Там же. № 338.

¹²⁸ Предания и былички... № 118.

¹²⁹ Там же. № 120.

¹³⁰ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 329.

¹³¹ Там же. № 329.

дорогу: «Идет три огненных столба впереди (перед свадебным поездом). Вот папа собственными глазами видел, что идет три огненных столба»¹³². У русских роль колдуна как распорядителя свадьбы достаточно типична: «У нас дружкой был Анисим Петрович, он знающий был, колдун» (Алексеев Ф.М., 1917 г.р., д. Дубровка Московской обл.); «А дружкой был Колец (колдун). В Пёлгострове был такой старик Колец Тимоша. Он и у меня был дружкой»¹³³.

В то же время колдуна могли обидеть, и тогда он из защитника превращался в серьезного противника, который не только останавливал свадебный поезд или оборачивал его участников в волков, но и портил молодых и гостей. Порча проявлялась по-разному. Так, поведение поезжан могло становиться неадекватным: «Была семья у нас богатая. Стал сын жениться. Свадебный поезд снарядили, поехали. А ехать мимо речки. Так каждый, как приедет к речке, остановиться, ж... помогают и едут к венцу. А кто с холма это видел, ухаживались. Вот какую насмешку могут сделать»¹³⁴; «Колдуна мужик один обидел, сам не помнит чего не поделил. Вот свадьба-то у его. И вот все гости, как за ворота выходят, так мужики штаны сымат, а бабы подолы побдирают и голу жопень кажут. А те, кто за воротами, смеются-то, а как сами подойдут, так то и делают. Ну, где видано, чтоб гости жопень казали. Это колдун насмешку сделал» (Фролов К.П., 1916 г.р., д. Дубровка Московской обл.).

Над гостями колдун насмехался значительно реже, чем над молодыми. Помимо самой обычной порчи, после которой невеста долго болеет и умирает, существует множество вариантов насмешек над молодыми, которым они подвергаются в первую брачную ночь: «Вот они спать молодых увели, и эти молодые пособачьи лаiali, петухами пели, все предрались»; «Ну и молодых со стола вывели спать... Молоды-то, им что пришло на ум, что начали драться. И до того друг друга прибили. И окучались. Одна под печь зачихалась, а другой на печь зашел»; «Жених да невеста, спать их отправили... Туда пришли проводить их... Жених да невеста уж ходя танцевать»¹³⁵; «Вот молодых в подклеть повели и ушли. А тут все слышат, крик шум. Пришли к ним, а они танцы танцуют и говорят: "Нам Петрович велел, он с нами танцы танцует", а Петрович — это колдун у нас был» (Любавина М.Е., 1914 г.р., с. Большая Брембола Переславль-Залесского р-на Ярославской обл.).

Часто свадебное застолье становилось местом борьбы между двумя колдунами. Они могут применять свои приемы по отношению к гостям: «И вот свадьба и три колдуна. Левушка был такой колдун, очень замечательный. Вот один колдун говорит:

— Посмотрите в окошко.

Была зима. Посмотрели в окошко — видят озеро и лебеди плавают. А другой значит говорит:

— Сюда смотрите.

Вдруг открывается дверь и приходят медведи. Все повскакали на лавки от них; рычат они все. Прошли они и вышли.

А Левушка хлопнул. Вдруг сразу открываются двери и появляется столько воды. Все значит юбки поднимают, залазят на столы, на стулья от этой воды. Но люди, которые уже спали, так и спали на полу, не сырые, не мокрые, ничего. Теперь вдруг вода эта сразу уходит и пол сухой» (Петровская С.А., 1920 г.р., Никитская слобода, Переславль-Залесского р-на Ярославской обл.).

Чаше в соревнованиях колдунов присутствующие являются не участниками действия, а зрителями: «И перед ними сидят едят колдуны. Буханка хлеба. Один буханку испортил, буханка почернела как уголь. А второй говорит: "Я вылечу!" Вылечил. Буханка побелела. — "Ну-ко, разрежь!". Разрезали, а в середине черное»; «И заспорили, кто сильнее. Видимо, у них тоже есть это, у кого больше чертей. Дак вот заспорили... Один говорит: "У меня лягут коровы". А другой: "У Гляден". На километр повыше был, ну, на километр подальше был. Осокину коровы прошли, на Глядене легли, не пошли никуда»¹³⁶. Но иногда соревнования колдунов носят достаточно жестокий характер: «Одного колдуна пригласили на свадьбу, а второй был там тоже, верно, знакомый был, дак он был не приглашен на свадьбу. И потом что-то свадьба у них стала расстраиваться, этот, которого не пригласили, он пришел, и этого колдуна убрал совсем из-за стола. Он его убрал и тот невидимый стал. Ну, и уже этот свадьбу повел. Ну и этот второй уже довел свадьбу, а потом говорит:

— Дак, может, мне выпустить его?

И он когда открыл эти дверцы вьюшки... и он оказался там, заперт в это место. И никакого зуба нету... Без зубов это уже не колдун. И этот-то говорит:

— Сплюнь мне на руку.

Тот никак сначала, а потом сплюнул, и зубы все оказались у него на ладони. И потом он обратно опять:

— Ну, вот возьми, — говорит, — свои зубы, а впредь не обижай меня»¹³⁷.

Именно соревнования колдунов друг с другом являются, с нашей точки зрения, основой для приписывания другим персонажам колдовских способностей.

Вот, например, традиционный сюжет о соревновании двух колдунов: «Вот говорят их на свадьбу пригласили, а они между собой поссорились. Один знат много, а другой говорит: "Я больше". Один говорит другому: "Я счас устрою над тобой. На-ка рюмочку, выпей". — "Давай". Тот не трус, не боится. Выпивает. Все зубы до единого выпали. Склал да положил на стол. "Ну, — говорит другой, — теперь ты от меня выпей" Тот рюмку только выпел, как раз его к окну и к потолку ногами подвесило. Подвесило к потолку ногами, вот так лягается и кричит: "Мне тяжело, сними меня, я не могу больше". А тот говорит: "Наперво зубы

¹³² Предания и былички... № 115.

¹³³ Там же. № 113.

¹³⁴ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 332.

¹³⁵ Предания и былички... №№ 112, 113, 114.

¹³⁶ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... №№ 327, 328.

¹³⁷ Предания и былички... № 123.

вставь, а потом сниму тебя". — "Наливайте, говорит, рюмку". Рюмку ему наверх подали, наговорил какие-то слова и говорит: "На, пей. Склади зубы в рот и пей". Зубы встали на место. Другой и говорит: "Счас я тебя тоже сниму". Тоже рюмку подали, и он очутился за столом»¹³⁸.

Популярен в русской среде сюжет, где один из соревнующихся назван солдатом: «Один солдат вернулся домой с войны, с фронта пришел. У них в селе свадьба. Он туда пошел, да не глянулся их колдуну. Тот говорит: "Прогоните солдата, не надо его". А солдат говорит: "Чего ты меня гонишь, я тебе плохого что сделал?" Ну, колдун дал ему рюмочку, солдат выпил, а все глядят на него, а он ничего. После солдат дал рюмочку — и колдун все зубы выплюнул свои» (Коломейцев С.И., 1923 г.р., г. Москва). В книге С.В. Максимова «Нечистая, неведомая и крестная сила» имеется текст о соревновании колдуна и солдата, однако там действия солдата приводят не просто к победе последнего, а и к осмеянию колдуна: «Начало Савку прихватывать, стал он с почетного места проталкиваться. До середины избы не доскочил, как все повалились со смеха»¹³⁹. Однако, мы имеем дело с разными по жанровой принадлежности текстами. Пример из нашего собрания — быличка, и солдат это такой же колдун как и его соперник, они соревнуются между собой. В книге Максимова приведен сюжет, близкий к новеллистическим сказкам о хитром солдате. Здесь солдат — именно солдат, а не колдун, он добивается победы не магической силой, а хитростью, подсыпав колдуну слабительный порошок. Появление солдата в быличках о соревновании колдунов связано с тем, что для замкнутой сельской общины любой человек, не занимающийся обыденной крестьянской работой (кузнецы, плотники, печники, мельники), или пришлый (солдат), опасны точно так же, как колдун. Соответственно колдуна можно назвать солдатом, пастуха или кузнеца колдуном, особенно если их действия укладываются в традиционный сюжетный тип былички о соревновании между колдунами.

Существует целый ряд текстов, где колдуном называют плотника или печника, которые совершают некое действие, рассматриваемое как магическое. Обычно это месть хозяевам за жадность: «Вот плотники работали тут и хозяин их как-то обидел, угощение не выставил, али что. Они осерчали и кикимору подсадили. Она крычит, пышит. Все бояться, это под матицей свина щетина положена была и от ветра пищала. Когда плотников умилоствовали, они пришли, да щетину вынули. А то все говорили колдуны. А может и правда черти в доме были» (Капеистова М.П., 1923 г.р., Никитская слобода Переславль-Залесского р-на Ярославской обл.); «Вот печь клали. А баба жадна, все их попреками изводила. Они ей нечисту силу подсадили. Как затопит печь, так все шумит, свистит. А испугалась. Деньги взяла и к ним. Простите мол, выведите нечистиков. Они деньги взяли, в трубу слазили и не-

чистиков вывели. А только эти нечистики — гусино перо. Перо-то обмажешь, а стебелек свободен в трубе торчит — и вот шумит. А все говорят — колдуны» (Кротова П.А., 1932 г.р., д. Дубровка Московской обл.). Действия мастеровых — это шутки над хозяевами, устранимые чисто физическим путем — переделкой печи, разбором стены или крыши. В текстах такого плана подчеркивается, как именно совершается «колдовство». Даже если исполнители не описывают, как именно совершенно «чудо», действия мастеровых рассматривается как злая шутка, которую они сами и устраняют: «Вот мужик плотников, что избу ставили, обидел, попрекнул-то их. Они ему кикимору подсадили-то. Она всю ночь ревмя ревет, пышит и трешит — житья нет. Он к им. Они кикимору и вывели, разобрали пол и вывели. Так подшутили» (Рябов В.П., 1920 г.р., п. Бекасово Московской обл.). Даже если плотник или печник, и значительно чаще мельник и пастух общаются с нечистой силой, обращаясь к ней за помощью, у них существует жесткая специализация не только в обращении к демоническому персонажу: плотники и печники — к кикиморе и домовому (реже к русалке и нечистикам), мельник — к водяному, пастух — к лешему, — но и в просьбах: плотники и печники просят наказать хозяев, мельник — поставить мельницу и заставить ее активно работать, пастух — защитить скотину. Колдун же в своих просьбах универсален, как и персонаж (черт), к которому он обращается.

Когда нерадивым хозяевам мстит колдун, совершенные им действия неизвестны, а результат может устранить только другой колдун (реже сам содейвший, но по приказу другого)¹⁴⁰: «Я вот петь шибко люблю, а в молодости у меня голос хороший был. И вот к нам пришел Трифон Филиппыч, он знающий был, колдун. И просит меня спеть, а мне чегой-то недосуг, ну чего петь-то просто. И я отказала. Он еще просит, а я уже грубо так говорю. Он третий раз попросил и свекор мой просит, а я вот уперлась. Они переглянулись и Филиппыч говорит: "Ну и не пой!" А мне вроде как стыдно стало и я вроде как хочу сказать, что сейчас спою, а голоса нет, не то что спеть, сказать не могу. Перепугалась-то. А свекор, он тоже знал много и говорит: "Эх ты, бестолкова баба. Хорошо, Трифон отходчив, вставай на колени, проси прощенья, я бы не простил, а он можа простит". Я встала и откуда голос взялся, прощенья прошу, а сама плачу. Филиппыч простил, а после я уж никогда петь не отказывалась» (Данилова М.С., 1914 г.р., с. Ям Переславль-Залесского р-на Ярославской обл.). Аналогичный текст приведен В.И. Харитоновой; он дополнен состязанием колдунов, предшествующим возвращению голоса: «...Вася встал в двери, уперся руками в косяки и стоит, его не пускает. А тот перед ним также стал. И вот они стоят, смотрят друг на друга.. Ну, тот дядька-то не выдержал. Отвел глаза и пошел. Вася за ним. Не знаю уж, что они там во дворе делали, только Вася за мной пришел, вывел меня во двор, а тот там на завалинке сидит. Вася-то говорит, чтоб я перед тем встала на колени и прощенья

¹³⁸ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 329.

¹³⁹ С.В. Максимов. Указ.соч. С.125.

¹⁴⁰ Обычно такому приказу предшествует состязание колдунов

просила. <...> Хочу так что-то сказать — не получается, а прощения просить — голос идет. Ну, я попросила у него прощения. Он мне и говорит: “Вставай, молодка, да не хорохорься больше!” Встал и пошел. И со мной все нормально стало. Только плакала я потом очень»¹⁴¹.

Перенос названия одного персонажа (колдуна) на других (мельника, печника, плотника и т.д.) происходит на основе общности причины, побудившей их к действию. И в том, и в другом случае причиной является месть за непочтительное отношение и нарушение общепринятых норм: работников надо кормить, гостям не принято отказывать в их просьбах. Но если действия мастеров в той или иной степени объясняются рационально, то действия колдуна вызывают суеверный ужас. Хотя шутка ремесленников также рассчитана на подобный эффект.

Значительно сложнее объяснить, почему в некоторых быличках колдунами называют разбойников. С одной стороны, они совершают действия, которые безусловно следует рассматривать как магию, но с другой, эти действия не встречаются в быличках о колдунах, т.к. не связаны со сферой активности колдуна, ограниченной замкнутой сельской общиной. Разумеется, хотя разбойник может называться колдуном, колдун как таковой никогда не будет назван разбойником. Наиболее популярно приписывание колдовских способностей Стеньке Разину, но все его колдовство сводится в основном к тому, что он может уплыть на нарисованной лодке (куске войлока) или улететь на кошке-самолетке: «...потом Стенька нашел уголек, нарисовал на стене лодку и весла, и воду — все как есть, да, как известно, был колдун, сел в эту лодку и очутился на Волге»¹⁴²; «Стенька Разин на своей кошке-самолетке перелетал с Дона на Волгу, а с Волги на Дон»¹⁴³. Этими же способностями обладает колдун в сказках (см. СУС-513А: «Шесть чудесных товарищей»): «Колдун вышел на берег, нарисовал на песке лодку и говорит: “Ну, братцы, видите ли вы эту лодку?”... Говорит колдун: “Ну, легкая лодочка, сослужи мне службу как прежде служила”. Вдруг лодка поднялась по воздуху...». Для колдуна, который фигурирует в быличках, подобная функция не свойственна, и если она появляется, то лишь в текстах, тяготеющих к сказочной поэтике.

Иногда разбойнику, как и колдуну, приписывается способность оборачиваться иными существами: «Он живет в виде громадного горного орла... Иногда он бывает в виде старого старика»¹⁴⁴. То, что наиболее сильно сближает разбойников и колдунов, это умение отводить глаза. Так в Соликамском р-не Пермской обл. был записан текст о том, как колдун создал «мужиков на подчике (лесосеке)»: «А Филипп-от сделал над дру-

гим опеть. Он [тот, на кого наводили морок] курил. Я пришел, говорит, все мужики сидят, курят, смеются. Я прикурить прошу у них, а они мне не дают. Ходил, ходил, грит, потом, ночь проходил, обратно вернулся в Рублеву, все. А назад пошел, он [колдун] его убрал все: никаких мужиков и никакой подчики, и никаких пеньев нет»¹⁴⁵. Д.Н. Садовников записал в г. Симбирске следующий текст о Степане Разине: «Стенька начальству сам дался... После положили и зачали пытаться: и иголки кололи, и кошками били — ничего не берет... Вот и выискался один знающий человек и говорит: “...Ведь вы не Стеньку бьете, не он у вас в кандалах, а чурбан! Он вам глаза отвел да хохочет”»¹⁴⁶. Таким образом, легко заметить, что колдун наводит морок, не преследуя своей корыстной цели, и не использует этот прием в целях сохранения своей жизни.

Если жизни или имуществу колдуна угрожает опасность, то он использует другой прием — люди не могут пошевелиться: «Приехала милиция его забирать, а встать с лавки не может. Сели в машину, а машина ни с места»; «Бывало, мальчишки начнут из сети рыбу вытаскивать и к его подберутся. Дед Василий скажет: “Ничего, моя рыбка никуда не уйдет!”». Мальчишки и с места сойти не могут»¹⁴⁷. Разбойник отводит глаза преследователям, что свойственно скорее представителям низшей демонологии: «Вот баба робеночка у леса положила, а сама-то поле жнет. Леший робенка-то и подменил. Баба думает робенок, а это чурбан березов. Она его качат в люльке. Потом уж знающие люди сказали, что леший ей глаза отвел. Тут она увидела, что не робенок, а чурбан» (Панфилова Л.М., 1929 г.р., с. Ям Переславль-Залесского р-на Ярославской обл.); «Вот князь приехал, а ему навстречу монашек и показывают ему похоронну процессию, мол это Никиту столбника хоронят. А это не монашек был, а черт, он глаза князю отвел, того морок взял» (Егунова К.В., 1926 г.р., с. Большая Брембола Переславль-Залесского р-на Ярославской обл.).

Среди действий, приписываемых колдуну, существует одно, стоящее несколько обособленно — способность повелевать погодой. На русском материале эта функция не проявляется ярко. Мы можем лишь говорить о том, что колдунам приписывается способность защищать поля от дождя и града, цветущие сады от заморозков, предотвращать засуху и т.д. Развернутых текстов в нашем собрании не много, и показательными являются следующие сюжеты: «Вот у нас-то заморозок часто, а яблоки-то цветут. Вот все храним как можем. Кто чем. А был у нас старик. Колдун он. Вот выйдет вечером, пошепчет чего и не одну яблоньку не тронет. Вот не тронет, и все. В округе все померзло, а у нас — все белое стоит. Он заморозки отводил» (Проклова В.Н., 1917 г.р., д. Дубровка Московской обл.); «Вот дождь соберется, да не простой, град с куриное яйцо —

¹⁴¹ Харитонова В.И. Черная и белая магия славян. М., 1990. С.41.

¹⁴² Прозаические жанры русского фольклора. Сказки, предания, легенды, былички, сказы, устные рассказы / Сост. В.Н. Морохин. М., 1977. № 27.

¹⁴³ Там же.

¹⁴⁴ Там же. № 30.

¹⁴⁵ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 312.

¹⁴⁶ Садовников Д.Н. Сказки и предания Самарского края. СПб, 1884. С.347.

¹⁴⁷ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 311, 325.

ну все, хлеб побило. А Левушка-то выйдет на поля и чего скажет, и вот у всех побиты поля, а наши — стоят. А что он делал там, кто знает» (Петровская С.А., 1920 г.р., Никитская слобода Переславль-Залесского р-на Ярославской обл.); «Вот дождей не было. И молебн служили, и чего, а он [колдун] вышел ночью и пошел за поле, к лесу пошел, к соседней деревне. Пошел, пришел весь больной, спать лег и говорит: “Дождь будет!” И что думаешь — пошел дождь, все как надо. У нас дождь, а у соседей ведро. Нету и все, а то у них дождь, а у нас нету. А как сходил, так у нас» (Крупенина Вера Кузьминична, 1949 г.р., г. Тучково Московской обл.).

Однако то, что для восточнославянской традиции сохранилось в несколько рудиментарном виде, у южных славян и на Карпатах представлено весьма ярко. Функция колдуна-«облакопрогонника» подробно описана¹⁴⁸. По имеющимся в нашем распоряжении материалам мы не можем с уверенностью утверждать, что предотвращение грозы является одной из функций колдуна. У русских способность влиять на погоду рассматривается как одно из качеств колдуна, подтверждающее его магическую силу.

Традиционно колдуну приписывается насыщение икоты (нервного истерического заболевания, выражающегося в судорожных припадках, во время которых больные кричат). Обычно насыщение икоты рассматривается как одна из форм мести: «Один мужик икоту спустил. Женщина вином торговала, а ему не дала, и он зло поимел и икоту спустил. “А будешь ковшом пить и рада не будешь”, — сказал. И с тех пор, пока она вина не выпьет, ничего делать не станет»; «Мой дядя не сшил Андрею Антоновичу сапоги, и Андрей посадил жене его икоту... А как он умирал, говорят, он никак не мог в больнице умереть, умер в пошевнях (санях)»¹⁴⁹. Икоту насылали как мужчины (икотники), так и женщины (икотницы). Однако по вариантам преобладают мужчины. В то же время лишь некоторые из них, обладают еще какими-нибудь магическими способностями. Тем не менее среди людей, называемых колдунами, способность насыщать икоту рассматривается как одна из их функций: «Вот у нас дядька колдун был, ей Богу. Вот он и свадьбу портил, и поезд свадебный останавливал и икоту напускал» (Коренева Н.В., 1956 г.р., г. Москва). С нашей точки зрения, икотник — это самостоятельная фигура, близкая, но не идентичная колдуну. Это один из видов магической специализации, которой колдуны владеют как и всеми остальными.

Наконец, в традиции колдунам приписывается способность ясновидения, которая чаще всего проявляется при поиски скотины (реже людей). «Вот у нас корова пропала. Искали-искали — нет. Пришли к колдуну. Он посмотрел в воду, пошептал и говорит: “Коровы ваши в низинке стоят, вижу их, стоят”. Пришли, и правда стоят» (Щевелев С.А., 1918 г.р., с. Большая Брембола

Переславль-Залесского р-на Ярославской обл.). Колдун может не только сам увидеть пропажу, но и показать ее окружающим: «В Карпогоры сын поехал, я говорю, там люди знатки, не испортили бы. А он потерялся. Дядя говорит, хочешь скажу, где сын-то. В таз воды налил, а там река течет и в кустах труп-тело лежит»¹⁵⁰. Ясновиденье используется колдунами и для снятия порчи. В отличие от знахарок, снимающих порчу, колдуны не только видят вредителя, но и могут назвать, показать или устроить с ним встречу: «Сделал он воды, говорит: “Гляди в воду, узнаешь, Валя?” — “Да, знаю, это она”. — Он и спрашивает: “Хочешь ей что-нибудь сделать? Сделай”. А Валя было уж пожалела ее, не хотела ей зла, а гадал [колдун] говорит: “Торни ее в глаз”. Валя торнула. Приехала домой, а у той с глазу течет»¹⁵¹; «...И тот [колдун] согласился. “Ладно, — говорит, — я попытаюсь найти того, кто испортил вашу молодуху” <...> И она так и сделала. Пошла, и ей попался старичок навстречу <...> И он с ей поздоровался <...> А она взяла да обошла его. Руки не подала и обошла и не поздоровалась. И потом отошла немного, поворотилась назад, а старика трясет на дороге <...> “Вот, говорит, этот тебя мужчина испортил”»¹⁵². Знахарки же лишь снимают урок, в крайнем случае сообщая пол того, кто это сделал. Среди них считается большим грехом называть урочника: «Не, я тебе его не назову. Это грех. Вот урок сняла, а кто навел, не твое дело. Ни за что они не скажут — кто навел» (Маркова Е.С., 1921 г.р., д. Карпово Судогодского р-на Владимирской обл.).

Таким образом, в русской традиции из всех персонажей, наделенных магическим знанием, только только колдуну присуще колдовство на свадьбе, морок, власть над животными, связанное с последней оборотничеством в волка и медведя, ясновидение с названием и показыванием и, вероятно, власть над погодными явлениями. Остальные функции он делит с другими персонажами, однако в его исполнении и они имеют отличительные особенности.

Помимо названных функций колдун обладает еще и специфическими чертами, которые также выделяют его из общей массы. Эти черты проявляются при определении колдуна и при его смерти. Смерть колдуна рассматривалась нами в самом начале, когда мы говорили о передаче колдовства. Рассмотрим подробнее способы определения колдуна.

При определении колдуна приоритет отдается «частным» проверкам, в то время как ведьму обнаруживают публично. Узнать, кто в селе ведьма, можно преимущественно во время больших праздников или в другие сакральные периоды¹⁵³. Так, на Пасху можно было посмотреть на женщину, подозреваемую в колдовстве через пасхальную свечу или яйцо «она вернутой [перевернутой] видится» (Соколова Л.Ф., 1918 г.р.,

¹⁵⁰ Там же. № 353.

¹⁵¹ Там же. № 288.

¹⁵² Предания и былички... № 125.

¹⁵³ См.: Толстая С.М. Магические способы распознавания ведьмы // *Studia mythologica slavica*. Ljubljana, 1998. Knj.1. S.141-152.

¹⁴⁸ Бушкевич С.П. «Облакопрогонники»: карпато-южнославянские параллели // *ЖС*. 1996. № 4. С. 30-31.

¹⁴⁹ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 363, 364.

с. Владычное Пошехонского р-на Ярославской обл.); при возгласе священника «Христос Воскресе!» «ведьмы вертятся задом к иконам» (Грачева Вера Кузьминична, 1921 г.р., д. Карпово Судогодского р-на Владимирской обл.). Для определения ведьмы в течение всех четвергов Великого поста жгут дрова, а в Страстной Четверг «ведьма к тебе беспрменно придет» (Егунова К.В., 1926 г.р., с. Большая Брембола, Переславль-Залесского р-на Ярославской обл.). На Святки жители Судогодского р-на Владимирской обл. определяли ведьму так: «Если вот знают, что в деревне есть колдунья, то и знают это, стерегутся. А вот если не знают кто, а вроде портит, то вот что делали. Парни молодые соберутся, тулуп вот возьмут и вывернут его, меховые тулупы мехом наружу. Вот наденут на одного — завяжут, и рукава завяжут, и ворот, чтоб лица не видеть. Содют его в сани и везут по деревне, а сами кричат-стучат, сыр-бор. Вот если женщина какая выйдет, кричать начнет — она ведьма, портит она» (Борисова М.К., 1908 г.р., с. Картмазово, Судогодского р-на Владимирской обл.). Заметим также, что если ведьма оборачивалась в животное, которому человек наносил увечье, то ведьма появлялась на следующий день с ранами, что также являлось свидетельством ее колдовства.

Все эти приемы к колдунам практически не применялись. Колдун определялся в спокойной домашней обстановке, шло как бы соревнование между колдуном и профанным представителем общины. Очень часто колдуна распознавали дети, причем это рассматривалось как некое нарушение правил и родителями не одобрялось: «Этот Левушка очень дружил с моим дедом. И вот все время приходил. А к моей маме приехала подружка и говорит: “Слушай, говорят, Левушка колдун, давай поставим вверх ногами веник, если он действительно колдун, то он не выйдет”. Они, значит, веник взяли и перевернули. Вот Левушка говорит: “Ну, до свидания, Филипп Васильевич, спасибо тебе”. Только дойдет до порога и обратно вернется. Опять посидит, поговорит, как только до порога доходит — воротится... Бабушка и говорит: “Да что же ты, Левушка, не уходишь? Все до свиданье да до свиданье, а сам не уходишь?” “Веничек не так поставлен!” “Ах, веничек!” — дед у нас такой крутой был, они этот веничек потом всю жизнь вспоминали. Нельзя над колдуном смеяться. Дед их выпорол и веник перевернул, и Левушка ушел» (Петровская С.А., 1920 г.р., Никитская слобода, Переславль-Залесского р-на Ярославской обл.); «Вот мы малы еще были и был у нас в деревне колдун, дядя мамин. Пришел он к нам, а мы наслушались разно и ножик в столешницу снизу воткнули. Сидим, смотрим. Он собираться начал. Подойдет к дверям и стоит, повернется, подойдет к столу, присядет, опять пойдет, опять вернется. Папа наш ему и говорит: “Андреич, ты чегой-то вертаешься, будто тебе нож воткнули?” А он засмеялся так и говорит: “Так воткнули, удружили племянки! Над дядькой шутят!” Отец под стол полез, нож вынул, так дядька нас еле от него слободил, так нас хряснул, что в голове гул неделю стоял. Зареклись после шутить» (Тузова М.И., 1915 г.р., г. Пошехонь Пошехонского р-на Ярославской обл.).

Таким образом, колдун является весьма универсальной фигурой. Он может лечить, привораживать и отвораживать, урочить, снимать порчу, находить пропажу, «шутить», защищать свадьбы, отводить молоко и возвращать его, портить и лечить скотину, оборачиваться и превращать людей в животных, насылать морок и т.д. Практически в суеверных рассказах о людях, наделенных магическими способностями, мы можем найти рассказ о любых действиях, приписываемых колдуну. Однако наблюдается следующая закономерность: при всей универсальности колдуна и безусловном признании за ним всей общиной необычайно сильных магических способностей обращаться в частных случаях предпочитают к специалистам, которыми, судя по большинству записей, чаще оказываются женщины. Так, лечат (в том числе и болезни, вызванные порчей) знахарки и знахари, среди которых также наблюдается специализация. Привораживают и отвораживают колдовки, волховки, волхвы, которых зачастую называют колдунами. Способностью оборачиваться обладают колдуньи. Икоту насылают икотники и икотницы. Несколько особняком стоят «облако-прогонники», чьи действия носят более общий характер и направлены на благополучие всей общины. Из всего этого следует, что, помимо всего вышеперечисленного, истинный колдун специфическим для себя образом выступает только на свадьбе, где он оберегает или портит молодых, в соревнованиях с другим колдуном и проявлении власти над животными. Все остальное колдун совершает либо из любви к родственникам (лечение, приворот и т.д.), либо из чувства мести (насылание икоты, морок, порча). В своих же специфических функциях колдун «играет». Все действия колдуна, связанные с шутками над молодыми и гостями свадьбы, с соревнованиями колдунов, с оборачиванием в животных и проявлением власти над ними в значительной степени носят зрелищно-игровой характер. Этим же элементом обладают и магические действия, вызванные местью колдуна. Ведьма портит человека, доводит его до смерти и т.д., колдун же позорит человека, делает его смешным в глазах общины. Колдун любит внешние эффекты: огненные столбы, требующая вина икота, кричащий петухом жених, гости, залезшие на стол, — все это проявления его магии. Совершая какое-либо действие, даже не свойственное ему, например отвод молока у коровы, колдун не ждет выгоды. Ему интересно, поймет ли пострадавший причину своих несчастий, признает ли власть колдуна. Поэтому если колдуна просят ликвидировать нанесенный ущерб, он это делает — человек признал его власть. Не случайно очень часто в таких случаях звучит смех колдуна и фраза: «Что, понял!» или «Догадался!». Соревнования колдунов и вообще можно рассматривать как театрализованное действие, рассчитанное на пристальное внимание публики. Заметим, что действия всех остальных персонажей, наделенных магической силой, имеют тайный характер. Они не рассчитаны на внимание публики. Так, ведьма оборачивается тайно, а колдун совершенно открыто может сделать это и при свидетелях. Именно поэтому часто встречаются тексты, где он просит не трогать

«батожок, через который вертался» (Кукушкина А.И., 1928 г.р., г. Пошехонье Пошехонский р-н Ярославской обл.) не вынимать нож «чтоб обратно вертаться» (Щевелев С.А., 1918 г.р., с. Большая Брембола Переславль-Залесский р-н Ярославской обл.) и так далее. Обернувшийся колдун не боится быть узнанным. Его узнают по внешним приметам — белая полоса на шее, черное ухо и так далее, а ведьму — по нанесенным увечьям. Узнанная ведьма теряет свой статус, узнанный колдун повышает его. Заметим также, что ведьму скорее презирали, чем боялись, т.к. знали способы лишить ее колдовской силы. Колдуна же опасались, хотя и выказывали ему всяческое почтение.

Вероятно, статус колдуна в общине первоначально был чрезвычайно высок, а его функции универсальны. Именно этим можно объяснить сохранившиеся до нашего времени функции распорядителя и охранителя

свадьбы, хозяина над животными и хранителя полей. Именно этим можно объяснить и перенос имени «колдун» на представителей власти. С потерей своей роли в жизни общины колдун приобретал черты трикстера, и в его действиях все больше и больше проявлялся зрелищно-игровой момент, с помощью которого удавалось сохранить свой статус, поддержать имидж. Но именно появление зрелищно-игровой семантики в действиях колдуна привело к тому, что в круг персонажей с этим именем вошли представители некоторых профессий, в действиях которых также преобладает игровая доминанта. И наконец, наличие у колдуна помощников из потустороннего мира привело к тому, что колдунами стали называться представители тех профессий, которые так или иначе были связаны с природными стихиями, а следовательно, и с персонажами низшей мифологии.

МАГИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ ХОЗЯИНА В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Е. Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ

«...Мой идеал теперь хозяйка
Да щей горшок, да сам большой...»
А. С. Пушкин

Размышляя о хозяине и его функциях в восточнославянской традиции, начинаешь понимать, что русский язык иногда демонстрирует неудачи в выборе лексем, призванных обозначать наиболее принципиальные и ключевые для культуры понятия. Одной из таких неудач, безусловно, является слово *хозяин*. Русская лексема *хозяин* очень мало подходит для выяснения обширного круга богатых смыслов, определяющих как ритуальный так и сакральный статус лица, о котором пойдет речь в нашей статье.¹⁵⁴ Русское *хозяин* является заимствованием из тюркских языков, предположительно из чувашского *хожа*, *хижа* 'хозяин' или татарского *хожа* 'учитель, хозяин, старец' (непосредственно из этого источника происходит и др.-рус. *ходжа* 'господин')¹⁵⁵, совершенно оторванным от того разветвленного древа исконных общеславянских лексем, обозначающих хозяина и восходящих к индоевропейскому корню. Тюркское заимствование *хозяин* вытеснило из русского языка исконного *господаря*, заботливо сохраненного остальными славянскими языками, ср.: болг. *господар*, *господарь* 'хозяин, барин, государь', макед. *господар* 'хозяин, господин', 'государь, властитель, правитель', серб. *господар* 'хозяин', словен. *gospodár* 'хозяин', чеш. *hospodář* 'хозяин', 'управляющий', польск. *gospodarz* 'хозяин', 'землевладелец', в.-луж. *hospodar* 'хозяин', н.-луж. *góspodar* 'хозяин, домохозяин, сельский хозяин', укр. *господарь* 'хозяин, владелец, глава в доме', белор. *гаспадар* 'хозяин'. Существовало это слово и в древнерусском языке: *господарь* 'господин, хозяин', 'государь'. Употреблялось оно также для обозначения князей Молдавии и Валахии.¹⁵⁶ Все славянские языки, кроме русского, сохранили и соответствующие названия хозяйки с этим же корнем: *госпожа* (ср. в.-луж. *hospoza* 'хозяйка', н.-луж. *góspoza* 'хозяйка', пол. диалект. *gospoza* 'хозяйка' и

под.) и *господыни* (ст.-слав.): укр. *господиня* 'хозяйка, госпожа', белор. *гаспадыня* 'хозяйка', словац. *hospodyňa* 'хозяйка', пол. *gospodyni* 'хозяйка, госпожа' и др. Все эти и другие примеры свидетельствуют, что искать первоначальные истоки ритуальных и магических функций восточнославянского хозяина имеет смысл в этимологии общеславянского слова *господарь*.

Лексема *господарь*, будучи производным от существительного *госпо́да* (ср., др.-рус. *господа* 'дом, хозяйство', словац. *hospoda* 'жилье', н.-луж. *góspoda* 'пристанище, трактир, гостинца' и др.) через него восходит к праслав. **gospodь* / **gospodin*, которое в славянских языках получило два основных значения — социально-юридическое и сакральное: 'господин, повелитель' и 'Господь Бог'. Праславянская лексема **gospodь* < **gost-pod-* представляет собой сложение двух и.-е. основ: **gost-* (откуда, в частности, рус. *гость*) и **pot-* со значением власти, обладания, владения, потенции.¹⁵⁷ Праслав. **gospodь* родственно лат. *hospes* 'хозяин', произошедшего от тех же основ, и может быть истолковано как 'господин гостей', т.е. 'тот, кто способен дать прибежище гостям в своем доме, предоставить кров гостю, оказать гостеприимство'. Таким образом, становится ясно, что первоначальная семантика славянского хозяина-*господаря* была связана с ритуалом гостеприимства¹⁵⁸, а это делает первичной доминантой образа не прагматические, не хозяйственные, а ритуальные функции. Произшедшая в дальнейшем семантическая эволюция закрепила за тремя производными от праславянской лексемы **gospodь* три разных значения: сакральное — 'Бог', социально-правовое — 'господин, государь' и третье, которое объединяет в себе первые два, поскольку хозяин-*господарь* в рамках своего хозяйства обладает всей полнотой социально-правовой и сакральной власти. Ср.

¹⁵⁴ Статья написана в рамках исследования по проекту РГНФ № 99-04-00079.

¹⁵⁵ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 4. М., 1987. С. 254.

¹⁵⁶ Этимологический словарь славянских языков. Т. 7. М., 1980. С. 59.

¹⁵⁷ Этимологический словарь славянских языков. Т. 7. М., 1980. С. 61-62; ср. также лат. *potens* 'сильный, могущий, владеющий, способный', *potentia* 'сила, влияние, власть' и др.

¹⁵⁸ Иванов Вяч. Вс. Разыскания в области анатолийского языкознания. 1а-2 // Этимология. 1971. М., 1973. С. 302-306.

рус. пословицы: «Всяк хозяин в своем доме большой» или «Всяк петух на своем пепелище хозяин»; «Своя избушка — свой простор»;¹⁵⁹ «В своем добре сам большой»; «В своем доме как хочу, так и ворочу»¹⁶⁰.

Отблески первоначальной семантики, безусловно, сохранились в образе восточнославянского хозяина-господаря, поскольку прием гостей является его прерогативой (ср., в частности, постоянный мотив приема хозяином гостей в украинских колядках: «Ой, радуйся, хазяїне, веселися, хазяїне / В своєму дому. / Весь двір на помості / в його щодня гості»)¹⁶¹, но на этом его функции не исчерпываются. Для того, чтобы предоставить гостям кров, нужно этот кров иметь, недаром, образ хозяина в русских пословицах тесно связан с концептом дома: «Хозяин добр — и дом хорош, хозяин худ — и в доме тож»; «Дом красится хозяином»; «Без хозяина дом — сирота»; «Всякий дом хозяином держится»¹⁶². Подчеркивая, что благополучие хозяйства непосредственно зависит от качеств его хозяина, пословицы свидетельствуют, что наряду с хорошим хозяином может существовать и плохой, своего рода «анти-хозяин» с совершенно другим набором характеристик: «Горе тому, кто непорядком живет в доме»; «Бежит от дому, будто черт от грома»; «У него в доме нечем собаки заманить»; «Дом: одни буйны ветры по углам перекликаются» и др.¹⁶³

Поэтому прежде чем говорить о том, каким образом в восточнославянской ритуальной практике прослеживаются первоначальная, древняя семантика слова «господарь», нужно выяснить, а кто вообще может быть хозяином, какими качествами должен обладать полноценный хозяин? Существует ли, если так можно выразиться, «эталон» хозяина и из каких дифференциальных признаков он состоит? Во-первых, очевидно, что полноценным хозяином может быть только мужчина. Этнографические материалы XIX — XX вв. свидетельствуют, что если семья лишается хозяина (в случае его смерти, тяжелой болезни, старости и неспособности вести хозяйство) его место занимает старший сын (или просто сын, если он единственный) и только в случае, если в семье нет сыновей или они еще малы, роль «хозяина» принимает на себя старшая в семье женщина — жена «ушедшего со сцены» хозяина¹⁶⁴. Слова «хозяйка», «большуха», «господиня» обозначают, прежде всего, не женщину-хозяина, а жену хозяина, которая имеет свой собственный объем бытовых и ритуальных функций и является неотъемлемой частью хозяйского статуса своего мужа, если так можно сказать — первым лицом той «свиты», которая «играет

короля». Ситуации, при которых женщина, часто вынужденно, принимает на себя функции хозяина, осознаются в народной традиции как отклонение от нормы. Это или смерть хозяина при отсутствии в доме взрослых сыновей или сыновей вообще или случаи, когда хозяин становится «анти-хозяином», например, пьяницей и не способен сам управлять хозяйством.

Чтобы быть хозяином, нужно обладать определен



Рис. 10. Крестьянская семья из с. Копально Чусовского р-на Пермской обл. Начало XX в. Фото из архива ИЭА (Пермский отряд)

ной социальной и сексуальной полноценностью, нужно, прежде всего, состояться как мужчина. Согласно канонам русского обычного права, «глава семьи — один — *большак* (непрерменно женатый и старший в семье)» или: «глава семьи, или *большак* — это отец, способный работать. Если отца нет, то главой семьи становится мать. Женатый старший сын, живущий с отцом, называется *подбольшим* и при старом отце и матери становится *большаком*»¹⁶⁵. Нельзя быть хозяином, не имея дома и не имея хозяйства. Нужно заметить, что русские диалекты продолжают сохранять первоначальную семантику слова *дом*, дошедшую с праславянских времен — «семья», «место жизни семьи», «домашнее хозяйство» (ср. ц.-слав. *домовитъ* «хозяин дома, глава семейства»; рус. выражения: *на дом кланяться*, т.е. «кланяться домашним, всем членам семьи»; *дружить* или *ходить домами* — «дружить семьями», а также рус. диалект. лексемы *домач* «экономный, разумный хозяин», *домашник* «хозяйственный человек», *доможира* «состоятельный хозяин», *домаха* «хорошая хозяйка»). Из всего этого следует, что статус хозяина подразумевает наличие у него *дома* в обоих значениях этого слова — семьи и хозяйства. В колядках, исполняемых хозяину, он изображается сидящим в собст-

¹⁵⁹ Даль В.И. Пословицы русского народа. Т. 2. М., 1993. С. 549.

¹⁶⁰ Иллюстров И.И. Сборник российских пословиц и поговорок. Киев, 1904. С. 205.

¹⁶¹ Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 269.

¹⁶² Даль В.И. Указ. соч. Т. 2. С. 567.

¹⁶³ Даль В.И. Указ. соч. Т. 2. С. 569-571, 553.

¹⁶⁴ См., например, Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993. С. 181-182.

¹⁶⁵ Быт великорусских... С. 181.

венном доме среди хозяйства, изобилия и среди своей семьи:

Да этот чей стоит дом, да чей высокий новый терем?
Да этот дом стоит Филиппа Ивановича...
Да ты позволь, сударь хозяин, ко двору прийти...
Да виноградие спеть, в дому хозяина опеть,
В дому хозяина опеть, в дому хозяйку припеть.
Да как хозяин во дому — да как Адам в раю,
Да как хозяйка во дому — да как оладья в меду,
Да малы деточки — да часты звездочки...¹⁶⁶

Тот же мотив повторяется и в украинских колядках:

А в цім домку, як у вінку...
А господар, як виноград,
Господинька, як калинка,
А діточки, як зівочки...¹⁶⁷

или:

Чи є, чи нема господар дома?
В stodолойці є, житейко віє...
Чи є, чи нема господинейка дома?
В світлоньці є, хлібойко пече...
Чи суть, чи нема его синойки дома?
В стаєнощи суть, коники чешуть...
Чи суть, чи нема его донейків дома?
В світоїці суть, золото прядуть...¹⁶⁸

Наконец, еще одна отличительная черта хозяина-господаря: в пределах своего дома он обладает абсолютной властью, он владеет хозяйством. Глагол *владеть* в русских говорах имеет два значения: 'обладать' и 'быть здоровым, иметь силу', что возвращает нас к мысли о том, что понятие *власть* хозяина включает в себя не только право распоряжаться и обладать своей собственностью, но и способность правильно ею распоряжаться, обладание необходимой продуцирующей силой для того, чтобы обеспечить нормальное существование этой собственности. О хозяине также говорят, что он «ведет дом» (ср. пословицу: «Дом вести — не бородой трясти»), т.е. обеспечивает *вод*, плодovitость, правильное развитие всего хозяйства.

Ритуальную и магическую роль хозяина в семье можно сравнить с ролью жреца. Во-первых, потому что он устанавливает и определяет порядок, правильность развития событий в семье, он направляет жизнь по упорядоченному руслу, включающему в себя исполнение самим хозяином и его домочадцами всех необходимых хозяйственных и ритуальных действий, призванных обеспечить здоровье, благополучие, плодovitость семьи и хозяйства. Во-вторых, потому что хозяин, подобно жрецу, обладает собственной продуцирующей силой, благотворно влияющей на плодovitость хозяйства. В-третьих, хозяин, как и жрец, вступает в контакт с «тем» светом — с душами предков, домовым и пр., для того, чтобы обеспечить своему хозяйству благоприятное развитие. Наконец, в-четвертых, хозяин уподобляется жрецу тем, что он раздает, распределяет благо между членами своего семейства, начиная с ситуации каждодневного застолья или выделения из хо-

зяйства взрослых детей с их собственной долей, кончая ритуальной трапезой, во время которой хозяин разделяет ритуальное кушанье и наделяет им домочадцев.

Общеорганизующая и общеритуальная функция хозяина достаточно очевидна и не требует пространственных комментариев. Хозяин организует ежедневную жизнь семьи в чисто прагматическом плане: он распоряжается деньгами, имуществом и средствами производства семьи, определяет каждого домочадца на ту или иную работу и требует отчета о ее выполнении. Он решает вопросы о строительстве нового дома или хозяйственных построек, покупке или продаже скота, хлеба, корма для скота и т.д. Он организует судьбы своих родных — женит сыновей, выдает замуж дочерей, содержит престарелых родителей. Он обладает правом участия в общественной жизни, в частности, в мирских сходках.

Однако жреческий статус хозяина проявляется, прежде всего, в организации и обеспечении обрядовой жизни семьи: выполнения календарных и охранительных ритуалов, магических практик, связанных с постройкой нового дома и перехода в него, обрядов купли-продажи скота, совершения положенных жертвоприношений и т.д. Можно констатировать, что хозяин обеспечивает мифологическое программирование бытовой жизни. Повсеместно хозяин выбирает место для нового дома, проверяя, не стоит ли он на «неправильном» или сыром месте — именно от его выбора и от его знания примет и тайных знаков «хорошего» или «плохого» места зависит будущее благополучие или неблагополучие всей семьи, плодovitость или бесплодие скота. Хозяин договаривается и пьет могоарыч со строителями, участвует в ритуале «первого венца», «первой балки», при установлении матицы, крыши, конька, т.е. построении всех конструктивно значимых элементов дома. Хозяин же обеспечивает «правильный» и безопасный для семьи переход в новый дом, и именно он первым из людей входит в дом, внося туда знаки культурного пространства — хлеб, икону и пр. Если учесть, что в традиционном сознании строительство дома осознается как построение, создание микрокосма, сравнимое с космогоническим актом, то роль хозяина как демиурга, освящающего и закрепляющего своим участием ключевые элементы строительного процесса, становится очевидной. Та же роль хозяина видна и в обряде купли-продажи скота: предметом забот хозяина служит сохранение в своем хозяйстве *вода* и *племени*, если он продает скотину, и их приобретение вместе со скотиной, если он покупает ее. На хозяине лежит ответственность за правильный выбор скотины, при этом подразумеваются не только ее физические характеристики (возраст, здоровье, молочность и под.), но и иррациональные: «двужилность», подверженность «сглазу», «в масть» ли скотина домовому и под.

Свидетельством того, что на хозяина со временем перешли те обрядовые функции, которые в древности были закреплены за жрецом, является знаменитый ритуал-диалог жреца и народа, записанный Саксоном

¹⁶⁶ Русская народная поэзия. Обрядовая. Л., 1984. С. 39.

¹⁶⁷ Календарно-обрядов... С. 270.

¹⁶⁸ Календарно-обрядов... С. 270-271.

Грамматиком в XII в. на о. Рюгене и многократно описанный в научной литературе¹⁶⁹. «В жертву приносится медовый пирог-каравай, круглый и такой большой, что высотой он почти с человека. Ставя этот пирог между собой и народом, жрец имел обыкновение спрашивать у руянцев, видят ли они его. Когда ему отвечали, что видят его, он выражал желание, чтобы через год его не могли видеть (...) при этом жрец имел в виду не свою судьбу или судьбу народа, а изобилие будущего урожая». Позднейшие фиксации этого ритуала, записанные в Герцеговине, Черногории и в украинском Полесье, свидетельствуют, что этот ритуал стал выполняться в пределах семьи, где функциональным жрецом выступал хозяин. Например, в Черниговском Полесье накануне Нового года, когда на столе уже все приготовлено для праздничного ужина, хозяйка просит мужа исполнить закон. Хозяин садится в красном углу, перед ним стоит куча пирогов. Дети спрашивают: «Де ж наш батько?» — «Хыба вы мене не бачите?» — спрашивает отец. — «Не бачимо, тату!» — «Дай же Боже, и на той рік не бачили!» При этом он раздает мальчикам пироги¹⁷⁰.

Семиотически значимыми представляются не только его действия, но и весь круг связанных с ним предметов и обстоятельств, а также стереотипов поведения его самого и домашних. Знаковым является местоположение хозяина во главе стола в красном углу, особенности его одежды в разные ритуальные моменты (пребывание в шапке или без шапки, босым, обнаженным), поведение в его присутствии младших членов семьи. Считалось, например, что если хозяин будет сидеть дома в шапке, у него оглохнет жена или теща (Тихманьга каргоп. арх.); при отъезде хозяйского сына из дому, отец кидает сыну шапку и говорит: «Шоб вернуўся ешчэ ў хату» (Радчицк стол. брест.); если умирает кто-либо из домочадцев, хозяин не надевает шапки до самого погребения, чтобы предотвратить в семье дальнейшую смертность¹⁷¹. Вещи, принадлежащие хозяину дома, могут наделяться особой магической силой, например в Полесье хозяйской ложкой разливали борщ на Рождество. «Мужчинску ложку никому не можно трогать. Ложка така закорючена, древяна. Тей ложкой насыпала баба боршч, як снидали на Родзво» (Вышевичи радомышл. жит.); хозяйка мужниными штанами накрывала тесто в деже, чтобы удавался хлеб (Вышевичи радомышл. жит.); хозяйскую ложку клали за пояс больным детям, чтобы вылечить их от «сглаза» (Вышевичи радомышл. жит.); считалось, что ложка умершего хозяина обладает способностью выводить бородавки (полес.) и пр.

Продуцирующие функции хозяина. Очевидно, что основная задача хозяина — сохранение и умноже-

ние своего хозяйства и достатка. Он заботится о том, чтобы была унавожена пашня, чтобы была обработана и засеяна нива, чтобы был собран и сохранен урожай, чтобы была ухожена и здорова скотина, чтобы она давала приплод, т.е. чтобы в его хозяйстве все *велось* и плодилось. Однако деятельность хозяина по обеспечению плодородия и достатка вовсе не сводится к выполнению им суммы чисто прагматических аграрных или скотоводческих приемов. Достаток и изобилие в хозяйстве прибывают благодаря магическому статусу самого хозяина, который в народном сознании сам является источником плодородной силы, поэтому урожай (или неурожай) зависит от наделенности того или иного хозяина необходимой степенью «плодородности» и от его умения передать эту продуцирующую силу своему хозяйству: полю, скоту, пчелам и т.д. Очевидно также, что способность хозяина обеспечивать плодородие своего хозяйства самым непосредственным образом соотносится с его мужской потенцией. Недаром в народном обычном праве юридический статус хозяина связан с возрастом: хозяином мог быть половозрелый мужчина. При этом нижняя возрастная планка часто начиналась с 25 лет, а верхняя достигала 60 лет — по достижении этого возраста хозяин передавал хозяйство взрослому сыну, а сам переходил в разряд стариков.

В наиболее откровенной форме продуцирующие функции хозяина проявляются в аграрной магии, в частности, в правилах и предписаниях, связанных с началом пахоты и засеванием, которые должны производиться только здоровым и нестарым мужчиной. Например, в Московской губ. крестьянин, который должен производить засев, определялся на мирской сходке. Если жребий падал на домохозяина старого или больного, он поручал засев своему сыну, но он не мог поручить это женщине или девушке — мир следил за этим и накладывал штраф на нарушителя. В этих случаях засев признавался недействительным и для нового засева выбирался другой человек: «Раньше в поле с севалкой ни одной бабы не увидишь, ну и урожаи были хорошие»; «Самим Богом положено, чтобы сеял мужик»¹⁷². Очевидно, что «качество» хозяина, производящего засев, непосредственно влияет на качество будущего урожая: «Трэба, шоб добрый, богатый хозяин сеял пэрший. А як бедный вийдэ, то може и набить його той богатый, шоб не лез» (Боровое заречн. ровен.); «Ну, как пашню начинали, дак тоже как будто в доме праздник заводился, хозяина подготавливали ко всему, ну чтобы в байне намылся, в чистом шол, чтобы не расстроить» (Тихманьга каргопол. арх.).

Представления о пахоте и севе как о символическом совокуплении с землей и ее оплодотворении, а об урожае как о результате беременности земли достаточно подробно освещались в научной литературе¹⁷³, об этом же свидетельствуют, например, загадки о пахоте и за-

¹⁶⁹ Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 6-7.

¹⁷⁰ Толстой Н.И. Указ. соч. С. 11-12.

¹⁷¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1994. С. 89, прим. 1.

¹⁷² Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 118.

¹⁷³ См.: Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 2. Язык и культура. М., 1994. С. 71.

севании типа: «Старик старушку шангил-лангил, заросла у старушки шанга-ланга». О том, что хозяин, пахущий или засевающий свою ниву осмыслялся как ее оплодотворитель, свидетельствует многократно описанный обычай полного или частичного обнажения хозяина при начале пахоты или севании. Этот обычай в Полесье сохранялся и в XX веке: при севе хозяин снимал штаны (Олбин козелец, черниг.), снимал обувь и сеял босой или без шапки: «Ну, розувалися, як сеяли. Як конь добре не ходит у борозни, да пэрэобувалися мушчины. Пэрэобують спеціально ноги: сеў, разуўся да знова обуўся» (Радчицк стол. брест.). Характерно, что обнажение хозяина во время сева имеет не только продуцирующую, но и охранительную функцию: просо хозяин сеял, раздевшись донага, чтобы воробы не клевали посевов; для этой же цели хозяин обнаженным трижды обегал свое поле. Обнажение мужских гениталий — один из устойчивых и универсальных апотропейческих приемов в народной культуре, употребляющийся и при защите от нечистой силы. В частности, чтобы нечистая сила, летящая в вихре, несущемся на людей, не причинила вреда, мужчина должен спустить штаны (Олбин козелец, черниг.). В наиболее откровенной форме идею оплодотворения земли содержат магические действия хозяина и хозяйки, символизирующие соитие — катание и кувырканье по житу (обычно это происходило в Юрьев день или в день начала сева): «Когда идут сеять хлеб, то баба с мужиком катаются по участку, чтоб жито двойные колосья родило» (Арельск трубчев. брян.).

Необходимо особо отметить, что продуцирующая сила вспахивания хозяином своей земли проявляется и в тех случаях, когда осуществляется ритуальная пахота, имеющая целью обеспечить не урожай, а хорошее размножение скота, при этом к продуцирующей силе самого хозяина, осуществляющего вспашку, прибавляется совокупная сила всей семьи: при построении нового двора для содержания скотины хозяин всю площадь двора пашет сохой, запрягая в нее вместо лошади всю свою семью, потом боронит, засеивает зернами ржи, овса и ячменя, а иногда и живыми муравьями — все это должно благотворно повлиять на размножение скотины¹⁷⁴.

С обеспечением хозяином плодородия в своем хозяйстве тесно связаны представления о хозяйском глазе, который также обладает продуцирующими возможностями и наделяет свой скот и ниву плодородной силой. Поэтому одна из главных функций хозяина — осмотр и обход своего хозяйства — носит не только и не столько утилитарный, сколько сакральный и ритуальный характер и является формой передачи потенции от хозяина к хозяйству. Осмотр хозяином своего добра можно считать противоположностью «сглазу» — осмотру чужим, «злым» глазом, который отбирает плодородие и достаток (по пословице «Свой глаз — миленький дружок, а чужой — ворог»). Красноречиво об этом свидетельствуют пословицы: «От хозяйского глаза и конь добрест»; «От хозяйского глаза жиреет и

кот»; «Хозяйский глаз всего дороже»; «Глаз господский убождает ниву»¹⁷⁵. Здесь примечательно свойство хозяйского глаза *убождать* ниву — наделять ее тучностью, плодородием, преумножать изобилие (ср. др.-рус. *гобино* — 'обилие' и его производные — др.-рус. *гобзити* 'изобилывать', рус. диалект. *гобзить* 'обильно кормить, пичкать', др.-рус. *гобзовати* 'способствовать обилию, умножать' и др.). Вспомним, что в известном эпизоде из Повести временных лет, описывающем неурожай и голод 1071 г., погубивший множество человек, это несчастье объясняется злой деятельностью ведьм, которые «держат обилье» и которых надо истребить, чтобы вновь появилось «гобино»¹⁷⁶.

Силу наделять плодородием имеет не только хозяйский глаз, но и вообще обход хозяином своих владений — передача плодородия осуществляется через соприкосновение ног хозяина с землей: «Хозяин по двору пройдет — рубль найдет, назад пойдет — другой найдет»; «Где хозяин прошел, там и хлеб уродился»¹⁷⁷. Характерно, что последняя пословица является прямым перифразом известных колядок про козу («Де коза стопою, там жито копою (...) де коза ходит, там жито родить»¹⁷⁸), а также других обрядовых песен, где в качестве сакральных обходчиков, чей контакт с землей вызывает обильный урожай, выступают св. Николай, св. Юрий, св. Илья или сам Господь Бог:

... Ох, Ілля, Ілля, дзе ты хадзіў...
Я па полю хадзіў, пашаньку радзіў,
Што ступлю ступою, стаяць снапкі капою...¹⁷⁹

Этот же мотив обхода нивы как способа сообщить ей плодородие прослеживается и в харьковском поверье: если уродится хороший хлеб, говорят, что «сам Бог походы по нивы», а если плохой — что «роботныка посылав»¹⁸⁰.

В белорусской песне, приводимой Древлянским¹⁸¹ в качестве сакрального обходчика выступает Ярило, чей образ устойчиво связан с плодородием, однако в подлинности сообщений Древлянского всегда есть серьезные сомнения:

А гдзеж јон нагою,
Там жыто капою,
А гдзеж јон ни зырне,
Там колас зацьвяце.

Даже если не принимать во внимание текст, приводимый Древлянским, становится очевидно, что магический статус хозяина определяется его правом (и обя-

¹⁷⁵ Даль В.И. Указ. соч. Т. 2. С. 547-548.

¹⁷⁶ Повесть временных лет под 1071 г.

¹⁷⁷ Даль В.И. Указ. соч. Т. 2. С. 548.

¹⁷⁸ Календарно-обрядові... С. 342.

¹⁷⁹ Зімовыя песні. Калядкі і шчадроўкі. Беларуская народная творчасць. Мінск, 1975. С. 173.

¹⁸⁰ Иванов В.В. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерки этнографии края. Харьков, 1898. Т. 1. С. 272.

¹⁸¹ Древлянский П. Белорусские народные предания // Прибавление к Журналу Министерства народного просвещения. СПб., 1846. С. 21.

¹⁷⁴ Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994. С. 17.

анностью) выступать в качестве земного заместителя сакральных сил, наделенных способностью производить «гобино», т.е., по существу, выступать в качестве жреца, т.е. заместителя божества. Особенно отчетливо эта жреческая функция видна в рождественской обрядовой практике, когда хозяин непосредственно выступает в роли Бога. В белорусском Полесье в сочельник хозяин обходит снаружи дом с хлебом или кутьей. Кто-нибудь из домашних из комнаты его спрашивает: «Хто там ходзиць? — Сам Буг ходзиць! — А што ён робиць? — Жито родзиць!»¹⁸². На северо-западе Белоруссии подобный обряд совершался на «деды», т.е. в поминальные дни, когда души умерших предков посещали свои дома. В этот день хозяин трижды обходил свой дом с буханкой хлеба, а жена, сидя у окна, спрашивала его: «Кто там идзе? — Сам Бог! — Цо несе? — Боски дар». После чего хозяин возвращался в хату и все садились ужинать¹⁸³.

Представления о продуцирующей силе, исходящей от хозяйского глаза и вообще от присутствия хозяина среди своего хозяйства, подтверждаются полесским обычаем хождения в жито. На весеннего Юрия хозяин, часто с членами своей семьи, выходил в поле и обходил его «по солнцу». Обход мог сопровождаться ритуальной трапезой в поле. Этот обычай в районах западного Полесья назывался «ходить смотреть (дивиди, побачить, глядати) жито»¹⁸⁴. «У жыто ходять дывытыся на Юрья. Ходыли и того самого хрэшчыка брали и с тым хрэшчыком ходыли до жыта? Кругом своего поля обийдэ, Богу помолицца и йдэ до дому» (Радеж малорит. Брест.); или: «На Юрья идуть оглядаты своего маёнтка, обходять свою рожь, бэруць сьвятую скатерку, хлиб святы и обходыли» (Ковнятин пинск. брест.); «На Юрья з ранка идэ хозяин у поле и бэрэ хлиб с собою (...) кладэ ёго на свою ниву, помолицца Богови и тоди обходэ ниву и домой ворочаеця» (Ветлы любешов. волын.); «Юрей. Ходять посмотреть, якее жыто растэ. Мушчыны идуть по полях, берут хлеба, пирога берут». При этом в некоторых случаях указывается прямая зависимость хорошего цветения злаков от хозяйских обходов: «На Юрья вэсняного [специальный пирог] пэкли. Идэ хозяин, обходыць свое усе поле — буде хорошо жито красовати»; «Гэто на Юрья. Спечэ хозяин таку пасочку малэньку и бэрэ ее хозяин и ужэ идэ на поли, *босой* идэ и кладэ ту пасочку у жыто и ужэ хрэсцяца, молицца, коб Биг урожай даў» (Кривляны жабинк. брест.); «На Юрья мой батька бэрэ хлеб под пах, обертаў полотенцэм, иде кругом жыта ходить. Обходе, походе — побачить, як хлеб расте...» (В. Жары брагин. гом.).

Если в первой половине аграрного цикла хозяин отдает ниве свою силу в прямом и переносном смысле этого слова, чтобы получить хороший урожай, то при сборе урожая важны ритуальные действия, призванные компенсировать хозяину затраченную потенцию, восстановить ее. Наиболее ярко это проявляется в дожинальных обрядах с первым или последним сжатым венком или снопом, который служит символическим эквивалентом всего урожая и считается обладающим особой плодородной силой (зерна именно из этого снопа или венка используются при последующем засевании). Сплетенными или связанными колосьями из первого или последнего снопа обвязывали хозяина (а в советское время — председателя колхоза), их надевали ему на шею, отдавали в руки, переносили на хозяина магическую силу колосьев: «Обвязывали самого главного хозяина [теперь председателя], венка з жита свили да паразали [т.е. перевязали]. Да поехал ён до хаты з венком (...) Як жнуть чужие наймиты, той обвязывают пэрэвэсло — жмэню колосся з колоссями, обвязвать ў пояс, кажуть: “Дай, Божэ, коб дождаў на той год да напахай жыта”. Чи мужовия родня обвязвала. Як стаў колхоз — прэдсэдателя обвяжем» (Радчицк стол. брест.). Для дожинальных ритуалов, призванных воздать хозяину потраченную им силу с помощью контактной магии, вообще характерно мифологическое отождествление, слияние реального хозяина и последнего снопа, который также часто назывался *хозяином*¹⁸⁵, ср., например, обряд, в котором хозяин помещается среди сжинаемых колосьев, из которых образуется последний сноп: «Вот они собяруцца жнеи. Собираюцца женщины, мужчины, хозяина содють сюда, ў серядину [несжатого хлеба], обжинают яго: кажная сярпом режеть и становить, становить это, яго обложать [сжатыми колосьями]... На главу ставяць яму сноп, кругом яго обставляють, и сидить, как хозяин. Только што закуску там, водку [кладут] — обычай такой. Потом выпьють — начинают щипать хозяина, и тот уходит...»¹⁸⁶.

Приведенные выше примеры дают основание представить контакт хозяина со своей нивой в течение всего аграрного цикла как двухактный процесс, в начале которого хозяин воздействует на землю (Д.К. Зеленин даже сравнивал этот процесс с совершением насилия над землей)¹⁸⁷, символически отдавая ей часть своей потенции с целью усиления ее плодоношения, а при завершении происходит ритуальное возвращение хозяину плодородных сил при наделении его снопом из нового урожая.

Однако продуцирующая роль хозяина вовсе не сводится к тому, что он наделяет хозяйство собственной потенцией. Он усиливает плодородие своего хозяйства, переносит на него плодородие других субстанций, обла-

¹⁸² Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1887. С. 36.

¹⁸³ Романов Е.Р. Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильно, 1911. С. 44.

¹⁸⁴ Агапкина Т.А. Очерки весенней обрядности Полесья // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 46 (все примеры из Полесского архива отдела этнолингвистики Института славяноведения РАН — далее ПА).

¹⁸⁵ Терновская О.А. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю) // Славянское и балканское языкознание. М., 1977. С. 93.

¹⁸⁶ Пашина О.А. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998. С. 154 (Дубье демид. смолен.).

¹⁸⁷ Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1917-1934 гг. М., 1999. С. 35-48.

дающих в народном сознании повышенной продуцирующей силой. Например, для обеспечения урожая хозяин закапывает на поле или оставляет в борозде хлеб, яйцо или яичные скорлупки, кости пасхального поросенка, крошки от пасхальной еды и т.п. Подобные действия прекрасно иллюстрируются хозяйственной магией, призванной увеличить вод и приплод скота. Одни из этих действий приурочиваются к определенным календарным датам (чаще всего святочного периода), другие исполняются независимо от конкретных сроков. В частности, чтобы обеспечить вод скота, хозяин в Великий четверг вырубает в лесу такой пенек, у корневища которого муравьи сделали гнездо, — из этого обрубка хозяин делает корытце. Затем хозяин берет муравьев со всем гнездом или его частью, несет домой, ставит в овечьем хлеву корытце, наливает туда воды и высыпает муравьев. Наговоренную воду с муравьями хозяин дает пить овцам¹⁸⁸.

Итак, хозяин не только расходует свою потенцию, распространяя ее на все хозяйство, но и восстанавливает ее, получая извне, в частности, ею хозяина наделяют жницы, преподнося ему последний или первый сноп в качестве символической квинтэссенции плодородия. За это они получают от хозяина угощение. Эта ситуация угощения, приема гостей, представляющая собой своеобразный обмен дарами или долями, заставляет вспомнить о первоначальной этимологии славянского хозяина-*господаря* как того, кто принимает гостей, о чем говорилось в начале статьи. Прием и угощение гостей, а также наделение их дарами как способ пополнить и обеспечить собственное благополучие основаны на символике гостя как заместителя или посланника Бога, а иногда и самого Бога, наделяющего хозяев долей и благом (ср. рус. поговорку «Гость в дом, Бог в дом»). Продуцирующая функция «правильного» гостя хорошо видна на примере *полазника* — первого гостя утром на Рождество, чей приход обеспечивал семье благополучное существование на весь год. Часто, чтобы исключить возможность появления в доме «плохого» полазника (например, женщины), эту роль — роль первого гостя — брал на себя сам хозяин, изображая из себя полазника. Недаром в некоторых случаях, как показывалось выше на белорусских примерах, роль «Бога», а, следовательно, и гостя мог брать на себя сам хозяин, чтобы инициировать приход блага в его дом.

Аналогичная модель поведения хозяина прослеживается каждый раз, когда нужно обеспечить благополучие своего хозяйства или какой-либо из его частей. Например, хозяин приглашает гостей на закладки дома — ритуальный обед, устраиваемый по случаю укладки первого венца. Хозяин угощает гостей обедом и первый своей репликой инициирует «подачу» блага самому себе: «Дай, Господы, мени з своею хазайкою в сий хати жыть и дитей дружыть!», а гости «наделяют»

его и его будущую жизнь в новом доме «долей», благополучием, которые символически передаются в виде благопожеланий: «Дай, Боже, щоб весело й гарно и в поли, и в доми, и в скотыни, и в дытыни! Шоб у поли хлиб родыв, а на сим двори шоб Господь скотыну плодыв...»¹⁸⁹. Та же модель прослеживается и в родильном обряде: на следующий день после родов гости собираются в доме, где родился ребенок. Хозяин берет в руки чарку и говорит: «Будьмо здорові! Спасибі, що прийшли. Хай же Господь дає моїй хазайці... ще здоровля, а о тому, що ото коло неї, на много літ!»¹⁹⁰. После этого со следующей репликой выступает один из гостей, который желает родильнице и новорожденному здоровья, богатства и благополучия. Затем поднимается следующий гость со своим благопожеланием и в результате «подача» блага, инициированная самим хозяином, приобретает характер «цепной реакции», что ведет к увеличению продуктивной силы, которой гости наделяют хозяина и его семью. Обычно материальным воплощением этой наделяемой «доли», является хлеб, который гости приносят с собой. Ритуальные благопожелания гостей и хозяев как дар-обмен, описаны весьма подробно¹⁹¹. Мы остановимся лишь на некоторых деталях, позволяющих актуализировать функцию хозяина в ситуации приема гостей как своеобразного «аккумулятора» блага, которым его наделяют гости. В наибольшей степени этот обмен «долями» между хозяином и гостями выражен в ситуации приема хозяином колядников в святочный период. Пришедшие в дом колядующие не только «прогнозируют» хозяину его будущее благополучие («жито, пшеницу, всякую пашнищу...»), но и вполне материально наделяют его «благом», обсыпая зернами жита, пшеницы, гороха и фасоли (Вышевичи радымышл. житом.). Характерно, что в восточнославянских песнях, сопровождающих колядование хозяину, постоянно встречается мотив «приема гостей»: в гости к хозяину приходят сам Господь, Богородица, ангелы, праздники, а также стихии — солнце, месяц, звезды:

Засцілай сталы усе цясовыя,
Кладзі пірагі усе пшанічныя,
Во прыдуць к табе госці любяы,
Госці любяы — сам Гасподзь з неба,
Сам Гасподзь з неба з трыма янгольмі:
Першы янголь — ясна соньчыка,
Другі янголь — свецел мясячак,
Трэці янголь — дробны дожджычак¹⁹².

В текстах колядок угощение гостей прямо связывается с дальнейшим преуспеванием хозяев. Если учесть, что колядники, приходящие в дом на Рождество, могут

¹⁸⁸ Городцов П.А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // Ежегодник Тобольского губернского музея, состоящего под Августейшим Его Императорского Величества покровительством. Вып. 26. Тобольск, 1916. С. 53 (Тобол.).

¹⁸⁹ Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 173.

¹⁹⁰ Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології. Т. 8. Львів, 1906. С. 179.

¹⁹¹ Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н. Благопожелание: текст и ритуал // Славянский и балканский фольклор. М., 1994. С. 168-208.

¹⁹² Зімовья песні... С. 201.

соотноситься с душами умерших, в святочный период приходящих «в гости» к живым¹⁹³, то умение хозяина правильно принять таких «гостей» непосредственно определяет благополучное развитие его хозяйства, поскольку умершие родственники осмыслились как опекуны семьи, влияющие на урожай, приплод скота, здоровье семьи.

Таким образом можно сделать вывод, что ситуация приема хозяином гостей, положенная в основу этимологии славянского господаря, является одним из важных способов пополнения хозяином своей продуцирующей силы, которая распространяется и на все хозяйство в целом, а обмен дарами является способом увеличить собственную долю и потенцию.

Статус хозяина как жреца проявляется и в том, что он осуществляет **функцию «медиатора» между своей семьей и «тем» светом**, непосредственно вступая в контакт с представителями «иного» мира, прежде всего с душами умерших предков в их различных воплощениях. Безусловно, контакт с потусторонним миром необходим хозяину постольку, поскольку он призван обеспечить плодородие хозяйства. Наиболее очевидно это проявляется в обрядовом поведении хозяина в поминальные дни и при общении с домовым, который мыслится в народной культуре как мифологическая инкарнация души первопредка. Мысль о том, что умершие предки влияют на материальное благополучие живых сородичей и могут умножать его, если к ним «правильно» относиться, прослеживается во всем комплексе поверий о домовом и определяет отношения между ним и хозяином. Известно, что домовый осмысливается как мифологический хозяин дома, о чем свидетельствуют и его наименования типа *хозяин*, *господарь*, и внешний вид (он показывается как абсолютный двойник живого или умершего хозяина), и его патерналистские и продуцирующие функции. Поэтому в тех ареалах Восточной Славии, где известен этот тип домового, одной из важных обязанностей хозяина-человека является поддержание добрых отношений со своим мифологическим двойником ради благополучия хозяйства. Поскольку отношения хозяина со своим домовым подробно описаны в литературе¹⁹⁴, кратко перечислим наиболее характерные из них: на хозяине лежит обязанность выяснить, какую масть скота домовый предпочитает; хозяин «представляет» домовому новокупленную скотину, отдавая ее под его покровительство; хозяин делает «относы» домовому в определенные календарные даты, дабы приобрести его благорасположение; хозяин «переводит» домового в новый дом. Характерно, что нарушения в статусе реального хозяина влияют и на домового — он такого пола, какого пола в семье хозяин, т.е. если функции хозяина выполняет женщина, то и домовый тоже женщина: «Есть

домовой, в каждом доме жилом есть домовый. Вот если я вот живу здесь, хозяйка, женщина, то у меня домовый — женщина. Где живут мужики, там домовые — мужики. И в каждом доме — кто живет в доме — тот и домовый» (Тихманьга каргопол. арх.).

Доминирующая роль хозяина в контактах с потусторонним миром прослеживается и в жертвенных обрядах умершим предкам, в частности, в обычае «греть покойников», который чаще всего осуществлялся в святочный период¹⁹⁵. Согласно одному из описаний этого обрядового действия, «на Рождество, Новый год и в день Крещения хозяин дома брал горшок с огнем и куль соломы; попросившись с домашними он отправлялся на огород; здесь он сперва полагал три поклона лицом к востоку, потом зажигал сноп соломы с ладаном и приговаривал: «Ты, святой ладонок и серенький дымок, несись на небо, поклонись там моим родителям, расскажи им, как все мы здесь поживаем»¹⁹⁶.

Контакт с «тем» светом хозяин осуществляет и при приглашении Мороза, волка и других сил природы на рождественский ужин. В сочельник перед началом ужина хозяин выходил на двор и кричал: «Мороз, мороз, ходы кутню ести, а як не йдэш, то и коли не йды, нэ на мое дэти, нэ на мое телята, не на мое ягнята» (Радчицк стол. брест.).

В различных бытовых и обрядовых ситуациях хозяин фактически выступает как функциональный заместитель Бога, **распределяя долю, удачу, плодородие**. В бытовой жизни это ярко проявляется в строгой регламентации застолья и приема пищи, поддерживаемой хозяином, в частности, об этом свидетельствует центральное расположение хозяина за столом в сакральном красном углу под образами (иногда признается необходимость для хозяина сидеть чуть сбоку, чтобы оставить место для невидимо присутствующего за столом Бога) и закрепленность застольных мест остальных домочадцев в зависимости от их статуса в семье. Распределение «доли» за столом осуществляется непосредственно хозяином, который один имеет право резать и раздавать хлеб, разрезать мясо и наделять им сидящих за столом, а во время праздничной трапезы он разделяет на части ритуальное блюдо (например, голову поросенка на Новый год), в связи с чем возникла характерная формулировка, определяющая желание самостоятельного хозяйствования — «хочется самим кроить-резать говядину»¹⁹⁷. Хозяин дает знак к началу приема пищи, регламентирует смену блюд, а также определяет момент обеда, когда из щей разрешается вытаскивать кусочки мяса.

Функция хозяина как распределителя «доли» особенно заметна в значимые календарные даты, когда жизнь человека как бы «программируется» на длительный отрезок времени. Например, у белорусов в «третью кутью», т.е. накануне Благовещенья, «перед ужином хозяин приносит сено, постилает его на стол...» потом берет «веко» [лукошко] с горохом, ос-

¹⁹³ Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982. С. 147.

¹⁹⁴ См.: Виноградова Л.Н. Региональные особенности полесских поверий о домовом // Славянский и балканский фольклор. М., 1995. С. 142-152; Померанцева Э.В. Русские рассказы о домовом // Славянский фольклор. М., 1972. С. 242-256 и др.

¹⁹⁵ Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901-1913. М., 1994. С. 164-178.

¹⁹⁶ Зеленин Д.К. Избранные труды... 1994. С. 165.

¹⁹⁷ Быт великорусских... С. 195 (Владимир.).

вященный в церкви мел и отправляется изображать кресты в различных частях своих зданий. Домашние между тем готовят ужин, садятся за стол и ожидают хозяина. Вошедши по окончании своего дела в хату, он обращается к семье со следующими словами: «Во время рождения Спасителя три Короля приезжали и сыпали около новорожденного золото; а мы, за неимением золота, сыплем один другим горох». При этих словах он сыплет на стол горох, а сидящие стараются ловить его. Думают, кто поймает большее количество гороху, у того будет много овец»¹⁹⁸.

Осуществляя жреческие функции, заботясь о выполнении и распределении продуцирующей силы и вступая в контакт с «тем» светом, хозяин все время существует как бы на пограничье с «иным» миром, а следовательно, подвергается наибольшей опасности по сравнению с другими членами семьи, принимая на себя «первый удар». Хозяин все время вынужден иметь дело с предметами и субстанциями, отмеченными знаком «иного» мира, — первым (или последним) снопом, первым куском, первым плодом, ритуальными предметами, стихиями, душами умерших предков и т.д. Именно на его голову в первую очередь мастер может «зарубить» дом при начале строительства, на его голову колдун может сделать «залом» в поле, на него ведьма стремится навести порчу. Он первый входит в новый дом при новоселье, тем самым подвергая себя опасности первому умереть в новом доме. Будучи квинтэссенцией семейной доли, удачи, плодovitости, он подвергается наибольшей опасности ее потерять, например, утратить в результате ритуальной кражи (какого-либо предмета со двора) и умереть самому. Поскольку хозяин является «держателем» и воплощением семейного блага, а следовательно, наиболее ценной фигурой в семье, то существует множество магических действий, призванных его обезопасить. Сюда относятся, в частности, бытовые запреты, направленные на сохранение хозяина в семье: например, запрет переворачивать хлеб верхней коркой вниз (калуж.), ставить стол в избе длинной стороной вдоль половиц, чтобы не выжить хозяина из дому (Сура пин. арх.); по этой же причине на Русском Севере запрещалось сажать около дома ель («Елку, говорили, шчо нельзя. Если елку посадили, дак мужики из дома выведутся», Тихманьга каргопол. арх.); давать из дома хозяйскую ложку (каргоп. арх.), мешать ею еду при приготовлении пищи («Николы не мэшалы мужычнской ложкой.

Вин сам, мужык, кажэ: “Моею ложки не мешайте до горшки!”», Вышевичи радомышл. жит.) и даже брать ее другим членам семьи (полес.); убивать пауков («Пауков, говорили, нельзя убивать. Тоже как-то связано с хозяином», Манылово каргоп. арх.). Благополучие хозяина узнавалось по поведению домового, а также по различным приметам, например: «Слыхала, што куры иногда закукарекают. Это к плохому. Хозяину плохо будет. Говорят, это не к добру» (Тихманьга каргопол. арх.).

Смерть хозяина как носителя плодородной силы семьи весьма опасна для хозяйства. Считается, что хозяин способен «утянуть» за собой хозяйство — скот, пчел, урожай, здоровье своих близких. Чтобы умерший хозяин не «забрал» на «тот» свет «спор», плодovitость хозяйства, предпринимают профилактические меры, например при выносе гроба три раза шевелят и три раза подбрасывают зерно, оставленное на семя, иначе хозяин унесет «спор» — «стебло е, а зерно не е»¹⁹⁹; после выноса гроба закрывают ворота хлева и завязывают их красным поясом, чтобы хозяин не увел с собой скот; навешивают на рога скотине красные лоскутки, чтобы предохранить ее от влияния смерти; сообщают пчелам и скоту о смерти старого хозяина и просят их привыкать к новому; а также выделяют умершему его «долю», например кладут ему под мышку хлеб (с.-рус.), бросают в могилу деньги (о.-слав.), режут и съедают на поминках одну скотину из хозяйства, дают подавание нищему, который в народной культуре мог представляться гостем из иного мира.

На основе исследованного материала можно говорить о том, что статус хозяина в восточнославянской традиции строится как статус жреца, чья основная функция — обеспечение продуцирующей силы всего хозяйства. В связи с этим одной из главных задач хозяина является накопление, получение этой силы из разных источников — при контакте с плодородными субстанциями (в частности, с ритуальным снопом из нового урожая), путем помещения в свое хозяйство других плодородных предметов и существ (яиц, хлеба, муравьев и под.), при общении с представителями иного мира (например, с домовым). При этом актуализируется одна из древнейших ритуальных функций хозяина, связанная с первичной этимологией слова *господарь*, — прием гостей, что в контексте его обрядовой и магической деятельности является одним из основных источников получения хозяином блага.

¹⁹⁸ Крачковский Ю.Ф. Быт западно-русского селянина. М., 1874. С. 174 (Вилен.).

¹⁹⁹ Богатырев П.Г. Проблемы народного творчества. М., 1971. С. 268 (Карпатоукр.).

ЛИДЕР В КРЕСТЬЯНСКОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ОБЩИНЕ. ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

О. М. ФИШМАН

В предисловии к сборнику «Этнические стереотипы мужского и женского поведения» И.С. Кон обозначил несколько аспектов изучения социально-культурной дифференциации полов. Он отметил, что в отечественных исследованиях этой темы преобладает интерес к половому символизму и брачно-семейной обрядности. Иной аспект — анализ половой стратификации, различение мужских и женских ролей, их деятельности и статусов изучен значительно слабее и требует «непосредственного личного знания соответствующей культуры»²⁰⁰.

Безусловную важность при обращении к конкретной традиции представляет уточнение идей, лежащих в основе жизнедеятельности той или иной этнолокальной, локально-конфессиональной или этнолокально-конфессиональной общности (группы) и их лидеров с реальными моделями поведения.

В основе статьи — материал, собранный автором в результате многолетней работы с одной из таких групп — тихвинскими карелами-старообрядцами, жившими довольно замкнутой общиной еще в сер. XX в.²⁰¹ История этой переселенческой группы в условиях отрыва от «материнской» культуры насчитывает почти 400 лет, из них более 200, как свидетельствуют документы, карелы являются последователями федосеевского согласия беспоповства²⁰².

Старообрядческая сельская община способствовала «усилению и развитию принципа персонализма». «Поэтому — пишет известная исследовательница И.В. Поздеева — именно старообрядчество на сломе русского средневековья и нового времени порождает тип человека, поднявшегося до попыток практической реализации представлений о единстве личности в Боге. Ибо цель людей, объединившихся в общину («собор») — не только устоять, спастись, вместе противостоять «антихристову» миру, но и спасти мир своей личной твердостью и непреходящей ответственностью за его

судьбы»²⁰³. Сочетание и столкновение общинного/коллективного, с одной стороны, и индивидуального, с другой иерархически соподчиняясь в структуре общины, находило выражение в различных функциях и статусе отдельных половозростных групп.

Принцип организации старообрядческой беспоповской общины восходит к древнехристианской, во главе ее — *отче* — духовный наставник, выбираемый из своей среды.

С большим трудом удалось собрать сведения о 5 карельских наставниках, живших и трудившихся на духовном поприще в период с 1910 по 1940 гг., когда местный институт наставничества перестал существовать со смертью последнего из них. Но прежде чем обратиться к изложению и анализу новых материалов, следует коротко вспомнить историю наставничества как такового.

С.А. Зеньковский поддерживал и развивал высказывания историографов конца XIX в. об особенностях распространения православия «в пределах Олонецких и Беломорских», указывая на то обстоятельство, что в этих малонаселенных местах, не имевших «регулярного обслуживания духовных нужд жителей священниками» складывалось уже с XIII в. им «обыденное беспоповство». Это нашло выражение в том, что те требы и службы, которые должны были совершать иереи, здесь осуществлялись дьячками и дьяконами, а зачастую и мирянами, т. е. «простецами»²⁰⁴. Специфика православия и его истории в Новгородском крае, связываемые некоторыми исследователями с рационалистическими еретическими учениями стригольников (XIV — XV вв.), жидовствующих (XV в.), игумена Артемия и Матвея Башкина, нашли свое выражение и в характерном здесь выборном порядке определения приходских священников²⁰⁵. В частности, стригольники, отвергая православное духовенство, поставленное от Церкви, полагали, что «можно выбирать учителя из

²⁰⁰ Кон И.С. Предисловие // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 5.

²⁰¹ Принятое в научной литературе именование группы связано с географией расселения: в XIX в. карелы были преобладающей частью населения Тарантаевской вол., Тихвинского у. Новгородской губ.

²⁰² Fishman Olga M. Historical memory as a category of culture of the Tikhvin Karelians// Ingrians and Neighbours. SKS/FLS. Studia Fennica. Ethnologica 5. 1999. P. 213-226.

²⁰³ Поздеева И.В. Личность в истории русского старообрядчества: от Аввакума Петрова и братьев Денисовых до Рябушинских и Михаила Чуванова // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории русской культуры. Петрозаводск, 1994. С. 75.

²⁰⁴ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовное движение семнадцатого века. М., 1995. С. 494. (Репринт).

²⁰⁵ Андреев В.В. Раскол и его значение в народной русской истории. Исторический очерк. Петербург, 1870. С. 25, 32-33, 94-96.

среды своей, заменив рукоположение Епископское **общественным приговором** (выделено автором — О. Ф.), который и сообщает ему благодать Святого Духа»²⁰⁶. В.В. Андреев писал: «и в домосковскую старину Новгород обходился иногда в своих церковных делах без благословения высших иерархических властей». И далее — «**народный выбор** очевидно значил более в глазах новгородцев, чем митрополитское или патриаршее посвящение», так как «они по родовым понятиям привыкли видеть в духовном отце учителя, выбранного ими самими и удовлетворяющего их, очень может быть, часто не взыскательным требованиям»²⁰⁷. Подобный выборный порядок был закреплён в XVI в. Стоглавым собором и сохранялся до реформ патриарха Никона; собором же было запрещеноставлять в священники лиц крепостного состояния. Таким образом, предшествующий исторический опыт, сложившиеся местные традиции в отношении духовных учителей оказались вполне созвучными учению всех без исключения беспоповских согласий и толков о собственных наставниках. Согласно учению о том, что «благодать Божия вознеслась от Церкви на небо» в результате «церковных перемен» при Алексее Михайловиче, антихрист, воцарившийся в мире действует через священников «правлящей Церкви» и посему их «принимать не должно», а молитвословие, как и таинства крещения и покаяния можно совершать «простецам» — мужчинам, называемым **отцами духовными**»²⁰⁸. На Новгородском старообрядческом соборе 1692 г. Феодосий Васильев изложил свои радикальные положения в так называемых правилах, где был сформулирован и «принцип учительского равенства всех членов беспоповской церкви, учительства мирян»²⁰⁹. Именно это дало основания определить новгородских старообрядцев как «согласие мужиковщины»²¹⁰, а самого «ересиарха» Феодосия, бывшего дьячка Крестецкого Яма, как «простеца»²¹¹.

В соответствии с «Правилами» Феодосия Васильева федосеевские общины и в XVIII — XX вв. избирали наставников из своей среды; вновь избранный получал личное или письменное благословение от предыдущего или старшего наставника²¹². Вот как дано определение «наставнику» в современном энциклопедическом издании: «духовный руководитель общины <...>, возглавляющий богослужение, исполняющий требы. Наставники являются мирянами, избранными из достойных христиан и благословленными на служение...»²¹³.

²⁰⁶ Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 673. Оп. 1. Д. 69. Л. 3. (Очерк беспоповских согласий).

²⁰⁷ Андреев В.В. Указ. соч. С. 135.

²⁰⁸ РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 1 а, 8 (фонд К.С. Сербиновича); там же. Ф. 673. Оп. 1. Д. 69. Л. 3 об.

²⁰⁹ Зеньковский С.А. Указ. соч. С. 439.

²¹⁰ Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII в. Исследование изначальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898. С. 126-127.

²¹¹ Иустин П.Д. Федосеевщина при жизни ее основателя // Христианское чтение. СПб. Март, 1906. С. 393.

²¹² РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 14 об.

²¹³ Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря / Сост.-С.Г. Вургафт, И.А. Ушаков. М., 1996. С. 181.

За федосеевскими наставниками во всех уставах Преображенского кладбища XIX — начала XX в. закреплено именование «отцы»²¹⁴, так как их власть над прихожанами, — читаем в современном старообрядческом словаре, — «уподоблена власти духовного отца над духовными детьми»²¹⁵. В изучаемой карельской традиции духовные лидеры называются *отче-оссе* (звательный падеж от «отец» в древнерусском = церковнославянском языках). Как выяснилось, члены общины звали их таким образом только между собой — «в лицо — неприлично; вроде оскорбления», а при личном обращении — по имени и отчеству: Андрей Григорьевич (Кинтушев), Иван Николаевич (Писарев). Подобное величание известно в крестьянской среде XIX — начала XX в. по отношению к уважаемым людям — зажиточным крестьянам, торговцам, ремесленникам, а также грамотным, в том числе и должностным лицам (старосты, писари и т.п.). Это правило сохраняется и сейчас и продолжает носить этикетный характер. Существование предписанных норм обращения к лицам иной конфессиональной категории (равно как возрастной и социальной) выражает сложившееся представление о социально-конфессиональной дистанции, свидетельствует о жесткой зависимости индивида от традиции. Из-за отсутствия в карельском языке норматива «отчества» используется русская норма. При этом православные карелы в отличие от староверов называют «отче» согласно обыденному — уличному правилу, например: *van 'kad'ied'ä* — «дядя Ваня» (Писарев)²¹⁶.

Самым ранним, как вспоминала одна из современных книжниц Варвара Ивановна Рыбакова, 1911 г. р., был отче Яков, из д. Быково, после смерти которого таковым стал его сын Митрий — Дмитрий Яковлевич. Он был девственником, как того требовали правила федосеевцев, избиравших в духовные учителя живших «чисто», т.е. безбрачно, мужчин, вдовцов или людей преклонного возраста: «бабам не живет, уже можно отче быть»²¹⁷. При сопоставлении времени духовной деятельности карельских наставников XX в. оказалось, что каждый из них окормлял конкретные моленные дома и соответствующие им моленные общины. Так, в то время, когда в моленной д. Бирючово приступил к службе *отче* Дмитрий, в моленной д. Моклоково уже трудился наставник Иван Николаевич Писарев. О нем говорят, как о получившем конфессиональное образование в Москве. Следует отметить, что Писарев родился в семье *мирских // общей веры* в единоверческом с. Селище. Предками Писаревых называют род Самсо-

²¹⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 189 (Проект нового устава Преображенского богоделенного дома в Москве. Историческая справка и объяснительная записка к проекту).

²¹⁵ Старообрядчество... С. 181.

²¹⁶ Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 11. Автор приводит примеры, аналогичные цитируемым мною. В одном я не могу быть согласна с ней — это в противопоставлении обычая величания в старообрядческих общинах отсутствию такого в других, где «к людям любого возраста обращаются без отчества».

²¹⁷ Полевые материалы автора хранятся в архиве Российского этнографического музея (далее — АРЭМ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 45 об.

новых — старой фамилии д. Якорев, которая в первой половине XIX в. была переселена в Селище. Происхождение фамилии Писаревых объясняют тем, что кто-то в семье был волостным писарем. Иван Николаевич был старшим сыном в семье, женат не был, умер, как рассказывал его племянник, в возрасте 85 лет в первые годы Второй мировой войны. По-видимому, в свое время решение Ивана Николаевича принять «старую веру», а затем учиться в Богоделенном доме Преображенского кладбища и посвятить себя служению Господу вызвало в семье негативную оценку. Особенно напряженными были отношения с младшим братом Василием, считавшим староверов *самолюбам*. Племянник И.Н. Писарева вспоминал: «он все дома с книгами сидел», всегда «ходил в черном халате до земли»; другие свидетельствовали, что отче только «на моление одевался в черную ризу». В 1930-е гг., когда был закрыт единоверческий храм во имя Донской иконы Божьей матери в с. Селище, жители этого большого села обращались к И.Н. Писареву с просьбой совершить таинство крещения детей; он никому не отказывал. В результате многие в эти годы были крещены старообрядческим наставником и тем самым было установлено обыденное право совершать крещение младенцев наставниками и книжницами — грамотными староверками, независимо от того, в какой — православной (мирской) или староверческой — мирской семье он появлялся на свет. На памяти ныне живущих Иван Николаевич совершал и чин перекрещивания, который, видимо, сложился здесь издавна на основании федосеевского правила: перекрещиваемый в «истинное православие» трижды погружался в освященные каждением воды р. Чагоды. Если же человек был болен и немощен, то обряд совершался на дому и его помещали в долбленое корыто с покажденной водой. На богослужения, которые И.Н. Писарев вел в моленном доме д. Моклоково приходили все староверы деревень Моклоково, Забелино и Селище, особенно на часовенные праздники этой деревни — *Хомино* (Фомино Воскресенье) и *Богуслов* (Иоанн Богослов)²¹⁸. Исходя из численности населения названных двух старообрядческих деревень перед войной, праздничные богослужения собирали несколько сотен человек. Выполнял И.Н. Писарев и собственно учительскую роль: читать книги, молитвам и основным службам научились у него некоторые жители его родной деревни. По смерти наставника Дмитрия Яковлевича (конец 1920-х — начало 1930-х гг.) на какое-то время И.Н. Писарев оставался единственным отче в округе, поэтому к нему на исповедь приходили и из других ближних деревень²¹⁹.

Скорее всего, ко второму поколению грамотных наставников принадлежал Андрей Григорьевич Кинтушев. Фамилия Кинтушевых — коренная в карельской д. Бирючово, где жил и служил отче до своей смерти в конце 1930-х — начале 1940-х гг. (точные даты жизни и смерти А.Г. Кинтушева, как и других наставников, не удалось установить). О нем, как о «настоящем отче»

рассказывала его племянница. Женат не был, «ни усов, ни бороды» не имел, они у него не росли²²⁰. В 1928 г. он, со слов книжницы В.И. Рыбаковой, обучался в Москве, одновременно с будущими богомолками: «учился в Москве как старовер», «в церкви там служил». С собой Андрей Григорьевич привез книги и иконы Богородицы. В библиотеке бывшей Бирючовской моленной, как принадлежавшие А.Г. Кинтушеву, были названы Апокалипсис трехтоловый 1908 г. с миниатюрами (московская перепечатка с «древлеписанной рукописи» первой половины XVII в.; на книге указана принадлежность ее Московской староверческой библиотеке) и Часовник (перепечатка с издания пер. пол. XVII в.)²²¹.

Согласно местным преданиям появление икон Богородицы в карельских моленных связывается с Москвой, откуда их привезли либо *инокини* (*монашки*), приехавшие навестить в первые годы XX в. иноков Бирючовских, либо обучавшаяся карельская молодежь²²². Действительно, из двух групп икон, поступивших в Краеведческий музей г. Пикалево Ленинградской обл. из моленных деревень Новинка и Бирючово, видно, что именно в последней преобладали богородичные иконы. В музее их семь: 4 образа Тихвинской Богородицы, чрезвычайно почитавшейся у тихвинских староверов, одна икона Смоленской Богородицы, одна — Рождества Богородицы, этот же образ изображен в нижней части иконы, с образом св. пророка Ильи²²³. Возможно, некоторые из этих икон были завещаны А.Г. Кинтушевым местным книжницам и, таким образом могли попасть в моленный дом; другими иконами отче перед смертью «благословил в семье» своей сестры всех родственников. Андрей Григорьевич «все время богомолствовал», как и И.Н. Писарев, совершал богослужения и требы, благословлял браки, учил молодежь. Живя в доме своей замужней сестры, он имел собственную посуду и питался отдельно; на моление одевался в черную верхнюю одежду, «как у попам» — длинную, приталенную. Перед смертью «наказывал, что мне железный крест не ставьте, потому что он старовер и веровал деревянному кресту». Из-за религиозных притеснений в те годы члены общины вынуждены были отпевать его ночью при закрытых дверях и окнах; на панихиду пришли все самые известные книжницы. Обрядили усопшего «как и всех добрых людей — саван, рубашку, штаны, тапочки сшили старушки». Лестовка у него была кожаная, «с Москвы привезенная». Похоронили отче на кладбище в Моклоково, которое еще до войны предназначалось только для староверов. Здесь же отметили и *девятины*. Деревянный безымянный крест стоит и поныне на его могиле, но племянница, уже пожилая женщина, подумывает об установке металлического, так как после ее смерти некому будет поддерживать в должном порядке могилу²²⁴.

²²⁰ Там же. Д. 52 а. Л. 22 об., 23.

²²¹ Там же. Д. 46. Л. 35.

²²² Там же. Л. 39, 42 об.; Д. 70. Л. 79.

²²³ Без специального искусствоведческого анализа подтвердить или опровергнуть устные сведения о происхождении икон из Москвы не представляется возможным.

²²⁴ Там же. Д. 52а. Л. 38.

²¹⁸ Там же. Л. 33, 34.

²¹⁹ Там же.

А.Ф. Филиппова, 1914 г.р., часовница в д. Толсть, вспоминала о некоем *garudiedo* — деде Гавриле из д. Новинка, который ходил по деревням как нищий (*милостяшка*), крестил детей, одевался, как поп, в черный балахон — *balafona*, строгий был²²⁵.

То немногое, что собрано о карельских наставниках, позволяет тем не менее сделать некоторые обобщения и сопоставления. Еще в первой трети XX в. в числе местных жителей были те, кто получил конфессиональное образование в Москве, где обучались карельские юноши и девушки, будущие отче и книжницы, другие же воспитывались в религиозных семьях и принадлежали к известным старообрядческим династиям из числа первопоселенцев: Кинтушевых, Померанцевых, Ерошенковых, Биринных, Бирючовских, Зимаковых. Преемственность духовного водительства осуществлялась согласно старообрядческому канону по устному благословию старым наставником нового. Последний обращался к нему с формульной фразой: «Благослови, отче». Другим значимым словом было «прости», обозначавшее предсмертное покаяние, «в чем кого оскорбил или чем досадил». Обязательным для уходящего отче были устные духовные завещания относительно имущества (книг, икон), порядка отпевания (особенно важно это было в условиях угасания литургической грамотности) и похорон. Карельский материал подтверждает тот факт, что указанный порядок духовной преемственности и традиция духовных завещаний (и исповеданий?), бывшие нормой, выработанной в известных старообрядческих центрах²²⁶, соблюдался и здесь в глубинке. Наставники соблюдали «чистоту» и «дедовские обычаи» (безбрачие, отдельное питание, старинного облика одеяние).

Отсутствие конкретных материалов не позволяет установить, в какой мере отче оказывались способными поднимать свою паству на уровень, необходимый для внушения ей минимума религиозных идей, или же наставники сами деградировали до уровня сознания слушателей и вульгаризировали учение, ведь излагали они его на карельском языке. Кстати, аналогичной была ситуация в XIX в. в старообрядческих общинах Карелии²²⁷. Давая характеристику старообрядчеству XVII в. В.В. Андреев отмечал, что «если брать мерлом грамотность и образование, учитель иногда был немного выше научаемого, но именно потому, что один был так близок к другому, что учение одного было близко к пониманию другого — это учение преуспевало»²²⁸. И все-таки, думается, что будучи адепта-

ми «старой веры», наделенные исключительной духовной властью, наставники понимали свою ответственность за сохранение чистоты религиозных убеждений общиной и, что еще более значимо, перед Господом. В «Цветнике священноиннока Дорофея» (XVIII в.), находившемся в общинной библиотеке при одном из молельных домов читаем об учителе: «Тот, кто подвизается добро учите, да свою душу не позабыти». Если учитель слаб и не может о себе поработать, а пытается это сделать за других, «то и сам погибает». Он должен, прежде всего, думать о том, может ли «брата своего на путь спасения направить: благочинию научити и во страх Божий привести», т. е. добродетелям отеческим научить. Как посредники между верующими людьми и Богом в окружающем их «чужом мире», отче, видимо, сознавали свою избранническую роль, прежде всего, как исполнителей обязательных в федосеевстве таинств Крещения и Исповедания, ежедневных и праздничных богослужений и треб, *перекрещивание* «приходящих от православия»²²⁹, «схождение в веру новоженых» и мирских чинов общины²³⁰, отпевания и поминания умерших единоверцев, очищения родившей жены, освящения оскверненной (обмирщенной) посуды, еды, жидкости, наконец, благословения и наложения епитимии. В языке современных карел понятия «епитимия» нет, они сами налагают на себя запреты, главным образом, из боязни обмирщения при общении.

Сведения о прежних уставных правилах федосеевцев, хранителями которых и в XX в. продолжали оставаться немногие наставники, собираются с большим трудом; в определенной мере о них можно судить по образу жизни книжниц, а о степени укорененности — по состоянию нравственности и представлений о грехе. Но продолжим разговор об отче.

В характеристиках, 29 федосеевских «ученых особ» XVIII — начала XIX в., данных поморским старовером П. Любопытным, при всей разности их социального происхождения, положения в согласии, времени жизнедеятельности выделяются следующие общие черты: «тонкий / грубый буквалист», «ревностный учитель», «славный пастырь». Из приведенных автором «Исторического словаря староверческой церкви» описаний федосеевских наставников остановлюсь на двух, окормлявших новгородские пределы и бывших тихвинскими мещанами. Об одном — Иване Тихонове, умершем в родном городе в 1825 г. — П. Любопытный сообщает: «был редкий буквалист; отличный бракоборец». Как «смелый и отчаянный обличитель лжеумудрия Никоновых догматов и обряда буквально и картинами» был постоянным нарушителем «священного мира» в старообрядческих общинах Москвы, Петербурга и «прочих городов». И хотя отличался И. Тихонов характером грубым и необузданным, к тому же был и не очень образован, но автор «Словаря» отмечает прису-

²²⁵ Там же. Л. 38, 38 об.

²²⁶ Гурьянова Н.С. Духовные завещания выговских большаков // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 96-102; она же. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века. Новосибирск, 1996. С. 181-195.

²²⁷ Научный архив Карельского Научного центра (далее — НА КНЦ). Ф. 1. Оп. 32. Д. 15. Л. 43-50 (А.Н. Никитина. Развитие религиозных верований в карельской деревне. 1933 г.).

²²⁸ Андреев В.В. Указ. соч. С. 18.

²²⁹ РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 8 (фонд К.С. Сербинича).

²³⁰ В раннем федосеевстве осуществлялся и чин принятия из других согласий, иначе называемый «чин обращения», но поздний карельский материал таких сведений не содержит.

щий ему дар творить чудеса — «воскресавший (людей — О.Ф.) не раз из мертвых»²³¹. Михай Алексеев, известный в Петербурге и Крестецком Яме, напротив, отличался строгой и благочестивой жизнью, был любим своей паствой, пользовался уважением «у всех церквей староверства» в столице, запомнился как «твердый буквалист, хорошего ума и тщательный в созидании своей церкви»²³².

Нравственный облик наставников признавали в XIX в. и многие чиновники, ведущие гласный и негласный надзор за старообрядцами, отмечая, что они «избираются от общества за благочестие, строгую жизнь, начитанность и знание устава»²³³.

Федосеевство, подобно другим беспоповским соглашениям, с полным основанием можно назвать, перефразируя Г.П. Федотова, «религией книги». Именно поэтому чрезвычайно важное значение придавалось книжному знанию отче, зачастую оно было «краеугольным камнем личного авторитета, даже если в других отношениях человек не являлся примером»²³⁴. С этим пришлось столкнуться в молве о последнем карельском учителе, который будучи безбрачным, имел «сударушек» среди книжниц. Вместе с тем, люди отделяли поведение наставников в обыденной жизни от духовной — учительной миссии. Но их влияние повышалось благодаря аскетическому образу жизни, а также происхождению из высоконравственной семьи, особому дару слова и смиренности. Все это создавало "ореол святости", которым наставники пользовались и ранее. Подтверждением тому являются наблюдения чиновника особых поручений Ю.К. Арсеньева, составившего в середине XIX в. обстоятельный отчет о федосеевских наставниках Валдайского у. Новгородской губ.: «сектаторы (старообрядцы — О.Ф.) привыкли видеть в своих наставниках людей действительно самой строгой, безукоризненной, по их понятиям, жизни». В то время как: «большая часть валдайских сельских священников не имеет ни малейшего образования; они ничего не знают и ничего знать не хотят; они не в силах выдерживать споры и опровергать заблуждения часто весьма умных и начитанных стариков-раскольников, которые видят ничтожество священника...». Среди духовных лиц Ю.К. Арсеньев встречал и таких «старых и заслуженных», которые не видели вреда в расколе и почитали, «что сектаторы даже люди полезные, а что вся беда происходит от немцев и что их то надо обращать в нашу веру»²³⁵. Не располагая сведениями о духовных учителях карельских федосеевцев в XIX в., воспользуемся описанием того же

Ю.К. Арсеньева наставника с. Зимогорье Ивана Васильевича Елкина: «Старик умный, начитанный и что называется бывалый; он крестит, исповедует и хоронит всех беспоповщенцев Валдайских и считается учителем сектаторов Локоцкого погоста Крестецкого уезда; он же Елкин занимается приготовлением восковых свечей».

Наставником, как и богомолками становились не по принуждению, а по осознанию собственного духовного пути, стремлению к нравственному совершенствованию и спасению души. Эти члены конфессиональной группы сосредотачивали в себе широкий круг религиозных знаний (умение читать старообрядческую литературу, знание «Божественного слова» — молитвы, знание божественной сути явлений и многое другое); следовали в своей жизни строгим нормам старообрядческого бытия и были тем самым удалены (или выведены) за рамки повседневной жизни общины. Точное следование мелочной регламентированности в соответствии с правилами «чистоты», включая духовную и телесную аскезу, было невозможно для всех членов старообрядческой общины, в связи с чем и было поручено духовным наставникам. Думается, что образ их жизни, хотя и был особо почитаем, но вряд ли становился от этого понятнее рядовым верующим, вот почему рассказы об отче не отличаются такими яркими подробностями, как «жития» книжниц, или как былички и бывальщины об их антагонистах — колдунах²³⁶.

Отче и книжницы, будучи религиозно и интеллектуально наиболее развитой частью общины, выполняли совершенно конкретные религиозные, социальные и коммуникативные функции, смыслом и содержанием которых было поддержание догматических, обрядово-ритуальных и повседневных основ древнего благочестия. Они выступали хранителями религиозности как основы христианского мировоззрения общины, были адептами богоустроенного миропорядка и религиозно-аскетического поведения.

Высокий конфессиональный статус отче придавал устойчивость нравственным нормам общины, демонстрировал тип лидерства, основанного исключительно на духовных принципах и тем самым резко контрастирующего с господствовавшим в период с 1920-х гг.

Индивидуализм старообрядческого мира как одна из основ внутригрупповой интеграции остается и теперь важным фактором в формировании личностных качеств человека, развитии его индивидуального сознания. Карельская старообрядческая культура продолжает воспроизводить ту социально- и духовно-психологическую среду, которая питает высокий статус личности, не вполне адекватный современному миру по установкам, мотивам, ценностям, нормам и знаниям.

²³¹ Любопытный П. Исторический словарь старообрядческой церкви, описывающий по алфавиту имена ученых особой, основателей согласий, пастырей и буквалистов и др. Петрополь, 1828. С. 152.

²³² Там же. С. 159.

²³³ Поздеева И.В. Верещагинское территориальное книжное собрание и проблема истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 44.

²³⁴ РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 77, 78.

²³⁵ Там же. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 77, 78.

²³⁶ Фишман О.М. «Отче» и колдуны: образы жизни карельской старообрядческой общины // Обряды и верования народов Карелии: Человек и его жизненный цикл. Сб. научных трудов. Петрозаводск, 1994. С. 122-143.

«ОТПУСК» ПАСТУХА ИЗ КАРГОПОЛЬСКОГО РАЙОНА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

ПОДГОТОВКА К ПУБЛИКАЦИИ И.А. МОРОЗОВА

Текст этого пастушьяго «отпуска» был передан нам Анной Степановной Усовой, проживающей ныне в г. Каргополе Архангельской обл.²³⁷ Этим «отпуском» пользовался муж Анны Степановны, вместе с которым она пасла скот.

«Отпуск» представляет из себя небольшую (в половину тетрадного листа), прошитую белыми нитками книжечку, вклеенную в комбинированный футляр-переплет из картона и плотной материи, застегивающийся на кнопку. Книжечка состоит из 32 листов, из которых 23 листа занимает текст «отпуска». На последнем листе, приклеенном к картонной обложке, изображен старообрядческий крест «с крышкой» (см. рис. 13). На внешнюю сторону обложки наклеена цветная литография с изображением Святого Блаженного князя Всеволода с мечом в руках (см. рис. 11). На литографии надпись: «Отъ С.-Петербургскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета печатать дозволяется. С.-Петербургъ, 21 декабря 1904 г. Цензоръ Иеромонахъ Александръ. Хромолит. Е. И. Фесенко, въ Одессѣ».



Рис. 11. Александра Сергеевна Усова с «отпуском» в руках (г. Каргополь, 1998 г.). Фото И.А. Морозова.

Об истории приобретения «отпуска» и способах обращения с ним рассказывает сама А.С. Усова. «Мы из Нёколы выехали в Ольховец и год прожили — у нас всё сгорело! Дотла! И вот пришлось и пасти пастухам.

Дак я двадцать сезонов пасла <...> со стариком-то... Мы ничево не знали. Мы когда сгорѣли, дак стали жыть, так заставило горѣ всё знать. Мы перво-наперво с Ольховця выехали, и мы, ты бы знал, пасли на Логжаньге три года колхозное стадо. Ну, вот. Потом оттуда выехали, стали пасти вот эт-та город: город пасли частников, а там колхозное стадо... Когда вот жили в городе — нас кормили [каждый день]... разная хозяйка. Я не бывала ни к кому. Хозяин ходил, и всё стопочку-то надо было выпить... Ак пить, дак выпьѣт тожо стопочку, дак ничѣо. Значит, с устѣтку пришол, дак... <...>

Всѣ говорили «отпуск» вот у нас. Книжка божественна. Значит што? Ведь у ково какой. У меня, у нас был «отпуск божественный». Там тожо пас пастух, на Лозанге, как мы. Ну, дак вот, и мы купили его, тогда в тот отдали пуд пшеницы [за этот «отпуск»]. Да-а. Пуд пшеницы отдали... Так мы пасли, ты бы знала, в лесах, дак ведь, так не в полях ведь пасли-то. В лес выпустим утром — вот как с ним пасли — и до вечера ни ходили. Он што-нибудь делал в колхозе... [А «лесной отпуск» у чертовки берут]. Да. Это пасут в лесу, кожной год надь корову отдать. Любую, какую ёму понравится...

Дак он [=муж], ты бы знал, — как сказать тебе? Ой. Было надо — на замок было закрыто: стадо-то закрыто на замок было. И ключики носил все с собой. Вот уш забыла чѣ. Было надо отпустить в воду-ту всё, штобы молока-то было больше надь... В любую воду, штобы вода век ни высыхала... [А если этот ключ найдет кто-нибудь], дак потом отпасѣм, дак. Ну, што лето отпасли да ушли, дак будущего года... [МИА: А замок куда девали?]. Вот всё забыла и всё. Вот тут чѣ чѣтайте там до конца, дак там сказано куда... Я ведь не пасу-то уш двадцать годов, дак...»

«Отпуск» читали, когда ходили вокруг стада перед началом сезона выпаса. Обычно это делал пастух. «Ага. На ком «отпуск». Он ведь этот «отпуск» — пропускали, дак он — всё потом! Стадо было закрыто на замок. Со свечкой ходил — экие свѣчки [от каждой хозяйки], которые запускали в стадо-то коров-то. Он уш «отпуск», книгу-то эту читал, кругом стада ходил со свѣчкой. Ну, вот эту свѣчку потом розломаѣт — не догорит, дак была иконка маленька, дак он потом с иконой ходил, и свѣчки эти были все у нево в кормане...»

²³⁷ А.С. Усова, 1918 г.р., род. из д. Воробыха Поздышевского с/с Каргопольского р-на Архангельской обл., воспитывалась в д. Олсеево Полуборского с/с, прож. в г. Каргополь.

В своем рассказе Анна Сергеевна упоминает некоторые особенности обращения с «отпуском» и регламентации поведения пастуха, взявшего «отпуск», не упоминающиеся в самом тексте. «Ну, вот. Значит, «божественный отпуск» — было много заговоров. Много заговоров, надо было всё исполнять. Вот было: здороваще за руку нельзя ни с кем. Волосб стригчи было нельзя. Босиком ходить нельзя. Под замок ходить нельзя — замка не открывай... И девушки потом. И жона потом. Да. Пастух есть пастух... <...> Всё запрещено. Там всё, всё заговорено. Всё-о! Вот и главное: нельзя было нарушать! А вот, ты бы знала, на рожке не играл — он должен играть. Он! Он должен играть. Но всё равно — заговорённые коровы, всё взято, всё как положоно сделано — он не мог уже играть. Вот чего-то принимался, и не получалось. А всё равно коровы слушали. Как в которуу пору — идут все одна за одной. Как пошла, заумакала, заревела — значить всё!.. Уш я ведь не сидела всё у них там, у коров. А я, вот когда пасли, ты бы знала, с «отпуском» на Логзанье, в лесах — в лисах! Дак у меня «отпуск» вот «божественный» был, дак она где ни ходит до той поры, когда надо собираще — в пять часов — вот, ты бы знала, он и пойдёт, где коровы ходят, оне стадом выходят. Ежели её никто не шевелит, оне стадом выходят. Ну, уш как пришол туды — в стадо, дак завёрнул коров: «Ну-ко, давай домой!» И все, и пошли. Трубить не трубил, а сами оне. То одино было...

У нас вот, мы пасли вот этим-то «отпуском», а потом и не стали пасти, как вот я говорю, што как он всё позабыл-то тожо. Вот только и всёго «винное»-то, видишь, сколько — вот этого нельзя давать, сколько заговоров-то! Надо всё бы исполнять... Ну, вот. А хуже тово исполнял, ты бы знала, он то исполнял, што он был, там, видишь, и со жоной спать ведь нельзя. Эт то, што как он уже в возрасте был, а молодому мужику такое житьё бы то не понравиле. Ну, правда, там оговорка есть — дак читали, шо есть ли бы што — мыщце надь... Ну, вот, давай биз секрету. Ежели поспал со женой, сходи наперва вымойсе, а потом иди к стаду. И всё. Ну, вот. Так идти, поганому, нельзя. Видишь? Нельзя. Ну, вот. <...>

Но один раз, ты бы знала, што сотворил. Вот было не то под замок, в окна было зайти нельзя... И потом, ты бы знала, ни на чём «отпуск» вот как-то пришлось испортить. Вот только всево надо было закурить. Весь табак. Я и говорю: «Ни ходи домой! Дома дверь закрыта на замок... — я токо пришла. Я-то пришла, а он-то был у коров-то. — И ребята ушли. А тебе...» — йому нильзя было открывать замка-то. Ну, вот. Он пришол, дак пришол, а робят-то нету, замок закрыт, он што сделал? Окно вот — как вон вот на кухне — открыл окно и достал пачку сигарет. Ну, махорки. И всё, столько всёго вины было. Приходит, а я и говорю: «Ну, как? В избу-то как зашол?» — «А я в окошко залез!» Я говорю: «Ну, всё! Ты всё испортил! Ты видишь, этот, у тебя всё закрыто, ты зашол под замок. Ты с ума сошол?» Ну, што? Коров пригонили, коровы пришли. Назавтра только выпустили коров — я выходила как петь поросят (?) ни кормили никто, ведь и семья, робят двоё. Ну, вот. А он осталсе с коровами. Осталсе с ко-

ровами и ни через довго приходит и говорит: «У нас ведь несчастье!» Я говорю: «Чого сотворилось?» — «Волк, — говорит, — нётель свалил на дороге!» Я говорю: «Я тебе говорила?! Дак ты не слушал, ты всё в свой нос!» Дак вот. Только вот нарушить. Это што написано, надо всё было исполнять. А не исполнять нельзя — лучше не брать. Ну, вот. Значит, што? Ну, што ш? Позвонила, приехали, телушку на телегу положили да увезли, да и всё. Ак потом ходили всё время не отходя от коров. Не отходя! Сзади ходили да и стали бы ходить на поля... [А восстановить «отпуск»] нельзя уже. Уш это дело — пол лета прошло... А вот с начала-то следующего-то года опять работали. Опять работали. А потом ума-то не стало: как у него тожо ставать, дак ведь и за руку было [женщину схватит]. Пастух есть пастух. Тут видите как: даже попа — и того оберегайсе. И попадьё. Вот. Видите? Ну, вот... Ходили с коровами-то по ночам. Вдруг волк подполз в стадо. Волк. Где-ка вот за рекой-то посёлок вот. Посёлок вот не был, дак там гоняли, туда. Я сижу у костра, вдруг подполз волк и телёнка — цап! — за это место [=показывает на затылок]. Ну, все коровы вскочили, на волка бросилисе всё стадо, прогонили. И старчю (?), я пришла тожо домой, да и говорю: «Значит, што? Што-то ты делал!» «Отпуск»-от на нём, ни на мне. Я-то как хозяйка, вить мне всё надо было делать. А он-то ничёво: «Ни знаю, ни знаю...» — «Дак вот скажи: пошто волк-от ко мне пришол? Ну уш хто-то ёго послал!» Вот. Два разá пришлось сесть (?)... Ни знаю, чего он сделал. Слушай, што сделал? Ды просто захватил с глупости женщину за руку — и всё!.. Тожо скотнищодярки были, дак устал, как устарел-то, дак, ты бы знала. Ну. Ну, захватил женщину просто за руку или за плечё. Раз нельзя, значить нельзя!.. Дак тут видишь, — хто посылает волка? Ты видишь, што всё заговорено-то всё, шо никово нельзя... Там уш природа посылает, а тут уш всё Бог^а просишь — ты видишь? — всех, всех святых и всех, всех, всех просишь. Всех, всех просишь да ото всех страх^фуниссе. Вот. Всех заговаривашь... Вот. И с той поры больше не стал, не дала ёму пасти. Вообще не стали брать «отпуска». Надо вить соблюдать, а соблюдать не можошь, забыл — вот как я теперь бы, дак чего сделаю? Всё забыла на свете, дак. Вот. А ёму тожо было восемсят пять годб, дак... Я и тебе говорю: он што сделал? Он шо: «Ничёво ни делал!» Я говорю: «Дак скотнищу за руку захватил! Чё-го?» Язык долгой был, дак захватил за плечо да и вот и всё! Значит нельзя — значит нельзя! Вот. Вы дочитайте там до конца, там всё, говорит, сказано. <...>

Так вот и оба от чёво, ты бы знала, мы побаливали? Ины выпускают коров^ф босиком. Босиком, Ну, им было всем предупреждено ходить в одежде, в обуви. Босиком не выходить, не выбегать рострёпой, шо волосы не прибрала, а как топерич^е рострёпа вон там. Выпускали животные пусть по-настояшшэму. Ну, вот. Так я ни знаю, вот слушали — люди пасли, так столько годов пасли, дак...»

А.С. рассказала историю о том, как другой пастух «закрыв дорогу» их стаду на пастбище, которое считал своим. «Ну, вот, и ко мне пришол, значит, один — пас в ту сторону стада. Што сделалосе? И попортили стадо.

Значит, один пастух — не взяли его, а нас взяли — он “закрыл” коровы. Городским коровам он “закрыл дорогу”. Закрыл. Городские коровы не ходили к той ко скотине нисколько. Ходили за реку. Здешние коровы не идут туда, а те-то бы коровы сюда не идут. Нам вот сказали: “У вас коровам городским дорога закрыта”, — штоб — думали, што мы отступимсе. Ну, а отступице-то нельзя! Дак [муж отдельно] стал пасты, надвое пришлось розьединить стадо: не пасли, не ходили, ничёго не могли сделать. Ну, вот так и розделилисе, мы с ним розделилисе. Он остался пасты в деревне на тому берегу, а я стала гонять коров вот этих: возьму с горки вот оттуда и по старому худому мосту гоняла за реку. Вот туда. по Ляночному (?) ручью. Одна. Вот так мы лето всё-ровно пропасли, не отступилисе. И приходила жэншчына ладить, гвйт: “У вас закрыто, эт, живым человеком дорога закрыта”. Вот видишь?..

Корову “закрывали”. Тут я пасла и с чужым мужыком. Я говорю — я бедной человек, да. Приходилосье всяко, дак. Всяко. Пасла с чужым мужыком. Ни с ним [=с мужем]. Он досадыл ногу — роботали на ветлечебнице зиму-ту — он досадыл ногу, сломил, ак пасты-то не мог. И пас со мной старик другой. И корова всё убегала. Вот убегала всё корова — как я ухажу, корова уходит. Как я ушла — коровы нет. Это я как пасла-то, дак всё и ходила, розговаривала с ней: “Комолка, Комолка, Комолка!” Она видит, што я всё розговарюю, она не бежит домой, опять успокаиваеце. Тожо ведь у йих нервы есть! Жывотно тожо как человек! Ну, вот. Вот такой случай был. Коров погонили к ночи. Пошли мы. И, ты бы знала, пошла старуха, старику этому жона. Вижу: опоясаласе кушаком, верёвкой. Я говорю: “Тёта Валя, ты куда?” Ну, я как молода была, и старик-то он, дак я, ну: “Ну, што делает?” — “Да я с вами схожу, с вами!” Ну, ладно. Я сразу поняла, в чём дело. Я уш тожо, я уш наежжэна-то так, дак. Ну вот. Сходили к ночи, уш старуха сходила, чёго поговорила, ушла — не знаю чёго. Не знаю. Утром коров-то гоним, корова-та и убегала, да и коровы нет! На мосту встричает хозяйка, которая всё убегала корова-та: “А где корова?” Я говорю: “А не знаю. Она не ревела сёгдне! А што, не прибежала домой?” — “Нет!” Ну, всё. Я говорю: “Ну, дак Ондриан Петрович, иди, ищи корову. Я не пойду! Я без коров уйду, и меня искать надь”. А коровы ведь тее не заблудяце никогда. Ну, што? Он сходил поискал, ни нашол. Пришол. Погонили опять к ночи. Баба эта тожо пошла. Вот мы шли, и всё, и стали рыч“ать. И до того дорычали обе, та и друга — всё Комолку рыч“им. И корова голос дала, ум“кнула! Голос дала корова. Мы стали пуще рычать, и она стала пуще нам сказываеце. Ну. Прибежали мы, где корова — в кусту стоит в ивовом. Ивовый куст, он ведь не благословлёной... Ах, не благословлёной — и всё! Вот, ты бы знал, приходим — а она в таком ивовом кусту! Вот так переплетёна [=показывает руками]. Вот так все прутья переплетёно, и ей не выгги. Ей не выгги. Дак мы до того дорозгрёбали: одна с той стороны розгрёбаёт — прутья-то растаскиваем в кусту-ту, а другая ей пихаёт. И выпихали. Выпихали корову. “Слава тебе Господи, выпихали!” Выпихали корову, хозяйка корову подоила, ведро молока надоила, пошла в город с моло-

ком — за семь километров из лэсу, а мы остались, корова осталасе. Но с той поры больше не убегала домой. Дак я всё больше не отходила, всё сама ходила пасла. Всяко хожу розговариваю с ней. Дак она всё, хозяйка-то и говорила: “Анны нету — корова прибежала домой, дак Анны нету!” — А мы, — я говорю, — как две глупы: она умачёт, а я с ней розговариваю: — Комолка, Комолка, не ходи домой! Топерь уш ты прёдана, деньги получэны. Была продана не в пору, невовремя. Надо было выпускать, а прёдали. А ведь новых людей ведь и всё равно нигде не любят”. Новый приехал чёловек, дак он не нравице. А так и животи́на. Ведь в стадо пришла нова животи́на, ей тожо обижают. Вот. Тожо обижают. Тут она новая пришла, а у ей там телёнок осталсе. Вот она и всё и бежала в дом...»

Хотя Анна Степановна была единственной женщиной-пастухом в округе, она, по ее утверждению, никогда не испытывала неудобств от своего ненормативного статуса. Напротив, на нее распространялись многие предписания и правовые нормы, относящиеся к пастухам-мужчинам. «Я в город эта вот эта топерь уш никуда ни хожу, дак никто ни знаёт, а меня весь город знал! Я одна, одна из жэншчын пасла только в поле. Горё меня заставило. Горё!.. Меня горё заставило пасты: есть неч“его да робята, дак. Да на роботу не знай куда устроице, дак. Ногйё и босыё, ни ч“ашки, ни ложки — всё сгорело. Всё. В сорок седьмом году ведь, после войны. И всё: дом сгорел, страховку выдали нам за дом и денежна реформа п“ала [=произошла]... Заревела горькими. А он и говорит: “Уш поклёко такоё горё сотворилосе, дак в работе бесчестья нет! Роботай! Жыть надо. И не стесняйсе — это воровать да нехороший образ вести! А то оно и не стыдно...” Дак вот так и стала пасты. А потом уш, когда умёр старик, дак я после-то ёго ишэ на свой перёд чётыре года пасла. Там жыла в деревне, в Полóбайбе (?) вот тут. Ишэ отс“юда ходила два лета. А уш вот эт-та купила — там деревня нарушылася, и в деревне никто не осталсе. Я одна осталася, и жыла год одна в деревне. Ну, вот. А потом этово барахла-то [=дом в городе] вот купила, дак... Никто миня не обижал. Я была у людей в уважень“е... Вот я работала сколько — можете спросить. Вот. Никто меня не обижал. Никто не обижал меня. Никто. Ну, вот. Никода у нас не было перечных слов^ф. Это не положено. Ну, вот. А когда я в деревн“е одна жыла, одна в деревн“е — как у меня семья нарушылася. Вот у меня умёр сын — во! — двацети шести годов. И я осталася одна в деревне. Вот. А жона осталасе да двоё детей. А оне уехали в Няндому, и я осталася, одна жыла в деревне. Год. Никто не шутя мне до з“авора не пришол не поколотил. Никто. В церков тожо всё вот ходила, обидни заказывала — тогды, да. Ну, вот. Так ишэ свяшшэнный и то спросие: “Как ты жывёшь одна в деревне?” А куда деваеце? Вот. А сын, в которой в организации роботал, дак мне-ка дали квартиру — вот такую комнату, как у меня кухонка, ак я говорю: “У меня хорошего нету, ак ведь и худое и то надь! Богатому по кораблю, а нишчому по бораку. А меня ничёго нет, дак чёго? Я чёго там буду жыть-то?.. Коровы лучше человека понимают. Да-а. Вот я, примером, пасла коров столько годов, я до одной коровы знала, какую

как зовут. Онѣ меня все знали. Вот. Мы вот пасли с парнѣм. Парень у меня есть, вон Володька Березин, живѣт в этом, в совхозе парень. Пас со мной сколько годов — года чѣтыре-пять, подпаском был у меня. Вот я иду вперидѣ, значит, я стала — все стоят. Я как только пошла, онѣ все за мной! Онѣ все за мной. А я каждую корову знала, как зовут. Вот, бывало, пасла вот там за реку. И приходилосе пасти одной, нѣково нѣ было. Робята в школу ходили — одна. Дак ведь вот корова осталасе сзаде — а мне надо домой гонить, а корова осталасе. И жѣншчына идѣт чужая. Я ей говорю: “Слушай, тѣтенька, махни ты эту корову штобы подошла — мне от стада-та уйти нельзя!” Она пошла-т к корове, а корова в лес пошла! Эк корова в лес пошла, я потом вижу, што ничѣ не будет, я побежала. Заговорила: “Куда ты пошла-то? Ты што, ни видишь, што надо домой идти?” Корова сразу вернуласе бегом. Животи-на не говорит, а она всё понимает. Вот...»²³⁸

текст отпуска

Л. 1: Во имя Отца и Сына и святаго Духа Аминь

Лягу я раб Божий Благосло|весь и встану перекрестесь| Выйду я в чистое поле и встану| надобное место на Восток| лицом к Западу хрептом от|рекусь сатаны и диавола²³⁹ и| предаюсь вышшему Творцу| самому Господу Богу сосвоим| с честным стадом с милым||

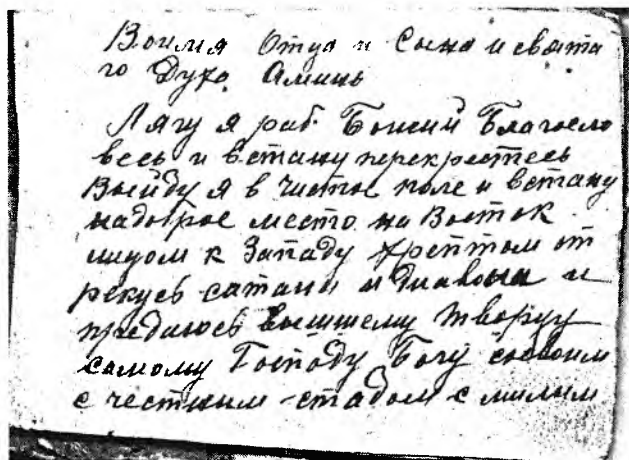


Рис. 12. Первый лист «отпуска». Фото И.А. Морозова.

Л. 2: животом Крестьянским ско|том коровьим сразношерст|ным копытам насохранение| и насбережение в место нас|лучение косвоему двору напри|хождение а милому скоту| по льготу и наздоровие и на| Божию милость на плод и на| живот Истинной Христос| и Богородица Мати Божия| и Ангелы Христовы Михаил||

Л. 3: Архангел и Вся Небесная| сила²⁴⁰ и Святыя честныя| Чудотворцы Козма и Димиан| Николай Чудотворец и святыи| Власий и Медосий Епископы| Сева-

стионския Чудотворцы| и святыи Егорий Храбрыи| Флор и Лавр Меркурий Смо|ленский Аверкий Яропольский| и преподобныя отцы наши Мамо|нт и Аника Киевския и Пеще|рския Чудотворцы Антоний||

Л. 4: и Феодосий Изосима и Саватий| Соловецкия Чудотворцы, Селунския| и Белозерския и Святая Московския| и Всероссийския Чудотворцы и Чес|тныя Евангелисты Матвей²⁴¹| Марк и Лука Иоан²⁴² Предтеча| Креститель Христов Получите| меня раба Божия и помогайте| и пособите и Благословите| слов говорить сгороду²⁴³ ставить| оборону чинить на милый скот| крестьянский живот коровый||

Л. 5: разношерстный дабы в место| случить косвоему двору прилу|чить огорода поставить обо|рона чинить от черного Сераго| Бураго Зверя Медведя от рыску|чиги Волка²⁴⁴ от рыси и росомахи| черной от ползучего гада от| пришлаго²⁴⁵ и жирового и прохожаго| и посланного зверя от уро|ков и призеров от пострелу| и пристрелу и вся от нашия (?)| силы и от нечистаго Духа||

Л. 6: и от Всякаго поветрия мору и| утопу от порчи и от еретика| и еретицы от ведуна и от ведуньи| от портержника²⁴⁶ портежницы| и от лихого Глаза и от лихой думы| и от вякаго злого Человека и| лихого супостата²⁴⁷ ат колдуна| и колдуньи от блядуна и бля|дуньи от иноземца и от инозер|ца (?) от чернеца и черницы²⁴⁸ от| лихой стречи и от лихой по|стышки||

Л. 7: от схимника и от схимницы| от Бельца и Бельницы от попа| и попадьи от дьякона и дьячки| и от всякаго чина и мужскаго| и женскаго от парня и девки| от вдовца и вдовицы и от всякаго| гласа и волоса и зуба и лица| от посторонняго и мимо иду|щаго и последующаго и закре|плю я раб Божий и загова|риваю свое счетное стадо| коровье разношерстное||

Л. 8: и разнокопытное огорода| ставлю оборону чиню крепко| на крепко дабы моя огорода| была Божию Милостию моими| словами как синей камень в| синем море как белый камень в белом море как черный| камень в чорном море как| араб камень в арабском море| как хвалынь камень в хва|лынь море и как океан||

Л. 9: Камень в Океане Море и| сколь крепок океан камень| в океане море некрошится| и неколебится и столбы крепок| мой огород и сей запор кругом| моего милого скота стати (?)| и милого живота на охранение| и насбережение и вместо нас|лучение к своему двору напри|хождение, как солнце назапад| и день навечер а кто на меня||

Л. 10: раба Божия и на мой милый| скот Крестьянский живот| злою мыслию и может ли тот| Человек из

²⁴¹ В тексте «Мат вей».

²⁴² В тексте «и Оан».

²⁴³ В тексте «с городу».

²⁴⁴ В тексте «Волга».

²⁴⁵ В тексте «пишлаго».

²⁴⁶ Комментарий УАС: «Портёжника — вот порча-то бывает».

²⁴⁷ В тексте очень небрежное написание, которое можно прочесть и как «лехого супостита». Буква «а» в источнике вообще очень часто имеет такое же начертание, как «и».

²⁴⁸ Над буквой «н» стоит титл, позволяющий прочесть слово как «черпицы».

²³⁸ Личный архив И.А. Морозова (МИА 72оп:Ф1999-9Арх., №№ 24-52).

²³⁹ Исправлено сверху «диаволи».

²⁴⁰ В тексте «сили».

океана моря воду| выпить²⁴⁹ и песок позобать и| камене поглотить и тогда| может зло сотворить или| кто злой порчей помыслит| на меня раба Божия и на скот| тому Человеку детей²⁵⁰ своих| прижити и кров из них||

Л. 11: выпити и зубы изорта и очи| изолба с дети, или может ли| он кругом океана моря лес| пересчитать и сфою²⁵¹ (?) позобать| и тогда может зло сотворить| надомной и надмоим скотом| что и есть царей наземли²⁵² все| от меня жгут и палят всякого| зверя жгать и палить уроки| и призоры и порчи и лютой глаз| и лихую²⁵³ душу урон||

Л. 12: и падеж и поветрие и пострел| и еретиков и завитников и пор|тежников их белое тело черную| кров и шевливое (?) сердце и кости| и жилы и мозги и составы и| всякого зверя нахождение,| как стекаются реки к океану| морю со всего свету от толку|чих гор и дремучих лесов| сомков и болот из рек и заозер| и их ручаев из паточин из| черных грязей из кипучих ключей||

Л. 13: из зеленых дубрав из пахомых| земель и сенных покосов| и таковы мой скот крестьян|ский живот выходили бы и вы|бегали назакате солнца намой| глас²⁵⁴ и золотую трубу²⁵⁵ стекались| шли бы ко своему двору ковсякой| ночи сами из лесу домой по| всякий день из загор из зате|мных лесов из замхов из забо|лот из забыстрых рек из||

Л. 14: из заозер из заручаев из паточин| из зачерных грязей из кипучих ключей из зеленых дуб|рав из пахомых земель из| сенных покосов как сходится| мир народ крещенный и| народ Божий козвону колоко|льному и копеню церков|ному и к Отцу²⁵⁶ Божию так| шли бы мой скот²⁵⁷ крестьян|ский живот сами из||

Л. 15: лесу домой как солнце на| запад и день навечер и сколь| крепок фавор и синой верте|пы Горы Стоят наместе| и сколь крепкия Адамския| Горы совсе четыре стороны| нерассыпаются и нерознятся| и нераздвигаются и также| бы мой скот держался вме|сте нерасходился ходилбы| станицею и вереницею и||

Л. 16: сколь крепок восвятой| Святыне во Граде Еру|салиме стоит Гроб Господен| держится навоздухе святым| духом Господним и столбы| крепко, мой скот крестьян|ский живот шлелся и вился| и двора своего держался и как| гроб Господней наземли не|бывает и также бы в моем| стаде коровьем неоткако||

Л. 17: ваго зверя уроку небылобы| и наговору ни-причташ (?) ни| портет не блезночлегу небы|вать Я раб Божий помолуюсь| Вышшему творцу Самому Гос|поду Богу и Саваофу Небесно|му Царю Иисусу Христу и| пресвятой Богородице и| всем его святым отцам и| Чудотворцам Мамонту Ионике| и четверем Евангелистам||

Л. 18: архангелам и верхангелам²⁵⁸ Херувимам и Серафимам| и всем Небесным силам| дабы крепили

великую крепость| от земли и до небеси около мо|его скота крестьянского жи|вота коровьяго разношерст|ного и разнокопытного насох|ранение и насбережение и| насоблюдение от всякого| зверя насбереже-ние||

Л. 19: и в место наслучение косвоему| двору наприхождение от ветра| и от вихоря урону мору и| падежа и от пострелу и при|стрелу и от падшия силы и| от нечистаго духа и от злого| человека от думы и помыслу| от порчи и звериннаго нахож|дения сераго и иного бураго зверя| медведя и рысчучаго волка| от рыси и росомахи черной||

Л. 20: и от ползучаго гада от наш|лаго и жироваго зверя и от| всякаго супостата и святыя| надесят Апостолов с Петром| и Павлом и все семдесят апос|толов стовке²⁵⁹ (?) и укрепите| тыны железныя ворота мед|ныя около моего стада²⁶⁰ и| всей скотины за три²⁶¹ поприща| и натри версты от земли до| небеси исовсе четыре стороны||

Л. 21: от востока до севера от лета²⁶² до запада от запада до севера от| севера до востока и постройте²⁶³ небом медным и поведите| землю железную ширину и| глубину на тридевят лакот| и замыкайте тридевятью| замками и тридевятью клю|чками и от несите золотыя|

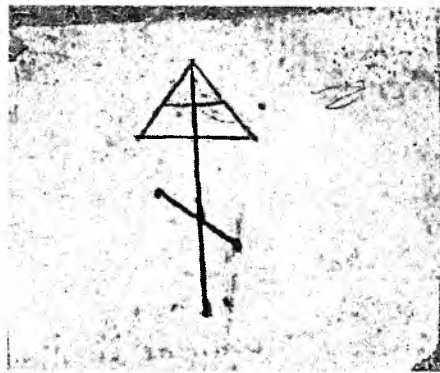


Рис. 13. Изображение на внутренней стороне переплета «отпуска». Фото И.А. Морозова.

ключи в небесный рай во| пречистыя руце самому||

Л. 22: Господу Богу Саваофу и воз|мите Истиной Христос| золотыя ключи и положите| в нетленную ризу²⁶⁴ по правую²⁶⁵ пазуху ныне²⁶⁶ и присно и| вовеки веков Аминь|

Конец|

Отпуск давать насвичку| разрезаную натри части||

Л. 23: один конец в воду где вода| невысыхает друго в муравель|ник а третий у себя только| в байну неносить поганому| неходить руки недавать| черных ягод неишь босиком²⁶⁷ неходить под замок нехо|дить|

Конец||

²⁴⁹ В тексте «випить».

²⁵⁰ Написано разрядкой.

²⁵¹ По-видимому, нужно читать «хвою».

²⁵² Исправлено сверху из «наземле».

²⁵³ В тексте «лухую».

²⁵⁴ В тексте «глаз».

²⁵⁵ Комментарий УАС: «Надо в трубу трубить».

²⁵⁶ В тексте «Котцу».

²⁵⁷ Комментарий УАС: «Это шtbody скотина шла домой».

²⁵⁸ Исправлено сверху из «версангелам».

²⁵⁹ По-видимому, описка вместо «станьте».

²⁶⁰ Исправлено сверху из «скота».

²⁶¹ В тексте можно прочесть и как «пири».

²⁶² Имеется в виду местное название юга — «лето».

²⁶³ Можно прочесть и как «покрайте».

²⁶⁴ Исправлено сверху из «ризу».

²⁶⁵ В тексте «провую».

²⁶⁶ В тексте «нине».

²⁶⁷ В тексте «боском».



МУЖСКАЯ АТТРИБУТИКА И ФОРМЫ ПОВЕДЕНИЯ

СИМВОЛИКА И АТТРИБУТИКА ПРАЗДНИЧНОГО КОСТЮМА ПАРНЯ В РУССКОЙ ДЕРЕВНЕ С 40-х ГОДОВ XIX ПО 20-е ГОДЫ XX В.

В.Г. ХОЛОДНАЯ

Несмотря на то, что со второй половины XIX в. в русскую деревню все сильнее проникали влияния города, трансформировавшие традиционную культуру, костюм парня и его атрибутика, наиболее рельефно отражавшие этот процесс, сохраняли специфику половозрастного кода, основанного на традиционных представлениях о статусе. «Новые» элементы органично вплетались в культуру деревни, занимали строго определенное место в традиционной системе половозрастных ориентиров. Как происходили эти перемены на протяжении более чем полувека, что символизировали в костюме парня, какую роль играли в рамках традиционной культуры? Ответ на эти вопросы является целью данной статьи, основанной на материалах из опубликованных источников и Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева (далее ТА), хранящегося в архиве РЭМ (Ф. 7. Оп. 1).

Наступление совершеннолетия сопровождалось изменением системы возрастных маркеров. Возрастной границей, отделяющей подростка от юноши, были 16-18 лет. С этого рубежа поведение юноши, его положение в семье и обществе значительно менялись. От совершеннолетнего парня ожидали большей разумности, ответственности и самостоятельности в поступках, прислушивались к его мнению. Осознавая себя взрослым, парень стремился одеваться и вести себя соответственно: менялись и его манера говорить и держаться (походка, взгляд, движения), в жизненный обиход начинали входить новые привычки, разрешенные только взрослым: питье водки, курение табака¹.

Изменение в костюме, необходимость заботиться о приобретении хорошей, дорогой одежды, часто назывались корреспондентами Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева первыми признаками вхождения в возраст. «Как только парень достигал 16-17 лет, его начинали одевать лучше: хороший полусубок, крытый сукном, пиджаки и брюки суконные, хорошие сапоги, галоши и т.д.»². Родители внимательно относились к требованиям парня выделить ему определенную денежную сумму «на наряды», понимая, что «пришла пора парню снаряжаться, что обидно ему отстать в этом от товарищей»³. Если, несмотря на возраст сына или дочери, родители не считали нужным тратить на новую одежду для них, общественное мнение, прежде всего, в лице соседей, осуждало их за то, что «они в такие годы не одевают детей и смотрят на них как на не достигших возраста»⁴.

В молодежной среде опрятность и щегольство были частью возрастного поведения. Как отличительную черту именно этой возрастной группы деревенского общества характеризовал стремление молодежи быть опрятной и чистой П.С. Ефименко, при этом он отмечал, что старание быть красивыми не компрометировалось в глазах деревенской молодежи ни мешковатым костюмом, ни неуклюжей обувью⁵, т.к. искупалось, по видимому, самими составляющими наряда.

² АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1726. Л. 23-24 (Тверская губ. Зубцовский у., 1899).

³ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 686. Л. 18.

⁴ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 686. Л. 19.

⁵ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 59.

¹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 686. Л. 18 (Новгородская губ. Белозерский у., 1899).

Стремясь нравиться и соперничая друг с другом, парни во время весенне-летних гуляний, особенно перед хороводом девушек, не только старались продемонстрировать храбрость, ловкость, проворство, оборотливость, остроту на язык и изобретательность, но и, непременно, опрятность, щегольство и «фроскошь»⁶. В Егорьевском у. Рязанской губ. считали, что девушки любят, тех парней, которые смелы в драках, ходят опрятно одетыми, причесывают голову и курят папиросы⁷. Неопрятного парня, одетого в некрасивую с точки зрения молодежи, немодную, одежду девушки не приглашали и не допускали к участию в хороводе⁸. Такой парень, чаще всего из-за крайней бедности, мог долгое время вообще оставаться без пары, потому что девушки стыдились выбирать его в кавалеры.

Описание ими костюма кавалера в песнях и частушках, имело цель или похвалить и прославить парня, или наоборот пристыдить его и посмеяться над ним. Так, в пригородных деревнях Вологодской губ. девушки пели:

На моем на миленьком
Сапоги с калошами,
На дворе три лошади:
Перва бура, друга будет,
Третью ладят купить⁹.

Восхваление костюма кавалера в лирических песнях, подобно описанию одежды жениха в свадебных, подчеркивало в нем качества «добра молодца», при этом характеристики внешнего облика и характера теснейшим образом переплетались, дополняя и подраза-мевая друг друга:

Вы молодчики молоденькие,
Сюртучки на вас коротенькие;
На гулянье идут,
В руках тросточки несут,
Во устах сигарочки...¹⁰

В группе парней «модная» одежда также ценилась очень высоко и часто выполняла возрастную дифференцирующую функцию внутри мужской части молодежного сообщества. Костюм демонстрировал его деление на старших и младших потому, что предписанный традицией брачному возрасту наряд формировался постепенно. Только в очень богатых семьях парень получал все необходимое вскоре после наступления совершеннолетия. Обычно на протяжении всего времени гулянья, а иногда только к свадьбе, костюм парня дополнялся необходимыми элементами за счет покупок

на собственные, заработанные отхожим промыслом или на поденщине деньги¹¹. Таким образом, только богатые или старшие парни, которые уже успели побывать на заработках и скопить необходимую сумму, имели наиболее щеголеватый вид. Поэтому полнота костюма знаменовала и полноту возрастных прав, возрастную состоятельность, а следовательно и готовность к женитьбе.

В деревенском молодежном сообществе на первых ролях был обычно парень, считавшийся не только удалцом, но и одним из первых щеголей. В тоже время тот, кто не имел надлежащего костюма, редко играл какую-либо важную, активную роль, тушевался, стыдился себя. Восхваление своего костюма и подсмеивание над одеждой соперников занимало немаловажное место в частушечных перепевах между партиями парней двух враждующих деревень. Так, в одном из восточных уездов Московской губ., где обязательной составляющей костюма парня считался так называемый «дипломат» — пальто или пиджак городского типа, высмеивая соперников парни пели:



Рис. 14. Мужские типы. Псковская губ. 1898 г. Фототека РЭМ № 142 - 18/1.

Горбуновские ребята
Все пошили дипломаты,
Отвернули правы полы,
У портки колени голы¹².

Одним из средств посрамления противника и верхов торжества победителей в столкновениях между мужской молодежью двух враждующих деревень на праздниках в Псковской губ. было не только избивание побежденных, но и порча их праздничной одежды: ее стремились порвать, испачкать, с этой же целью старались загнать терпящих поражение парней в реку или болото¹³. Сознательная порча своего праздничного костюма в середине XIX в. отмечалась в Моложском у.

⁶ Лебедев Н. Быт крестьян Тверской губ. Тверского у. // Этнографический сборник (далее ЭС). Вып. 1. СПб., 1853. С. 186.

⁷ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1431. Л. 28 (Рязанская губ. Егорьевский у., 1899).

⁸ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 8. Л. 17об. (Владимирская губ. и у.).

⁹ Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 69. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 2. М., 1890. С. 19.

¹⁰ Там же. С. 21 (Волог. губ.).

¹¹ Преображенский А. Волость Покровско-Сицкая Ярославской губ. Моложского у. // ЭС. Вып. 1. 1853. С. 99.

¹² АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 634. Л. 40 (Московская губ. 1899..

¹³ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1426. Псковская губ. Л. 10.

Ярославской губ. во время гуляний рекрутов перед самой их отправкой¹⁴. Подобные действия демонстрировали особый разгул их последнего гулянья, в тоже время их можно рассматривать как символическое расставание с молодечеством, при этом праздничная, хорошая одежда выступала как знак вольной молодежной жизни.

К середине XIX в. сформировался универсальный для всей территории Европейской России комплекс как мужского костюма в целом, так и костюма парня в частности. Многие его элементы сохраняли свою актуальность и на рубеже XIX и XX веков, хотя к этому времени, а в особенности к 20-30-м гг., городской костюм как праздничная одежда почти повсеместно вытеснил деревенский.



Рис. 15. Группа крестьян из д. Цыркуновки Смоленской губ. 1898 г. Фототека РЭМ № 143 - 3.

Как уже отмечалось, основной социальной задачей костюма молодежи была демонстрация возрастной состоятельности. В узком смысле это означало подтверждение овладения молодыми людьми необходимыми для поддержания себя и своей будущей семьи знаниями и умениями. Для девушек это проявлялось прежде всего в особой значимости в их костюме рукоделий, перенимая принципы изготовления которых, они усваивали от матерей и бабок традицию, что на сакральном уровне подразумевало освоение «своего», «внутреннего» пространства, в котором протекала жизнь замужней женщины. Для парней подобную задачу выполняли покупные вещи — артефакты «внешнего», «чужого» мира, служившие доказательством их умения зарабатывать и тратить деньги, т.е. освоения ими «мужского» пространства деятельности.

Священник Покровско-Ситской вол. Моложского уезда Ярославской губ. А. Преображенский в начале 50-х гг. XIX в. так описывал процесс приобретения парнем возрастного костюма: «Иждержки на щегольство существуют только для молодежи, притом они весьма не значительны и для семейства не обременительны. Сын или брат — жених, когда ему хочется прилично одеться, идет в Рыбинск на барки и там работой и бережливостью сам приобретает себе красную рубашку, ермолку с кисточкой, плисовые штаны, вытяжные сапоги, синюю поддевку и т.п., а иногда добывает денег и на саму свадьбу. А из семейства, и то только у весьма зажиточных, шьют парню какой-нибудь наряд. Девуца одевается тоже сама, своим веретенем, при пособии матери»¹⁵.

Эта тенденция лежит в основе изменения костюма парня на протяжении последующих десятилетий. Но если в середине XIX в. парню достаточно было приобрести вещи или купить пошивочный материал на ярмарке в ближайшем городке, то к концу века покупку уже принято было приносить издалека, с отдаленных отхожих промыслов или из крупных городов. При этом приобретенный на заработках костюм, был для парня своеобразным трофеем из «тридцатого царства», символом пройденного испытания.

Так, в с. Вирятине Воронежской губ., как и во многих других местах, во второй половине XIX в. забота об одежде молодых мужчин лежала на всей семье. Но с развитием отходничества в начале XX в. стало правилом, чтобы молодой мужчина перед женитьбой сам покупал все необходимое на заработанные на шахте в промысловых районах Донбасса деньги. При этом отходники отправлялись на заработки в обычном пове-

¹⁴ Преображенский А. Указ. раб. С. 98.

¹⁵ Там же. С. 99.

дневном костюме, а возвращались в модном праздничном, неся с собой запас покупной одежды, которая зачастую составляла основу их гардероба на всю оставшуюся жизнь: четыре сатиновых и две простых рубашки, пять-шесть штанов, сапоги. Даже, если на такой запас не находилось денег, один новый костюм старался приобрести себе каждый, чтобы при возвращении войти в село «порядным» (нарядным). В него входили суконные штаны, пояс с «махрами», шелковая рубашка-косоворотка особого шахтерского покроя и лаковые сапоги с галошами¹⁶.

шившись плохеньким одеколоном, и все почти курят табак и пьют вино». При этом автор отмечает, что, несмотря на распространение новшеств и в одежде девушек, по мнению парней, «привлекательной в них считается только одна красота, а на наряд редко обращают внимание». И даже более того, некоторые «городские новшества» их костюма парнями высмеивались:

Ой, мамаша! Шей казак,
Восемь пуговиц назад,
А двенадцать наперед,
Никто замуж не берет¹⁷.



Рис. 16. Группа парней и девушек (Смоленская губ., 1898 г.) Фототека РЭМ № 143 - 39 / 1.

В некоторых местах отходничество становилось обязанностью всех парней начиная с 15 лет. В последние годы XIX в. в д. Барьино Егорьевском уезде Рязанской губ. парни каждый год уходили плотничать за 50 — 100 верст вскоре после Пасхи, к дню Николы Вешнего, который был престольным праздником, почти все они возвращались, а затем уходили вновь до Петрова дня, после которого начинался следующий период в отходе до Успенья, после празднования которого снова уходили на заработки, возвращаясь в деревню только в ноябре. В связи с таким широким распространением отходничества, по словам автора этого описания Ф.Е. Кутехова, «за последнее время распространилось щегольство: парни стали покупать себе шагреновые полусапожки — «щиблеты», серые брюки, модные пиджаки и карманные часы. На гулянье выходят наду-

контраст между старинной одеждой девушек и новомодными городскими костюмами парней наиболее ярко проявлялся в 20 гг. XX в. в некоторых глухих районах Русского Севера. Во многих деревнях Пинежского р-на Архангельской обл. почти все мужское население уходило летом на лесозаготовки или на заработки в Ленинград, некоторые после возвращения появлялись на летних гуляньях в полном городском «туалете»: в летнем черном пальто с бархатным воротником, в рубашке с мягким стояче-отложным воротом, стянутым цепочкой, с серым длинным узким галстуком, в серых брюках, загнутых снизу, и в серой кепке с коричневым кожаным козырьком, с галошами на ногах¹⁸.

¹⁷ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1431 Рязанская губ. Егорьевский у. 1899. Л. 6, 10, 21, 23, 28, 29.

¹⁸ Княц Е.Э. «Метище» — праздничное гулянье в Пинежском р-не // Крестьянское искусство СССР. Т. 2. Л., 1928. С. 192, 198

¹⁶ Село Вирятино в прошлом и настоящем. Опыт этнографического изучения русской колхозной деревни. М., 1958. С. 74.

Надо отметить, что вещи, которые приносились из отходов парнями, должны были быть непременно редкими в деревне, и чем более «городской» вид они имели, тем более почета и уважения доставляли своему владельцу. Поэтому на протяжении всего исследуемого периода особо уважаемую и авторитетную группу деревенского молодежного сообщества составляли так называемые «питербуры» и «москвичи», т.е. парни работавшие долгое время в столичных городах и обладавшие наиболее «щегольским» костюмом. П.С. Ефименко так охарактеризовал их статус в среде молодежи Архангельской губ.: «Это фавориты в своем обществе... Они действительно ходят щеголевато, и потому имеют первое место у деревенской девушки и в почете, и в мыслях»¹⁹.

странения курения и наделения его возрастной символикой. На рубеже веков курение стало чуть ли не обязательной и неотъемлемой чертой возрастного поведения парней. Подростки 14 лет в тайне курили самокрутки из мха или выпрашивали табак у старших курильщиков, взрослея, они начинали покупать его сами на заработанные деньги, сначала тайно от родителей, а с 18 лет явно и открыто²¹.

Благодаря отходникам в деревенскую среду проникал и городской фольклор. Во многих деревнях на востоке Московской губ. почти каждый приход «молодцов» из Москвы ознаменовывается появлением песни, на которую в то время в Москва была мода на фабриках. Со слов отходников, подпевая им, эту песню разучивала остальная молодежь, которая затем распевала ее



Рис. 17. Группа молодежи (Тульская губ., Новосильский у., с. Вышняя Залегощь, 1902 г.). Фототека РЭМ № 757 - 30.

На рубеже веков праздничный костюм большинства парней-отходников напоминал одежду мастеровых, приказчиков, мелкого городского люда, вкусы которого были для них образцом. А их одежда и новые привычки в свою очередь становились престижными для деревенской молодежи. Побывавшим в городе в молодежной среде часто приписывали особое знание о том, как должно одеваться и вести себя, да и сами они любили похвастаться заработками, умением понимать различные вещи и знать им цену²⁰.

С середины XIX в. в молодежной среде с подачи отходников широко распространилось курение махорки в самокрутках, а затем и папирос. Парни часто усваивали эту привычку на заработках, а «городская» престижность и ассоциированность с поведением взрослых служили одной из причин широкого распро-

в хороводе²². Но наиболее часто у них перенимали манеру одеваться.

Среди обычаев, возникших под их влиянием, было ношение в праздники даже в самую сухую погоду капош и зонтиков (часто преимущественно в хорошую погоду, потому что эти вещи особо ценили и берегли). Так, например, в Медынском у. Калужской губ. девушки и парни выходили на гулянье или в церковь с зонтами, причем у девушек всегда были зонты большие черные — «дождевые», которые даже под ясным небом носили раскрытыми, а у парней — маленькие, от солнца, использовавшиеся в качестве трости²³. В Пикалинской вол. Псковского уезда и губ. с черными дождевыми зонтами во время гуляния на Святой неделе ходили не девушки, а парни: «парни в высоких сапогах

¹⁹ Ефименко П.С. Указ. соч. С. 50.

²⁰ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 32. Владимирская губ. Меленковский у. 1900. Л. 25.

²¹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 686. Новгородская губ. Белозерский у. 1899. Л. 11.

²² АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 634. Московская губ. 1899. Л. 35.

²³ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 544. Калужская губ. Медынский у. 1899. Л. 17.

с «бураками» ..., в калошах, с дождевыми зонтиками ... двигаются кучами с гармошкой впереди, оценивают девиц отборными словами»²⁴.

Описывая пинежскую деревню конца 20-х гг. XX в. Е.Э. Кнатц отмечала: «Парни, часто выезжающие из деревни, все больше отстают от старины и вносят в деревню струю новой жизни. Не один из парней не появится на празднике в старинном костюме; он у них и не

нитками (Курская губ.)»²⁷. В Ярославской губ. при широком распространении покупного материала, в бедных семьях рубахи ткали из покупных хлопчатобумажных и льняных ниток²⁸.

Красная ситцевая или кумачовая рубаха в некоторых местах оставалась излюбленной деталью праздничного костюма и в конце XIX в.²⁹ Очень часто ее дополнительно украшали. Например, в Медынском уезда



Рис. 18. Группа парней из д. Петроково Сафоновской вол. Пошехонского у. (Ярославская губ., 1915 г.). Фототека РЭМ № 3498 - 43/1.

сохраняется. А некоторые одеваются совершенно по городскому, хотя городской костюм еще не вполне пристал к их общему облику, они еще кажутся в нем наряженными для маскарада»²⁵. Как же менялся костюм парня на протяжении более полувека? Какие его элементы и атрибуты считались среди деревенской мужской молодежи модными и престижными?

Основу летнего и зимнего праздничного костюма парня составляли одни и те же элементы, отличие заключалось лишь в верхней одежде, головном уборе и обуви. При этом у богатых было как минимум два полных комплекта одежды, а бедные парни могли и летом в качестве верхней одежды надевать парадную зимнюю²⁶.

В середине XIX в. повсеместно праздничные рубахи для парней шили из красной хлопчатобумажной, ситцевой ткани, называвшейся — «александрийка», поэтому и рубахи назывались — «александрицкими». Хотя во многих местах бедные парни вместо александрийских рубах все еще иногда одевали домотканые льняные, расшитые по подолу красными покупными

Калужской губ. красную «кумачную» рубаху расширяли по рукавам, вороту и подолу белыми хлопчатобумажными нитками; в Суздальском уезде Владимирской губ. и в Рыбинском уезде Ярославской губ. для каждого взрослого парня была обязательна бахрома по подолу; а в Холмогорском уезде Архангельской губ. все молодые мужчины носили для щегольства красную рубаху, отороченную по вороту золотым или серебряным галуном³⁰.

К рубежу веков под влиянием городской моды начал меняться и предпочтительный цвет рубах. Кумачо-

²⁷ Машкин. Быт крестьян Курской губ. Обоинского у. // ЭС. Вып. 5. СПб., 1862. С. 9.

²⁸ Преображенский А. Указ. соч. С. 77; Преображенский А. Приход Станиславский на Сити Ярославской губ. Моложского у. // ЭС. Вып. 1. С. 157; Архангельский А. Село Давшино Ярославской губ. Пошехонского у. // ЭС. Вып. 2. 1854. С. 17.

²⁹ Иваницкий Н. А. Указ. соч. С. 19.

³⁰ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 544. Калужская губ. Медынский у. Л. 17; Быт великорусских крестьян земледельцев. Описание материалов этнографического бюро кн. В.Н.Тенишева (на примере Владимирской губ.) / Сост.: Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб., 1993. С. 217; Базилевский П. Историко-статистическое описание сел Холмогорского у. // Архангельский сборник. 1863. Ч. 1. С. 482.

²⁴ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1423. Псковская губ. и у. Л. 2.

²⁵ Кнатц Е.Э. Указ. соч. С. 192, 198.

²⁶ Преображенский А. Указ. соч. С. 77.

ые и ситцевые красного цвета постепенно вытеснялись сначала ярко желтыми, зелеными и розовыми, а затем и белыми коленкоровыми рубашками с вышивкой. При этом в некоторых местах, например в Медынском уезде Калужской губ., молодые франты в праздник надевали две рубашки: сначала белую коленкоровую, а поверх нее шелковую какого-нибудь яркого цвета³¹. Белые коленкоровые рубашки вышивались красными, синими или черными нитками по вороту, рукавам и на груди. В конце 20-х гг. даже в таких удаленных местах, как Пинежский р-н Архангельской губ. узор этой вышивки часто имел уже чисто городской характер³².

Изменения происходили и в покрое рубаш. Во-первых они становились короче, а во-вторых, если во второй половине XIX в. мужские рубашки у русских шили непременно с косым воротом слева, то в конце века постепенно стали входить в моду так называемые рубашки с «кривой полкой», разрез на которых проходил слева направо и закруглялся вверх, в некоторых местах вошли в моду накладные коленкоровые манишки. В Западной Сибири в конце XIX — начале XX в. стали модными вышитые или атласные манишки со складкой внизу — «бантом». Они постепенно сменили вышивку на «приполке», шились отдельно и крепились к рубашке кнопками. Подобные рубашки носили только с пиджаком³³.

Вхождение нового типа рубашки и выработка отношения к ней и ее владельцу нашли отражение в описании села Вирятина Воронежской обл. В конце XIX в. парни там носили вышитые рубашки из белого миткаля, ситца и сатина с косым воротом, при этом особой популярностью пользовались рубашки ярких цветов: пунцовые, зеленые или розовые. В начале XX в. в особую моду вошли рубашки, которые парни приносили из отхода на шахты Донбасса. На праздниках и гуляниях бывшие шахтеры щеголяли в ярких атласных рубашках с разрезом наискось через всю грудь, украшенным двумя рядами пуговиц. Такие рубашки покупались только в шахтерских поселках, в Вирятино их не шили, как и большинство других предметов праздничной мужской одежды, поэтому их не было ни у кого, кроме бывших шахтеров, наиболее модной части вирятинской мужской молодежи³⁴.

Подобный процесс затронул и другие составляющие мужского костюма. С 40-х гг. XIX в. в русской деревне широко распространился обычай шить парню праздничные штаны из покупной хлопчатобумажной материи, чаще всего из плиса (ткань похожая на бархат) или нанки. Если в середине века плисовые штаны наряду с «китайчатыми» могли позволить себе лишь богатые, а бедные довольствовались холстяными на-

бойчатыми или тяглыми (Курская губ.),³⁵ то к концу века уже ни один парень не позволил бы себе выйти на гулянье в штанах из холста. Предпочтительным цветом плиса или нанки были сначала синий или черный, а позднее черный и темно-коричневый. Они сменили яркие краски и там, где они были излюбленными в середине века, например, красный цвет в некоторых селах Нижегородской губ.,³⁶ хотя в ряде мест Вологодской губ. парни шили себе штаны из красного или желтого кумача еще в 80 гг. XIX в.³⁷ Стремясь приблизить крой брюк к городским образцам, их шили на «городской манер» с застёжкой, а не на вздержку, с карманами, более длинными и чуть более широкими, чем традиционные «шаровары»³⁸.

Менялась также и манера ношения брюк. Повсеместно их заправляли в сапоги, но в начале XX в. во многих местах в связи с вхождением в моду ботинок стали по-городскому напускать сверху, иногда подворачивая брючины в виде манжет. Архангельские парни, бывавшие в Петербурге, в праздники вместо привычных в деревне «шаровар» еще в конце 80 гг. XIX в. носили так называемые «пantalоны» — городские брюки на тесемках с пряжками (подтяжках), заправляя в них рубашку³⁹.

Чаще рубашу выпускали поверх брюк и подпоясывали. Пояса парней обычно были длиннее и шире, чем у женатых мужчин, изготавливались из разноцветной шерсти — гаруса или шелка и украшались кистями или бахромой⁴⁰. На Русском Севере парни часто вместо шерстяных поясов щеголяли ремнями⁴¹. До того, как в моду вошли карманы, к поясу привешивали складной нож, медный, роговой или костяной гребешок, кисет или небольшую кожаную сумочку, в которой носили деньги, табак, спички или огниво с кремнем и трутом. В Архангельской губ. такие кожаные кисеты украшали аппликацией или унизывали светлыми, перламутровыми пуговицами⁴².

Поверх рубашки парни и богатые молодые мужчины носили суконные, плисовые, нанковые или полубархатные жилеты с атласной, сатиновой или коленкоровой спинкой⁴³. При этом наибольшей роскошью считались полосатые жилеты. В конце XIX в. в Архангельской губ. в моде были двубортные жилеты: с двумя рядами покупных медных, стеклянных или костяных, обтянутых материалом пуговиц. Такая жилетка доходила

³⁵ Машкин. Указ. соч. С. 9.

³⁶ Доброзраков М. Село Ульяновка Нижегородской губернии Лукояновского уезда // Этнографический сборник. СПб., 1853. Вып. 1. С. 39

³⁷ Иваницкий Н. А. Указ. соч. С. 19.

³⁸ Преображенский А. Волость Покровско-Сицкая... С. 77; Архангельский А. Указ. соч. С. 17.

³⁹ Ефименко П. С. Указ. соч. С. 50.

⁴⁰ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 544. Калужская губ. Медынский у. Л. 17.

⁴¹ Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX веках. Этнографические очерки. Л., 1983. С. 49.

⁴² Ефименко П. С. Указ. соч. С. 60.

⁴³ Село Вирятино в прошлом и настоящем... С. 69.

³¹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 544 Калужская губ. Медынский у. Л. 17.

³² Кнатц Е. Э. Указ. соч. С. 192.

³³ Лебедева А. А. Мужская одежда русского населения Западной Сибири (XIX — начало XX в.) // Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири. М., 1974. С. 211.

³⁴ Село Вирятино в прошлом и настоящем... С. 69.

до талии, а застегивалась у самой шеи, под стоячим воротником. Шили ее чаще всего с карманами⁴⁴.

В середине XIX в. в средней полосе России в летние праздники верхней одеждой молодежи были синее полукафтанье из сукна или нанки или суконная поддевка «с наборчиками», а сверху надевался суконный синий армяк⁴⁵. На Русском Севере на жилетку надевали кафтан, сибирку или казакин⁴⁶. Сибирку и казакин в деревне носили преимущественно парни, они были дорогими вещами, их заказывались портным и шили из покупных тканей.

которой он затягивался пришитым с внутренней стороны шнурком — «подживотником». Для тепла и чтобы придать ему форму в него подкладывали вату, коленкор или фланель. Борта, карманы и ворот иногда обшивались гарусной или шелковой тесьмой. Подобно сибирке, застежкой казакину служили пуговицы — «бантики», располагавшиеся в один или два ряда.

В конце XIX — начале XX в., когда повсеместно в обиход вошли костюмы-тройки, наиболее популярной летней верхней одеждой как в праздники, так и в будни стали одно- и двубортные пиджаки. Праздничные пид-



Рис. 19. Крестьянская семья в современных летних праздничных костюмах (Беломорское Поморье, 1910 г.). Фототека РЭМ № 2640 - 24.

Сибирка, шившаяся из синего и черного сукна на коленкоровой или люстриновой подкладке, имела сюртучную форму, но делалась гораздо длиннее чем сюртук, ниже колен. С двух сторон по бортам нашивались партикулярные пуговицы, так называемые «банты». Сибирка имела отложной воротник и длинные рукава с манжетами, которые застегивались небольшими пуговицами, и карманы с четырьмя пуговицами сзади. У наиболее богатых сибирки подбивались мехом.

Казакин изготовлялся из сукна и по покрою напоминал кафтан, то есть был присборенным по талии, на

жаки шили из покупной черной или серой шерстяной ткани, а будничные делали из домотканного сукна. Кроме того по праздникам весной и осенью богатые молодые мужчины и взрослые парни одевали драповое пальто, преимущественно черного цвета⁴⁷. Московской и Владимирской губ. такое пальто часто называлось «дипломатом»⁴⁸. В Шуйском уезде Владимирской губ. простые суконные дипломаты шили мальчикам начиная с момента их поступления на фабрику в 12-13 лет, а после вступления в возраст им полагались уже драповые, триковые на вате или «казинетовые» дипломаты⁴⁹.

⁴⁴ Ефименко П.С. Указ. соч. С. 50.

⁴⁵ Преображенский А. Приход Станиславский...С. 157; Преображенский А. Волость Покровско-Сипкая...С. 76 - 77.

⁴⁶ Ефименко П.С. Указ. соч. С. 49, 51.

⁴⁷ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 686. Новгородская губ. Белозерский у. 1899. Л. 2.

⁴⁸ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 634. Московская губ. 1899. Л. 17.

⁴⁹ Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 218-219.

В отличие от взрослых, парни и молодые мужчины носили верхнюю одежду нараспашку, чтобы были видны жилетка, выпущенные из-под нее рубаша и пояс. Во многих местах пиджак при выходе на улицу чаще всего не надевали в рукава вовсе, а лишь набрасывали на плечи⁵⁰.

Зимняя верхняя одежда парней отличалась от одежды женатых только материалом: тулупы и шубы, которые у «петербургов» могли быть даже дорогие енотовые, покрывались черным и синим сукном или нанкой, украшались тесьмой⁵¹. Так же, как и летнюю верхнюю одежду, зимнюю на гуляньях носили нараспашку. А если подпоясывали, то для этого использовали ремень или цветную подпояску,⁵² т.е. шелковые, шерстяные или хлопчатобумажные кушаки красного, зеленого и голубого цветов⁵³. Они были более широкими и длинными, чем у женатых, и украшались на концах бахромой⁵⁴.

Дополнением костюма в зимние праздники были вязанные из разноцветной шерсти, а иногда и выделанные из замши, перчатки, заменявшие будничные рукавицы. В некоторых местах Калужской губ. поверх шерстяных перчаток — «вязанок» парни надевали для тепла кожаные рукавицы⁵⁵. Интересно, что, например, во Владимирской губ., парни носили шерстяные малиновые перчатки «из щегольства» и летом⁵⁶.

Особое внимание щеголи уделяли обуви. С середины XIX в. парни почти повсеместно на летние гулянья надевали сапоги с высокими каблуками и длинными голенищами, собиравшимися «в гармошку» («с наборами», «со сборами») и до блеска начищенные ваксой⁵⁷. К концу XIX века особенно роскошными считались лакированные «фабричные» сапоги. В Западной Сибири щеголи украшали праздничные сапоги бахромой или выпускали из голенища нарядную портянку с вышивкой, кружевами, лентами и бантиками⁵⁸. На рубеже веков обязательной принадлежностью повзрослевшего парня ста-

новились резиновые калоши или боты, надевавшиеся поверх сапог, а к 20-м гг. XX в. наиболее щеголеватые парни начали носить городские ботинки.

Самыми яркими знаками возраста в костюме молодежи были украшения, некоторые из которых также были заимствованиями из города или из обихода высших сословий.

Одним из неперенных дополнений праздничного костюма парня в северных губерниях и среднерусской полосе был шейный платок (архан., волог., владим. — «галстух»), заменяемый зимой шарфом. Платок чаще всего покупался на ярмарках, хотя мог быть изготовлен и из домашнего холста. Материалом ярмарочных приобретений могла быть фабричная набивная хлопчатобумажная ткань, ситец или «александрийка», но самыми щеголеватыми и в то же время дорогими считались шелковые шейные платки. В Ковровском уезде Владимирской губ. наиболее модным и популярным среди парней был шелковый платок черного цвета — «косок»⁵⁹.

Выполняя знаковую функцию в костюме парня, шейный платок у русских был в большей степени элементом престижа и богатства. Более ярко его молодецкая символика, определявшая его как принадлежность костюма исключительно неженатого мужчины, с которой он расстаётся, переходя в новый возрастной статус, проявилась в одной из украинских локальных традиций. Платки,



Рис. 20. Парни в модных праздничных костюмах (Архангельская губ. и у., посад Луда, 1910 г.). Фототека РЭМ № 2638 - 23.

подобные владимирскому «коску» и называвшиеся «басмами», были одним из главных атрибутов молодёжного возраста у украинцев Буковины. Здесь еще в начале XX в. в ходе свадебной обрядности сохранялся ритуал расставания вступающего в брак парня с молодечеством, символом которого выступал платок. По возвращению из церкви «молодой» подходил под благословение к родителям, а затем снимал с шеи «басму» и клал ее на скамью, туда, где должна была сидеть молодая («под молодую»), с этого момента он более не имел права повязывать платок, потому что «уже не хлопец, а чоловік»⁶⁰.

Способы ношения «галстука» у русских не отличались многообразием, чаще всего его складывали козынкой и завязывали под подбородком на один узел⁶¹, иногда обвязывали вокруг шеи дважды, а узел делали не только спереди, но сбоку или сзади⁶². В Ярославской губ. платок или один раз оборачивали вокруг шеи,

⁵⁰ Село Вирятино в прошлом и настоящем... С. 69.

⁵¹ Архангельский А. Указ. соч. С. 17; Базилевский П. Указ. соч. С. 482; Ефименко П.С. Указ. соч. С. 49.

⁵² АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 544. Калужская губ. Медынский у. Л. 17.

⁵³ Архангельский А. Указ. соч. С. 17.

⁵⁴ Иваницкий Н. А. Указ. соч. С. 18.

⁵⁵ Машкин Указ. соч. С. 10; Архангельский А. Указ. соч. С. 17; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 544. Калужская губ. Медынский у. Л. 17.

⁵⁶ Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 220.

⁵⁷ Преображенский А. Волость Покровско-Сицкая... С. 76-77; Преображенский А. Приход Станисловский... С. 157; Архангельский А. Указ. соч. С. 17; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 544. Калужская губ. Медынский у. Л. 17.

⁵⁸ Лебедева А.А. Указ. соч. С. 218-219 (Рис. 8. 3.).

⁵⁹ Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 222.

⁶⁰ Матеріали до словника буковинських говірок. Чернівці, 1971. Вип. 1. С. 19.

⁶¹ Иваницкий Н. А. Указ. соч. С. 18.

⁶² Ефименко П.С. Указ. соч. С. 60.

так, чтобы его концы спадали на грудь, или накидывали на плечи крест-накрест и затыкали концы за пояс⁶³.

В середине XIX в. в Ярославской губ. шейный платок был как будничным, так и праздничным элементом зимней одежды мужской молодежи⁶⁴. Но более распространенной его заменой стал шерстяной шарф, из разноцветного гаруса ярких цветов, называвшийся в Вологодской и Архангельской губ. — «сеткой». Шарф свободно обматывали вокруг шеи, не стягивая, позволяя концам свободно болтаться⁶⁵.

Своеобразным украшением летнего праздничного костюма парня в некоторых местах в конце XIX в. служили носовые платки или «ширинки». В Архангельской губ. женатые мужчины не демонстрировали носовые платки белого или красного цвета, а скорее прятали их в карманах и шапках. В отличие от старших, каждый из молодых парней, не исключая и самого бедного, старался к празднику иметь цветной платок-«ширинку», чтобы потом «из тщеславия» на гулянье выпустить его яркий хвостик из кармана⁶⁶. В Шуйском уезде Владимирской губ. такой нарядный носовой платок парень получал как знак расположения от девушки, за которой ухаживал, в ответ он подносил ей колечко⁶⁷.

В связи с курением одним из обязательных украшений молодежного костюма стали кожаные, шелковые или ситцевые кисеты. Последние также часто были подарком парню от девушки, с которой он гулял, или от невесты, раздававшей их в качестве выкупа за проезд свадебного поезда к церкви всем парням своей деревни⁶⁸. В Архангельской губ. парень демонстрировал кисет на гулянье не только специально выпуская его краешек из кармана так же, как и носовой платок, но и часто доставая его в молодежной компании⁶⁹. Таким образом, кисет выступал свидетельством взрослости сразу в двух плоскостях. С одной стороны, он демонстрировал заслуженное, благодаря приобщению к трудовой деятельности взрослых, право на курение, а с другой — указывал на то, что парень реализовал себя и как жених. Рассказывая о том, как выражали свою симпатию деревенские девушки, Н.А. Иваницкий привел слова молодого крестьянина: «Если которая девка тебя любит, то даст снять с себя кольцо, либо дарит кисет, а за место того ей покупаешь пряников или подаришь зеркальце или мыло»⁷⁰.

Кольца, в ряду других украшений, были непременно атрибутом молодежного возраста и несли на себе отпечаток свадебной символики. Повсеместно молодые неженатые крестьяне щеголяли кольцами из меди, олова или серебра⁷¹. Их носили преимущественно на правой руке, на указательном, среднем и безымянном пальцах⁷². Потому сколько у парня на руках было колец, часто можно было догадаться и о том изменяет ли он своей возлюбленной, одна она у него, или он пользуется симпатией нескольких девушек⁷³.

К числу других украшений относились деревянные («кипарисные»), медные или серебряные кресты на шелковых лентах, рядом с которыми в Архангельской губ. иной раз привешивали ладанки, украшенные пуговками, брелоки, медальоны и медные или костяные ухвертки⁷⁴. Особым украшением на рубеже веков стали выпущенные по жилетке металлические, в том числе серебряные, цепочки от карманных часов, уложенных в карман жилетки. Такие часы на каждое праздничное гулянье брали с собой из дома наиболее «франтовитые» и богатые парни⁷⁵.

Но наиболее характерным и в то же время архаичным знаком брачного возраста в одежде мужской молодежи было украшение по праздникам головного убора. При этом ношение головного убора как такового считалось обязательным во время гулянья как на улице, так и в помещении. С непокрытой головой парень выступал только в некоторых хороводных играх.

В русской традиции символика данного типа украшений выражена все же не столь отчетливо, как, например, в западнославянской или западно-украинской, но во многом перекликается с ними. Материал по западным регионам славянского мира позволяет говорить о том, что украшение на головном уборе парня, не только несло брачную символику, но и по своему значению было равно косе девушки. Если коса символизировала девичество, то украшение на шляпе — «перо» было знаком молодечества, т.е. символом личности и достоинства парня, доказательством его физической и моральной зрелости. Поэтому у чехов не только подросток, но также и нечестный, известный недобропорядочным поведением, парень не имели права украшать свою шляпу, а вступающий в возраст должен был доказать свое право на ношения пера в драке с сильнейшим⁷⁶. В свадебной обрядности польских горалей в момент надевания чепца на голову молодой, подружки невесты с веселыми криками подбегали к молодому, стоявшему в окружении парней в шляпе, украшенной

⁶³ Преображенский А. Волость Покровско-Сицкая... С. 77.

⁶⁴ Преображенский А. Волость Покровско-Сицкая... С. 76; Преображенский А. Приход Станисловский... С. 157.

⁶⁵ Иваницкий Н. А. Указ. соч. С. 18; Ефименко П.С. Указ. соч. С. 60.

⁶⁶ Ефименко П.С. Указ. соч. С. 60

⁶⁷ Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 241.

⁶⁸ Ким И.Ю. Свадебная обрядность новоржевских крестьян (по материалам полевых исследований в Выборской вол. Новоржевского р-на Псковской обл.) // Этнографическое изучение Северо-запада России. IV межведомственная научная конференция аспирантов и студентов. Краткое содержание докладов. СПб., 1999. С. 47.

⁶⁹ Ефименко П.С. Указ. соч. С. 50.

⁷⁰ Иваницкий Н. А. Указ. соч. С. 66-67.

⁷¹ Машкин Указ. соч. С. 10.

⁷² Ефименко П.С. Указ. соч. С. 60.

⁷³ Иваницкий Н. А. Указ. соч. С. 66-67.

⁷⁴ Ефименко П.С. Указ. соч. С. 59.

⁷⁵ Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 241; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 544. Калужская губ. Медынский у. Л. 17; Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — н. XX вв. Л., 1988. С. 78.

⁷⁶ Sochán P. Kroje a svadba v Lopašově na Slovensku v Nitranské stol. // Národopisný sborník československý. Praga, 1905. S. 9; Хорватова Э. Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 169.

«букетом», и старались сорвать с нее украшение. Когда это, несмотря на противодействие парней, удавалось, они разрывали «букет» на мелкие части и пели: «Почему это у хлопца нет пера? Отдал его девушке за золотую косу»⁷⁷. Таким образом, потеря украшения на шляпе, как потеря статуса парня, признавалась единственной достойной платой за косу, за девичество / девственность.

Украшение головного убора, также как другие традиционные элементы молодежного костюма, на протяжении полувека постепенно уходило из обихода русской деревни. Но в середине прошлого века украшение шляп и картузов еще имело немаловажное значение. В

К концу XIX в. черные или синие суконные, трико-вые или плисовые картузы и фуражки с блестящими кожаными козырьками повсеместно стали праздничными летними, а иногда и зимними головными уборами парней. Чаще всего их украшением также была шелковая лента по околышу, за которую в некоторых местах затыкали живые или искусственные цветы. В Западной Сибири картузы украшали также шелковой кистью⁸⁰. В Архангельской губ. в 80 гг. XIX в. вдоль по околышу кроме лент пускали также шнурки с пуговками или бисерные «перлышки», в несколько перепутанных между собой рядов⁸¹. Архангельские «питербуры» и наиболее богатые из парней наряду с этим начали



Рис. 21. Праздничное гулянье в с. Копорье Копорьинской вол. Мологского у. (Ярославская губ., 1931 г.).
Фототека РЭМ № 5294 - 34.

Ярославской, Нижегородской, Курской, Воронежской и других губерниях парни по праздникам надевали поярковые шляпы, тульи которых крест-накрест, вдоль по околышу или в середине высоты перевязывались лентами и бархатками, со стальными или медными пряжками, увивались мишурой, а на юге еще и украшались павлиньими перьями, что считалось верхом щегольства⁷⁸. На западе Ярославской губ. в это же время модными считались картузы или ермолки с кисточкой⁷⁹.

Вводить в моду черные «пуховые» городские шляпы. В 20 гг. XX в. уже многие парни в деревнях Пинежского р-н вместо обычной фуражки носили финского типа мягкие шляпы⁸².

Обязательным дополнением костюма парней на гулянье в весенне-летние праздники в среднерусской полосе и на северо-западе России были трости. Первоначально они появились в пригородных деревнях, как вещь, заимствованная из обихода высших сословий, их носили для престижа и из щегольства, но на рубеже веков смысловое значение этого атрибута костюма стало значительно богаче. С одной стороны трости оставались принадлежностью «городского» щеголя, и поэтому во многих местах в особенности в южнорусских губерниях, их вытеснили вошедшие в моду зонтики, а с

⁷⁷ Zborowski J. Ludoznawcze przyczynki z goralszczyzny // Lud. T. XXXI. Lwow, 1932. S. 77.

⁷⁸ Машкин Указ. соч. С. 9; Доброзраков М. Указ. соч. С. 39; Мальных П. Быт крестьян Воронежской губ. Нижнедевицкого у. // ЭС. Вып. 1. 1853. С. 214.

⁷⁹ Преображенский А. Волость Покровско-Сицкая... С. 76, 77, 99.

⁸⁰ Лебедева А.А. Указ. соч. С. 217.

⁸¹ Ефименко П.С. Указ. соч. С. 57, 58.

⁸² Кнатиц Е.Э. Указ. соч. С. 192.

другой стороны, трости стали использоваться в качестве оружия в праздничных столкновениях между парнями, и поэтому превратились в символ личного ухарства и молодечества.

Во время гуляний парни важно прохаживались по улице с тросточками в руках, наличие и красота которых служили предметом соперничества внутри молодежной группы⁸³. В конце XIX в. парень мог приобрести трость в городе, и тогда она ничем не отличалась от тех, с которыми ходили «образованные» горожане, но чаще ее изготавливали самостоятельно, выбирая в лесу подходящее дерево, очищая его от коры и украшая трость резным или выжженным орнаментом на свой вкус⁸⁴. Надо отметить, что в другой восточнославянской традиции — в гуцульской — сам процесс изготовления трости приравнивался к процессу взросления, становления личности парня. Так, в Восточной Галиции по-настоящему взрослым парень признавался только тогда, когда становился владельцем личной трости — «насіки», которую он мог получить только по прошествию года после вступления в совершеннолетний возраст. Вдалеке от селения парень выбирал молодое деревце, на ствол которого наносил любимившийся узор. Это дерево должно было простоять еще год, после чего его разрешалось срубить. Доказательством соблюдения всех правил добывания «насіки» служили темные пятнышки орнамента на очищенной от коры светлой поверхности трости⁸⁵.

В 20-30 гг. XX в. в Псковской, Новгородской, Вологодской и Тверской обл. тросточки («трёстки», «тростки») были одним из неперенных средств демонстрации удали и серьезных намерений в завязывании драки. Так, в Новгородской губ., если парни входили в деревню с тростями все знали, что они пришли подражаться⁸⁶. Но резными деревянными тростями не дрались. Для этой цели изготавливали из дуба «кий», «дубинку» — толстую, тяжелую палку с круглым набалдашником, на которую также опирались при ходьбе, или выковывали трость из железного прута⁸⁷. Такая трость была тяжелой и для удобства ношения ее ручку загибали наподобие крюка, на нее или опирались, или привязывали на пояс к ремню так, чтобы ее конец со скрежетом волочился по земле и подымал пыль, что должно было служить вызовом для противника⁸⁸. Так,

ношение трости на молодежных гуляньях в первой половине XX в. указывало на способность и готовность ее владельца постоять за себя, на его мужественность и удалство.

Таким образом, украшения и атрибуты костюма парня сохраняли общую для всех славянских народов возрастную семантику и отмечали в своем владельце не только физическую зрелость, готовность к браку, но и качества молодца-удальца.



Рис. 22. Тросточка из д. Черепаново Чердынского р-на Пермской обл. Фото из архива ИЭА (Пермский отряд).

К 20 гг. XX в. костюм парня в целом в значительной степени перестал демонстрировать эти качества такими традиционными средствами, как яркость цветов в материале и вышивке или избыточность украшений, но он все же отражал их другим традиционным средством — демонстрацией элементов «внешнего», «чужого» для деревни мира. «Чужая» вещь, которая в традиционной культуре обычно становилась символом силы, избранности, в данном случае была свидетельством полноценности статуса.

В связи с этим можно говорить о том, что сама идея, отраженная костюмом парня к началу XX в. несколько изменилась, на первый план начала выходить не демонстрация полноты природной энергии возраста, а престижность владения «трофеем», принесенным с заработков, как свидетельством прохождения на отхожих промыслах или в городе возрастного испытания. Готовность к браку доказывал теперь сам городской костюм парня, который свидетельствовал о трудовых качествах своего владельца, об его умении зарабатывать деньги, способности прокормить семью. Таким образом, сначала отдельные элементы «городского» происхождения в одежде, а затем и сам по себе городской костюм стал символом пройденной «инициации».

⁸³ Быт великорусских крестьян-землепашцев...С. 241; Иваницкий Н.А. Указ. соч. С. 21.

⁸⁴ Трость первого типа храниться в РЭМ Кол. № 7215 — 1 (Вологодская губ., г. Вологда); о самостоятельном изготовлении тростей см. Щепанская Т.Б. Драки и браки (сельские праздничные драки: по материалам поездок в Курскую, Псковскую, Новгородскую области в 1996-1997 гг.) // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4. СПб., 1998. С. 7-8.

⁸⁵ Оніцук А. Останки первісної культури у гуцулів // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 161.

⁸⁶ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 99. Л. 39 об. 1998 г.

⁸⁷ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 95. Л. 44. 1997 г.; Там же. Д. 99. Л. 39 об. 1998 г.; Щепанская Т.Б. Указ. соч. С. 7-8.

⁸⁸ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 99. Л. 49 об.-50. 1998 г.

ТРАДИЦИИ КОСТЮМА КУЛАЧНЫХ БОЙЦОВ

Г. Н. БАЗЛОВ

Говоря о традиционном костюме тверского кулачного бойца, необходимо оговориться, что речь идет не о каком-то особом фасоне костюма, а скорее о моде в среде кулачных бойцов и о своеобразных способах ношения обычной крестьянской одежды. Это отличная от прочих мода и манера ношения одежды особенно ярко проявлялась во время обрядовых действий кулачных бойцов, когда каждый элемент одежды становился своеобразным символом, посылающим совершенно конкретные и понятные всем участникам сообщения.

Некоторые элементы одежды наделены особой смысловой нагрузкой, что позволяет нам видеть в них некий прототип-предшественник данного элемента костюма, вероятно, более отчетливо связанный с транслируемой символикой. Один из самых значимых элементов костюма — кафтан, «шуга», пиджак («пинжак»).

Пинжак со спущенным правым рукавом носили на боевые праздники, так дрались. Открытая правая рука становилась более подвижной, левый рукав хорошо защищал запястье и предплечье от ножевых ран. «<...> Рукав на руку накрутишь, та еще там задник, ножом уже не порезать; даже просто рукав рубахи и то — не прорезать...» (д. Каменка Рамешковского р-на)⁸⁹. «С руки — с правой рукав, чего там сверху есть у тебя, лучше снять, тогда бить ей свободнее-лучше» (д. Мошки Торжокского р-на)⁹⁰.

Проходя по деревне в таком виде, парень объявлял о своем намерении вступить в противоборство: «Дак уж видишь, конечно, рас он идет такой расфуфыренный дак это драться, куда ж еще-то» (д. Сельцо Удомельского р-на)⁹¹, иногда так одевались призывники, на проводах (по воспоминаниям, перед войной) — это считалось признаком удали и молодечества (Калининский р-н).

Любой другой способ ношения, наброшенного на плечи пинжака — кафтана-«шуги» — изменял значение послания.

Пинжак, взятый за ворот и переброшенный через одно плечо, сообщал о желании *не участвовать* в событиях либо о решении уйти с праздника. Такого обычно не задирали, уважая его права (д. Амачкино

Рамешковского р-на)⁹². Если пинжак набрасывался на оба плеча, а руки в рукава не просовывались, то его хозяин вполне мог рассчитывать на драку, так как это было объявлением *презрения к опасности*, которое мог проверить любой кулачник: «Набросишь так и идешь, все видят, что я ни кого не боюсь» (д. Поляны Удомельского р-на)⁹³.

Если парень набрасывал свой пинжак на плечи девушке, то она считалась занятой. Ее можно было «отбить», т.е. кулаками доказать сопернику свое право, но только в ее отсутствии. Пока пинжак на плечах, права парня неоспоримы (д. Васильевское, д. Никольское, д. Борихино, д. Никулино Калининского р-на, некоторые районы г. Тверь)⁹⁴.

Эта этикетная норма очень близка казачьему обычаю: желая объявить девушку своей женой, казак при всех накрывал ее полый кафтана, это считалось законным объявлением брака: «В это время желающий взять разведенную подходил к ней, покрывал ее полою своего казакина, и брак этим знаком прикрытия был совершен. Форма прикрытия полою, — говорит известный донской историк Сухоруков, — считалась самой важной и как бы снимала бесчестие развода»⁹⁵. Смысл этого жеста близок выражениям «взять под свое крыло», «быть под покровом», «под защитой».

Верхняя одежда действительно часто играла роль щита. Например, существовали приемы отбива атакующей руки противника при помощи натянутого ворота, отражение брошенного ножа полый кафтана, отбивание ножевого удара замотанным в пинжак предплечьем (д. Кушалино, д. Симоново, д. Рождество, д. Бухлово, д. Каменка Рамешковского р-на, д. Славково, Кашинского р-на, д. Василево Торжокского р-на, д. Кресты Удомельского р-на).

Защита «покровом» верхней одежды, на наш взгляд, помимо практических целей имела и мифологическую мотивацию.

Традиция мужских артелей — это несколько видоизменившаяся культура родовых боевых групп, которые складываются еще в период присваивающего хо-

⁸⁹ Дядя Толя (фамилию не назвал; 1933 г.р.), зап. 1993 г.

⁹⁰ С.И. Озерской (1921 г.р.), зап. 1985 г.

⁹¹ Записи 1990 г.; обычай сохранялся до 80-х годов включительно.

⁹² Савельев Е.П. Древняя история казачества. Новочеркасск, 1915. С. 270.

⁸⁹ «Утаман» Зуй, зап. 1992 г.

⁹⁰ М.И. Андреев (1918 г.р.), зап. 1991 г.

⁹¹ К. Реброва, зап. 1996 г.

зяйства и позднее, при переходе к хозяйству производящему, консервируют многие культовые обычаи охотников-промысловиков и вольных повольничьих боевых (например, ушкунных) дружин. Новгородские былины сохранили описание многих черт артельного уклада в быту, в ритуале, в способах боя (например, «Василий Буслаев», «Костя Новоторжанин и атама-ны»⁹⁶ и др.).

Формы родового и кланового тотемизма ярко выражены в мужских боевых группах, в виде симпатии к какому-либо боевому зверю, являющемуся эмблемой дружины, ее эталоном в охоте и сражении. Наиболее известные примеры: Буй-тур Всеволод, Сокол-Рюрик, Пардус-Святослав, Иван-Быкович, оборотень-Вольга.

Новопосвященный в боевую артель, пройдя испытания, должен был получать символы принадлежности к группе, которыми обычно являлись эмблемы тотемного животного.

В сказках «Медвежье ушко»⁹⁷ и «Три царства»⁹⁸ — это ухо. В некоторых охотничьих артелях бывалые охотники носили волчий зуб как залог удачи. В погребениях Фатьяновской археологической культуры обнаруживают подвески из волчьих и медвежьих клыков. Напомним, что эти могильники (покойников погребали в камерах, завернув в шкуру) принадлежат древним северным индоевропейцам эпохи бронзы, которые составляли единую культурно-историческую общность и занимали во втором тысячелетии до нашей эры почти всю центральную лесную зону России, причем их общественная организация имела подчеркнуто военизированный характер⁹⁹. Аналогичные подвески из зубов зверей находят в славянских погребениях раннего средневековья¹⁰⁰. Иногда зверя — союзника отправляли на «тот свет» в качестве провожатого или охранника: «В двух курганах (19, 16) в насыпи были совершены захоронения волков; в кургане 13 животное лежало скорченно на левом боку, на вершине насыпи, а в кургане 19 — на правом боку, в яме»¹⁰¹. В мифологии и обрядовой практике (например, в святочном ряжении) символ зверя — шкура, накидка или верхняя одежда подбитая мехом, заменяющая настоящую шкуру.

Воины в шкуре волка, медведя, льва, тигра — излюбленные персонажи богатырской мифологии. Традиция ряжения зверем достаточно целно сохранилась в святочной и масленичной обрядности. В с. Сельцо Удомельского р-на на святки «чудили» в волчьих и лисьих шкурах, набросив их на плечи, подвязав морду на шапке, пропустив переброшенные через плечи лапы, под кушак. Раскрашивали лица. Там же, в Помостье, в

ныне не существующей деревне Росстанье, «чудили» в медвежьих шкурах: в Озерах двое одевались в одну выделанную медвежью шкуру, а в д. Городищи надевали выделанную медвежью голову.

Повсеместно была распространена имитация волчьей или медвежьей шкуры — вывернутой шубой. В таких случаях овчина являлась символической заменой волчьего или медвежьего меха.

Нередко «медвежья шкура» — из соломы¹⁰², а волк — просто наброшенный на голову пиджак (д. Русино Рамешковский р-на). При такой свободной замене реальной звериной шкуры, сохранилось представление о защите бойца тотемным животным, в которое он оборачивается во время боя или ритуального танца.

В древности отношения тотема и человека были обусловлены взаимными обязательствами, на которых зиждется тотемизм: тотем обязан помогать человеку, защищать его, раскрывать секреты охоты и боя. В свою очередь человек не охотится на такое животное, либо, убивая, не оскверняет его шкуру бытовым использованием, подкармливает «своего» зверя¹⁰³.

Боевые танцы с пинжаком — *буза, веселый, под драку* — живой отголосок древнего охотничье-воинского танца, со шкурой-символом любимого зверя-союзника. По мнению А.М. Мехнецова, данный разряд танцев относится к обряду *приуготовления* и служит для включения человека в реальность экстремальной ситуации. Можно без натяжек назвать такой пляс *военным танцем*, после которого, по логике обряда, должны были начинаться военные действия. В подобном случае танец являлся еще и объявлением войны.

Необходимым элементом консолидации артели через боевой пляс является образ боевого зверя. В этом смысле не случайны названия танцевальных колен: *волчек, соколик, петух, горбатый* (т. е. медведь). Характерный символ принадлежности к дружине, имеющей эмблемой боевого зверя, — шкура в руках пляшущего. Этот знак посвящения настолько важен, что он переживает реальные шкуры в обрядах, заменяясь на символ шкуры тотемного зверя — кафтан, пинжак, шугу. Бузящий размахивает пинжаком вокруг себя, бьет им о землю, рычит и, в конце концов, набрасывает его себе на голову и спину, моделируя оборачивание в боевого зверя (Жарковский, Западновинский, Лихославльский, Бологовский, Рамешковский, Калининский р-ны).

Таким образом, особая символика ношения верхней одежды, сложившаяся в древних промыслово-охотничьих артелях и воинских дружинах, вероятнее всего, выполняла совершенно определенную сигнальную функцию во время ритуала, войны и охоты.

Близка, а иногда и нераздельна с мифологией «накидки» символика мужского головного убора — шапки, колпака, шлема. Обнажение головы (это касается как шлема, так и шапки) — акт открытости, почтения, засвидетельствование своей подчиненности кому-либо или чему-либо. Мы снова сталкиваемся с символикой

⁹⁶ Из личного архива автора.

⁹⁷ Русские волшебные сказки. Антология. М., 1992. С. 288.

⁹⁸ Там же. С. 324, № 71.

⁹⁹ Гадзяцкая О.С. Памятники фатьяновской культуры. Ивановско-горьковская группа // Археология СССР. Вып. VI-21. М., 1976.

¹⁰⁰ Седов В.В. Восточные славяне VI — XIII вв. М., 1982. С. 85.

¹⁰¹ Черных Е.М. Предварительные итоги исследования курганной группы у деревни Большая Коша // Памятники железного века и средневековья на верхней Волге и верхнем Подвинье. Калинин, 1989. С. 58.

¹⁰² См. Курочкин А.В. Ритуальные поединки ряженных на Украине // Живая старина. 1996. № 4. С. 21.

¹⁰³ Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 70, 82.

покрова и обнажения. Человек с покрытой головой — ровня собеседнику, он как бы загорожен от него и самодостаточен. Встречаясь, мы выражаем друг другу расположение, обнажая голову, причем младший по возрасту или должности делает это первым.

Особенно ярко выражена символика защиты головным убором в воинской среде. Видимо, это произошло под влиянием реальной защитной функции шлема, наплечника, каски и т.д. Нельзя исключать также и буквальные защитные свойства одежды: т. е. от дождя, холода, солнечного удара.

Необходимо особо отметить, что любой вид головного покрова всегда очень символичен. У женщин он декларирует возраст и социальное положение, у мужчин — возраст, социальное положение, должность в армии или боевой дружине. Он может также соответствовать воинскому званию, обозначать принадлежность к тому или иному роду войск, своей или чужой боевой группе, армии.

Помимо всего выше описанного в культуре боевой артели, как и в неуставной армейской традиции, расположение шапки или фуражки на голове могло выражать внутренний мир хозяина, его намерения.

В Тверской, Псковской, Новгородской, Вологодской и других соседних областях шапка, надетая ровно на середину головы без наклона означала ровное, взвешенное настроение хозяина. Так ее надевали, когда намеревались общаться с государственными чиновниками, фотографироваться всей семьей или чтобы произвести впечатление серьезного человека (д. Поляны, д. Сельцо, д. Званица Удомельского р-на, д. Черново, д. Перелог, д. Толстяков. Рамешковского р-на Тверской обл.).

Кепка или шапка, надвинутая на глаза, во время боевого обряда объявляла всем о слишком нервном настроении ее обладателя и о нежелании участвовать в общих забавах — «не суйся — можешь получить нож» (Верхнее Помостье, д. Званица).

Тот же головной убор, сдвинутый на затылок, означал желание бойца подраться. Любой был вправе вызвать его «на задор». Такое ношение шапок обычно сопровождало времени обрядового прохода («по деревне»), когда артельщики шли на место традиционных состязаний, называемое «пятак», «кресты», на горку или на мост. На самом месте боев такой способ ношения шапки служил невербальным способом вызова на бой (Помостье Максатихинского р-на, Рамешковский р-н Тверской области и др.). После сражения кепка оставалась сдвинутой на затылок, вплоть до возвращения в деревню¹⁰⁴.

Исходным мотивом такого обычая могла служить традиция ритуального обнажения перед боем, о чем речь пойдет ниже. Наряду «с шапкой на затылке» су-

ществовал обычай ношения «набекрень», при этом головной убор сдвигался к уху на правую или левую сторону головы. В былинах и сказках мы часто встречаем героя, у которого «шубка накинута на одно плечо, а шапочка на одно ушко...». Нам известно, что в русской армии XIX в. в кавалерии, устав предписывал носить фуражку сдвинутой набок, чтобы она не мешала при воображаемом взмахе саблей. Можно было бы допустить, что такой способ ношения шапки был воспринят боевой артелью из кавалерии в XIX в. Однако эпические портреты богатырей заставляют нас думать о некоей древней воинской традиции ношения головного убора, которая могла появиться как следствие приспособления к условиям конной рубки, но скорее всего, была символом бойца-рубача. Оторвавшись от чисто кавалерийской культуры, она стала атрибутом бойца вообще и кулачного бойца в частности.

В культуре боевых артелей человек, носящий таким образом картуз или кепку, воспринимался всеми как озорник и забияка: «... Сразу видно мазурик — шапку вон заломил...» (с. Млево Удомельского р-на). Такой способ ношения близок предыдущему. Иногда шапку носили, одновременно сдвинув ее и на затылок, и на бок, в этом положении транслируемая символика обоих способов сливалась.

К древним архетипическим жестам относится, по всей видимости, обычай бросания шапки на землю. Вот как поется об этом в ритуальной припевке «под драку»:

Утаман снял серу шапку,
На дорогу положил.
Вынул ножик из кармана
И сказал: «Не побежим!»

В боевой артели шапка, брошенная на землю являлась клятвенным жестом «умереть, но не отступить», не выходить из сражения до конца. Очень близкий по смыслу ритуальный жест мы встречаем в обычаях донских казаков: «Инициатором похода мог стать любой казак. Для этого он выходил на площадь казачьего селения, снимал шапку, кидал ее на землю и сообщал обступившим его товарищам о своих намерениях. Те, кто хотел участвовать в замышлявшемся походе, бросали свои шапки рядом с шапкой оратора и становились около него. Так набирались внушительные партии отважных «гулебщиков»»¹⁰⁵.

Шапка воина, выражавшая его статус и символизировавшая его принадлежность к сословию бойцов, в обрядовой ситуации могла замещать человека, представляя его в формируемом отряде. Видимо, в связи с этим ритуальный действием сложилась поговорка «шапками закидаем», что, вероятно, означало «на нас собирается на бой очень много, у нас явно численное преимущество». Могло это также означать ритуальное обнажение перед боем, аналогичное обнажению торса.

До двадцатых годов XX века в тверских деревнях мужики носили косоворотки-«косухи» (д. Тихорево Рамешковского р-на). Причем во многих районах области встречался весьма архаичный, средневековый

¹⁰⁴ В современной армейской неуставной культуре фуражку на затылке носят «дембеля», демонстрируя свое превосходство над «молодыми». В случае, если молодой попробует так надеть фуражку, то он вынужден будет кулаками отстаивать это право перед старослужащими, что практически невозможно до прохождения всех положенных неуставной культурой инициаций — «переводов».

¹⁰⁵ Агафонов О. В. Казачьи войска Российской империи. М., 1995. С. 132.

крой косоворотки — «голошейка». Ее особенность состояла в том, что ворота-стойки не было. Вместо него — косой вырез, застегивающийся на груди у левого плеча. Подол рубахи был достаточно длинный, чуть не до колена. В Удомельском районе это объясняли необходимостью прикрыть передний вырез-гульфик на портах (с. Млево).

Перед праздником, на котором ожидалась драка, рукава на запястьях обматывали кожаными ремнями или материей. Для дополнительной защиты рук от ножей и палок, а также для предохранения лучезапястных составов от травм в кулачном бою.

Во время пляски «под бузу» парни вызывали друг друга на бой. Нужно было воткнуть нож в землю перед соперником, и если он хотел драться, то выходил плясать (д. Каменка Рамешковского р-на, с. Сельцо Удомельского р-на и др.). Во время пляса «бузники» определяли степень жестокости боя. Чтобы вызвать противника на увечный бой или на бой «на смерть», пляшущий снимал с себя рубаху или разрывал ее у себя на груди. Принявший вызов боец должен был повторить жест (Рамешковский, Калининский, Удомельский р-ны). Из истории славян мы знаем, что обнажение перед боем у восточных славян означало готовность умереть; торжественную встречу последней битвы, в которой важно, погибая, прихватить с собой побольше врагов. Обряд разоблачения перед сражением мог означать, что вступая в битву, как на дорогу, ведущую в вечность, воин принял свою судьбу, он полагается только на Божью волю и поэтому торжественно отказывается от всех оберегов¹⁰⁶, в частности от пояса.

Пояса носили разные. Обычно — не широкие, с кистями. На праздники к поясу привешивали ножик в чехле — неотъемлемый элемент русского национального мужского костюма, иногда — гирьку-кистень. По рассказам, после «Сталинского» указа о запрещении ношения холодного оружия мужики стали избегать демонстрации оружия — прятали его в брюках, на груди, в сапоге и лишь изредка — на большие праздники — открыто носили ножи и кинжалы на поясах. Все опрошенные кулачные бойцы единодушно оценивали нож как символ мужчины, воина, свободного человека, подчеркивали его обязательную принадлежность костюму: «Без ножика никто не ходил — позорно...» (с. Ведное)¹⁰⁷. Право носить оружие они воспринимают как естественное, более того, считают это необходимым условием безопасности и обязанностью мужчины.

В древних новгородских традициях было выделять воинскую, боярскую знать золотыми поясами. Позднее этот обычай фиксируется в новгородской знати — у окупечившихся бояр. В дохристианской Залесской Руси было принято украшать пояс различными привесками, по которым можно было узнать «родовую» мужчи-

ны, его религиозные предпочтения, род занятий. По поясу воина можно было судить о его заслугах. Весьма вероятно, что пояс как один из древнейших атрибутов одежды, сохранил наиболее архаичные черты племенной ритуальной символики. Не случайно в боевой артели, этой наследнице вольных боевых дружин, сохранились такие устойчивые функции пояса, как отображение знаков заслуг.

Так, в районе Кушалина (с. Ведное) нами был зафиксирован артельный обычай, по которому несовершеннолетним юношам не позволялось носить пояса и рубахи навыпуск. Они должны были заправлять подола в штаны. По принятию парня в первую (младшую взрослую) «беседу», ему разрешалось носить пояс толщиной в один палец, по прошествии трех лет — толщиной в два пальца, и еще через три года, при переходе в старшую взрослую «беседу» артели — толщиной в три пальца.

Порты кулачного бойца были обычного традиционного кроя (позднее их вытесняют брюки), но с несколько более широкими портчинами — вероятно, из-за необходимости свободно двигаться в бою. Весьма характерной чертой был напуск на сапоги «пузыри» (д. Амакино Рамешковского р-на)¹⁰⁸. Изначально это было вызвано практическим расчетом: «Портчины нужно так напустить, чтоб ножика в сапоге не видать было» (д. Хмельники Удомельского р-на, также Рамешковский, Нелидовский, Бологовский и др. р-ны).

Единообразия в типах обуви не было, однако нами замечено, что сапоги являются более предпочтительным, «фасонистым» видом обуви. Голенища всегда сминают в «гармошку», иногда даже заглаживая складки утюгом. Еще один способ изготовления «гармошки» был записан нами в д. Симоново Рамешковского р-на¹⁰⁹: стягивали веревочкой, один конец прикрепляли к голенищу, а другой просовывали под стопу ноги. Через некоторое время веревку можно было вынимать. Помимо чисто эстетического назначения «гармошка» предохраняла надкостницу голени от удара противника, являлась своеобразным протектором. В Рамешковском, Калининском, Лихославльском р-нах кулачники предпочитали сапоги «щучки», которые заказывались у промышляющих проезжих сапожников. Описывают их так: короткие сапожки с аккуратным несколько заостренным носком, на маленьком каблучке, с широким голенищем, шились из мягкой телячьей кожи. Людей, не имевших сапоги, дразнили. За пристрастие мужиков к обмоткам целое село обзывали «белоножками» (с. Кушалино Рамешковского р-на).

Взрослые мужчины, входившие в артель, носили особую стрижку: *под челку, под полечку, под чуб*; названия варьировались, но модель оставалась единой: волосы на висках и затылке коротко подстригаются или сбрасываются вовсе, оставшиеся пряди от макушки до лба образуют своеобразную треугольную косицу — чуб. В традициях Верхнего Помостья — в первые «подстрижины» мальчика стричь *под челку*, и эту стрижку он носил до старости (с. Сельцо). В Рамеш-

¹⁰⁶ Так поступали запорожцы, донцы, так же готовились к последней битве вои князя Святослава, чем очень напугали византийцев, видимо, хорошо знакомых с этим обычаем руссов. Обычай этот сохранялся у разведчиков вплоть до Великой Отечественной войны: «Собрался умереть, прихвати с собой не меньше трех врагов...» (зап. 1989 г.).

¹⁰⁷ М. Щепоткина (1903 г.р.), зап. 1995 г.

¹⁰⁸ Дядя Толя (фамилию не назвал; 1933 г.р.), зап. 1993 г.

¹⁰⁹ Д. Крыжов (1929 г.р.).

ковском р-не (с. Ведное) такую стрижку имели право носить только после 17-18 лет, по зачислению во взрослую партию, младшие стриглись *под ериша*, а дети — наголо. Отправляясь на драку *челку* зачесывали «на левый глаз» (Помостье, Кашинский р-н, Бологовский р-н), начесывали на лоб, на глаза (Кимровский р-н).

В словаре В. И. Даля даются такие значения слов *челка* — «знамя, значек, хоругвь, кисть, бунчук на стяге» (ж.р., старинное); «перед кокошника» (тверск.) и *чуб* — «чупрунный шест»; «шест с флагом или со знаком» (старинное). По нашему мнению, большинство значений этих слов выражают сигнальный, знаковый смысл предмета. Вероятно, подобную сигнальную функцию выполняла челка и в культуре боевой артели. Представления о том, что волосы и стрижка находятся в какой-то взаимосвязи с характером и судьбой человека широко распространены на севере Тверской области. Например, человек с двумя *вьюрами* (макушками) — человек счастливый (с. Сельцо)¹¹⁰. По количеству прядок (*косичек*) у первенца судят о том какой пол будет у следующего ребенка (д. Озера, Верхнее Помостье). Если у мальчика на макушке *петух* или *вихры*, то он драчун и задира (д. Поляны Удомельского р-на)¹¹¹. В связи с этим отождествлением «вихров» на макушке с петушиным гребнем хочется упомянуть обычай кормления мальчиков вареными петушиными сердцами и гребешками, «чтоб смелым был» (д. Поляны)¹¹². В русских поговорках мы обнаруживаем некоторое противопоставление мужского чуба и женской косы, причем чуб выступает в к качестве характерного признака мужчины, так же как коса — отличительный признак женщины: «Коса густая (=у бабы), а чуба (=ума) нет!»¹¹³. Две поговорки из того же словаря:

«Бары дерутся, а у холопов чубы болят» и «Афицер молодой, а на нем чуб *золотой*», — дают нам возможность предполагать, что чуб в качестве мужского атрибута использовался и у крестьян и у дворян, т.е. в разных сословиях. Обращает на себя внимание, также эпитет «чуб *золотой*», вероятно, не случайно выделенный поговоркой. Аналогичным «царским» качеством — «золотой» — народное поэтическое сознание наделяет еще разве что руки и голову («золотые руки», «золотая голова»).

Трактовка ритуального жеста «зачесывания» челки-чуба требует большего накопления материала и тщательного анализа культуры кулачных бойцов. Однако уже сейчас видна его сигнально-опознавательная функция и очевидная архаика.

Неоднократно в Калининском, Рамешковском, Удомельском р-нах мы фиксировали обычай ношения серьги в левом ухе «утаманами» (например, д. Арининское Рамешковского р-на)¹¹⁴, но все информаторы отмечали, что этот обычай практически исчез уже к 20-м годам нашего века и употребляется очень редко.

Рассматривая традиции ритуального ношения одежды артельщиками боевых партий Тверского Верхневолжья, мы отмечаем, что большая часть из них продиктована спецификой жизненного уклада кулачных бойцов. Одежда призвана защищать в бою, предохранять от увечья, не стеснять движений. Однако многое в ритуальном отношении к элементам одежды, специфическое поведение в обряде, обращает наше внимание на архаичные черты, связывающие ритуально-нормативную практику боевой артели с древней воинской мифологией восточных славян.

¹¹⁰ К. Реброва, зап. 1996 г.

¹¹¹ Л.А. Федорова (1915 г.р.).

¹¹² Л.А. Федорова (1915 г.р.), А. Фокина (1919 г. р.), зап. 1976 г.

¹¹³ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М., 1884. Слово «чуб».

¹¹⁴ Здесь словом «утаман» могли называть волка.

ПОВЕДЕНЧЕСКИЕ НОРМЫ В РЕКРУТСКОЙ ОБЯДНОСТИ (по материалам Пермского Прикамья)

А.В. ЧЕРНЫХ

При исследовании форм мужского поведения и особенностей социального статуса «мужского» в традиционной культуре русских рекрутская обрядность является наиболее показательной¹¹⁵. Во-первых, в отличие от большинства обрядов семейного цикла, обряды и поверья, связанные с проводами в солдаты, носят преимущественно мужской групповой характер. Поведение рекрута и его окружения в это время заметно отличается от обычных норм. Во-вторых, в ритуалах, действиях, поверьях и представлениях, связанных с рекрутской обрядностью, ярко высвечиваются особенности статуса самого рекрута и его изменение.

Призывников в нашем современном понимании в Прикамье повсеместно именовали «рекрутами» или «некрутами». Подобная терминология сохранялась вплоть до Великой Отечественной войны, а в обрядовом фольклоре в некоторых традициях продолжает бытовать до сих пор. Гораздо реже встречаются другие названия как призывника (допризывник, призывник, солдат, новобранец), так и его товарищей. Некоторые зажиточные крестьяне отдавали в рекруты «наемщиков». «Наемщик» или «наемшик» и шел вместо хозяйского сына на службу. В Оханском уезде друзей рекрута, разъезжавшим с ним по гостям называли «соломенниками»¹¹⁶.

В ходе проводов в солдаты, растягивавшихся иногда на несколько месяцев, можно выделить два периода: подготовка к призыву и день отъезда. Подготовка к призыву включала гуляние рекрутов и вечер накануне дня отъезда. День отъезда был более всего наполнен обрядовыми действиями: застолье в доме призывника, благословение, ритуальные действия, направленные на возвращение, гадания на службу, выход из дома и шествие по деревне. Кроме того, непосредственное отно-

шение к проводам в солдаты имеют обрядовый фольклор, подготовка «подорожного», особенности костюма призывника. Разделение рекрутской обрядности связано с особенностями поведения рекрута и его окружения в каждый из периодов. Характерным для первого было гуляние, разгул рекрутов, активность, нарушение обычных поведенческих норм. И, наоборот, в день проводов рекрут был пассивен, подчинен многочисленным ритуалам. Особенности поведения призывника-рекрута в эти периоды наглядно раскрывают имеющиеся материалы.

Рекрутом призывник считался только после получения жребия, однако гуляние призывной молодежи часто начиналось еще до жеребьевки. После жеребьевки начинались собственно рекрутские гуляния, растягивавшиеся обычно на один, реже на два-три месяца. «По улице парни пошли с песнями — значит приняли»¹¹⁷.

С этого времени рекрут уже освобождался от всех домашних работ и начинал гулять. О гуляниях при проводах в солдаты сохранилось немало воспоминаний. Свидетельства очевидцев помогают не только воспроизвести сам ход гуляний, но и отражают эмоциональное настроение этих действий. Из анализа материалов можно заключить, что основными элементами рекрутских «гуляний» были катание на лошадях, гостевание, гуляния по деревне. «Кому осенью-то идти, дак они всю осень по деревне ходили из избы в избы»¹¹⁸. «Примут в солдаты, так не одну неделю пируют. Ходят с гармонью из дома в дом...»¹¹⁹. «Рекруту прощается многое: погуляет, да и на службу; и вот рекрут с компанией молодежи ходит по деревне и поет...»¹²⁰.

Катание было обязательным и основным элементом рекрутских гуляний: «Он (рекрут) катается по селению на лошадях, с привязанными к дуге колокольцами, это катание бывает при оглушительных песнях, распеваемых сидящими с рекрутом девками и молодыми его товарищами и родными, подобной дружеской каваль-

¹¹⁵ В качестве аналитического материала автор использует полевые записи, сделанные во время экспедиций Пермского государственного университета (ПГУ) и Пермского областного краеведческого музея (ПОКМ) среди русского населения Пермской области, а также немногочисленные публикации с описанием рекрутских обрядов Прикамья конца XIX — начала XX вв.

¹¹⁶ Серебrenников В. Гармоника как народный музыкальный инструмент, по песням крестьянской молодежи Оханского уезда Пермской губернии // Иллюстрированный сборник-ежегодник Пермского губернского земства. Пермь, 1916. С. 671.

¹¹⁷ ПОКМ. Материалы экспедиции 1995-97 гг. в Октябрьский район (с. Р. Сарс).

¹¹⁸ ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Ильинский район (д. Н. Семенцы).

¹¹⁹ ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи). Зап. от Марии Захаровны Берсеновой, 1910 г.р.

¹²⁰ Шмаков П. По лицу земли, Очерки из жизни Прикамья. Оса. 1916. С. 102.

кадой отправляются к кому-либо из родных на приготовленный обед...»¹²¹.

В Суксунском районе было принято *катать некрута*. «Вот придут и гулять начнут на лошадях, у всех кони были. Запрягут парами лошадей, катаются. Гармониста, девок насадят, ребят — полную телегу... и по улице. Ленточки навязжут на коней, на гриву, на хвост. У некрута в руках платочки, машет ими. Некрут на ногах стоит на телеге. Раньше и коней закатывали (=загоняли) некрута...»¹²². «Некрута катали. Салазки запрягут, ленточками средят как на свадьбе. Писни поют, как на свадьбе. Носовики дают, надорят ему платочков, и он машет. Поедет, дак народу, что: «До свиданья!»»¹²³. «Нонче — призывник, раньше — некрута. Катаются. Коней своих запрягут, насадут. Девки треплют лен, некрута к ним приедут, кудели возьмут — продадут. Пьют. Богатой кататься долго. Раньше коней закатывали богатые»¹²⁴.

Отличительной особенностью именно рекрутских гуляний молодежи был коллективный характер гуляний, когда рекруты одной деревни, а иногда и нескольких деревень гостились друг у друга, ездили в гости. «Раньше по старинному жили. Я от бабушки же слыхала. Вот, допустим, у нас есть допризывец, да в другой деревне, вот один к другому ездит с друзьями, с гармошкой...»¹²⁵.

Несколько больший размах отмечает гуляния «наемщиков»¹²⁶. Им позволялось делать все, что захо-

тят, безнаказанно. «Делает в деревне, пока не ушел в армию все, что захочет, его не наказывали, только старались скорее проводить. Ему все прощалось».¹²⁷ «Наемщик, ево не стювай (=не ругай), чё он хотит, то и делат. А то не пойдет. Деньги великие за него плочены...»¹²⁸.



Рис. 23. «Некрута» из с. Ключи Суксунского р-на Пермской обл. (1904 г.). Из семейного альбома М.З. Шатровой.

приказание не отменяется... и наш наемщик с торжеством проезжает через него, самодовольно приговаривая: «Коли уж мне надо, так значит и толковать нечего, выстоим на своем...» И в доме хозяина наемщик не менее куражится! То ему подай, да другое принеси, раздень его и разуй, подними его на печь или полати и уложи там соснуть...»¹²⁹.

Хозяин беспрекословно выполнял все требования наемщика как из-за боязни, что рекрут «изурочит» себя, так и из-за возможного перехода наемщика к другому хозяину. Постой рекрута часто обходился хозяину дороже тех денег, которые он заплатил за наем.

Гуляние рекрутов, по словам информаторов, в годы Советской власти не претерпело существенных изменений. Оно по-прежнему осталось одним из основных этапов проводов, с той только разницей, что уменьшились сроки «гуляния», они значительно сократились от

¹²¹ Шерстобитов И. Описание быта государственных крестьян, живущих в Чердынском уезде по правую сторону реки Камы // Пермские губернские ведомости. 1865. № 13. С. 56.

¹²² ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи).

¹²³ ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (д. Усть-Лог). Зап. от Анастасии Васильевны Черепановой, 1916 г.р., родом из д. Черепаново этого же района.

¹²⁴ ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (д. Шахарово). Зап. от Вассы Ивановны Кулешовой, 1910 г.р.

¹²⁵ ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи). Зап. от Марии Захаровны Минниной, 1928 г.р.

¹²⁶ «Наемщиком» в Прикамье называют нанявшегося за плату идти в рекруты вместо хозяйского сына. «Некоторые зажиточные крестьяне, сколько из сожаления к члену своего семейства, сколько же из нежелания лишиться рабочей силы, нанимают в рекруты так называемых охотников-бобылей, не имеющих ни хозяйства, ни охоты заниматься хозяйством...»

(Саламатик Н. Село Черновское // Пермские губернские ведомости (далее ПГВ), 1865. № 17. С. 70-71).

¹²⁷ ПОКМ. Материалы экспедиции 1997 г. в Еловский район (с. Дуброво).

¹²⁸ ПОКМ. Материалы экспедиции в Суксунский район 1999 г. (д. Шахарово).

¹²⁹ Саламатик Н. Указ соч. С. 70; Серебренников В. Указ соч. С. 671.

одного-двух месяцев до недели или нескольких дней. Часто гуляния рекрутов заканчивались так: «Напьются, в тюрьму попадут, надо в армию идти, а он за решеткой»¹³⁰.

Все источники отмечают устраиваемый накануне отъезда новобранца вечер. На вечер приглашали как родственников, так и друзей и однодокков солдата — парней и девушек. Сценарий праздника мало чем отличался от обычной вечеринки: «Раньше провожали много людей. Собирали народ. Плохо, когда солдата провожают, но хорошо гуляют. Тут порядок был. Людей созывали, песни старинные пели»¹³¹. «Накануне отъезда собирают вечер, там пьют и гуляют»¹³². «Праздник делали. Брагу, вино, пироги покупали. Приглашали своих парней, девчат. К Васье на проводы приехало двадцать шесть человек. Пиво делали, песни пели»¹³³. Отличался обычно репертуар песен, исполняемых на вечер при проводах, — значительная их часть была посвящена рекрутской или солдатской тематике. В с. Калинино вечер при проводах в солдаты собирали дважды, днем — для родственников и званых гостей, а вечером — для всей деревенской молодежи¹³⁴.

Нормой поведения рекрутов становится отрицание обычных, повседневных правил: разгул, пьянство, бесчинства. В наибольшей форме это проявлялось в гуляниях наемщиков. Проявление подобных форм поведения в обычное время осуждалось. В Суксунском районе про такого человека говорили: «Чё ты как наемщик?».

Достаточно сложен вопрос об истоках и типологической близости рекрутских гуляний другим обрядовым формам поведения. Определенные элементы подобного рода поведения отмечаются в свадебной обрядности. При этом схожесть наблюдается не только в самих формах поведения (сравните свадебные гуляния молодежи: катания на конях, приезд к девушкам на девишник, шутки дружеские на второй день свадьбы), но и в терминологии. Так, в Чердынском районе *лекрутами* называли неженатых парней, которые гуляли на свадьбе¹³⁵. А.К. Байбуриной отмечает, что у восточных славян рекрутство — единственный обряд с продолжительным лиминальным периодом, столь характерным для иницируемых типологически близких сообществ¹³⁶. Основываясь на мнении А. К. Байбуриной, что и свадебную обрядность восточных славян характеризует наличие элементов инициационных обрядов, можно считать поведенческие нормы первого этапа проводов

в солдаты — рекрутских гуляний отражением обрядов инициации.

Некоторые параллели наблюдаются в гуляниях рекрутов и обрядовом поведении в календарных праздниках и обрядах. Обрядовое поведение также характеризует нарушение обычных поведенческих норм во время праздника. Поэтому именно рекрутские гуляния были одними из вариантов ненормативного поведения. Так например, в Северном Прикамье зафиксирована святочная игра с ряжеными «в некрутов». В данном случае рекрутское поведение усиливает обрядовый разгул, нарушение обычных норм.

«Некрута — два парня. Один с гармоньей. На ноги красны платки: по одному на ногу, чтобы ноги закрыто было, как юбка! На спину красный платок, на брюхо. На голове фуражка военная ... Красный ситец для того припасали! Колокольцы не привязывали. На лавке сидит, как старуха, — в переднем углу. Тоже парень. Я сеживал старухой, потому что всегда некрутам самогонку готовили, нет-нет, да и подам некрутам по стаканчику, а сам два выпью! Оне: “Скоко, ишо нам, мамонька, гулять?” Старуха и говорит: “Да гуляй! Ты ишо мертву старуху не ...!” Вот и начинает собирать — скверны слова выражать. Ишо походят, походят. Один в гармонь играет, другой песни поет, прибаутки или частушки... Опять: “Скоко ишо нам, мамонька, гулять?” Имя все меньше, меньше говорят. Начнет (старуха) убавлять. Под послед старуха говорит: “Пора идти в армию!” И они уходят. Ниче не причитает старуха»¹³⁷.

В Добрянском заводе одним из элементов масленичной обрядности были шуточные наговоры с сюжетом рекрутских гуляний. И при этом также рекрутские гуляния сравниваются с масленичным обрядовым поведением. «...Вот пошли разговоры про рекрутские наборы. Старосты, десятски, бурмистры посадски собирают мужиков в миру ставить, рекрутскую повинность править; мужики пируют и гуляют, словно Масленицу справляют, а жены их провожают, полами слезы утирают. Что вы дуры стонете, словно мертвого хороните. Ей, жена, смотри-ка, это твой Микита, пуговицы на нем литые, орлы золотые, усы завитые, голова приглажена, амуниция прилажена, а на ноге сапог лоснится, нога так плясать и просится; Или мне щеголять в зипуне! На войне отличусь, домой ворочусь, года через три примером буду кавалерам. Ну что тогда ты, жена зачванишься и будешь Ваше Благородие...»¹³⁸.

Именно гуляния стали эталоном рекрутского поведения, именно они соотносятся с обрядовым ненормативным поведением в святочный и масленичный период.

Кроме того, поведение рекрута было тесным образом связано с его социальным статусом. Социальный статус рекрута можно считать маргинальным. При дли-

¹³⁰ ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Бардымский район (д. Асюл).

¹³¹ ПОКМ. Материалы экспедиции 1997 г. в Ординский район (д. Паньково).

¹³² ПОКМ. Материалы экспедиции 1997 г. в Еловский район (с. Дуброво).

¹³³ ПОКМ. Материалы экспедиции 1997 г. в Ординский район (д. Паньково). Зап. от Анны Николаевны Деревянных, 1926 г.р.

¹³⁴ ПГУ. Материалы экспедиции 1998 г. в Кунгурский район (с. Калинино).

¹³⁵ ПГУ. Материалы экспедиции в Чердынский район 1999 г. (с. Покча).

¹³⁶ Байбурина А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 64.

¹³⁷ С. Усть-Уролка Чердынского района. См. в работе: Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры Камско-Вившерского междуречья // Русский фольклор: Проблемы текстологии фольклора. Л., 1991. С. 184. Текст № 90.

¹³⁸ Добрянский краеведческий музей. Записано в г. Добрянка. № 39/195.

тельной службе возвращение на родину было мало реальным, это и позволяло разрушать прежние социальные связи, отделиться вне общины, вне обычных норм поведения. Не случайно, что сокращение сроков службы, возвращение солдата в общину в конце XIX — XX вв. привело к тому, что уменьшился именно этот период рекрутской обрядности. Гуляния рекрутов уже с середины XX в. свелись лишь к вечеру накануне отъезда.

Следует отметить, что маргинальность рекрута, выход его из общины доказывает, видимо, и тот факт, что в качестве рекрутских довольно часто бытовали тюремные песни или песни с контаминированным рекрутским и тюремным сюжетом.

Следует, видимо, особо оговорить, вписываются ли рекрутские гуляния в общие эталоны мужского поведения. С нашей точки зрения, гуляния при проводах в солдаты, с одной стороны, концентрируют различные формы мужского поведения, которое в других обрядах проявляется менее ярко. Как мы отмечали, их разновидности характерны для свадебной обрядности, некоторых календарных праздников и обрядов. С другой стороны, социальная маргинальность рекрута придает своеобразие рекрутским гуляниям, которая позволяет нарушать многие обычные нормы поведения.

Второй этап рекрутской обрядности — собственно день проводов — был более всего регламентирован, наполнен ритуальными действиями. Рекрут становится центром, героем ритуала, его поведение в этот период носит пассивный характер и сопоставимо с ролью жениха и невесты на свадьбе. При этом многие обряды также копируют свадебные. Типологически, видимо, второй этап проводов в солдаты разворачивался как ритуал «проводов-похорон», характерный для свадьбы, похорон и некоторых календарных обрядов.

Для характеристики особенностей мужского поведения второй этап рекрутской обрядности менее информативен. Достаточно сложно вычленить собственно мужскую составляющую этих обрядов. Поведение рекрута в этот период носит ритуальный характер. Как мы отмечали, он становится героем ритуала «проводов-похорон», для которого собственно в обрядовых действиях, с нашей точки зрения, нет характерного разделения на мужское и женское, что более всего прослеживается в погребальной обрядности. В данном случае главным, как нам кажется, выступает ритуальный статус героя. Видимо, поэтому поведение рекрута схоже как с поведением жениха, так и с поведением невесты.

В день отъезда снова накрывали *последний* стол, за которым сидел рекрут и близкие родственники, а в некоторых традициях — все гости, пришедшие на проводы. Застолье продолжалось до самого отъезда.

В каждой локальной традиции дальнейший ход проводов имел определенные особенности, однако в большинстве вариантов проводы разворачивались по схеме: солдат вместе с гостями выходит из дома, возвращается и выполняет ряд магических действий, получает родительское благословение, вновь выходит вместе с родителями. В некоторых случаях благословение могло предшествовать первому выходу рекрута.

Повсеместно в Пермском Прикамье было распространено поверье, что рекрут во время выхода из дома обязательно должен был вернуться. «У нас говорили, что... отойдешь маленько и опять зайди в избу»¹³⁹. «Пойдет, его скличут обратно, чтоб снова на своем месте посидел»¹⁴⁰. По материалам прошлого века из Чердынского района: «При выезде из селения вдруг поезд останавливается, рекрут, осмотревшись, объявляет, что он забыл платок или рукавицу, иногда шапку, возвращается в дом пешком, взяв забытую вещь идет к отъезжающим»¹⁴¹. В Суксунском районе рекрут, первый раз выходил из дома вместе с гостями и при этом оставлял шапку на полатном бруске. Затем он снова заходил в дом, получал родительское благословение, брал шапку и выходил во двор: «Проводят из избы, народ-от выйдет весь. Он (некрут) вернется. А он шапку положит на брус и уйдет с народом. Потом вернется, его благословят, он берет шапку и выходит»¹⁴². В Кунгурском районе при первом выходе рекрута на руках выносили в двери его товарищи, особо оговаривалось, что выносить рекрута следует «спиной вперед». При этом рекрут бросал в передний угол шапку, за которой и возвращался через некоторое время¹⁴³.

Следует отметить еще одну особенность поведения рекрута — несамостоятельность действия: при выходе из дома его либо несут на руках, либо выводят под руки. «Некрут сидит за столом, старики подходят, песню запевают, некрута под ручку и пошли, стол отодвигают...»¹⁴⁴.

Ритуальные действия, выполнявшиеся рекрутом, значительно варьируются в каждой традиции. Большинство из них объединяется вокруг мотива возвращения в дом. Наиболее распространенными являются ритуалы с печью: рекрута просили поцеловать печь¹⁴⁵ или заглянуть в нее. «В печку поглядеть. Глядели у нас ребята. Он (некрут) выйдет, потом снова зайдет и поглядит в печку»¹⁴⁶. «Чтобы вернулся, так меня учили. Когда из избы выходит и обратно в избу вернулся, когда вернулся в избу, — открыть матери печь, заслонку, чтобы в печь поглядел на небо»¹⁴⁷. «Век из повеки го-

¹³⁹ ПГУ. Материалы экспедиции 1996г в Суксунский район (д. Сивково).

¹⁴⁰ ПГУ. Материалы экспедиции 1997г. в Куединский район. (с. Урталга).

¹⁴¹ Шерстобитов И. Указ. соч. С. 56.

¹⁴² ПОКМ. Материалы экспедиции 1999г. в Суксунский район (д. Усть-Лог). Зап. от Анастасии Васильевны Черепановой, 1916 г.р., родом из д. Черепаново этого же района.

¹⁴³ ПГУ. Материалы экспедиции 1998 г. в Кунгурский район (с. Калинин).

¹⁴⁴ ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (д. Шахарово).

¹⁴⁵ ПГУ. Материалы экспедиции 1997г. в Куединский район (д. Сукорка).

¹⁴⁶ ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи). Зап. от Еядокии Сергеевны Петуховой, 1931 г.р.

¹⁴⁷ ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи).

ворят, и я говорю ребятам: "... Смотрите в печку, чтоб вернуться в этот дом!"»¹⁴⁸.

Чтобы солдат не тосковал по дому, его отпаивали, поили отваром «потоскуйной» или «бездумной» травы, чтобы «по дому не скучал, не думал ничё»¹⁴⁹.

В Суксунском районе рекрут, кроме того, должен был при выходе из дома дотронуться указательным пальцем до матицы¹⁵⁰. В этом же районе был распространен и такой обычай: «Встанет на ноги, пойдет, две стопки в руках, и чтоб обе уронил, чтобы полны налиты были, чтобы уронил. Стоят на столе стопки, их надо наполнить водкой, и вот, оне, чтоб уронил он их»¹⁵¹.

Это действие также, видимо, связано со свадебными традициями, — в частности с широко распространенным битьем посуды «на счастье».

В зависимости от уклада и традиций семьи варьируется, с нашей точки зрения, и рекрутское благословение. Для примера приведем несколько вариантов благословения, наиболее распространенных в пределах Пермского Прикамья. Самые ранние из них относятся к середине прошлого века. «После обеда рекрут и все гости, выйдя из-за стола, начинают молитву богу, по окончании молитвы начинается последнее напутствие: сын-рекрут падает в ноги отцу — тот благословляет его иконой; принявший благословение с горькими слезами бросается на грудь плачущего отца, который крепко сжимает в своих объятиях сына, и долго-долго, покачиваясь, плачут отец и сын навзрыд, дав полную волю растроганным чувствам. Долгим поцелуем оканчивается это сердечное излияние. Затем рекрут падает в ноги матери и по благословении опять является та же трогательная картина. Переключившись таким образом всем в ноги, рекрут садится на лавку за стол, наклоняется на столешницу лицом и плачет. Повалившись на спину, отец и мать также плачут, причитая разные прощальные слова. После этого вставши и еще раз получив благословение от родителей, рекрут выходит...»¹⁵².

Более поздние записи (информация о проводах в солдаты относится к 30-50-м годам XX в.) свидетельствуют о доминирующей роли при благословении матери. «У отца прощенья просят на коленях, мать иконой благословляет»¹⁵³. «Благословляла мать, отец — нет»¹⁵⁴. В послевоенное время в обряде участвовали уже не только родственники, но и знающие ритуал. «Соседка была богомольная, она благословляла. Стоят

прямо перед иконой. Мать и соседка с боков. Молитву читали, перекрестили его руками»¹⁵⁵.

Само благословение и состав предметов, участвовавших в ритуале в Пермском Прикамье, известно в трех вариантах: благословение иконой, в некоторых традициях исключительно мужской, в этом варианте повторяет и свадебное благословение молодых. «Иконой по солнцу вокруг головы обведет, крест делают и дают поцеловать»¹⁵⁶. Во-вторых, благословение крестом: «Крестом железным пошлепают по спине»¹⁵⁷, В-третьих, благословение крестным знаменем, рукой¹⁵⁸.

Благословение, по мнению информаторов, являлось одним из главных элементов последнего дня проводов, и продолжает бытовать до настоящего времени. Благословение в некоторых традициях усиливалось дополнительными действиями. Например, участием в обряде лишь родителей рекрута («Потом все уходят из дома, рекрут один остается в избе. Сядет, посидит с родителями... Тогда благословляют...»)¹⁵⁹; временем совершения действия: («через порог переступать, тогда благословляют...»)¹⁶⁰, «Все выйдут из дома, я говорю: "Вернись!" Он (=рекрут) обязательно должен вернуться... Я его крестом перекрестила»¹⁶¹.

После благословения рекрут выходил вместе с родителями во двор. Здесь рекрут прощался с конем, на котором работал, целовал его или вставал перед ним на колени.

В некоторых традициях при выходе рекрут совершал гадания о будущей службе. В Чердынском уезде при выходе из дома новобранец замечал, кто первый встретится, какое послышится первое слово, — по этому определяли, примут или не примут рекрута окончательно на военную службу. С той же целью рекрут, прежде чем сесть в сани, наклонялся к одной из передних ног лошади, запряженной в сани: если животное при прикосновении головой к ноге его переступит — рекрут будет принят на службу¹⁶². В Александровском районе при проводах после того, как рекрут возвращался за родительским благословением, перед ним на стол ставили стакан с водой, пивом и квасом. Если он выпивал пиво, это не предвещало ничего хорошего, тогда как вода и квас означали хорошую службу и счастливое возвращение.¹⁶³ В Усольском районе замечали,

¹⁵⁵ ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г Пермский район (д. Н. Ляды).

¹⁵⁶ ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Куединский район (д. Суюрка).

¹⁵⁷ ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Куединский район (с. Б. Талмаз).

¹⁵⁸ Встречается повсеместно.

¹⁵⁹ ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Куединский район (д. Никольск).

¹⁶⁰ ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Куединский район (д. Никольск).

¹⁶¹ ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Куединский район (д. Суюрка).

¹⁶² Шерстобитов И. Указ. соч. С. 56.

¹⁶³ Подкоков И.А., Черных А.В. Суженый-ряженный приди ко мне снаряженный: Рецепты народных гаданий. Пермь, 1998. С. 24.

¹⁴⁸ ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Бардымский район (с. Печмень). Зап. от Ф.И. Дедовой, 1918 г.р.

¹⁴⁹ ПОКМ. Материалы экспедиции 1997 г. в Ординский район (д. Паньково); ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Куединский район (д. Никольск).

¹⁵⁰ ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи).

¹⁵¹ ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи).

¹⁵² Шерстобитов И. Указ. соч. С. 56.

¹⁵³ ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Куединский район (д. Никольск).

¹⁵⁴ ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Куединский район (с. Урталга).

как ведет себя конь, когда парень прощался с ним и падал ему в ноги. Если конь стоял не шелохнувшись — вернется живым и невредимым, если поднимал ногу — быть беде¹⁶⁴.

С мотивом возвращения связан и обычай оглядываться при выходе из дома и из селения. «Когда идет, все время надо оглядываться, чтобы вернуться»¹⁶⁵.

оплакивают новобранца; женщина обняла его и причитает как на покойника ... Как волна грозная движется шествие. Это что-то стихийное, что-то печально торжественное... Дошли до околицы, вышли за деревню. Лошади здесь распрягаются. Прощаться начали. У одного новобранца жена осталась дома. Уцепилась руками ему за шею, да и не отпускает его... А глядя на нее, и другие заплакали...»¹⁶⁶.



Рис. 24. Проводы рекрутов (начало XX в.). Фото из архива Пермского областного краеведческого музея (ПОКМ).

После выполнения вышеперечисленных действий, начиналось шествие рекрута и провожающих по деревне. Все доступные нам записи обрядов свидетельствуют о том, что последнее прощание происходило на конце деревни, где рекрут садился в сани или телегу. Образное описание этого момента проводов начала XX века известно из Осинского уезда: «...Дом его оцеплен со всех сторон; тут и девушки, тут и дети; тут и мужчины и женщины, старики и старухи, вообще оба пола во всяком возрасте. Выходит новобранец... Все шумят, все волнуются. Девушки затянули песню. Все, кто поет, кто подхватывают, подтягивают и широко-широко льется... Тихо-тихо, чуть-чуть, движется толпа по улице, новобранец в это время заходит прощаться к стоящим у ворот домов, по какой-либо причине не могущих проводить его: Вот у одного дома

При существовавшей в XIX — начале XX вв. системе сбора рекрутов прощание происходило дважды. Первый раз вся деревня прощалась на околице, где рекрут пересаживался на подводы. Затем отец рекрута, а иногда и другие близкие родственники, отвозили его на место сбора, где и прощались с ним. На месте волостного сбора рекрутов они пересаживались на «ямщину» и их везли к селу или городу, где происходила посадка на пароход. В тех деревнях, где Кама была близко, родственники на пристани сами сажали солдата на пароход. В советское время, особенно в связи со строительством сети железных дорог, призывников собирали на станциях и отправляли на эшелонах.

После ритуала проводов запрещалось убирать со стола в течение нескольких часов, в тот же день мести или мыть пол. В некоторых традициях запрет распространялся на три последующих дня. Невыполнение этих действий могло повлечь невозвращение, смерть солдата. «След заметишь и больше к тебе не вернет-

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ ПГУ Материалы экспедиции в Куединский район 1997 г. (д. Никольск).

¹⁶⁶ Шмаков П. Указ соч.

ся»¹⁶⁷. В Суксунском районе, кроме того, после выхода рекрута специально заматали след, замеченное заворачивали в тряпочку, убирали на божничку и хранили до возвращения солдата¹⁶⁸. В Карагайском районе после проводов в рекруты, запрещалось стирать одежду, которую призывник носил в последнее время. Ее хранили нестиранной до возвращения солдата¹⁶⁹.



Рис. 25. «Некрута» из с. Ключи Суксунского р-на Пермской обл. (начало XX в.). Фото из семейного альбома М.З. Шатровой¹⁷⁰.

Кроме собственно обрядовых действий, характер обряда, его место в системе семейной обрядности, особенности социального и символического статуса рекрута раскрывают элементы костюма рекрута и предметы, собираемые в дорогу.

Обрядовый костюм рекрута в большинстве традиций ничем не отличался от повседневной или праздничной одежды. Как правило, он лишь дополнялся определенными деталями. В Чердынском уезде в день проводов рекрут надевал лучшую одежду, был «как жених»¹⁷¹. В Осинском уезде рекруту прикалывали на шапку бумажный цветок¹⁷². По материалам из Северного Прикамья, рекрут украшал свою шапку или фуражку длинными разноцветными лентами. В с. Покча Чердынского района лентами украшали так: «Рекрута украшали: на фуражку ленточек нашьют разных цветов. Иногда на грудь цветок прикалывают. Девки, которые на вечер гуляли, дарят ленты, они их на фураж-

он постоянно носил в руках¹⁷⁶. «Платки давали. Он их кучей свяжет, пученькой. Он идет, платками машет»¹⁷⁷.

В Суксунском районе перед отправкой новобранца мать стригла рекрута. Волосы при этом собирались и хранились на божничке до возвращения солдата¹⁷⁸.

Повсеместно лентами, поясами, платочками, колокольчиками, бубенцами украшали и сбрую лошадей, на которых катались и на которых увозили рекрута.

Многие элементы костюма рекрута — цветы, ленты, украшение коней находят прямые аналоги в свадебной обрядности.

В дорогу рекруту, как правило, собирали котомку — *подорожное, приданое*, в которое входили чашка, ложка, сухари, сушеное мясо, и пища, которой хватало на два-три дня: стряпня, овощи, яйца. Кроме предметов, рационально необходимых солдату, в котомку старались положить предметы, имевшие магическое значение, призванные защищать солдата от пули и смерти. Набор этих предметов постоянен и лишь незначительно варьируется в различных традициях. Обычно это

¹⁶⁷ ПГУ Материалы экспедиции 1997 г. в Куединский район (с. Ургалга).

¹⁶⁸ ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи). Зап. от Миининой Марии Захаровны, 1928 г.р.

¹⁶⁹ Зап. в г. Перми от Ивана Алексеевича Подюкова, 1954 г.р., родом из Карагайского района.

¹⁷⁰ Рекруты держат в руках «некрутские платки» и ленты; этими же лентами они подпоясаны. В руках у гармониста гармошка-тальянка с перегородкой, которая играет по-разному при сжатии и растяжении мехов.

¹⁷¹ Шерстобитов И. Указ. соч. С. 56.

¹⁷² Шмаков П. Указ. соч.

¹⁷³ ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Чердынский район (с. Покча). Зап. от С.Е. Новиковой, 1918 г.р.

¹⁷⁴ ПГУ. Материалы экспедиции 1996 г. в Усольский район.

¹⁷⁵ Серебренников В. Указ. соч. С. 67.

¹⁷⁶ ПОКМ, ПГУ. Материалы экспедиций в Кунгурский и Суксунский районы 1997-1999 гг.

¹⁷⁷ ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (д. Шахарово). Зап. от Вассы Ивановны Кулешовой, 1910 г.р.

¹⁷⁸ ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи).

была подорожная или подручная медная икона. В советское время старались дать в дорогу и нательный крест, который зашивали в одежду. Иногда вручали крест от покойника, чтобы его ничего не брало. В Еловском районе рекрут брал с собой и мешочек родной земли¹⁷⁹.

Кроме того, рекруту дарили подарки родственники, подруги, соседи. Набор дареных предметов был также стабилен: чаще пояс, позднее — платочек и кисеты, полотенце, рубаха. Кроме предметных подарков в последний день проводов рекруту вручали и деньги.

Как мы уже отмечали, в Кунгурском крае главной отличительной чертой рекрута были носовики, платки, вышитые и обвязанные девушками. Эти платки девушки еще во время гуляний дарили «некрутам». Часто на таких платках вышивали различные пожелания, например, такие: «Саша. Желаю счастливой отличной службы». «Вынял беленький платок, стал подружку вспоминать». «Люблю сердечно, дарю навечно». «Саша. Счастливого отслужить и вернуться обратно»¹⁸⁰.

В д. Шахарово Суксунского района рассказывали, что девушка, кроме платков из тонкой материи, вышитых гарусом, дарила некруту и вышитую рубашку¹⁸¹.

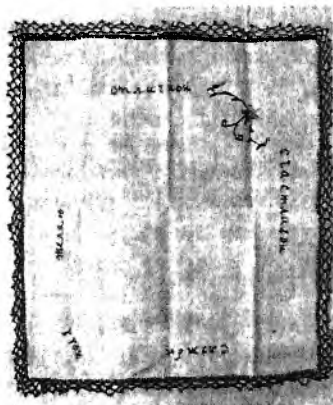


Рис. 26. «Некрутские платки», переданные экспедиции ПОКМ 1999 г. Е.М. Кулешовой (с. Ключи Суксунского р-на Пермской обл., 1950-60-е гг.). Из запасников ПОКМ.

По материалам XIX — XX вв., самым распространенным фольклором при проводах рекрутов являются песни и частушки. Единичны записи причитаний по рекруту. Некоторые интересные факты можно отметить, рассматривая инструментарий, используемый при проводах в солдаты. С нашей точки зрения, одна из характерных его особенностей — нетрадиционность как для обычных гуляний молодежи, так и для других обрядов. Так, в Октябрьском районе только некруты играли при гулянии на бубнах¹⁸². В Оханском уезде по материалам начала XX в., молодежь заводила гармошку только перед тем, как идти на военную службу, и выучивалась играть одну-две песни¹⁸³. «Наемщик» также приказывал хозяину, чтобы тот купил ему гармошку — непременно спутницу каждого рекрута¹⁸⁴. Более поздние материалы также свидетельствуют, что гармошка повсеместно обязательно сопро-

вождала проводы новобранцев. Можно предположить, что именно рекрутская обрядность была активным каналом внедрения гармонии в крестьянскую среду.

Проанализированные обряды, бытовавшие в Пермском Прикамье в конце XIX — XX вв., являются результатом длительной эволюции обряда. Введение в XVII в. рекрутства послужило толчком к формированию обряда. С нашей точки зрения, в этот период за основу были взяты несколько идей. Во-первых, сам ритуал формировался и разворачивался как «срединный»¹⁸⁵ и в этом отношении был аналогом свадебной обрядности. Именно этим можно объяснить появление таких элементов обряда как украшение лентами рекрута, сбруи и коней, благословение, повторяющее свадебное, сравнение рекрута с женихом, рекрутской котомки с приданым. Главным героем свадебного ритуала выступает невеста, поэтому статус, роль рекрута в обрядах, особенно в день проводов также соотносится со статусом и ролью невесты. Во-вторых, причитания по рекруту, вынос рекрута, выход вперед спиной позволяют говорить о параллелях с похоронной обрядностью. Именно проводы на службу, на войну, на смерть, видимо, и актуализировали элементы «проводов-похорон». Кроме того, как мы отмечали, по мнению А.К. Байбурина, в рекрутской обрядности проявились черты и невестребованного ритуала — инициации. В таком варианте рекрутская обрядность реализовывала переход от «своего» к «чужому». Из «своих» рекрут становился «чужим» — солдатом. Переходный статус формировал социальную маргинальность и стереотипы поведения. Статус солдата как представителя «чужого», иного мира наглядно раскрывают многочисленные сказки и былички. Так, в Северном Прикамье, по материалам быличек, именно солдат мог выйти на контакт с нечистой силой и победить ее. Кроме того, например, в Чердынском районе особо оговаривался брачный статус вернувшегося со службы по ее окончании или по причине ранения. Такой, даже молодой солдат, не мог сватать «ровню». Ему предписывалось высватывать либо старых девок, либо вдов.

С изменением сроков службы в конце XIX в. вносятся определенные коррективы и в обряды проводов в солдаты, претерпевает изменения и статус рекрута. Теперь солдат возвращается в общину через небольшой промежуток времени — несколько лет. Соответственно в рекрутской обрядности уменьшается «похоронная» символика и явно доминируют действия, связанные с мотивом возвращения. Так же, например, у башкир, несших сезонную пограничную службу, проводы в солдаты строились на ритуалах, в основе которых лежал мотив возвращения, здесь же практически отсутствовали рекрутские гуляния. Теперь рекрут продолжает оставаться «своим», до конца не переходит грань «своего» — «чужого», так как непродолжительное время службы предопределяет возвращение солдата в общину, сохранение прежнего социального статуса и социальных связей.

¹⁷⁹ ПОКМ. Материалы экспедиции 1997 г. в Еловский район (с. Дуброво).

¹⁸⁰ ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи). Надписи с платков, изготовленных в 60-е гг. Екатериной Максимовной Кулешовой, 1928 г.р.

¹⁸¹ ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (д. Шахарово). Зап. от Ксении Алексеевны Безденежных, 1912 г.р.

¹⁸² ПОКМ. Материалы экспедиции 1994-1996 гг. в Октябрьский район (с. Р. Сарс, с. Петропавловск).

¹⁸³ Серебренников В. Указ. соч. с. 67.

¹⁸⁴ Саламатик Н. Указ. соч. с. 70-71.

¹⁸⁵ Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 73.

КОЛОГРИВСКИЙ РЕКРУТСКИЙ ОБРЯД

Е. В. ЯРЫГИНА

Эта заметка посвящена описанию рекрутских обрядов в Кологривском районе Костромской области, сделанному по полевым материалам, собранным нами в конце 1990-х гг. В памяти местных жителей еще живы воспоминания о старинных обычаях и верованиях, связанных с выпроваживанием рекрутов.

В армию забирали 19-20 лет на Покров (14 октября). Продолжительность службы с установлением Советской власти и введением единого воинского устава одинакова — 3 года, а до того времени — 5-7 лет. «В 40-х годах прошлого века брали в армию в 25 лет, после отмены крепостного права — на семь... Объявился в деревне старый солдат, отслуживший в армии 25 лет и стал учить детей грамоте: это было в 1915 — 1916 гг. Земли у него не было, а кормиться надо было чем-то, и он стал учить детей грамоте и математике. Родители расплачивались с ним едой...»¹⁸⁶. Обучался у него и Николай Яковлевич Звонов. Это яркий пример того, какая судьба ожидала рекрутов после службы: ни земли, ни семьи.

Скоро голосу не будет,
Скоро я не запою,
Из Большой Горочки уеду
До свиданья всем скажу¹⁸⁷.

Дядя же Н.Я. Звонова закончил церковно-приходское училище в с. Ильинское. И так как он имел образование, его отправили не в солдаты, а в военную службу. Служил он семь лет. По свидетельствам старожилов, «не отслужившие в армии парни подвергались позору. С ними девушки не гуляли, и они зачастую оставались бобылями»¹⁸⁸. Таких «в простонародье звали “килун”, “браковка”»¹⁸⁹.

Жребий. Если в семье было несколько сыновей, то тянули «жеребей». «У нашего отца было одиннадцать сыновей и дочь. Тянули жеребей: свёртывали бумажки,

на них написано “да”, “нет”. Шел в армию тот, кому выпала бумажка со словом “да”»¹⁹⁰.

Беседки. «Перед отправкой в армию некрута посещали родственников, а потом собирали их у себя, а также приглашали и девок»¹⁹¹. Такие беседки устраивались по очереди у каждого «некрута». Сегодня у одного, завтра у другого, и так по очереди у всех призывников. Посидев на беседке, шли гулять по деревне. «Собравшись в ватаги, некрута прогуливались ночи напролёт по деревне. Ходят допризывники с гармошкой, поют с грустью, да так, что сердце зажимит:

Выше лесу, выше тёмного фонарики [=звездочки] горят,
Эх, у молоденьких некрутиков сердечушки болят!

Посмотри, родная мамонька, у всех ли огоньки?
Гуляют бедные некрутики последние деньки»¹⁹².

Вечерина. «Вот в которой день провожают, в тот день всех и объезжаю — с утра всю деревню. Старички в другой раз и не придут — вот я и бегаю. А подружки-то сами прибегают. Сначала всю деревню обежишь — которые старенькие, а которые помоложе — сами придут. За стол садились и по чарочке самогончики выпьют — которые с собой принесут. Старушки благословляли: “Иди с Богом, вертайся живой, здоровой!”»¹⁹³. «Раньше, до войны, были вечерины. Собирались родственники в доме у некрута. Пели песни, плясали под гармонь, угощенье было с вином: “Некрута наши гуляют, оне водочку пьют, скоро в армию пойдут...”»¹⁹⁴.

По воспоминаниям учительницы из д. Большая Горка Е.В. Ивановой, «песни у нас в деревне, как правило, запедали те, которые уходили в армию»¹⁹⁵. А пели на

¹⁸⁶ Зап. от Николая Яковлевича Звонова, 1911 г. р. из д. Большая Горка.

¹⁸⁷ Из личного собрания частушек Н.Я. Звонова (см. сноску № 193).

¹⁸⁸ Зап. от Елены Николаевны Голубевой, 1969 г. р. из п. Варзеньга.

¹⁸⁹ Зап. от Нины Николаевны Кузьминой, 1944 г. р. из д. Ложково.

¹⁹⁰ Зап. от Александра Павловича Поливанова, 1921 г. р. из д. Ивтино.

¹⁹¹ Зап. от Екатерины Макаровны Тихомировой, 1924 г. р., из д. Вонюх (ныне Павлово).

¹⁹² Из личного собрания частушек Н.Я. Звонова (см. сноску № 193).

¹⁹³ Зап. от Николая Марковича Лебедева, 1919 г. р. из д. Хлебородово.

¹⁹⁴ Зап. от Александра Павловича Поливанова, 1921 г. р. из д. Ивтино.

¹⁹⁵ Зап. от Екатерины Владимировны Ивановой, 1910 г. р. из д. Большая Горка.

вечеринах повсеместно «Последний нынешний денежок», «Как родная меня мать провожала», частушки «Песочного» и рекрутские частушки под плясовые нап. рыши на гармонии — «Барыня», «Приговорочки». Часто исполнялась также самая распространенная на кологривских беседах и праздниках парная пляска с частушками — «Четверка». Здесь же некрутам давали напутствие. Обычно это делали по старшинству — сначала отец и мать некрута: «Отслужи, не посрамись!». Затем старшие, уже отслужившие ребята. И только потом друзья и другие родственники.

Проводы. Проводить «некрутов» ходили только друзья и девушки — родители и вся родня оставались дома. С собой в дорогу «некрута» брали три щепотки земли: первую — из-под печки, вторую — из-под плиты или из-под камня у дома, а третью брали на окраине деревни, за изгородью, которой деревню огораживали от скотины. Складывалась земля в кожаный мешочек — «ладанку», которую некрута надевали на шею и носили, не снимая, вместе с нательным крестом пока не возвращались из армии.

Выход из родного дома сопровождался церемонией прощания, которую известный кологривский собиратель старины А.В. Хробостов, сам участвовавший в обряде проводов, описывает так: «Проводы делали все вместе, в одном из домов, который побольше и побогаче. Родители благославляли некрутов иконой: «Будь благославлён! — и перекрестят. — Спаси тебя Господи и сохрани!». В дорогу давали напутствие: «Служите по-хорошему, честно, благородно, без плохого!»¹⁹⁶. Некруту давали с собой иконку, которую хранили на груди.

Бабушка некрута прощалась последней и обязательно говорила ему: «Это поле проезжаешь, на нас ты не оглядывайся. Постарайся выдержать!». Все свято верили, что если некрут оглянется раньше, чем перей-

дет поле за деревней, то его ждет беда. Кологривские мужчины вспоминают, что не оглянуться у них не хватало сил — так велика была тоска по роому дому.

Елочка. В кологривских деревнях при рождении ребенка родители садили у дома деревце (ель, рябину, клён, березу), которое росло вместе с ним. На это деревце парень перед уходом в армию (а девушка — перед замужеством) навязывал цветные ленты. Эти ленты не всегда сохранялись до прихода парня из армии. Если они сохранялись — парень сам отвязывал их¹⁹⁷.

Если некрут дружил с девушкой, и она была согласна ждать его из армии, то парень вешал под конёк своего дома венок из пихты или из можжевельника, украшенный цветными лентами или бумажными цветами, а на доме девушки — цветную ленту¹⁹⁸. Венок символизировал верность девушки, ждущей некрута. По обычаю, эта девушка не должна была общаться с ребятами и на беседах занималась только рукоделием. Если же она находила себе другого кавалера и начинала с ним «гулять», то ленту и венок должна была снять («скинуть») сама. Но это считалось очень позорным¹⁹⁹.

По другому варианту обычая, девушки в день проводов ходили в лес за маленькой елочкой, приносили в дом некруту, украшали ее разноцветными лентами и ставили над иконой в красном углу. После проводов наряженные елочки часто приколачивали под конек или на угол дома.

По дороге к месту сбора из родных деревень парни, призванные в армию, делали «заломы» — заламывали верхушки молодых березок или елочек — и вместе с девушками украшали их разноцветными лентами и тряпочками. По возвращении из армии парни снимали с деревьев сохранившиеся ленты и елочки с домов²⁰⁰. «Идешь дорогой домой, розыщишь елочку, прижмёшься к ей и грустишь»²⁰¹.



Рис. 27. Рекруты из г. Парфеньева Костромской губ. (нач. XX в.). Фото из личного архива И.А. Морозова.

¹⁹⁶ Зап. от Алексея Васильевича Хробостова, 1926 г. р. из д. Дербин.

¹⁹⁷ Обряд помнят повсеместно.

¹⁹⁸ Зап. от уроженцев деревень, расположенных в верховьях р. Унжи, на границе с Вологодской обл.

¹⁹⁹ Из личных архивов А.П. Поливанова и А.В. Хробостова.

²⁰⁰ Обряд встречается повсеместно и сохранился до наших дней.

²⁰¹ Зап. от Николая Марковича Лебедева, 1919 г. р. из д. Хлебородово.

ОБРАЗ «ПЬЯНИЦЫ» В НАРОДНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ СЕВЕРА

(к истории одного эпического сюжета в свете теории игры)

А.Н. ВЛАСОВ

Проблема «самосознания» в народной культуре может выражаться не только и не столько в собственно знании, исполнении и сохранении (памяти традиции) обрядов, ритуальных предписаний и др., но и в той совокупности представлений, которые отражаются на уровне сюжетики и персонажной системы вербального слоя фольклора, самих о себе носителей традиции. В этом, несомненно, заключается одна из задач изучения фольклорных текстов со стороны фольклориста-словесника²⁰².

Возможность герменевтического подхода к подобной проблеме позволяет выявить динамические процессы в сознании представителей народной культуры на фоне кажущейся незыблемой системы архаических представлений. Деформация этой системы во времени в результате усвоения новых религиозных, идеологических и других установок столь же естественна, как и в культуре профессиональной (или высокой).

В настоящей работе мы попытаемся показать то, как происходил этот процесс самопознания традиции на материале севернорусского печорского эпоса. Важно отметить, что старины и тексты письменной старообрядческой культуры (условно будем называть народной литературы Севера) сами по себе предстают как факты самопознания и самоидентификации. Это дает нам право с полным основанием рассматривать их в мире игры, а носителей традиции и их героев в качестве участников ролевых игр.

«Голь кабацкая» — нарицательный тип пьяниц, потерявших имя собственное, но занявших совершенно определенное место в культуре среди героев и трикстеров. В этом образе «высокое» и «низкое», «сакральное» и «профанное, едва ли не отождествляясь, сосуществуют как единое целое, представляют собой определенный стиль поведения, в котором контрастируют, вызывая сильную реакцию, то униженная жалость и презрение, то восхищение.

Подобное явление в культуре можно оценивать только с позиций игровой деятельности ее представителей. При этом априори надо полагать, что условность игры должна заведомо приниматься участниками (или носителями традиции) как некая реальность. В этих условиях топос кабака (обстоятельства и место

действия) образ пьяницы становятся маркирующими элементами не только повседневной жизни, но и культуры на Русском Севере. Сводить «пьянство» к обычаю и характеризовать его как явление этикета, исторически восходящего к ритуальным формам дохристианского языческого поведения, значит заведомо упрощать феноменологическую его сущность, т. е. рассматривать явление в двух плоскостях — в бытовой или как рудимент прошлого высокого ритуализированного поведения²⁰³. Вместе с тем лишать «пьянство» и саму природу этого явления духовной значимости (в том числе и художественной) — значит исключать его из ряда такой деятельности, которая называется творчеством. Как известно, игра, несомненно, способствует проявлению творческих сил. «Пьяный как бы переносится в иную реальность, он выглядит так нелепо, потому что ведет себя не по законам этого мира. В поиске иного состояния и высшей свободы, выходя из круга повседневности, очевидно, и кроются психологические истоки пьянства»²⁰⁴.

В связи с этим уместно привести одну из ярких портретных характеристик печорского сказителя, сделанную Н.Е. Ончуковым, как пример, во многом типичный в этих местах: «Гильфердинг не встречал былинщика-сказителя пьяницу, а многие сказители совсем не пьют вино. Александр Андреевич Носов ... может, мне кажется, подорвать непреложность мнения Гильфердинга о сказителях, с которым соглашались как-будто и прочие собиратели-этнографы. А.А. именно известен всем устьцилемам тем, наличием чего в человеке кажется Гильфердингу несовместимой со знанием былин.

А.А. не только пьет, но в очень большей степени злоупотребляет этим, причем эта слабость превратилась у него в страсть, от которой ему, по-видимому, уже нет спасения. Только в силу этого обстоятельства А.А. живет очень бедно, всегда нуждается, в его семье разлад. А.А. уже 48 лет от роду, но его только и видишь бесцельно слоняющимся по длинным улицам Усть-Цильмы, иногда весьма нетвердым на ногах, часто в неприглядном состоянии. Даже ко мне явился

²⁰³ Байбурин А.К., Топорков А.Л. // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 154.

²⁰⁴ Там же. С. 154.

²⁰² Статья публикуется без правки научного редактора.

он сам, без всякого зова, в очень мрачном настроении, от, по-видимому, «веселого вчера» и хриплым голосом предположил что-нибудь спеть или рассказать сказку.

Твердо помня мнение Гильфердинга, я очень недоверчиво отнесся к предложению и отклонил было услуги, но, по-видимому, А.А. понял причину моего отказа, это его задело, и он сказал мне, что если я ему не верю, то он споет на пробу и за это даже денег с меня не возьмет. Делать было нечего, нужно было слушать, и я попросил рассказать сказку.

Тут же пришлось поднести, потому что А.А. было очень худо. Дело пошло глаже, и сказка была рассказана очень хорошо. Я очень заинтересовался, заплатил ему деньги (разумеется, главная причина прихода и было желание заработать) и просил еще прийти. А.А. еще пришел и хорошо спел стих «Агрика».

Знает А.А. и много былин... 1) Застава богатырская, 2) Дунай, 3) Бой Дуная и Добрыни, 4) Чурило и неверная жена, 5) Ставер Годинович, 6) Бой Добрыни с Маринкой, 7) Илья, голи кабацкие и Тугарище, 8) Иван Гостинный-сын, 9) Мамаево побоище, 10) Поток Иванович, 11) Скопин Михайло Иванович, и стихи 1) Егорий и Александр и 2) Агрик; сколько и каких знает А.А. сказок, я у него не спрашивал... Я потому так подробно остановился на выяснении деликатного предмета в жизни сказителя, которому я во всяком случае обязан хорошей сказкой, что это очень важно для выяснения вышеуказанного утверждения Гильфердинга, с которым я совсем не согласен»²⁰⁵.

Подобные этнографические зарисовки с натуры носителей традиции, исключая разве что исполнительниц-женщин, дают действительно исчерпывающий психологический контекст этому явлению.

Образ «голи кабацкой» в богатырском эпосе, как следует полагать, рожден все же не исключительно в ритуале языческой культуры. Отголосок архаического пьянства можно обнаружить разве что в бытовом поведении носителей эпической традиции, и то перешедшим в сферу негативных социальных явлений современной жизни.

Как явление «пьяницы» и «пьянство» имеет несколько другие генетические корни. Несомненно, тема пьянства, топос кабака, образ пьяницы родились в недрах книжной традиции и первоначально были окрашены в тона христианской дидактики. Древнерусские книжные тексты (слова, поучения, повести против пьянства) явились источником темы пьянства в народной устной и письменной литературе.

Отталкиваясь от этих дидактических текстов, в народной словесной культуре была дана этому явлению своя оценка. Такой подход можно объяснить только с точки зрения игровой деятельности.

В древнерусских текстах само пьянство и пьяный, как правило, осуждались, если не считать одного известного текста, сделанного в духе демократической сатиры «Повесть о бражнике». Опорным же среди текстов, на который ориентировались создатели уст-

ных произведений, конечно, был духовный стих «О пьянице» (Василий Кесарийский). Следы этого духовного стиха нам удалось обнаружить в местной рукописной традиции²⁰⁶. Сюжет духовного стиха повествует о том, как Василий Великий должен был искупить свой грех пьянства, чтобы попасть в рай. В словах Богородицы в этом стихе звучит наставление:

Рече Пресвятая Богородица:
Свет Василие Кесаримский великий чудотворец!
Не велено хмельного питья испивати
Ни попам, ни архиереям,
Священным иереям
Церкви божии соблюдать;
Пономарю подобает
У притвора церковного со жезлом стояти,
Не велено пьяницу в церкви пущати,
Пьяница идет в церковь не обиходом,
Пьяница молитвы не сотворяет
И лица пьяница не перекрещает,
Пьяница в церкви стоит — ни Бога страшится,
Господу Богу не молится
Только Господа на гнев приводит
Пьяница в церкви священников ругает,
Ругает-пересмекает,
Всем народом пьяница помущает;
Который человек над пьяницей посмеется,
Поглумится пьяница
Не велено с пьяницей на пути встречаться,
Велено от пьяницы в сторону сторониться
Который человек с пьяницей станет говорити,
Пьяницу на ум наставляти,
Только пьяницу добру не научит,
Только пьяницу раздражит,
Пьяница на него осердится,
Либо древом убьет, либо ножом зарежет
Тот человек сам себе убивец,
Та душа навеки погибает,
Тьмы промешные доставляет...²⁰⁷

Перед нами картина антисоциального поведения пьяницы и осуждение его, как в высшей степени греховного человека:

Который человек матерным словом избранится? — Пьяница.
...
Который человек заутреню проспал? — Пьяница.
Обедню простоял, прогулял? — Пьяница.
Неумытые руки? — Пьяница.
Раннее ядение? — Пьяница.
Пьяница в тине валяется,
Пьяница дьяволом похваляется,
Пьяница ножом поношается,
Пьяница — средолубец,
Пьяница — живопродавец,
Пьяница — смертоубивец,
На бою на драке? — Пьяница.
Ложно божится? — Пьяница.
По сторонам свидетелем становится? — Пьяница.
Не видать пьянице царства небесного²⁰⁸.

²⁰⁶ Научная библиотека Сыктывкарского государственного университета (далее — НБ СГУ), Устьицлемское собр., № 59, Л. 2.

²⁰⁷ Бессонов П.А. Калики переходные. Т. 6. М., 1861-1864. С. 97.

²⁰⁵ Ончуков Н.Е. Северные сказки. М., 1998. Т. 1. С. 139-140 (переизд.).

Таким образом, духовный стих дает полную картину падения человека, подверженного пороку пьянства, он как бы вне мира социума, вне христианской морали. Подобное отношение можно дополнить и распространенными текстами повестей из Великого Зеркала. Например, в одной («Яко о том пьяница осужден по смерти пити огнь и смолу и серу») ²⁰⁹ рассказывается о посмертной участи воина Радунгера великого винопийцы. Популярна в северной рукописной традиции была известная легенда о происхождении винокурения, зафиксированная в сборнике XVI в. и распространенная позже в старообрядческих духовных цветниках. В этой повести рассказывается о происхождении пьянства и о процессе винокурения. Интересно, что пьянство здесь расценивается как важное бесовское действие и что в иерархии нечистой силы «пьяный бес» занимает самое высокое положение у престола Сатаны. Старообрядческая традиция это явление напрямую связывает с наступлением последних дней перед концом света. Приведем в качестве примера выписку из старообрядческой сборника: «В нынешнее еретическое время вино умысли дьявол сотворити недавно, после Рождества Христова. В русскую землю пришли винокурные заводы после отступления от православной восточной церкви, или по исполнении нареченных лет Иоанном Богословом 1666-го, от завязания сатаны с того время нам христианам подобает имети опасенным, ибо сатана хитрый сие питие сотвори на осквернении христиан. У еретиков и обычая такого нету, каких прежде держались святии отцы» ²¹⁰. В этой сентенции отражено официальное религиозно-нравственное отношение к пороку пьянства. То же самое отношение мы встречаем и в известном «Слове о хмеле», где хмель приобретает облик живого существа и имеет вид персонафицированного порока: «Аз же ти есмь силен более всех плодов земных, от корени силна, от племени есмь велика многогородна, мати же моя богом сътворена. Имею у себе нозе тонце, а утробу необъядчиву, руце же мои держат всю землю, а главу имею высокоумну, а умом есмь не равен ни х кому. А хто дружить ся со мною, а имеет мя осваивати, первое доспею его блудна, а к Богу не молебника, а в нощи не сонлива, а на молитву не встанлива» ²¹¹.

Кроме того тему пьянства в книжной традиции связывают с библейскими персонажами Ноем и Лотом. Однако в этих рассказах состояние опьянения не имеет оценочного характера, наоборот, пьянство героев связано с особой ситуацией, имеющей важное значение для последующих событий библейской истории. В одном случае в состоянии опьянения совершается совокупление с дочерьми во имя спасения рода; в другом — пьянство Ноя провоцирует его детей показать истинные сыновье чувство и как результат Хам,

посмеявшийся над голым и пьяным Ноем лишается его благословения. В этих примерах состояние опьянения не несет прямо оценочной функции, а является средством, при помощи которого постигается провиденциальная сущность тех или иных поступков библейских персонажей. Одним словом, эти тексты принадлежат ритуальной этикетной ситуации и не имеют ничего общего с текстами назидательного характера и группой книжных текстов, рожденных в сфере смеховой культуры: «Повесть о бражнике», «Служба кабаку» и др.

Появление же последних следует понимать, скорее, как реакцию на откровенно поучительные сентенции древнерусских книжников. Однако цель их одна и та же — осудить пьянство как социальное явление русской жизни ²¹².

Такой небольшой экскурс в историю книжной традиции позволяет нам выяснить действительно религиозный контекст возникновения темы пьянства и в других жанрах и сферах народной литературы в т.ч. и устной (сказки, былины). Итак, с одной стороны, это библейские образы Ноя и Лота — их действие и их опьянение находится вне сферы оценки человека и их опьянение связано судьбоносными решениями и поступками начальников рода. Эпически высокий статус героев не подлежит историческому комментированию, потому что все что касается библейских персонажей и библейской истории находится вне сферы культуры настоящей, т.е. профанной. Подобное представление можно объяснить отношением дизъюнкции — «игра-серьезное». При этом поведение Ноя и Лота могут рассматриваться как игра, а все что возникает в следствии этого — наказание Хама, продолжение рода — вполне выглядит как «серьезное», т.к. границы значения «серьезного» определяются и исчерпываются отрицанием «игры» ²¹³.

И другая группа текстов, включающая духовный стих Василий Великий, тему пьянства и образ пьяницы развенчивает как этикетное явление, полностью помещает в план социальных явлений, в сферу греховного и низкого, и оценивает образ пьяницы как великого грешника. Находясь в сфере морально-нравственной и социально-бытовой, пьянство и пьяница неожиданно получают статус самостоятельной темы и

²⁰⁸ Там же. С. 100.

²⁰⁹ Зерцало Великое. Гл. 56 // Частная колекция. Цветник духовный. Сер. XIX в. Удорского происхождения. Л. 105.

²¹⁰ НБ СГУ. Удорское собр. (Матевых-Палевых), № 18. Л. 4.

²¹¹ Памятники литературы Древней Руси (далее: ПЛДР) вт. пол. XV в. М., 1982. С. 578.

²¹² Б.А. Успенский убедительно объяснил (правда, в другой связи) причину появления в книжной традиции Московской Руси этих текстов: «Пародийные тексты на церковнославянском языке становятся возможными в Московской Руси как более или менее нейтральные, а не заведомо кощунственные произведения только в условиях разрушения диглоссии <...> Соответствующие тексты появляются на территории Московской Руси только в XVII в., преимущественно после раскола (ср. прежде всего «Службу кабаку», которая несомненно восходит к латинским службам пьяницам, известным на западе уже XIII в.) — в результате так называемого «третьего южнославянского влияния», т.е. влияние Юго-Западной Руси на великорусскую книжную культуру...» (Успенский Б.А. Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка // Избранные труды. Т. 2. Язык и культура. М. 1994. С. 31).

²¹³ Хейзинга Й. Homo ludens (опыт определения игрового элемента культуры). М., 1992. С. 59 (далее — Хейзинга...).

статус персонажа, как бы освобождаясь от синтетического и этикетного облика дохристианской культурной традиции, где пьянство и состояние пьяного человека выполняло лишь функцию признака или мотива поступка, т.е. было одной из характерных или нехарактерных черт свободной деятельности родового человека или бога.

Книжная христианская традиция «облекла в плоть» пьяного человека, а само пьянство превратила в социально-значимое и бытовое явление в жизни древнерусского общества. Священное состояние «опьянения» превратилось в азартную игру с участниками-пьяницами, где на кону поставлена одна ставка, цена которой или горькая судьба пьяницы, или жизнь после смерти²¹⁴.

Если обратится к былинной традиции, то «пир» богатырей и есть воплощение этого высокого сакрального статуса. На нем, как правило, возникают предпосылки для подвига героя, испытания чести, и он же венчает победу героев. На пиру возникают условия и обстоятельства для состязания, возникает особая атмосфера игровой ситуации. Поэтому спиртные напитки и опьянение героев на нем носят оттенок азарта, и окружены ореолом сакрального.

Приведем одно из типичных описаний княжеского пира:

У ласкова князя у Владимира,
Кабы было пированье — столованье;
А на русских на могучих на богатырей,
А на злых палениц да преюдалых,
А на тих на хресьян да православных,
А на тих на бояр толстобрюхих,
А как пир-то идет у них полумира
А как стол — от идет у их полустола,
Кабы день — от идет у их ко вечеру,
А бы солнышко катится ко западу,
Кабы все-де сидят да на честном пиру,
Кабы все-де сидят да пьяны веселы;
Кабы все-де сидят веселешеньки,
Кабы солнышко-батушко полумеля,
Как полу-де хмеля стал, полуразума,
А по светлой гориньке стал похаживать,
А ясыма-то одами стал повываживать,
Тихо-смирненную речь стал выговаривать:

....

А бы все сидите у меня поженены²¹⁵.

И далее следует просьба, кто из богатырей возьмется совершить богатырскую поездку, чтобы добыть для него невесту. Эта ситуация типична для архаического сюжета с мотивом добывания невесты и, как правило, связана с праздничной атмосферой княжеского пира. Что вполне укладывается в архаически этикетное поведение героев. Более того эпический пир у князя генетически восходит к древнейшим формам состязания. Он не только создает атмосферу игровой ситуации, но и наиболее ярко воплощает собой одну из древнейших типов игры «агон» (соревнование, борьба): на пиру завязывается игровое действо. обнаруживаются участники игры, которые затем вступают в схватку. Однако пир — это и идеальная атмосфера, в которой происходит награждение победителей, установление превосходства одного героя перед другим и воздаяние ему чести и награды. Одним словом, это одна из типичных форм потлача, изображение которого стало «общим местом» русской эпической поэзии, форма, сохранившая в себе древнейшие черты древнерусского праздничного этикета.

Другой характер носит изображение кабака. «Кабак» и «голь кабацкая» в былинной тематике и образной системе кажутся привнесенными как бы извне. Они продукт более поздней эпохи и явно не синкретического народного сознания. Книжная традиция эпический пир заменила кабаком. С позиций христианской морали «кабак» превратился в преисподнюю на земле, а «голи кабацкие» — в великих грешников. Под таким углом зрения следует рассмотреть некоторые эпические сюжеты в печорской былинной традиции. Поэтому игровой характер этого явления иного свойства, он более сложен и представляет собой «сниженную» разновидность роковых игр — «игр в судьбу», свойственных культуре более позднего времени. Отражение этих форм игры в русских былинах непосредственно связано с поздним типом апокалиптического сознания, характерного для старообрядческого мировоззрения. Влияние здесь книжной христианской культуры несомненно.

Этим объясняется возникновение в Печорской былинной традиции героя-богатыря из среды «кабацких голей» по имени Бутман Колыбанович. Но до того, как сформировалось это собственное имя пьяницы в мире былинных персонажей появляется известная социальная группа — «кабацких ярыжек» и место их обитания — кабак. Наиболее показательным примером того, как происходило взаимодействие разновременных пластов в художественном мире былины является сюжет «Илья Муромец и голи кабацкие». Сюжет этот разрабатывает ситуацию игрового поведения Ильи, который появляется в кабаке неузнанным и первый среди эпических героев затевает эту роковую игру.

Исследователи русского богатырского эпоса уже давно обратили внимание на этот необычный сюжет и сделали несколько совершенно справедливых замечаний исторического и социального характера, связав

²¹⁴ Й. Хейзинга, характеризуя «опьянение» как состояние экстаза, пишет: «Всякая победа репрезентирует, т.е. реализует для победителя торжество добрых сил над злом и благо той группы, которая этот акт совершает. Отсюда, следует, что подобно состязаниям в силе, ловкости или хитрости, чисто азартная игра на удачу, прежде всего игра в кости, с равным успехом может приобретать сакральное значение, т.е. означать и определять волю богов. Можно пойти еще дальше. Понятие шанса, удачи и судьбы, рока в человеческом сознании всегда соседствует с понятием сакрального» (Хейзинга... С. 72).

²¹⁵ Ончуков Н.Е. Печорские былины. (далее: Ончуков...)

мотив посещения Ильей Муромцем кабака с мотивом ссоры (или бунта) богатыря с князем Владимиром²¹⁶.

В свете задач нашего исследования, нам важно подчеркнуть, что 1) признается наличие двух сюжетов в былинной традиции (хотя и связывают их между собой); 2) идеологически разводятся (даже противопоставляются) понятия княжеского пира и «пира кабацких голей»; 3) сюжет пира с кабацкими голями не привязывается только к образу Ильи Муромца, напротив, исследователи подчеркивают: «Возможно, за спиной Ильи Муромца стоит иной персонаж, который слился с его обликом и был забыт...», так как «оказывается безымянным»²¹⁷.

Поведение Ильи в кабаке в точности совпадает с типом поведения игрока как пьяницы: вначале он просит денег у «голи кабацкой», чтобы «опохмелится», затем снимает с себя крест, чтобы заложить его с целью напоить всех «кабацких заседателей». Конфликт и разрешение сложной ситуации заключается в том, что в качестве выигрыша он действительно в отличие от рядовых «голей» «поит» весь мир и выходит в данном случае из этой роковой игры победителем и как должное не роняет своей чести и узнается, т.е. вновь получает свое собственное имя. Кстати, в тексте былины это последняя заключительная строка, в которой певец открывает имя богатыря для своих слушателей, ибо подобный подвиг способен совершить только настоящий герой.

Таким образом, имя Ильи Муромца поднимает тему пьянства в кабаке на эпическую высоту. Посещение кабака, совместное выпивание с голями кабацкими, превращается в отдельный эпический сюжетный мотив. Интересно заметить, что закрепляет этот мотив как самостоятельный в ряду других финальная сцена этой былины, в которой исследователи усматривают главный конфликт сюжета «о голях» и «о бунте» — пир. Собственно пиру предшествует следующий поступок героя, который вполне укладывается в мифопоэтический контекст поведения богатыря. Вино для общественного пира он добывает самовольно в погребѣ. Коррелируя образ погреба с известным рядом мифологических образов «колодца», «чрева», эротическим образом «дыры», «рта», разинутой пасти сатаны («адова пасть»), а также с более сильным выражением мифологического значения смерти — поглощения, богатырь здесь играет роль настоящего

культурного героя. Так, что в целом мотив пира с кабацкими голями получает действительно выразительный мифопоэтический контекст²¹⁸.

Но этот сюжет, закрепляясь в эпической традиции как один из подвигов богатыря, конечно, потребовал и введения особого типа богатыря — пьяницы. Выполнить эту функцию Илья не мог, хотя он был способен совершить этот подвиг. Здесь требовался герой иного плана — герой-фаталист.

Происхождение его можно предполагать шло через усвоение духовного стиха Василий Великий. Подобная аналогия возможна в результате поэтической пародии. Осуждение в былине сменяется восхвалением за умение пить. Не поэтому ли многие былинные сюжеты с кабацкой тематикой связаны с именем былинного героя Васьки: Васька-пьяница; Васька Игнатьев, Васька Захаров в пародии. Однако это имя все же имеет окказиональное значение с опорой на пародийный элемент относительно наиболее высокой иностаси этого имени — Василия Великого.

«Агон», который мы упоминали в связи с эпическим пиром, уступает место более сложным формам игровых ситуаций²¹⁹.

Так и есть в нашем сюжете: сказители ориентированы на мифопоэтический код «пира» и образ богатыря Ильи Муромца, развязка предугадана и весь смысл заключается в остроте сюжетной коллизии, что еще более обостряется таким игровым приемом, как скрывание имени героя до завершения игры.

В более сложных типах игры главенствует парадигматический принцип. Это «Мимикрия» (трансвестические измены), «Илинкс» (опьянение, хмель). «Здесь играют не элементами грамматики или словаря, здесь игровыми камнями служат целые дискурсы,

²¹⁸ Нужно отметить, что «колодец», «брюхо коровы» и «погреб» как образы эквивалентны «разинутому рту». Ведь рот в гротескной топографии соответствует чреву и «utepus»: так, рядом с эротическим образом «trou», т.е. «дыры», вход в преисподнюю изображается как разинутая пасть сатаны («адова пасть»). Колодец — общеизвестный фольклорный образ рождающего чрева; аналогичный характер носит и погреб, но в нем сильнее момент «смерти — поглощения». (см.: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 365).

²¹⁹ Роже Кайо различает «агон» (соревнование, борьба) и «алеа» (азартная игра, дословно игра в кости), «Агон», по нашему представлению, соответствует ранней стадии игровой эстетики, рождению непосредственно игровой ситуации. Как мы попытались показать на сюжете Ильи Муромца и голи кабацкие в состязании с князем, в противопоставлении пира с кабацкими голями, кабака княжескому пиру и в возникновении особого сюжетного мотива в эпической традиции.

Эти типы игры, «ориентированные на код как системность, где правила, грамматика, и, в частности синтагматика игры доминируют над парадигматическими элементами, значение или символичность, которых отступают на задний план» (см.: Caillois R. Les jeux et les hommes. Paris, 1958. Цит. по: Хансен-Леве О. Искусство как игра. Некоторые признаки лудизма между романтизмом и постмодернизмом // Литературоведение. XXI: Анализ текста: метод и результат. СПб., 1996. С. 19).

²¹⁶ В.Я. Пропп предлагал отличать два этих сюжета о бунте и «о пире с голями кабацкими», рассматривал первый как песенный сюжет на тему антифеодального крестьянского протеста и борьбы. Однако Ю.И. Юдин и И.Я. Фроянов, признавая справедливость замечаний В.Я. Проппа о наличии двух сюжетов, находят, что «сюжеты по-видимому связаны и по смыслу, и по общности мотивов, и генетически». Связь эту они усматривают прежде всего в исторической подоплеке — в смене социальных отношений между князем и его подданными, которые вылились в социальный конфликт. В сюжете это отразилось, по мнению исследователей, в поступке Ильи противопоставить пир с голями княжескому (см.: Фроянов И.Я., Юдин Ю.И. Былинная история. СПб., 1997. С. 110-111).

²¹⁷ Там же. С. 111.

шаблоны поведения, интеракционные формы и правила «общений и т.п.»²²⁰.

Анализируя сюжет «об Илье Муромце и голях» исследователи отметили в нем в качестве анахронизма появление образа «голей кабацких», т.к. в эпоху Киевской Руси такого института еще не могло существовать. Тем не менее они указали на их важную роль в сюжетах былины²²¹.

И все же в былине «голи кабацкие» и некто иной, поэтому эти персонажи требуют соответствующего объяснения в контексте художественного мира былины, а не только историко-социального объяснения этого понятия.

Пренебрегать устойчивым в былинах понятием «голь кабацкая», на наш взгляд, неправомерно, т.к. оно с XVII — XVIII вв. занимает довольно прочное положение в общественной жизни России и представляет собой не только социальный, но и культурный тип с особым стилем поведения и своим местом в социальной структуре русского общества. И. Прыжов дает достаточно точное определение этому явлению в «Истории кабаков в России»²²². Именно этот культурный и социальный тип является героем в эпосе. Относительно пьяниц как устойчивого и признанного социального типа Прыжов пишет: «Гости кабацкие разделялись на два главных рода — одни придут, выпьют и уйдут, другие вечно, сидят и пьют. Пьющие на кабаке опять разделяются на два рода: одни — пьяницы из народа, т.к. голь кабацкая: это — нищие, беглые, бродяги, воры, мастеровые. Между ними мужчины и женщины. Другие же пьяницы, вышедшие из городского общества, называемые кабацкими ярыгами: это — духовные, бояре и подьячие. Здесь преимущественно мужчины»²²³. А сам кабак становится мифологически значимым местом. «В глазах народа кабак сделался чем-то проклятым, — пишет Прыжов — “кабак — пропасть, — тут и пропасть” (гласит пословица). Явилось поверье, что церковь, поставленная на место кабака, непременно провалится»²²⁴. Кабак, таким образом, с точки зрения общественной христианской морали в народной мифопоэтической картине мира занял положение на другом полюсе святости, это «пропасть», «нечистое место» и т.п.²²⁵

Именно это место становится своеобразным центром притяжения населения для занятий, которые не

подпадали ни под понятие трудовой деятельности, ни религиозной²²⁶. В кабаке «голь кабацкая», что называется, предавалась «праздности». И все, что включается в это понятие, можно было бы определить как «антиповедение» (злоупотребление спиртными напитками, развратные половые отношения, брань и т.д.). «Под влиянием ужасных сцен, свершившихся в кабаке, — и вино, и кабак, и кабацкие пьяницы, — все это приняло дьявольское, темное, нечистое значение. Не перекрестивши рта, не перекрестивши стакана с вином, нельзя было выпить — иначе, вместе с вином вскочит в рот в рот дьявол. Опившиеся в кабаках или убитые там, считались уже не чистыми, их не погребали, а зарывали в лесу. Патриарх Адриан повелел, чтоб всех, которые, играя, утонут или вином обопьются, не отпевать, а класть в лесу или на поле. Отсюда-то распространилось злое, суеверное народное мнение, что если на общем кладбище похоронят опойцу, то быть неурожаю или засухе»²²⁷. В связи с общим представлением о том, чем занимались в кабаках голь кабацкая, следует обратить внимание на слова патриарха Адриана, который употребляет слово «играя», тем самым определяет отношение, очевидно, принятое и понятное любому к занятию в кабаках и характеризует его как форму игрового поведения. Соответственно посетители кабака могут восприниматься в этом игровом контексте только как участники игры. «Из этих городских пьяниц, — пишет И. Прыжов, — вырабатывался мало-по-малу замечательный тип “кабацких ярыг”, существующих благополучно до сих пор. Это были круглые нищие и отъявленные пьяницы. Толпясь у кабаков, они выглядывали человека, которого могли бы спойть и обобрать, останавливая проходящих и униженно высматривая у них, чарочку винца Христа ради. Целовальники делали с ними, что хотели»²²⁸.

Ясно, что у них были и свои игровые функции: целовальники — своеобразные «крутые», ведущие в игре, но сами они непосредственно не принимали участия в игре, «кабацкие ярыги» выполняющие роль «зазывал», и потерпевшие, проигравшие ранее участники, — «голи кабацкие».

Знаком, указывающим на принадлежность человека к этой группе, в литературе служит особый наряд, в который его одевают после «всемирного обнажения», — «гунька кабацкая». Оголение, нагота и переодевание героя в мифопоэтическом смысле можно воспринимать как своеобразный акт инициации, посвящения. В этом ключе можно воспринимать пародийно и, конечно, известную нам «Службу кабаку», прославляющую и обрядово закрепляющую акт и причисление добра молодца к сонму или «лику» «кабацких голей»²²⁹.

²²⁶ «Кабак делается местом сбора для бесед, местом отдыха для трудов, где мужик испивая «иротские слезы, имеет счастливую возможность забыться на минуту от своей тяжелой участи» (Прыжов И. Указ. соч. С. 160).

²²⁷ Прыжов И. Указ. соч. С. 165.

²²⁸ Прыжов И. Указ. соч. С. 176.

²²⁹ Адрианова-Перетц В.П. Праздник кабацких ярыжек: Пародия сатиры вт. пол. XVII в. Л., 1934.

²²⁰ Хансен-Леве О. Указ. соч. С. 19.

²²¹ «Корень слова “голь” указывает на то, что перед нами человек обездоленный, лишенный имущества. С другой стороны, “голь кабацкая” по отношению к Руси киевского периода — это безусловный анахронизм... но сама позднейшая ассоциация голей былинных с голями кабацкими характерна» (Фроянов И.Я., Юдин Ю.И. Указ. соч. С. 120-121).

²²² Прыжов И. История кабаков в России. М., 1868. С. 158 (переизд.).

²²³ Прыжов И. Указ. соч. С. 169.

²²⁴ Прыжов И. Указ. соч. С. 158.

²²⁵ «И в XVIII в. всю Россию обнимает крупная система, распространившаяся потом на Сибирь, на юг, где до тех пор московских кабаков не знали. Домашнее пиво и медоварение прекращается и начинается пьянство в кабаках», — пишет И. Прыжов (Указ. соч. С. 160).

Подобный текст «читается» только в контексте игры, иначе он звучит только кошунственно, как это указывалось на одном из списков Службы²³⁰. Поэтому и само это произведение и то, что связано с жизнью «кабацких голей» следует понимать не столько в системе смеховой, праздничной культуры народа, а сколько в системе ценностей мира игры.

То, что это игра имела свою топографию, указывают целый ряд реально существовавших и материально выраженных признаков, определявших топос кабака.

Устойчивыми атрибутами внутреннего пространства кабака и быта является «кружало» — круглый стол, где происходит расчет за вино; и печка муравлена — место, где отдыхали опьяневшие посетители и «голь кабацкая». Они в контексте кабацкой топографии имели особый мифологический смысл.

Одним из главных условий такой игры была непрерывность процесса пьянства: «И как сидели в кабаке, никто и ни под каким предлогом не смел вызвать их оттуда... Все пропивали с себя и выходили из кабака буквально голыми»²³¹.

Несомненно, в былинных текстах речь идет уже об устойчивом топосе кабака и сложившемся представлении о страдательном образе «голей кабацких» и типе поведения пьяницы в кабаке.

Достаточно обратиться к тексту печорской былины «Илья Муромец и Угарище», где этот топос и образ наличествует как данность:

Он заходит тогда да в стольней Киев-град,
Он проходит по цареву большу кабаку,
Ко тому-де кружалу восудареву
Он становится под окошечко кабацкое
Где живут-же чумаки да человальники...

Затем по сюжету он просит целовальников выпить с дороги зелена вина на пятьсот рублей в долг. Однако целовальники не верят ему, т.к. он одет в платье калики. Ситуация вполне типичная. И далее:

Он зашел калика на большой кабак,
Тут сидят сё-ле, пьют голи кабацкия...

Илья Муромец просит «голей», чтобы те сложились по гривенке: «Опохмелить меня удала-добра-молодца». Далее действие развивается по известной схеме: Илью Муромца купленные голями «не много не мало — полтора ведра» «не взвеселино у молодца буйну голову»²³². Он закладывает свой крест серебряный в полтора пуда за пятьсот рублей и поит голей трое суток — тоже известный срок пьяного загула:

Он как взял тут денежки пятьсот рублей,
Он как стал тут пить да зелена вина,
Он бы сколько сам пьет, вдвое голей поит,
Он тут пил молоды время трои сутки,
Одолила тут его тягость тяжолая,
Забрала его хмелинушка великая.
Заходил ён тут на пещку на муравленку,
Он как заспал, захрапел тут доброй молодеч...²³³

Перед нами действительно разработанная сюжетная

схема, которую наряду с мотивом пира можно выделить в отдельный эпический мотив и самостоятельную тему. При этом корректно говорить, что эта тема в эпосе появилась достаточно поздно, а именно в эпоху позднего средневековья, и не столько в силу социально-исторических причин, а сколько в силу особой мировоззренческой установки, заключающейся в смене поведенческих стереотипов и в результате смены культурных ценностей.

В чем заключалась эта смена? Можно предположить в типе героя, как представителя новой идеологии. В нашем случае речь идет о старообрядческой идеологии.

Уже в былине об Илье и голях можно проследить эту тенденцию: топос кабака складывается в результате гротесковой травести по отношению к топосу честного пира, княжеского пира. Он как сниженный образ создает условия для нового игрового пространства. В целом, даже в этой былине есть ощущение фатальности, если воспринимать кабак как место для фатальных игр.

Предпосылки характеризуют уже новый взгляд и новое мироощущение человека XIX — XX вв. Это не мироощущение человека средневековья, не средневековый апокалиптический взгляд на мир.

Отсюда и типы поведения героя в условиях фатальной игры (кабака). Во-первых, герой в кабацкой обстановке может ассоциироваться с персонажем поздней баллады, Ванькой-ключником.

Эта аллюзия возникает в печорском сюжете «Князь Долгоруков и млад ключник». Конфликт этого сюжета действительно мало напоминает конфликт русского героического эпоса и построен на обыгрывании бытовой ситуации, характерной для книжных бытовых повестей (например, Савва Грудцын). Князь Долгоруков за верную службу удостаивает чести ключника быть своим приемным сыном и безмерно ему доверяет. Ключник отвечает ему за это черной неблагодарностью, пропивает добро князя в кабаке и соблазняет молодую жену князя. Разрешает эту ситуацию сцена хвастовства ключника перед кабацкими голями о своих подвигах. Хвастовство в кабаке сниженный образ эпической похвалы на княжеском пиру, может расцениваться как потеря чести. За что герой и наказывается. Здесь также можно увидеть и определенную параллель к былине Чурила Пленкович.

Однако потеря чести ключником связана с его частым посещением кабака, как гиблого места и в целом носит осуждающий характер. Балладный характер этого сюжета и явная связь с позднейшим сюжетом Ваньки-ключника, может быть, отчасти прояснится и личностью самого сказителя: Анкундина Ефимовича Осташова из с. Замежное: «Он очень добродушен, сейчас же согласен петь, только совсем не мог петь без водки, к которой сильно привержен, опять-таки от времен бурлачества»²³⁴. В данном случае нам важно отметить, что на сложившейся в печорской традиции топос кабака и образ «голей кабацких» оказала влияние усвоенная сказителем во времени бурлачества поздняя образная система и сюжетика, своеобразно преломившись в эпическом стихе. В этой балладе «Князь Долгоруков и млад ключник» произошло столкновение разностадиальных поэтических пластов сознания. И

²³⁰ Там же. С. 27

²³¹ По свидетельству Флетгера. См.: Прыжов И. Указ. соч.

С. 164

²³² Ончуков... С. 20.

²³³ Там же.

²³⁴ Ончуков... С. 37.

здесь можно лишь угадать попытку вычленения из среды «голи кабацкой» героя нового типа, правда, пока только путем жанрового снижения, т.е. прямого заимствования (или аналогии) этого героя из жанров поэтически стоящих на более низкой ступени, чем старины. Поэтому подобный путь создания эпического героя-пьяницы следует рассматривать как один из вариантов «поиска» народного художественного сознания, причем поиска, в результате которого уже видна брешь в архаической поэтической системе русского эпоса.

Наверное, это следует признать как попытку индивидуализации безымянных «голей кабацких», внести в их среду и в ситуацию игрового поля кабака типаж, который отвечал бы времени, хотя по своему характеру и поведению он мало чем отличается от своего предшественника Чурилы Пленковича, который также уронил свою честь на княжеском пиру благодаря своей непомерной хвастливости.

В системе типов игры это уже не потlach, а более сложный тип, соответствующий понятию «кулы». По теории Р. Кайо, сюжет можно отнести к «мимикрии», трансвестическим изменам, правда, пока в достаточно слабой форме. И тем не менее здесь взаимодействуют и проникают друг в друга дискурсы разных жанровых форм и сюжетов.

К трансвестическим изменам можно отнести и такие печорские сюжеты с топосом кабака и с не более или менее индивидуализированным героем — пьяницей, как «Васька Игнатьев», пародию «Не у вора у Васьки у Захарова». Однако возникновение этих сюжетов связано с гораздо сложным механизмом замен. Наиболее показательна в этом отношении пародия, записанная от Егора Ивановича Рочева. Ончуков сделал к ней следующее примечание: «Васька Захаров и прочие имена — все устыцлемы — пропойцы, на которых и составлена пародия». Нам важно отметить, однако, что в ряду имен рядовых пропойцев, возможно, присутствуют и обыгрываются местные имена и прозвища устыцлемов: Васенька Ханавов, Онисим Захаров, Ерака Большебородый, Панко Русый. Перед нами явно словесная игра в имена, нарочито реалистическая и максимально приближена к бытовой обстановке устыцлемов.

Это действительно пародия, но пародия прямолинейная, не создающая образа героя — пьяницы в его эпической ипостаси. Если хотите, это пародия направленная на обличение нравов, т.е. несущая именно морализирующий заряд иронического отношения к людям, страдающим пороком пьянства. От того и имена пьяниц не эпические, а деревенские прозвища. И все же в ряду этих имен есть одно, которое обладает явной степенью художественного обобщения и является действительно пародией на более высокое по статусу и сакральное имя. Это имя — Васьки Захарова.

Оно выделяется среди имен местных пьяниц тем, что это показательный пьяница с характерным стилем и типовым поведением.

А было у Васьки у Захарова,
Не упито было, не ухожено,
Не баско — хорошо было не уношено,
На царев кабак да было сношено²³⁵.

Этот своеобразный эпический зачин несет явную смеховую пародийную нагрузку. Ироническая характеристика мнимого достатка в доме пьяницы, которого давно нет — «на угрев кабак да было сношено» — по сути характеризует Ваську Захарова как «голь кабацкую» с именем собственным, т.е. получившим наречение и известность за свою принадлежность к «голям». В известной степени он самый знаменитый из всех пьяниц. Это подтверждается двумя версиями сюжета пародии. Одна, по которой Васька — самый известный и уже легендарный среди местных пьяниц. Другая версия дает более детальную, явно уже без привязки к местности характеристику пьяницы: «Не у вора, у Васьки у Захарова», который пропивает шапку, т.е. символически последнее:

Походит Всенька на угрев в кабак,
Большими-те тюнями принахлapyват,
Поносит шапоцьку пухов калпак,
Слепыми-те глазами он да прироспилькиват,
Приходит Васенька да на царев кабак,
Отдават шапоцьку пухов калпак,
Просит за шапоцьку пятьсот рублей
А давают ему петь копеечек.

Подобная характеристика — явно ироническое отношение к персонажу, и в создании его используются типичные примеры из свадебного, игрового фольклора, направленные на снижение образа.

Однако в данном случае возникает вопрос: в отношении какого эпически высокого образа допускается такая трагедия? Чье имя в данном случае обыгрывается или почему пьяница наречен Васькой?

Нам известно одно имя, с которым тема пьянства в книжной традиции тесно связана, это имя Василия Великого. Не по аналогии ли с этим именем и возникает и русское имя «знаменитого» пьяницы в гротеско-смеховом контексте. Контекст в начале этого может быть усилен еще и тем, что Васильев день (день празднования памяти) приходится на 14 января (1 января) на середину святочного цикла, т.е. здесь как бы имплицитно заложена некая изнаночная святочная тональность. Кроме того, словоформа Васька, Васенька является сниженной по отношению и полному имени. Далее поступки Васьки Захарова обыгрывают ту ситуацию, которая в стихе осуждается, переводя назидание в игровой контекст. Происходит прием мимикрии в пародийном плане. Этот механизм как будто бы отвечает законам архаического сознания, только предметом трансвестии служит не собственно мифологический образ, а христианский святой. Однако, думаю, что подобные аналогии вполне возможны и в поэтическом плане, как общий закон художественного мышления. Итак, собирательный образ «голи кабацкой» (или отдельных реальных представителей «голи») получает нарицательное имя Васьки, с которыми мы должны ассоциировать образ русского пропойцы, во всяком случае в определенной топологической среде культурной эпохи.

Сквозь призму пародийного обыгрывания образа Васьки-пьяницы следует воспринимать текст былины «Васька Игнатьев». В сюжете этой былины герой обретает вновь статус эпического героя. Васька по версии сюжета восстанавливает свою воинскую честь. Он оказывается тем самым героем, который способен спасти Киев от врагов и защитить киевского князя

²³⁵ Ончуков... С. 38.

Владимира. Тема воинской доблести и поруганной чести, которую следует восстановить, одна из важных в игре. И кабак в этом смысле, как пространство падших, вдруг мифологически обретает значение и статус места, где среди «голей» с поруганной честью, обездоленных пьяниц, можно обрести истинного героя. Подобный взгляд мало чем напоминает ценностные ориентиры средневековья и возможность такого представления о кодексе чести настоящего христианина. Ведь Илья Муромец не герой-пьяница, а герой, способный быть среди пьяниц, не теряя своего достоинства, который кабак и «кабацкую голь» облагораживает своим посещением, возвышает кабацкое пьянство до «честного пира». В сюжете былины «Васька Игнатьев» все наоборот, честь и победа князя зависит от безвестного героя, которого следует найти среди безымянных «подсушин», воров и пропойцев:

Говорит тут княгиня да мать Опраксия:
— Ох, ты, ой еси солнышко Владимир-князь!
Ты сходи-тко, ты поди да на царев кабацк,
Кабы нет-ли там какого руського богатыря.²³⁶

Имя богатыря, способного одолеть вражескую силу, князь находит в состоянии промотавшегося игрока; пропойцы, которого осуждает общественное мнение:

Говорит ему последняя подсушинка:
— Кабы есть ту да Васинька Игнатьевичъ
Он пропился, промотался да все до ниточки,
Не креста у него нет, не пояса...²³⁷

Важно отметить, что ироническая словоформа имени «Васька», «Васенька» как в пародии, так и в этом тексте нейтрализуется величием «Игнатьевич» (ср. прозвище Захаров). Честь и доблесть герой добывает в единоборстве с врагом, ставкой в этой игре, как правило, является жизнь. В этой связи важно отметить, что эта игровая ситуация возникла еще в XVII в. и известная книжная версия былины «Повесть о Сухане», трактует победу богатыря добытую ценой жизни. Умиравший от смертельной раны герой отказывается от материальной награды, а просит «жалованного слова» от государя, т.е. признания или чести:

И Сухан государю бьет челом:
«Дошло, государь, не городов, не вотчин,
Дай, государь, холопу жалованное слово
И прощение последнеи».
Молвил слово, в том часу и умолкнул.
Не злата труба вострубила
Воплакала мать Суханова:
«Хотя тебя, Суханушко, звали бражником,
И хочь был пропиватися,
А ныне ты над собою, видишь, совершение учинил.
Не о том я плачу, что вижу тебя смертного,
Плачу я о твоём доротьцве во истинной храбрости,
Что еси дорос человечества,
Умер на службе государеве...²³⁸

В словах матери заключена главная и новая идея богатырской доблести, умереть за отечество, «дорости человечества», т.е. удостоиться признания. Сказители старин про Василия Игнатьева предлагают несколько иной финал; а значит и иную версию трактовки харак-

тера героя и представления награде за победу:

Говорит-то Василей сын Игнатьевич:
— Мне не надо города да с прогородками,
Мне не надо села да со деревнями,
Ты дозволь-ко-ся мне цего мне надобно:
Я куды-де пойду, да куды поеду,
Мне бы пити-де вино везде безденежно»²³⁹.

Отказ от того, что предлагает князь за победу может звучать как кощунство и отказ от княжеской чести, и просьба «пить без денежно и бесконечно» может показаться издевкой.

Наверное, так эта честь и воспринималась, т.к. происходило награждение на княжеском пиру и сам отказ богатыря от княжеских почестей должен был означать прежде всего защиту своей чести и достоинства. Подобная игра в почести может характеризоваться как высшая ступень проявления кунштюка: им герой доказывает истинность своего призвания и свое право на большее, чем человеческие почести.²⁴⁰

Так создается новый прецедент в развитии темы пьянства и создаются условия для рождения настоящего героя-пьяницы, которым и становится Бутман в печорской традиции. Это поистине новый герой в галерее эпических образов, созданный искусством игры. Идейная сущность сюжета былины-песни о Бутмане заключается в том, что герой отстаивает в ней собственное право на свою судьбу. В сюжете былины Бутман — один из кабацких голей, заслуживший когда-то привилегию «пить вино без денежно и беспошлино». Конфликт заключается в том, что его лишают такой привилегии за дерзость. Но конфликт разрешается не совершением подвига героем, а простым напоминанием царю или князю о былых заслугах богатыря. Таким образом, восстанавливается «статус» Бутмана.

Можно выявить несколько основных сюжетных мотивов в текстах былины о Бутмане:

- **Зачин:** «Как про бедного сказать, да про белого / Про удалого сказать добра молодца»;
- Бутман похвывается в кабаке;
- донос слуг на Бутмана;
- царские слуги приглашают Бутмана на пир;
- Бутман выпивает чару (мотив может перемещаться);
- Бутман у царя: царь угрожает казнью, а Бутман напоминает ему о прошлой услуге;
- царь обещает богато наградить его;
- Бутман отказывается от подарков и просит разрешения пить безденежно.

Следует отметить, что все эти сюжетные мотивы имели место в ранее упоминаемых сюжетах. Ончуков, сделавший запись этого сюжета, писал: «Бутмана Колыбановича, записав 4 раза, я так и не записал всего... странная старина, на Пижме это что-то среднее между былиной и песней: поют Бутмана совсем особым, приближающимся к песенному напевом»²⁴¹. А.М.Астахова указывала, что былина о Бутмане «поздняя по времени возникновения (не ранее XVIII в.) и редкая»²⁴². Сегодня за ней в научной литературе

²³⁶ Ончуков... С. 4.

²³⁷ Ончуков... С. 4.

²³⁸ ПЛДР. XVII в. Кн. 1. М., 1988. С. 138

²³⁹ Ончуков... С. 18.

²⁴⁰ Хейзинга... С. 194.

²⁴¹ Ончуков... С. 62, 64.

²⁴² Астахова А.М. Былины Севера. Л., 1938. Т. 1. С. 556.

прочно закрепились характеристика «позднейшего былинного новообразования»²⁴³. Она не похожа на другие печорские старины не только напевом, но и сюжетом. Также она уступает классическим былинам по степени художественности. Принцип изображения действительности здесь уже иной — воспевается отдельное событие, имеющее частное значение и местный интерес, и не поддающееся монументальному обобщению. В основе былины о Бутмане лежит местное предание²⁴⁴.

Ю.Е. Красовская отмечает снижение образа героя по сравнению с центральными персонажами русского эпоса — от героических подвигов во имя Родины у богатырей до мелких интересов пропойцы Бутмана²⁴⁵. Одним словом, исследователи оставили без внимания этот сюжет, ограничившись лишь некоторыми замечаниями.

Однако объяснить появление подобного сюжета и героя в печорской традиции возможно только в контексте известных сюжетов о пьяницах в книжной и устной песенной традиции. Это «новообразование» характеризуется жанровым смещением, отмеченным еще первыми собирателями. Закономерность появления песенной (лирической) стихии в эпических текстах о пьяницах нами уже отмечалась в связи с сюжетом «Князь Долгорукий и ключник». Здесь эта поздняя балладная струя и, как вариант, жестокий романс концентрируется в семантике имени героя и на сюжетном уровне составляет узел конфликта на лестные слова в адрес царя и донос на героя слуг царя:

Во хмелю-ту если детина выпиваетца
Из речей-то Бутман сны вышибается:
— Уж я силушкою нонце царя сильнее,
— Уж я сметоцькою царя посметливее²⁴⁶.

Загадочное имя Бутман в этом сюжете становится своеобразным игровым эпицентром всего текста. Это рождение имени собственного пропойцы не по принципу пародийной замены. В исследовательской литературе были попытки привязать печорского Бутмана к историческим лицам. Так, А.М. Астахова писала, что под именем Бутмана следует понимать Бутенната фон Розенбуга, датского комиссара и крупного владельца металлургических и металлообрабатывающих заводов в начале XVIII в.²⁴⁷ Среди преданий беломорско-обонежского региона есть рассказы, в которых главным героем является Бутман, владеющий чугунолитейным заводом. От него и пошло, по преданию, пьянство²⁴⁸. Однако вряд ли такое историческое объяснение прольет свет на этимологию имени героя.

²⁴³ Пропп В.Я., Путилов Б.Н. Былины в 2 тт. М., 1958. Т. 2. С. 339.

²⁴⁴ «Контурсы сюжета не очень ясны. Речь идет о молодце, который пьет в кабаке и похваляется, что он сильнее и умнее царя. Царь призывает его к себе, грозит казнить, но Бутман напоминает ему, что когда тот был в чужой земле, он его выкупил и выручил из беды. Царь вместо того, чтобы наказать молодца, хочет богато наградить его, но тот отказывается и лишь просит разрешения пить ему вина безденежно и бескопеечно». (Там же. С. 339).

²⁴⁵ Красовская Ю.Е. Сказители Печоры. М. 1969. С. 5.

²⁴⁶ Бутман Колыбанович и царь Петр Алексеевич - Ончуков. С. 59.

²⁴⁷ Астахова А.М. Былины Севера Л., 1950. Т. 2. С. 341.

²⁴⁸ Северные предания (беломорско-обонежский регион). Л. 1978. С. 130-140.

Продуктивней, на наш взгляд, обратиться к этимологии Бутмана по принципу аналогии его с именем героя жестокого романа Жульмана, распространенного в северном фольклоре, в частности, в соседнем Ижемском районе. Семантика этого имени связана напрямую с сюжетом песни: Жульман обращается к полковнику, под стражей которого он находится, чтобы тот отпустил его на волю к любимой девушке. Полковник не разрешает, т.к. боится, что герой снова будет воровать. Очевидно, от своего воровского и преступного прошлого герой и получает имя Жульман, иначе говоря жулик. Финальная часть слова «ман», не характерная для русского словообразования с корневой основой от слова «жулить»; «жульничать», позволила из имени нарицательного, обозначающего человека с преступным прошлым, «жулик» создать имя собственное Жульман.

В создании имени эпического героя Бутман, очевидно, действовал тот же словообразовательный механизм. Гипотетически в основе имени лежит корень «бут», значение которого можно связать со значением слов: 1) *Бут* — «основание русской печи»; 2) *бутить* — а) взбалтывать, мешая приводить в движение; б) копать; 3) *бутка* — «о том, кто много пьет» (ср. *буткать*); 4) *буткнуть* — «произвести громкий звук»;²⁴⁹ 5) *бутеть* — «жиреть», укр. *бутити*, слов. *buta* — «большоголовый человек»; *butast* — «тупой, глупый»; польск. *buta* — «гордыня»; 6) *буткать* — «супать, толкать»,²⁵⁰ родств. блг. *бутам* «толкать, бью», словен. *butati* «толкать»²⁵¹. Из всего ряда приведенных примеров важно указать на общий семантический элемент — экспрессивность действия. Отчество Бутмана Колыбанович дополнительно усиливает предполагаемую семантику имени собственного: *колыбать* — «копать; колыхать»; *колыбала* — «о человеке: шаткий, слабый, нерешительный»; *колыбашишь* — вологод. «молотъ вздор, говорить пустяки, пустословить»²⁵².

Из приведенных возможных этимологических значений имени героя былины можно сделать вывод, что эти черты характера героя показаны и на сюжетном уровне, т.к. герой пропойца создает себе сложности в результате пьяной болтовни.

Соответствует ли наш ход рассуждений относительно этимологии имени Бутмана Колыбановича точной и правильной дешифровке, вопрос остается пока открытым, но несомненно одно, что это осознанная словесная игра, рожденная в поздней, именно — романсовой стихии и соответствует поэтическому мышлению нового времени, которое основывается на принципах барочной поэтики, технике бурлеска. В данном случае архаические модели создания имени собственного выступают в ином качестве, а именно в форме игры.

Закрепление в эпическом сознании героя-пьяницы с именем собственным диктует и соответствующую идейную установку былины. Герой в ней не действует, он находится в определенном состоянии. Для пьяницы это

²⁴⁹ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб. 1994. Т. 1.

²⁵⁰ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка (далее: Даль...). Т. 1. М., 1880. С. 145.

²⁵¹ Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885. Слово не связано с коми *butredni* «бить, стучать, колотить».

²⁵² Даль... Т. 2. М., 1881. С. 136, 144.

состояние опьянения, с точки зрения игрового поведения ощущение полной победы над судьбой или полное подчинение судьбе, что соответствует понятию фатальности.

В основе сюжета Бутмана лежит некий поступок или подвиг героя, который был совершен им вне данного сюжетного времени и пространства. Он служит отправной точкой действия, причиной конфликта. Поле действия героя это кабак, его подвиг — безудержное, беспросветное пьянство среди «голей кабацких». Что вполне соответствует сущности и характеру фаталиста. «Он живет постоянно с установкой на конечную игру, когда его судьба окончательно осуществится. В этом смысле он постоянно играет в апокалипсис. Конечная игра состоит в отодвигании конца в апокалипсическом поведении ожидания и из боязни конечной катастрофы»²⁵³. В этом смысле приглашение на пир к царю с целью погубить героя является последним испытанием Бутмана-фаталиста, но и оно не приносит, казалось бы, долгожданного конца, т.к. герой не принимает даров царя, а возвращается в кабак как бы в свое прежнее состояние ожидания конца в роли победителя.

Необходимо отметить, что фатализм Бутмана совсем другой по природе, нежели фатализм Лермонтовского Вулича. Фатализм печорского героя складывается на иной почве и имеет другие идеологические корни, которые заложены в самой сути старообрядческого учения в их доктрине о конце света.

Реконструкция цепочки, объединяющей понятия «пьянство», «смерть», «блаженство» как базовые категории средневекового народного сознания, сложилась благодаря трудам А.А. Потебни, который установил эквивалентность значений слов «пьян» и «мертв» на материале славянской народной поэзии. О.М. Фрейденберг отмечала распространенность мотива «пьянства умерших» в мировом фольклоре, установление семантического тождества формул «блаженного пьянства» и «блаженного безумия» позволили ей утвердить положение, что «безумие — метафора смерти, юродивый» — это ««блаженный», — эпитет специально применяемый к мертвым»²⁵⁴. М.М. Бахтин показал глубинную связь пиршественных образов с преисподней и смертью. Слово «умереть» в числе прочих своих значений значимо также и «быть поглощенным», «быть съеденным». Образ преисподней у Рабле неразрывно сплетается с образами еды и питья»²⁵⁵.

Все это несомненно лежит в основе архаических представлений и является базовыми категориями художественного мира и в русской эпической поэзии. Однако, наша задача состояла не только в выявлении этих представлений в художественном сознании северных исполнителей. Вопрос в том, насколько эти универсальные модели трансформировались в условиях нового времени и насколько они соответствовали мировоззренческим установкам представителя и продукта новой культурной эпохи даже в его низовом варианте.

Ясно, что средневековый эсхатологизм был основан на убеждении, что человека после смерти ожидает новая жизнь.

Старообрядческое учение, твердо следуя средневековым книжным устоям, тем не менее понимало их уже с принципиально иных идейных позиций.

Ярким примером тому служит и это эпическое «новообразование» Бутмана. В основе старообрядческого эсхатологизма лежит всепоглощающая идея ожидания близкого и неизбежного конца света. Ожидание конца света как убежденность идеологического плана и привычка жизни со всеми вытекающими отсюда последствиями, такими, как трудом добывать пищу, вступать в брак, растить детей, погребать старых; вот та антиномия, на основе которой развивался народный вариант фатализма и герой фаталист Бутман. Эта антиномия между мирозерцательным образом, верой, которые являются убеждениями, и реальным течением жизни лежит в основе «роковых игр».

Бутман Колыбанович в силу своего характера, которым наделила его народная фантазия, зашифровав в его имени собственном особый смысл, способен один вести такую опасную игру. Конечно, это не святость. В христианском понимании такая святость недопустима, ибо нарушает идеологическую установку сниженного дискурса, осуждающую пьянство как порок и нравственное падение человека. Тогда это ничто иное как исключительность, допустить которую возможно, но только в контексте эпических образов, в ряду эпических героев. И тем самым оправдать ее наличие в сознании сказителей, религиозно убежденных людей, не допускающих и мысли о прославлении еще одного страшного порока — «гордыни».

Между «святостью» и «исключительностью» как полюсами в характере персонажа проходит напряжение игры. Вот почему в разрешении этого конфликта допустимо эпическое снижение образа, которое постулируется еще в зачине:

Как про бенного (=бедного) сказать про белого
Про удалого сказать, дородна молодца,
Он и ходит-де удалой доброй молодец,
На цареви-то ходит большом кабаки²⁵⁶.

Или еще более показательно: в записи от Тараса, где зачин предварен формулой запева:

Во печали нам жить не неб кручину быть,
На дому надo ходить не наб куражиться.

И далее зачинная формула:

Как про бенного сказать, будто про беглого
Про юдалого сказать, дородня молодца.
Он и ходит на царевом большом кабаки...²⁵⁷

Игровой контекст и игровое поле вполне, на наш взгляд, здесь наличествует, обозначая четкую грань между реальным и условным. Соответственно весь сюжет может восприниматься очень «серьезно» и пониматься как атмосфера игры. Эффект в высшей степени прямо противоположный относительно известной установки эпической поэзии на историческую правду.

²⁵³ Хансен-Леве. Указ. соч. С. 15-16.

²⁵⁴ Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 62, 318.

²⁵⁵ Бахтин М.М. Указ. соч. С.332.

²⁵⁶ Ончуков... С. 14.

²⁵⁷ Ончуков... С. 18.



МУЖСКОЙ ФОЛЬКЛОР

МУЖСКАЯ ТРАДИЦИЯ В РУССКОМ НАРОДНОМ ПЕНИИ

В.М. ЩУРОВ

Когда идет речь о роли мужского начала в народном русском пении, следует иметь в виду как аутентичную, натуральную форму бытования песенного фольклора в сельской и городской культуре, проявляющуюся в национальных обрядах и традициях, так и те явления музыкальной жизни, которые принято именовать народным профессионализмом. На Руси это в далеком прошлом в первую очередь искусство скоморохов, судя по историческим данным, игравшее важную роль в народных празднествах Киевской и Московской Руси.

Кошунны и баюны, певшие на древних тризнах, по всей видимости были родоначальниками русской эпической традиции¹. Вещий Боян, воспетый в Слове о полку Игореве, вероятно, тоже воспроизводил в сопровождении струнного щипкового инструмента типа гусли эпические напевы. В источниках Киевской поры упоминается «словутный Митус», обладавший столь выдающимся исполнительским даром, что позволил себе дерзко отказаться петь князю по его повелению². Известно, что государь, известный в истории как Иван Грозный, любил повеселиться с участием скоморохов.

В школьной драме, сложившейся под воздействием украинских просветителей XVI — XVII в., бурсаки в рождественских представлениях наряду с церковными песнопениями исполняли колядки. Об этом свидетельствует, в частности, рождественская мистерия Дмитрия Ростовского.

Панегирические канты Петровской эпохи, входившие в круг бытового пения, предполагают исполнение

мужскими голосами. Впоследствии, в начале XVII столетия, после введения обязательной рекрутской повинности и создания регулярного русского войска, сложился и получил широкое распространение жанр строевой солдатской песни. Своеобразное концертное воплощение он приобрел в хоре солдатских песельников, созданном в середине XIX в. Иваном Молчановым. Высокую оценку дал этому самобытному солдатскому коллективу В.Ф. Одоевский, отмечавший связь его исполнительской манеры с народными певческими принципами, не чуждающимися параллелизма квинт и трезвучий.

О певческих традициях позднего русского средневековья можно судить по содержанию известного сборника Кириши Данилова «Древние русские стихотворения», опубликованного впервые в 1804 г. по рукописи, датируемой специалистами серединой или даже началом XVIII в. и обнаруженной в архивах горнозаводчиков Демидовых. Хотя создание рукописи содержит много нерешенных загадок и личность Кириши Данилова одними исследователями определяется как исполнитель содержащихся в собрании песен, другими — как составитель сборника, возможно — автора записей, несомненно одно: большинство записанных примеров связано с ярко выраженной мужской исполнительской традицией, вполне вероятно, продолжающей традицию русского скоморошества, удержавшегося в Сибири, вдалеке от грозной царской администрации, энергично преследовавшей «веселых людей». Прежде всего, трудно даже представить себе, чтобы женщина строгих времен Домостроя могла спеть скоморошины столь фривольного содержания, как «Свиньи хрю, поросята хрю» и «Стать почитать, стать сказывать». До последнего времени, когда были сняты все цензурные запреты

¹ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.

² Кравцов Н.И., Лазутин С.Г. Русское устное народное творчество. М., 1983.

ты, полностью, без пропущенных слов два эти примера были опубликованы лишь в издании под редакцией П.Н. Шеффера в 1901 г. Правда, мы знаем, что существуют особые календарные обрядовые песни эротического содержания с непристойными словами, входящие в женский репертуар. Однако они предполагают исполнение главным образом в отсутствие мужчин, например, по сведениям О.А. Пашиной, в условиях так называемого «бабьего брыка». Пение частушек «с картинками» или «с мясом» (Липецкая обл.) — это уже достаточно позднее явление. В сборнике же Кириши Данилова даются чрезвычайно развернутые словесные тексты, доступные лишь для сольного вокального воспроизведения в присутствии специальных слушателей, т.е. в эпической сказительской форме изложения. Напевы названных скоморошин тоже имеют явно эпический, декламационный склад. Хотя изложены они в высоком сопрановом регистре, однако здесь можно согласиться с мнением некоторых исследователей, считающих, что музыкант играл мелодии на скрипке, прежде чем изложить их нотами. В сборнике представлено еще несколько песен шуточного характера, откровенно эротического содержания: «Теща, ты теща моя», «Ох, горюна! Ох, горю хмелина!», «Сергей хорош».

Основное место в сборнике занимают песни различных эпических жанров — былины, исторические, скоморошины юмористического характера («Гостя Терентиша», «Агафонушка»). По записям XIX — XX вв. известно, что носителями эпической традиции были главным образом мужчины, хотя встречались исключения из этого правила (Мария Кривополенова, Марфа Крюкова). Условия бытования эпоса на севере требовали от сказителя мужской физической выносливости: старика-сказителя брали с собой на осенний промысел рыбаки за равный пай добычи, охотники — в состав артели.

Немногочисленные лирические песни из сборника Кириши Данилова изложены от мужского лица, они тоже вероятнее всего входили преимущественно в мужской репертуар: «Когда было молодцу пора-время великая» (баллада), «Во хорошем высоком тереме, под красным косящетым окошечком» (ранняя рекрутская), «Да не жаль добра молодца битова — жаль похмельнова» (лирика). Не исключено, что последняя из названных песен автобиографична: она излагается, очевидно, от лица составителя сборника:

А и не жаль мне-ка битова, грабленова
А и тово ли Ивана Сутырина,
Только жаль доброва молодца похмельнова,
А того ли Кирилы Даниловича.
У похмельнова доброва молодца бойна голова болит.
— А вы, милы мои братцы — товарищи-друзья!
Вы купите винца, опохмелья молодца.
Хотя горько да жидко — давай еще!
Замените мою смерть животом своим:
Еще не в кое время пригложусь я всем!³

Этот своего рода «крик души» выражается в подчеркнуто-минорном по ладовому наклонению напеве унылого, жалобного характера.

Плясовые песни в рассматриваемом собрании тоже тяготеют к мужской жанровой стилистике как по содержанию слов, так и по типу напевов («Там на горах наехали бухары», «У Спаса к обедне звонят» (с напевом типа «Камаринской»), «Усы, удалы молодцы» (с «разбойничьей» тематикой), «Кто травника не слышал» (также с типично плясовым напевом).

Таким образом, репертуар сборника Кириши Данилова показывает мужскую (преимущественно сольную) русскую песенную традицию Уральско-Сибирской периферии Российского государства.

Имеются данные и о наличии развитой традиции полифонического многоголосия в мужском русском народном пении в середине — конце XVIII столетия. Наталья Николаевна и Лев Владимирович Кулаковские в их книге «За народной мудростью» приводят важные и интересные сведения о знакомстве композитора Джузеппе Сартти (1729-1802), приехавшего во второй половине XVIII в. в Петербург и прожившего там семнадцать лет, с феноменом многоголосного мужского русского народного пения. Об этом показательном случае сохранились воспоминания драматурга и поэта В.В. Капниста: «Случилось раз, что у друга моего... собравшиеся родственники и приятели пели простонародную песню «Высоко сокол летал»; в то самое время входит известный превосходными музыкальными сочинениями Сартти; он останавливается, слушает со вниманием; наконец замечают его и перестают петь. Он осведомляется об имени сочинителя и получает в ответ, что это простонародная русская песнь. Удивленный, просит он о повторении оной. Превознося похвалами отменного музыкального рода сочинение сие, удивляется искусству поющих столь, по мнению его, трудный хор. Ему отвечают, что ничего нет легче и что простонародные певцы поют оный с такою же точностью. Сему ученый музыкант никак верить не хочет. Спустя час просят его выйти на широкий двор, где 12 гребцов... пели хор сей. В изумлении почтенный Сартти перебегают от одного певца к другому, вслушивается, и по окончании песни признался, что был свидетелем делу неимоверному; что по грубости голосов невозможно было предположить такой точности в исполнении; тем более, что певцы, каждый особенно, не наблюдали в напеве своем определенных каждому голосу нот, но часто переменили оные, без нарушения общего стройносогласия в хоре. Он уверял, для изучения оного нужно было бы лучшим итальянской оперы певцам употребить целую неделю, по написанным на каждый голос нотам; но что спеть столь трудный хор без наблюдения оных почитал невозможным»⁴.

Из данного свидетельства мы узнаем как о развитом многоголосном изложении лирической песни певцами-мужчинами, так и о богатстве вариационной техники народных импровизаторов в те давние времена.

Разнообразно по жанровому составу первое печатное «Собрание русских простых песен с нотами» Василия Трутовского (СПб., 1776-1795). Хотя этот сборник имеет явно популяризаторскую направленность и

³ Сборник Кириши Данилова. М., 1958. С. 210.

⁴ Кулаковская Н., Кулаковский Л. За народной мудростью. М., 1975. С. 55-56.

предназначен для широкого слоя любителей русского пения, все же можно согласиться с точкой зрения А.В. Рудневой, предположившей, что многие из приведенных составителем примеров входили в его концертный репертуар, поскольку В. Трутовский был «камер-гуслистом» при дворе императрицы Екатерины II, т.е. сам был солистом-исполнителем народных песен в сопровождении гуслей. А.В. Руднева считала (что не лишено основания), что некоторые песни он воспринял на своей родине, в Ивановской слободе Белгородской губ., Слободского Харьковского полка. Стремясь выявить примеры, отражающие в сборнике В. Трутовского южнорусскую и в частности курскую стилистику, А.В. Руднева отмечает: «Песни, о которых будет идти речь, — это мужские песни воинской среды XVI — XVIII вв.»⁵. В сборнике В. Трутовского представлено немало песен типично мужского характера — патриотических солдатских (вроде «Ну-ка, братцы, все в кружок»), бурсацких («Хоть черна ряса кроет...»), лирических («Уж ты поле мое») и др.

Мужские исполнительские ориентиры имеет и другой ранний песенный сборник — «Народные русские песни, аранжированные для голоса и хоров с аккомпанементом форте-пиано», составленный Иваном Рупиным (Рупини). Каждый из примеров в данном издании представлен в двух вариантах: для сольного и для ансамблевого исполнения. Версии для певца-солиста рассчитаны на высокий мужской голос (тенор), что не случайно: сам И. Рупин был превосходным певцом и, по всей вероятности, включил в сборник песни из своего концертного репертуара. Поскольку бывший крепостной, получивший образование в Италии, тяготел к итальянскому «белль канто», то и обработки песен выполнены им в несколько «итальянизированной» концертной манере, со сложными фиоритурами, с эффектными мелодическими оборотами. И все же в песнях из рассматриваемого собрания ярко проступают исконно-русские музыкальные черты, как в мелодике, так и в ритмике, причем репертуар здесь во многом типично мужской: молодецкая песня «Не шуми ты, мати зеленая дубравушка», лирические, выражающие переживания представителей сильного пола: «Уж как пал туман на синё море, а злодей-тоска в ретиво сердце» (о гибели молодца на чужбине), «Ах! Не одна во поле дороженька» (о прощании молодца с любимой), «Голова ль моя, головушка» (рекрутская).

Опосредованно связаны с мужской исполнительской традицией песни из «Собрания русских народных песен» Михаила Стаховича (СПб., 1851-1854). Хотя записаны они в селах бывшей Орловской губ. и отражают местную традицию в разнообразных ее проявлениях, в том числе и в женских по происхождению жанрах, Стахович, бывший, по свидетельству современников, неплохим певцом, мог исполнять собранные им песни сам в сопровождении гитары, о чем предположительно пишет редактор-составитель последнего издания сборника Н.М. Владыкина-Бачинская, приводя выразительный рисунок: М. Стахович с гитарой в руках. Кстати, напев известной былины «О Добрыне»

«Что не белая береза к земле клонится» М. Стахович записал в мужском исполнении, с голоса Н.М. Соболевского. Песня же «Не вечерняя заря спотухала» взята, очевидно, из мужского репертуара русских цыган (судя по содержанию слов).

М. Стахович, как известно, был активным деятелем Орловского кружка П. Киреевского. Другой представитель этой научной общественной группы, Павел Якушкин, не имея специального музыкального образования, сам пел, запоминая на слух, русские песни, слова которых он фиксировал как собиратель-филолог. С его голоса записывали напевы русских песен Н.А. Римский-Корсаков⁶, Н.М. Лопатин и В.П. Прокунин⁷.

Второй песенный сборник Н.А. Римского-Корсакова целиком состоит из песен в мужском исполнении, напевы любителем народного вокального искусства Третьим Филипповым⁸.

Касаясь исполнения мужскими голосами народных русских песен в среде любителей в середине XIX столетия, необходимо вспомнить о двух мастерах, привлечших в свое время внимание В.Ф. Одоевского: Ивана Фомина и Ивана Молчанова. Недавно Б.Б. Грановским были расшифрованы и опубликованы напевы песен в исполнении этих двух певцов-умельцев, зафиксированные В.Ф. Одоевским особыми, им самим придуманными музыкальными знаками⁹. Сопоставляя расшифровки Б.Б. Грановского с имеющимися сегодня вариантами приведенных в сборнике песен, можно считать, что нотации составителя достаточно точны, отражают в значительной степени характер первоисточника. Б.Б. Грановский сообщает, что Иван Фомин был крестьянином сельца Козлово Тверской губернии, на искусство которого известный музыкальный критик и общественный деятель обратил особое внимание. Записи были сделаны 2 июля 1863 года. В.Ф. Одоевский называл Ивана Фомина «русским певцом». Как установил Б.Б. Грановский, о Молчанове его современник, великий русский драматический актер и исполнитель русских песен В.Н. Давыдов вспоминал: «Это был большой самородок <...> Он имел чудный задушевный баритон, выразительную фразировку, и я не раз плакал, когда он пел с хором песню рекрута “Ты прощай, моя родимая матушка”»¹⁰.

Оценивая характер мужского репертуара, представленного в сборнике Б.Б. Грановского, следует отметить, что прежде всего это — лирические песни, по стилю приближающиеся к протяжным. Среди них — примеры русской песенной классики в своеобразных вариантах («Уж ты степь ли моя, степь», «По вольному воздуху летает сокол», «Ох ты поле мое, поле чистое», «Эх, да уж ты молодость моя молодецкая», «Не шуми,

⁶ Римский-Корсаков Н.А. Сборник русских народных песен (100). СПб., 1876-1877.

⁷ Лопатин Н.М., Прокунин В.П. Сборник русских народных лирических песен. Ч. 1-2. М., 1889.

⁸ 40 народных песен, собранных Т.И. Филипповым и гармонизованных Н.А. Римским-Корсаковым. М., 1882.

⁹ См.: Грановский Б.Б. Песни певцов-самородков Ивана Фомина и Ивана Молчанова в собрании В.Ф. Одоевского. М., 1998.

¹⁰ Там же. С. 10.

⁵ Руднева А.В. Курские танки и карагоды. М., 1975. С. 29.

мати, зеленая дубравушка», «Снеги белые пушистые», «Уродилось много ягод во бору»), а также ряд малораспространенных сегодня, забытых лирических песен: «Вечор Маша только загрустила», «Время ль мое, время ли», «Мы по Питеру гуляли» (рекрутская), «Ты берега ли, ты моя», «Ах, ты Дуня черноброва», «У Троицы, у Сергия было под Москвою» (ранняя тюремная). Встречаются и популярные хороводные песни: «У ворот, ворот батюшкиных», «А мы просо сеяли», «Не будите меня молодую», «Гуляй, Настенька, в саду», «Под яблонькой под кудрявою» и др. Песня «Ночи темны, тучи грозны» обозначена как солдатская «под шаг».

Е.В. Гиппиус в статье «О русской подголосочной полифонии XIX века» приводит наблюдения иностранца, слышавшего пение строителей Исакиевского собора в Петербурге и удивленного сложностью многоголосия исполняемой ими песни: «Каждый голос поет свою мелодию, все голоса своеобразно переплетаются, захватывая почти все тоны аккорда, но сохраняя свою мелодическую природу. Подобный естественный хор производит глубоко своеобразное впечатление»¹¹. Эти слова взяты из статьи, опубликованной в выпуске Новой музыкальной газеты Р. Шумана за 1834 г. На основании данного свидетельства можно судить, что не только мастерство сольного мужского пения совершенствовалось и развивалось в XIX в. в России, но и полифоническое многоголосие в мужском пении (поскольку строили Исакиевский собор мужчины) было вполне обычным, естественным явлением, на которое русские музыканты, проходившие мимо строительной площадки в центре Петербурга, просто не обращали внимания, не замечая столь обыденного для того времени факта.

Совершенно по-особому воспроизводились русские народные песни в цыганских хорах. С конца XVIII в. выступления цыган в дворянских усадьбах, на ярмарках и во время массовых городских гуляний получают все большее распространение. Судя по предисловию к первому выпуску песенного сборника Ивана Прача¹², популярные цыганские песни воздействуют на стилистику русских песен того времени, т.е. конца XVIII в. Учитывая, что цыганские хоры пели главным образом русские песни в своей характерной интерпретации, их искусство вполне правомерно включить в орбиту русской исполнительской традиции. Сложилось расхожее мнение, что наиболее яркое воплощение цыганское исполнительство получило в женском репертуаре. Однако мужчины-цыгане сыграли ничуть не меньшую роль в популяризации данного характерного исполнительского направления.

Существует множество свидетельств о важной роли пения в жизни мужского населения старой России. Например, известны предания, как знаменитый разбойник Ванька Каин пел перед казнью песню «Не шуми ты, мати, зеленая дубравушка», созвучную его настро-

нию. В известном сборнике Н. Лопатина и В. Прокунина «Русские лирические песни» немало примеров записано с голоса мужчин.

Таким образом, на основании документов XVIII — XIX вв. можно заключить, что значительная часть русских песен была активной частью мужского вокального репертуара. Уместно вспомнить здесь знаменитый рассказ И.С. Тургенева «Певцы» в его «Записках охотника». В нем рядчик предложил слушателям веселую хороводную песню «Я посею, молоденька, цветиков маленько», вызвав живое одобрение присутствовавших. Однако победил в состязании Яшка Турок исполнением лирической протяжной песни «Не шуми ты, мати, зеленая дубравушка».

В конце XIX — начале XX вв. широкую популярность получили ярмарочные гуляния. Хотя первые опыты подобных городских увеселений были предприняты еще во времена Петра I. Площадные ярмарочные развлечения были особым образом организованы, и в их структуру входили, в частности, и разнообразные формы пения. С разных сторон ярмарочных рядов доносились громкие распевные выкрики разносчиков. Слепцы-лирики пели духовные стихи, выпрашивая подавание. На rausах балаганов, поддерживаемые возгласами ярмарочных дедов, выстраивались хоры песельников, привлекая посетителей. Из чайной в чайную перемещался шарманщик, напевая сентиментальные мещанские романсы под аккомпанемент своего унылого скрипучего инструмента. Шарманщики также «ходили по газу», привлекая внимание жителей домов в городских дворах. Вожак с медведем брал в помощь парня, одетого козой, который, судя по лубочным картинкам и иным источникам, пел и плясал, выбивая четкие ритмы на ложках. Петрушечники перемежали визгливый монолог своего героя пением песен за цыгана, городского. Конечно, в общем хаосе ярмарочных напевов слышались и женские голоса. Однако мужское начало здесь явно преобладало.

В конце 1960-х годов от бывшего балаганного и кабацкого песельника Федора Алехина был записан богатейший репертуар этой категории исполнителей¹³. Мальчиком выступая как вокалист-солист, Федя Алехин распевал в трактирах, кабаках, на праздничных гуляниях в Сокольниках городские, шуточные, плясовые песни. По его рассказам, хозяин дешевого ресторанчика одевал полуоборванных песельников в яркие русские наряды, а после выступления отбирал концертную одежду. В кабинетах гулявшие со своими подругами купчики требовали воспроизвести особые «кабинетные» песни фривольного содержания, чтобы повеселиться всласть. По воспоминаниям Ф. Алехина, когда он начинал петь в переполненном посетителями трактире, где стоял невообразимый гвалт, все присутствующие сразу замолкали и устанавливалась такая тишина, что можно было слышать, как муха пролетит. Так, по его словам, была любима в народе русская песня в хорошем исполнении.

¹¹ Гиппиус Е.В. О русской народной подголосочной полифонии в конце XVIII — начале XIX века // Советская этнография. 1948. № 2. С. 86-104.

¹² См.: Прач И.Г. Собрание русских песен с их голосами на музыку положил Иван Прач. СПб., 1790.

¹³ Записи хранятся в фонотеке Фольклорной комиссии СК РСФСР.

На концертной эстраде русская песня в начале XX в. звучала в интерпретации Ф.И. Шаляпина, М.Е. Пятницкого, Мужского хора Д.А. Агренева-Славянского. Как концертирующий певец выступал И.Т. Рябинин-Андреев, продолжая традиции своего знаменитого отца Трофима Григорьевича, поразившего в свое время выразительностью былинных напевов Н.А. Римского-Корсакова и М.П. Мусоргского.

Таким образом, история России богата многочисленными фактами участия мужчин в становлении, развитии и сохранении русской народной песенной традиции. Теперь обратимся к тем фактам, которые оказались доступны для наблюдения и осознания современными фольклористами-собираателями и исследователями.

* * *

Главным образом уже современными специалистами стало изучаться такое самобытное и яркое явление русской культуры, как народный театр. К сожалению, оно не привлекло должного внимания этномусыкологов, став предметом изучения главным образом фольклористов-филологов, однако полученные словесниками и этнографами сведения вполне позволяют составить представление об исключительной роли мужчин в данном жанре. Народная драма «Лодка» представляла собой своего рода народную оперу: в изложении мужского хора в качестве рефрена повторялась лирическая песня «Вниз по матушке по Волге», а сольные номера звучали в виде протяжных, плясовых песен, городских романсов. Причем певцами-солистами были также мужчины. Единственной представительницей женского пола — Ларизе в данном спектакле, по имеющимся данным, петь не требовалось.

В народной драме «Царь Максимилиан» тоже основными актерами и исполнителями песен были мужчины. В святочных молодежных игровых действиях главные роли, связанные с пением, исполняли парни — Пахомушки, Попа, Барина, его слуги или Старосты, Мавруха и проч. Вся структура народных представлений требовала, чтобы исполняющие свои роли актеры были отменными певцами.

Еще один жанр, связанный почти исключительно с мужским вокальным началом — это трудовые артельные песни и припевки. Различные формы совместного физического труда требовали ансамблевого пения — плотников, грузчиков (крючников), лесорубов и лесосплавщиков, бурлаков-лямочников, гребцов. Репертуар различных по характеру выполняемых работ артелей был сходным, родственным. Например, вполне правомерно предположение Е.В. Гиппиуса, что знаменитая бурлацкая песня в записи М.А. Балакирева «Эй, ухнем» перешла к лямочникам от лесорубов, что объясняет значение слов «Разовьем мы березу, разовьем мы кудряву»¹⁴.

Известны факты, когда во время работы грузчиков специально нанятый хозяином мужчина с сильным го-

лосом сидел на возвышенном месте и запевал трудовые припевки, поддерживая рабочий ритм.

В фонотеке Московской консерватории хранятся записи пения трудовых припевок «Короткий раз», «Долгий раз», записанные от обладателя густого красивого сильного баса, бывшего вятского лесосплавщика Якова Тимшина. Нотные транскрипции этих примеров, помещенные в сборнике «Народные песни Кировской области»¹⁵, не могут дать полного представления о могучей силе, волевым напоре этого необыкновенно по красоте подлинно мужского по характеру вокала.

Исключительной выразительностью отличаются образцы ансамблевого пения, зафиксированные А.А. Баниным в волжской деревне Липовка на территории Марийской республики. Они вошли в составленный исследователем сборник «Трудовые артельные песни и припевки» (М., 1971). Привлекают пластичностью протяжного напева многоголосные варианты припевки «Ой, да разочек берем», песня гребцов «Ой, да разгребем-ка, братцы, лодочку», а также хороводные песни, приуроченные к трудовому процессу: «Эх да как по тропынке галка шла», «Эх, не будите-ка молодую». В разделе сборника «Записи составителя, произведенные в районе Керженско-Ветлужского лесосплава», А.А. Банин опубликовал 142 песни из репертуара восьми рабочих артелей в восьми селах среднего Поволжья. Кроме того, в издание включены записи других собирателей, произведенные в различных областях России. Специальное место в сборнике отводится лирическим песням из репертуара бурлаков: «Подуй, подуй, непогодушка», «Вниз по матушке по Волге». Следует отметить, что весьма характерные озорные по содержанию трудовые припевки «Дубинушка» имеют сугубо мужской характер (использование строф откровенно непристойного содержания). Именно по этой причине их приходилось печатать без развернутых словесных текстов.

Богатую коллекцию песен Енисейских лесосплавщиков собрал И.А. Истомин. Узнав от В.И. Харькова, что на Енисее сохранился ставший уже редким жанр трудовых артельных песен, И.А. Истомин проехал сотни километров по сибирской реке от одного лесосплава к другому, в результате записав 15 примеров данного жанра. Они опубликованы в книге «Припевки енисейских лесосплавщиков» (М., 1977) в весьма характерных сибирских вариантах. Особую ценность представляет приложенная к изданию гибкая грампластинка, позволяющая услышать характер звучания мужских голосов при исполнении трудовых припевок. Этому же автору принадлежит и сборник-исследование «Трудовые припевки плотогонов» (М., 1979). В нем представлена широкая география записей: на Каме, на Вятке, на Северной Двине, на Мезени, на Ангаре, на Енисее.

В низовьях Волги, под Астраханью, особые припевки при вытягивании с помощью особых лямок большой сети из реки дружно затягивали рыбацкие ар-

¹⁴ Текстологическое исследование Е.В. Гиппиуса к сборнику: Балакирев М. Русские народные песни. М., 1957. С. 346.

¹⁵ Мохиров И.А., Харьков В.И., Браз С. Л. Народные песни Кировской области. М., 1966. №№ 218, 221, 232.

тели. Их характерный репертуар отражен в сборнике В.П. Самаренко и М.А. Этингера¹⁶.

Ясное представление об особенностях мужского пения при исполнении лирических песен дают звукозаписи, выполненные собирателями музыкального фольклора в начале XX столетия. Мною нотирована и опубликована в сборнике «Русские народные песни в записи М. Пятницкого» (М., 1989) протяжная песня «Уж вы горы вы мои», звукозапись которой была сделана от мужчин-певцов Рязанской губ. Звучание напева можно услышать в граммофонной пластинке, выпущенной Фонограммархивом Пушкинского дома в Санкт-Петербурге (Ленинграде). Поражает широта дыхания, гибкость голосоведения, чистота интонирования, слитность звучания красивых, сильных мужских голосов. Особенно выделяется богатством орнаментики, совершенством вокальной техники выразительный голос запевалы. Так пели русские крестьяне в 1911 г.

Большую научную и художественную ценность представляют нотации звукозаписей мужского пения на русском Севере и в Центральной России, произведенных известной собирательницей музыкального фольклора Е.Э. Линевой с помощью фонографа в 1897 и 1901 гг., выполненные и опубликованные Е.В. Гиппиусом в сборнике «Двадцать русских народных песен в ранних звукозаписях» (М., 1979). Они опровергают сложившееся представление, будто пение в северных русских местностях преимущественно женское (что, в частности, отразилось на составе Государственного Северного русского народного хора, в котором поют лишь женские голоса). Лирическая песня «За реченькой было за Невагою», зафиксированная под Сольвычегодском в исполнении мужского дуэта, поражает изысканностью и прихотливостью мелодики, красочностью ладовых средств. Не менее искусно исполнение лирической песни «Во лесах было дремучих», записанной от мужского дуэта в районе г. Череповца. Еще более сложной по взаимоотношению весьма индивидуализированных вокальных партий при их органичном сочетании по вертикали выглядит партитура в изложении мужского трио из того же региона при исполнении протяжной песни «Ой, вы девушки-подружки, вы придите ко мне». В том же сборнике помещены четыре лирические песни в сольном изложении, записанные самим составителем от уроженца д. Парфеновская под Каргополом И.К. Моисеева — все с напевами широкого голосового диапазона и развитой структуры, требующими высокого исполнительского мастерства. Записи произведены в 1930 г.

Е.В. Гиппиусом обнародованы также три песни бывшей Владимирской губ., записанные Е.Э. Линевой в 1897 г. от братьев Захаровых из с. Дьяково под Муромом. Они изложены в весьма высокой голосовой tessiture (особенно характерная, по мнению Б.И. Рабиновича, именно для Владимирской земли рекрутская «Московская славна путь-дорожка», чаще имеющая зачин «Петербургская славна дорожка»). Для исполнения подобных напевов требуются весьма развитые,

тренированные, хорошо поставленные голоса тенорового тембра, а также прекрасное чувство ансамбля.

О широкой географии мужского пения в России свидетельствуют также воспоминания Л.Л. Христиансена о встречах с народными певцами на Урале. Известный знаток русского песенного фольклора отмечает в мастерском мужском исполнении слышанные им в уральских селах лирические, исторические, шуточные, сатирические, плясовые песни. Интересно упоминание об исполнителе роли дружки на уральских свадьбах Андроне Даниловиче Абакумове в с. Покровском: «Рассказывают, что когда он был молодым, его приглашали для проведения свадеб по всему Ирбитскому



Рис. 28. Братья Ефим и Иван Сопелкины на этнографическом концерте в Москве (1967 г.). Фото из личного архива В.М. Щурова.

уезд, посылая за ним тройку. В год моего приезда Андрону Даниловичу исполнилось 100 лет (умер он 104 лет). Жил он, давно овдовев, в маленькой избушке. Роста был огромного и входил в свой дом, низко пригнув голову». По словам собирателя, песни, которые удалось записать от этого певца, «были очень интересными по словам и музыке». И среди них — свадебная, «которую поют молодой после «окручивания» косы «по-бабьи» — «Ты рассыпся, жарка каменка, ты расплячься, Степанида-душа». Л.Л. Христиансен так вспоминает эту встречу: «Кроме свадебных песен, спел он мне и историческую — «Мать Россия» (про Наполеона и Платова), посетовав: «Вот ведь — зимой на печке сколько разных песен напоешь, когда не спишься. А пришел ты за песнями — и ничего в голову не прихо-

¹⁶ Самаренко В.П., Этингер М.А. Трудовые рыбацкие песни Волго-Каспия. Астрахань, 1964.

дигт»¹⁷. Эта реплика косвенно свидетельствует о богатстве мужского песенного репертуара.

Настало время рассказать о моих собственных впечатлениях о мужском пении в русских селах, полученных в процессе многолетней собирательской фольклористической деятельности.

* * *

Впервые самому мне посчастливилось услышать подлинное народное мужское пение во время второй в моей жизни музыкально-этнографической экспедиции в составе студенческой группы Московской консерватории, руководимой А.В. Рудневой. Было это летом 1958 г. в белгородском селе Афанасьевка. Сначала прозвучали лирические песни в исполнении братьев Ефима и Ивана Сапелкиных, которым в то время было около сорока лет. Затем для записи на магнитофон собрались местные старики. И в обоих случаях исполнение было поистине совершенным. Мужской дуэт по-

исполнения было ни с чем не сравнимое, просто ошеломляющее.

В другой раз довелось услышать превосходное народное пение во время моей собирательской поездки по селам Верхне-Мамоновского района Воронежской области зимой 1960 г. В большом селе Верхняя Гнилуша мне назвали имена трех местных певцов, славящихся на всю округу. И действительно, когда они запели, было чему восхищаться. Сильные, с крепкой грудной опорой голоса звучали легко, свободно, полотно. Особенно высокими музыкальными качествами отличалась песня «Эх вы горы были Закубанские». Она имела сложную расширенную музыкальную форму с чрезвычайно своеобразной ладовой логикой. Я привожу нотную транскрипцию этой звукозаписи как пример редкой композиционной структуры протяжной русской песни¹⁸. Мужское пение в селах под Верхним Мамоном отражает верхнедонскую казачью манеру многоголосного распева с выровненным верхним подголоском.

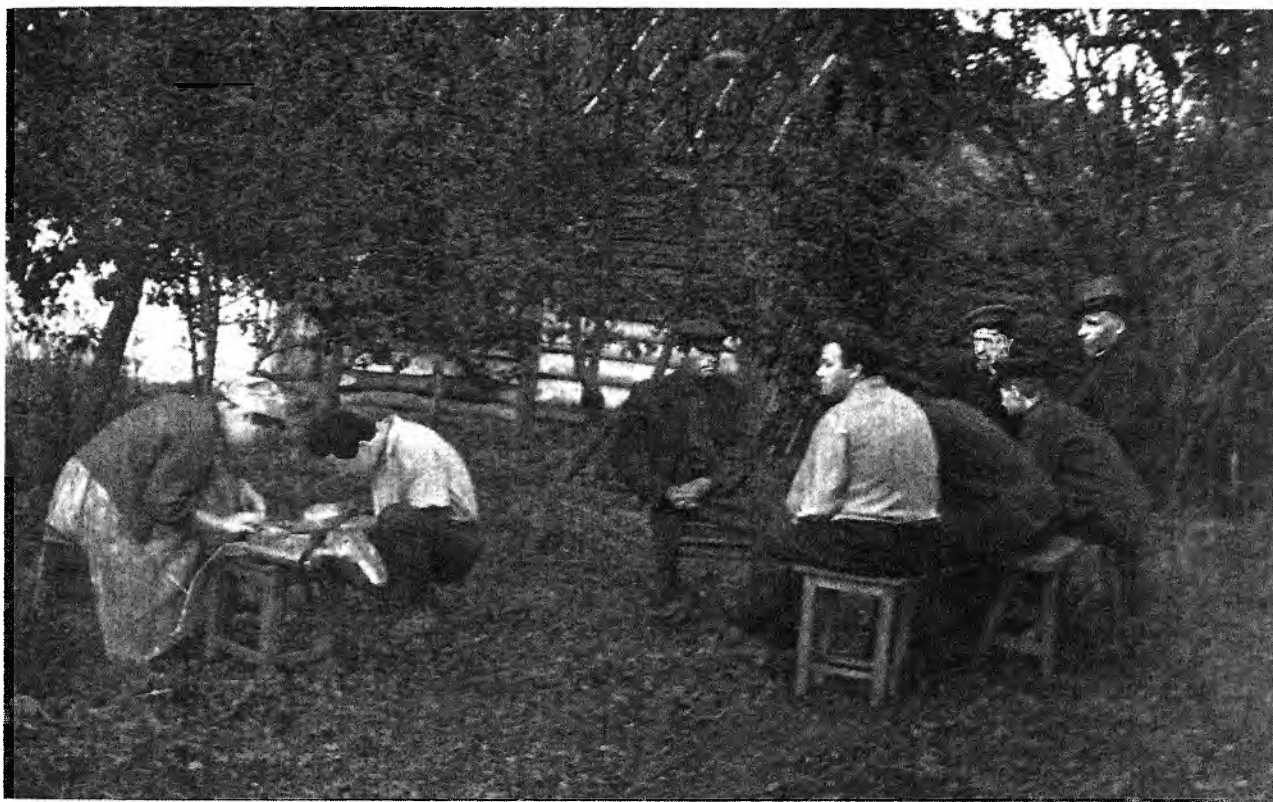


Рис. 29. Запись мужского хора в с. Нижняя Покровка Красногвардейского р-на Белгородской обл. (1961 г.). Фото из личного архива В.М. Щурова.

ражал звонкостью, чистотой звучания высоких теноров, абсолютной слаженностью ансамбля, широтой вокального дыхания, выразительностью интонирования. Старики же пели воинскую песню «Про Шамиля» времен кавказских войн и поразительную по богатству ладовых красок лирическую «Ох, да ты да долина», раскрытию функциональной логики которой я уделил специальное место в нескольких своих теоретических трудах и в обеих диссертациях. Хотя голоса были от возраста уже тусклые, надтреснутые, однако искусство

Третья моя встреча с мастерами мужского русского пения состоялась в 1961 г. Было это в с. Нижняя Покровка Красногвардейского р-на Белгородской области, километрах в десяти от Афанасьевки. Там жил слепой певец и жалеечник Никита Петрович Сапрунов. По его словам, в молодые годы он певал с друзьями-соседями, но теперь они все разъехались по окрестным селам. Как руководитель экспедиции я дал задание студентам, ее участникам и участницам, разойтись в разные концы и привести нужных нам певцов. И это пред-

¹⁷ Христиансен Л.Л. Встречи с народными певцами. Воспоминания. М., 1984. С. 18.

¹⁸ Стилиевые основы русской народной музыки. М., 1998. № 130.

приятие увенчалось успехом: все друзья посчитали своим долгом навестить по такому особому случаю слепого запева. Пятеро мужчин в расцвете сил сели под грушу в саду и запели. Песни следовали одна за другой, и каждая — в безукоризненном исполнении, в характерной южнорусской вокальной манере¹⁹. Нотное воспроизведение многих из них опубликовано в моем сборнике «Песни Усёрдской стороны»²⁰. Всего было тогда записано 22 примера южнорусской песенной классики — лирические, хороводные плясовые, воинские песни, баллады.

Очаг мужского народного исполнительства был открыт на юге России в 1969 г., когда московская музыкально-этнографическая экспедиция оказалась в с. Больше-Быково Красногвардейского р-на Белгородской области. Здесь обнаружилась развитая традиция мужского народного многоголосия. Со временем, путем своего рода «естественного отбора», из общего состава местных певцов-мужчин

выделился квартет с запевалой и подголоском Михаилом Щербининым. От этого состава получены многочисленные звукозаписи, вошедшие в программы грампластинок, компакт-диска, а в нотной транскрипции — в песенные сборники, примеры к научным статьям и монографиям. Большую художественную ценность представляют кинофильмы, в которых исполнительское мастерство замечательных мастеров мужского пения из Больше-Быкова запечатлено не только в аудио-, но и в видеоформате: «Песни над Тихой Сосной» (режиссер П.В. Рusanов) и «Вселиственный венок» (режиссер Н.Ф. Ряполов).

В 1969 г. в белгородском селе Камызино Алексеевского р-на была произведена запись на магнитофонную ленту от двух певцов преклонного возраста — К.А. Останкова (1893 г.р.) и Г.М. Горяинова (1890 г.р.). Их голоса уже были мало послушными, старческими. Однако в нотном воспроизведении записанные от этого дуэта песни выглядят как примеры поистине высокого искусства. Одна из них — «Ах, да чего, братцы, у нас постуденело» — опубликована в сборнике «Песни Белгородского Приосколья» (№ 10).

Еще один белгородский мужской ансамбль оставил заметный след в народной музыкальной культуре — дуэт братьев Чернявских из с. Мало-Быково Красно-

гвардейского р-на. Обладатели высоких, свободных голосов, братья слаженно, искусно пели такие песни, какие не знал больше никто в селе — характерно-мужские: солдатские, лирические (крестьянские протяжные и городского происхождения) в своеобразном местном распеве: «Не одна ли я садик садила», «Как на крыше сидел воробей», «Ох, да ты тоска моя несносная», «Цыганские припевки», «Возвращался из похода из чеченского отряда эскадрон лихой». Лирическую «Пошел дожидчик» братья пели с участием одинарной жалейки.

В Курском с. Плехово широкое признание ценителей народного искусства и специалистов-фольклористов получило искусство Герасима Афанасьевича Забелина, которому недавно исполнилось 80 лет. Его репертуар огромен: масленичные, постовые, плясовые, солдатские, лирические песни. Обладая высоким тенором, он поет и соло, и с мужчинами, и с женщинами.

Встречаются в южнорусских селах такие светло окрашенные высокие мужские голоса, которые легко сливаются с женскими.

Важная роль мужского пения в лесостепной полосе России — в Воронежской, Белгородской, Курской областях имеет историческое объяснение: здесь живут потомки ратных людей южнорусского пограничья, возводивших в XVII — XVIII столетиях укрепления Белгородской и Украинской засечных черт — систем оборонительных укреплений для защиты Московского государства, а позже Российской империи от набегов

крымских и ногайских татар с юга. Полувоины-полуземледельцы, жители порубежных сторожевых городов и городских слобод стали носителями своеобразной песенной культуры с доминирующим мужским началом.

В 1965 г. мне впервые удалось услышать мужское пение старообрядцев — семейских Забайкалья. По возрасту наиболее искусные мастера местного многоголосного полифонического распева были глубокими стариками. Однако голоса их были сильны и гибки, послушны, ощущение ансамбля — безукоризненным. Впоследствии русские певцы из с. Большой Куналей Тарбагатайского аймака Бурятии дважды приезжали в Москву для участия в музыкально-этнографических концертах; песни в их исполнении были записаны на Студии грамзаписи «Мелодия» и на радио. Показательно, что во Всесоюзном доме звукозаписи, в редакции народной музыки, всех сельских певцов аутентичного натурального стиля в шутку именовали «куналейцами», настолько неповторимо-характерным и подлинно этнографичным было искусство сибирского многоголосного распева с необычным переkreшиванием по-



Рис. 30. Мужское трио из с. Яблонево Корочанского р-на Белгородской обл. (1958 г.). Фото Ю.И. Паисова.

¹⁹ Звукозапись, хранящаяся в Кабинете народной музыки Московской консерватории, демонстрирует это собрание подлинных шедевров народного певческого искусства.

²⁰ См.: Щуров В.М. Песни Белгородского Приосколья. Песни Усёрдской стороны. М., 1995.

лифонических горизонталей, с жесткими звуко сочетаниями. О правилах многоголосного распева у семейских запевала ансамбля Александр Иванович Рыжаков сообщил следующее: «Один, начинщик, ведет все. Другие голоса вокруг него вьются, как все равно голубки. Но между начинщиком и тем, кто тенерит, должно быть согласие. А остальные примазываются, чтобы не пойти в раздор». Так картинно и выпукло определена особенность сибирского мужского ансамблевого пения в традиции полифонического многоголосия с двухголосной основой. Характерен репертуар певцов-мужчин в русских старообрядческих селах Забайкалья: это лирические протяжные, воинские, хороводные песни, а также примеры кантового происхождения, современные партизанские²¹.

Народная культура семейских Забайкалья обусловлена событиями второй половины XVIII в., когда началось массовое переселение русских старообрядцев, ранее бежавших в основном из лесостепных местностей от преследования администрации Петра I за польский рубеж, в отдаленные районы Сибири.

Когда вышел указ Сената 1762 года, милостиво дозволявший приверженцам старой веры вернуться на родину с условием, что они будут осваивать сибирскую пашню, последователи учения Протопопа Аввакума двинулись из-за польского рубежа на новые земли целыми семьями, откуда произошло их самоназвание — «семейские». Живя два столетия в изоляции, в окружении бурят, семейские сохранили и в говоре, и в обычаях, и в пении реликты старой, допетровской южнорусской культуры. В том числе — и опору на мужскую певческую манеру. По характеру многоголосного распева, формированию звука семейские резко отличаются от представителей иных ветвей старообрядческого населения Сибири — так называемых «кержаков», «чалдонов», «поляков», алтайских казаков.

Во время поездки в русские села по берегам реки Нижняя Тунгуска собиратели встретились с Иваном Васильевичем Инёшиным — сыном Василия Ивановича Инёшина, о пении которого известный русский этнограф и писатель Вячеслав Шишков писал следующие восторженные слова: «Его песня — сплошной стон и слезы. Но стон красивый, трогательный, музыкальный. Он вкладывает в песню всю свою душу и поражает и завораживает слушателей глубиной своих переживаний. Он

пел по крайней мере в присутствии двух десятков односельчан. И как все притаились и прониклись его тоской и его жалобой. Изба стала наполняться вздохами, а потом на глазах многих, и прежде всего у певца, показались слезы. Я впервые тут понял, что значит старинная русская народная песня»²².

У костра среди высоких кедров Иван Васильевич спел для записи на магнитофон несколько песен, причем по мастерству исполнения, судя по всему, он не отстал от отца: несмотря на солидный возраст, старый охотник пел хотя негромко, но вокально безукоризненно, с богатой орнаментикой, на большом дыхании. О характере его выразительной интерпретации лирической песни «Сине море всколыбалось» дает представление звукозапись на гибкой пластинке, приложенной к нотному сборнику «Песни Нижней Тунгуски». Русское мужское пение на Нижней Тунгуске корнями связано в основном с традициями переселенцев из северных районов европейской территории России. Об этом, в частности, свидетельствуют фамилии местных жителей: Пинегины, Воложжанины.

Замечательных певцов-мужчин довелось мне встретить на реке Белая, в верховьях Чарыша и Катунь. В архиве звукозаписей Московской консерватории представлены результаты студенческих экспедиций — сибирские варианты лирических песен и духовных стихов в совершенном, стилистически безупречном мужском исполнении, отражающие традицию русского народного пения на Алтае.

И конечно же, говоря о мужской певческой традиции в России, следует особо остановиться на вокальных манерах различных ветвей русского казачества. Воинский уклад казачьей общины наложил неизгладимый отпечаток на всю культуру станичников. Даже женщины-казачки в пении будто подражают мужчинам, выявляют волевые, решительные, независимые черты характера. Впервые мне довелось

услышать мужское казачье пение в среднедонской манере, когда мы с Андреем Кабановым оказались летом 1966 г. в станице Распопинской под Серафимовичем. Там мы встретились с участниками местного мужского вокального трио. Два нижних голоса пели в гетерофонном изложении варианты основной мелодии, четко произнося слова. Подголосок же (поместному «дишкант») выводил наверху узорчатую прихотливую линию, вокализируя на гласных «о-а-э».



Рис. 31. И.В. Инёшин в своем зимовье (р. Нижняя Тунгуска, 1962 г.). Фото В.М. Щурова.

²¹ См.: Руднева А., Щуров В., Пушкина С. Русские народные песни в многомикрофонной записи. М., 1979. С. 162-205.

²² См.: Щуров В.М. Песни Нижней Тунгуски. М., 1977. С. 3-4.

Он буквально парил в предельно высоком регистре, украшая напев богатой орнаментикой²³.

Особенно ярко была исполнена этим казачьим коллективом лирическая протяжная песня в особом среднедонском распеве «Горы мои, горы Закавказские». Эта звукозапись вошла в антологию грамзаписей русского музыкального фольклора из шести пластинок, трех альбомов. Кстати, в названной антологии отражено также мужское исполнение былины-старины печорским сказителем Василием Лагеевым, пение мужского ансамбля из белгородского с. Больше-Быково, звучание мужского южнорусского дуэта с жалейкой, былина терских казаков в интерпретации мужского дуэта из станицы Червлёная, несколько примеров в записи от мужского ансамбля семейских Забайкалья, а также исполнение духовного стиха слепцом-лирником из Брянской области. Таким образом, мужская певческая традиция русского народного пения представлена в указанной антологии грамзаписи достаточно полно и разнообразно.

Продолжая тему о мужском пении на Дону, можно вспомнить об искусстве современных мастеров казачьего пения. Красотой мягкого густого тембра привлекает голос Александра Минаева из станицы Усть-Бузулук на Хопре. В его изложении, особенно при пении соло, казачьи песни приобретают особую одухотворенность. Ярко эмоционально и в своем роде виртуозно пение обладателя густого баритона Владимира Воронина с хутора Сенного Михайловского района Волгоградской области. Большую известность в кругу любителей и ценителей народного пения получило искусство недавно ушедшего из жизни слепого певца из хутора Ларина Алексеевского района Волгоградской области Николая Титова. Записи пения этих мастеров казачьего вокального искусства были произведены во время музыкально-этнографической экспедиции 1995 г. в станицы среднего Дона.

Заслуживает специального внимания традиция мужского пения в среде уральских казаков. Особенно привлекают мастерством полифонического ансамблевого изложения распевных протяжных песен искусство вокального мужского коллектива из с. Круглоозерного под Уральском. Лучшие из записей, произведенных от этой певческой артели, вошли в нотный сборник «Не один казак гулял»²⁴. В него включены распевные былины, исторические, лирические, плясовые, свадебные, воинские казачьи песни. Показательны для понимания механизмов сохранения традиций музыкального фольклора детские воспоминания запевалы коллектива из с. Круглоозерное Артема Ивановича Донского: «Бывало, старики поют — уши как у зайца растут, так хочется слушать их». От этого даровитого певца были сделаны ценные звукозаписи уральского двухголосия с помощью особого технического приема фиксации звучания

одного голоса в двух функциях изложения: сначала записывается на магнитофонную ленту мелодия основного, нижнего голоса, а затем при воспроизведении полученной звукозаписи певец подпевает верхний подголосок, результат же общего звучания улавливает микрофон второго магнитофона.

Яркие впечатления остались от встреч с мужским вокальным коллективом станицы Ленинградская (бывшая Уманская), представляющего особую локальную традицию кубанских казаков, так называемую черноморскую. Исторически черноморцы продолжают песенную манеру, сложившуюся некогда у запорожских казаков. Однако в процессе взаимодействия с русским казачеством Кубани, черноморцы сложили особую, чисто местную казачью культуру пения, отличающуюся развитым самобытным многоголосием, с трехголосной полифонической основой, использующей элементы гармонического мышления. От данного аутентичного ансамбля были записаны исторические, лирические, воинские, шуточные, застольные казачьи песни.

О глубинных исторических корнях мужской певческой традиции на Руси косвенно свидетельствует заметная роль мужчин в вокальной практике казаков-некрасовцев. Прожив на чужбине, главным образом в Турции, более двухсот лет, эти прямые потомки донского казачества времен восстания Кондрата Булавина не утратили русской речи, национального песенного репертуара и характерной мужской вокальной манеры, в том числе и при воспроизведении былин. Особенно показательно с этой точки зрения искусство С. Милушкина, характерный голос которого запечатлен на грампластинке «Казачи-некрасовцы на чужбине и в России». На указанном диске он исполняет былины «Илья Муромец на корабле» и «Алеша Попович и Тугарин змей».

Еще один жанровый пласт, важный в связи с мужским исполнительством, — это частушки, припевки, страдания. Не вдаваясь в дискуссию о времени его зарождения и истории развития, можно констатировать его большую популярность в наши дни. Особый же расцвет частушки относится к 30–50-м гг. XX столетия.

Довелось наблюдать искусство частушечников в разных местностях России — на Русском Севере, в Воронежской и Белгородской областях, на Волге. До наших дней полнокровно функционирует московский Измайловский «пяточок» с его частушечными кругами. И почти повсеместно в гуляниях с частушками живое участие принимают мужчины — и как певцы, и как танцоры, поскольку пение частушек требует еще и непрерывного плясового движения. Наиболее распространено своего рода состязания между мужчиной (парнем) и женщиной (девушкой): кто кого сумеет язвительнее высмеять. В частушечном кругу московского Измайловского парка, например, талантливым организатором подобных частушечных баталей выступает Петр Ильич Исаев, искусный певец, темпераментный танцор, неистощимый балагур. Немало здесь и других способных частушечников. Многие сельские гармонисты могут сами вызывать частушки под собственный аккомпанемент, причем существует поистине

²³ Впоследствии участники этого прекрасного ансамбля были приглашены на музыкально-этнографический концерт в Москву, их голоса были записаны на Всесоюзной студии грамзаписи «Мелодия».

²⁴ См.: Коротин Е., Щуров В. Не один казак гулял. (Фольклорный ансамбль уральских казаков). Уральск, 1991.

неисчислимое количество разнообразных частушечных напевов.



Рис. 32. Лучший гармонист-частушечник с. Владыкино Пошехонского р-на (Ярославская обл., 1998 г.). Фото И.А. Морозова.

Можно сказать еще несколько слов о своеобразной эстетике мужского пения. На юге России особо ценятся певцы с крепкими, сильными, даже мощными голосами. Приходилось слышать, например, такие замечания: «Вот у нас был Иван Егорович — необыкновенный голосина! Бывало, запоем в хате — лампа керосиновая

гаснет!» Повсеместно ценятся высокие звонкие тенора. Вообще, в большинстве местных традиций в России мужчины поют, как правило, в предельно высоком для своих голосовых возможностей регистре.

Нельзя обойти вниманием роль певцов-мужчин в смешанных составах. Они часто выступают запевалами, ведущими, корифеями в певческой артели. Достаточно вспомнить броские, яркие, активные запевы Ефима Сапелькина в белгородской Афанасьевке, Георгия Титова в хопёрском Урюпинском казачьем хоре, выдающуюся роль Петра Глебовича Яркова в известном Подмосковном народном хоре, участие Митрофана Пятницкого в созданном им хоре переселенцев из русских сел в Москву, когда этот коллектив был еще по существу этнографическим, и многие другие подобные примеры.

В заключение хотелось бы отметить, что мужскому пению в России издавна принадлежала весьма важная роль. Женщины, хранительницы очага, глубинных традиций общины, были главными исполнительницами обрядовых песен — календарных, свадебных, причитаний, колыбельных. Причем по стилю многие из примеров женского репертуара имеют границы шире, чем национальные. Самобытное же русское начало с наибольшей силой и полнотой проступает именно в мужском песнетворчестве. Преимущественно мужскими по стилю оказываются былины (северные старины и казачьи былинные песни), духовные стихи, баллады, скomorошины, небылицы, исторические, лирические, протяжные (в том числе рекрутские), воинские и солдатские, ямщицкие, молодецкие, тюремные, трудовые артельные, застольные, шуточные, городские лирические, нередко — плясовые песни, частушки и страдания, песни народного театра, цыганского репертуара — широчайший спектр музыкально-поэтического творчества, в наши дни, к сожалению, все более утрачивающий свое былое значение.

РЕКРУТСКИЙ ФОЛЬКЛОР ПРИКАМЬЯ

Подготовка к публикации А.В. Черных

РЕКРУТСКИЕ ПРИЧИТАНИЯ

И ты послушай, свет надежная головушка,
И как после тебя, красно мое солнышко,
И постануся горюша, молодешенька,
И на словах да я, бесчастна суровешенька,
И на речах да я победнушка, спесивая,
И ты придай да ума-разума в головушку,
И размышленьца в бесчастно ретиво сердце,
Уж как в нынешнем году, да в это времечко,
Буде-ка мне-ка, горюша, сохраниться...²⁵

Кукует наша кукушечка
Во сыром бору,
Горюет наша горюшечка
Во глухом бору,
Где гулял добрый молодец
На своем добром коне,
Обронил с руки перчаточку
Белобайковую.
Вы постойте-ка, да добры молодцы,
Ох, я назад же да воротюся,
Назад, назад воротюся,
С родной маменькой прощаюся.
Прощай, прощай родима маменька,
Прощай сына своего,
Остаются малы детоньки,
Одни горе горевать
Остается женка молодая,
Она плакать и рыдать²⁶.

МАСЛЕНИЧНЫЙ НАГОВОР ПРО РЕКРУТСКИЕ НАБОРЫ

Вот пошли разговоры про рекрутские наборы. Старосты, десятски, бурмистры посадски собирают мужиков в миру ставить, рекрутскую повинность править; мужики пируют и гуляют, словно масленицу справляют, а жены их провожают, полами слезы утирают. Что вы дуры стонете, словно мертвого хороните? Ей, жена, смотри-ка, это твой Микита, пуговицы на нем литые, орлы золотые, усы завитые, голова пригладжена, амуниция прилажена, а на ноге сапог лоснится, нога так плясать и просится. Или мне щеголять в зипуне! На войне

отличусь, домой ворочусь, года через три примером буду кавалерам. Ну что тогда ты, жена зачванишься и будешь Ваше Благородие.

Эй, вы, мужики, собирайтесь слушать шутки-прибаутки синему морю на утешение, Вам на утеху, на забаву, Царю Белому на славу. Бывали вы во всех городах и при всех королях, во время оно били Наполеона, теперь приходится бить другого. Сам же он вооружается и на беду называется, еще с англичанином соединяется; вот пришли времена тяжкие — едет француз с англичанином на пристяжках, а Турка впрягли в корень, их целая тройка бежит не бойка, француз летит, летит по-птичьему, англичанин плывет по-рыбьему, а турка по-туриному. Вот турецкий султан Абдул Меджит на боку лежит, трубку покуривает, думу крепко обдумывает, как мне опомнися ночь мало спалось, да много во сне виделось, ему привиделись реки пламены, по земле бегут, все собою жгут, во полях-то вся рожь без колоса. Стали у султана дыбом волосы, призывает он к себе хитрецов и мудрецов, велит себе сон рассказывать, правды праведной не утаивать. Вот явился к нему хитрец-мудрец: "Расскажу я тебе султан сон по истине. Бог накажет тебя за то, зачем гонишь веру Православную, водрузил на них силу Бусурманскую, побил ты кресты с Божьих Церквей. Ну, Султан, теперь твое дело порешенное, все равно как трава подкошенная. Француз с англичанином плохие помощники, на словах они Царства берут, а до дела дойдут, так и хвостом повернут. Надо война вести, казна трясти, а у них казна вся вынята и карманы на чистой воде вымыты.

Нет сильнее и мирней народа Русского, крепка и верна вера Православная, волен народ за Царя умереть, стоит только клич кликнуть и встанут всего его Царства верного и Православного от старого до малого, от нужного до богатого²⁷.

РЕКРУТСКИЕ ПЕСНИ, ИСПОЛНЯЕМЫЕ ПРИ ПРОВОДАХ В СОЛАТЫ

В одном селе жили три брата,
У них согласная семья.
Они старались работали,
И вместе с ним работал я.
Прошло прекрасное то время,
Пришла повестка ко двору.
А в той повестке написано,
Идти в солдаты одному.
А старший брат жена и дети,
Его в солдаты не возьмут.
А младший брат годами молод,
Так видно, очередь моя.

²⁵ Зап. в с. Ленское, Кунгурского р-на от Кочергиной А.П., 1906 г.р.; Пермский государственный университет. Фольклорный архив (далее: ПГУ ФА). Тетр. 695. С. 38.

²⁶ Зап. в с. Васильевское Ильинского р-на в 1969 г. от Е.А. Рудаковой, 1908 г.р.; ПГУ ФА. Тетр. 66. С. 20.

²⁷ Записано в г. Добрянка. Добрянский краеведческий музей. № 39 / 195.

Так видно, очередь моя.
 Средний брат горько заплакал,
 И тихо вышел на крыльцо.
 Запел он песню вековую,
 Последний нынешний денек.
 Поседний нынешний денечек
 Гуляю с вами я друзья,
 А завтра рано чуть светочек,
 Заплачет вся моя семья.
 Заплачут братья мои, сестры,
 Заплачет мать и мой отец.
 Еще заплачет дорогая,
 С которой шел я под венец.
 Карета к дому подъезжает,
 Колеса о землю стучат.
 Из этой маленькой кареты,
 Выходит ротный командир.
 А староста стучит в окошко,
 Готовьте сына своего.
 Крестьянский сын давно готовый,
 Семья вся замертво лежит²⁸.

И за насильственный грабеж.
 А я, молоденький мальчишко
 Иду страдать за вострый нож.
 Хотел зарезать инженера,
 Да промахнулся, не попал,
 Рука вздрожала, нож согнулся,
 Злодей от смерти убежал
 Хотел зарезать инженера,
 Да промахнулся, не попал.
 А я б молоденький мальчишка
 В тюрьму каменну попал²⁹.

Повезли меня на троячке,
 На троячке, на ямской,
 Ох, на троячке, на ямской.
 Вдоль по улице светской,
 Ох, вдоль по улице светской.
 Там стоял пригородный дом,
 Ох, стоял пригородный дом,
 Мне сказали, что прием.
 Ох, в приемку завели, завели,



Рис. 33. Рекруты в группе молодежи из д. Лазаревская Лодыгинского с/с Каргопольского р-на Архангельской обл. (начало XX века). Из семейных фотографий жительницы д. Лазаревская А.А. Кондратенко.

Прощайте, вы мои родные
 Прощайте, сестры, братьовья.
 Навек я с вами расстаюся,
 И не видать больше меня,
 Пойду искать отца родного,
 Быть может я его найду,
 А если нет его живого,
 Назад на родину приду.
 У нас тынбайской молодежи много,
 И много в нынешнем году.
 Они страдают за убийство

Алой лентой смерили,
 Ох, алой лентой смерили,
 Мне сказали, чиз хорош,
 Ох, мне сказали, чиз хорош,
 Во солдатушки пойдешь.
 Клятву, ноженьки тащат,
 Да молодца-то брить хотят,
 Ох, да молодца-то брить хотят.
 Погодите, не стригите,
 Родную мамоньку дождите,
 Ох, родную мамоньку дождите.

²⁸ Зап. в с. Русский Сарс Октябрьского р-на, от ансамбля исполнителей. Пермский областной краеведческий музей. Материалы экспедиции 1994 г. Тетр. 3.

²⁹ Зап. в д. Нижний Тымбай Куединского р-на от П.З. Логуновой, 1908 г.р., М.М. Кузнецовой, 1915 г.р., А.И. Карелиной, 1917 г.р.; ПГУ ФА, касс. 12.

Родна мамонька придет,
Мои кудри соберет,
В белый платочек завернет,
Ох, в белый платочек завернет,
Молодой жене отдаст,
Малым деткам на показ,
Ох, малым деткам на показ...³⁰

Улетела пороша на синее морюшко,
Обронила пороша в море крылышко.
Мне не жалко, прав, крыла
Жалко сизого пера, перушка.
Мне не жалко мать-отца,
Жаль оставить молодца.
У молодца, молодца,
Жаль головушка гладка.
Гладенька, приучесана, приуглажена,
На солдате жить она налажена³¹.

Ой, да вдоль по Питерской,
Ой, да по дороженьке,
Было да по славной.
Ой, да по дороженьке, ой да шли,
Прошли солдаты,
Ой, да молодые.
Ой, да за ними, да только едут,
Ох, ну родные, матери родные.
Ох, за матерями, да только едут,
Сестры, сестрицы родные,
Ох, ну родные.
Ой, да за сестрицами только едут
Лапушки милые, ох, ну милые.
Ох, да во слезах глаза-то,
Ох, да во слезах, да ни пути,
Дороженьки не видят, ох, уж не видят
Ой, да то рыданьца они словечка,
Ох, не промолвят
Ой, да уж вы, матери родные,
Ой, да уж вы свет, вы наши матери родные,
Ох, ну родные.
Ой, да не угнаться только по белу,
Свету да за нами, ох, ну за нами...³²

Хорош я мальчик, ой да уродился,
Во солдаты жить сгодился.
Я солдатства, ой да не боюсь,
Будут деньги, ой да откуплюся.
Наши деньги, ой да не подмога,
Молодцу, ой да идти дорога.
Уж вы, братцы мои родные, да
Запрягайте пару коней,
Пару коней, ой да вороных.
Третью лошадь, ой да соловую,
Третью лошадь, ой да соловую,
Уж вы, братцы мои родные,
Вы ведите меня прямо в город.
Прямо в город, ой да во приемну.
Во приемне, ой да стоят стулья.
Стоят стулья, ой да не простые,
Стоят стулья, ой да дубовые.
Да что на стульях лежат сукна,

Лежат сукна, ой да не простые,
Да лежат сукна, ой да ковровые,
А на этих сукнах лежат бритвы,
Лежат бритвы, ой да не простые,
Лежат бритвы, ой да золотые.
Уж вы, братцы, вы мои родные,
Вы берите бритвы, ой да в руки,
Брейте брату русы кудри.
Да русы кудри, ой да повалились,
Да из глаз слезы, ой да покатились³³.

Да по крестьянской по улице
Да тут гуляет молодой майор.
Да тут гуляет молодой наборщик,
Да набирает себе рекрутиков,
Да рекрутищичков, солдатиков.
Да ой, ой, ой,
Да у отца было, у матери,
Было три сына хорошие,
Было три сына хорошие,
Да расхорошие, пригожие.
Да нам когорого в солдаты отдать,
Да нам большого сына жаль будет,
Да нам среднего не хочется,
Да малу сыну крайня очередь.
Малый сын у нас малешенек,
Умом-разумом глупешенек.
Малый сын у нас расплакался,
Отцу-матери разжаловался.
Да погляди-ко, мать, в окошечко
Некрута-те-ка катаются,
Оне слезами уливаются³⁴.

Ваня белой, кудреватой,
Ой, кудреватой.
Кудреватой, э, ой!
Коло девок Ваня вожеватой,
Вожеватой, э, ой!
Он со девками водился,
Ой, он водился.
Он водился и ой,
Златой казной откупился,
Ой, откупился,
Откупился.
Златой казной и помогой,
Э, ой, от кажной откупился.
Э, ой, молодцам-то путь-дорога.
Молодцам-то путь-дорога,
Э, ой, дороженька немалая.
Ох, немалая.
Э, ой, немалая, широкая,
Ой, широкая.
Широкая, ой, широкая,
Перменская, ой, перменская.
Э, ой, посередке везут Ваню
Везут Ваню, ой, везут Ваню на диване.
Держит трубочку в руке,
Куды трубочку потянет,
Тут и армия придет³⁵.

³⁰ Зап. в с. Сепыч Верещагинского р-на от К.В. Шатровой, 1914 г.р. из д. Старая Мельница Верещагинского р-на; ПГУ ФА. Тетр. 679. С. 58, № 77.

³¹ Зап. в с. Козмодемьянск Карагайского р-на от Федосеевой М. И., 1912 г.р.; ПГУ ФА. Тетр. 293. С. 23, № 19.

³² Зап. в д. Богодуи Большесосновского р-на от Вяткиной Т.Г. 1915 г.р.; ПГУ ФА. Тетр. 1. № 113.

³³ Зап. в с. Новые Сыпучи Мухомовского сельсовета Красновишерского р-на от Макушиной Е.И., 1889 г.р.; ПГУ ФА. Тетр. 303. С. 56-57.

³⁴ Зап. в с. Козмодемьянск Карагайского р-на от Копытовой А. И., 1919 г.р., Никоновой З. Г., 1932 г.р.; ПГУ ФА. Тетр. 298. С. 91, № 114.

³⁵ Зап. в с. Крылово Осинского р-на от Баландиной П. С., 1891 г.р.; ПГУ ФА. Тетр. 135. С. 44.

ТРАДИЦИЯ МУЖСКОГО ИСПОЛНИТЕЛЬСТВА В РУССКОЙ НАРОДНОЙ ХОРЕОГРАФИИ

А. П. Шилин

Русский традиционный танец — высокохудожественное проявление таланта и культуры народа. Танец, пляска, в том числе и мужская, — не только и не столько физические упражнения под музыку, — «это создание души русского народа, поэзия в лицах... как чистый голубь, излетевшая из русского сердца, в первобытной ее простоте и красоте»³⁶.

Количество исследований, посвященных русскому фольклорному танцу сравнительно невелико. Представляя мужскую составляющую хореографической традиции, мы в первую очередь опираемся на впечатления и материалы, полученные нами в двадцати пяти фольклорно-этнографических экспедициях 1991-1999 гг. Полевые исследования проходили на сравнительно большой территории европейской части России и в Белорусии: в Белгородской, Брянской, Витебской, Волгоградской, Воронежской, Костромской, Курской, Московской, Новгородской, Пензенской, Самарской, Смоленской, Тверской областях. Начиная с 1993 г. во всех экспедициях осуществлялась видеосъемка материалов по хореографии.

Мужская составляющая русского народного танца всегда была и остается одним из приоритетных направлений наших исследований. Но прежде чем говорить о традиции мужского исполнительства, необходимо определить основные черты фольклорного танца, присущие русской традиционной культуре в целом.

Можно выделить пять основных исполнительских особенностей, встречающихся во всех региональных хореографических традициях Европейской части России:

1. **Синкретичность** (синтетичность) музыкально-хореографических текстов: исполнение танцев под песни — хоровод и др., песен под танцы — кадрили и др., с доминированием одного из составляющих компонентов³⁷.

³⁶ Полевой Н. Клятва при гробе Господнем. Ч. 4. М., 1832. С. 192.

³⁷ Не случайно появление в последнее время термина «песнепляска», в котором два компонента существуют как части единого целого явления. В XX в. повсеместно в России одним из любимых жанров стала пляска с частушками («песнепляска»), в которой синтез музыки, поэзии и хореографии проявляется в полной мере. Самая распространенная традиционная мужская «песнепляска» — Русского, упоминание о которой мы находим еще в бытописательной литерату-

2. **Кантилена хода**, которая достигается за счёт «рессорности» шагов, то есть во время исполнения простых шагов в хороводе, дробей в пляске, различных танцевальных «проходок» колени танцоров не выпрямляются до конца, а остаются немного присогнутыми. Одна из причин наличия кантилены движения в русской хореографической традиции — необходимость сохранять устойчивое положение корпуса, так как при более интенсивном вертикальном движении дыхание будет затруднено, что будет мешать пению³⁸.

3. **Полицентрика** — принципиально разные по характеру движения рук и ног. Полицентрика особенно хорошо видна у мастеров-плясунов, когда их ноги выполняют жёсткую, чёткую партию («дробь»), а руки при этом двигаются более свободно и плавно. Сочетание однохарактерных, синхронных и симметричных партий рук и ног иногда служит для создания комического эффекта в пляске.

4. **Полиритмия** — когда два или более танцоров одновременно исполняют движения с различными ритмическими рисунками (в некоторых районах Белгородской области этот исполнительский прием называют «пересек»). В пляске двух и более человек, за редким исключением (*Трепак* — парная мужская пляска Пыщутского р-на Костромской области), каждый из исполнителей ритмически импровизирует, учитывая ритм звучащей песни или инструментального наигрыша, как основу общей ритмической партитуры.³⁹

5. **Импровизационность исполнения**. Все вышеперечисленные компоненты народной хореографии позволяют исполнителям осуществлять принцип импровизационности, который из чисто технического хореографического приёма переходит в категорию эстетиче-

ре XVIII в.

³⁸ Е.Т. Сопелкин (с. Афанасьевка Белгородской обл.) в разговоре с нами указывал на то, что плясать в карагоде нужно так, чтобы ансамблевое пение при этом не нарушалось, не прерывалось. А мужчины-плясуны из с. Подсереднее (Белгородская обл.) даже о небольшом подпрыгивании при исполнении дробей в карагодной пляске говорили как о неправильном.

³⁹ Н.Д. Щербинин из с. Больше-Быково Белгородской обл., рассказывая о «пересеке» в пляске, сравнивает его с полиритмией, возникающей при обмолоте щепами снопов: «Ни абы как били, а шток музыка была. Главное, шток на пересек ладил, тады и работать лекша...» (Веретенников И.И. Южнорусские карагоды. Белгород, 1993. С. 16)

ски значимую. Как известно, импровизационность характерна не только для хореографической, но и для певческой культуры русского народа и является одной из важных отличительных черт фольклорного исполнительства.

Полевые исследования показывают, что в настоящее время не только в хореографии, но и в певческой традиции мужское исполнительство представлено гораздо слабее, чем женское. Одна из объективных причин такого положения — значительное изменение деревенского уклада, начиная с 20-30-х гг XX в. Другая из причин — преобладание в деревне женского состава населения, особенно среди старшего поколения, что отчасти связано с последствиями Второй мировой войны, и, как результат, — разрушение мужской фольклорной традиции в послевоенные годы.



Рис. 34. Танцы на праздничном гулянии в д. Мягозеро Тихвинского у. (Новгородская губ., 1902 г.). Фототека РЭМ. № 322 — 21/17.

Субъективные причины недостаточной фиксации мужской хореографии связаны с пристальным вниманием собирателей к наиболее архаичному — обрядовому — пласту традиционной музыкальной культуры, в котором у русских доминирует женское исполнительство. Участие мужчин в обрядовых практиках допускалось, но считалось не обязательным. Сведения о мужской традиции песенного исполнительства (в мужских ансамблях со своим репертуаром) нами фиксировались, но специальных полевых исследований с этой целью мы не проводили.

Инструментальное исполнительство в русской традиционной культуре до сегодняшнего дня остается преимущественно мужским занятием. Скрипачами, рожечниками, жалеечниками, бубнистами бывали исключительно мужчины. На гармошках играли преимущественно мужчины. На балалайках, мандолинах и гуслях играли и мужчины, и женщины. И только ку-

гиклы могут считаться исключительно женским инструментом.

В русском народном танце, как и в инструментальном исполнительстве, роль мужчин была не менее значительна, чем роль женщин. В разных хореографических жанрах и в различных географических регионах участие мужчин в традиционной хореографии имело свою специфику.

Хоровод и пляска — два наиболее архаичных танцевальных жанра. Для определения их изначальных функций в русской танцевальной культуре и роли мужчин в хороводах и плясках необходимо обратиться к наиболее старинным дошедшим до нас свидетельствам.

В «Повести временных лет» мы находим свидетельство об обычае славянских племен — радимичей, вяти-

чей, северян: «... и браци не бываху в них, но игрища межю селы схожахуся на игрища, на плясанье и на вся бесовская песни и ту умыкаху жены себе...»⁴⁰. Как видим, древний автор однозначно указывает на то, что одной из основных целей игрищ был выбор супружеской пары. Имеющийся в нашем распоряжении материал по русской традиционной хореографии показывает, что танцу действительно отводилась особая роль в строительстве общинной жизни.

Как показывают свидетельства собирателей, еще в 50-60 гг XX в. подобные гулянья со сходом жителей нескольких деревень в одном традиционном месте были живы в быту русской деревни. Опираясь на их данные, попытаемся реконструировать драматургию подобного праздничного гулянья.

Знаток русского Севера, писатель Б.В. Шергин в одном из рассказов так описывает начало гулянья в

⁴⁰ Повесть временных лет. Ч. 1. М.; Л., 1950.

Архангельской области: «Гулянье началось на лугу, на берегу, далеко от всякого жилья, чтобы простору было больше. Старухи, старики, женатые мужики, ребята расселись, как в театре, по бревнам, по доскам, по изгородям, по пригоркам... Ждать долго, потому что от завода, от слободки, где бабы-девки белятся-румянятся, в туалеты рядятся, до гульбища версты полторы...

Мальчишки, которые с высоких штабелей караулили дорогу, закричали наконец:

— Идут! Идут!

Шеголихи шли рядами: двести девок, сотня баб. Шествие замыкали парни с гармониями»⁴¹.

После прихода на гулянье начинали исполнять хороводы, в которых участвовали только девушки, а иногда и молодые женщины. Существует множество *женских хороводов*, относящихся к этому первому действию гуляний — смотру невест. Девушки под песни водили хороводы *кругами, парами, колоннами, линиями, змейками*, а зрители старшего поколения и неженатые парни внимательно наблюдали не только за тем, как красиво были одеты хороводницы, но и как они пели, как держали себя в танце. Часто приглянувшаяся парню девушка становилась не только партнершей в танцах в этот день, но и будущей супругой на всю жизнь.

После окончания женских хороводов начиналось второе действие — *распределение на пары*, которое могло осуществляться в наборном хороводе. Начиная его исполнение, главная хороводница приглашала парня, после чего они двигались за парнем. Парень, в свою очередь, приглашал еще девушку и т.д. То есть исполнители в цепочке, постоянно разворачиваясь, меняли направление движения. Крайние при этом поочередно приглашали — парни девушек, девушки парней.

Распределение на пары могло проходить и по-другому: парни по очереди приглашали девушек, при этом все пели специальные песни, припевая их друг к другу. Иногда «припетые» пары целовались. Хороводные наборные песни пели уже и девушки, и парни.

Когда все желающие участвовать в дальнейшем хороводном действии распределялись на пары, начиналась третья часть — *парные хороводы*. Сначала в этой части исполняли хороводы довольно сдержанного темпа. Постепенно темп хороводов ускорялся. В завершение третьего акта хороводного действия исполняли *скорые хороводы*. В них участники (как парни, так и девушки) не только двигались скорыми рессорными шагами, но и исполняли частую дробь. Ритмическая импровизация дробей, возникавшая при этом полиритмия, энергичный, веселый характер песен при сохранении хороводной мизансцены позволяет определять *скорые хороводы* как *хороводные пляски*.

В этой третьей части могли быть и *хороводные игры, хороводы с представлением*. Здесь же могли исполняться и многофигурные *круговые парные танцы* быстрого темпа, типа *Метелицы*. «В крестьянском быту Метелицы считают самым старинным танцем. В ли-

тературе встречается в описаниях русских балов XVIII в...»⁴². Раньше, вероятно, их исполняли под песни. В XX в. песни стали забываться, *Метелицы* стали чаще танцевать под гармонию.

Структура *круговых танцев* позволяла принимать участие в них любому количеству пар. *Метелицы* (*Заметелицы, Колёса*) имели многочастную форму. Принципом построения танца был следующий канон: одна из пар начинала исполнять замысловатые хореографические переходы, чаще основанные на вращении, поочередно вовлекая в танец все новые и новые пары. Протанцевав первую «игру» (фигуру) со всеми парами, первая пара вставала на свое исходное место, после чего первую «игру» исполняла вторая пара, и так все пары по очереди. Своеобразным сигналом завершения первой «игры» было общее движение по кругу — взявшись за руки или *шеном*. Менялось музыкальное сопровождение, и заводящая пара начинала вторую фигуру. Конструкция *Метелицы* такова, что ее можно танцевать часами, в зависимости от количества участников. И в *круговых парных танцах*, и в *скорых хороводах* широко использовались плясовые импровизационные элементы. Исполняя *скорые хороводы, хороводы с представлением, хороводные игры, Метелицы*, парни должны были не только ловко танцевать (что требовало определенных навыков и сообразительности), но и уметь ухаживать, и проявлять внимание к своей избраннице.

Четвертый этап назывался *разводной* или *разборный*. Все пары, принимавшие участие в многочасовом хороводном действе, разъединялись, разводились. На этом заканчивались хороводы, но игрище, гулянье продолжалось.

Наступало время *плясок и игр*. Скорее всего изначально пляска была преимущественно мужским жанром. *Сольная мужская пляска и перепляс* имеют одну и ту же задачу — состязание парней в ловкости, демонстрация своего преимущества над соперниками. А.А. Казмин так описывает *перепляс*, увиденный им во время гульбища на Дону: «Наконец затягивают плясовую, выступают плясуны, которые став друг против друга, попеременно начинают плясать, вводя каждый раз новое колено-фигуру. Этим «коленам» и счету нет: пляшут на ногах, пляшут на животе, пляшут на спине и даже на голове, а именно: когда проделывают обыкновенные фигуры, один из плясунов становится на голову и выделывает ногами под пение разные фигуры...»⁴³.

Импровизационный характер пляски, бесконечное многообразие хореографического и мимического материала позволяло каждому танцору найти свою собственную, индивидуальную манеру исполнения. По характеру исполнения мужской пляски в наше время можно предположить, что в ней всегда существовали *два типа плясунов*.

⁴² Народный танец. Проблемы изучения. Сборник научных трудов. СПб., 1991. С. 210.

⁴³ Казмин А.А. Частные и общественные гульбища на Дону // Этнографическое обозрение. Кн. 3. М., 1889. С. 12.

⁴¹ Шергин Б. Избранное. М., 1977. С. 89.

Первый тип — «героический», когда плясун сосредотачивается на виртуозном исполнении сложных по координации танцевальных движений и требующих ловкости, физической силы трюков. Второй тип плясунов — «комический», когда исполнитель оттачивает комические приемы, которые требуют от него большой изобретательности, актерского мастерства.



Рис. 35. Курская карагодная пляска в исполнении учащихся Суджанского музыкального училища, фольклорного ансамбля «Веретенце» (г. Москва) и жителей Суджанского р-на (концерт в РАМ им. Гнесиных, 1998 г.). Фото А.И. Шилина.

В книге К. Голейзовского мы находим описание комической пародийной мужской пляски «Спира». «Эта остроумная пародия на подвыпившего человека представляла собой фейерверк сложнейших, осмысленных положений, чередовавшихся в самом причудливом рисунке и построенных главным образом на равновесии. Под аккомпанемент балалайки, лиры или жалейки исполнитель демонстрировал образцы высокого мастерства. Он старался показать трезвым людям, на что они бывают похожи, когда в состоянии опьянения пытаются плясать. Интерес такого зрителя зависел от умения и талантливости исполнителя»⁴⁴.

В сценическом народном танце, на впечатлениях от которого чаще основывается общее сложившееся представление о народной хореографии в целом, «геро-

ический» тип исполнителей пляски явно преобладает. Не только в России, но и во всем мире зрителей изумляют и приводят в восторг сложные, почти акробатические трюки исполнителей профессиональных ансамблей русского народного танца. Но очень редко встречаются среди них запоминающиеся актерские индивидуальности, еще реже — плясуны-комики. В

фольклорных экспедициях оба типа исполнителей мужской пляски — «героический» и «комический» — встречались нам одинаково часто. Со временем и девушки стали постепенно осваивать жанр пляски, внося в него лирический характер исполнения. Кроме *сольной мужской* и *женской пляски*, *перепляса* в русской традиции распространена смешанная *парная пляска* парня с девушкой, в которой инициатива принадлежит парню.

В.Н. Всеволодский-Гернгросс так описывает наблюдавшуюся им в 1927 г. парную пляску на Мезени: «Кавалер, поплясав немного один, выбирает барышню... Барышни никакого па не делают и лишь переступают с ноги на ногу в такт музыки. Что же касается кавалеров, то они сыпят дробью и пристукивают каблуками об пол, причем руки висят плетью на плечевом суставе и только изредка поднимаются, чтобы поправить шапку или сделать какое-то несколько ухарское

⁴⁴ Голейзовский К. Образы русской народной хореографии. М., 1964. С. 273.

движение»⁴⁵. У этого же исследователя мы находим и еще одно интересное свидетельство о мужской пляске, имеющей древние корни: «Называется он здесь танцем «козла» и исполняется обычно только мужчинами, да и то в пьяном виде. Заключается он в воспроизведении русским па под гармонь очень недвусмысленного ухаживания парня за девкой, оканчивающегося грубым и довольно любовно и разнообразно разработанным воспроизведением коитуса»⁴⁶.



Рис. 36. Пляшет И.А. Воскресенский (1932 г.р.) из с Рыбинское Максатихинского р-на Тверской обл. Фото А.И. Шилина.

Подобная картина игрищ представляет реконструкцию — всего лишь схему, которая не вбирает в себя всего многообразия календарных праздников в различных регионах России. Реконструкция была необходима для того, чтобы попытаться обозначить целевые свойства хороводов, плясок и парных танцев: игрища, на которых их исполняли, были тем специальным местом, где можно было не только познакомиться друг с другом, но и выбрать себе невесту, ухаживать за ней.

Можно с большой степенью достоверности утверждать, что практически все парни, так же как и девушки с детства готовились к участию в хороводах, танцах, плясках. В экспедиционных материалах из разных мест встречаются сведения о том, что в селах устраивали разновозрастные вечеринки: в старшей гуляла молодежь брачного возраста, в средней — подростки, в младшей — дети.

Самостоятельные региональные хореографические стили и свойственные им жанровые приоритеты складывались, обособлялись постепенно, на протяжении веков. В общерусской хореографической традиции мы выделяем три основных региональных комплекса, локализованных на Восточноевропейской равнине: северный, южный и казачий (традиции центральных, западных и восточных областей определяются как переходные). Три вышеперечисленных региональных комплекса различаются по жанровому набору танцев, манере их исполнения, хореографической лексике. Граница между северной и южной традициями в основном соответствует границе двух основных наречий русских народных говоров.⁴⁷

На стадии развития традиционной культуры, которую репрезентируют материалы XIX — XX вв. (включая и современные полевые исследования) централизирующим компонентом севернорусской хореографической жанровой системы является кадрили, южнорусской — карагод. В казачьей хореографической традиции в качестве основного централизирующего компонента жанровой системы нами выделяется мужская пляска. Граница казачьей хореографической традиции



в основном соответствует границам территорий, закрепленных за казачьими войсками к 1912 г. Три вышеперечисленных региональных комплекса имеют не только различия, но и общие черты.

Для северного регионального жанрового комплекса свойственны хороводы медленного темпа, которые исполняют девушки и женщины, двигающиеся неритмизованным шагом. «Такие хороводы, как «ходечи», «застенок», «крути», «столбы» и др., обычно сопровождают медленными, плавными, протяжными песнями, которые на Севере называют «долгими»⁴⁸. Более быстрые «скорые» хороводы, исполняемые при шаркивающими шагами на каждую четверть, часто имеют орнаментальную основу («Корзиночка», «Змейка», «Капустка»). В этих хороводах могут участвовать и девушки, и парни. Парни принимают участие и в игровых хороводах, таких как «Розочка алая», «Чернычек», «Негодяй» и др.

Постепенно по мере продвижения на юг количество хороводов медленного темпа уменьшается, в традиционном репертуаре появляется больше плясовых и игровых хороводов. Руки при исполнении хороводов держат не внизу, как на Севере, а часто на уровне груди и выше. В Курской, Белгородской областях хоровод сливается с пляской. Хотя в танках еще держатся за руки, но уже появляются и танки с рушниками, поясами, что позволяет танцорам чувствовать себя при исполнении плясовых движений более свободно. В южных карагодных плясках за руки уже не держатся. По мере увеличения от севера к югу плясовых элементов в хороводах возрастает и роль мужчин в них. В Белгородской и особенно в Курской областях мужская пляска стано-

⁴⁵ Народный танец... С. 158.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ См. карты в книге: Дурново Н.Н., Соколов Н.Н., Ушаков Д.Н. Опыт диалектологической карты русского языка в Европе // Труды Московской диалектологической комиссии.

Вып. 5. М., 1915.

⁴⁸ Климов А.А. Основы русского народного танца. М., 1994. С. 60.

вится главным украшением танков и карагодов, поражающая многообразием хореографической лексики. В курской традиции пляшущий парень называется *хазун*. «Хазун двенадцать колен усяких знае». «Парень в карагоде куда хочешь зайдет и всех обойдет... Тот не плясун, который не умеет вприсядку плясать» — находим мы восторженные отзывы о мужской пляске в книге А.В. Рудневой⁴⁹.

За столетия существования мужская пляска разных регионов приобрела устойчивые характерные черты. Так же как и исполнение хороводов, пляска по мере продвижения с севера на юг изменяет свой характер и становится менее сдержанной. На манеру ее исполнения и набор хореографических средств оказывали влияние различные факторы. Многие названия танцев и плясок указывают на их подражательный характер. Зооморфная символика в названиях локальных разновидностей мужской пляски: «Козёл» на Мезени, «Козуля», «Козлик» — линейная кадрили и круговой парный танец в Костромской области, «Лось» — круговой парный танец в Новгородской области, «Гусачок» — пляска в Смоленской области, «Гусь» — танец Можайского района Московской области, карагодная пляска «Журавель» в Курской области, пляска «Окунёк» в Брянской области — указывает на древние корни русской хореографии в целом.

В различных регионах России на русскую хореографическую традицию оказывали порой влияние танцы других коренных народов, населявших эти или соседние территории. Так на хореографию северных областей в разной степени повлияли танцевальные традиции коренных народов финно-угорской группы. Можно также наблюдать влияние народов финно-угорской и тюркской групп в Поволжье. На западе России очевидно влияние карелов, прибалтов, белорусов, поляков. В областях России пограничных с Украиной чувствуется хореографическое влияние украинцев. На казачью традицию оказывали влияние не только соседние народы (в терской казачьей традиции, например, четко прослеживается влияние народов Северного Кавказа). Порой казаки привозили из походов не только трофеи, но и танцы. Так, в станицу черноморских казаков Ясенскую Краснодарского края в начале века, видимо, был завезен из Смоленской или Брянской области чрезвычайно характерный именно для данного региона многофигурный вальс (в соседних же станицах Краснодарского края этот вальс не танцуют). Но для того, чтобы точнее определить взаимное влияние различных национальных и региональных хореографических традиций, необходимо провести более обширное исследование на эту тему.

В некоторых северных областях на манеру мужской сольной пляски оказала влияние распространенная здесь русская борьба, в частности, «ломанье», исполняемое в Псковской области с частушками под гусли и гармонь⁵⁰. Для «ломанья» характерна большая свобода в корпусе, руках и ногах.

Мужская пляска — основа жанрового комплекса казачьей хореографической традиции. Многолетняя воинская служба, полувоенный образ жизни казачьих станиц позволили сложиться самостоятельной, отличной от других русских, хореографической традиции казаков. Пластичный, художественный образ казачьей пляски — «Всадник на лошади». Для казачьей манеры характерно: подчеркнуто прямой, подтянутый ритмично опускающийся и поднимающийся корпус (как при езде на лошади), часто выворотно направленные согнутые колени, создающие ощущение «кривых ног» наездника, «дробь», напоминающие ритм цокота копыт лошади.

Мужчины плясали обязательно в головных уборах. Уронить шапку, фуражку считалось плохой приметой. Часто в руках или за голенищем сапога держали нагайку, плетку, которой иногда эффектно размахивали в танце. Манера держаться в пляске была у казаков более вызывающей, воинственной, чем у исполнителей других регионов. Хотя в пляске казаков и встречаются вольные, «ленивые» движения, основу ее составляют трюки острого, наступательного характера, синкопированного ритма. В казачьей хореографической традиции европейской части России можно выделить три ее региональные вида. Это прежде всего традиция донских казаков или выходцев с Дона (например, «линейные» казаки Краснодарского края). Другая — традиция запорожских казаков («черноморские» казаки Краснодарского края), выходцев с Украины, в хореографической лексике которых часто встречаются подпрыгивания, характерные для распространенного у запорожских казаков танца *гонак*. И третья — традиция терских казаков, вобравшая в себя хореографические мотивы народов, населяющих Северный Кавказ. Для них характерно исполнение парной пляски похожей на *лезгинку*, но мужчины двигаются не на пальцах, а на полупальцах, сохраняя при этом традиционное положение рук (одна рука направлена в сторону, другая — согнута в локте перед собой).

Говоря о мужской составляющей в русской традиционной хореографической культуре следует упомянуть и о влиянии скоморохов — профессиональных артистов, плясунов Древней Руси. Хотя выявить в народном танце черты скоморошьевого искусства сегодня сложно, можно предположить, что некоторые характерные, гротескные элементы были привнесены в мужскую пляску скоморохами. Например, Д.К. Зеленин рассказывает о своеобразном севернорусском танце *бить шемелу*, который «состоял в том, что мужчина садился на пол, а затем, опершись руками, быстро кувырчался, попеременно ударяясь при этом об пол верхней и нижней частью спины»⁵¹. В экспедиции 1996 года в Курскую область в некоторых села Суджанского и Большесолдатского районов нам встречалась поговорка: «Всяк пляшет, да не как скоморох».

⁴⁹ Руднева А.В. Курские танки и карагоды. М., 1975. С. 122.

⁵⁰ Зафиксировано на киноленту экспедициями Ленинградской консерватории в 1984–1986 гг. в Псковской обл.,

руководитель А.М. Мехнецов: видеофильм «Мир русской деревни. Игра на крыловидных гусях. Народная пляска». Вып. 15. (Российский Фольклорный Союз).

⁵¹ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 369.

В конце XIX — начале XX века в русские деревни пришла *кадриль*, которая стала очень популярна по всей России (кроме нескольких южных областей — Курской, Белгородской). Многофигурный танец, появившийся в крестьянской среде в Англии XVII века, распространившийся постепенно по всей Европе, занял видное место в русской традиционной хореографической культуре.

Одну из причин такой экспансии кадрили мы видим в том, что во многих чертах она схожа с русским традиционным круговым парным танцем типа *метелица* и скорыми парными хороводами. Иногда в одной деревне нами записывались и кадрили, и *метелица*. При этом в них переплетались элементы, характерные для обоих танцев. Русские кадрили разных регионов вобрали в себя и фигуры хороводов — *круг*, *процёс*, *воротики*, и *сольную пляску* (пляска исполнялась по ходу танца, иногда становилась самостоятельной фигурой кадрили). Кадрили в разных регионах исполняли под песни и/или под инструментальные наигрыши (чаще — под гармонию). Танцевали кадрили летом — на гуляньях, зимой — на беседах, вечерках. Серьезный характер взаимоотношений при исполнении кадрили доказывает тот факт, что часто танец заканчивался дракой между парнями: «А это сколько хошь. Сколько женихов из другой деревни... Они нашу девку тянут [на кадрили],

а мы не даём. И пошла [драка]...» — рассказывал опытный гармонист из села Ножкино Костромской области М.А. Соколов (1926 г.р.). — «Если ты моя дряля, то я могу и на всю [кадриль] пригласить. А так обычно с первой по седьмую разные [девушки]». «Парень с девушкой дружат, он и возьмёт её на «почётную» [фигуру]. Первая, пятая, седьмая — это «почётные». Если он меня взял на первую и на пятую взял, а уж когда на седьмую — вся беседа хлопает. Жених и невеста!» — рассказывала лучшая плясунья села Коровье Костромской области Е.Н. Артемьева (1930 г.р.).

На беседах, гуляньях завязывались знакомства. Возникавшие отношения и чувства молодежи делали исполнение кадрили важным эпизодом деревенской жизни, когда прилюдно «женихи» выбирали себе «невест». Тем самым кадрили полностью вписалась в рамки традиционных ритуальных функций хореографического компонента народной культуры, связанных с установлением брачных отношений внутри общины.

В настоящей статье сделана попытка рассмотреть особенности мужского исполнительства в контексте всей традиции русского танца, в ее разных жанровых формах, региональных проявлениях. Подобный ракурс позволяет, на наш взгляд, как выявить специфику мужской составляющей русского народного танца, так и показать его связь с тем широким кругом явлений, которые мы позволили себе затронуть.

МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ ВЕРХНЕВОЛЖСКИХ ПАСТУХОВ

С.Н. СТАРОСТИН

Верхней Волгой принято называть часть реки от истока до г. Ярославля. Согласно современному административно-территориальному делению бассейн верхней Волги охватывает территорию восьми районов Тверской области и четырех районов Ярославской области.

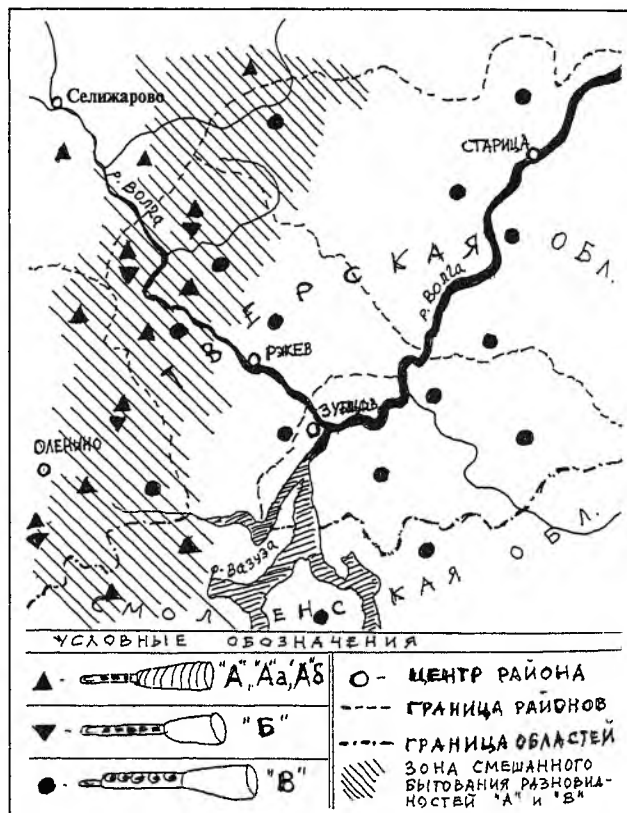
Этот регион неоднократно привлекал внимание исследователей крестьянского быта. Так, например, ценные этнографические сведения «о музыке пастухов» и их инструментах, встречающихся в районе г. Твери можно найти в труде В. Преображенского, написанном в середине прошлого века⁵². В. Преображенский упоминает «деревянные трубы», обвитые берестой и «рожки, делаемые из жулеек о пяти дырочках, не совсем приятные для непривычного слуха по нечистоте и гнусливости звука».

Своеобразным наглядным пособием к названной работе можно считать коллекцию пастушьих музыкальных инструментов Тверского уезда, собранных в начале XX в. Д. Т. Яновичем и хранящихся в Государственном музее этнографии народов СССР⁵³. В экспозиции музея «Орудия выпаса скота» представлено несколько экземпляров «рожков» и «труб», относящихся согласно принятой нами классификации О. В. Гордиенко, к двум видам («ладковые» и «натуральные») одной подгруппы («амбушюрные аэрофоны»)⁵⁴.

В 1952 и 1959 гг. на Верхней Волге работала экспедиция Кабинета народной музыки Московской консерватории. Участниками экспедиций 1952 года в Клинском районе Московской области, в г. Талдоме и в г. Кимры Калининской области были записаны наигрыши, исполнявшиеся пастухами на «рожках» — инструментах амбушюрного типа с шестью игровыми отверстиями. В 1959 году экспедиционная работа Кабинета народной музыки проводилась в Калининском, Высокоском, Старицком районах Калининской области. Дневники экспедиций содержат описания пастушьих «рожков» — инструментов язычкового типа, состоя-

щих из пищика, игровой трубки и выделанного бычьего рога.

Изучению песенной и, в особенности, инструментальной традиции поволжских районов Ярославской области были посвящены неоднократные экспедиции московского музыковеда К. М. Бромлей⁵⁵. Значительное место в полевой работе К. М. Бромлей было уделено поиску и фиксации пастушьего инструментария. С результатами этой работы были ознакомлены участники Всесоюзной инструментоведческой конференции СК СССР.



Наименее изученной, на наш взгляд, оказалась пастушья инструментальная традиция в районах, расположенных выше по течению р. Волги от г. Старицы. Это Селижаровский, Ржевский, примыкающий к нему

⁵² Преображенский В. Описание Тверской губернии в сельскохозяйственном отношении. СПб, 1854.

⁵³ Русские сельскохозяйственные орудия XIX–XX вв. Каталог коллекций Государственного музея этнографии народов СССР. Л., 1981. С. 29.

⁵⁴ Гордиенко О. В. О классификации русских народных музыкальных инструментов // Методы музыкально-фольклористического исследования. М., 1989. С. 38–64.

⁵⁵ Бромлей К. М. Музыкальные инструменты ярославских пастухов // Теоретические проблемы народной инструментальной музыки / СК РСФСР. Объединенная фольклорная комиссия. М., 1974. С. 133–137.

Оленинский (бывший Ржевский уезд) и Зубцовский р-ны Тверской области. Обследованию этих районов были посвящены экспедиции Московской консерватории 1983–85 гг. (см. Карту). Полученные в ходе экспедиций материалы, включающие фонограммы наигрышей и результаты опросов пастухов, а также опытное освоение подлинных пастушьих инструментов послужили основанием для написания настоящей статьи.

Верхневолжские города Зубцов и Ржев к XIV в. находились на самой границе Тверского княжества с Литвой. К этому моменту Тверь стала разрастаться, оправляясь от нашествия Батые. Бывшим городским и служилым людом стало заселяться верховье Волги — удобное во многих отношениях. Только пахотных и плодородных земель в этих местах было мало — в основном леса, болота. В ситуации малоземелья и относительной близости крупных городов в Ржевском, Зубцовском и Старицком уездах стали развиваться разнообразные отхожие промыслы: кто плотничал, кто извозом занимался, кто мороженое готовил и в Москву поставлял, кто коров по найму пас.

Пастушеством как промыслом традиционно занимались мужчины. Тому было несколько причин.

Во-первых, пастыба — тяжелый и времязатратный физический труд от восхода и до заката, что в летнее время года занимало почти две трети суток.

Во-вторых, это лишения: пастыба по найму — это жизнь вне дома, вне семьи продолжительное время.

В-третьих, риск для жизни и здоровья, связанный с хищными дикими животными и природными стихиями.

В-четвертых, высокая степень материальной ответственности за сохранность доверенного пастуху скота.

В-пятых, в сознании русского крестьянина всегда существовала семантическая связь между мужчиной-пастухом и стадом, с одной стороны, и пастырем и паствой, с другой.

Общим классификационным признаком, позволяющим отнести все зафиксированные пастушьи инструменты к одному подвиду (одинарная жалейка), является единый принцип звукообразования («колебание вдуваемой струи воздуха достигается при помощи одинарной эластичной пластинки — язычка»)⁵⁶. В рамках исследуемого региона можно отметить локальные, довольно существенные отличия форм и конструкций разновидностей одного подвида. Выделим три основные разновидности: «А», «Б», «В» (см. Таблицу 1).

Инструменты разновидности «А» распространены среди пастухов Селижаровского, Оленинского и частично Ржевского районов (см. Карту). Местные названия инструментов этой разновидности: «рог», «пастуший рог», «труба», «свирель». Наиболее часто встречающееся название — «рог». По воспоминаниям пастуха Соловьева Павла Ивановича⁵⁷, «когда мальчишками были — все играли в рог, особенно вечером — во всех концах деревни слышно. Скот привыкает к рогу. В

жару разбегается по лесам от слепней, а к вечеру в рог его собираешь. Играли утром рано и вечером. Скот привыкает к своему рожку. У нас пастух был Саша из Рябова, у него рожок в пять дырок, рог от коровы. Песни играл красиво. С перерывом переливает бывало...»

Таблица 1

РАЗНОВИДНОСТИ				
"А"	"Аа"	"Аб"	"Б"	"В"
				
				
Позиция I — общий вид инструмента				
Позиция II — продольный боковой разрез игровой трубки				
Разновидность "В" (составные части инструмента)				
1 — "пищик", 2 — "жулейка", 3 — "рог"				

Название «свирель» характерно для северных районов Тверской области.

По рассказам пастуха Войнова Петра Николаевича⁵⁸. «Свирель — она тот же рог. Как у нас называли. Я пас с 11 лет. Как у первый год пас — помучился. Надо каждое дело знать.

Кругом пасли, потому что выгороженные леса были. Коровы по всему лесу ходили. То в одном месте сломят изгородку, то в другом. Я утром как выгнал, скотина идет гуртом, потом расходится по лесу. Там они могут уйти, вот их сгоняешь.

Свирель полезна и для хозяев и для коров. У нас в кнут не хлопают, свирель — она звонкая, ее далеко слышно. И друг другу переключку. Дальним пастухам. Интересно, хватают твой звук или нет? Ты заиграл — он отвечает, значит слышит. У нас дойки два раза. Заигрываешь вечером, они собираются.

Свирель — чисто пастушеская музыка. На ней ни песни не сыграешь, ни под пляску, только для коров.

По весне выгоняли рано, еще травы не было — для прогулки скоту. Пастухи стихи разные читали. Делать нечего — всю музыку приспособишь. Мы, пастухи, играли до Ильина дня, а после бросали — лес не гудит. Это интересно, когда лес помогает, отголоски хорошие дает. Лес-то гудит.

Делали из сырой ветки. Я поиграл — не понравилось. Другую кручу. У нас играли в три пальца. А некоторые пять штук. У таких, пожалуй, и под пляску бы получилось».

⁵⁶ Гордиенко О.В. Указ. соч.

⁵⁷ Уроженец д. Лошаково, с/с Б. Коша Ржевского р-на.

⁵⁸ Уроженец с. Логаниха Сандовского района.

Названные инструменты состоят из двух частей: игровой трубки («рожок», «станок», «жулейка», «дудка») и берестяного раструба («труба», «рог»). Способ изготовления игровой трубки, включающий получение заготовки (полной трубки), надрезание «язычка» и нарезание «ладов» — является единым в рамках рассматриваемого региона. Материалом заготовки служат ольха, бузина, ива («брёда»), черемуха, волчья ягода. Полую трубку получают путем выкручивания из нее стержня. Делают это, как правило, весной, до



Рис. 37. Изготовление рожка. 1. Поперечный надрез до появления края лезвия ножа внутри заготовки. 2. Отщепление язычка. 3. Неглубокий косой надрез — фиксация язычка в определенном положении.

Егорьева дня — в пору интенсивного хода сока. В это же время снимают с березы берестяную ленту («берещину»), которая идет на раструб. Верхняя часть игровой трубки в готовом виде (с надрезанным язычком) носит название «пищик». Изготовление язычка — наиболее ответственный этап, имеющий несколько ступеней. Вначале зачищается от коры место для язычка, затем следует собственно процесс надрезания (см. рис. 37, где цифрами обозначен порядок операций, а стрелками — направление движения лезвия ножа).

Пример 1



Пример 2.



Нарезание игровых отверстий («ладов», «дырочек») проходит в два этапа: разметка и собственно нарезание. Техника нарезания проста и одинакова — два встречных косых движения ножа; разметка ладов, их величина — дело индивидуальное. Главное, чем руководствуется пастух, делая разметку — «чтоб пальцам удобно было». В итоге — параметры готового инструмента в руках пастуха суть отражение особенностей строения его рук: толщины пальцев, их растяжки. Конструкция инструмента определяет его звукоряд. Таким образом, делая дудку (рожок, жулейку) «по своему подобию», пастух одновременно производит и свой звукоряд (см. пример 1, звукоряды 1–5)⁵⁹.

Зафиксированные нами инструменты разнообразности «А» имеют по 3 игровых отверстия — «переднее, среднее и заднее» по мере их удаления от язычка. Однако, разговаривая с пастухами, нам нередко приходилось слышать о том, что существовали инструменты и с двумя игровыми отверстиями. Как сообщил пастух Н.И. Мушкин⁶⁰: «...в старину и на двухдырошном пищике играли и еще как выговаривали, а тут (в довоенное время — С.С.) уже третью дырку применили, чтобы получше фиксировать перялив пальцем, чтоб поинтересней было».

«Перялив» — особый акустический эффект, характерный, пожалуй, лишь для конструкций инструментов подобных разновидности «А». Он достигается путем

«настройки трубы» (раструба): сдвигая или раздвигая берестяную ленту, пастух добивается появления дополнительного тона вниз от основного при всех закрытых игровых отверстиях (пример 2 — настройка инструмента на «перялив»; в примере 1 в звукорядах 1–4 появление дополнительного тона, соответствующего «перяливу», выделено рамкой).

Во время исполнения наигрышей «переливание» двух нижних тонов осуществляется при помощи периодического полуоткрывания пальцем (как правило, это — указательный палец левой или правой руки — «кто как привык») одного из игровых отверстий. Пастухи метко называют этот прием «подщелкиванием»: «...а перялив кто передним, кто средним, а кто задним подщелкивает»⁶¹. Небогатые по мелодике наигрыши, дополненные подщелкиванием и исполненные в живом темпе, несут в себе редкое тембровое разнообразие, особенно если они звучат в естественной акустической среде: на поляне, в непосредственной близости от леса. Естественная среда довершает слуховое впечатление: возникает ощущение двухъярусного, двухголосного исполнения. «А без перялива не то, это одним голосом будет и всё»⁶². «Мы раньше как выгоняли — отец мой и я — он впереди, у него голос (инструмента — С.С.) потоньше, а я позади — у меня потоньше, так и играли: с перяливом и на перяличку, и очень было хорошо, и скот сам шел за тобой»⁶³.

⁵⁹ ♭ — «полубемоль», понижение звука на 1/4 тона.

† — «полудиез», повышение звука на 1/4 тона.

1↓ — повышение или понижение звука менее, чем на 1/4 тона.

⁶⁰ Мушкин Николай Иванович (1934 г.р.) — д. Журавы, Оленинский р-н.

⁶¹ Жиганов Юрий Кузьмич (1936 г.р.) — д. Крючья, Селижаровский р-н.

⁶² Бурлаков Иван Александрович (1933 г.р.) — с. Большая Коша, Селижаровский р-н.

⁶³ Разумихин Иван Григорьевич (1949 г.р.) — д. Никулино, Оленинский р-н.

«Пастуший рог» — сигнальный инструмент. «Голос» его, по утверждению самих пастухов, слышен по утренней заре за 7–10 километров. Он прост в изготовлении и доступен в освоении даже детям — «все дети маленькие играли в рог во всех концах деревни»⁶⁴. Проста и понятна окружающим информация, содержащаяся в исполняемых на пастушьем роге наигрышах-сигналах. Непривычному, непосвященному в тонкости пастушьей «трубли» слушателю игра пастуха может показаться как свободная импровизация. На самом деле это не совсем так.

Время звучания «утренней трубли» пастуха было весьма продолжительным — 25–30 минут. Предлагаем расшифровку репортажной записи утреннего выгона⁶⁵.

Пастух играет на роге сигнал (2 фразы).

— Эй, выгоняй, выгоняй, Валь! Что руки в карманах держишь? Брюки поддерживаешь? Опять отошала?

— ?!

— Понятно, чем ты ночью занимаешься!

Играет сигнал (3 фразы).

— Эй, выходи, выгоняй.

Запевает:

А ты милка, выходи,
С кем гуляешь, говори.
А я тоже расскажу,
Как один домой хожу.

Играет «Семеновну» — см. пример 5а.

— Эх, где там пенсионеры? Спят или нет?

Сигнал (3 фразы).

Обращение к пастуху:

— Играй, Ваня, погромче. Я глуховата стала. Не слышу.

— Щас погромчее сыграю.

Сигнал (5 фраз).

— Эй, опять гражданка проспала?

— Нет, она, наверное, уже выгнала (отвечает соседка).

Сигнал (3 фразы).

— Выгоняй, выгоняй за ворота. Эй, пошевеливай (скотине), вы тут что остановились?

Это теперь надо под пляску сыграть:

Эй, старуха, выходи
Как отдыхала, говори.

Играет наигрыш «Семеновна» Затем играет лирическую песню. Потом — снова сигнал (2 фразы).

— Эй, давай, за ягодами иди. Хватит спать.

Сигнал (3 фразы).

— Эй!

Играет песню советского периода. Затем сигнал (3 фразы).

— Эй!

Сигнал (5 фраз).

— Эй, выгоняй, давай!

Наигрыш под припевки. Затем сигнал (3 фразы).

— Эй, куда пошла?

Сигнал (6 фраз).

Те ограниченные исполнительские музыкальные возможности пастушьего рога, которые заложены в его конструкции, при нетворческом подходе пастуха к ис-

полнению могли навлечь на его голову множество критических замечаний со стороны односельчан. Нежелание получить пожизненную обидную кличку, возможно, являлось одним из стимулов, подвигающих пастухов на изобретательность. В самом деле, если вы попросите пастуха исполнить один из утренних наигрышей, а затем повторить его, то убедитесь, что повторение не абсолютно, оно сродни новой вышивке, выполненной при помощи тех же элементов, но в другой последовательности. Роль такого элемента (ядра, ячейки) в музыкальной ткани выполняет «сигнал-фраза», называемая пастухами «колено». «Ну вот, три колена протрубил и хватит»⁶⁶. 3–7 колен составляют «сигнальный блок»; несколько сигнальных блоков, исполненных с небольшими промежутками, образуют «сигнальную сюиту».

Утренний наигрыш является носителем конкретного, «дословно» понимаемого односельчанами смыслового подтекста, который, в свою очередь, играет основную роль в формировании сигнала-фразы. Так, например, первой фразе (пример 4) соответствует текст: «Выгоняю я». Одновременно эта фраза выполняет функцию *зачина* в сигнальном блоке. Вариантов *зачина* может быть несколько:

«выгоняю» (пример 3, фраза 1),
«выгоняю я» (пример 4, фраза 1),
«выгоняю я коров» (пример 5, фраза 1).

Зачин — оповещение жителей села или деревни о том, что пастух вышел, находится на краю улицы и готов собрать и вести стадо на выпас. Далее, как правило, следовал текст по выбору пастуха. Основное его содержание:

«выгоняйте-ка скотину» (пример 3, фразы 2, 4; пример 4, фраза 3),
«выгоняйте вы коровок на росу» (пример 5, фраза 3),
«выгоняйте-ка скотину на долину» (пример 4, фраза 2).

Все это — свободные вариации, построенные на чередовании кратких и долгих, четных и нечетных слогоритмических фраз.

Соответствие музыкальной доле определенного слога понималось как «выговаривание». Умение «выговаривать» на инструменте весьма ценимо в сельской среде. Послушав игру умелого пастуха, сельский житель непременно уважительно заметит: «Вишь, как выговариваить!» Подобное может произнести и сам пастух, одобряя игровые качества своего инструмента, его способность «отдавать звук».

Вернемся к Таблице. В группу разновидностей «А» помещен нами еще один инструмент — «Аб». Рисунок инструмента выполнен на основании описания пастуха П.И. Соловьева К сожалению, нам не удалось встретить подобные инструменты в живом бытовании, однако неоднократные упоминания пастухов Оленинского и Селижаровского районов позволяют сказать несколько слов об этой разновидности. По описанию пастухов, это такой же пастуший рог, с той лишь разницей, что

⁶⁴ Соловьев П.И.

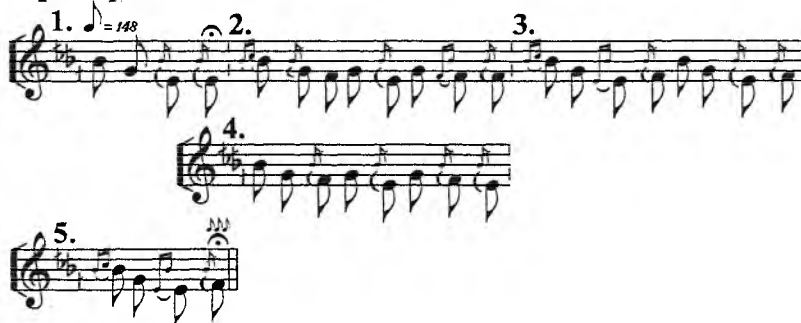
⁶⁵ Пастух Кобков Иван Иванович (1925 г.р.) — д. Суково, Сытковского с/с Ржевского р-на

⁶⁶ Мушкин Н.И.

игровая трубка имеет еще одно, четвертое отверстие. «...Дырок делал четыре, а играл на трех, берещиной за-
вертывал четвертую...» — (?!; в этом случае сохраня-

лась природа сигнального инструмента и пастух мог свободно, не переучиваясь, исполнять привычную сигнальную музыку — С.С).

Пример 3



Пример 4



Пример 5



Пример 6



Для чего же понадобилось четвертое отверстие? «...Без берещины (т. е. сняв раструб — С.С.) играл песни на четырех»⁶⁷. Появление четвертого игрового отверстия расширяло игровые возможности инструмента — становились доступными лирические, плясовые мелодии в объеме квинты. Таким образом, сигнальный инструмент утрачивал свое чисто прикладное значение

и переходил в разряд бифункциональных (с точки зрения бытового применения) инструментов.

Можно предположить, что на некотором историческом этапе, с возникновением новых экономических условий, с появлением, развитием и возрастающим значением в быту новых песенных жанров (в частности лирических), пастухов перестала удовлетворять привычная конструкция пастушьего рога, существовавшая лишь как приложение к хозяйственной деятельности.

⁶⁷ Соловьев П. И.

Встала проблема выбора: что играть, на каком инструменте. Путей ее решения, возможно, было несколько. Один — унификация, усовершенствование имеющегося в руках инструмента (от разновидности «А» к «Аб»), другой — функциональное разделение, примером которого могут служить инструменты ржевских пастухов.

И.И. Кобков и его брат Л.И. Кобков⁶⁸ имеют в своем пастушьем арсенале по два инструмента, один из которых — разновидность «А», другой, сделанный на основе игровой трубки от «рога» — «рожок», имеющий пять игровых отверстий и небольшой резонатор из коровьего рога (см. Таблицу 1, разновидность «Б»). Каждая разновидность остается верна своему назначению: «рог» сопровождает основные моменты пастбы — выгон, сбор стада и т. д., «рожок» сопровождает пастуший досуг, пригоден для исполнения различных песенных и плясовых мелодий (пример 6 — «Семеновна», наигрыш под припевки, фрагмент).

Показательным явилось сравнение звукорядов двух, образующих рабочий комплект, инструментов пастуха Кобкова И. И. (пример 1, звукоряды 3 и 5, где 3 — звукоряд рога, 5 — звукоряд рожка). Если звукоряд рога является еще вполне «свободным», то звукоряд рожка уже подчинен интонационно «строгим» жанровым сферам лирической песни, припевочного наигрыша, пляски.

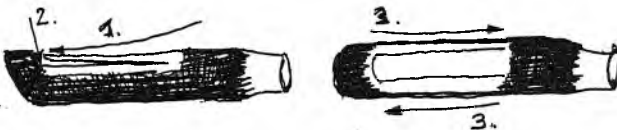


Рис. 38а, б. Изготовление пищика. 1. Зачистка места для язычка. 2. Поперечный, косой надрез до появления края лезвия ножа внутри заготовки. 3. Продольное отщепление язычка кончиком лезвия ножа.

Разновидность «В» (см. Таблицу 1) распространена в Zubцовском, Старицком, частично Ржевском и Оленинском районах. Местное название инструментов этой разновидности — «рожок». Конструкция инструмента трехсоставна: 1) «пищик» — полая трубка с надрезанным язычком, 2) «жулейка» — деревянная трубка с пятью игровыми отверстиями, 3) «рог» — резонатор из бычьего, воловьего рога.

Материалом для пищика могут служить молодые ветки черемухи, крушины, бузины, волчьей ягоды, жимолости. Опытные пастухи отдают предпочтение пищикам из «волчажника» (волчья ягода) и «желамуста» (жимолость), которые, по их мнению, отличаются особой звонкостью, гибкостью и, что особенно важно в условиях продолжительной пастбы, надежностью и долговечностью.

Заготовки для пищиков — полые трубочки, длиной 7–10 см — получают путем выкручивания из веток «стержня». Нарезание «язычка» проходит в несколько этапов (см. рис. 38а и 38б).

Готовый пищик пробуются «на звук». Гибкость язычка проверяется во время звукоизвлечения путем легкого нажима на основание язычка верхними зубами исполнителя. Плавное изменение высоты звука от «ми» до «ми³» является показателем его хорошего качества.

«Жулейка» — игровая трубка — чаще всего изготавливается из клена или бузины. «Берешь бузину с комля, сперва стержень выпихнешь, потом берешь жагалу и прожигаливаешь, чтоб чистая была». После того, как заготовка просохла, она очищается от коры, и пастух приступает к разметке ладов («...либо по старой жулейке, либо, если не первый год играешь, то по своим пальцам размечаешь, чтоб на одинаковом расстоянии один лад от другого был»⁶⁹). Сами лады «прожигаливаются жагалом», т. е. прожигаются железным прутком, толщиной 5 мм. Для удобства исполнения на жулейке делаются небольшие углубления для пальцев.

Все пять ладов прожигаются на одной стороне игровой трубки. Жулеек с большим количеством игровых отверстий нам не приходилось видеть; отдельные единичные упоминания об инструментах с шестью, семью и даже восемью игровыми отверстиями приходится главным образом на Ржевский район.

Готовая жулейка, так же, как и пищик, проверяется на годность, для чего в ее верхний конец пастух с силой вдвухает воздух, в результате чего должен образоваться громкий чистый свистящий звук. На нижний конец жулейки насаживается раструб — крупный бычий рог, выделанный до прозрачности. По мнению пастухов, чем крупнее рог, чем он тоньше выделан, тем «голос рожка лучше отдается». В промежутках между игрой раструб служит своеобразным футляром для хранения пищика и жулейки, предохраняя их от поломки.

Из опыта общения с С.О. Красильщиковым (во время выпаса коров) нам удалось подчерпнуть немало интересных сведений.

Красильщиков: «В пастухи пойдешь наниматься, к примеру, в Столипино, там говорят: «В рожок умеешь играть? Значит, берем!» (это хозяева спрашивают).

Старостин: А если не умеет?

К.: А не умеешь, значит, не нужен. Нам с рожком нужен, чтоб по утру играть, баб будить. За это приплачивали.

Я вот, допустим, хозяин — пастух старый, нанимаю подпаса. Спрашиваю: «Играть умеешь?» — Немного. — Немного? Значит, научись. Ему тоже пятачку переплачиваю за игру. А он, этот подпасок, и играет утром на зорьке. Идет по деревне, проиграет сколько нужно. Хозяйки встают, коров подоют. Потом кнутом хлопаешь, сам выходишь.

С.: Хозяйкам нравилось?

К.: А как же! Я же их бужу. В рожок заиграешь — вдали слышно. В рожок лучше всех.

С.: В рожок тяжело играть?

К.: Легко. У кого есть соображение играть. Это талант. Ты песню поешь, а я слушаю этот мотив, по-

⁶⁸ Кобков Иван Иванович (1925 г.р.), Кобков Леонид Иванович (1929 г.р.) — д.Суково, Ржевский р-н.

⁶⁹ Красильщиков Сергей Осипович (1909 г.р.) — с. Столипино, Zubцовский р-н; уроженец с. Никифоровского Zubцовского р-на.

том начинаю подбирать. Подходит или нет. А много тебе надо? Один куплет, так она бесконечно и выбирает, хоть сутки играй.

С.: У рожка только 5 дырок, а у песни звуков больше.

К.: У тебя есть язык (от пищика — С.С.) и он тебя крутит, хошь на бас, хошь на визг. Вот и все. (Собирает рожок). Музыка природная (играет наигрыш «Ночка темная»).

С.: Эти коровы не приучены к рожку, а раньше, рассказывают, коровы откликались?

К.: А как же. Во, допустим, я пасу в лесу, не на поле. Отстала корова... Я выгнал стадо — ее нету. Я сыграл — она понимает, идет на звук. Она уже привычная к своему рожку. (Играет сгонный наигрыш).

Нынешние молодые пастухи, они этим делом не интересуются. У каждого есть свое желание и охота. Мне, к примеру, интересно. Иду, а там кто-нибудь заиграет, а у меня так сердце и ноет. Как бы мне... И целый день тренируюсь. У меня, правда, отец играл, и я за ним с малолетства. С 10 лет я уже начал играть. Мужики подхваливали меня. Они старые, а я молодой, а я не отставал от них. Вот тебе и талант.

А были бы по деревне два или три рожечника, мы бы нет-нет да и сошлись бы, под мухой или так. У нас было б тогда разногласие: один так, другой так, третий так, а в общем собирается в одно целое».

Инструменты разновидности «В» отличаются от других разновидностей верхневолжских пастушьих инструментов не только конструкцией, но и тщательностью технологической обработки всех составных частей. Скажем, такие операции, как прожигание, шлифовка внутренней поверхности ствола инструмента раскаленным «жагалом», шлифовка поверхностей игровой трубки, раструба, тончайшая обработка пищика — не характерны и не используются при изготовлении инструментов разновидностей «А» и «Б». Особое внимание обращает на себя доводка пищика. И не случайно.

Рабочий диапазон рожка (по имеющимся фонограммам) равен дециме; пять игровых отверстий жулейки дают «основной» звукоряд, в объеме сексты (соль¹ — ми², пример 7 — звукоряд).

Пример 7



Извлечение остальных звуков, без увеличения числа игровых отверстий, возможно лишь при овладении играющим техникой «игры на пищике». Прием этот некоторыми исследователями ошибочно понимается как передувание. Между тем, природа «игры на пищике» отлична, скажем, от передувания на кларнете. Передуванию на кларнете помогает клапан дуодецимы, при игре на рожке таким помощником являются верхние зубы исполнителя, способные в нужной степени ограничивать длину колеблющегося язычка, тем самым увеличивая частоту его колебаний.

Выход за рамки «основного» (фиксированного) звукоряда игровой трубки на «дополнительный» зву-

коряд ставит перед пастухом-рожечником проблему чистоты интонирования, проблему не типичную для пастухов, играющих на инструментах типа «пастушьего рога».

Прекрасной школой, оттачивающей слух играющего на рожке, является ансамблевая игра или «трубля артелью» (3–5 человек), как ее называют пастухи Зубцовского и Старицкого р-нов. Некогда артельную трубку «зубцов» — так уважительно называли в народе зубцовских пастухов — могли послушать не только свои, тверские крестьяне, но и крестьяне Петербургской и Московской губерний: «Впрочем, есть у нас село Ульяновское..., прихожане которого ходят в Военные Поселения и Санкт-Петербургскую губернию пастить стада и славятся искусною игрою на рожках»⁷⁰. В настоящее время эту яркую и самобытную в прошлом инструментальную традицию можно считать угасшей. Одиночные, ныне еще здравствующие, первичные носители данной традиции своими пояснениями все же помогают пролить свет на некоторые профессиональные тонкости ансамблевой игры. Так, ниже приведены замечания одного из пастухов, высказанные им относительно техники исполнения рожечного подголоска: «Когда напрямую (т. е. подголосок — С.С.) играешь, можешь зубами вытягивать; чуть-чуть его (язычок — С.С.) притискиваешь, тут он дает визг или там тонкого. Зубы — большое дело»⁷¹.

Ярким примером функции ансамблевого подголоска является песенный наигрыш «Меж крутых бережков», записанный от С.О. Красильщикова (пример 8). Разыгрывая песенную строфу, исполнитель стремится максимально заполнить и обыграть «верхний этаж» звукового пространства хорошо знакомой и не раз исполняемой в артели песни. Лишь в заключительных каденциях, ввиду своего «одиначества» и из желания «понятно» для постороннего слушателя закончить очередной куплет, исполнитель отказывается от подголосочного завершения, подготавливающего октавный унисон, оканчивая куплет вполне традиционным для сольного исполнительства нисходящим мелодическим оборотом.

В 1959 году в д. Заборье Калининского района студентами Московской консерватории был записан песенный наигрыш «Рябинушка» (пример 9, фрагмент), исполненный дуэтом рожечников. На примере данного наигрыша, конечно, невозможно выявление комплекса всех музыкально-выразительных средств ансамблевой традиции, однако основные принципы прослеживаются довольно рельефно. Это, прежде всего, опора при исполнении на поэтическую строфу, наличие исполнителя-лидера и закрепление за ним функции подголоска, сильная вокализация каждым исполнителем своей партии, использование приема цепного дыхания, чувство партнера и, как следствие, возможное мелодическое перекрещивание голосов, помогающее выявлению индивидуальных особенностей каждого из исполнителей-пастухов.

⁷⁰ Преображенский В. Указ.соч. С. 412.

⁷¹ Красильщиков С. О.

Пример 8



Пример 9



Помимо песенных наигрышей, большинство «природных» пастухов имеет в своем репертуаре наигрыши

прикладного значения, такие как «Сбор», «Зов» (примеры 10, 11, 12).

Пример 10



Пример 11

Зов отставшей коровы

$\text{♩} = 120...116$
 $\text{♩} = 112$
 $\text{♩} = 106...100$
 $\text{♩} = 106$
 $\text{♩} = 122$
 Тву - тву - тву, и - ди до - мой, эй, лю - лю - лю - лю.

Пример 12

$\text{♩} = 92$



Рис. 39. Играющий на роге пастух (Селижаровский р-н Тверской обл.). Фото С.Н. Старостина.



Рис. 40. Пастух-рожечник П.И. Соловьев (д. Лошаково Ржевского р-на Тверской обл.). Фото С.Н. Старостина.

Ладовая основа этих наигрышей — трихорд в квартe (ля-до-ре). Структурным же ядром «будущего» наигрыша является выбранная, в зависимости от ситуации, попевка-зов или попевка-сбор, которые искусно вплетаются в музыкальную ткань сигнала, творимого каждый раз заново. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить два варианта наигрыша «Зов»; записанных в разное время от одного исполнителя (примеры 10, 11).

Опора сигнальной рожечной музыки на трихорд в квартe, возможно, имеет вокальные корни. Необходимо отметить, что процесс обучения подпаса (будущего пастуха-рожечника) премудростям пастьбы начинался с того, что опытный пастух заставлял подпаса «манить» заблудившуюся в лесу корову на голос: «Тву, тву, тву, милая, иди сюда» (пример 11 — вокальная строка). Только после того, как мальчик преуспевал в этом занятии и коровы начинали откликаться на его голос, пастух доверял ему рожок.

Атмосфера строгости и лишений, в которой происходило «воспитание» будущего пастуха, впоследствии была почти верной гарантией надежного, хотя и нелегкого заработка. Нелегкого не только для самого пастуха, но и для его семьи. На вопрос, легко ли быть женой пастуха, жена С.О. Красильщикова Лидия Матвеевна заметила:

«Иногда бывало тяжело. Уйдет в чужую деревню, вся работа на мне, дети малые. И так шесть месяцев. А потом придет когда, маленько чего прихватит, поделает. Картошку копает. А веселье было только на праздники. Он и в рожок, и в гармошку. Три дня погуляем и работу не забываем. Гуляли от души. Так что всяко прожили: и плохо, и хорошо, и тяжело, и легко».

«И хозяйке делов много, и нам, пастухам, много. Пастух есть пастух. С темного до темного. Ходит и ходит. Мы уходим в Московскую область, а старуха остается здесь и стряпает ребятишкам, и сенокосы здесь, и огороды, а ты как лодыр там. Заскучаешь — приедешь, отыграешься и уедешь обратно»⁷².

Нужно учесть, что в отличие от пастухов Селижаровского, Оленинского районов, Зубцовские, Старицкие, Калининские пастухи, занимавшиеся отхожим пастушеством в крупных, экономически развитых районах и, в частности, в Подмоскovie, испытывали сильную конкуренцию со стороны Владимирских пастухов, что обязывало их в совершенстве владеть не только приемами пастьбы, но и игрой на музыкальных инструментах. Добавим к этому и то, что часто умение пастуха играть на рожке было неременным условием его найма на работу в данной деревне или селе. Многие пожилые сельские жители Клинского, Дмитровского, Истринского районов еще помнят те времена, когда соревнования «на лучшего по профессии» среди нанимаемых пастухов проходили в их селах в виде импровизированных концертов почти каждую весну.

«Пройдет по деревне, проиграет песню. Всех нас разбудит, мы встаем, коров выгоняем. Так песню запоем, аж выговаривает. Много у нас в рожки играли, даже конкурс делали. Победителей награждали: кому курево, кому носки. В рожки раньше-то и ребятишки играли, не то что взрослые. Интересовались... Сделают такую дудочку, и играют во всех концах деревни. Раньше веселей было»⁷³.

Завершая наш обзор пастушеских музыкальных инструментов Верхней Волги, отметим следующее. Для инструментоведческой науки этот регион представляет несомненный интерес: в нем сосредоточено удивительное разнообразие форм и конструкций используемых пастухами музыкальных инструментов, каждому из которых присущи свои яркие и выразительные музыкальные возможности. В статье были затронуты лишь наиболее общие вопросы музыкально-выразительных особенностей народного инструментария данного региона, вытекающих главным образом из особенностей конструкции инструментов»⁷⁴.

⁷³ Липанова М. П. (1923 г.р.) — с. Столипино, Зубцовский р-н.

⁷⁴ Помимо упомянутых в статье пастухов, сведения были получены также от Меньшутина Виктора Андреевича (1925 г.р.) — д. Стешово, Ржевский р-н; Вяземцева Михаила Капитоновича (1915 г.р.) — д. Малое Рябцево, Селижаровский р-н; Цупрова Евгения Ивановича (1946 г.р.) — д. Коротни, Оленинский р-н; Баранова Михаила Семеновича (1908 г.р.) — д. Молодовино, Зубцовский р-н; Шашкова Ивана Александровича (1921 г.р.) — д. Баканово, Зубцовский р-н.

⁷² Из беседы с С. О. Красильщиковым.

ПАСТУШЬИ ТРАДИЦИИ НОВГОРОДСКОЙ И ТВЕРСКОЙ ОБЛАСТЕЙ

К.А. МЕХНЕЦОВА

На территории Новгородской и Тверской областей в последнее десятилетие XX в. были зафиксированы материалы, свидетельствующие о бытовании на данной территории развернутого комплекса народной традиционной культуры⁷⁵. Отличительной особенностью местных традиций является высокая сохранность архаических форм: календарно-обрядовый и свадебно-обрядовый фольклор, традиция гусельной игры и т.д. Материалы звуко- и видеозаписей представляют народную традиционную культуру данного региона во всей полноте ее проявлений, как единую систему, включающую в себя множество взаимосвязанных между собой элементов (быт и история края, традиции и обряды, комплекс фольклорных жанров, народное мировоззрение).

Мы предлагаем рассматривать пастушество как одну из составных частей местной традиционной культуры. В свою очередь, традиции пастушества оказываются единым комплексом, включающим в себя как производственно-бытовой цикл, так и обрядовую практику.

Исследователями традиционной культуры обычно отмечается социальный статус пастуха, имевший значение для всей общины⁷⁶. Такое значение определялось благодаря особым знаниям пастуха (умению сохранить стадо — пастуший «обход») и представлениям о том, что «пастух — знахарь, колдун»: «Обход — на кнут, на корову, на рожок» (д. Филиппково Удомельского р-на); «Пастух умел делать — “лечил от скуки”» (д. Маслово Бологовского р-на); «Колдун “обход” на рог делал» (д.

Страйково Лесного р-на); «У колдуна были “худенькие” (нечистая сила), пасли ему коров. Он свистнет — “худенькие” скотину заворотят, чтобы не уходила» (д. Семенове Лесного р-на).

Таким образом пастух воспринимался как существо на грани двух миров: мира людей и мира природы, его функцией было установление взаимодействия между этими мирами. Способом установления такого взаимодействия в народной традиционной культуре является обряд: в нем, как правило, концентрируются все возможные средства воздействия на окружающий мир⁷⁷. Представим основные элементы обрядовой системы местных традиций, относящиеся к пастушеству.

В структуре обрядов, связанных с пастушеством, особо выделены начало и конец пастбы, совпадающие с границами летнего периода земледельческого календаря — от Егорьева дня до Покрова: «Пастухи нанимались с Егорьева дня до Покрова. Если пастух сохранит весь скот — ему барашка дают (сверх уговора)» (д. Броди Мошенского р-на); «Пастухов нанимали за деньги от Егорьева дня до снега или заморозков» (д. Б. Выжлятиново Селижаровского р-на).

Как правило, обе эти границы отмечены обрядовыми действиями с непосредственным участием пастуха. Наиболее важное значение придается началу цикла, о чем свидетельствует развитая система обрядов Егорьева дня: обходят скот на дворе с иконой, свечой, яйцом, хлебом, вербой; вербой прогоняют скот в поле (после обхода ставят вербу в рожь); идут по улице с иконой, поют «Христа»; в поле пастух обходит скот (3 раза по солнцу), женщины поют «Христа»; после каждого круга стреляют из ружья в воздух; после обхода икону ставят на бугорок, молятся, все «подходят с выносом» — кладут для пастуха пироги, яйца; обходят деревню с пением «Христа» (от пожара) (д. Гора Селижаровского р-на).

⁷⁵ Статья подготовлена по материалам фольклорных экспедиций в Новгородскую и Тверскую области, проводившихся с 1989 по 1997 гг. Санкт-Петербургской Консерваторией и Фольклорно-этнографическим Центром Министерства Культуры РФ (г. Санкт-Петербург, руководитель экспедиций — А.М. Мехнецов). В статье используются материалы по восточным районам Новгородской обл. (Хвойнинский, Мошенской, Пестовский) и северо-восточным и центральным районам Тверской обл. (Фировский, Бологовский, Удомельский, Лесной, Сандовский, Селижаровский).

⁷⁶ См., например: Щепанская Т.Б. «Знание» пастуха в связи с его статусом (севернорусская традиция XX — начала XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 165-171.

⁷⁷ См.: Толстые Н.И. и С. М. О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции) // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. («Коды» обряда: локативный, темпоральный, акционный, вербальный и др.).

В акциональном «коде» Егорьевских обрядов можно отметить магическое значение действия, совершаемого троекратно (обход скота на дворе, обход стада, обход деревьев), а также форму движения: обход — очерчивание, установление границы двух «миров».

Особый интерес при рассмотрении обхода вызывает предметный «код» обряда. Его состав отражает комплекс представлений о мире, о составляющих его стихиях и силах:

Икона — хлеб-соль — неразделимый комплекс, связанный с обрядами благословения (свадебный обряд — благословение жениха и невесты, проводы рекрута).

Вода — символ жизненной силы вообще, очищения (скот окропляли святой водой), обилия молока. Чтобы у коров было много молока: «берешь картовину, отрезаешь горбочек хлеба не от початого», нужно обвести сук на столе 3 раза. В поле (не при народе) обходили 3 раза: раз обойдут — полведра выливают на стадо.

«Как ведерка полны были,
Так и с молочком полно будет»

Хлеб нужно убрать — в реку под камень, или в колодец, которым не пользуются (привязать на ниточке, чтобы потом можно было достать).

«Как в колодце воды полно,
Так и молочка полно»
(д. Звягино Хвойнинского р-на).

Растения (чаще всего верба) — также символ жизненной силы природы.

Камни — обязательная составная часть пастушьего «обхода» (символ огня; вероятно, во время обхода происходило высекание искр, поскольку для обхода выбирали «белый» камень, т.е. кремнь): «Два пастуха обходили навстречу друг другу 3 раза; брали икону, хлеб, у каждого по камню — при встрече стучались камнями 3 раза» (д. Мартюшино Фировского р-на); «Знахари в Великий Четверг на реке собирают камни для обхода. У знахаря есть 12 обходов, из них — 3 хороших, кому какой попадется. На обход дают камни, волос из головы, заворачивают в тряпочку, зарывают в сырое место» (д. Ручей Лесного р-на).

Кнут, рожок, топор — атрибуты пастуха, присутствие которых являлось залогом удачной пастбы: «Обход — на кнут, на корову, на рожок» (д. Филиппково Удомельского р-на); «Пастух берет ружье, подпоясывается ремнем, затыкает топор; после приговора стреляют из ружья, втыкают топор в землю» (д. Б.Выжлятниково Селижаровского р-на); «Пастух кидает топор, чтобы волк, медведь не ходил» (д. Малое Кашино Селижаровского р-на).

Вербальный «код» Егорьевских обрядов составляют заговоры — чаще всего краткие заклиательные формулы, обращенные к покровителям, «помощникам» — как правило, христианским святым и мифологическим персонажам:

«Ягорий Победоносец, царица Ляксандра!
Выпускаю животинку на твои руки.
Спаси-помилуй от человека злого,
От гада ползучево, от зверя лихучево»
(д. Оковцы Селижаровского р-на);

«Святой замок, Христов ключ,
Мать Пресвятая Богородица
Рукой замкни маих милых живатов,
Ат зверя бягучева, ат гада палзучева»
(д. Б. Ключки Селижаровского р-на);

«Полевой хозяин-батюшка,
Полевая хозяйка-матушка,
Сдаем мы вам свой скот на руки,
Призрите, напоите, накормите, сохраните
И на свой двор пригоните»
(д. Раменье Селижаровского р-на).

Необходимым элементом обряда является также исполнение так называемых «христосовок» (тропарь Пасхи «Христос воскрес», распетый в народной календарно-обрядовой манере). Здесь значимость произнесенного слова усиливается благодаря интонационно-ладовым, темброво-тесситурным характеристикам (высокий регистр исполнения, кличевые интонации).

Музыкальные инструменты являлись одной из важных и необходимых составляющих в общей системе традиций пастушества. На данной территории наиболее распространенными были рожок и труба — духовые сигнальные инструменты. Их возникновение непосредственно связано с назначением: усиление голоса с помощью раструба — возможность подачи более громкого сигнала, необходимого при пастбы: «Пастухи играли на рожках: дудка из ольхи, раструб из бересты, наворачивали на дудку» (д. Дубровки Селижаровского р-на); «Труба — загнутая, берестой обвита. Делал из вереса, долбил 2 половинки. Носил через плечо» (д. Холм Сандовского р-на).

В целом, можно отметить сходный характер функционирования трубы и рожка:

1) сигналы на сбор стада утром, днем и вечером: «Пастух играл на рожке — будил хозяек. Дудка из липы, накручена береста. Коровы собирались» (д. Оковцы Селижаровского р-на); «На рожке играли на улице и в поле — коровы собираются; играл “потоньше” и “потолще”» (д. Б. Выжлятниково Селижаровского р-на); «Дед играл: “Полтора-ста, выгоняй скота”» — на четыре дырочки» (д. Броди Мошенского р-на); «Рожок — сигналы подавали. Дудочку выворачивали из бредины, из черемухи. Настройка — нужно, чтобы “на два голоса получалось”» (д. Пожарье Сандовского р-на); «Играли на трубе. Коровы сами собирались» (д. Холм Сандовского р-на).

2) переключки пастухов на большом расстоянии: «Играют в рог утром и вечером (сзывают скотину). С утра пастухи переключаются — в рожки играют» (д. Ручей Лесного р-на); «Играл в поле — забирался на березу, чтобы далеко слышно было, “чтобы все сударушки слышали”» (д. Ново-Муравьево Пестовского р-на).

3) исполнение плясовых наигрышей на рожке (вторичная функция): «“Бирулку” выворачивали из “бредины”, язычок, четыре дырочки, рог из бересты. Играл на выгон и под пляску» (д. Сидорово Удомельского р-на); «На трубе играли и под пляску» (д. Холм Сандовского р-на).

Вторичность исполнения на рожках плясовых наигрышей обусловлена в данном случае конструктивными

♪ ♪ ♪ ♪ (утверждение, заклинание)⁷⁸.

Данные особенности напрямую связаны с функциональной стороной (подача сигнала). Темп исполнения также соотносится с функцией наигрыша: «Были наигрыши “почаще” и “пореже”, и под пляску. Для коров играли “пореже”» (д. Звягино Хвойнинского р-на).



особенностями инструмента: раструб из бересты или ольховой коры, который требует большого расхода дыхания при игре, не дает возможности для сопровождения пляски (так как для плясового наигрыша необходима постоянная, непрерывная ритмическая основа).

Для сигнальных наигрышей данной традиции характерны следующие закономерности; композиция из неограниченного числа ритмических звеньев, величина которой связана с протяженностью дыхания; в интонационно-ладовой и метроритмической сфере — заклинательно-магическая направленность, выраженная через главенство верхнего опорного тона и чередование основных тонов в ритме:

Итак, все основные элементы системы пастушества имеют свою основу в народной традиционной культуре. Изучение традиций пастушества, как важной составной части народной традиционной культуры Новгородской и Тверской областей, дополняет и расширяет наши знания о системе представлений и верований, распространенных на данной территории; позволяет проследить связи между данными представлениями и их конкретными проявлениями в обрядовой сфере; дает возможность определить функциональное значение каждого из элементов структуры пастушеских обрядов.

⁷⁸ См нотные примеры д. Князово Торопецкого р-на: 1. Наигрыш «на выгон». 2. Наигрыш в поле. — «Напевы родины Мусоргского». С 20 28761 001. «Мелодия», 1989.

СЕМИНАРИСТСКАЯ ПОЭЗИЯ XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА

В.А. ПОЗДЕЕВ

В последнее время внимание исследователей привлекает художественное творчество поэтов-самоучек или примитивная поэзия. Однако чаще всего в центре внимания оказывается поэзия крестьянских поэтов: С.Д. Дрожжина, М.И. Ожегова и др. Но этот пласт не исчерпывает сословного многообразия творчества народа.

Цель нашей публикации — показать значимость такого явления в составе третьей культуры, как поэзия семинаристской среды. С конца XVIII до начала XX в. семинаристская жизнь и учеба составляла важнейшую часть в формировании духовного сословия. Учеба в закрытых учебных заведениях во многом отличалась от светской открытой школы. Там формировался особый уклад, где учащиеся вынуждены были бороться за свое существование: от поиска пищи до школьных хитростей как провести учителя.

Семинаристы или бурсаки нередко обладали поэтическим дарованием и даже становились профессиональными литераторами. Их творчество отразило не только основы христианских учений, но и заключало в себе оценку реального положения семинаристов. Большое место в их поэзии занимала сатирическая струя.

Мы вправе говорить о том, что творчество семинаристов относится к «третьей культуре», то есть к культуре городских низов. Многие исследователи конца XIX — XX вв. отмечали невысокий художественный уровень устной поэзии городских низов, объясняя это разрушением традиционных форм. Однако этот феномен — городской фольклор существовал и имел свои жанры и жанрово-стилевые традиции.

Современный исследователь фольклора Н.С. Полищук пишет: «Фольклор городской — устно-поэтическое творчество различных групп горожан, в первую очередь — рабочих, кустарей, ремесленников, мелких торговцев, разносчиков товаров, различной прислуги, солдат и т.д., а также деклассированных элементов. К фольклору городскому следует, видимо, отнести и поэтическое творчество разных групп учащихся, студентов, разночинцев, интеллигенции, а также и групп привилегированных сословий. В целом городской фольклор является важным компонентом духовной культуры различных социальных слоев населения городов»⁷⁹. С

самого начала зарождения городского фольклора, он развивался в поисках нового эстетического идеала и соответствующих ему художественных форм.

Разумеется, в своих поисках, как правило, не осознано, городские низы (в том числе и семинаристы) опирались на традиции, уже существующие. Так как фольклор изначально тесно связан с различными аспектами отношений внутри коллектива: семейными, производственными, социально-бытовыми, он не мог функционировать вне этих отношений. Как отмечал Б.Н. Путилов: «Сама структура фольклора любого социального коллектива на данном историческом этапе соответствует структуре его быта. Жанровые системы возникают и существуют в соотнесенности с бытовыми отношениями <...> Не только система представлений обусловлена бытом, но и вся бытовая система коллектива нассквозь семиотична и идеологически значима. Поэтому правильнее сказать, что фольклор как художественная и функциональная система порождается единством быта и представлений коллектива, их движением и противоречиями»⁸⁰.

Особый мир складывался и в среде, как семинаристов, так и священнослужителей, возникала специфическая культура быта, духовные традиции, система взаимоотношений с миром и т.д. Вся сложность и противоречивость культуры и жизни церкви отразилась в фольклоре, так как фольклор — это система амбивалентная по своей сущности.

С принятием христианства на Руси священнослужители стали составлять особый слой общества. Они владели грамотой, имели влияние на жителей и княжеское окружение. Во времена татаро-монгольского ига увеличилась численность священнослужителей. «Как известно, духовного чина лица освобождались от татарской дани и имели другие привилегии» — пишет К.Ф. Надеждин⁸¹. Такие послабления давали возможность, с одной стороны, быть независимыми, а с другой — было очень трудно добывать себе пропитание. Многие священники были без приходов, они станови-

⁸⁰ Путилов Б.Н. К типологии природы фольклора и его специфики // Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976. С. 176.

⁸¹ Надеждин К.Ф. Семинарист в своих стихотворениях (Сборник семинаристских песен) // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Владимир, 1908. Кн. X. С. 1.

⁷⁹ Полищук Н.С. Фольклор городской // Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 4. М., 1991. С. 138-139.

лись своеобразными «священниками по найму», т.е. стоя на углах улиц, они ждали, когда их пригласят совершить какое-либо таинство. Такое вынужденное «нищенство», бедность и пьянство не поднимало духовенство в глазах народа, а наоборот, вызывало презрение. Вероятнее всего именно в этот период создается целый ряд произведений антицерковной направленности, придумываются различные обидные прозвища попам, с ними связываются различные недоброжелательные приметы и т.п.

Высшее духовенство также было под пристальным вниманием народа. Иногда «излишества» затмевали богоугодные деяния. Появляются различного рода сатиры. Например, в «Сатире на духовенство. Всем началом и папству имущим, по божественным домом служащим и во всей велицей и славней стране живущим, и паки началом монашескому пребыванию, учиненному к душевному поминовению» неизвестный автор XVII в. пишет о чревоугодии, стяжательстве:

... Понеже всякого человека богатство и слава возношает,
Нищета и убожество всякого в конец смиряет.
Есть же инии млади на такову меру дерзают,
Того ради сами себе пещь страстей разжигают,
Понеже от пищи и покои приходит страсть
И от того бывает на душу великая напасть.
И от таковыя страсти нехотя огонь разгорается,
И от пищи и пития похоть рождается...⁸²

До открытия духовных академий, не было заметно *сознательного* антагонизма между белым и черным духовенством. Прежде все там были вполне убеждены, что только одни монахи имеют неоспоримое право на различные привилегии и высшие должности в служебной иерархии. Но вот монашествующие, занявши высшие и богатые должности, стали нередко с гордостью и высокомерием относиться к лицам белого духовенства. Белое же духовенство составляли священнослужители, которые жили в селах, деревнях, где имели свои приходы, часто довольно бедные. Имелись большие приходы и в городах.

В XVIII в. духовенство становится своеобразной «кастой», потому что только из числа духовенства шел набор в духовные семинарии. Немногие родители отдавали сыновей в семинарии по собственной воле. Чаще всего архиепископ, который имел власть над духовенством, силой заставлял их привозить сыновей «для устройства семинарии». Другие сословия, по различным причинам, еще реже могли пополнять семинарии. Обучение же священнослужителей, как правило, осуществлялось в городских учебных заведениях: училищах, семинариях, академиях. Семинаристская жизнь — это особый мир. В XIX в. многие писатели изображали жизнь семинарской бурсы во всех ее проявлениях.

Хотя после выхода из семинарии ее воспитанники устраивались не только священниками, но и мелкими чиновниками, достигая иногда и высших должностей, в них все равно безошибочно можно было видеть семинаристскую заковку.

В прошлые века почти у каждого «истого» семинариста имелась собственная поэтическая тетрадка, в которую он вносил свои любимые стихи, сочинял собственные. В этих стихах чаще всего описывалась доля «бедного молодца» забитого схоластикой, зубрежкой, несправедливостью, а также возможность попасть в солдаты, виделись и дальние перспективы на поприще церкви, и нередко вдовство священника.

Довольно часто будущих семинаристов, особенно из дальних селений, на учебу возили, как рекрутов, поэтому стихи и песни семинаристов до боли напоминают рекрутские песни простого народа:

Все мои знакомцы, вся моя родня, соберитесь сюда!
Посмотрите, какая на меня пришла беда!
Детей моих от меня отнимают,
И в проклятую семинарию на муку собирают.
О, мои детушки сердечные,
Не на ученье вас берут, но на мученье бесконечное!
Лучше б вам не родиться на сей свет, а хотя родиться,
Того ж часа киселем подавиться, и в воду утопиться.
О, мои милые детушки!
И белые лебедушки!
Лучше б вас своими руками в землю закопал,
Нежели в семинарию на муку отдал!
Прощайте, мои детушки, уж мне вас не видать,
И с вами никогда не жива⁸³ть.

Скудная пища заставляла семинаристов просить подаяния, поэтому каждый из них выучивал кант (XVIII в.) «Радуйся российский орле двуглавый, ты бо еси во всем мире славный». Этот кант распевали для того, чтобы горожане дали кой-какой пищи, дров, или в праздник кусок пирога. «Всякому нищему его нищенство должно быть сноснее, чем наше нищенство, — сборы хлебом, потому что между нами и нищими, — и в умственном и нравственном отношениях, — лежит целая пропасть...» — так вспоминали семинаристы годы своего учения. Несмотря на все тяготы бурсацкой жизни в поэзии этой среды звучат сатирические, пародийные строки из классической и народной поэзии, потому что (это можно утверждать с полной уверенностью!), семинаристы знали русскую классическую литературу и жизнь народа как никто другой.

Используя и переделывая известные стихи Некрасова и напев, ставший популярным романсом, семинаристы рисуют довольно реалистическую картину своей жизни и иронизируют над своей судьбой:

Что ты жадно глядишь за ворота
В стороне от веселых друзей;
Знать запала на сердце невзгода, —
Знать подумал о жизни своей!
Да, зачем ты глядишь так тоскливо
За промчавшимся франтом во след?
На тебя, подбоченясь красиво,
Посмотрел он с улыбкой в лорнет.
На тебя заглядеться не диво, —
Оробев, точно ждешь ты беды.
Мешковат и одет некрасиво,
В длиннополый мешчанский сюртук.
И все мысли и чувства живые

⁸² Сатира XI — ХУП веков. М., 1986. С. 383.

⁸³ См.: Пекарский Наука и литература в России при Петре I. Т. 1. С. 454.

Подавил в тебе черный кlobук.
И хотел бы пожить ты на воле,
Отдохнуть бы в семействе родном,
Да не то тебе пало на долю —
Будешь бедным ты сельским попом!

...
Отростишь ты себе бородавку,
Торчать будет коса назади.
И случится, что ради деньжишек
Будешь совестью ты торговать,
Будешь слушать ты писк ребятишек,
И по жениной дудке плясать.

...
Не смотри же с тоской за ворота,
И за франтом во след не гляди...

Даже в Петербургской семинарии во времена Помяловского строгость и формализм были непомерные, суровые до бессмыслия. Строго, например, наказывали за игру на гитаре, исключали за чаепитие, не позволяли выходить в будни ни шагу за ворота. Так в песне «Семинаристское горе» сатирически изображается их тяжелая жизнь:

О горе, о беда!
Секут нас завсегда!
И лозами по бедрам
И пальцами по щекам.
О горе...
Придешь в школу не готов,
Не припомнишь разных слов, —
Не с другого слова — в рожу,
Со спины дерут всю кожу!
О горе...
Не дадут и погулять,
Все уроками морят,
Учителя не гнели, —
За столом смирно сиди.

Особенно тяжело было «бегунам», которые в первые недели пытались бежать из семинарского ада. «Положение большинства семинаристов, — пишет К.Ф. Надеждин, — было хуже и тяжелее прежнего солдатского и даже острожного <...> многие из них добивались, как блага, “отдачи в солдаты”».

Всяк собою волен,
По себе живет, —
Жребием доволен,
Он глядит на свет вперед...
Семинарской доли
Горестнее нет:
С детства все в неволе
До двадцати лет.
Забот целое поле,
Сохни, точно лист,
Мыкай вечно горе,
Бедный семинарист!
Картуз, сюртук, брюки,
Жилет, сапоги,
Все учи уроки, —
Книги береги.
Бейся целы сутки,
Свой тверди урок;
Засвербит в желудке, —
Съешь хлеба кусок!
Делай упражненья,
Посещай свой класс,

Слушай все ученье, —
Повторяй пять раз!

Или:

Друзья, в кружок! Мы песню грянем
Про семинарское житье,
И со слезами воспомянем
Свое сиротское бытие!...

Эта песня сирот-семинаристов. Она сложена истыми бурсаками, т.е. которые как круглые сироты, с малых лет были взяты на казенное содержание. Естественно, для них не было никаких каникул, отпуска домой, не было и приветливого слова родителей.

Семинаристы совершали шумные празднества под именем рекреаций, оглашая своим корпоративным пением весь город; они имели свои полные оркестры и т.д.

А чтоб были веселу, —
Курит трубку табаку,
Ой...
Вот старуха-лепетуха —
Не любила того духа...
Ой...
На улицу выходила,
Профессору говорила.
Ой....
Профессор-то рассудил,
Бабу в шею проводил.
Ой....
Ты старуха не сердись,
С семинаристом помирись.
Ой....

Эта песня, последние слова которой по своей рельефности не удобны для печати, сочинена в насмешку и на зло «хозяйка семинарским», которые действительно всегда неизменно злились, когда семинаристы, например, «за купоросные щи» пели им эту песню

Бедствием для каждого молодого человека была солдатчина. Нерадивых и провинившихся семинаристов пытались отдать в солдаты. Известен достоверный случай, что в Твери, при епископе Гаврииле, некоторые семинаристы «попали под красную шапку» за игру на домашнем спектакле.

Как семинаристов, так и солдат учили палками, шпицрутенами, зуботычинами.

Ах, тяжко, тяжко для нас будет
Ружьем артикул выкидать!
Но что же делать? Пусть так будет,
Коль не могли пером писать!
Когда читали книги с ленью,
Зевали в классах мы всегда.

Иногда солдат засекали и забивали до смерти: забей девять, — выучи десятого — вот правило, которого обыкновенно держалась военная дисциплина. Подобие такой дисциплины было и в семинариях.

Война требовала призыва в солдатские ряды молодых, поэтому в разные военные кампании набирали парней из семинарий, а также молодых выпускников. Так в песне рассказывается об указе, который требует рекрутов:

Лишь указ нам прочитали, —
 Всех подпиской обязали
 Явиться в города! / 2 р.
 Не дарами нас дарили,
 Всем головушки побрили.
 Сколь грозен сей указ! / 2 р.
 Не читать, писать велят,
 Но в строй скоро становятся.
 И палкою грозят! / 2 р.
 Пропадай перо, бумага, —
 Нам теперь не та отвага.
 Солдатская жизнь строга!

Власти постоянно были недовольны каким-то сторонами жизни и учебы семинаристов. Много было и экспериментов: например, желание превратить всех семинаристов в доморощенных дилегантов-медиков, — и вот как обязательный для всех предмет преподается медицина. Или всех окончивших семинарию назначали сначала дьячками, то есть низшим церковным чином, который выполнял самую неинтеллектуальную работу, например, подавал кадило и т.п.

Вот камень преткновения
 Для будущих проказ —
 Детям духовна звания
 Правительства указ!
 Удар для школьной гордости
 Педантов мудрецов,
 Узда для дерзкой вольности
 Награда для глупцов!
 Надеждам нашим будущим,
 Чувствительный удар,
 И молодость волнуящим
 Страстям нелестный дар!
 Как снег на нашу голову
 Нагрянул вдруг указ,
 Ошеломил сердечную
 И озадачил нас!
 Студенты в семинарии? —
 Прошу покорно вас
 Петь экзапостилярнии,
 Практиковать свой бас.

Их заставляли петь на клиросе, звонить в колокола и т.д.

В двенадцать лет учения
 Вы много обрели;
 Вы не дьячки, а гении,
 Дьячки при вас нули!
 Языков много знаете
 И басурманских слов,
 Но, чай, не понимаете
 Язык колоколов.

Семинаристы знали жизнь церкви с ее праведной и несправедной стороны. Многие сельские, а и городские священнослужители не меняли свои семинаристские привычки к курению, питию, к ухаживанию за дамами. В некоторых случаях однообразная скучная жизнь подрывала жизненные силы и сельский поп или деградировал, или скоро сходил в могилу.

В семинаристских стихах и песнях тема будущей жизни в приходе одна из излюбленных. Такая тема решена в песне, в которой используется форма пародии двух известных произведений: стихотворения Лермон-

това и более известной в разночинских слоях — пародии Некрасова:

Спи, младенец мой прекрасный,
 Баюшки баю!
 Тускло светит месяц медный
 В колыбель твою
 Стану сказывать я сказки, —
 Правду пропою;
 Ты ж дремли, закрывши глазки,
 Баюшки баю!
 Видно, мне плохая доля
 Богом суждена:
 Бедность, труд, чужая воля,
 Детки, бес-жена!
 Сын мой прост ты будешь с виду,
 Мелковат душой;
 Но не дам тебя в обиду
 Я судьбине злой.
 Будешь ты монах известный, —
 Заживешь в раю!

Встречается и сатирическое осмысление всего того, что семинаристы видели в своих родных селениях.

Дьячками мы прилежными
 По виду будем жить;
 Во всем же прочим прежними
 Имеем честь пребыть:
 И трубочку, и водочку
 Не будем оставлять,
 А может и молодочку
 Придется ощипать.
 Поповны — девки складные,
 Хоть несколько жирны,
 За то очень повадные —
 Уж этим так умны.

Еще одной излюбленной темой антиклерикальной сатиры является тема пьянства духовенства. Вот хвалебная песнь водке философа-дьячка, весельчака — любителя выпить. Форма песни — известные в народе «подобны»; простые песнопения в церкви распевались на восемь напевов и, чтобы запомнить напевы с этой целью создавались «подобны».

Настоечка двойная,
 На зелье составная,
 Сквозь уголь пропускная —
 Восхитительна!
 И стоит лишь напиться, —
 Само собой звониться,
 И хочется молиться
 Умилительно!

...
 И если сам владыко
 Подчас не вяжет лыка,
 То нам-то горемыкам
 Позволительно!
 Мне поп грозит припаркой,
 А сам сидит за чаркой
 И тянет чай с кизляркой
 Омерзительно!
 Я в пономарском чине,
 Весь век хожу в овчине,
 Так пить по сей причине
 Препростительно!

Начинали попивать еще в семинарии, однако, многим семинаристам не на что было «сильно кутить». Но были среди них те, кого брали за хороший голос в архиерейские певчие. Так вот певчие довольно часто спивались, потому что им подносили на разных праздниках. На поступивших в архиерейский хор обыкновенно смотрели и товарищи, и родители, «как на отпетых, как на пропащих» и в умственном и в нравственном отношении.

Кроме потери времени на обучение пению, — на постоянные спевки, архиерейские певчие всегда были народ избалованный: при полном обеспечении, в их распоряжении часто бывали свободные деньги. При каждом случае их угощали и на стороне, а русское угощение без приличной выпивки — вещь невыносимая. А сколько этих случаев было для архиерейского певчего! Частная пирушка всякого богатого человека, свадьба, похороны, местные церковные праздники, а в особенности путешествие с архиереем по епархии — все это «море вина разлитое».

В «Истории Владимирской семинарии» рассказывается довольно характерный факт про архиерейского певчего. «Он на судебном следствии с наивностью сделал, между прочим, следующее показание: “Были мы (певчие) для пения кантов у купца N, и там ничего не пили, ибо ничего подношено не было”. Это для архиерейского певчего былых времен, вероятно, была единственная причина непития: “Ничего подношено не было!” Но чтобы неукоснительно и всегда было подношено, чтобы почтенный хозяин, увлекшись излюбленными, или именитыми гостями, не позабыл и не замедлил угостить и певчих, так “на сей случай” они пели особенную комическую песнь, после которой уже невозможно было хозяину отказать в угощении как малым, так и большим певчим. Сия песня уже мало теперь известна и между певчими, ибо в настоящее время архиерейские певчие уже настолько деликатны, что не позволяют себе всем хором выпрашивать у хозяина выпивки. Эта песня давних времен, и она особенно интересна по своему комическому напеву. И начало ее оригинально: “Ну-ка!” Она поется так. Хор: “Ну-ка, почетный хозяин...” и т.д. А затем представляется право “блеснуть” для каждого отдельного голоса. Первое соло — дискант <...>. Альт с деликатной настойчивостью <...>. Тенор с самонадеянностью молодого человека и требовательно <...>. Бас сильно, и как бы угрозительно <...>. Затем хор опять...

Ну-ка, почетный хозяин,
Время и нам, как гостям, поднести! (хор)
— Мне бы чайку! (дискант)
— Мне бы медку! (альт)
— А мне бы пуншику! (тенор)
— Мне бы простячка
Из кабачка
Хоть полкрючка! (бас)
Или сивушки
По-осьмушки!
Мы бы запели: Здравствуй, хозяин,
Многия лета! Живи веселей! (хор)».

Сатирические элементы в семинаристских произведениях связаны со стихией сатирической народной поэ-

эзией. Эта связь видна не только на уровне тематики, но и вплетена в поэтическую ткань текстов: от приемов создания сатирических образов, до пародийного цитирования известных стихов. Семинаристская поэзия богата разнообразными оттенками иронии. Ироническое отношение к несправедливости жизни вызывает протест против такого положения. Горькой иронией, доведенной почти до сарказма, наполнены строки о «неправедной жизни» священнослужителей. В стихах присутствует ироническая насмешка над собственными недостатками. Семинаристская поэзия — это яркое проявление того, что, несмотря на все официальные гонения на смех, несмотря на запретительные меры, смех во всех проявлениях в ней оставался заметным фактором. Смех стал органической частью культуры не только крестьянской, но и субкультуры семинаристов — будущего духовенства.

«Гонение на смех в христианстве — лишь одна сторона дела, — пишет известный исследователь Л.В. Карасев. — Другая, не столь заметная, имеет смысл более глубокий. Секрет в том, что смех сумел достичь своего нынешнего торжества именно благодаря христианству. Унизив смех перед слезами, оно тем самым возвысила его. Аскеза пошла смеху на пользу. Христианство довело смех “до ума”. Оно одухотворило смех»⁸⁴.

ТЕКСТЫ

№ 1. СЕМИНАРСКОЕ ГОРЕ

О горе, о беда!
Секут нас завсегда!
И лозами по бедрам
И пальцами по щекам.
О горе...
Придешь в школу не готов,
Не припомнишь разных слов, —
Не с другого слова — в рожу,
Со спины дерут всю кожу!
О горе...
Не дадут и погулять,
Все уроками моят,
Учителя не гневи, —
За столом смиренно сиди.
О горе...
В кашнице хоть ложки мой,
Не крупой пахнет, водой,
Ударить ложкою, — щелкнет,
Пузырь не вскокнет.
О горе...
Окупации слагай,
А пустые щи ворызгай...
О, проклятое чернило,
Сердце наше иссушило!
О горе...
И бумага и перо
Сокрушают нас зело!
Как учителя узришь, —
Полумертв в школе сидишь!
О горе...
Хоть какого молодца
Скрутит школа до конца!
О горе, о беда!

⁸⁴ Карасев Л.В. Философия смеха. М., 1996. С. 59.

№ 2. ВСЯКОМУ ЕСТЬ ДОЛЯ

Всякому есть доля, —
 Всякому свой рок, —
 Воля и неволя,
 Время и урок.
 Всяк собою волен,
 По себе живет, —
 Жребием доволен,
 Он глядит на свет вперед...
 Семинарской доли
 Горестнее нет:
 С детства все в неволе
 До двадцати лет.
 Забот целое поле,
 Сохни, точно лист,
 Мыкай вечно горе,
 Бедный семинарист!
 Картуз, сюртук, брюки,
 Жилет, сапоги,
 Все учи уроки, —
 Книги береги.
 Бейся целы сутки,
 Свой тверди урок;
 Засвербит в желудке, —
 Съешь хлеба кусок!
 Делай упражненья,
 Посещай свой класс,
 Слушай все ученье, —
 Повторяй пять раз!
 Пена из уст клубом
 Бьется и течет,
 Головушка кругом
 Жаром обоймет!
 Окончив науки
 В деревню иди!
 Бери соху в руки, —
 И землю паши!
 Как бы чижик в клетке —
 Таков наш удел:
 Вспоминай о ветке,
 Где прежде сидел!

№ 3. ДРУЗЬЯ, В КРУЖОК

Друзья, в кружок! Мы песню грянем
 Про семинарское житье,
 И со слезами воспомянем
 Свое сиротское бытие!..
 Утех и радостей не знали
 Во цвете юности златой,
 Лишь только лепетать мы стали —
 Строки смывали уж слезой!
 Не мать с отцом нас выращали, —
 Чужая дальняя сторона;
 Ах, никогда нам не сияла
 Улыбкой нежною она!
 Бывало, мы сидим за книгой,
 Сквозь слезы смотрим на детей,
 Когда они в игре невинной
 Приемлют ласки матерей.
 Двенадцать лет с тоской долбили
 Мы одряхлевшую латынь;
 Из-за нее нас били, били! —
 Она нам горче, чем полынь!
 Ах, много вынесла ты горя,
 Победна наша голова!
 Не знала отдыха, покоя —
 Всегда, всегда в труде была!

№ 4. ЧТО ТЫ ЖАДНО ГЛЯДИШЬ ЗА ВОРОТА?

Что ты жадно глядишь за ворота
 В стороне от веселых друзей?
 Знать запала на сердце невзгода, —
 Знать подумал о жизни своей!?
 Да, зачем ты глядишь так тоскливо
 За промчавшимся франтом во след?
 На тебя, подбоченясь красиво,
 Посмотрел он с улыбкой в лорнет.
 На тебя заглядеться не диво, —
 Оробев, точно ждешь ты беды.
 Мешковат и одет некрасиво,
 В длиннополый мещанский сюртук.
 И все мысли и чувства живые
 Подавил в тебе черный клубук.
 И хотел бы пожить ты на воле,
 Отдохнуть бы в семействе родном,
 Да не то тебе пало на долю —
 Будешь бедным ты сельским попом!
 Облечешься в нелепый подрясник,
 Опояшешь себя кушаком;
 Надевать будешь рясу лишь в праздник,
 Дорожа нажитым пятаком.
 Архерей своим бдительным оком
 На тебя смутный страх наведет;
 Благочинный обложит оброком,
 Консистерия взятку возьмет.
 Купишь ты для работы лошадку,
 Чтоб хозяйство свое завести,
 Отростишь ты себе бороденку,
 Торчать будет коса назад.
 И случится, что ради деньжишек
 Будешь совестью ты торговать,
 Будешь слушать ты писк ребятишек,
 И по жениной дудке плясать.
 От заботы, страданья и муки
 Отживешь не успевши пожить;
 Будешь бегать из дому от скуки, —
 Будешь славить, работать и пить.
 И в лице твоём тонком и бледном,
 Испитом от страданья и мук,
 Появится бессилья сознание
 И тяжёлый, душевный недуг...
 И схоронят на сельском кладбище,
 Как пройдешь ты свой пастырский путь;
 Все забудут тебя, разве нищий
 На могилу придет отдохнуть!..
 Не смотри же с тоской за ворота,
 И за франтом во след не гляди;
 Пусть затихнет на сердце невзгода
 Ждет не радость тебя впереди.

№ 5. ПЕСНЯ ПРИВОЛЖСКИХ СЕМИНАРИСТОВ

Из города дороженькой
 На родину свою
 Семинарист молоденький
 Спешит в чужом краю,
 Спешит пробираясь
 Сквозь лес с узелком,
 Бежит, опираясь
 Своим посошком.
 Он день идет, другой спешит,
 На третий хочет быть
 Туда, куда его манит
 Приветливый покой.
 Ночь темная, ненастная,
 Близь края своего

Застала вдруг несчастного
 На поле одного!..
 Дождь сильный и крупный
 По лесу шумел
 И с молнией сильный
 Вдруг гром загремел!
 Нет в поле ни лачужки,
 Один лишь шум да свист!
 Нет в поле деревушки...
 Один семинарист!..
 В последней деревушечке,
 От дома с полверсты,
 У Митрича в избушечке
 Он просить воды.
 На голос выходит
 Старик с бородой
 И гостю выносит
 Ставушку с водой.
 "Напейся, мой родимушка!
 Да чей, откуда ты?"
 Спросил его старинушка
 От сердца полноты.
 "Вся с узлом одежа
 Мокра на тебе;
 Коль думаешь, надежа,
 Ночуй-се в избе!
 А завтра в раннюю зорюшку
 Тебя я разбужу;
 Через Волгу в ту сторонушку
 Сам в лодке первезу.
 Теперь же ненастно;
 В такой темноте
 Тебе, друг, опасно
 Везти в челноке!"
 За ласку ту старинушку
 Гость нежно выхвалял.
 Тут дедушка поповича
 По голосу узнал.
 "Ах, гость мой милый!
 Ну, право, с небес,
 Соколик удалый,
 Тебя Бог занес!"
 Схвативши за руку
 С ставушкой пустой,
 Повел его Дмитрич
 В избушку с собой.
 За стол под божницу
 Его посадил,
 И хлебом и солью
 Его угостил.
 "Согрейся, мой родимушка,
 Да с Богом, ложись спать!"
 И начал наш старинушка
 Постелю гостю стлать.
 Кафтаном худым
 Он солому покрыл,
 Подушку с мякиной
 На верх положил.
 Поспавши ночь он крепким сном,
 По утру рано встал,
 Обрадованный ясным днем
 Он дедушке сказал:
 "Пойдем-ка родимый,
 Меня первези!..
 "Ах, друг ты мой милый,
 Вон туча вблизи!
 Постой, пройдет скорехонько

Тебя я первезу!"
 Но гость сказал смирехонько:
 "Я скору ведь дойду
 До дома родного,
 До милых моих;
 Успею дорогой
 От тучи уйти!"
 А сам скорее собирает он
 Одежду с узелком,
 Воздав за ночь поклон,
 Спешит скорей в свой дом.

№ 6. БОЛЬШОЙ ДОРОГОЙ ИЗ РЯЗАНИ

Большой дорогой из Рязани
 Семинарист уткнувшись в сани,
 Домой тащился кое-как:
 Шинель подбитая нуждою,
 Картуз холодный набекрень...
 И хлеб с холодною водою
 Его питают целый день.
 Карман с умом его в разладе,
 И дома нечем уж блеснуть —
 Визитка новая в закладе
 И сюртуку указан путь!
 Какой-то плотник за полтину
 В прокат бекешу ему дал...
 Оборотивши к ветру спину,
 Он так дорогой рассуждал:
 Рязань, Рязань, приют постылый,
 Теперь мне белый свет не мил...
 Ах сколько жизни я и силы
 В твоих объятьях схоронил!
 Бывало мне свою копейку
 Отец с слезами отдает,
 А сам с несчастною семейкой
 Глубокой чашей горе пьет.
 Схвативши пару ассигнаций,
 На пегой едешь как-нибудь,
 И сделав семь иль восемь станций,
 С нуждой окончишь дальний путь.
 Сюртук с визиткой из закладу
 Возьмешь и снова модный фронт!
 Летишь запить свою досаду,
 Где льет отраду медный крант.
 В квартире бедной поместишься
 С пятком товарищей своих,
 С нуждой и горем там сроднишься
 И погрузишься в груду книг.
 И из раскола без пощады
 Долбишь до полночи глухой;
 И только ждешь свое награды —
 Две с точкою да геморой
 И разгрустился сиротина,
 Блеснули слезы на глазах...
 Неси ж, неси ж меня судьбина
 Домой на худеньких санях!

№ 7. ВДРУГ ЗЕВЕС ПРЕОСТРЫ СТРЕЛЫ

Вдруг Зевес преостры стрелы
 Пустит в русские пределы,
 Колеблется земля! / 2 р.
 Вдруг взошла заря багряна,
 Вся Европа застонала, —
 Объявлена война! / 2 р.
 Бонапарты — люты звери
 Отворили адски двери
 Пожрать священный чин! / 2 р.
 Вдруг спустились облака

Живым комом под бока —
 Скрыться некуда! / 2 р.
 Лишь указ нам прочитали, —
 Всех подпиской обязали
 Явиться в города! — 2р.
 Не дарами нас дарили,
 Всем головушки побрили.
 Сколь грозен сей указ! / 2 р.
 Не читать, писать велят,
 Но в строй скоро становятся.
 И палкою грозят! / 2 р.
 Пропадай перо, бумага, —
 Нам теперь не та отвага.
 Солдатская жизнь строга! / 2 р.
 Пушки, бомбы, барабаны
 Заведут нас в чужие страны,
 Где веч не бывать! / 2 р.
 Отцы наши с матерями
 Едва живы тут стояли,
 От жалости такой! / 2 р.
 О, вы все наши дорогие,
 Братья с сестрами родные,
 Не лейте слез из глаз! / 2 р.
 Если Бог нам повелит
 Всех злодеев победить,
 Прославимся и мы! / 2 р.

№ 8. НА ВОСХОДЕ СОЛНЦЕ КРАСНО

На восходе солнце красно,
 Ты скорей из-за морей!
 И согрей в груди насчастно
 Сердце теплотой своей!
 Ты прости лучи златые
 На несчастных, горьких нас,
 И, обильно пролитыя,
 Осуши слезы от глаз!
 Но увя свобода боле
 Нас не будет улаждать;
 Знать на бранном чистом поле
 Смерти должно ожидать!
 Было время, — вспоминаем, —
 Как ходили с книгой в класс;
 Ныне ж новое встречаем —
 Наш учитель уже Марс.
 Кто же думал, что несчастье
 Нас постигнет невзначай!
 Ты прости, златое счастье,
 Дом отцов, родимы край!
 Ты прости о сонм безценный
 Ближних, искренних друзей!
 Се (в) последни токи слезны
 Льет по дружбе мавзолей!
 Вспоминаньем будет дружба,
 В том отраду всяк найдет;
 Наша участь — царска служба,
 В ней утех, забавы нет.
 Хотя трудно скорбь жестоку
 В жизни нам перенести;
 Но покорствуемся року,
 Мы должны сказать — прости!
 Все прости: и слезны токи
 Се мы льем разлуки в час...
 О, судьба! О рок жестокий,
 Ты послал сие на нас!
 Твой закон мы исполняя,
 Будем с верностью служить.
 Чести русской не теряя,
 Жизни будем не щадить.

Лучше быть в земной утробе,
 Нежель славу кто затмит!
 Пусть, за храбрость, стих на гробе
 Нам Россия начертит!

№ 9. ПЕСНЯ ВЛАДИМИРСКИХ СЕМИНАРИСТОВ

Прости, заклятие драгое,
 Свободна жизнь, прости!
 О, нам учение другое —
 Марш, марш! Бравей ружье нести!
 Уже бумага не наскучит,
 Да и за книгой не сидеть;
 Совсем нас Марс другому учит —
 Артикул знать и не робеть.
 Ах, тяжело, тяжело для нас будет
 Ружьем артикул выкидать!
 Но что же делать? Пусть так будет,
 Коль не могли пером писать!
 Когда читали книги с ленью,
 Зевали в классах мы всегда.
 Быв не людьми тогда, а тенью,
 Престали плакать завсегда.
 Виной сей горести мы сами,
 Так нечево крушить себя!
 Прости, не мучь себя родитель,
 В несчастьи видя ныне нас!
 Да будет нам защитник Спас!
 Друзья любезные, простите,
 В последний, может, с вами раз!
 Хотя разочек посетите
 В Сновицах⁸⁵ на квартире нас!
 Утешьте плачущих, скорбящих,
 Простите горьких слез поток,
 И не забудьте нас просящих —
 Молить Творца, чтоб нам помог!

№ 10. ПЕСНЯ ТВЕРСКИХ СЕМИНАРИСТОВ

Други, участь решена, —
 Мы не вольны боле;
 Жизнь нам горька суждена —
 Проводить в неволе...
 Други, други, не горюйте, —
 Бог защитник наш! (или нам).
 В след мы прадедов идем,
 Не одны ж несчастны,
 Без роптанья рок несем
 Горестей напрасных!
 Други...
 Не воротят нас теперь
 В харм наук священный,
 И последний слышит Тверь
 Голос нас смущенный!
 Други...
 Путь нам дальний предстоит
 Ко странам чужим;
 Но судьба придти велит
 К матерям родным.
 Други...
 От родителей, друзей
 Гонят нас от милых,
 По земле скитаться сей
 Принуждают сирых!
 Други...
 Голод, мраз, палящий зной
 В возрасте незрелом,

⁸⁵ Сновицы — село в трех верстах от Владимира/

Со врагом кровавый бой
Будет нам уделом!
Други...
Службе нашей есть конец
Снова в край родимый
Возвратит нас Бог-Отец
В край родимый милый!
Други...
О, Господь, защитник будь
Нам в путях опасных
И забвенных не забудь
Сирых и злосчастных!
Други...
Так судьбу, друзья, почтим,
Станем пить зол чашу,
Провидению вручим
Душу сиру нашу.
Други, други, не горюйте, —
Бог заступник нам и наш!

№ 11. КОЛЫБЕЛЬНАЯ ПЕСНЯ БЕДНОГО СЕЛЬСКОГО ДЬЯЧКА

Спи, младенец мой прекрасный,
Баюшки баю!
Тускло светит месяц медный
В колыбель твою
Стану сказывать я сказки, —
Правду пропою;
Ты ж дремли, закрывши глазки,
Баюшки баю!
Видно, мне плохая доля
Богом суждена:
Бедность, труд, чужая воля,
Детки, бес-жена!
Сын мой прост ты будешь с виду,
Мелковат душой;
Но не дам тебя в обиду
Я судьбине злой.
Будешь ты монах известный, —
Заживешь в раю!
Спи, младенец мой прелестный,
Баюшки баю!
Слышь, отдам тебя я в школу,
Ты хоть не учись;
Но смиряйся, лъсти и долу
Пред людьми клонись.
Вот идешь ты выше, дальше, —
Ты в успехах быстр, —
Глядь — твой батька и услышит,
Что сынок магистр!
Ты постригшись в сан священный,
Помни роль свою...
Спи, сынок неоцененный,
Баюшки баю!
Где не можешь взять умением,
Ханжеством бери;
При людях с благоговеньем
В небеса смотри.
Сан возложат архерея
На главу твою,
Спи, заботы не имея,
Баюшки баю!
Сын мой, набожные вдовы,
Сан твой полюбя,
По ночам сидеть готовы
Будут у тебя.
Их учи пути спасенья,
Да смотри же, плут;

Не впади во искушенье,
Слышь, несчастье тут!
Будешь ездить ты в карете
К знатым господам,
Будешь, шельма, в высшем свете
Фаворитом дам.
В сердце холод водворится
У тебя, мой сын;
С сердцем теплым не мирится
Иноческий чин.
Не взволнуют мира слезы
Душеньку твою!
Сладки будут твои грезы!
Баюшки баю!
Буду я душой томиться,
С нетерпеньем ждать,
Как мой сын обогатится
И залезет в занть.
Да смотри же, постреленок,
Батьку не забудь!
Чаще шли ему деньжонок
Иль чего-нибудь!

№ 12. В ТЕНИ, ПОД КРОВЛЕЮ ЦЕРКОВНОЙ

В тени, под кровлею церковной,
Воркует сизый голубок;
Но только голос нелюбовный,
Затем, что голубь одинок.
Ах, кто имеет дар природы,
И птичий голос понимать,
В часы угрюмой непогоды
Приблизься и голубю внимать.
И вот что беденький вешает,
Воркуя тихо сам с собой:
Он жизнь свою своей скучает,
Лишась подруги дорогой.
Мы с нею счастье разделяли
По равной части обоим,
И если горесть ощущали,
Она легка была двоим.
Мы с нею вместе ели, пили,
Порхая всюду по полям;
Мы с нею в гнездышко сносили,
Сбирая ветки по полям.
Она была мне мать любезна,
Она звала меня отцом;
И не было ни капли слезной
В убогом гнездышке моем!..
В последний раз как я прощался
С драгой голубкою своей,
В слезах я с клятвой обещался
Не покидать своих детей.
Сберу все силы и стремленья,
Исполню сладкий сей обет;
А вы мне, дети, в награжденье,
Старайтесь лучший дать отчет.
Ах, дети, дети, соберитесь
Вокруг унылого отца,
Воркуйте, только берегитесь,
Предать отчаянью сердца!
Вот участь голубка несчастна!
Вот как судил ему злой рок;
Судите ж люди беспристрастно —
Что должен делат голубок?!
Гнездо оставить, удалиться,
В пустыне плакать завсегда? —
Но кто о детях не крушиться?!
Кто приголубит их тогда?!

Ах, кто имеет дар природы
И птичий голос понимать —
В часы угрюмой непогоды
Приблизься и голубю внимать.

№ 13. ВОТ КАМЕНЬ ПРЕТЫКАНИЯ

Вот камень претыкания
Для будущих проказ —
Детям духовна звания
Правительства указ!
Удар для школьной гордости
Педантов мудрецов,
Узда для дерзкой вольности
Награда для глупцов!
Надеждам нашим будущим,
Чувствительный удар,
И молодость волнующим
Старстям нелестный дар!
Как снег на нашу голову
Нагрязнул вдруг указ,
Ошеломил сердечную
И озадачил нас!
Студенты в семинарии? —
Прошу покорно вас
Петь экзапостилларин,
Практиковать свой бас.
Науки вы извели,
Вы славный богослов,
Но, верно, не отведали,
Как вкусен часослов.
Чай, мудрость психологии
Завязла меж зубов: —
Вот есть здесь ирмологии,
Всех лучших порошков.
Чай, силу красноречия
Вы в школах обрели: —
Вот случай велеречия, —
Апостол бы прочли
Погромче, в назидание
Всех честных мужичков. —
О, вы образованием
Посрамите дьячков!
В двенадцать лет учения
Вы много обрели;
Вы не дьячки, а гении,
Дьячки при вас нули!
Языков много знаете
И басурманских слов,
Но, чай, не понимаете
Язык колоколов.
Но вы с образованием, —
Вам что и говорить!
Колокола с старанием
Научитесь доить.
А, чай, хвалы Создателю
Горазды воспевать?
Кадило настоятелю
Сумеете подать.
Так вот вам объявление,
Прошу его принять.
Ну, что ж жрузья! Терпение —
Судьбы не избежать!
Конечно нет приятности
Разыгрывать дьячка, —
Для нашей деликатности
Уж это не рука.
Личину интересную
Нам должно надевать,

Ведь службу преполезную
Мы будем совершать!
С осанкою блаженною
Вы видите дьячка,
Он с поступью почтенную
Дворного петуха,
С козлиною бородкою
И с кратким кондаком
И мелкою походкою
Танцует за попом.
Главу его маститую
Венчает малахай...
Особа знаменитая,
Живи да не вздыхай!!
Несчастный насаждается,
На клиросе поет,
Весь потом обливается,
А дело в прок нейдет!
Глядит с подобострастием,
Хоть зависть и берет,
Как поп со самовластием
Гроши в карман кладет.
И ждет: когда-то выдадут
Хоть дольку из него,
Когда минуты выпадут
Блаженства для него!
Метаморфозу славную
Должны же вы принять,
Комедию забавную
Приходится играть!
Да унывать не нужно нам,
Мы все свое возьмем.
Друзья, хочу сказать я вам,
Как славно мы живем:
Дьячками мы прилежными
По виду будем жить;
Во всем же прочим прежними
Имеем честь пребыть:
И трубочку, и водочку
Не будем оставлять,
А может и молодочку
Придется ощипать.
Поповны — девки складные,
Хоть несколько жирны,
За то очень повадные —
Уж этим так умны.
Отцы лишь только бестии!..
Да это ничего:
Под видом благочестия
Надуем хоть кого.
Доходишки-то дьячески
Не для чего копить,
Стараться лучше всячески
Гулять, курить и пить!
Уж можно позабавиться
От сердца, от души,
Что п...чь, тебе нравится
Не правда ли, скажи?
Такое рассуждение
Я мог бы и продлить,
Но нет, мое почтение,
Не мне тебя учить.

№ 14. ЕСЛИ ХОЧЕШЬ БЫТЬ СПОКОЕН

Если хочешь быть спокоен,
В жизни горести не знать, —
Будь всегда собой доволен,
Думать так: на все плевать!

Что с тобою ни случится,
 Ту не должен унывать;
 Скука, горе приключится, —
 Нужды нет, пройдет, — плевать!
 Если денежек не стало,
 Постарайся их достать,
 Коли негде, то ни мало
 Не тужи, — скажи: плевать.
 Как студент, ты все по воле
 Должен делать, иль гулять;
 Если хочешь — сиди в школе,
 А то в портерной — плевать!
 Пусть сидят другие ночи,
 Ты ложись спокойно спать,
 А то выбьешься из мочи,
 Пусть долбят они — плевать!
 Еще можно завтра, вставши,
 Урок дважды прочитать,
 А то ночь сиди, неспавши,
 Что за глупость! — наплевать!
 Спросят, — встань — и осторожно
 Роль столба изволь играть,
 Иль по книжке, если можно,
 А коль срезался, — плевать.
 Коль бранить профессор будет,
 Можно тут и помолчать,
 Ведь от брани не убудет,
 Пусть бранит, чудак — плевать.
 Будет время, все минется,
 Перестанут и ругать,
 Вот вакация начнется,
 А там святки... Э! Плевать!

№ 15. НУ-КА, ПОЧЕТНЫЙ ХОЗЯИН,

Ну-ка, почетный хозяин,
 Время и нам, как гостям, поднести! (хор)
 — Мне бы чайку! (дискант)
 — Мне бы медку! (альт)
 — А мне бы пуншику! (тенор)
 — Мне бы простячка
 Из кабачка
 Хоть полкрючка! (бас)
 Или сивушки
 По осмюшки!
 Мы бы запели: Здравствуй, хозяин,
 Многия лета! Живи веселей! (хор)
 -Если же нет, —
 Мне бы водицы! (дискант)
 -Мне бы кваску! (альт)
 -А мне бы полпивца! (тенор)
 — Мне бы для отваги
 Хоть бы половник браги! (бас)
 Мы бы запели: Здравствуй, хозяин!
 Многия лета! Живи веселей!

№ 16. ВОСПОЕМ МЫ, БРАТЦЫ, КАНТУ ПРЕЛЮБЕЗНУ!

Воспоем мы, братцы,
 Канту прелюбезну!
 Воспомянем скуку
 Сердцу преполезну,
 Сидя в школе
 Во неволе,
 Глядя всюду
 На девиц-
 Красавиц!
 Часто они ходят
 По воду на Волгу,

Смотрят на окошки,
 Спрашивают долгу.
 Оне смело
 И весело
 Похваляют
 Нас молодцов,
 Нас удалцов!
 Часто досаждают,
 Не хотят взирать!
 Мы на их портреты
 Желаем плевать!
 Оне боком
 Гордым оком
 Косо смотрят,
 Глаза водят
 Бездельно,
 Бездельно!
 Если бы возможно
 По верху летети,
 Сели бы к ним ближе,
 Стали целовати!
 Ах, неможно,
 Невозможно
 Учинити,
 Сотворити
 Опасно,
 Опасно!
 Мир мы возымеем,
 Пойдем в лес гуляти,
 С красными девицами,
 Станем мы играти!
 Бросим взоры,
 Пойдем в горы
 Погуляем,
 Погуляем!
 Купим водки алой, —
 Золотой — французской,
 Притом не забудем
 Взять с собой и русской!
 Подай, малый,
 Водки алой,
 Станем пить,
 Веселить
 Всех девиц
 Красавиц!
 Первую-то выпьем,-
 Станем поздравлять!
 Вторую-то выпьем,-
 Станем целовать! —
 Ах, обойдем, —
 Поцелуем!
 Сердцем взохнем! —
 Давно сохнем
 Мы по вас,
 Мы по вас!...

№ 17. В ВОСЕМЬСОТ ВОСЬМОМ ГОДУ

В восемьсот восьмом году
 Было в Твери городу.
 Ой, калина моя!
 Ой, малина моя!
 Семинаристик молодой,
 Постояльчик удалой
 Ой...
 Он пивца, винца не пьет,
 В рот хмельного не берет,
 Ой...
 А чтоб были веселу,-

Курит трубку табаку,
 Ой...
 Вот старуха-лепетуха —
 Не любила того духа...
 Ой...
 На улицу выходила,
 Профессору говорила.
 Ой.....
 Профессор-то рассудил,
 Бабу в шею проводил.
 Ой.....
 Ты старуха не сердись,
 С семинаристом помирись.
 Ой....

№ 18. КТО, КРАСОТОЧКИ ЛЮБЕЗНЫ

Кто, красоточки любезны,
 Вас от нас отворотил?
 Ваши ласки к нам исчезли, —
 Кроме нас вам кто-то мил?!
 Разве вам семинаристы
 Хуже ваших вахлаков?
 Песенки их, танцы, свисты
 Хуже ваших бурлаков?
 Знать, вороны вам нужнее
 Стали чсных соколов?
 Знать, совы для вас милее
 Быстрых, смелых орлов!
 Ах, отстаньте, не срамитесь,
 Деревенских полюбя;
 Лучше к нам вы обратитесь,
 Руку верности дая!..
 Мы не прянички к вам носим,
 Но приносим вам любовь;
 Рук у вас с любовью просим,
 Но хладееет наша кровь!
 Так чего ж от нас хотите
 Вы, красотки, получать?
 Ах, как дурно! Постыдитесь,
 Вам любовью марковать!
 За жемочки, за орехи
 Продаете вы любовь,
 За ничтожные утехы, —

За два пряничка ослов!..
 Так, живите ж вы с мешками,
 Без числа любите их;
 Веселитесь с “трепугами”, —
 Мы себе найдем других!..

№ 19. НАСТОЕЧКА ДВОЙНАЯ

Настоечка двойная,
 На зелье составная,
 Сквозь уголь пропускная —
 Восхитительна!
 И стоит лишь напиться, —
 Само собой звониться,
 И хочется молиться
 Умилительно!
 И Ной, вот для примеру,
 Любил хватить не в меру, —
 Жить по его примеру
 Поучительно!
 Есть в притчах Соломона,
 Как поживал дни Оны
 Роскошный царь Сиона
 Разорительно!
 Он сказки, прибаутки
 Рассказывал для шуток,
 И пил ведра три в сутки
 Приблизительно!
 У дьякона примета,
 Коль хватит он до света,
 То тянет много лета
 Оглушительно.
 И если сам владыко
 Подчас не вяжет лыка,
 То нам-то горемыкам
 Позволительно!
 Мне поп грозит припаркой,
 А сам сидит за чаркой
 И тянет чай с кизляркой
 Омерзительно!
 Я в пономарском чине,
 Весь век хожу в овчине,
 Так пить по сей причине
 Препростительно!

МУЖСКИЕ ИГРЫ И РАЗВЛЕЧЕНИЯ НА РУССКОМ СЕВЕРЕ

И.А. Морозов, И.С. Слепцова

Пожалуй, ничто так рельефно не отражает своеобразие мужской культуры, как специфически мужские развлечения и игры (силовое противоборство: драки и кулачные бои, состязания в силе, игры спортивного характера; азартные игры: лодыжки, карты, деньги, яйца; и т.д.). Не ставя перед собой в данной публикации задачи всестороннего рассмотрения этого пласта традиционной культуры, мы хотели бы привлечь внимание широкого круга исследователей к этой стороне мужского быта. Приведенные ниже описания были подготовлены нами к публикации в составе монографического исследования празднично-игровой культуры Вологодской области под общим названием «Круг игры. Старинные игры и развлечения русских» в начале 1990-х гг. К сожалению, проект удалось осуществить лишь частично⁸⁶ и разделы, посвященные весенне-летним развлечениям, в т.ч. и мужским, так и остались неопубликованными. Отметим, что специальных исследований, посвященных этой проблеме в русской этнографии и фольклористике нет. Поэтому считаем необходимым хотя бы частично восполнить этот пробел, обнародовав собранные нами в 1980-90-х гг. полевые и архивные материалы. Надеемся продолжить рассмотрение этой проблематики в следующих выпусках «Мужского сборника».

Прежде чем перейти к изложению конкретного материала, сделаем несколько предварительных замечаний.

Для мужских развлечений чрезвычайно важна «силовая» составляющая («сила» здесь понимается не только как физическое, но и моральное преимущество над соперником), хотя имеются свидетельства и об участии женщин в соревнованиях такого типа (в борьбе, кулачных боях, и даже драках). С фактором «силы» связаны и большая жесткость и «грубость» мужских развлечений и игр, и особенно наказаний в них. Несколько упрощая, можно утверждать, что большинство из мужских развлечений имеют целью именно завершающее их наказание. Вообще мужские развлечения в целом более тесно связаны с понятиями соревновательности и азарта, чем женские, в них ярче проявляется испытательно-посвятительная сторона традиционных игр, имеющая ритуально-обрядовые корни.

Однако это не значит, что женские развлечения в целом полностью лишены этих составляющих. В частности, наблюдаются четкие региональные различия в игровых предпочтениях: например, азартные игры с пасхальными и троичными яйцами на Русском Севере в большинстве являются мужскими. В то время как в Центральной и Южной России достаточно обычно участие в такого рода развлечениях женщин⁸⁷, а в некоторых локальных традициях они являются исключительно женскими.

Характерно, что там, где мужчины уступают женщинам те или иные сферы игрового, мужские развлечения сохраняют свою специфичность. Там, где игры с пасхальными яйцами являются прерогативой женщин, мужчины играют в игры, в которых в качестве выигрыша фигурируют деньги (*в карты, в казанки, в орлянку, в расшибалки* и т.д.). В более старых вариантах этих развлечений выигрышем могут быть пасхальные яйца, скот, одежда, первенство в работе либо получение более высокого социального статуса или ранга.

Рассматривая мужские развлечения в конкретном культурно-историческом контексте, можно обратить внимание на следующие моменты. Пространство игры — это «выход за рамки обыденности», «проникновение в чужое», опасное, «пространство риска». Эта сфера в традиционной культуре является прерогативой мужского. Дом и семья (сфера «женского»), как правило, мало связаны с игрой. За небольшой оговоркой: такие выходы возможны в «праздничном хронотопе», т.е. в пространстве и времени праздника. Например, на святки могут играть дома и даже на столе (*в кости, карты, волчок, чётки*), где обычно запрещены всякие действия, кроме еды. И это становится возможным не только для взрослых (женщин и мужчин), но даже и детей (в обычное время на столе детям играть запрещено). Выход в «чужое» сопряжен с огромным риском и связан с мифологемой «игры с судьбой». Выигрыш в данном случае больше чем простое материальное приобретение, он влияет на общее благополучие семьи, социума

⁸⁶ См.: Морозов И.А., Слепцова И.С. Праздничная культура Вологодского края. Часть 1: Святки и масленица // Российский этнограф. Этнологический альманах. Москва, 1993.

⁸⁷ См., например, наши публикации: Слепцова И.С., Морозов И.А. В яйца катать // Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Ульяновск, 1999. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 4). С. 8-17; Шацкий этнодиалектный словарь. Традиционная культура Шацкого района Рязанской области (первая половина XX в.). Рязань, 2000 (статьи «Катки», «Подкучки», «Яйцо»).

и, конечно, самого играющего. В этом смысле игра «дело не женское». Это действительно сражение не на жизнь, а на смерть. Игра в этой ситуации занятие несомненно сакральное, требующее высокого «профессионализма», не меньшего, чем, скажем, искусство кузнеца или знахаря. Отсюда стремление удалить из игры «профанов» — и это касается не только женщин.

Это связано также с особым осмыслением женского начала в традиционной культуре, связью его с «нечистым», земным, inferнальным. В этом свете участие женщины в сакральной игре, направленной на «переустройство» миропорядка или обретение судьбы, опасно для окружающих.

Мужская страсть к игре ставит под угрозу достаток и определенность, материальное обеспечение семьи, поэтому женщины нередко выступают против игры как охранительницы домашней стабильности, борясь за сохранение статус кво. Поскольку последствия игры непредсказуемы, проигрыш в ней может поставить под вопрос само существование не только игрока, но и его семьи, родных и близких, отсюда решительное сопротивление женщин любой игре.

Показательны многочисленные свидетельства о том, что в игре принимают активное участие люди старшего поколения. Например, старики участвовали в весенне-летних играх «в попа», «в шар» («харикало») или «в цыбы» (аналог «городков»), особенно на праздники. Гораздо охотнее играют в разного рода игры (например, в карты) и пожилые женщины. Характерно, что в данном случае речь идет, как правило, о людях, уже имеющих взрослых детей и поэтому не столь обремененных заботой о стабильности семейного благополучия.

Во многих мужских состязаниях наблюдается прямая преемственность между игровой и обрядовой формой (например, забавы *покойника поднимать*, *Сидора колоть*). В этом случае можно утверждать, что обряд использует игровую форму в своих целях, а игра развивает ритуальные значения в целях собственных.

Наряду с жесткими испытаниями вроде боевых противоборств (кулачные бои и драки) в традиционных мужских компаниях и в молодежных группах широко практиковались различные соревнования демонстрационно-показательного типа, на описании которых нам и хотелось бы остановиться более подробно. Интересно, что еще в 20-30-е годы XX века сохранялось понимание их важной роли в молодежной «женитьбе», смутное напоминание об обрядовых соревнованиях за руку невесты. «Парни ходили на руках. Кто дальше пройдет, у того лучшая девка будет, замуж за него выдадут»⁸⁸.

Забавы и испытания на силу всегда являлись неприменной принадлежностью любой мужской компании. Более того, физическая сила и способность постоянно одерживать верх в подобного рода состязаниях создавали любому парню или мужчине очень высокий авторитет в глазах односельчан, который всегда перевешивал такие несомненные достоинства, как ум и грамотность. По свидетельствам корреспондентов Те-

нишевского бюро: «Крестьяне высоко ценят физическую силу и ловкость, хотя не отрицают пользу грамотности» (Яренский у.)⁸⁹. «Во всех общих играх хотят видеть проявление физической силы как прямого и необходимого достояния мужика, и они ценят ее до презрения над бессильным» (Куракинская вол. Тотемского у.)⁹⁰.

СОСТЯЗАНИЯ В ЛОВКОСТИ И СИЛЕ

В системе народного воспитания будущего мужчины существовал целый комплекс индивидуальных упреждений и состязаний на силу, выносливость, гибкость, ловкость, практиковавшихся как на праздники, так и просто на досуге, в перерывах во время совместной работы в больших молодежных или мужских компаниях. Помимо чисто испытательных функций: кто более сильный, ловкий, выносливый? — и т. п., эти состязания носили и демонстрационный характер: у молодых парней и мужчин существовала прекрасная возможность показать свои достоинства присутствовавшим при этом зрителям — девушкам, женщинам, детям. Несомненно, что такого рода развлечения имели и большое воспитательное значение, показывая подрастающему поколению как образцы жесткого и бескомпромиссного противоборства, так и возможность достичь победы над противником в открытой и честной борьбе «один на один». В этом смысле описанные ниже состязания ставят существенно иные цели, чем кулачный бой или коллективная драка, в которых помимо личных качеств необходимо было продемонстрировать умение конструктивно взаимодействовать с партнерами по партии («стенке»).

В данном типе развлечений часто используется прием провокации как начало соревнования (взрослые мужики вступают в борьбу с парнями после неоднократных поддевок). При этом один из распространенных приемов — сравнение мужчины с женщиной: «Я чув (слышал — И.М., И.С.), што тебя намерднись баба отлупила». Результатом подобного соревнования является, как правило, «посрамление обидчиков», своеобразное подтверждение статуса взрослого мужчины, побежденные с позором изгоняются из компании.

Провокация, содержащая в себе скрытую угрозу или агрессию, представляет собой одну из распространенных форм мужского поведения. Именно с словесного «соревнования» нередко начиналось соревнование физическое.

БОРЬБА

По свидетельству очевидца, «к числу развлечений должно отнести борьбу, которую затевают парни с мужиками. Сами мужики борьбу затевают очень редко. Обыкновенно парни начинают подтрунивать над му-

⁸⁸ Зап. И.С. Слепцовой в д. Малая Чаготма Вашкинского р-на.

⁸⁹ Антоновский П. [Этнографические сведения о крестьянах Яренского уезда]. Рукопись // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 397. Л. 7.

⁹⁰ Соболев А. [Этнографические сведения о крестьянах Куракинской волости Тотемского уезда]. Рукопись // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 372. Л. 3.

жиками, желая их вызвать на борьбу. Парень подходит к мужику и говорит ему что-нибудь обидное, например: “Я чув (слышал — *И.М., И.С.*), што тебя наменись баба отлупила, да из бороды чуть волоссе всё не выдрала, оттово у тебя борода-то и редка теперича, чай ты поди-ко голосом выв”. Или: “Про тебя бают, што баба тебя с покоса сжила (обогнала во время косьбы — *И.М., И.С.*)”. Подобного рода насмешки сильно оскорбляют мужика. Он обыкновенно отвечает: “Ты-то што, малокосос лизёт! Ведь я как старину-то вспомню, да тряхну костями-то, то ведь эких-то, как ты, мне пятка не хватит. Маткино молоко на рыле-то еще не обсохло, а туда жо лизёшь. Я тебя в бараний рог согну!” — “Не врёшь, дак правда, а давай-ко, коли не бахвалишься, дак поборемся”.

Мужику стыдно отказаться от своих слов, притом он боится насмешек и соглашается вступить в борьбу с парнем. Борцы обхватывают друг друга руками крестнакрест, или же забираются друг у друга за опушки штанов (верхняя часть брюк — *И.М., И.С.*) и стараются подтянуть друг друга к себе как можно ближе, после чего начинают подпирать друг друга и подплетать ногами. Победа почти всегда остается на стороне ловкого, а не сильного. У “заправских борцов” есть много приемов, при помощи которых они сваливают вдвое сильнейших противников. Вот некоторые из них. Желая свалить своего противника во время горячей борьбы, схватывает его правой рукою за голову, сильно прижимает ее под мышкой, отставляет правую ногу в сторону и через нее перекидывает своего противника, который оказывается лежащим на земле спиной, а победивший всегда оказывается лежащим поперек побежденного на правом боку. Всё это делается очень быстро.

Другой прием состоит в следующем. Слабый противник, когда его начинает прижимать к себе сильнейший, поддается ему, причем подгибает ноги в коленях и изгибается в спине. В то время, когда сильнейший готов уже подмять его под себя, он неожиданно направляет ноги и противник оказывается висющим у него на груди, которого он быстро поворачивает направо и валится на него всею тяжестью тела.

Третий прием требует не только одной ловкости, но и силы. Он употребляется между “заправскими” борцами-врагами и часто сопровождается вредными последствиями не только для того, который подвергся этому приему, но и для того, который его предпринял. Он состоит в следующем. Желая повредить своему противнику наваливается на него и пятит его назад, этот естественно сопротивляется. Противник неожиданно откидывается всею тяжестью тела назад, причем быстро приседает, встает на левое колено, а правым плечом и рукою подхватывает противника за ноги около живота и быстро поднимается на обе ноги. Всё это проделывается с изумительной быстротой. Противник, выкинутый на воздух, с силой летит через плечо врага и сильно ударяется головой об землю, или же перевернувшись в воздухе, падает на спину. Случается, что у ставшего таким образом на голову или упавшего на спину идет кровь из горла и носа. Но если борющийся заметит намерение своего врага, то в то время, как враг откинется назад, чтобы встать на левое

колено, он неожиданно бросается на него всею тяжестью тела, причем сгибает правую ногу в колене. Враг, не ожидавший подобного натиска, падает на спину, а противник с силой падает на него и наносит ему сильный удар правым коленом в грудь или в лицо. Обыкновенно последствием неудавшегося приема бывает вывих левой ноги или сильный удар в грудь или лицо. Впрочем, этот вид борьбы употребляется очень редко»⁹¹.

Для потерпевших неудачу существовали специальные наказания. Например, в Никольском у. проигравший “отбивает шемелу” — встает на четвереньки и боками задней части тела часто колотит по полу направо и налево, причем опираясь руками в пол, медленно продвигается вперед... Парни (которые боролись с мужиками — *И.М., И.С.*) лихо “отбили шемелу” к общему удовольствию. Зрители хохотали во все горло, слышались насмешки: “Каковы лежи-то! Пол-от не родная матка! А ну-ко еще разок! Раз, два, три, четыре, пять, шесть, бей шерсть!” — и тому подобное»⁹².

Борьба была распространенным развлечением и во время праздников, когда в одной деревне собиралось мужское население со всей округи. «Все эти (престольные и другие — *И.М., И.С.*) праздники почти совершенно похожи один на другой, за исключением летнего праздника св. Николая Чудотворца, который заслуживает особенного внимания по двум, уцелевшим, без сомнения, с глубокой старины увеселениям: это — борьбе и хороводы (по здешнему, “игрища”). Когда народ довольно набродится и нагуляется, начинается борьба. Все мужчины расходятся на две стороны: на одной собираются кондужане, а на другой — по большей части мегряне. Между теми и другими остается свободное пространство, на которое и высылают с обеих сторон по человеку для борьбы. Борются обыкновенно на одну руку, что гораздо эффективнее, нежели в обхват, потому что при этом легко сбросить противника на землю и самому остаться на ногах. Сброшенный уходит на свою сторону, которая вместо него высылает из своих рядов другого и т.д. Дело обыкновенно начинается с малосильных и потом постепенно высылают более и более сильных, которые тягачутся между собою дольше и дольше и, наконец, являются на сцену такие геркулесы, что им уж бывает трудно одолеть друг друга. Эти последние известны под именем “запасной силы”. Действительно, между этими последними есть обладающие замечательною физическою силою. По этим последним борцам и судят “чья взяла”. Если кондужанин остался победителем, а противник его пал, то кондужане бьют в ладоши, кричат и смеются над своими противниками, те со своей стороны отшучиваются и стараются оправдать себя, насколько возможно»⁹³.

⁹¹ Крупнов П. [Этнографические сведения о крестьянах Лапшинской вол. Вохомско-Тихоновского прих. Никольского у. Вологодской губ.]. Рукопись // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 295. Л. 23-25.

⁹² Крупнов П. [Этнографические сведения о крестьянах Лапшинской вол. Вохомско-Тихоновского прих. Никольского у. Вологодской губ.]. Рукопись // РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 295. Л. 20.

⁹³ П. М[инорский]. Вытегорские кондужа // Олонекские губернские ведомости. 1874. № 23.

Наряду с традиционными разновидностями борьбы существовали и другие соревнования на силу (*пытать силу*), в которых использовались и отрабатывались отдельные ее элементы.

Среди широко известных силовых состязаний можно упомянуть единоборство на руках (*руку бороться, валить* или *класть*), которое часто практикуется и в настоящее время. Двое желающих померяться силой садились за стол и поставив руки на локоть, сцеплялись ладонями. Дальше все зависело от умения уловить момент и, поддавшись на секунду, резким толчком уложить руку соперника на стол.

ЦЫГАНСКАЯ БОРЬБА

Во многих местах Вологодской области (Тарногский, Нюксенский, Тотемский р-ны, Вельский у.) был известен вид единоборства при помощи ног, который чаще всего называли «цыганской борьбой». Другие названия этого вида борьбы: *по-немецки бороться* (Кичменгский Городок), *по-егрецьки* или *по-егорськи бороться* (Верховажский р-н). Уже самим своим названием: «цыганская», «немецкая», «греческая» («егрецька» < *грецька*, ср. *грецкий* орех) — он противопоставлен борьбе обычной.

Боролись обычно так: двое парней ложились рядышком на пол, головами в разные стороны, с таким расчетом, чтобы ступни каждого из них находились на уровне бедер соперника. Затем, подняв вверх соприкасающиеся ноги, соперники сцеплялись ими и сгибали их в коленях, причем в исходной позиции пятки у обоих должны были находиться в одном и том же положении («надо пята в пята угадать»). Для дополнительной устойчивости борющиеся нередко схватывались руками. После этого каждый стремился оторвать соперника от земли или опрокинуть на себя, если противники держались руками. В последнем случае победитель «вознаграждал» своего соперника шлепками по задку. «Желающие ложатся рядом на землю спинами, головами в противоположные стороны, крепко зацепляются руками, согнутыми в локтях, потом поднимают правые ноги и ими зацепляются в коленках. Каждый гнет свою ногу книзу и старается приподнять заднюю часть тела противника. Если это одному удастся, то он своею ногою прижимает ногу противника к полу; голова и ноги противника оказываются вместе. Здесь победа всегда остается на стороне сильного»⁹⁴.

Реже состязания такого рода устраивались между парнем и девушкой или между мужчиной и женщиной. В некоторых местах сохранились воспоминания о необыкновенно сильных женщинах, которые побеждали мужчин («Всех мужиков борол на сенокосе» — д. Мезенцево Верховажского р-на; «одна сильна была, во как загнула парня-то» — д. Островская Верховажского р-на). Иногда парень, чтобы лишний раз продемонстри-

ровать свое превосходство, боролся с двумя девушками одновременно (д. Бор Вожегодского р-на).

Тем не менее можно с уверенностью утверждать, что подобное вторжение женщины в область мужских состязаний не переводит их в разряд женских.

ПОКОЙНИКА ПОДНИМАТЬ

Многие силовые игры непосредственно связаны с обходами ряженных и древней ритуально-магической практикой. К числу забав, для которых эта связь совершенно очевидна, относится и *поднимание покойника*. Эта силовая забава, бытовавшая в Тарногском, Тотемском, Верховажском, Нюксенском, Бабушкинском, Кичменгско-Городецком р-нах), известна также под названиями *в криночки* (д. Сергеево Тотемского р-на) и *попом поднимать* (д. Соколово). В описаниях ряженья «покойником» можно встретить, например, такие реплики: «Вот поставят на пол насильцки и его потихоньку на лавку ложат. Он не сгибаецца, и лешой знает как, вот как окрутнело всё тело эдак...» (д. Арганово Сямженского р-на). Очевидцы постоянно подчеркивают неподвижность, «застылость» как необходимое качество участника ряжения, изображающего мертвеца. «Покойника» нередко приносили, держа за ноги и плечи, иногда даже положив на плечи, причем сам «мертвец» при этом не должен был изгибаться. По видимому, к этим эпизодам ряжения и восходит генетически забава описываемого типа.

В большинстве случаев эта мужская забава, несмотря на сохранение названия (*покойника* или *мертвеца поднимать*), уже не имела никакой связи с обходом ряженных. Так развлекались и во время праздников, и в будни, нередко устраивая состязание на спор.

Чаще всего *покойник* ложился на пол навзничь, реже — ничком и «застывал», а другой пытался поставить его на ноги. Различие состояло лишь в тех приемах, которые применяли, чтобы его поднять. Более простой заключался в том, что желающий поднять *покойника*, расставив ноги, становился на уровне его бедер («ноги промеж ног») и, наклонившись и обхватив затылок или шею лежащего сомкнутыми в замок руками, пытался поставить его на ноги. Возможен был и вариант, когда поднимающий становился за головой *покойника* и, захватив за шею или голову, ставил того на ноги. Более сложный прием, особенно для того, кого поднимали, — поднимание с захватом под колени. Для этого поднимающий приседал и опирался тазом о ступни *покойника*. Чаще всего оба приема применялись в одних и тех же деревнях, в зависимости от возможностей участников забавы. Очень важное условие при выполнении трюка: *покойник* не должен был расслабляться — «как одереveneет»; «как мёртвой сделаецца».

Под этим же названием могли существовать и другие способы поднятия *покойника*. В д. Великий Двор Вашкинского р-на эта забава напоминала известный цирковой номер: *покойника* поднимали вдвоем за шиколотки и за шею и клали третьему на плечо. В д. Скородумово Бабушинского р-на парня, выполнявшего роль *покойника*, кто-либо из местных силачей брал за талию и перебрасывал через плечо. При этом *покойник* не должен был хоть как-то сгибаться. В д. Сергеево

⁹⁴ Крупнов П. [Этнографические сведения о крестьянах Лапшинской вол. Вохомско-Тихоновского прих. Никольского у. Вологодской губ.] Рукопись // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 295. Л. 25.

Тотемского р-на забава была организована несколько иначе. Несколько парней ложились по кругу ногами в центр. Затем кто-либо из желающих испытать свою силу, обходя круг, пытался кого-нибудь из них посадить. Посаженный выходил из игры. Выигрывал тот, кому удавалось посадить последнего из лежащих.

ГРУЗ ПОДЫМАТЬ

У предыдущей забавы существовали и более сложные варианты, больше напоминающие цирковые трюки. Скажем, в д. Будринская Тарногского р-на один человек ложился на пол ничком, а второй ложился сверху и, просунув ему руки под мышки (под пазухами), брал их в замок на затылке соперника. Задачей первого было встать, в то время как второй мешал ему, прижимая голову к полу.

В д. Угольная Тарногского р-на один парень ложился ничком, вытянув руки с обмотанными ремнем кистями вперед и раздвинув их на ширину плеч. Концы ремня он зажимал в кулаках. Второй парень ложился ничком поперек его рук, а третий, просунув носки под ремень, ложился спиной на них обоих. Задача первого заключалась в том, чтобы встать на четвереньки. Несмотря на сложность задачи она была вполне выполнима: сначала становились на локти и на колени, затем постепенно выпрямлялись.

Предшественниками этих забав были разнообразные упражнения с подниманием тяжестей. Например, в д. Заберезник Кичменгско-Городецкого р-на на шею лежащего ничком парня ставили мешок зерна, и он должен был встать так, чтобы мешок не упал. Широко было распространено поднимание гири и бревен, прием способы захвата тяжестей были довольно разнообразны. Присев, ухватывали стоящую за спиной двухпудовую гирю и пытались с ней встать. Или ложились на спину и, взяв в руки двухпудовую гирю, клали ее то за голову, то на грудь. В Куракинской волости Тотемского уезда в конце XIX в. соревновались, поднимая пустую бочку на голову и перебрасывая ее через себя⁹⁵. Некоторым, особенно сильным мужчинам, удавалось перекинуть через себя бочку, захватив ее сзади.

Часто демонстрировали силу, поднимая кого-либо из приятелей. Одним из самых популярных способов было поднимание *криночкой*, *корчагой* или *кучеркой* (Яренский у., д. Трубовщина Кичменгско-Городецкого р-на). Один игрок садился по-турецки (*кочерыжкой*, *калачом*) и хватался, скрестив руки, за пальцы ног. Второй сзади брал его за пояс и вскидывал на свое левое плечо спиной, так что игрок-*криночка*, сделав с плеча кувырок, становился на ноги⁹⁶.

Реже встречался способ, применявшийся в д. Большое Харюзово Кичменгско-Городецкого р-на. Здесь один из парней становился спиной к другому, затем, закинув руки назад, захватывал его руками за шею и, наклонившись, перебрасывал через себя.

В д. Заберезник поднимали по очереди массивное бревно. Если удавалось поднять несколькими соревнующимися, то на конец бревна садился кто-либо из зрителей и теперь бревно поднимали вместе с ним. Если и в этом случае не удавалось определить победителя, то усаживали еще одного человека на другой конец бревна и т.д.

ЦЫГАНСКУЮ НОШУ ПОДНИМАТЬ.

Поднимание часто осложнялось какими-либо дополнительными элементами. Иногда, например, так или иначе затруднялось движения игрока. В дд. Ананьевская и Будринская Тарногского р-на парень, встав на одно колено, обхватывал подъем второй ноги у самой стопы ремнем, концы которого он, перебросив через плечо, держал в руках (если подхвачена была левая нога, то ремень перебрасывали через правое плечо). Подтянув ногу вверх, надо было встать из этого положения на второй, свободной ноге.

В д. Будринская очень похожим способом поднимали мешки с зерном (до семи пудов весом): желающий, повернувшись к мешку спиной, становился на одно колено и, перекинув через плечо горловину завязанного мешка, пытался выпрямиться и встать на обе ноги.

НА ЛОДКЕ КАТАТЬСЯ

Забава, записанная под таким названием в д. Холкин Конец Тотемского р-на, могла называться также *кацьку* (д. Аистово Велико-Устюгского р-на). Некоторые силовые упражнения строились на перетягивании, перевешивании друг друга. Такие забавы обычно технически достаточно просты и эмоционально насыщены, поэтому так забавлялись чаще всего дети и подростки. Один участник забавы садился на землю, вытянув вперед ноги. На его голени (лицом к партнеру) усаживался второй участник и, схватившись за руки партнера, слегка приподнимал его, а затем сводил вместе свои ноги, чтобы тот мог на них усесться. После этого оба начинали, поочередно отклоняясь назад, тянуть на себя партнера. Со стороны забава слегка напоминала греблю на веслах, откуда и одно из ее названий — *на лодке кататься* (дд. Малая Чагода, Пиксимова Вашкинского р-на).

СОЛЬ ВЕШАТЬ

Забава *соль вешать* (Сямженский, Тарногский, Тотемский, Велико-Устюгский, Верховажский, Кирилловский р-ны), *весами* (д. Осаново), *сухари ломать* или *толочь* (дд. Заборье Бабушкинского р-на, Васильево, Будринская), *смольё ломать* (д. Лукинская Тотемского р-на) более характерна для детей и подростков, хотя так развлекались и мужчины (в этом случае на первый план выступал силовой момент).

Сама забава очень незамысловата: два человека, встав спиной друг к другу и сцепив локти, поочередно наклонялись, отрывая тем самым своего партнера от земли. Обычно так продолжалось, пока кто-нибудь не уставал и не разжимал руки. Если это упражнение вы-

⁹⁵ Соболев А. Ук. соч. Л.3.

⁹⁶ Зап. С.П. Бушкевич от М.П. Колосовой (1913 г.р.) в д. Трубовщина Кичменгско-Городецкого р-на.

полнялось взрослыми парнями, то наиболее сильные могли перекинуть своего партнера через голову. К этому варианту очень близка забава, существовавшая в д. Островская. От предыдущей она отличается тем, что партнеры захватывались руками, положив их на плечи, и перебрасывали друг друга через себя, что было гораздо сложнее.

Иногда это упражнение выполняли, сидя на скамейке (*смельё ломали* — д. Лукинская).

НА КРЮЧКАХ ТЯНУТЬСЯ

Среди испытаний на силу выделяется довольно большая группа, основанная на перетягивании (*на палке* или *на скалке тянутесь, на крючках тянутесь*). Практически повсеместно было известно перетягивание на палке, на руках и пальцах. Все способы достаточно просты. В первом случае двое соревнующихся, взяв в руку палку (около 1,5–2 м длиной; часто это был деревянный каток — палка, на которой «катали», то есть гладили белье) и упираясь одной ногой, тянули каждый в свою сторону. Надо было сдвинуть соперника с места. Или двое соревнующихся, усевшись на землю и упираясь ступнями друг в друга, ухватывались за палку, которую клали на носки. По команде начинали тянуть каждый к себе, пытаясь оторвать соперника от земли. При этом было необходимо поднять соперника с земли или даже перекинуть его через себя (Вохомско-Тихоновский прих.)⁹⁷. Особым шиком было при удаче щелкнуть соперника по лбу или по задку. Существовали и другие способы перетягивания. Например, в д. Дмитриево Нюксенского р-на соперники вставали спиной друг к другу и, пропустив палку между ног, старались сдвинуть друг друга с места.

Этот способ перетягивания (*на перетяжку*) мог служить для разрешения спора, например, о найденной вещи: если ни один из нашедших не успевал раньше другого крикнуть: «Чур, моя!» — то они перетягивались на палке и победивший забирает ее себе (д. Горка Сямженского р-на).

Очень распространено было и перетягивание на канате двух команд, которые обычно вставали по разные стороны центральной черты. Быстро победить соперника помогала несложная хитрость: резко на мгновение отпускали веревку, из-за чего противоположная команда теряла равновесие, а затем сразу же дергали ее на себя и почти без труда перетаскивали соперников на свою сторону. Впрочем, этот прием помогал и во всех остальных вариантах.

Из других популярных простейших типов единоборства можно назвать перетягивание на руках (стоя и схватившись согнутыми в локтях руками) и указательным и среднем пальцах (*на крючках*). По замечанию собирателя конца XIX века, «таскают друг друга по избе, пока кто-нибудь не разожмет палец» (Вохомско-

Тихоновский прих.)⁹⁸. Причем, можно было тянуться на каждом пальце в отдельности и на четырех пальцах, сомкнутых вместе (*на скобке* — д. Колотовщина Кичменгско-Городецкого р-на).

БЫКА ТЯНУТЬ

Во многих деревнях Кичменгско-Городецкого и соседних с ним р-нов соревновались в перетягивании на шеях — *быка тянули* (дд. Большое Харюзово, Колотовщина), *козла тянули* (д. Крадихино), *бобриком тянулись* (д. Трубовщина), *на крысах тянулись* (д. Власевская Тарногского р-на). Эта оригинальная забава восходит, по-видимому, к древним ритуальным соревнованиям во время жертвоприношения, было перетягивание козла или быка. Подобное мерянье силой с ритуальным животным при принесении его в жертву известно древним народам Средиземноморья, а в недавнем прошлом и финно-угорским народам, проживающим на Европейском Севере⁹⁹.

Двое мужчин, встав лицом друг к другу, опускались на четвереньки и набрасывали на шеи связанное полотенце или ремень. По знаку кого-нибудь из болельщиков они старались сдвинуть соперника с места («бык быка перетянет» — д. Колотовщина Кичменгско-Городецкого р-на). Для того, чтобы полотенце или ремень не соскальзывали с головы, брали в рот лучинки (пос. Леваш Нюксенского р-на). Иногда этот прием забавно осмыслился зрителями: «Берут в рот палку, ну лучину, и тянут два мужика. Которая крыса сильнее... Я уж не знаю для чего они брали в зубы — раз крыса, дак». Лучинки ассоциировались с усами крысы.

КРАСНУ ЛОЖКУ ДОСТАВАТЬ

Среди силовых забав встречается немало с подтягиванием, причем используется главный конструктивный элемент традиционного жилища — центральная балка, матица — воронец (в некоторых районах так назывался полатный брус).

В дд. Крутики Никольского р-на, Лодыгино Тотемского р-на, Крадихино Кичменгско-Городецкого р-на перекидывали через матицу (брус) сложенную пополам веревку, вставали двумя ногами в образовавшуюся петлю и, подтягивая второй конец, поднимали себя вверх, до бруса. Если выполняли это упражнение на спор, то на брус клали условленную сумму денег (до пяти рублей), которую необходимо было достать соревнующимся. В д. Урицкое Никольского р-на доставали воткнутую в матицу деревянную ложку. Главной хитростью забавы была небольшая деталь, которую обычно не учитывали новички, прельщенные тем, что подтянуться к балке было сравнительно легко: стоило лишь на мгновение опустить руку, чтобы схватить приз, как вместо того, чтобы получить награду, удалец оказывался на полу. Опытные игроки брали приз зубами.

⁹⁸ Крупнов П. Указ. соч. Л. 19.

⁹⁹ Ср. различные развлечения при жертвоприношении быка у удмуртов: Долганова Л.Н., Морозов И.А., Минасенко Е.Н. Игры и развлечения удмуртов: история и современность. М., 1995.

⁹⁷ Крупнов П. [Этнографические сведения о крестьянах Лапшинской вол. Вохомско-Тихоновского прих. Никольского у. Вологодской губ.]. Рукопись // АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 295. Л. 19.

Всякие упражнения с подтягиванием к воронцу были вообще очень характерным элементом любого общественного праздника и молодежных вечеринок и игр: «Всяко што было, прости меня, Господи, перелешчались всяко, издевались-то... И втыкали ножик да совали ноги — в Великом (теперь часть с. Чушевицы — И.М., И.С.). За воронец сцинеця ногами и висеця. Дак чевоньбудь издеваюця, перелешчаюця! Вот чиво-нибуь туды положат: если он достанет, то евое, ак если ни достанет, то посмиюця над йим да и всё. Иногда интересное, хорошее воткнут — только возьми! Так ни возмёшь — многие ни брали этово!» (д. Пеструха Верховажского р-на). Здесь ножик, воткнутый в воронец, нужно было выдернуть коленями.

Нередко воронец использовался как турник. В д. Дягилево Харовского р-на, например, подтянувшись, перекувыркивались под ним — *козла выдирали*, а в д. Машковская Верховажского р-на подростки 12-15 лет соревновались в обычные дни, кто подтянется к воронцу, чтобы его поцеловать.

ЗАБАВЫ НА РАВНОВЕСИИ

В глазах будущих лихих наездников (а от деревенского парня требовалось мастерски владеть конем) среди самых ценных качеств были устойчивость, умение удерживать равновесие. Поэтому не удивительно, что многие мужские забавы направлены на испытание и развитие этих навыков. Некоторые из них даже сохранили старинную «конскую» символику, другие же основаны на «охотничьей» символике, более естественной для Русского Севера. Например, забава *рябков* (т.е. рябчиков) *стрелять*, описанная ниже, явно связана с другой распространенной игрой, при которой отвернувшегося игрока бьют по прижатой к уху руке, а он должен угадать, кто его ударил (эта игра иногда называлась *глухаря стрелять* или *тетерева бить*, то есть в названии ее также использовалась «охотничья» тема).

ПЕТУШИТЬСЯ

Забаву под названиями *петушиться* (д. Киянская Тарногского р-на), *ошелобиться* — д. Аргуново Никольского р-на, *рябков стрелять*, *в рябки* — Сямженковский прих., Вохомско-Тихоновский прих., д. Емельяновская Тарногского р-на, *капусту рубить* — дд. Гавриловская, Пиксимова Вашкинского р-на неоднократно описывали еще в конце XIX века¹⁰⁰. Желющие испытать себя парни садились на поставленную в центре комнаты широкую лавку лицом друг к другу, поджав ноги по-турецки, чтобы они не касались пола. Один из участников складывал ладони вместе и прижимал их к уху, а второй с размаху бил его по рукам ладонью или кулаком. Если первый парень удерживался на лавке, то следующий удар наносил он, а если же падал (это и называлось *застрелить рябка*), то на его место садился другой желающий попытать удачи, а бить продолжал второй игрок. По свидетельству корреспондента Тенишевского Бюро А. Соболева, «желающих подобных состязаний находилось очень много потому, что каждому хочется узнать “у ково рука ризцяе” (т.е. резче),

но часто дело доходит до серьезной драки из-за какого-нибудь нарушения правил игры»¹⁰¹.

Эта забава оставалась популярной и в 20-30-е годы XX в. Так развлекались парни и взрослые мужчины на посиделках и пированиях. Отличия касались только деталей. Например, в д. Маслово Кичменгско-Городецкого р-на могли несколько иначе складывать руки: одной — ладонью к уху, а вторую — ладонью наружу; то есть удар наносился по ладони второй рукой. В д. Пендуз Бабушкинского р-на соревнующиеся стояли на скамейке, а в пос. Леваш Нюксенского и дд. Гавриловская, Пиксимова Вашкинского р-нов — на полу или на земле; в с. Липин Бор Вашкинского р-на соперники, сев верхом на лавку и поджав ноги, пытались сбить друг друга на пол подушками, в д. Будринская Тарногского р-на игроки садились верхом на толстую (12-15 см) жердь, скрестив и поджав ноги. Концы жерди располагались на двух параллельно установленных лавках.

Разновидностью этой силовой забавы было известное в д. Лукьяново Вашкинского р-на очень простое, но тем не менее требующее немалой ловкости упражнение под названием *быками будаться*: стоя на коленях лицом друг к другу, надо было повалить соперника на землю.

КУЛИКАТЬСЯ

Еще одна забава на равновесие под названиями *куликатся* или *соль вешать* (д. Кожинская Тотемского р-на), *сахар вешать* (д. Копоргино Тотемского р-на): на лавку и табурет клали палку (диаметром 5-8 см) или коромысло для ушатов. На палку рядом, но лицом в разные стороны, усаживались двое участников. Поджав под себя ноги и ухватившись покрепче за палку, они начинали раскачиваться вперед-назад, стараясь сбросить соперника на пол. Задачу усложняла необходимость постоянно следить за тем, чтобы палка не соскользнула с табурета, так как в этом случае на пол катились оба соревнующихся. Чтобы не слишком ушибаться при падении, на полу стелили солому или тулуп.

К тому, кто смог усидеть на коромысле, тут же подсаживался следующий соперник, так что борьба продолжалась порой довольно долго.

В д. Копоргино участники забавы клали поперек лавки кочергу; поджав ноги, садились на ее концы и начинали раскачиваться — кто кого «перевешает», то есть заставит свалиться с кочерги. В этом варианте забавы существенное значение имела «весовая категория» участников. Поэтому (если только соревнование не носило чисто смехового, шуточного характера) *вешать сахар* садились игроки примерно одного роста и телосложения.

КОБЫЛУ УЧИТЬ

Вариант этой забавы под названиями *кобылу учить* (д. Маслово Кичменгско-Городецкого р-на) или *Сидора колоть* (д. Бурцевская Тарногского р-на) отличался оригинальным техническим решением, требующим от соревнующихся немалой изобретательности и сноровки.

¹⁰⁰ Крупнов П. Указ. соч. Л. 20.

¹⁰¹ Соболев А. [Этнографические сведения о крестьянах Куракинской волости Тотемского уезда]. Рукопись // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 372. Л. 3.

Парни, участвовавшие в соревновании (обычно после ужина на помочах), подвешивали к балке веревку с небольшой петлей на конце, свешивавшейся на высоту около полутора метров от пола. В петлю просовывали один конец толстой двухметровой палки-коромысла и вешали на этот конец чью-нибудь шапку. Второй конец палки клали на скамейку, на порог, а иногда и на пол. Желавший *выучить кобылу* садился на коромысло по-турецки («ноги вкрёс») примерно посередине с небольшой (60-80 см) палкой в руке, которой он опирался об пол. Удальцу надо было трижды ударить палкой по коромыслу сзади себя (в перерывах между ударами можно было снова опереться об пол), а затем «схлестнуть» шапку с переднего конца *кобылки*, не свалившись при этом на пол.

В дд. Бурцевская и Пустошь Верховажского р-на эта забава называлась *Сидора колоть*. К матице подвешивали две веревки на расстоянии около двух метров, а в образовавшиеся петли просовывали коромысло, на одном конце которого вешали шапку. Соревнующиеся должны были, усевшись на коромысло с поджатыми «колацём» ногами, сбить шапку с его конца, не упав на пол.

РЯБКОВ ЛОВИТЬ

Существовала и более простая разновидность вышеописанной забавы (*рябков* или *рябка ловить* — д. Антоновская Вожегодского р-на, д. Холкин Конец Тотемского р-на). В д. Антоновская к потолочной балке — воронцу — привязывали веревку с петлей на нижнем конце и опускали ее к полу на высоту около метра. В петлю просовывали кол (чаще всего это было коромысло для переноски ушатов с водой), другой конец которого клали на лавку. Задача заключалась в том, чтобы, забравшись на кол с ногами, усидеть на нем, не прибегая к помощи рук.

В д. Холкин Конец это упражнение несколько усложнялось. В сарае (на связке балок) или на улице (между деревьями) подвешивали веревку так, чтобы она провисала на расстоянии около метра над полом или землей. Желавший *поймать рябка* должен был, взяв в руки небольшую (около 50 см) палку и опираясь на нее, сесть на веревку, сложив ноги по-турецки (сесть крестом), и ударить палкой по веревке — один раз перед собой и один раз сзади. *Рябка ловил* тот, кому удавалось после этого усидеть на веревке. Таких удалцов, впрочем, находилось немного.

ПО МОРЮ ХОДИТЬ

Популярным акробатическим трюком, которым парни демонстрировали свое превосходство над соперниками, было хождение по веревке, натянутой от воронца к стене или от порога в угол комнаты и свисающей примерно на метр от пола — *по морю ходить* (д. Крадихино Кичменгско-Городецкого р-на), *кочешки вить* (д. Будринская Тарногского р-на). В некоторых деревнях с этой забавой связывалась примета, что тот, кто хорошо пройдет по веревке, быстро женится.

В д. Крадихино и с. Брусенец Нюксенского р-на забава называлась *по морю ходить*: на вечерках или на игрищах после помочей натягивали через всю комнату от стены к стене две параллельных веревки на высоте

около метра. Каждый, желающий продемонстрировать свою ловкость, должен был, не свалившись, пройти на четвереньках по веревкам от стены к стене, а затем, развернувшись, пройти обратно¹⁰². Понятно, что самым сложным элементом был разворот, и любой новичок, недооценивший это, немедленно оказывался на полу.

В д. Будринская этот элемент превратился в соль забавы. Здесь так чаще развлекались дети и подростки. Ставший на веревки должен был повернуться на 180° и не упасть при этом (*завить кочешки*).

Дальними родственниками этой забавы было хождение по изгороди (соревновались, кто дальше пройдет), а также по одной половине с завязанными глазами (д. Павловская Тарногского р-на). В д. Гоголев Починок Никольского р-на встречалась еще и такая ее разновидность: кто-либо из желающих вставал на две лежащие параллельно на полу веревки, а другой с силой дергал их за концы. При этом первому нужно было не упасть.

ПО ПЕТЕЛЬКАМ ХОДИТЬ

Эта забава требовала не только умения балансировать в положении неустойчивого равновесия, но немалой физической силы.

Участники забавы привязывали к потолочному брусу две веревки с петлями на конце, в которые желающие *походить по петелькам* продевал ноги на высоте около полуметра от пола. При этом преследовались разные цели. Например, в д. Лычный Починок Кичменгско-Городецкого р-на, засунув ноги в петли, шли на руках от стены к стене. Кто не выдерживал (опускался на грудь), уступал место другому.

В д. Порядневщина Кичменгско-Городецкого р-на *ходили по шапочку*: клали у одной из стен шапку и вдевший ноги в петли должен был пройти на руках до шапки и надеть ее на голову.

Более сложный вариант забавы (*по петелькам ходить*) существовал в д. Маслово. Здесь вдевший ноги в петли упирался в них ступнями и начинал пятиться на руках назад. При этом натянутые до предела веревки, отклонялись от вертикального положения, постепенно поднимались вверх вместе с ногами ловкача. Целью трюка было сделать вертикальную стойку.

ГВОЗДИ КОВАТЬ

(д. Крадихино Кичменгско-Городецкого р-на). Эта забава в прошлом она была известна довольно широко. О древности забавы свидетельствует символика, отраженная в ее названии, позволяющая предположить, что подобная шуточная забава использовалась при ряженье (например, в сценке *кузнецами ходить*) и на свадьбе.

Развлечение достаточно просто: кто-либо из парней, упершись головой и руками в скамью, делал на ней стойку и начинал хлопотать ногами, приговаривая: «Гвозди кую! Гвозди кую!» Если кто-либо включался в соревнование, то начинали считать, кто больше скует гвоздей.

¹⁰² Голубев И. [Этнографические сведения о крестьянах с. Брусенец Тотемского уезда]. Рукопись // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 339. Л. 12.

ЗАБАВЫ НА ГИБКОСТЬ

Гибкость, увертливость, изворотливость — качества, которые были особенно важны для любителей бороться, т.к. давали большое преимущество их обладателю во время состязания. Поэтому ряд забав-испытаний специально были предназначены для их развития.

КОКОРКИ ЗАГИБАТЬ

Самая большая группа испытаний на гибкость связана с доставанием с пола различных предметов из самых разных положений. Так, в д. Митихино *тянулись через батог*. Положив палку (*батог*) на пол, отмеряли от него расстояние, равное локтю, и клали на это место клочок бумаги. Затем становились коленями на батог, упирались рядом в пол руками и тянулись, стараясь ртом или языком достать (слизнуть) эту бумажку. В д. Пантелеевская Вожегодского р-на надо было присесть и наклонившись вперед захватить зубами палку, а затем выпрямиться¹⁰³.

Часто забава организовывалась иначе. Например, сидя на табурете (или сидя либо лежа на полу), наклонялись назад, стараясь захватить губами какой-либо мелкий предмет, положенный на пол. В д. Окуловская задачей состязавшихся было, наклонившись назад из положения стоя и держа руки за спиной, поцеловать пол.

В дд. Селиваново Велико-Устюгского р-на, Маслово Кичменгско-Городецкого р-на, Будринская и Угольная Тарногского р-на, Дуравинская Верховажского р-на испытуемый ложился навзничь на пол и, изогнувшись и приподнимая туловище на локтях либо став в мостик, должен был поцеловать пол или достать языком с пола копейку.

В д. Окуловская Верховажского р-на соревнующиеся, взяв чей-либо ремень, замеряли объем живота у того, кто хотел продемонстрировать свою ловкость, подворачивали излишек, затем парень брал ремень зубами в месте заворота и наклонялся назад, пытаясь коснуться пряжкой пола.

В с. Никольское Тотемского уезда в конце XIX века существовало два варианта этой забавы. *Загибали кокорки* — доставали лучинки длиной с вершок с края скамейки, держась на одних руках, упертых в пол, и доставали иглы через голову из положения лежа на спине¹⁰⁴.

ЗАЙЦА ДАВИТЬ

Некоторые из упражнений на гибкость представляют из себя весьма сложные акробатические трюки, исполнить которые многим было бы не под силу даже при специальной тренировке. К таким можно отнести и пролезание в петлю — *зайца давить* (д. Крадихино Кичменгско-Городецкого р-на) или *пролезать в петлю*

во свое колено (д. Маслово Кичменгско-Городецкого р-на).

Перед тем как приступить к выполнению трюка, предназначенную для этого веревку обвязывали вокруг колена и ступни так, чтобы получилась петля. Затем петлю расстилали по полу, чтобы образовался круг, вставляли (спиной к центру) на один его край пятками, а затем медленно прогибались назад, становясь сначала в мостик (руки в середину петли), потом, постепенно приподнимая петлю, накидывали ее на лоб, на шею, пытались пролезть в нее всем туловищем. У неопытного петля нередко застревала на горле, отчего испытуемый становился весьма похож на зайца в силках, откуда и название забавы.

В дд. Скоморошье Никольского и Пендуз Бабушинского р-нов пролезали в ремень (объем петли также измерялся по колену). Испытуемый становился на колени, зацеплял один край ремня за носки ног, наклонившись назад и просунув в петлю руки, постепенно вползал в нее всем туловищем. Такой вариант забавы был, конечно, более доступным.

ПОД УХВАТОМ ПЕРЕВЕРТЫВАТЬСЯ

В д. Будринская Тарногского р-на желающий продемонстрировать свою ловкость опирался на зажатый в одной руке нож-косарь, которым кололи лучину, и пытался повернуться под этой рукой, но так, чтобы косарь не оторвался от пола. Для того, чтобы это проделать, нужно было обладать не только хорошей устойчивостью и гибкостью, но и недюжинной силой.

В других деревнях (например, д. Антоновская Вожегодского р-на) могли опираться на коромысло для ушатов, ухват или палку длиной до двух метров, причем чем ниже схватывался за них соревнующийся, тем выше оценивался его успех.

НА ЖИВОТ ПАДАТЬ

Это распространенное упражнение (дд. Дмитриево Нюксенского р-на, Митихино Велико-Устюгского р-на, пос. Лышное Кичменгско-Городецкого р-на) достаточно легко выполнимо, хотя новичку оно и могло показаться трудным. Кто-нибудь из парней вставал на колени и, держа руки за спиной, падал на живот, стараясь носом не задеть пол. Это было возможно, если удавалось резко отвести назад голову и плечи. Такое упражнение часто выполняли на спор.

ЗАБАВЫ НА БЫСТРОТУ РЕАКЦИИ

Развлечения на быстроту реакции нередко очень близки к детским играм «в ладушки» или «телега летит»¹⁰⁵. Например, в Вохомском Тихановской приходе Никольского у. на святки мужчины развлекались игрой «в лошку»: один клал на кулак деревянную ложку, а второй старался схватить ее и стукнуть ею по кулаку партнера. При удаче менялись ролями¹⁰⁶.

¹⁰³ Зап. И.А. Морозовым в д. Пантелеевская Вожегодского р-на Вологодской обл.

¹⁰⁴ Мальцев А. [Этнографические сведения о крестьянах с. Никольское Тотемского уезда]. Рукопись // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 365. Л. 5.

¹⁰⁵ См.: Морозов И.А., Слепцова И.С. Не робей, воробей! Детские игры, потешки, забавушки Вологодского края. М., 1995.

¹⁰⁶ Крупнов П. Указ. соч. Л. 21.

СИДОРА КОЛОТЬ

Некоторые забавы некогда имели непосредственное отношение к ритуальным жертвоприношениям, которые были важной составной частью «пивных праздников» и нередко разыгрывались на пирах ряжеными. К развлечениям подобного рода относилась и довольно распространенная забава — *Сидора колоть* (Тарногский, Верховажский, Тотемский, Вашкинский р-ны), *медведя* или *Демиды колоть* (д. Цибунинская Тарногского р-на). Так развлекались не только на пирах, но и на взрослой (большой) и маленькой беседах.

О том, что ранее в качестве *Сидора* или *Демиды* выступало жертвенное животное (бык, медведь), свидетельствуют смутные воспоминания об этом в глухих деревнях Тарногского района. «О светѣ старики-то “медвидя кололи”... Гости найдут о светѣ. Придут наряженные на игрище. Один на скамейке сядет, на другую скамейку палку положут. Там “медвидь” стоит, в шубе вывернутой. Ево палкой и спѣхнут» (д. Цыбунинская Тарногского р-на).

Ближе всего к ритуальным разновидностям этой забавы варианты с чучелом человека (высотой около полуметра) или заменяющим его поленом, встречавшиеся в дд. Першинская Тарногского и Сосновка Кадуйского р-нов. Кому-нибудь из парней завязывали глаза и он, повернувшись к *Сидору* спиной и сунув ухват между ног, пытался сбить его ухватом. Нередко желающему *убить Сидора* всячески препятствовали это сделать. Так, в д. Малыгинская Тарногского р-на клали на стул шапку (*Сидора*), возле стула становилась девушка, которая двигала стул из стороны в сторону, пытаясь помешать стоящему к ней спиной парню сбить со стула ухватом *Сидора*. В Шенкурском уезде Архангельской губ. *Сидора* защищали два человека. «“Сидора колют” — игра. Ставят палку среди полу, на палке шапка. Двое обороняют его палками, а один старается уколоть и сшибить». Началу игры предшествовал диалог: «Дома ли Сидор?» Жена: «Дома». — «Что делает?» — «Сапоги шьет». — «Не сошьет ли мне сапогов?» — «Нет, не сошью». — «Я те заколю». — «А я те сберегу»¹⁰⁶.

В д. Першинская существовал вариант забавы, при котором роль *Сидора* выполнял кто-либо из парней. Перед началом игры этот парень спрашивал: «Кого колешь?» — «Сидора колю!» — «Коли, век не угадать!» После этого второй игрок начинал орудовать ухватом, пытаясь задеть им ноги *Сидора*, а тот перебежал и отпрыгивал в сторону, чтобы его не «закололи».

На севере Вологодской обл. в Тарногском и Верховажском р-нах у подростков и детей на малых игрищах в святки была распространена аналогичная игра. Посреди комнаты устанавливали табурет, на котором лежала шапка, ставили валенок или втыкали в щель пола лопаточку для смазывания тележной оси («клѣшч») длиной около 80 см с шапкой (*Сидором*) на конце. Напротив шапки, примерно в полуметре от нее, становились спиной друг к другу двое соревнующихся. Взяв в

руки ухват (или коромысло для ушатов) и направив его рожками к палке, они просовывали его между ног, схватившись руками за древко и наклонившись вперед. Затем игрок, стоящий к шапке-*Сидору* спиной, кричал: «Сидора колю!» — на что товарищ отвечал ему: «А я стерегу!» («Я Сидора колол!» — «А я остерегу!» — д. Першинская; «Я Сидора заколю!» — «А я сбережу!» — д. Будринская). После этого первый игрок начинал толкать ухват назад, по направлению к *Сидору*, а второй игрок всячески мешал ему, стараясь, чтобы шапка осталась на месте. Поединок заканчивался тогда, когда первому игроку удавалось *заколоть* (=сбить) *Сидора*. (дд. Малыгинская и Будринская Тарногского р-на, Великодворская Верховажского р-нов).

В д. Антоновская встречалась одна из старых форм этого развлечения, которая, возможно, также отчасти проясняет его происхождение. Чтобы отомстить парню-забияке и задире, его соперники иногда устраивали на святочных игрищах довольно жестокую забаву. Выбрав удобный момент перед приходом очередной ватаги ряженных и предварительно высмотрев, в каком углу сидит со своей девушкой их обидчик, шутники внезапно распахивали двери и, просунув в избу длинную жердь, начинали тыкать ею в направлении этого парня. В результате тому, если он не проявлял известной сообразительности и увертливости, могло достаться немало синяков и шишек. Это и называлось *Сидора колоть*. Интересно, что подобная шутка обычно не вызывала протеста и считалась вполне законной, так как осуществлялась как бы от имени ряженных, которым, как известно, прощалось многое из того, что было запрещено простым смертным.

В д. Слудка еще в конце 40-х — начале 50-х годов XX века встречалась одна разновидность этой забавы, напрямую связанная с визитами ряженных. Ватага парней-ряженных, с шумом и гамом ворвавшись в избу, где проходило игрище, запирали двери и, завязав одному из «ватажан» глаза и дав ему в руки ухват, затевала своеобразные «жмурки», при которых водящий должен был прижать кого-либо ухватом к стене или хотя бы дотронуться им до разбегавшихся по углам с визгом и криками девушек. Впрочем, больше доставалось при этом их кавалерам, которые всячески старались защитить своих дам. Остальные же парни-ряженные, перебегая по избе, хлопками или выкриками указывали водящему, где тот «Сидор», которого нужно «колоть». При этом, естественно, особенно доставалось их обидчикам или обидчица.

РАЗВЛЕЧЕНИЯ И ШУТКИ С КУВЫРКАНИЕМ

ПО КАПУСТКУ ЕЗДИТЬ

Многие забавы с переворачиванием партнера через голову (*кучеркой* — д. Трубовщина, *клиночкой подымать* — д. Аксентьевская, *по капустку возить* — д. Каплинская) были развлечением не только одних парней, но и парней с девушками, причем подчас устраивались без согласия последних.

¹⁰⁶ Пономарев С.М. Праздничные и дневные игры. [1880-е гг.]. Рукопись // Российское Географическое Общество. Ф. 12. Оп. 1. Д. 21. Л. 17.

В д. Аксентьевская, когда в похожей забаве участвовала девушка, она садилась на пол и подбирала руками сарафан, а парень, взяв ее за ноги и перевернув вниз головой, поднимал к потолку¹⁰⁸.

Забава с «полукувырком» существовала в Мольском приходе у хлыстов. Там *гнули оботья*: «повалив человека на пол, сгибают его, взяв за ноги и не подобрав платья»¹⁰⁹.

МАСЛО БИТЬ

Еще одним вариантом этой забавы является опрокидывание игрока, стоящего на четвереньках: его с размаху бьют пониже спины той же выдающейся частью тела другого игрока, которого приподнимают за руки и ноги и раскачивают двое или четверо товарищей. Такое развлечение существовало под названиями *масло бить* (дд. Падерино, Фролово), *смольё колоть* (д. Будринская), *кокору ломать*, *бить* или *шчэпать* (дд. Мосеево Верховажского р-на, Григорьевская, Юркинская), *россоху колоть* (д. Беляевская), *сидора бить* или *колоть* (дд. Великая, Бурцевская, Александровская, Першинская, Тырлынинская Тарногского р-на). Цели забавы могут быть различными. Иногда первому игроку нужно не упасть, устоять на четвереньках (д. Беляевская)¹¹⁰. Иногда, напротив, он должен после удара перекувырнуться. В некоторых местах это было наказанием для проигравших (дд. Харино, Кананьинская). Существуют упоминания и об обрядовой приуроченности забавы: в дд. Будринская Тарногского р-на и Мосеево Верховажского р-на так развлекались

подростки на святки: «переваливали» стоящего на четвереньках через голову.

Так могли забавляться как дети и подростки, — в избе, в том числе и на беседах, или на улице, так и взрослые мужчины во время гуляний.

КУЛИ ИЛИ КУЛЬЁ ВОРОЧАТЬ

В деревнях Мосеевского с/с Тотемского и Верхневаржского с/с Велико-Устюгского р-нов кувыркание представляло собой сложное акробатическое упражнение. Двое желающих *ворочать кульё* из числа молодежи или детей становились друг против друга. Один наклонялся и, просунув голову между ног партнера, обхватывал его ноги руками. Тот же, в свою очередь, ложился ему на спину и обхватывал его ноги своими руками. После этого нижний игрок выпрямлялся (верхний игрок прятал голову между его ног) и, присев, перекатывался на спину. Затем второй, опершись ногами об пол, кувыркался вперед и т.д.¹¹¹.

В Мольском приходе в конце XIX века в одной из деревень, где жили хлысты, *кули ворочали* так: двое становились на корточки на пол головами в противоположные стороны, потом «на спины их поперек ложится одна из играющих спиной же, а другой, забрав за талию, поднимает ее так, чтобы голова была вниз, а сам ложится на спину, так что у партнера ноги опять на пол встанут»¹¹². Несмотря на неясность описания схему кувыркания вполне можно реконструировать. В окрестностях эту забаву считали неприличной и потому не употребляли.

¹⁰⁸ МИА 1:80б. (Погодина П.М., 1910 г.р. из д. Аксентьевская).

¹⁰⁹ Миролубов Н. [Этнографические сведения о крестьянах Мольского прихода Тотемского уезда]. Рукопись. 1898 г. // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 369. Л. 75.

¹¹⁰ Зап. И.А. Морозовым в Тарногском р-не от Д.И. Некрасова (1925 г.р.) в д. Будринская; Е.Ф. Попова (1917 г.р.) в д. Бурцевская; К.М. Некрасова (1925 г.р. из д. Александровская) в д. Исаинская; Г.А. Армеева (1913 г.р. из д. Першинская) в д. Тырлынинская; в Тотемском р-не от А.В. Голубцова (1929 г.р. из д. Харино), прож. в д. Верхний Конец.

¹¹¹ Зап. И.А. Морозовым от П.И. Капустина (1922 г.р.), А.П. Опалихина (1911 г.р. из д. Середская).

¹¹² Миролубов Н. [Этнографические сведения о крестьянах Мольского прихода Тотемского уезда]. Рукопись. 1898 г. // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 369. Л. 75.

Список иллюстраций

- С. 27: Рис. 1.** Плотник из Чердынского у. Пермской губ., нач. XX в. Илл. из кн.: На путях из Земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII — XX вв. М., 1989. С. 71.
- С. 37: Рис. 2.** Участники крестьянской свадьбы. Симбирская губ. Вторая половина XIX в. Илл. из кн.: Русский традиционный костюм. Иллюстрированная энциклопедия / Авт. — сост.: Н.Н. Соснина, И.И. Шангина. СПб., 1999.
- С. 39: Рис. 3.** Дружка из с. Юм Юрлинского р-на Пермской обл. Фото из архива ИЭА (Пермский отряд).
- С. 42: Рис. 4.** Дружка из с. Б. Озерки Сараевского р-на Рязанской обл. со знаком своей власти — кнутом. Фото из семейного альбома М.В. Кобзевой (1982 г.).
- С. 44: Рис. 5.** Процессия ряженных во главе с дружкой на второй день свадьбы (с. Б. Озерки Сараевского р-на Рязанской обл., 1982 г.). Фото из семейного альбома М.В. Кобзевой.
- С. 46: Рис. 6.** Сценка ряженных на второй день свадьбы с участием дружки (с. Б. Озерки Сараевского р-на Рязанской обл., 1982 г.). Фото из семейного альбома М.В. Кобзевой.
- С. 56: Рис. 7.** Житель д. Ньюзим Чердынского р-на Пермской обл. Н.В. Мисюров за плетением сети. Фото из архива ИЭА (Пермский отряд).
- С. 88: Рис. 8.** Поводырь с медведем (начало XX в.). Из фондов Тотемского краеведческого музея. Фото М.Б. Едемского.
- С. 89: Рис. 9.** Охотник из д. Черепаново Чердынского р-на Пермской обл. Илл. из кн.: На путях из Земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII — XX вв. М., 1989. С. 71.
- С. 107: Рис. 10.** Крестьянская семья из с. Копально Чусовского р-на Пермской обл. (начало XX в.). Фото из архива ИЭА (Пермский отряд).
- С. 120: Рис. 11.** Александра Сергеевна Усова с «отпуском» в руках (г. Каргополь, 1998 г.). Фото И.А. Морозова.
- С. 123: Рис. 12.** Первый лист «отпуска». Фото И.А. Морозова.
- С. 124: Рис. 13.** Изображение на внутренней стороне переплета «отпуска». Фото И.А. Морозова.
- С. 126: Рис. 14.** Мужские типы. Псковская губ. 1898 г. Фототека РЭМ № 142 - 18/1.
- С. 127: Рис. 15.** Группа крестьян д. Цыркуновки Смоленской губ. (1898 г.) Фототека РЭМ № 143 - 3.
- С. 128: Рис. 16.** Группа парней и девушек (Смоленская губ., 1898 г.) Фототека РЭМ № 143 - 39 / 1.
- С. 129: Рис. 17.** Группа молодежи (Тульская губ., Новосильский у., с. Вышня Залегощ, 1902 г.). Фототека РЭМ № 757 - 30.
- С. 130: Рис. 18.** Группа парней. Ярославская губ. Пошехонский у. Сафроновская вол. д. Петроково. 1915 г. Фототека РЭМ № 3498 - 43/1.
- С. 132: Рис. 19.** Крестьянская семья в современных летних праздничных костюмах. Беломорское Поморье. 1910 г. Фототека РЭМ № 2640 - 24.
- С. 133: Рис. 20.** Парни в модных праздничных костюмах (Архангельская губ. и у., посад Луда, 1910 г.). Фототека РЭМ № 2638 - 23.
- С. 135: Рис. 21.** Праздничное гулянье в с. Копорье Копорьинской вол. Мологского у. (Ярославская губ., 1931 г.). Фототека РЭМ № 5294 - 34.
- С. 136: Рис. 22.** Тросточка из д. Черепаново Чердынского р-на Пермской обл. Фото из архива ИЭА (Пермский отряд).
- С. 143: Рис. 23.** «Некрута» из с. Ключи Суксунского р-на Пермской обл. (1904 г.). Из семейного альбома М.З. Шатровой.
- С. 147: Рис. 24.** Проводы рекрутов (начало XX в.). Фото из архива Пермского областного краеведческого музея (ПОКМ).
- С. 148: Рис. 25.** «Некрута» из с. Ключи Суксунского р-на Пермской обл. (начало XX в.). Фото из семейного альбома М.З. Шатровой.
- С. 149: Рис. 26.** «Некрутские платки», переданные экспедиции ПОКМ 1999 г. Е.М. Кулешовой (с. Ключи Суксунского р-на Пермской обл., 1950-60-е гг.). Из запасников ПОКМ.
- С. 151: Рис. 27.** Рекруты из г. Парфеньева Костромской губ. (начало XX в.). Фото из личного архива И.А. Морозова.
- С. 168: Рис. 28.** Братья Ефим и Иван Сопелкины на этнографическом концерте в Москве (1967 г.). Фото из личного архива В.М. Щурова.
- С. 169: Рис. 29.** Запись мужского хора в с. Нижняя Покровка Красногвардейского р-на Белгородской обл. (1961 г.). Фото из личного архива В.М. Щурова.
- С. 170: Рис. 30.** Мужское трио из с. Яблонево Корочанского р-на Белгородской обл. (1958 г.). Фото Ю.И. Паисова.
- С. 171: Рис. 31.** И.В. Инёшин в своем зимовье (р. Нижняя Тунгуска, 1962 г.). Фото В.М. Щурова.
- С. 172: Рис. 32.** Лучший гармонист-частушечник с. Владыкино Пошехонского р-на (Ярославская обл., 1998 г.). Фото И.А. Морозова.
- С. 175: Рис. 33.** Рекруты в группе молодежи из д. Лазаревская Лодыгинского с/с Каргопольского р-на Архангельской обл. (начало XX века). Из семейных фотографий жительницы д. Лазаревская А.А. Кондратенко.
- С. 178: Рис. 34.** Танцы на праздничном гулянии в д. Мягозеро Тихвинского у. (Новгородская губ., 1902 г.). Фототека РЭМ. № 322 - 21/17.
- С. 180: Рис. 35.** Курская карагодная пляска в исполнении учащихся Суджанского музыкального училища, фольклорного ансамбля «Веретенце» (г. Москва) и жителей Суджанского р-на (концерт в РАМ им. Гнесиных, 1998 г.). Фото А.И. Шилина.
- С. 181: Рис. 36.** Пляшет И.А. Воскресенский (1932 г.р.) из с. Рыбинское Максатихинского р-на Тверской обл. Фото А.И. Шилина.
- С. 186: Рис. 37.** Изготовление рожка. 1. Поперечный надрез до появления края лезвия ножа внутри заготовки. 2. Отщепление язычка. 3. Неглубокий косой надрез — фиксация язычка в определенном положении.
- С. 189: Рис. 38а, б.** Изготовление пищика. 1. Зачистка места для язычка. 2. Поперечный, косой надрез до появления края лезвия ножа внутри заготовки. 3. Продольное отщепление язычка кончиком лезвия ножа.
- С. 192: Рис. 39.** Играющий на роге пастух (Селижаровский р-н Тверской обл.). Фото С.Н. Старостина.
- С. 192: Рис. 40.** Пастух-рожечник П.И. Соловьев (д. Лошаково Ржевского р-на Тверской обл.). Фото С.Н. Старостина.

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ	5
СОЦИАЛЬНЫЕ И ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ РОЛИ И СТАТУСЫ	
<i>Т.Б. Щепанская.</i> Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX — XX вв.)	9
<i>Е.А. Самоделова.</i> Дружка и его помощник	28
<i>А.Б. Мороз.</i> Мужчина в кругу своих жен (многоженство на Русском Севере)	48
<i>А.А. Трофимов.</i> Традиции, связанные с рыболовецким промыслом на Русском Севере	54
<i>И.А. Морозов.</i> Отрок и сиротинушка (возрастные обряды в контексте сюжета о «похищенных детях»)	58
СИЛА И ВЛАСТЬ	
<i>Т.Б. Щепанская.</i> Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии)	71
<i>В.Е. Добровольская.</i> Народные представления о колдунах в сказочной прозе	95
<i>Е.Е. Левкиевская.</i> Ритуально-магические функции хозяина в восточнославянской традиции	106
<i>О.М. Фишман.</i> Лидер в крестьянской старообрядческой общине. История и современность «Отпуск» пастуха из Каргапольского р-на Архангельской обл / Подготовка к публикации <i>И.А. Морозова</i>	115
<i>И.А. Морозова</i>	120
МУЖСКАЯ АТТРИБУТИКА И ФОРМЫ ПОВЕДЕНИЯ	
<i>В.Г. Холодная.</i> Символика и атрибутика праздничного костюма парня в русской деревне с 40-х годов XIX по 20-е годы XX в.	125
<i>Г.Н. Базлов.</i> Традиции костюма кулачных бойцов	137
<i>А.В. Черных.</i> Поведенческие нормы в рекрутской обрядности (по материалам Пермского Прикамья)	142
<i>Е.В. Ярыгина.</i> Кологривский рекрутский обряд	150
<i>А.Н. Власов.</i> Образ «пьяницы» в народной литературе Севера	152
МУЖСКОЙ ФОЛЬКЛОР	
<i>В.М. Щуров.</i> Мужская традиция в русском народном пении	163
Рекрутский фольклор Прикамья / Подготовка к публикации <i>А.В. Черных</i>	174
<i>А.И. Шилин.</i> Традиция мужского исполнительства в русской народной хореографии	177
<i>С.Н. Старостин.</i> Музыкальные инструменты верхневолжских пастухов	184
<i>К.А. Мехнецова.</i> Пастушьи традиции Новгородской и Тверской областей	194
<i>В.А. Поздеев.</i> Семинаристская поэзия XIX — начала XX века	197
<i>И.А. Морозов, И.С. Слепцова.</i> Мужские забавы и развлечения на Русском Севере	209
СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ	220

Научное издание

МУЖСКОЙ СБОРНИК. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре:

Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор.

Составитель *Игорь Алексеевич Морозов*

Ответственный редактор *Светлана Павловна Бушкевич*

Научный редактор **С. П. Бушкевич**

Художественное оформление **Е. В. Орлова**

Компьютерная верстка **И. А. Морозов**

Лицензия ЛР № 065483 от 28 октября 1997 г.

Подписано в печать 27.02.2001. Формат 60×84 1/8.
Печать офсетная. Гарнитура “Таймс”. Бумага офсетная № 1.
Печ. л. 28,0. Тираж 1000 экз. Заказ 4545.

ООО “ЛАБИРИНТ-МП”.
127644, г. Москва, ул. Лобненская, д. 18, стр. 4.

Отпечатано в Производственно-издательском комбинате ВИНТИ,
140010, г. Люберцы, Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.
Тел. 554-21-86

Книги ИЗДАТЕЛЬСТВА "ЛАБИРИНТ"

Контактный телефон (факс) 1583197

А. А. ПОТЕБНЯ. СИМВОЛ И МИФ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ. (Собрание трудов). 2000. 480 с. 84×108/32. Переплет.

В очередной том трудов А. А. Потебни (1835–1891) включены его работы, посвященные разным символическим образованиям в славянской народной поэзии, мифах и обрядах. Автор осознает их как части той или иной знаковой системы, реконструируя их исторические и философские значения. Книга содержит богатейший фольклорный и этнографический материал; предназначена не только для специалистов, но и для всех, кому интересна славянская культура и ее история.

А. А. ПОТЕБНЯ. МЫСЛЬ И ЯЗЫК. (Собрание трудов). 1999. 272 с. 84×108/32. Переплет.

В том, открывающий собрание трудов филолога и философа А. А. Потебни, входит его ключевая работа «Мысль и язык», тематически примыкающая к ней статья «Психология поэтического и прозаического мышления» и «Автобиографическое письмо» Потебни. В книге имеются комментарии, именной указатель. Глубина подхода автора и живость изложения делает книгу нужной не только специалистам-филологам (незаменимое учебное пособие для студентов), но и ученым самых разных направлений (руководство по методам теоретического мышления).

БАХТИН ПОД МАСКОЙ. 2000. 640 с. 84×108/32. Переплет.

Полное собрание текстов, изданных М. М. Бахтиным под именами своих друзей.

В. Я. ПРОПП. РУССКИЕ АГРАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ. Опыт историко-этнографического исследования. (Собрание трудов В. Я. Проппа.) 192 с. 84×108/32. Переплет.

Эта работа посвящена циклу аграрных праздников. Они являются своего рода историческими корнями, основанием системы обрядов, порождающих сказку исторически и логически. Основательность подхода и обилие конкретного материала делает книгу полезной не только специалистам по фольклору, но и тем, кто осваивает народную и христианскую культуру.

В. Я. ПРОПП. РУССКАЯ СКАЗКА. 2000. 416 с. 84×108/32. Переплет.

В очередной том полного Собрания трудов В. Я. Проппа входит его итоговая работа о сказке, представляющая собой своего рода популярную энциклопедию сказки: свод информации о собирании, изучении, структуре («морфологии») и развитии, форме бытования всех видов сказок. Предназначается не только специалистам-филологам и студентам, но и учащимся школ и всем тем, кого интересуют сущность и устройство сказки.

Аристотель. РИТОРИКА. ПОЭТИКА. 2000. 224 с. 84×108/32. Переплет.

С новым переводом «Риторики» на русский язык.

Г. О. ВИНОКУР. Собрание трудов: ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК. 2000. 160 с. Подготовка текста, вступительная статья и комментарии С. И. Гиндина. 84×108/32. Переплет.

Незаменима как учебник по курсу «Введение в общую филологию». Поскольку же филология, по автору, есть основа всякого гуманитарного знания, книга будет полезна всем гуманитариям.

Г. О. ВИНОКУР. Собрание трудов: КОММЕНТАРИИ К «БОРИСУ ГОДУНОВУ» ПУШКИНА. 1999. 416 с. 60×90/16. Переплет.

Г. О. ВИНОКУР. Собрание трудов: СТАТЬИ О ПУШКИНЕ. 1999. 256 с. 84×108/32. Переплет.

В состав тома вошли работы, посвященные творчеству Пушкина. Ученый осмысливает культурное сознание пушкинской эпохи, разрабатывает принципы научного подхода к его текстам, отстаивает важность всех подходов изучения Пушкина: историко-литературного, биографического, текстологического и др.

Дж. Дьюи. ПСИХОЛОГИЯ И ПЕДАГОГИКА МЫШЛЕНИЯ. 1999. 192 с. 84×108/32. Переплет.

Книга основателя инструментализма (науки как инструмента жизни) учит мыслить с гармонической полнотой — в меру практично и теоретично, естественно и научно. Кроме того, Дьюи детально показывает, как нужно учить мыслить. Его книга жизненно необходима для каждого преподавателя и ученого: психолога, философа, филолога и, конечно же, педагога.

Н. Казандзакис. ПОСЛЕДНЕЕ ИСКУШЕНИЕ. 1999. 496 с. 84×108/32. Переплет.

Первый том первого в нашей стране Собрания сочинений классика греческой литературы Никоса Казандзакиса (1883 — 1957) включает всемирно известный роман, принадлежащий к итоговым произведениям писателя. "Последнее искушение" дает глубокое философское осмысление основного мифа христианства.

Западная поэзия конца XVIII — начала XIX веков. Собрание текстов, подстрочных и поэтических переводов. 1999. 320 с. 84×108/32.

И.В. Пешков. ВВЕДЕНИЕ В РИТОРИКУ ПОСТУПКА. 1998. 288 с. 84×108/32. Переплет.

Н. И. Жинкин. ЯЗЫК—РЕЧЬ—ТВОРЧЕСТВО. 1998. 368 с. 84×108/32. Переплет.

Впервые собранные в этой книге работы замечательного ученого Н. И. Жинкина (1893 — 1979) нужны всем, кто занимается языком, психологией речи, логикой, знаковыми системами, поэтикой, преподаванием языка. Книга, открывающая собрание трудов, может служить учебным пособием для студентов и аспирантов.

М. М. Бахтин. К ФИЛОСОФИИ ПОСТУПКА // И. В. Пешков. М.М.БАХТИН: ОТ ФИЛОСОФИИ ПОСТУПКА К РИТОРИКЕ ПОСТУПКА. 1996. 176 с. 84×108/32. Переплет.

Книга включает в себя наиболее полный текст ранней рукописи Бахтина (известный сейчас под названием «К философии поступка»), собранный по различным источникам, и подробные комментарии к нему.

Бахтинский сборник. №3. Под ред. В.Л. Махлина. 1997. 400 с. 84×108/32. Переплет.

Ф. И. Гиренок. МЕТАФИЗИКА ПАТА (КОСНОЯЗЫЧИЕ УСТАЛОГО ЧЕЛОВЕКА). 1995. 60×84/16. Обложка. 204 с.

В. В. Налимов. НА ГРАНИ ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ: ЧТО ОСМЫСЛИЛИ МЫ, ПРИБЛИЖАЯСЬ К XXI ВЕКУ (ФИЛОСОФСКОЕ ЭССЕ). 1994. 60×84/16. Обложка. 76 с.

В небольшой, но очень емкой работе известного современного ученого рассматривается фундаментальная проблема — неизбежность трансмутации культуры наших дней. Заканчивается работы попыткой показать, как возможно обновление культуры.

М. Эпштейн. НОВОЕ СЕКТАНСТВО. Типы религиозно-философских умонастроений в России в 1970-80 годы XX века. 1994. 60×84/16. Обложка. 181 с.

Книги издательства «Лабиринт» и др. литературу по гуманитарным наукам можно заказать по адресу: 107082, Москва, ул. Большая Почтовая, 2/4 - 38, Столярову И. В.
(электронная почта: stolyarov_i@mail.ru или: stoliar@mail.ru
или: www.stoliarov.narod.ru)