

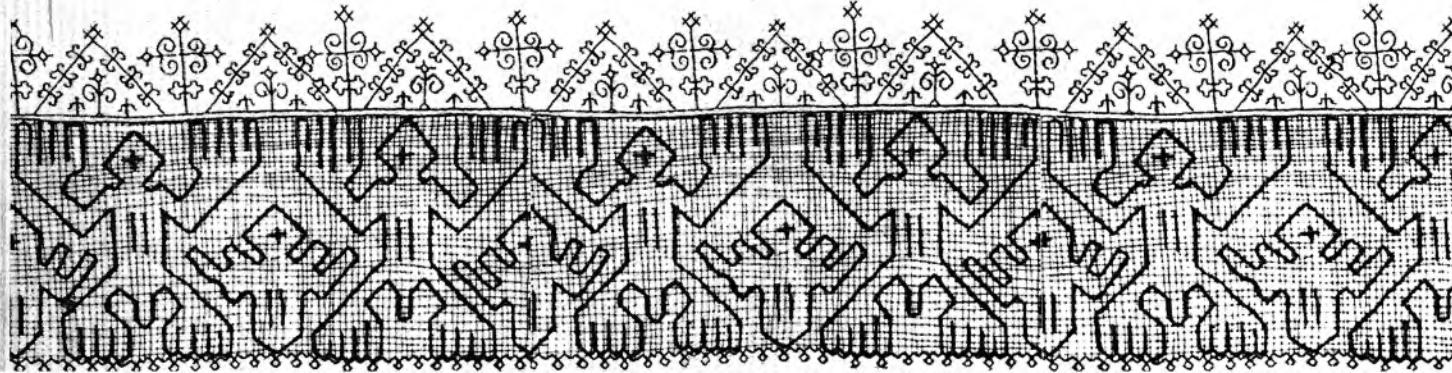
60  
м 894



# Мужской сборник

*Выпуск 1*

Мужчина  
в традиционной  
культуре

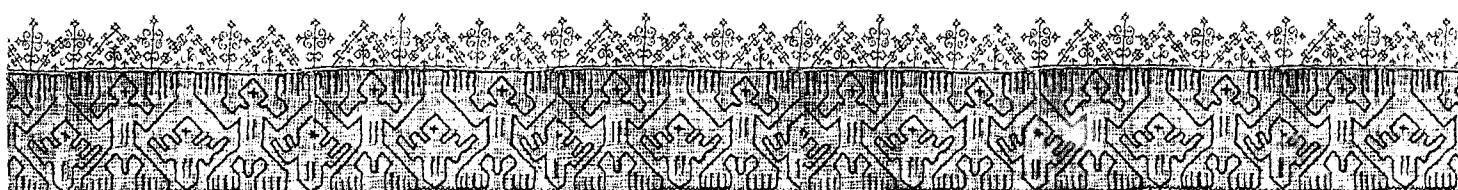




# Мужчина в традиционной культуре

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

Москва  
Лабиринт  
2001



ББК 63.5Р-82.3  
М 80

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.

37762

© И.А. Морозов, автор проекта, 2001

© «Лабиринт», 2001

© Коллектив авторов, 2001

ISBN 5-87604-015-0

## 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 щеголь, 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»<sup>1</sup>. 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 пастушеству<sup>2</sup>. 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 темы<sup>3</sup>. 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. Мехнечевой. 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 статью 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-

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

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

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

<sup>3</sup> Щепанская Т.Б. «Знание» пастуха в связи с его статусом (северорусская традиция XIX — начала XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. П. 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 групп<sup>4</sup>.

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 были мужскими (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 различиями 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 женщины<sup>5</sup>. 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.<sup>6</sup> может быть объяснен как своеобразием местного

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

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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 этнотипов.

во сочетающиеся с традиционными рубахами, 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 проблем<sup>7</sup>. В частности, сравнительно хорошо изучена традиционная одежда<sup>8</sup>, 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 кружевые «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 атрибуатах и характерных жестах (см. рис. 1° — 4°)<sup>9</sup>. Сдвинутая на бок шапка, как наиболее репрезентативный жест «мужской удали и стати», задвинутая за полу одежды рука как реминисценция старого жеста угрозы («кистень за пазухой»), непременные кудри, тщательно «приложенные» 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

<sup>7</sup> Колл. авт. И.А. Морозов, И.С. Слепцова, Н.Н. Гилярова, Л.Н. Чижикова. Рязань, 2001. С. 135, 138 и др.

<sup>8</sup> См., например: Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; Байбурина А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба / Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 64-99; Байбурина А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993 и др.

<sup>9</sup> 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.

<sup>9</sup> 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 специалистов<sup>10</sup>. 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 обычая 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.

соотношение 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 небремененность теми или иными теоретическими догматами 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.

<sup>10</sup> 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 професионализма, 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 професионализма, как и основанных на этом феномене социальных институтов.

Опираясь главным образом на собственные полевые записи<sup>1</sup> и материалы Этнографического бюро кн. В.Н.

Тенишева<sup>2</sup>, 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 професионализма. Сразу заметим, что существовало два разных по статусу типа специалистов-неземледельцев: **бродячие** ремесленники (коновалы, швецы, серповщики, кожевенники, 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 имелась тенденция снова и снова наниматься пасти в одно и то же место и в конце концов оставаться там на постоянное жительство. С другой стороны, бродячие коновалы или катали, пока

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 коллекой, 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.

<sup>1</sup> 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

<sup>2</sup> 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-слободах<sup>3</sup>. 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 устоялась, 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 обезличился человек — это пастух: «Цё уж он — человек, что ли? Всю жизнь пастушит», — говорили» (Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур). «У нас — как 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. Каськово). То же на Гомельщине: «Хто пастух за человека считает?» (с. Грабовка). В Костромском kraе, по словам местных жителей, «на пастуха смотрели, как на собаку: как бы лишку хлеба не дать»; то же соотнесение положения пастуха и собаки — в пошехонской пословице: «Есть гри 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, переходящему 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 Воробьевы 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 Долболово 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 умственный. Грамоте не мог научиться...» (д. Гусево Хвойниковского 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 вяровку натянут — он и упадет» (Брянская обл., Климовский р-н, с. Челков). 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.<sup>4</sup>.

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

<sup>4</sup> 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. Верование 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 напимали, больше платили и вообще относились с уважением, даже некоторым страхом.

Эта неведомая сила может представлять в понимании сельских жителей как нечто неопределенно-безличное: «Что-то кто-то имеет такое свойство, что коровы его слушают...» Силу именовали 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 весною, обычно в день св. Георгия. При большом стечении народа пастух совершил 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 demonологии. Считалось, что пастух вступает в особые отношения с нечистою 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 запирал 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 пастушьих помощников, иногда так и называли «пастухами»<sup>5</sup>. Повсеместно распространены представления о леших как пастухах лесного зверя, перегоняющих его время от времени с места на место. В южной Руси и на Украине записаны рассказы о том, как леший гонит огромные мышиные стаи, останавливающаясь в попутных кабаках, подобно перегонщикам скота — гуртовщикам<sup>6</sup>. Былички о лешем — мышином 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 насечках<sup>7</sup>. 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 лешачихою, 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

<sup>5</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 194.

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

<sup>7</sup> 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.

растрапанной 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 Колодунчик* (Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары). С демонами-хозяевами локусов — лещим 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 Колодунчика, который, договорившись с лещачихою, 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).<sup>8</sup>

### **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 пастьбы и отлучки с пастьбища; посторонние занятия — плетение лаптей, ловля кротов, сбор грибов и ягод; небрежение к изгородям и связанные с этим потравы полей; порядокостояния 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 пастьбийный 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 общему 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 стада<sup>9</sup>. «Раньше был пастух здесь — он отсулывал, видно, скотину: потерпается 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 гибеллю 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 быть скотину, выгоняя утром на пастьбище: «Нельзя, грех выгонять метлой или голиком, или если хозяйка обругает — помянет нечистую силу. Или еще камешки кидать нельзя. А то лещий-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: «Лещий бы тя унес», «лещий с вами» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. 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, задрали нескольких коров нарочно чтобы навредить тому, кто их пас<sup>10</sup>. Здесь магические знания становились для пастуха средством не только самооправдания, но и дискредитации соперника.

<sup>9</sup> 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.).

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

<sup>8</sup> 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)<sup>11</sup>. «Хорошо доила корова, пока не была обойдена у пастуха», — говорили между собою пошехонские хозяйки. По тихвинским поверьям, если пастух обойдет скот (совершил 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 убывается 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 дойло 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 сбavit дойло, будет тощать», — подтверждает и местный пастух (Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Белое, дд. Тарсипово, Полтинкино).

Иногда на шею стадоводнице вешали колокол; чаще, однако, хозяева не знали, чья корова играет эту роль, что давало повод для подозрений и претензий к пастуху в случае снижения удоев: «Корова будет устала, 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: «Хозяева 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 коровы 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 ПАСТВИЩЕ

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 обще-распространенные, отчасти варьировались в каждой деревне и были предметом особого договора (номинально — с лешим, 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 пастьбы (все эти занятия давали пастухам некоторый дополнительный доход, но в ряде случаев рассматривались деревней как нежелательные), не разорять птичьих гнезд<sup>12</sup>;
- **производственные:** не ломать изгородей — пастухи нередко выламывали из них жерди себе на посох. Изгороди вокруг полей и огородов устраивались весною, 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

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

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

занимался другими делами (плел лапти, собирая ягоды, ловил кротов и проч.), — об этом нередко узнавали от наблюдательных подпасков хозяина 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 ПОСТОЯ**

Постой пастуха и выдача ему содержания определялись порядком, получившим на Русском Севере название *череды*, 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 полуторагодовая 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 овечка<sup>13</sup>. 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 Хвойниковом 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 лещему для сохранности скота<sup>14</sup>, а также с обычаем перекидывать яйцо через стадо в день первого выгона, после чего яйцо зарывали в месте его падения<sup>15</sup>. 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 палкой в угол дома и т.д.) и кричал: «Сыр, яйца!». Хозяйки его не только одаривали, но и угождали хлебным вином, всячески приветствовали — эти дни считались пастушими праздниками. В Новгородских селах в день первого выгона скота молодежь собиралась за околицей и устраивала для пастуха угождение из продуктов, собранных со всех домов<sup>16</sup>. 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 пастущий *обход*.

Тем же словом обозначался иногда (как в Полесье, так и на Севере) и порядок постоя, 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 ночных, 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 постоя 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 зناхарских услуг (гаданий, *приворотов* /*отворотов* и проч.)<sup>17</sup>. 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.,

<sup>14</sup> Богатырев П.Г. Верования 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.

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

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

<sup>17</sup> Кедров Н. Указ. соч. С. 15.

<sup>13</sup> Потанин Г. Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотьмы (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.).

Пошехонский р-н). У другой — в вологодской деревне — заметил в доме грязь и всем жаловался: «У Клавдюшки-то скатерь постелят на столе, дак не отодрать 'так грязно»» (Вологодская обл., Харовский р-н). Отсюда особое — опасливо-предупредительное — отношение к пастуху и стремление всячески угодить ему, когда он на постое. В эти дни готовили праздничную пищу, а с собою на пастище 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 позволялся 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 пишу или на продажу). Пастух обычно противодействовал такому решению, да и обычай был не на стороне хозяев. Все это подкреплялось поверью: если до срока забрать скотину из стада, а тем более зарезать 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 сезон<sup>18</sup>.

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

Для этого обряда пастух состригдал 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 скормливал 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 пастищих атрибуатах, 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 пастуха<sup>19</sup>.

Настоящим «расписанием» череды служил пастущий посох; он обычно был украшен резьбою: черточками, крестиками, — имевшими для пастуха вполне определенное значение. Каждая черточка обозначала «голову» находящегося на его попечении скота: «один черед»<sup>20</sup>. Черточки располагались «елочками» (две черты — две головы), крестиками (четыре головы) и проч.; одно домохозяйство отделялось от другого горизонтальной чертою, иногда проходящей по всей окружности посоха. В Симбирской губ. такое сооружение называлось «пастишья бирка»<sup>21</sup> 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., Парfenьевский 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

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> Иногда черточки ставились «по числу ног» — см.: Гуляева Л.П. Пастишская обрядность на р. Паше // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 179.

<sup>21</sup> 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: прия на пастище, 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 пастище, 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 сумке<sup>22</sup>. Некоторые пастухи просто мочились на траву, чтобы она приобрела солоноватый привкус (Ярославская губ., Пошехонский у.; Костромская обл., Парфеньевский р-н, д. Савочево)<sup>23</sup>. 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, примечали в стаде) самую активную корову, за которой ходят другие — *стадоводницу*, или *забодиловку*. 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 выступал 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); «Выгоняйте, 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.).<sup>24</sup> 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 рог,<sup>25</sup> 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.

## Мельник

### 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 (устраивавшиеся, как правило, крупными владельцами: монастырями, помещиками, казною). Помол на них более скор и тонок, отходов меньше, нет вынужденного перерыва

<sup>22</sup> К сумке в этом случае никому не дозволялось прикасаться: считалось, от этого пастуший обход потеряет силу.

<sup>23</sup> Максимов С.В. Указ. соч. С. 194–195 (Ярославская губ., Пошехонский у.).

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

<sup>25</sup> 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 — да! конечно богатый. Раньше говорили: деньги есть — да! 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 — хлебом<sup>26</sup>.

Совершенно иной статус у наемного мельника. Это был, как правило, инвалид, старик, захожий чужак, согласный работать за минимальную плату. По воспоминаниям пошехонских жителей, хозяин мельницы в первые годы XX в. «нанимал рабочих, работниц: 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» (инок после закрытия монастыря или деревенский

отшельник? — Т.Щ.)<sup>27</sup>. 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. Воробьевка 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 воды<sup>28</sup>. Смоленские мельники описывали водяных как мужчин «с длинными пальцами на ногах, с лапами вместо рук, с двумя... рогами на голове, с хвостом назади, и с глазами, горящими подобно раскаленным углям»<sup>29</sup>. На вятских мельницах обитали, по поверьям, мелкие бесы — *ичетики*, представлявшиеся мохнатыми человечками с длинной всклокоченной шевелюрой, а также женский дух по прозванию *шишига*, 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) мельницы<sup>30</sup>.

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-

<sup>27</sup> 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.).

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> Максимов С.В. Указ. соч. С. 91.

<sup>30</sup> 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).

<sup>26</sup> 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 тутока?” — “Угу”, — только и ответил. Мельник говорил: “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 ляжет у мельницы. Сам ён говорил: “Я, — каже, — ляжут, а мне говорить: — Чаго ты ляжишь? Подымайся, надо пускать мельницу! А я ляжу и думаю: — Ня буду! А, чую, пустили мельницу, и вона шумить, и вона тарахтить”. Яму гаварили, шо: “Табе сниться!” А ён гаварить: “Не, на самом деле. Вони — лукавые — как люди бегали. Я их боялся, ня подымався, ляжав. Потом проснувшись, пошов — никого ня. 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 непускали чужаков и подрались с ними, либо водяной за что-то рассердился на хозяина мельницы<sup>31</sup>. Крылья ветряной мельницы, по распространенным представлениям, мог сломать леший. От мельника требовалось умение ладить с водяным (лешим) — тогда плотина всегда будет в целости, 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 утрафили мельники мастеру — он колеса делал. Тот говорит: “Ладно, вам берега не удержать”. И как весна подошла, — и расхватили 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. *буиного дерева*. По поверьям, такое дерево привлекает молнию, а плотина или ветряная мельница, в которую положена хотя бы щепочка его, обязательно разрушается<sup>32</sup>. 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 него часто рвало плотину. Дак кто-то, — говорили, — свинью чушку (пятачок) бросил (в омут у плотины — Т.Щ.). Как ни крепили мы, так все равно рвало». Поверье о вредоносности для мельницы сви-

<sup>31</sup> 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 (Олонецкая губ.).

<sup>32</sup> 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.

ногого пятака 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* — полую косточку, наполненную ртутью и закупоренную<sup>33</sup>: «Ртуть, видно, какую-то имеет силу, и идет, и начинает размывать, размывать — и пошла вода из пруда. Всё размоет»<sup>34</sup>. В Олонецкой губ. бросали в мельницу *«траву саву»*, которая «ростом мала, листьем черна, цветом синя»; результат тот же<sup>35</sup>. 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 поссорятся или из-за скота (?)» (Вологодская обл.).

Наконец, виновниками поломки плотины называли чужаков, прохожих, особенно иноэтнических. В Вельском р-не Архангельской обл. (на самом юге ее), в с. Благовещенск, рассказывают, что прохожая 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 должностной 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»<sup>36</sup>. 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.

<sup>33</sup> Обратим внимание, что вредоносным для мельницы знаком служили вещи с отверстием (свиной пятак, 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 — *артумитней*) использовалась в женской магии, но не как вредоносное средство. Ее вешали над люлькой младенца как оберег от полуночница, чтобы он меньше плакал и лучше спал (см. подробнее: Щепанская Т.Б. Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999).

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

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

<sup>36</sup> Антонович В.Б. Колдовство // Труды этнографико-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 попойдет, 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 молоть, 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 плотины), 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)<sup>37</sup>. Еще в

<sup>37</sup> 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 путника<sup>38</sup>. Чаще, однако, предполагалось, что водяной сам забирал 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 измолово, — 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 измолово. 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...»

Новая серия. Т. 31. М., 1956. С. 329; Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 53-54, 58.

<sup>38</sup> Балов А.В. Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение, 1901. Вып. 4. С. 89; Максимов С.В. Указ. соч. С. 95-96.

раздавлено колесом мукомольной мельницы 4, утонуло 3»<sup>39</sup>. 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)»<sup>40</sup>. «У мельницы давило людей многих: в кожух попадет, полезет — колесом придаст... Там, где колесо-то водяное есть, — опасно: что черт ли сунет? Там тёмно. У нас задавило мужчика-то» (Вологодская обл., Харовский р-н, д. Бугры). Погибший таким образом доставался, по поверьям, нечистой силе (предполагалось, что по завету мельника)<sup>41</sup>.

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 умилостивить водяного. Некоторые мельники специально на этот случай держали животных черной масти<sup>42</sup>. 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).

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

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

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

<sup>42</sup> 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 немнога муки или зерна из каждого мешка. Некоторые заключали договор с невидимым покровителем уже во время строительства мельницы: например, ставили мельнице «на девятом зерне», подразумевая, что одна девятая всего привезенного на мельницу зерна поступит в жертву водяному (лешему)<sup>43</sup>.

Эти поверья касались еще одного типа спорных ситуаций — потерю 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 (*гарнёц*, *гарнцы*) — от одной десятой (Кировская обл., Советский р-н, с. Воробьевка 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 нечистью силой. С одной стороны, знающему мельнику, имевшему, по поверьям крестьян, особые отношения с водяным, платили вдвое дороже<sup>44</sup>. 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 молоть — вода будет; обмеривать станешь — воды не станет, сказал мне мужик, приехавший на мельницу: стал обмеривать, — воды стало меньше»<sup>45</sup>.

Наемных помельщиков в некоторых местах принято было, кроме обычной оплаты, еще и кормить или угождать 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 самому<sup>46</sup>.

## 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. Воробьевка Гора, д. Дугино). По виду зерна мельники якобы могли определить *пережинчика*: зерно у него как будто обломано, обкусано или обожжено (почернело) с одного края<sup>47</sup>. Это было серьезное обвинение: *пережинчик* (вят. *стригунец*) — 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 пережинчику, 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 пережине могли иметь и противоположные последствия для хозяев зерна. Мельник «стал молоть, а камень не так ходить. Мельник говорит: “У вас хтось спор забрав с хлеба. Хто у вас што забрав?”» — т.е. мельник заключил, что зерно это с поля, пострадавшего от *пережинчика*, 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 народа. «Мы ездили молоть... 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 весною, по вскрытии пруда: «К весне дак очередь страшная была. Ругались, до драк доходило. Когда вода станет, дак не мелют. К весне съезжались снова молоть» (Кировская обл., Советский р-н, с. Воробьевка Гора).

Обычай предписывал молоть *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 молоть в другие места.

<sup>43</sup> 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.).

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

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

<sup>46</sup> 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.).

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

Поэтому мельники чтобы пропустить кого-либо вперед, как правило, спрашивали у присутствовавших согласия<sup>48</sup>. Здесь вмешивались и магические соображения: «неверно молоть» обозначало не только обесшивать 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 обычанию сверх положенного за помол (мукою и деньгами). Из этих средств формировалась общественная копилка для помощи малоимущим, многодетным, вдовам<sup>49</sup>. 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, заводы 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 держит, 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 окунушках... 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 управляет 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»<sup>50</sup>.

Страхи эти связаны с убеждением, что в мельничном пруду среди других рыб живет водяной, являясь в облике огромной старой щуки или налима. Корреспонденту Тенищевского бюро в 1899 г. «одна женщина рассказывала, как она ловила с товарищами рыбу перед одной мельницей *бредником*, как в их бредник раз 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»<sup>51</sup>. 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 водяным<sup>52</sup>. Рыбная ловля производилась только с разрешения мельника; водяному же за разрешение 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 гончарства<sup>53</sup>, так же, как и кузнечное ремесло, связанного со стихией огня<sup>54</sup>. 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

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

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

<sup>52</sup> Богатырев П.Г. Указ. соч. С. 42-80.

<sup>53</sup> 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.

<sup>54</sup> 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, стеклодувный промысел)» (См.: Иванов Вяч.Вс. История славянских и балканских названий металлов. М., 1983. С. 4).

<sup>48</sup> 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.).

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

кузнеца<sup>55</sup>. 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 есть на ремесле свое заклинание, — 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 подростков, а иногда и взрослых кузнец брал в обучение за плату, что составляло еще дополнительный заработка

(Костромская обл., Парfenьевский 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 плачевно<sup>56</sup>.

Этот черт-подмастерье внешне никак не отличим от человека. Конфликты (и, соответственно, идентификация его как «черта», 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»<sup>57</sup>. 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 неспокойная. 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 запился. Кузнец ни жив ни мертв, лошадь брыкается, шипит, свистит, ямщик хохочет, да хлопает в ладоши и посматривает 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 удавленников, а также на ведьмах (причем на последних — не только после их смерти) (ТА, д. 407, л. 103. Вятская губ., Глазовский у.)<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> 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.

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

<sup>57</sup> Померанцева Э.В. Указ. соч. С. 179 («Указатель сюжетов»).

<sup>58</sup> 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 «кузнет» ногу какой-то конкретной женщины: тогда подобные рассказы являются формой обвинения в колдовстве, заканчивающееся 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 большею 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 бороной). Эти трески, 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 инициации<sup>59</sup>, то кузнец, изготавливавший (или наблюдавший за изготовлением) трески, выступал в роли инициатора.

Женщины кузницу обходили, из тех соображений, что там кажется и манит нечистый. С кузницей, железом, огнем связаны святочные страсти — шуликины (шильханы, шуликуны), — которые выходят из проруби в период от Рождества до Крещенья. Тем же словом называли и святочных ряженых, в первую очередь, парней, пугавших девушек во время гаданий и вечерок. 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).

<sup>59</sup> 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 распорядок 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 Козьма-Демьян приходит «с гвоздем», «с мостом (подмостит)», «закует» землю и воду, и свидетельства того, что сама «зима представляется мифическим кузнецом», поскольку «сковывает и оцепняет природу»; областное уковать значит ‘замерзнуть’<sup>60</sup>.

Эти представления находятся в связи с сезонными ритмами кузнечного дела. По свидетельству внушки и дочери деревенского кузнеца, для него «самое трудное время — весна (косульнички навострить, 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: изготавлению гвоздей, топоров, серпов и кос, замков и проч. Те, кто промышлял изготавлением и заточкою сельскохозяйственных орудий, соотносили свою деятельность с ритмами земледельческих работ. Серповщики 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»<sup>61</sup>. 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, швецы (портные), катали и шаповалы, — причем нередко одни и те же люди брались за разные виды

<sup>60</sup> 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.

<sup>61</sup> Овсяников А. Очерки и картины Поволжья. СПб, 1878. С. 184.

работ. Степан Колдунчик, например, до сих пор памятный жителем 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, швецов, серповщиков, 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: «Коневалы — эти не местные, — объясняют жители вологодского села Нижний Спас. — У нас дак все с Мезени был Мишишка. У него обход был большой — и у нас, в Спас ходил, и в Шевденицы ходил. Весной — лошадей (холости — Т.Щ.), и тут ведь баранчиков да поросят. Приходит в деревню и говорит: “У кого чего есть работа?”» (Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас).

Обход, как и череда, — 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 подаянием 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 коновалскому ремеслу. В новгородской быличке упоминаются некие множественные черти, обитающие в его сумке (мешке): «Коновалы раньше ходили... Коновал что-то сильно 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

церковь часа в три ночи, а она через окошко высочит, 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 коновалу прибегнуть к магическим силам: расчеты, недовольство скопостью 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 зэзджк выступил против лешего, который, по убеждению крестьян, насыпал на их стадо огромного медведя. Этот медведь перешел в своих аппетитах всякую меру, задрав множество коров. Обратились к коновалу, слышавшему знатком; 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-ладожсанах. 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 поглядил 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 всем с избы выйти. Каменья накалились, 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 начертал. Всю спосуду эту вымыл, тут и позвал хозяйку... Подарила мне хозяйка на рубаху пестряди важнеющей» (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 ритуала<sup>62</sup>. В Нижегородской губ., изгоняя «чужого

домового», коновал выпустил обмазанного дегтем зайчонка<sup>63</sup>. 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, отстаивания 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 разнотечении, 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 насыпать в дом нежить, которая именуется *кикимора* (вят.), *черты-дьяволы*, а иногда просто *насыльные* — или же безлично: *глумится, пугает, воет*. Причем это относилось, как правило, к плотникам чужим, прившим из отдаленных мест. В северных быличках плотники насыпают 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 паузу 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 паузу 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 мужчинам неприлично? Вообще переходы ритуальных практик из женской магии в мужскую (обратное бывает редко), трансформации самих практик и мотивировок, представляет отдельную проблему, достойную обсуждения.

<sup>62</sup> Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого Архива Имп. РГО. Вып. 2. Пг., 1915. С. 802 (Нижегородская губ., Васильский у.).

<sup>63</sup> 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. Горльшком 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 североуральского 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 (пирогами 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, уговаривали, 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 *насыльные*, 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 отставали 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

*E.A. 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 вычленяется 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 приговоров<sup>64</sup>. 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 закреплен в переводе сочинения «Григория Богослова 16 слов с толкованиями Никиты Ираклийского»: «Жени(х) бо цркви х(с)ъ имѣла бо вѣща невѣсту жени(х) есть. другъ же жених(в) стога и слыша. радостью радуется. дру(г) же проочища га продромъ водою *тако приати дхъ*» (1374)<sup>65</sup>. 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 свадьбе», «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 велиокняжеских 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).

<sup>64</sup> 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).

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

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 взаимообусловлено еще и тем, что их жены обязательно исполняли роль свахи.

Дружек могло быть и восемь: по четыре с жениховой и невестиной 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 княгинею, да боярин Иван Михайлович Юрьева с женою. А с великой княгини стороны дружки были: боярин князь Иван Иванович Пронской со княгинею, 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 «княжин дружка»; «в дружках были с великого князя сторону» и «с великой княгини сторону»; «в дружках велел государь быти» и «послал дружек княгининых»; «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 распоряжался своей судьбой и повелевает народом, решает: жениться самому, женить ближайшего подчиненного и др. Отсюда допускается вариативность фраз, учитывающая избрание властелином 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 невестиной стороне или без этого): «большой

дружка»; «за дружкою за царицыным большим»; «царицын больший 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 невестиных 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 был челом государю, мимо государева приговору, Панкратей Салтыков на Бориса Годунова, что велено быть ему, Панкратию, 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 Панкратием судить, и по суду Борис оправдан, а Панкратий 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 Василий Григорьевич Ромодановской меншой. У государыни царицы дружки: боярин Михайло Михайлович Салтыков, да стольник Василий 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 задачи никому: «Царю же, отложивши всякие государственные и земские дела правити и расправу чинити, почал с своими князи и бояры и окольничими и думными людьми мыслити о женитьбе своей, кого... обрати в какой свадебный чин, во отцово и в материно 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 бояронь и дружек и сах»; 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 расписати 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 материно место» и «в отцово место», назначенных «в тысяцких» и далее после «поезжан»; в 1623 году дружки входили в состав поезжан — «а в поезду ... 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 поезд» (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 материно 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 Ариымагнуса» (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 поезжанях; а за ними шли бояры... 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 женихову 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 сторонния двери, что от Архангела; а тысячий и дружка шли перед ним, государем... А поезжане в то время ездили 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 простиравлось 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 представительствовал на древнерусской свадьбе; он играл роль своеобразного посла, направляемого стороной жениха к невестиной стороне (и наоборот), посыпанного 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 больший боярин князь Дмитрий Мамстрюкович Черкасский поднял с места князь Якова Черкасского. И государь сел на своем месте подле царевны от Благовещения пресвятая Богородицы...» (1626 — Н., ч. I, с. 8); «И государь покланяясь образом, пошел к своему, государеву месту; а больший государев дружка, боярин князь Никита Иванович Одоевской поднял с места князя Ивана Алексеевича Воротынского и сорок соболей со сколовья 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 радостех 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 тысячкой, 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 тысячкий, 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.

Имелась задачи, которые должны были исполняться совместно всеми дружками: «А как пойти к венчанию великому князю и княжне Елене, и дружки постеплют 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 завтре 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 женихову дружку 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 благословляяся, станет резати перепечу и сырь, да поставит на блюды перед великого князя, и перед вел<sup>икую</sup> 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, обертиг куря и с блюдом, и с колачем, и с солонкою, и с скатертю верхнею, да отнесет к постеле: и с великою княгинею пойдет тысячкой, и дружка, и свахи все... и курятем кормить великого князя и великую княгиню свахи большие, да дружкам» (1526); «а на стол послали три скатёти и положили перепечу, да сыр, которые подносил дружка ко государю и к государыне и к бояром с ширинками; да солоница 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 перепечю режет» (Д., 92).

Дружка имел право передать кушание подсобному лицу, а самому только сопровождать церемонию перехода из царской палаты в подклет: «...и больший государев дружка, обертиг куря с блюдом и с перепечею 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 больший 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 рознашаєт <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 новобрашньому...» (Д., с. 103, 104). Угощение кашей утверждало законность брака: не случайно свадьба князя Александра Невского зафиксирована в летописи как «каша»: «Ожениса кнѧзь Олѧндръ... вънчасѧ в Торопчи; туу кашю чини, а в Новъгородѣ дроугоу...»<sup>66</sup> 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 стлать на цареве Симеонове дворе» (1554 — Н., ч. VII, с. 28, 37). Дружки не обязательно собственно ручно 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 послаником, возглавлявшим обрядовую процессию, а его подчиненные выполняли роль доставщиков, носящих подножие и т.д.

<sup>66</sup> Материалы для словаря древнерусского языка И.И. Срезневского. СПб., 1893. Т. I. Стб. 1201 — под «каша».

Далее невестин дружка должен был раздавать свадебные дары и угощения, приготовленные стороной невесты: «А княжнин дружка подает ширикни» (1526); «а царицын больший дружка подносил государю от царевны и великия княгини убрусец тафтян, низан жемчугом, и ширикну, и коровай» (1626 — Н., ч. VII, с. 4; ч. I, с. 9). Невестины дружки посыпались с угощением: «И как царь из мыльни вышел, да пошел со княгинею в подклет... да кушав послал дружек княгининых Ивана Чеботова, да Федора Сукина с кашею к царю и великому князю, и ко царице и великой княгине, и ко князю Юрью 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 посыпались дары и гостицы, был невелик, то дружки отправлялись сообща; при обширном же числе гостей однородные задачи дружек распределялись персонально. Естественно, к наиболее влиятельным гостям посыпалась 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 ширикою, и перепечею, и с сыром царицын больший дружка, боярин Михайло Борисович Шеин. <...> А царицын меньший дружка, князь Роман Пожарский, подавал от царевны и великия княжны шириники и коровай и сыр отцу и матери, и тысяцкому, и боярям, и окольничим, которые в чинех, и поезжанем» (1626 — Н., ч. VII, с. 80).

Невестины дружки подпадали под власть новобрачного, когда возвращались из церкви в дом молодки — по условию называемой учеными «круговой схеме» проведения свадьбы. Заметим, что композиция велиокняжеской 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 служении 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 Василия Голохвастова, а велел царевне Марье ити во Грановитую палату на место. // И дружка Михайло Михайлович и Василий, вшед в хоромы к царевне, покланялися святым иконам и царевне Марье целом ударили, по обычаю, и говорил Михайло Михайлович речь: // “Великий государь, царь и великий князь Алексий 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 больший дружка подносил государю от царевны и великия княгини убрусец тафтян, низан жемчугом, и ширикну 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 окольничие, 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 друшка 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» вместе 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 рефлексы 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 ... 5-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 поддружья у отца и у матери невестины благословляются новобрачному и дщери их садится 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 поддружья учнут благословляться у отца жениха и у матери новобрачной косу чесати», «и в то же 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 же тарелки кладут дары, ширины от новобрачной, по росписи, и подносят наперед священнику, да отцу и матери невесты, 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 третие; 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 посыпает 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 шириною...» (К., с. 71). Еще с большими подробностями о том же сообщается в «Домострое»: «А новобрачная потому же на себя положит чехол и шубу нагольную да велит позвать к себе дружку, а сам сядет на большей постели, а новобрачная за завесом на пуховичке. // И дружка 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 дружкою тут целуется тесть, подарит чарочку или ковшик, а теща шириною» (Д., с. 97).

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

новобрачной пошел в мыльню, и новобрачная двигнулась. И сваха другая к новобрачной поедет, а тестя друшку отпустит к новобрачному с мыленными дарами, и дружка поедет в золоте тем же обычаем, а за ним в санях под полстью мыленные дары в коробьях» (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 величайшему князю о назначениях при свадьбах князей Бельского, Шуйского и Пронского» около 1534 года — о назначении этого свадебного чина: «В дружках быти во княж Иваново место быти князю Ивану Турунтаю»<sup>67</sup>.

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 дружка, пришедши, благословитца у отца и у матере... а из стола не выходи свахе, а кланяяся образом на все четыре стороны, как дружка» (Д., с. 92).

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

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

И поидут дружки оба перед постелею, а свахи обе за постелею... И изготояя то все, дружки и свахи наперед вышлют всех и сами выидут, 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 дружка и сваха невестина поедут к тестю на двор, а провожают их — дружку дружка до коня... А в хоромы дружка и сваха приежние не ходят...» (Д., с. 94). Следующий эпитет — «гуттошний» — вероятно, еще не успел оформиться как терминологический; он просто определяет позицию, с которой идет рассмотрение конкретного свадебного действия: к тестю «новобрачной

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

войдет 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 новобрачново соимет в те поры отрока, который седит с невестою на новобрачного месте, а говорит дворкою: аграмак тебе в Орде, а золотые в Угре» (Д., с. 95-96).

Дружка представляет за жениха и невесту от самых разных лиц. Редкой фиксацией является посыпка дружки с поручением от священника: «...а тот священник, изготовив к обручанью две свечи, витые вдвое, и изготовя, пошлют дружку к жениху...» (Д., с. 95). Наоборот, часто встречающимся оказывается пронизнесение пригласительных речей дружкой от имени жениха, безмолвно присутствовавшего при сем: «Из-за третие есты 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 наголнои» (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 Москвию и оставивших описание русской свадьбы. Ни слова о свадебном дружке нет в «Записках о московитских делах» Сигизмунда Герберштейна (был в Москве в 1516-1517 и 1526 гг.), «Книге о Московитском посольстве» Павла-Иовия Новокомского (написана в 1525 г. со слов толмача Дмитрия 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 Москвию» Рафаэля Барбери ни, «Начале и возвышении Москвии» 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 Москвию 1602-1603 гг.» Стефана Какапи и Георга Тектандера, «Истории о Великом княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних смутах, произведенных там тремя Лжедимитриями, 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 Москвию и через Москвию в Персию

и обратно» Адама Олеария (был в 1633-1643 гг.), «Свадьбе Отрельева. Из записок Георга Паэрле», «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 Москвии» Якова Рейтенфельса (был в 1671 г.), «Сказании Адольфа Лизека о посольстве от императора Римского Леопольда к великому царю Московскому Алексию Михайловичу, в 1675 году», в «Московии, или Известиях о Москве, по открытиям английских путешественников, собранных 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»<sup>68</sup>. Иностранные путешественники вообще мало упоминали о свадебных чинах русских: встречаются только сваха и коровайники у Адама Олеария и Бальтазара Койета.

Приятным исключением оказывается «Путешествие по России голландца Стройса» 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, посыпают 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»<sup>69</sup>. Роль жениховых дружек также освещена Стройсом: «Встав из-за стола, молодая ложится в постель, между тем как муж раздает своим дружкам некоторые подарки, которые состоят обыкновенно из нескольких куньих мехов»<sup>70</sup>.

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

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

<sup>70</sup> Там же. С. 45-46.

Стройис 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 кашлянет, это знак, что он отдохает, pause; в это время раздается оглушительный (звук) труб, литавр и других громких инструментов, чтобы все знали, что брак совершился»<sup>71</sup>.

Другим иностранцем, упомянувшим невестиных дружек, стал Бальтазар Койэт с его «Посольством Кунраада фан-Кленка к царям Алексею Михайловичу и Феодору Алексеевичу»: «Дружки невесты, собравшиеся 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»<sup>72</sup>.

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»<sup>73</sup>. За свадебным обедом в числе других угощений «пиши чашу маршала, а за нею чашу шаферов...»<sup>74</sup>

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»<sup>75</sup>, и в их число входит дружка. Известны такие наименования с корнем «-друж-», как дружско, дружско-локотышко, дружок; дружко; дружков; дружба и дружбонька (только в песне), дружий; дружна (в западно-русской свадьбе)<sup>76</sup>. Названия исполнителей чина во множественном числе — дружкий, дружевъ, дружъ, передрүжъ<sup>77</sup>. Существуют редкие наименования дружки, образованные совершенно от других корней: светчий; кнутник; вершиник, передоезжий; пэрэдойжжка<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> 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.

<sup>76</sup> 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 brigadiей. 1935. Н.а. III-1109. Л. 7; Гура А.В. Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины (Словарь: Б — М) // Славянское и балканское языкоznание. 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 чинов. Пермь, 1927. С. 20-21.

<sup>77</sup> Богословский П.С. Указ. соч. С. 21.

<sup>78</sup> 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 Спас-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.

<sup>71</sup> Там же. С. 46.

<sup>72</sup> 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.

<sup>73</sup> 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.

<sup>74</sup> 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...»<sup>79</sup>

Остались и редкие случаи назначения дружки со стороны невесты: в той же Орловской обл. «дружок от невесты бывает, если хвату держить»; в Рязанской обл. свадебный чин со стороны невесты представлен во множественности — «Дружок — его товарищ, дружки — её подружки»<sup>80</sup>. Важно подчеркнуть женскую испостась 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 спальню<sup>81</sup>.

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 дружко возможно громко призывает на жениха и невесту благословение Бога» и далее «первый дружко подзывает “попарно”, мужчину и женщину, называя их именами и отчествами: “Подойдите сыру помалить (=попробовать)...”»<sup>82</sup>. Чрезвычайно редкое число дружек — три (что не описывается на древнерусскую традицию) — с наименованием каждого своим термином и соответственно с разграничением их обязанностей замечено опять-таки в Рязанской губ.: «Вторый 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 невестою к браку, первый дружок начинает во все-услышание причитать: “Вы, старые старички...”»<sup>83</sup>. В

Полесье (куда входят польские, белорусские, украинские и западно-русские земли) известны такие градуированные чины, как *starszy dружба*, *старший дружка*, *старши дружка-маршалок*, *старший дружко*, *старший дружок*, *първый дружок*, *пѣрши дружок* и *менчий дружко*<sup>84</sup>. По «номенклатуре» П.С. Богословского, в России известны такие иерархические обозначения внутри свадебного чина, как *старший дружка*, *дружко* *большой*, *дружко* *меньший*, *малый дружка*, *младший дружка*<sup>85</sup>.

Аналогично существовала градация внутри чина девушки-дружки, причем известна только верхняя иерархическая ступенька в Полесье (при отсутствии нижней): *маршалка* (в паре с *маршалок*); *старшая таваричка*; *поддружка настаршая*; *старшая дружба*, *старшая дружка*, *пѣршия дружка*, *старшия дружка*<sup>86</sup>.

Помощник дружки в XIX — XX веках называется как *поддружье*, *полудружок*, *полудружек*, *полудружка*, *полудружко*, *поддружник*, *поддружье*, *поддружие*; *полдружка*; *полудружье*; *поддружко*; *полудружек*; *полудружок*; *поддружий*, *паддружы*, *поддружий*, *паддружка*<sup>87</sup>. Интересно, что подобные названия не всегда были устойчивыми и могли варьироваться в пределах одного сообщения: «Тут уж спеша *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.)<sup>88</sup> 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 *поддружку* <...> ...на стук повечерников и на лай встревоженных на дворе собак выходят дружки...»<sup>89</sup> Так получила продолжение древнерусская традиция многочисленности дружек. Кроме того, имеется источник, указывающий и на многочисленность помощников дружки: в Рязанской обл. «поезд: дружков, сваха, *поддру*-

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

<sup>79</sup> Гура А.В. Указ. соч. (Б — М.). С. 145, 148-149, 152, 154.

<sup>80</sup> Богословский П.С. Указ. соч. № 20.

<sup>81</sup> 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 — Ш) // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995 (далее: Гура А.В. Указ. соч. Свенч. — Ш). С. 328.

<sup>82</sup> 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.

<sup>83</sup> Гура А.В. Указ. соч. (Б — М.). С. 146-147.

<sup>84</sup> Гура А.В. Указ. соч. (Б — М.). С. 145, 148-149, 152, 154. Богословский П.С. Указ. соч. № 20.

<sup>85</sup> 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 — Ш) // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995 (далее: Гура А.В. Указ. соч. Свенч. — Ш). С. 328.

<sup>86</sup> 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. Корневом 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.

<sup>87</sup> Звонков А.П. Указ. соч. С. 41, 43; Селиванов В.В. Указ.

<sup>88</sup> Селиванов В.В. Указ. соч. С. 92, 93.

<sup>89</sup> Сервиллин М., дьякон. С-ело> Ялмонт Егорьевского

уезда / Церковная и бытовая старина в Рязанской губернии //

жья»<sup>90</sup>. 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*<sup>91</sup> (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)<sup>92</sup>.



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 традиций, 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, / дружко с полудружьем, / приехали про здоровье расспросить / и про свое рассказать»<sup>93</sup>.

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

невесты, он обязательно стукался лбом о косяк двери, стараясь этим подчеркнуть, что невестина родня живет бедно, потолки в доме низкие, в сенях и в доме темно и т.д.»<sup>94</sup>. 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 дороге<sup>95</sup>. Манера поведения и приговоры дружки, содержащие мифологический сюжет, сопоставимы с деятельностью колядовщиков ( эта мысль, высказанная Е.Б. Островским<sup>96</sup>, особенно правомерна при совершении свадьбы в зимний мясоед, хронологически приближенный к святым). 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 потчуяет»<sup>97</sup>. 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...”»<sup>98</sup> (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 заметен авторитет дружки, руководящего женихом: «Мальчишка просит за косу. Дружок торгуется. Женихово дело телячье»<sup>99</sup> (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,

<sup>94</sup> Там же. С. 158.

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

<sup>96</sup> Островский Е.Б. Указ. соч. С. 21.

<sup>97</sup> Ветлужская сторона. Вып. 2. Кострома, 1996. № 74. С. 92.

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

<sup>99</sup> 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.).

<sup>90</sup> РИАМЗ. Астахова А.М. Указ. соч. Н. а. III-1109. Л. 8.

<sup>91</sup> ИЭА 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).

<sup>92</sup> Гура А.В. Указ. соч. (Б — М). С. 156.

<sup>93</sup> 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 дружки были, чёрт-те знает. У них чего-то через плечо навязано полотенце — у дружек, у шаферов тоже»<sup>100</sup>.

В некоторых крестьянских традициях термин *дружка* совершенно вытеснен *шафером*. Причем вопреки исконному смыслу заимствованного из прибалтийского диалекта немецкого языка термина *Schaffer* (от *schaffen* — ‘создавать, хозяйствничать’), понимаемого как «дружка невесты, распорядитель на свадьбе»<sup>101</sup>, стали возможными пары «шафер» и «шаферица» (Пошехонский р-н)<sup>102</sup>. В Полесье также существует подразделение этого чина на мужскую и женскую составляющие: *шафёр*, *шахвер*, *шахвир* и *шахверка*, *шахвирка*<sup>103</sup>. Внутри «мужской части» чина существует градация только на высшую иерархическую ступеньку (при отсутствии нижней): *первый шахвир*, *старший шахвир*, *старший шафер*, *старший шахвир*<sup>104</sup>. От дружки шафер отличается тем, что он холост и, соответственно, моложе: это близкий друг или брат, неженатый парень<sup>105</sup>.

Дружка в XIX — XX вв. являлся выбранным чином. Его не было на раннем этапе свадьбы (на сватовстве, словоре 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 ближних 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 шутливую; 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»<sup>106</sup> (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»<sup>107</sup> (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 венцарухи», «когда родня жениха возвращается в дом жениха, то выбирают дружка. 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 уговаривать гостей и хозяйствничать»<sup>108</sup>. 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»<sup>109</sup>.

Помощник дружки также должен состоять в родстве с женихом: «Поддружие — помощник дружка, которого выбирает дружка из родни жениха»<sup>110</sup> (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> кладли молодых отдыхать в отдельной комнате, которая для них подготовлена, в «нагретую» невестину постель, там уже дружек лег со своей женой нагревать ее»; «В Чулкове дружок с женой ложились, потом мы»<sup>111</sup>. 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 пространные 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

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

<sup>101</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 4. М., 1987. С. 414.

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

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

<sup>104</sup> Там же. С. 333.

<sup>105</sup> Там же. С. 332.

<sup>106</sup> Звонков А.П. Указ. соч. С. 41.

<sup>107</sup> Архив автора. Тетр. 11. № 125 (с. Иванчино Касимовского р-на Рязанской обл. Зап. Ю. Галиевой, Е. Гиляровой, А. Филионенко, 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.).

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

<sup>109</sup> 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. Корнишиной, 1911 г. р., М.И. Хомяковой, 1906 г. р., М.Я. Космачевой, 1914 г. р.).

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

<sup>111</sup> 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. Секирено).

«копорные формулы», сознательно сокращают текст, добавляют в него нетрадиционную символику<sup>112</sup>. Рукописи дружек с фиксацией собственных изустных тирад известны с первой половины XIX в. по находке в г. Романов-Борисоглебск Ярославской губ.<sup>113</sup>

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).

третью — товарищи жениха, на четвертой — крестная жениха и остальные, пятая лошадь предназначается для постели невесты»; «На первой телеге — два дружка (от жениха и невесты, обычно подруга от невесты), на второй — жених, на третьей — гости жениха, его родные, на четвертой, последней, невеста»<sup>114</sup> (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: «Дружкй на телеге несутся быстрее всех, выезжают первыми за окопицу и возвращаются назад выкупать постель у подруг невесты»; «После венчания дружко

опять всех лошадей обьедет и скорее домой, чтоб встречали молодых, и сам встренет. Чтоб лошадь по резвей у него была, и сбруя хорошая»<sup>115</sup> (Рязанская обл.).

Так же, как и в древнерусской свадьбе, дружка представительствовал 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»<sup>116</sup>. В XIX — XX веках по прежнему регламентировалось положение дружки за столом: «Жених с матерью крестной сидит. Дружок рядом или напротив, обыгрывают его»<sup>117</sup> (Рязанская обл.). Отолосок древнерусской свадьбы, на которой невестинцы дружки посыпались с дарами и угождениями к важным персонам, наблюдается в XIX в. до отмены крепостного права: «На другой день после брака молодые в сопровождении дружка и свахи едут к господам с караваем и дарами»<sup>118</sup> (Рязанская губ.).

И уже к традиции XIX — XX веков относится обычай подношения дружкой главного дара жениха: «Впереди поезда дружко с шубой для невесты»<sup>119</sup> (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»<sup>120</sup>.

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»<sup>121</sup>.

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, вынесеть дружок в сенцы каравай — на голову — и ореть:

<sup>115</sup> 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.).

<sup>116</sup> Селиванов В.В. Указ. соч. С. 91, 95.

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

<sup>118</sup> Селиванов В.В. Указ. соч. С. 95.

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

<sup>120</sup> Селиванов В.В. Указ. соч. С. 91.

<sup>121</sup> 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.).

<sup>112</sup> 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.

<sup>113</sup> См.: Мореева А.К. Указ. соч. С. 113.

<sup>114</sup> Мансуров А.А. Описание рукописей этнографического 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 застял, каравай застял!

Бегутъ.

— Да помогите, притолку выбейте! Ой, лучше помас-  
лить (=дать вина), ой-ой-ой, не тащите, ой, застял!

Накроютъ платком. Ещё подносять.

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

Шуму, думаешь, действительно застяли. Проташили каравай»<sup>122</sup>.

Вмененная дружке роль балагура и весельчака могла исполняться одним из двух способов: напрямую, то есть с изобилием 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»<sup>123</sup> (Московская обл.).

Информаторами подчеркивалась необходимость шутовства дружки: «Чтоб смеялись все на свадьбе, чудутъ-чудутъ все. Дружок говорил — причитал»<sup>124</sup> (Рязанская обл.). Применяется различная терминология для характеристики речевых особенностей дружки и используемых им народных жанров: *причитать, сказать, 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?

<...> Раныше вязали пяхтерй — лошадям сено на-  
кладать, редкий — собака проскочить.

— Пяхтерь коноплей насыпь.

Брали нарочно пяхтерь. <...> Лезеть в свой карман, а это зимою, насыпает подсолнухов на стол. Сыпеть-сыпеть из двух карманов.

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

<sup>123</sup> Войтенко А.Ф. Что двор, то говор... С. 154.

<sup>124</sup> 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.).

— Девки, обой пяхтерй опростал вам!»<sup>125</sup>

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.)<sup>126</sup>. 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»<sup>127</sup>. 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»<sup>128</sup>. Некоторые исследователи, не рассматривая поэтические особенности речи анализируемых персонажей, сосредоточиваются на идеологической основе: останавливаются на соотнесении ролей свадебного дружки и волшебно-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-покровителе<sup>129</sup>.

Образ дружки в XIX — XX вв. опоэтизирован 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 пяту, / У нас двери-ти стеклянныя»<sup>130</sup>.

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

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

<sup>126</sup> См.: Мореева А.К. Указ. соч. С. 112.

<sup>127</sup> Торопова А.В. Указ. соч. С. 16-17.

<sup>128</sup> Там же. С. 18.

<sup>129</sup> См.: Байбурин 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.

<sup>130</sup> Ветлужская сторона. Вып. 2. Кострома, 1996. С. 94. № 83.

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, осмейния дружки в связи с его щедростью или скрупульностью; 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 похвальбой, 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»<sup>131</sup>. Осмейние обрядового поведения дружки, нарочно как бы вывернутого наизнанку, — другой распространенный мотив, которыми «корят дружков»: «Эй вы, дружки, что вы засиделися: / Эй вы, дружки, или щей охлебались, / Эй вы, дружки, не глядите под стол»<sup>132</sup>. Портрет дружки с особой акцентированностью 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 поясок  
После чёрта гарусок,  
Как на дружке-то штаны —  
Сорок метров долины<sup>133</sup>.

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

обл.). В величальных песнях и в песенках игриц с просьбами о выкупе рисуется приукрашенный портрет дружки в самой лучшей одежде: в Рязанской обл. «кобыгрывают... дружек: “Ты друженька хороший, / Друженька пригожий, / На дружке штаны — штаны бархатны”»<sup>135</sup>. Этот песенный сюжет известен с конца XVIII в. — он зафиксирован в «Собрании разных песен» М.Д. Чулкова в тексте «Дружињка хорошењкий...», богатом интересными подробностями одеждой и тканей<sup>136</sup>.

Обязательная составляющая образа дружки — подчеркивание его богатства, что обусловлено его ритуальной обязанностью выкупать невесту, ее косу, постель, окупить 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 пятакочек»<sup>137</sup>.

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»<sup>138</sup>. В свадебном приговоре подруги невесты при выносе «дёвьей 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, / Кударьки витые, / Пуговки золотые...»<sup>139</sup>

Существует «промежуточная» жанровая разновидность песен — величально-корильные (термин Ю.Г. Круглова)<sup>140</sup>, 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.<sup>141</sup> Величально-корильные песни дружке, когда «в конце

<sup>135</sup> 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. Корнишиной, 1911 г. р., М.И. Хомяковой, 1906 г. р., М.Я. Космачевой, 1914 г. р.).

<sup>136</sup> Сочинения М.Д. Чулкова. Т. I. 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.

<sup>137</sup> Архив автора. Тетр. I. № 5 (с. Б. Озерки Сараевского р-на Рязанской обл.).

<sup>138</sup> ИЭА РАН. Фонд ОЛЕАЭ. Д. 50. Л. 18об.

<sup>139</sup> Свадебный приговор при выносе «дёвьей 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.

<sup>140</sup> 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.

<sup>141</sup> См., напр.: Веселая Эрата на русской свадьбе. М., 1801. № 129.

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

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

<sup>133</sup> Рязанский государственный педагогический университет им. С.А. Есенина. Фольклорная экспедиция 1965 г. Тетр. I. № 54 (д. Кутовка Шацкого р-на Рязанской обл.).

<sup>134</sup> 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: «Дружунька похвалился, / Каравай развалился»<sup>142</sup>.

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 попойска 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



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.).

двоое), они отличаются от прочих перевязями через плечо из полотенц, или лент» и «У дружки букет восковой и лента красная бантом»<sup>143</sup> (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

собственноручного изготовления<sup>144</sup>. В одежде дружки очень важна обережная функция креста, образованного перекрещиванием двух полотенец 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»<sup>145</sup> (Рязанская обл.).

Сохранилась 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, так дружки назывались. <...> Они, молодые парни, были дружкам-то — так они без полотенец, а вот сватовъя приезжали — вот они с полотенцем» (Ярославская обл.)<sup>146</sup>.

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 кику 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.)<sup>147</sup>. Далее в ритуал вовлекается супруга дружки (в соответствии с христианским представлением о подчиненности жены мужу): «После даров к дружко 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»<sup>148</sup>.

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»<sup>149</sup> (Рязанская обл.).

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

<sup>143</sup> Архив автора. Тетр. 2. № 223 (д. Семёновка Кромского р-на Орловской обл. Зап. от З.Е. Ермаковой, ок. 50 лет, в 1985 г.); Тетр. 2 № 4 (д. Семёновка 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 Хвастовичского 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.).

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

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

<sup>146</sup> 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.).

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

<sup>148</sup> Там же.

<sup>149</sup> 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 плеть 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, дружко с ременным кнутом за поясом»<sup>150</sup>.

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?”»<sup>151</sup> (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. Ах, нельзя: между губами оказалась нагайка дружка. Это значит, — за подарок мало положено денег»<sup>152</sup> (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»<sup>153</sup> (Рязанская губ.). Удары кнутом доставались и невесте: в Рязанской обл. «после венчания дружки легко хлыстали невесту, ходя вокруг дома и приговаривая:

Вставай пораньше,  
Гони скотину дальше,  
По лавочкам не тянися,  
Работать не ленися.  
Сколько проедем кочек —  
Столько будет дочек,  
Сколько проедем пенёчков —  
Столько будет сыночков»<sup>154</sup>.

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

<sup>150</sup> 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.

<sup>151</sup> С. Ильицино Зарайского уезда // Рязанские губернские ведомости. 1889. № 61. С. 5.

<sup>152</sup> Петров В. Указ. соч. № 1. С. 46.

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

<sup>154</sup> 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.).

раза и три раза ударяет плетью по невестиной повозке, говоря: «Отвыкай от своего отца, матушки, привыкай к нашему»<sup>155</sup>. 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»<sup>156</sup> (Рязанская обл.).

Настоящие удары кнутом приходились по неодувленным предметам, и производились они с охранительной целью (дополнительная защита создавалась с помощью креста): «Сажают за стол, идёт дружок с плетью, дверь крестит плетью наряженной, чтобы колдуны не было, чтобы дорога была чистая молодым. Никого перед собой не пускает»<sup>157</sup> (Рязанская обл.). Обратим внимание, что плеть дружки была празднично украшенной. Дружка был не единственным мужчиной, имевшим кнут: «...дружко распределяет поезд: впереди едут верховые с плетьями...»<sup>158</sup> (Рязанская губ.).

Вид грозного дружки с кнутом, состязающегося с продавцом невесты, является не единственным его обличием. 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»<sup>159</sup> (Рязанская губ.).

В XIX — XX столетиях дружка совершал ритуально-значимые действия, что не отмечалось (или почти не отмечалось) в древнерусских документах. Например, производились троекратные круговые обходы на улице, во дворе и внутри помещений, при этом использовались сакральные предметы — иконы, свечи, хлеб: «две свечки в хате зажигает, завернуты в полотенечку коротенькую. Дружок обходит с молодыми по хате. Потом их посёдит, 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 средину и посылают обводят кругом него три раза жениха с невестой; впереди идет дружко» (Тамбовская губ.); «дружка, вооруженный чашкой воды, в которой положен хмель, обходит три раза женихову повозку, брызгает из чашки во-

<sup>155</sup> ИЭА РАН. Фонд ОЛЕАЭ. Д. 30. Л. 17-17об.

<sup>156</sup> 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).

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

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

<sup>159</sup> 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»<sup>160</sup> (Рязанская губ.). Далее, когда молодые «как вот садились на лавку, так дружка колотил голова в голову, три раз скокивал да приговаривал: «На совет да на любовь!»»<sup>161</sup> 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...»<sup>162</sup>

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 окличного спрашивают, второй — жених...» (Орловская обл.); «Первыми въезжают на двор дружки с крестными, затем молодые...»<sup>163</sup> (Тамбовская губ.). И тем не менее колдуны 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 вешей для колдуна. Заткнут под стол ножик, воткнут топор на пороге или перевернут рогачи с ухватами; тогда беда колдуну: замечается, 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 ряженых во главе с дружкой на второй день свадьбы (с. Б. Озерки Сарасевского 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 нечиستии. Вот свидетельства этому:

<sup>160</sup> Архив автора. Тетр. 4. № 146 (с. Бояновичи Хвастовичского 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.).

<sup>161</sup> Ветлужская сторона. Вып. 2. Кострома, 1996. С. 93. № 78.

<sup>162</sup> 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 «покликушь» обратится»<sup>164</sup>.

Магическими приемами обставлена 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 неросли больше» и «Когда дарят: дружку пирог большой ломать, полотенцем покрыт. Дружка по солнышку на лавке прыгает на все четыре стороны, ломает пирог, полотенце вешал на себя — ему подарили» (Рязанская губ.); «Разрезают каравай пополам над ихними

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

<sup>164</sup> Звонков А.П. Указ. соч. С. 46.

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

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, дружко 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 подплюсывает под песню “Друженъя хорошая”»<sup>166</sup>.

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»<sup>167</sup> (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»)<sup>168</sup>. В решете просеивали муку для каравая, понимаемого А.Б. Страховым как \*kravaji ‘просеянный, ситный’ (восходит к \*kravati со вставным -v- от \*krajati ‘просеивать зерно; разделять’)<sup>169</sup>. При менительно к свадебному обряду срабатывает принцип метонимии: земледелец сеет зерно в пасть — 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»<sup>170</sup> (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 дружко со свахой; заигрывают обыкновенно друг с другом, отпускают различные нескромные шуточки. <...> Сваха с дружкой укладываются и оставляют наконец молодых с шутливыми напутствованиями»<sup>171</sup> (Тамбовская губ.).

<sup>165</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 2. Д. 1432. Л. 8 (Кутехов Ф. Указ. соч.); Архив автора. Тетр. 3. № 144 (с. Зaborье 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.).

<sup>166</sup> РИАМЗ. 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. Ольшанка Молославского р-на Рязанской обл. Зап. от П.П. Мелиховой, 1900 г. р.)

<sup>167</sup> Семенова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 67 (д. Гречиха Данковского у. Рязанской губ.).

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

<sup>169</sup> См. Palaeoslavica. VII. Cambridge, 1999. P. 267.

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

ниями»<sup>171</sup> (Тамбовская губ.). При укладывании молодых спать дружка совершил символические жесты, существующие 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»<sup>172</sup> (Рязанская губ.). Кроме того, он приносил иносказательные реплики, где за основу берутся производящие 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...»<sup>173</sup> (Рязанская губ.).

В тех локальных традициях, где требовалось соблюдать девственность 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 бегает от мужа и призывает на помощь свекровь с дружкой. <...> У нас узнается все только на третий день; входит опять дружко со свахой и, если видят обоих в хорошем расположении духа, тут, стало быть, и толковать нечего: все обстоит благополучно. Золовка готовит ушат с водой, сваха берет рубашку новобрачной и идет с дружкой к колодцу торжественно проливать ушат с водой на виду всей деревни»<sup>174</sup> (Тамбовская губ.). Целомудрие невесты вдобавок к дружке иногда «контролировал» и его помощник: «В Богоявлении и Шакурове (Елат<sup>175</sup> омском уез.) необходимо присутствует еще поддружие, смотрит, как бы тут не явилась попытка скрыть отсутствие целомудрия молодой...»<sup>175</sup>

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 символовических действий: «На утро молодые спят до тех пор, пока дружко не придет их будить; до этого момента они вставать не должны. <...> Затем, немного погодя, дружко бьет об пол горшок, а со всех сторон раздаются возгласы: “Изба не метена, изба не метена!”»<sup>176</sup> (Рязанская губ.).

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

<sup>171</sup> Звонков А.П. Указ. соч. С. 48.

<sup>172</sup> Семенова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 68 (д. Гречиха Данковского у. Рязанской губ.).

<sup>173</sup> Там же.

<sup>174</sup> Звонков А.П. Указ. соч. С. 47.

<sup>175</sup> Там же. С. 47-48.

<sup>176</sup> 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 — посмотритка! Она пол не умеет мести! Она весь мусор в угол заметёт! Она специально, конечно, делала это»<sup>177</sup>.

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.

Дружко говорит обыкновенно: «Прибавь, прибавь!» <когда молодой бьет плетью жену...> На этот же день, если придут родители молодой, дружко выговаривает им за несоблюдение чести дочкиной:

Умели вы, родители любезные,  
Вскормить-вспомять дочку родную,  
А соблюсти не умели!»<sup>178</sup>

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

Благодарим вас, родители любезные,  
Что умели вы вспомять-вскормить свою дочку родную,  
Умели вскормить, — умели и добру научить»<sup>179</sup>.

Дружке поручалось наглядно демонстрировать «честность» новобрачной: «...когда молодые, одевшись, направляются в избу, дружка несет впереди ру-башку на блуде. Войдя в избу, он ее передает родным молодого, которые осматривают ее»<sup>180</sup> (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

<sup>177</sup> 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.).

<sup>178</sup> Звонков А.П. Указ. соч. С. 48.

<sup>179</sup> Там же.

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

обрядового события: «Намазывается из трубы сажей, намазывает свою жену, и такими пускаются в плясъ. А тут все галдят: «Барин с барыней грязны, надо их умыть, воды, воды!» <...> К <положенным новобрачными> поясу и деньгам подскакивают — “боевые” забирают их, ташат воду и мыло и умывают “барина с барыней”, а иногда так умоют, что на них не найдешь сухой нитки»<sup>181</sup>. 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”: дружко и подружье несут на “хлуду” кошелку, в которой сидит баба, наряженная солдатом»<sup>182</sup> (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»<sup>183</sup>. Дружка не только был подобен ряженым, но и в некоторых региональных свадебных традициях являлся им.

В обрядовом хождении к колодцу важно насильтвенное обливание дружки водой: «А дружок в эта время карбоницы, но ево нахджают, ташут к калотцу и абливают водой...»<sup>184</sup> (Рязанская губ.). Это обыкновение получило развитие в современности: «Придумываются и новые развлекательные ритуалы и “испытания” дружки и поезжан по аналогии с традиционными: доставление ключа со дна банки, наполненной водой; вход в дом через таз с водой...»<sup>185</sup> (русские села Татарии). Вероятно, омовение дружки играло очистительную роль, сопоставимую с необходимостью окунаться в крещенскую прорубь после греховых игрищ, а также было сродни банному ритуалу новобрачных, совершающемуся 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 <теше> стакан вина, а она вешает ему на плечо большое полотенце. Но жених вешает его большому дружке через плечо»<sup>186</sup> (Рязанская губ.). С точки зре-

<sup>181</sup> Федоров А.Ф. Указ. соч. С. 22.

<sup>182</sup> Мансуров А.А. Указ. соч. Вып.3. Рязань, 1930. № 219.

<sup>183</sup> Островский Е.Б. Указ. соч. С. 21.

<sup>184</sup> Шахматов А.А. Диалектологические материалы, собранные В.И. Тростяниным, 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).

<sup>185</sup> 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.

<sup>186</sup> РИАМЗ. Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края. Н. а. III-508... Кн. 3. № 51 (с. Увеза Касимовского 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 членов<sup>187</sup>.

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.

<sup>187</sup> 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 экспедиция<sup>188</sup> 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 третью; «Первая жена она уж заболела тоже 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 неправлялась, старовата стала, а он-то ещё дебелый. Вот он на второй женился»; «Дядя <мужа>, вот он был жонат 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 *большиак*, 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, офцы — всё есть, двоё ходят со скотом — фсе при деле, фсе распределены. 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 топит, там бельё стирает, то-другое...»; «Одна жена обрежалась у печи, вторая ходила на колхозно поле и, так, на свою постать, как говорица...»; «Одна... корову держали, обыхаживались, а та уже по дому всёправляла».

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 приготовляла ись — все троё». Наконец, третий вариант взаимоотношений мужа с женами таков: когда первая жена уже стала больна и немощна, муж берет

<sup>188</sup> 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 рожает детей, а первая, если в силах, занимается хозяйством, если же нет, то в связности второй входит также уход за больной: «Первая жена она уж заболела тоже 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, спиши?» — «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 заведено было. Вот там по Няндомскому тракту Чашовка 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 Чашовка — Чашовка 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 Чашовка — Чашовка 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, случайному 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 троежоного, от девки-простоволоски <распущенные непокрытые волосы — также принад-

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

Время действия тоже подчеркнуто удаленное — дело происходило когда-то, не сейчас: «Было... мама рассказывала, у нас в Крецетове 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, что 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 Крецетове жил богатый мужик. Необычность многоженца может подчеркиваться его чудацествами. Про широко известного в Каргополье Пешу Хромого неоднократно рассказывали, как он сам себе заранее гроб подготовил: «Моево двоюроднова 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 смысаецца, всё... «Ну-ко, ложись, посмотри, как это мне тут лежать-то приидёцца. 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 от лично 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> простили тут ногу, у нево она не сгибалась, так и ходил». Далее традиция развивает этот признак, и Пеша становится безногим: «Вот там по Няндомскому тракту Чашовка называлась. Там безногий мужик был». Многоженец может быть старым: «Вон у нас был старик, уж он стариком был, его было пять жен имел»; «У старика было три жены»; «Пеша, Пеша там какой-то был <...> Такой коршак»<sup>190</sup>. 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-

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

<sup>190</sup> «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 придется 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. Первую 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. жену<sup>191</sup>.

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 <...><sup>192</sup>

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.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### РАССКАЗЫ О МНОГОЖЕНЦАХ

№ 1. Это <многоженство> у нас не заведено было. Вот там по Няндомскому тракту Чащовка называлась. Там безногий мужик был. У нево 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 Чащовке Пеша имел трёх жен. 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 жонки-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. Нокола).

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

Моево двоюродного брата он в гроб заколотил — не помнит, он маленький был — у нево там гроб на верху 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 смыкается, всё... «Ну-ко, ложись, посмотри, как это мне тут лежать-то придёцца. Мне, — говорит, — долго лежать-то». Серёга лёг. <Показывает, как старик забил гвозди — А.М.> Тот там орёт. «Во! Епона мать! А мне каково!?” Он <брать> не помнит, я ему рассказывал.

<sup>191</sup> Аналогичные сюжеты встречаются и у других славянских народов. См.: Барјактаровић М.Р. Случајеви двојженства код Црногорца // 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.

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

С двумя в доме жил, обе жены у нево 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 занимается. Одна была молодая Павла. Чтоб при нём было всё ладно всё равно (Спирина 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 Богданковы 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 работницю, а эта приготовляла 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, что не одна жена была. Не знаю, но я этого не знаю. Но вот где-то вроде слыхала я, про такую штуку. Вот так. Што одна жена обрежалася 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 оне 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 Сухоруковы 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?> — Дак 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 жонат на одной, а потом привёл к ей другую жену. Та уже постарше стала, помоложе навязалась просто. Вот и жили. Оне спят, а она стряпят, 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 Няндомы доехать, мужик жил, одна-то изба стояла, после школы-то ещё была. У нево 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, друга постарше была. <Зачем?> А у него было много скотины. Две лошади было, две коровы было. Этих, два телёнка, да одна там неправлялась, старовата стала, а он-то ещё дебельный. 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 Няндоме 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 мужчина, 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, что 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 Каргополем две жены было у мужчина — до Рягово. От Рягово по Каргополю едите, и вот направо был дом, жил то ли лесник, то ли, я не знаю, мужчина, и у нево 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 двуми-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 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 нево две жены было. <Одновременно?> — Да. Была Луша и Марфа. <Смеётся — 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 тоже, были, были, подружки, 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, спиши?” — “Которая 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 всёправляла. 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, как 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 Чацковка — Чацковка называлась. В общем, там был один домичек, и было три жены у мужчины. Он был там — ну, как сторожем, жил на Чацковке. 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 денюшки. <...> И вот три эти жены. Одна жена была — байну топила, друга обыхаживаласи. Которая байну топит — та и полы моет. А третья по хозяйству была. Они по очереди, спали поочереди. 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. Льнозавод).

№ 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 Нюшкой, мы кони, в Няндому ездили дак коней у них кормили. Дак интересно, стара командует тоже надней, 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, ешё 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 возмутятся 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 Чацковка, вот, стоял домик, вот мужина жил, у его было две жены при нём в этом домике. Он потом переехал в Рягово. Я заехал, 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 нево 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 Чацковка — счас этого места нету, не узнать где, да один домик там был. Он лесником работал, у нево 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 жен имел. Туды к Няндоме ехать, его типеръ уж жива нету, их, наверно, никого нету живых <...> Спрашивают <его>: “Как ты успеваешь спать-то?” — “Очередь веду” <...> Ха-ха-ха. Ой, Господи помилуй. А сам хромой, пришел с войны хромой <...> Он говорит, что 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, овцы —

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 деревню-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 опшем две систры, <...> 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, что дружно жили. <Вопрос собирателя: Почему так было?>

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

<Вопрос собирателя: Это у них вера особая?> — Да не вера, а просто кака-нибудь, можно быть, вера, а тут просто они, ну, женился — женился: одной жалко и другой жалко жены, с обоими 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 Полуборье 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,правлялась, 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 Севера<sup>193</sup>. До сих пор архангелогородцев и жителей Архангельской области называют «трескоеды», поскольку «трещочки не поеси — не победаешь» (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 скучно — кормят и теперь окрестные волости и Каргополь рыбью»<sup>194</sup>. 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. Тоже слова есть такие. Я это не знаю, но они почитают пойдут, и им охота хорошо пойдет. Он ведь не даст никому всё равно, пока не умрёт. Пока охотится» (Казанин Г.Ф., 1937 г.р., с. Печниково).

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

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

Иногда бывает, что один и тот же заговор используется, когда идут и на охоту, и на рыбалку: «Есть у охотников статья, заговор какой-то. На рыбу я заговор знал, дак, может быть еще 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, пошел 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 треми дубами стоит три святых мученика: первый Федосей, второй Елисей, третья Елена Пресвятая. Елена Пресвятая, возьми ключи потайные, открай тюкачи месные. По реке плывёт три лебеди, три гуся, три утки; рабу Ивану открай жертву”. Вот так три раз надо, и потом пожалуста, пошол. Помогает, это я верю, что помогает. Тюкачи месные — это куски мяса или вроде этого» (Качков И.М., 1918 г.р., с. Тихманьга).

Собственно рыбакский заговор записан в с. Нокола: «Рыбацкая молитва для удачного лова рыбы. Пойду я на быстру реку, на ей есть рыбки потянуши, и опустили бы мы невод, как шелков ложок, и в этот неводок, в каждый поводок наскошко 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 съежжу, я не бреюсь. Вот я, например, — я с продольником ежжу — начинаю насаживать продольник — я уже не бреюсь. В этот день и потом <...> Пока не выберу продольник обратно <...> Два дня... ну, два дня получаца. У меня два дня получаца: 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» (Приденин 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-

жают в озеро? У нас свекровка это тоже знала. Вот приезжают мужики — два рыбака — сюда заносят счастье она берёт вересинку, зажигает вересинку и этой обносит эту счастье и перешаривает. <...> [Читает — А.Т.] Молитву Воскресную [“Да воскреснет Бог...”]. Мне ещё было говоривали 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 счастье, потом опять обведёт да и всё» (Ключева А.А., 1920 г.р., с. Нокола).

При артельном лове счасти часто не окуривались, но сами рыбаки должны были пройти сквозь дым: «Зимой, дак обкуривали. Зимой невод наладят, сети да... Невод вот сделают, ловушку сделают, все, как говорится, двадцать четыре человека соберута и невод брали и проходили все двадцать четыре человека... На заслон, там уж это... 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 счастье? — А.Т.] А счастье 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 пойдешь 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 [ирзб.]. 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 рыбак бывает, 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 рунью — хрень 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 — щуки 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 пошол рыбак или охотник [и ее увидит — А.Т.] — фэрохаца обратно, уже ничево не наловица, не наохотица <...> сглазит» (Старцев М.Ф., 1929 г.р., с. Печниково); «И говорили, што на такой глаз попадёш. 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 принесёш”. 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 ёшё: зубы есть, а ёшё третий зуб есть. От Пошличиха — чисто, имянно [троезубая], упокой, Господи, как пришла — мы ёшё 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 оставил и невод — к ночи не вытянут. На другой день опять пойдёш, опеть и долбиш» (Османова М.С. , 1926 г.р., с. Нокола).

Удачу или неудачу могут принести слова-напутствие, сказанные рыбаку случайнм 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 щук, дак прямо не знаю. И Иван Григорьевич сразу, только вытряхнул и самую первую щуку схватил и этой бабушке [ирзб.] утащил Снес, всё: “Ой, Иванушко!” [...]. Вот на второй день бродец пошли опять. Попаласе 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 щук поймали, и он, покойник, первую щуку, которую поймали, он схватил да этой Настасье сходил в избу бросил. Вот, вот, вишишь, 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 Тихманье ловили, я ловил, в гослове <...> бригадир, приехали, как вырубили первую пролубь, он вынимат бутылку и выливат. 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 пойдешь» (Дебина А.В., 1930 г.р., с. Лекшма). Иногда бросали хлеб: «Вот, кстати, тоже примета. Когда щуку идешь ловить, нужно хлеб с собой взять. И бросить кусочек хлеба, так сказать, чтобы река была милостлива. Как щуку поймаешь, надо еще бросить кусочек» (Гулянин А.С., 1927 г.р., с. Волосово); «Ак вот, там чёго, на рыбалку походят — тоже давают, кто чево может дать. Кусок хлеба бросят ли сахару кусок. В воду. Это бросают, бросают вот, кто рыболовы, рыбуту ловят постоянно-то. [Зачем?] А вот уж этого не могу

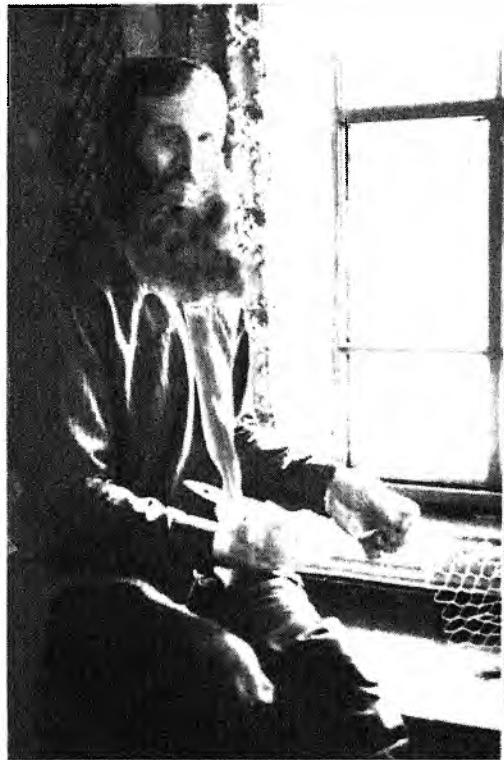


Рис. 7. Житель д. Нюзим Чердынского р-на Пермской обл. Н.В. Мисюров за плетением сети. Фото из архива ИЭА (Пермский отряд).

сказать тебе, подрушка. Больше рыбы даёт» (Черепанова А.Ф., 1921 г.р., с. Ловзаньга). Н.А. Иваницкий приводит такие данные: «Рыбаки бросают лаптю с портняжкой в воду с приговором: “На тебе, черт, лапти, загоняй рыбу”»<sup>195</sup>. Т.А. Бернштам пишет о дарах водяному поморов: «Так, у старообрядцев кормление водяного ограничивалось бросанием в воду табака, сопровождавшимся бранью: табак и ругань как порождение “нечистого” должны были служить угодным ему подношением»<sup>196</sup>.

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

Усачево). Существуют озера, на которых нельзя шуметь: «У нас вот там озерко есть в лесу. Я от мамы слыхала, что раньше там ловили старики, зимой даже ловили, дак на ём, говорят, нельзя разговаривать. Вот кода ловят, надо, чтобы все молчали, а то рыба не попадёт, кто будет разговаривать» (Боус И.Н., 1940 г.р., с. Нокола); «Особенно лесные вот эти глухие озёра. Вот Боровое тоже, дедко рассказывал: придёш, место найдёш там, среди лопухов, небольшое отверстие такое. Туда удочку прям опускаеш, и окуни клюют один за одним. Штук сто — сто двадцать. Пока не оторвёца, а оторвёца, — если лапнул по воде окунь, оторвался, шлёнпнулся по воде — всё: хоть сколько стой — бесполезно. 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 потяни» (переписано из тетрадки Кущенко А.Ф. 1941 г.р. и Кущенко 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 полчасика, вот и потом берём» (Калитин В.А. 1928 г.р., с. Нокола); «Перву рыбину выудишь, таку небольшую, съесть живком. [Чтобы ловилось хорошо?] Да» (Сафонов А.А., 1931 г.р., с. Усачево); «Слыхала, что первая рыбина [которую поймал в году — А.Т.], говорят, надо ведь растякать, да ей в реку отправлять. Розрезать 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, центер может тебе попал, а всё равно не давай» (Капустин А.А., 1931 г.р., с. Нокола). Аналогичные данные есть и из Вологодской губернии: «Первую заостренную рыбу зарывают в землю для удачи»<sup>197</sup>.

Когда рыбу ловили артелью, был обычай устраивать коллективную уху после лова, при этом произносили формулы и совершали действия, которые должны были обеспечить успешный промысел и в дальнейшем: «Общую уху, так конешно, 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» (Ключева 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 коллективную уху] у ково-нибудь, вот, например, у меня. Я пришла, маме говорю: “Мама, затопи пеци, мужики

<sup>195</sup> Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Т. 69. Труды этнографического отдела. Кн. 11. Вып. 1. М., 1890. С. 125.

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

<sup>197</sup> Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Т. 69. Труды этнографического отдела. Кн. 11. Вып. 1. М., 1890. С. 37.

велели уху сварить". Вот, налиют — сперва один бульён хлебают, а потом рыбу. Отломят кусоцёк маленькой, тоже зафатят [захватят] все и трясут: "Нам на столе, рыбакам на тоне, нам на стсле, а рыбакам на тоне!" [Поднимают] миску, блюдо. За края [?] с кусоцком 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 что наелся: "Ел бы да мало," — чтобы 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 что? Петры и Павлы дык рыба... Они веть рыбные святые. И их уж славили. В первую очередь как рыбы наловят, собирающа 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. Этую 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 собирается 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»)

П.А. МОРОЗОВ

В обширном пласте русской и восточнославянской лексики, обозначающей мальчиков-подростков в возрасте, непосредственно предшествующем переходу из состояния детства в состояние юношества<sup>198</sup>, выделяется старое слово «отрок», употреблявшееся в Древней Руси для обозначения членов «молодшей» княжеской дружины<sup>199</sup>. Аналогичная прослойка была характерна и для средневековых западноевропейских княжеских дружин и рыцарских орденов<sup>200</sup>, которые, по мнению Й. Хейзинги, «не следуют отделять от мужских союзов, бытующих у первобытных народов»<sup>201</sup> и, добавим, от стадиально более поздних мужских объединений<sup>202</sup>. Причем хотя статус отроков был невысок (они «стоят на низшей ступени»), «при удаче им был открыт путь к свободе и возвышению»<sup>203</sup>. 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 малоизученным<sup>204</sup>. 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 социальновозрастном статусе, который они обозначают.

Слово *отрок*, известно во всех славянских языках со значениями ‘дитя, мальчик, не достигший зрелости, совереннолетия; слуга, работник; раб, холоп’<sup>205</sup>. 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 монастыре<sup>206</sup>. 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 *от-* и *rekъ* ‘говорю’)<sup>207</sup>. Можно предположить, что это значение связано с общей семантикой переходно-посвятительных обрядов, так как традиционном быту красноречие, умение складно и красиво говорить — «как

<sup>198</sup> Обстоятельный ее анализ см.: Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 24–121.

<sup>199</sup> 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.

<sup>200</sup> 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.

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

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

<sup>203</sup> Пресняков А.Е. Указ. соч. С. 191.

<sup>204</sup> См., напр., работу: Балушок В.Г. Инициации древнерусских дружиинников // Этнографическое обозрение. 1995. № 1. С. 35–45.

<sup>205</sup> В наших записях *отрок* ‘подросток, мальчик 7–12 лет’ фиксируется в Брян., Орл., Калуж., Смол., Тул., Влад., Волог., Яросл., Арханг., Ульян. обл.

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

<sup>207</sup> 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 в «мужалости»<sup>208</sup>.

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 *-ин* (*пьсини, лисни, коурини, рабин, вражин, божин*), имеющих в большинстве случаев *ругательно-презрительный оттенок*. Это, по словам Н.С. Трубецкого, напоминает ситуацию в некоторых «классифицирующих» языках (например, восточноавгустинских), 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 распадались на две группы, из коих одна обнимала имена существ обычновенных, произносимые 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 *-ин*. 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. Трубецкой<sup>209</sup>.

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 игры<sup>210</sup>. 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.

<sup>208</sup> 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).

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

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

Вполне допустимо иное членение этого слова: \**o(t)-torok*<sup>211</sup>. 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-* < \**sim-*. Приставка \**pa-* (\**pas-*) используется в ограниченной группе слов со значением ‘не родной ребенок’: рус. *пасынок* и *пасторка* ‘пастерица’, а также церк.-слав. *пасторъка*, *пасторъкъ*, сербск. *пасторка*, *пасторак*, словен. *pásterka*, *pásterek*, чеш. *pastorkyne*, *pastorek*, словац. *pastorkyna*, *pastorok* с теми же значениями<sup>212</sup>. К этому же кругу слов обычно относят др.-прусск. *passons*, лит. *posuns* ‘пасынок’ и латыш. *pastarotis* ‘последний, младший из детей’ и близкие по форме лит. *pastaras*, латыш. *pastars* ‘последний’<sup>213</sup>. 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’<sup>214</sup>.

Другие термины для обозначения последнего ребенка типа *поскребыш* и *последыш*<sup>215</sup> используют близкие словообразовательные модели. Родство слов *наследник* и *последыш* выглядит вполне логичным в свете обычного права: наследство действительно чаще всего доставалось последнему сыну<sup>216</sup>. Не исключено, что более старые формы слова *поскребыш* также были связаны с семантикой наследования. Обычно его возводят к глаголу *скрести* (*скребу*) со значением ‘царапать, скоблить’<sup>217</sup>. Однако и это слово, по-видимому, пережило длительную эволюцию. Поскольку корень *скре(б)сти* может быть результатом трансформации др.-рус. *скреть* ‘скрять’, которое, по мнению А.А. Шахматова, является субSTITУцией ст.-слав. *скръбъ*, *скръбъ*<sup>218</sup>, некоторые этимологи предполагают общее происхождение слов *скрять* (\**skъrbъ*) и *скраб* (\**skъrbъ*) ‘сокровище, богатство, собственность’<sup>219</sup>.

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

<sup>212</sup> 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.).

<sup>213</sup> Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 214, 216.

<sup>214</sup> 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.

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

<sup>216</sup> Об обычае миората в разных традициях см.: Фрезер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985. С. 193-227.

<sup>217</sup> 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.

<sup>218</sup> Шахматов А.А. Очерк современного русского литературного языка. М., 1941. С. 158. Слово *скрять* в свою очередь этимологически родственно словам *щерба* ‘трещина, царница, зазарица, изъян’ и *ущерб* (Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 651; Т. 4. С. 503-504).

<sup>219</sup> Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 633, причем слово *скраб* родственно ново-верхне-нем. *scherpf* ‘монета’ и древне-верхне-нем. *scarbōn* ‘делать надрезы’ и первоначально обозначало монету с зубчатым краем.

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 *na + раб* > *ребенок*) и ритуально-магической практикой. Конечно, старая семантика первого компонента в славянских языках уже утрачена (ср. случаи, когда приставка *па-* выступает как чисто морфологический элемент: *пабед* < \**на-обед*, *пажна*, *пажечерье*, *падорога* и т.п.), хотя значения ‘территориальной или временной близости’, ‘сходства или тождества’, ‘отсутствия качества’, отмечаемые у нее<sup>220</sup>, вероятно, отчасти отражают прежнюю семантику *ra(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’<sup>221</sup>, 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*, *пахблок* ‘мальчик 12-13-ти лет, помогающий при пахоте’. С другой стороны, отмечается возможная связь этих слов с древне-иранским *parata*, обозначавшим социовозрастной класс, членами которого являлись холостые и женатые мужчины «с присущими им военными и свадебными функциями»<sup>222</sup>.

Поскольку юноша-‘отрок’ имеет наизнанчивший статус, он, как и дети, челядь, нередко приравнивается к домашнему скоту<sup>223</sup>. В этом смысле вполне закономерны считающиеся сомнительными сближения немецк. *Bursch* ‘парень, детина, молодчик; ученик; слуга’ и *Borch, Barch* ‘кладеный боров’, *Farre* ‘бычок’, *Fórse* ‘телка’ с рус. *порох*, *парсук*, *паршук* ‘бык, быгай, некладеный кабан’, сербскохорв. *праз*, словен. *praz* ‘баран’. Похожие семантические связи характерны и для рус. и укр. *пацан* ‘мальчишка, подросток’, который обычно возводят к *пацюк* ‘поросенок, кастрированный кабан; крыса’, а также славянским словам с корнем *\*jūn-* > *junak* / *junes* ‘молодой человек, парень; бычок’ и *júnica* ‘девушка; телка’<sup>224</sup>. По-видимому, это указывает на то, что мы имеем здесь дело с глубинной 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 ‘отказаный, отданный кому-либо по уговору’, и в смысле ‘изгнанный при помощи слов, отторгнутый’, что вписывается в логику лиминальной стадии инициационных обрядов<sup>225</sup>. 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*<sup>226</sup>, что соответствует мотиву «запродажи» в реконструируемом В.Я. Проппом сценарии обряда инициации<sup>227</sup>. В качестве исторической параллели этому можно привести средневековый обычай отдавать мальчиков, достигших определенного возраста в услужение другому сеньору<sup>228</sup>. Семантический параллелизм между этими лексемами прослеживается в народных говорах и в сленге — ср. сев.-рус. *тёркать* и сиб. *торгать* ‘толкать, колотить, бить, дергать’ и современное жарг. *толкнуть* ‘продать’. Этнографическими параллелями к этой семантике могут послужить восточнославянский обычай ритуальной «продажи» больного ребенка первому встречному прохожему, нищему, страннику или кому-либо из родственников, особенно «если дети ранее умирали»<sup>229</sup>, и широко распространенный в родильной обрядности разных народов мотив «продажи», «воровства» и последующего «выкупа» ребенка<sup>230</sup>.

«Умершие дети» в данном случае могут быть соотнесены с «заложными» покойниками. В украинском языке зафиксирована группа слов, обозначающих детей, умерших без крещения: *потерчá*, *потерчáтко*, *потерчúк*<sup>231</sup>, то есть, собственно, ‘те, кто потерян’. Отметим, что крещение в данном случае может выступать как аналог

<sup>225</sup> 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»).

<sup>226</sup> Последнее особенно значимо в свете упомянутого выше происхождения слов *робята*, *паробок* ‘юноша, подросток’ из индоевроп. слов со значением ‘раб, невольник’.

<sup>227</sup> Пропп В.Я. Указ. соч. С. 85-86.

<sup>228</sup> Поньон Э. Повседневная жизнь Европы в тысячном году. М., 1999. С. 294.

<sup>229</sup> 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).

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

<sup>231</sup> Гринченко Б.Д. Словарь української мови. Т. 3. Київ, 1959. С. 377.

<sup>220</sup> Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 180-181.

<sup>221</sup> 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.

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

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

<sup>224</sup> Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Указ. соч. С. 94.

переходно-посвятительного обряда<sup>232</sup>, а значит эти названия впоследствии могли быть использованы и по отношению к участникам более древних инициационных обрядов. Обсуждая слово *потерчá*, Д.К. Зеленин отмечал: «Для нас неясна этимология этого слова, но мы предполагаем две возможности: или *потерчá* 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?*)»<sup>233</sup>.

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.)<sup>234</sup>. 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’,<sup>235</sup> 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 чёрга часто называют ‘кривым’ или ‘кущым’), 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’<sup>236</sup>. Вместе с тем О.Н. Трубачев фактически не отрицает правомерность и еще одной распространенной трактовки происхождения слова ‘черт’ — от \**сърта* ‘черта, граница, межа’, выражая лишь против присутствия в этом слове ‘исходной идеи магической запретной черты’<sup>237</sup>.

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-посвятительных обрядов (ср. устойчивые упоминания черта при «зачерчивании» гадающих на перекрестке девушки, над которыми нередко подшучивают парни)<sup>238</sup>. С этой точки зрения обычные мифологические объяснения происхождения чертей как сброшенных с неба за те или иные прогрешения «боговых деток» или ангелов<sup>239</sup>, 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’ (‘клешего’, ‘русалку’, ‘пастуха’) и возвращается в общину лишь после освоения этого пространства, его ‘культурации’ и, самое главное, после ‘женитьбы’<sup>240</sup>. Эта реконструкция не столь уж невероятна, если принять предположение о связи семантики пустоши (общеслав. \**ledъ/ledo*, рус. *лядо*, *лядина*, прус. *lin-dan* ‘пустошь’) с инициационно-посвятительной символикой<sup>241</sup>. Показательно, что и слово *лядо* имеет прямое отношение к демонической семантике — ср. общерус. *ляд* ‘нечистая сила, черт’<sup>242</sup>. 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*

<sup>232</sup> Ср. восприятие в средневековой христианской идеологии крещения как аналога воинской присяги для *militia Dei* ‘войства Бога’, т.е. христиан (Флори Ж. Указ. соч. С. 49).

<sup>233</sup> Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901-1913. Москва, 1994. С. 233, примеч. 1.  
<sup>234</sup> Фасмер М. Указ. соч. Т. 4. С. 47-48, 50.  
<sup>235</sup> Фасмер М. Указ. соч. Т. 4. С. 347.  
<sup>236</sup> Трубачев О.Н. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд (далее: ЭССЯ). Вып. 4. М., 1977. С. 164-166.

<sup>237</sup> ЭССЯ. Вып. 4. С. 166.  
<sup>238</sup> 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.

<sup>239</sup> См., напр.: Миологический словарь / Под ред. Е.М. Мелетинского. М., 1991. С. 437, 611; Власова М.Н. Новая АБЕВЕГА 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, Перкунасом), которому посвящается четверг, день недели, связываемый с дождем, грозой, а также со свадьбами, что можно сравнить со случаями осмыслиния 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).

<sup>240</sup> Морозов И.А. Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой ‘свадьбы’ / ‘женитьбы’. М., 1998. С. 142.

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

<sup>242</sup> ЭССЯ. Вып. 15. С. 45 (общерусское).

‘поселенец в чьей-либо, преимущественно церковной земле’<sup>243</sup>.

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’<sup>244</sup>.

В отличие от отрока, этот персонаж хорошо представлен в разных жанрах фольклора. Так, В.А. Альбинским и К.Э. Шумовым описаны неприличные сценки ряженых с участием «сиротинки», основной смысл которых — пародийно-смеховое изображение коитуса<sup>245</sup>.

В сказках «сиротинка» обычно выполняет роль «хитрого простака», который надувает своих богатых соседей и спит с их женами<sup>246</sup>. В сказке Н.Е. Ончукова соседи в отместку убивают его лошадь, корову, собаку, «а ему была не нужна корова, лишь бы х... здоровой»<sup>247</sup>. Взяв шкуры убитых животных, он изготавливает из них «лопотину, подверх шерстью: перед коровей, зад кобылей, на хвост собачину» и идет в город просить милостию, т.е. фактически участвует в обрядовом обходе с ряжением<sup>248</sup>. Его проделки вполне под стать сценкам святочных ряженых: 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 игра<sup>249</sup>.

Подле речки ракитов куст,  
За кустом *сиротинушка*.  
На кусту соловейка пел,  
А *сиротинушка* высвистывал:  
— Во пиру, во беседе  
Было много гостей,  
Только не было соловеюшки,  
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», «стронника» и «сироты» являются разновидностью обычного для находящегося в предбрачном периоде юноши «скоморошьего» облика, свидетельствуют варианты хороводных игр, записанных Н.А. Иваницким в Вологодской губ.<sup>250</sup>. В одном из текстов главный герой выступает в облике нищего старца, *сиротини* 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 сдобрилась,  
*Сиротинушке* ворота отперла,  
*Сиротину* за белы руки брала,  
*Сиротину* в особливу 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 пантомими.

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

Мальчишка молоденький,  
Пиньжачишка коротенький,  
Он и бёдца и валящица,  
*Сиротинкой* представляица.  
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 девушкой<sup>251</sup>.

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, пленицу отпускали. Это называлось *сиротинку носить*<sup>252</sup>.

<sup>243</sup> Ключевский, 1989, т. 6:456

<sup>244</sup> Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 627.

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

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

<sup>247</sup> Ончуков Н.Е. Указ. соч. С. 118.

<sup>248</sup> Ончуков Н.Е. Указ. соч. С. 119.

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

<sup>250</sup> 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.

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

<sup>252</sup> 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.

Всёобще 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 пьют пивом и полпивом. Потом все отправляются к невестиному 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»<sup>253</sup>. В с. Пятницкое Мосальского у. после того, как молодых уводили спать, начиналось бурное веселье. В это время пели песню «*слиса*», в частности, были такие строки:

... Наталья Романовна  
Долга вичира гуливала,  
*Сиротинушку* заманивала.  
Сиротина, сиротинушка,  
Горька ягода рибинушка.  
У стакани вино плящница,  
По стакану разливантца...<sup>254</sup>

Этот ряд примеров можно было бы продолжить. Отметим, что девушка-сирота, а также вдова нередко назывались *горемычной* или *горькой кукушкой*<sup>255</sup>. 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 прокляла дочь: “Будь ты проклята!” И эта дочка выплыла в трубу. И абразавалась кукушкой. Вот тяперь с веку вяков, эта так вот и гаварять, что вот эта кукушка — проклитая...»<sup>256</sup>. В восточнославянском фольклоре кукушка и соловей — брат и сестра (мать и дочь, мать и сын)<sup>257</sup>; 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 гоношениях «на кукушку» часто присутствует мотив «*сиротинушки*»<sup>258</sup>.

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 фольклоре<sup>259</sup>. 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»)<sup>260</sup>, в первую очередь в инициационно-посвящительных 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, черговка или гуси-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 огуменинка 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-

<sup>253</sup> 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 неестественно смертью и русалки. М., 1995. С. 284).

<sup>254</sup> 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 баене и баеннике в контексте фольклорной традиции: персонаж в пространственно-временном измерении // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 4-25; Криничная Н.А. «Сыновне бани» (Мифологические рассказы и поверья о баеннике) // 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.

<sup>255</sup> Пропп В.Я. Указ. соч. С. 104.

<sup>256</sup> Попроцкий М. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами штаба Калужской губернии. Т. 9. Ч. 2. СПб., 1864. С. 169-173.

<sup>257</sup> Добровольский В.Н. Свадебный обряд в Калужской губернии // Живая старина. 1902. Вып. 2. С. 218-229.

<sup>258</sup> Терещенко А.В. Указ. соч. С. 243.

<sup>259</sup> Лобкова Г.В. Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность: Образы, ритуалы, художественная система. СПб., 2000. С. 39.

<sup>260</sup> Беларуская народная творчасць. Легенды і паданні. Мінск, 1983. С. 64-67, №№ 61-63; Лобкова Г.В. Указ. соч. С. 39.

витию богатейшего пласта верований и прозаического фольклора о реальных контактах с демоническими существами<sup>261</sup>. Хотя, по мнению В.Я. Проппа, «пока обряд существовал как живой, сказок о нем быть не могло»<sup>262</sup>, это, видимо, не совсем так. Ясно лишь, что при разрушении обряда смысл и пафос рассказываемого несомненно существенно изменились. 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 публикаций<sup>263</sup>. 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», развесенные 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 пропал или пришел позже / раньше условленного часа).

Циклично замкнутые последовательности обрядовых действий подобного рода широко распространены в поинальной 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 — попотчевать 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 собаки<sup>264</sup>.

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 мертвцев — «заложными покойниками»<sup>265</sup>, о которых мы уже упоминали в связи со словом *померча*. По распространенным народным воззрениям «русалка» — это человек, который добровольно, по собственной воле «заложается в мертвцы» (в частном случае — самоубийца). Отметим, что «русалкой» также часто становится умершие до совершеннолетия (*«до свадьбы»*) дети, обычно погибшие на «русальской» или русальной неделе — первой неделе после Троицы<sup>266</sup>. 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»<sup>267</sup>; «Русалка, [говорят], будто проклянута. Ро-

<sup>264</sup> 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».

<sup>265</sup> 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: Духовая культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986; Виноградова Л.Н. Народная мифология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 141-229, 363-393.

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

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

<sup>261</sup> Морозов И.А. Мистификация чуда... С. 63-76.

<sup>262</sup> 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.

<sup>263</sup> 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»<sup>268</sup>; Русалка — «столая девочка плавает в озере; чтобы ее вернуть, нужно набросить ей на шею нательный крест»; «Русалки бегают, волосы распущены, когти большие — это матери детей проклинали»<sup>269</sup>. Аналогичные представления встречаются в Поволжье. «Положут робёнка своёво, бывала, с чёрным словам, утрам встают — ёво нет! А вот “русалки” — теперь народ стал “русалки”. А то пойдёшь в проулок в двёнаццать цясов — проулок в воду — оне колотют. Эта вот проклянёны дети — “русалки” называюща. Оне в двёнаццать цясов, в семь цясов веч'аром выходят на мостки — и колотют. Холсты колотют. И мы бегали всё глядеть да слушать. Эт была... “Эт прокленёны, — говорили стары люди, — русалки”. А кто знает? Вот сейчас я всё говорю на девок-ти: “Вы как русалки!” — косы-ти, космы-ти вон какие вырашивают. И оне, дети-те, и эт с этакими волосами были. Прокленёны, да. Оне уш так и росли в воде. Как ёо отмолишь, по-кйника-то?..»<sup>270</sup>.

В связи с семантикой демона, оборотня, содержащейся в вышеупомянутых терминах укажем на распространённое на Русском Севере проклятие, которое можно было бы рассматривать как одну из формул ритуального отречения родителей от посвящаемого: «Лягуша лёша!» — что, по определению рассказчиков, «клятба самая большая»<sup>271</sup>. Имитация этого животного (своеобразное игровое перевоплощение в него) было темой некоторых девичьих развлечений на посиделках<sup>272</sup>. 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 тоже дите проклятоё»), «девушке, наказанной за какие-то прегрешения»,<sup>273</sup> то есть отождествление ее с русалками.

Обычно «русалки» появляются после Троицы, чаще всего — в понедельник или четверг. Отсюда и полесские названия этой недели — «Розыгры», «Гряняя 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 жыти русалки грають, тан-

циують, шоб цвило, шоб урожай бы? — то оны гуляют»; русалки «у лесе, де бярозы длинные, тонкие стаять, ани чепляющца, делали арэли [=качели] — звязуть голля [=ветви] березы и калышущца»<sup>274</sup>. Аналогичные представления распространены и у русских<sup>275</sup>. Обычное место игры русалок — дерево («Конец Русального тыжня — цэ розыгры, русальны розыгры. Русалки собирающца на великий дуб...»)<sup>276</sup>, вокруг которого они водят свои хороводы. Поскольку русалки чаще всего угопленники, можно указать на слав. игровые термины «Дунай» или «река», «ручек», обозначающие хоровод. Описания русалочных хороводов 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: это тут русалки скакали! Танчу(ю)ть, ка(ж)а, кружка, за руки побравши. И так корогод сделают кружка сосны»<sup>277</sup>. «Русалки вже той день кончали свуй, той Купальный день... От кругом дуба ходять (яны такие маленькие, як обезьяны, кошлатые) и спивають: “Стой, дубе, не торкайса [=не двигайся], мы попъём-поедим да й разойдомса...”»<sup>278</sup>.

Характерными признаками русалочных игр можно считать «плесканье в ладоши» и громкий смех, а также особые звуки, напоминающие «гуканье» во время весенних хороводов и качании на качелях: «Ух, ух!, «Гу-у! У-у-у! Гутата-гуляля!», «Ре-ли, ре-ли, гутыньки!»<sup>279</sup>. Нередко русалки приглашают молодежь: «Ходите к нам на рели качаться!»<sup>280</sup>. Вообще вовлечение в свои игры молодежи было одной из главных целей «русалок». Захваченных они «заставляют с собою танцевать, а играют (для танцев) на языке»<sup>281</sup>. 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 Миценского уезда Орловской губернии, который решил посетить русалочки хороводы. 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-

<sup>268</sup> Виноградова Л. Н. Мифологический аспект... С. 99.

<sup>269</sup> Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии... С. 102.

<sup>270</sup> Виноградова Л. Н. Мифологический аспект... С. 99-100.

<sup>271</sup> Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 4. Витебск, 1891. С. 140.

<sup>272</sup> Виноградова Л. Н. Мифологический аспект... С. 121.

<sup>273</sup> Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии ... С. 190-191.

<sup>274</sup> Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 4. М., 1839. С. 8.

<sup>275</sup> Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии ... С. 166 (м. Александровка Сосницкого у. Черниговской губ.). Отметим, что игра «на языке» или пляска «под языком» — характерный признак ряженых (Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь / Колл. авт. И. А. Морозов, И. С. Слепцова и др. М., 1998. С. 346-348).

<sup>276</sup> 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.

<sup>277</sup> Лобкова Г.В. Указ. соч. С. 27 (Гдовский и Опочечский р-ны).

<sup>278</sup> 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.

<sup>279</sup> 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.

<sup>280</sup> Морозов И.А. Женитьба... С. 185.

<sup>281</sup> 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 чуялось 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 постелью. Затем уходят и уносят ветви. Парню все еще слышался вдали хохот и песни русалок. Наконец он заснул глубоким сном...»<sup>282</sup>.

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 общизвестным<sup>283</sup>, а следовательно можно предположить, что он определял некий сценарий поведения по отношению к русалкам, предназначенный для молодых людей. Понятно, что какой-либо смысл подобный «сценарием» мог бы иметь только в том случае, если когда-либо действительно существовали некие обрядовые церемонии и действия, напоминающие мифические «розыгрыши» или «игрища» русалок<sup>284</sup>.

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 русальной недели [курсив наш — И.М.], по вечерам во время хороводов, они бродят то по улице, то по задворкам, то прячясь в конопляники; стараются пугать людей, а поймав детей, трясут их...»<sup>285</sup>. 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 ребятишек постращать. Назывались “русалки”»<sup>286</sup>. Ср.

полес.: «И мушчины мог русалкой стать. Он главный тада у их буй. Маўпун звали...»<sup>287</sup>.

Обряд «выпроваживания 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»<sup>288</sup>. Заметим, что действия участников обряда в данном случае очень близки к общеславянским подвижным играм, построенным на мотиве «похищения детей» типа рус. «в дедушку-медведушку», «ворон» («коршун»), «волк и овцы», белорус. «у воўка», «у крука», чеш. и словац. «kokeš» («kokeš») и под., в т.ч. с мотивом ожидающего мертвца типа чеш. «žídačík», укр. «костробонька», рус. «кострома». Последняя игра, кстати, генетически связана с троицкими обрядами, идентичными «проводам русалок». Основной мотив этих игр — похищение хищником или мертвцем «деток» у «матки» («насадки»), 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-подросткам<sup>289</sup>. 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 ряженых платки, сетки, шапки встречают немедленный жесткий отпор, вплоть до избиения любопытствующего «батогами» или плетями, «ширяния» в него «шильями», 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 пола<sup>290</sup>. Можно предположить, что словом

<sup>282</sup> Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии ... С. 156-157.

<sup>283</sup> 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 быт, то подтвердили бы не только крестьяне, но и поменщики их» (Там же).

<sup>284</sup> 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.

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

<sup>286</sup> Зап. в 1994 г. И.С. Слепцовой от Т.П. Климушкиной (1915 г.р.) в д. Ветринка Шацкого р-на Рязанской обл.

<sup>287</sup> Виноградова Л.Н. Народная демонология... С. 364.

<sup>288</sup> Виноградова Л.Н. Мифологический аспект... С. 114-119.

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

<sup>290</sup> Мотив изменения облика или пола широко представлен и в традиционных подшучиваниях и розыгрышах, например, при «ображивании» детей «лисицей», «коровушкой» или «штуком» (Морозов И.А. Женитьба добра молодца... С. 113 и след.). Детям нередко предлагали сбегать до радуги, чтобы

«русалка» в подобного рода поверьях могла обозначаться одна из категорий посвящаемых, готовившихся вступить в брак<sup>291</sup> — это одно из обрядовых воплощений незамужних девушки, 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 пола<sup>292</sup>.

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 Троицким 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»<sup>293</sup>.

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 ареалу<sup>294</sup>. Характерно, что персонажи южнославянской «низшей демонологии», как и восточнославян-

взять золотое яблоко, лежащее в том месте, где радуга берет начало. При этом добавляли: «Ехли дивчонка пирибигёт радугу, сделаета мальчишкам» (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.).

<sup>291</sup> Ср. одно из полесских названий русалок — *нимка*, т.е. ‘немая, не умеющая говорить’ (Виноградова Л.Н. Народная демонология... С. 363).

<sup>292</sup> 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 илияди 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 учёных». С. 191-198.).

<sup>293</sup> Попроцкий М. Указ. соч. С. 158-159.

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

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 «добрьми 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 «крещенному 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, причем священник будто бы через крещение сделал их предварительно людьми»<sup>295</sup>.

Этот магический прием рекомендуется и в других очень показательных ситуациях: при троицком «кумлении» девушек и парней и при женитьбе на «банной девушке»<sup>296</sup>. 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, овинник, домовой или леший, посвящен обширный пласт быличек<sup>297</sup>. В повествовательном фольклоре нередки контаминации этих сюжетов с рассказами о русалках. «Эта вроди были тада пракляты люди, пракляты люди — “русалки”. Вот. У нас тада г’аварили: “Ваня женился на Мани в бани”. Вот. И вот нынче ничьму ни верить, а тада-т вот там заругались: “Штоб тиба вот там, штоб тиба вихрим падхватила!” И падхаватывала тада тах-та вот. И вот ани выхадили. Пропал рибёнок — нет рибёнка. И где и как, и чяво? А патом выиснялась... Вот старши нас рибяты были, ани г’аварили, что ани ездили на ныч с лышадьми. И в этих в палях-та были балоты, ани ни пахались, ничяво, там вада была, низина. И в этих балотых выхадили эти вот самые русалки. И вот их тада спрашивали, што: “Чяво?” И вот ани тада г’аварили, што: “Миня, мол, прокляли”. И вот нужна абязатильна тут на сибе иметь два кряста. С сибе эт крест адин снять,

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

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

<sup>297</sup> 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 ниё, а адин, штоб асталси на тибе. Тут тада иё спасёшь. Вот. И вот рассказывали, что адну привёл атэль, из этый, из балота привёл. Ана рассказала, чья ана есть и как, и чяво. И всё точна. И мать, и атец, все радныя признали, что так и так вот была. И в бани эт тожа. Он пришол в баню, а там прайвильсь жэнщина. Ана тожа тах-та вот сказала. И вот он так сделыл, и ана стала настаящим чилавекым. И вот он и жынилси. “Ваня, — г’аварять, — жынился на Мани в бани”. Вот»<sup>298</sup>.

В быличках необходимость пойти в баню обычно обставляется как состязание на спор: кто не побоится ночью пойти в баню и принести камень из каменки (в других случаях идут в нежилую избу, чтобы принести заслонку от печи и т. п.). Такое задание могло быть дано и в качестве наказания за проигрыш в какой-нибудь посиделочной игре. Например, С.В. Максимов указывает на возможность такого наказания во время посиделочных игр «в волосянку» или «в молчанку»<sup>299</sup>, при том, что наказания в игре очень часто символически обозначаются как «свадьба» / «женитьба». «В Новый год молоды парни собирались, девки, заспорили, кто пойдет в баню, принесет камень. Один парень пошел, подошел к каменке, хотел взять камень — а его цап за руки: “Возьмешь замуж — отпущу, нет — задавлю!”» и т.п.<sup>300</sup>.

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» соотносятся 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 же. Да. Как он ходит вот по лесу, говорят, страшно гледеть на нево. Большой...»<sup>301</sup>. 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 распространённости подобных фабулотов приведем рассказ из Шацкого р-на Рязанской обл. о «проклятой дочери» Алёне, который очень близок к соответствующим местным рассказам о русалках. «Энт, значит, тады у нас на драва мужыки хадили в лес. И вот в зимлянках ани жили — эт рассказывали. А вот тажы уш был паринь тама с этим, с атцом с матырю. И к ним Алёна тыгда хадила — Алёна. Распущены валаса у няё. Ну, гаварили, што, вроди, эта праклятая дочь была у матыри. Да. И вот ана хадила. А он тады чяво? А их в зимлянки многа мыжков-та, он тады на ниё крест надел, ана и ачюдилась чилавекым нармальным. Ага. Эт

<sup>298</sup> Зап. в 2000 г. И.С. Слепцовой от В.Е. Моисеевой (1917 г.р.) в с. Черная Слобода Шацкого р-на Рязанской обл.

<sup>299</sup> Максимов С.В. Указ. соч. Т. 2. С. 306-307.

<sup>300</sup> Мифологические рассказы..., 1987:118-127, №№ 177-182 (сс. Знаменка, Пешково, Шивки Нерчинского и сс. Дунаево, Кектолга Сретенского р-нов Читинской обл.).

<sup>301</sup> Зап. в 1999 г. И.С. Слепцовой от В.Г. Русановой (1911 г.р.) в д. Тимофеевская Каргопольского р-на Архангельской обл.

вот рассказывали. Ну, а патом-та больши рассказу не было, и ни знаю, куда ана делась. Вот. Ана, вроди, праклятая-та — ходить и ходить по лису-та, а дамой-та ана ни может притйти. Бог<sup>х</sup> иё знать, какая праклятая, эт аб этим не была [рассказов]. В стырину лес-т бальшой был вот, прям да этию, [околицы]...»<sup>302</sup>.

В позднейшем фольклоре эти верования распространяются на детей вообще, даже взрослых. Так, в Ветлужском у. Костромской губ. леший унес 25-летнего женатого 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, сказал: «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 местам, после чего «проклятый сын» стал «знающим человеком». Отец потерял сына из вида с того момента, как он произнес «проклятие»<sup>303</sup>.

На Русском Севере мотив похищения связан с представлениями о вихре<sup>304</sup>. 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 невидимым»<sup>305</sup>. В бывальщинах именно вихрь уносит проклятых детей («Они вот пилили у Филиппа, а девочку тащил 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»)<sup>306</sup>.

Одно из объяснений природы вихря основывается на том, что это играют чертовы дети. «Один рассказывал такую историю. Говорят: 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 увидел огонек, дом в лесу, в доме огонек... Заходит в дом — лежит мужчина длиннющий на лавке... Он встал, — говорит, — достал, говорит: “Это не твой ножик?” Посмотрел — на столе лежит наш нож. “Этим ножом твой сын моего сына поранил в ногу. Когда вихрь играет, не бро-

<sup>302</sup> Зап. в 1997 г. И.А. Морозовым от Т.М. Маркиной (1906 г.р.) в с. Завидное Шацкого р-на Рязанской обл.

<sup>303</sup> Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 141. Л. 106-2 (Я. Кузнецов, д. Сазоново Вохомской вол.).

<sup>304</sup> Ср. представление о вихре как о чертовой свадьбе, на которой построена одна из этимологий слова черт (ЭССЯ, Вып. 4. С. 165).

<sup>305</sup> Архив РЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 296. Л.18 (П. Крупнов, Вохомский Тихановский прих. Лапшинской вол. Никольского у. Вохомской губ.).

<sup>306</sup> Вятский фольклор... С. 43, № 137 (д. Скурихинская Котельнического р-на).

сайте нож это дети мои играют", — говорит<sup>307</sup>. 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: "Отступись от лошади. Пойдем в карты поиграем"...»<sup>308</sup>. 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 сматогаться, чем слешакаться, а то унесет. Унесет черт... Одного мальчишечку и унес. Мать ёму: "Штёб тя черт унес!" Он его и унес. А когда было семнадцать ёму, он обратно пришел. "Где ты был?" — "У черта". — "А чё делал-то?" — "Работал на ёго"»<sup>309</sup>. Иногда возвращение связано с разного рода истязаниями или «страшением» похищенных, напоминающими игровые наказания, в том числе в забавах ряженых: «Ворочать как стали — и им стало плохо: вслед их бежат, на них кричат. 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 — есть да всё, кормили да всё»<sup>310</sup>.

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»<sup>311</sup>. «У нас, было, парня носил он, лесной будто, долго. И он ворожить научился. После того было, кто что потерепить, он маленько и сказывал»<sup>312</sup>. 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»<sup>313</sup>.

Эти представления сопоставимы с поверьями об особой магической силе последнего (или первого) в семье ребенка, о его способности исцелять людей и животных, противостоять колдовству<sup>314</sup>. В этом смысле с семасиологической точки зрения очень показательны болг. *истърсак*, серб. *истрииче*, *истриче* ‘последний в семье ребенок’ (букв. ‘тот, кого вытрясли’), если учесть, что семантика «трясения» связана со значениями трепета, ужаса, испуга<sup>315</sup>. 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 засухе<sup>316</sup>.

Иногда поведение вернувшихся расценивается окружающими как сумасшествие: «Стал Кузьма жить, и Кузьму стало с ума сбивать. Кузьма стал обряжаться [курсив наш — И. М.]: зайдет Кузьма в байну, обрядится под пол — и Кузьму ищут всем селеньем. Или Кузьма в овин обрядится»<sup>317</sup>. Безумие в данном случае может быть следствием наркотического или алкогольного транса (ср. мотив «пьяницы и пропойцы» в поведении неженатых парней)<sup>318</sup>. Однако наиболее любопытным в данной бывальщине нам кажется именно мотив «спрятывания» («обряживания») неженатого парня, вернувшегося от лешего, в овине или в бане, где, как видно по приведенным выше бывальщикам, 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, сообщавшихся «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 искаловать". 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-

<sup>307</sup> Вятский фольклор... С. 37, № 114 (с. Полом Белохолуницкого р-на).

<sup>308</sup> Вятский фольклор... С. 43, № 138 (с. Кобра Даровского р-на).

<sup>309</sup> Вятский фольклор... С. 44, № 139 (д. Огорелицы Лузского р-на).

<sup>310</sup> Криничная Н.А. Лесные наваждения (мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса). Петрозаводск, 1993. С. 31.

<sup>311</sup> Архив РЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.195. Л. 13 (А. Каменев, Грязовецкий у. Вологодской губ.).

<sup>312</sup> Криничная Н.А. Лесные наваждения... С. 31.

<sup>313</sup> Вятский фольклор... С. 44, № 141 (д. Нижняя Волманга Опаринского р-на).

<sup>314</sup> Кабакова Г.И. Указ. соч. С. 35.

<sup>315</sup> Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 112-113. Ср. выше: русалки *трясут* пойманных детей.

<sup>316</sup> Кабакова Г.И. Указ. соч. С. 36.

<sup>317</sup> Криничная Н.А. Лесные наваждения... С. 41.

<sup>318</sup> 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»<sup>319</sup>.

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’<sup>320</sup>.

В современных бывальщинах проклятие часто кончается смертью ребенка. «Парня, этово, проклянула тоже матерь вот здесь-ка шесть-семь километров-то последня деревня буде. Чё-то не поладилисе там-ка. А он, видишь, такой шкодина тоже был. Она все “шкодиной” ёю тоже и звала Валька ета. Не знаю, почёму она ёю: “О, шкодина!” Ну, по ранешнему-то ничёо, а так по-нонешнему-то розбидно всё. Так: “Ох, ты шкодник ты!” — да митгу взяла. Ну и он побежал, побежал, побежал. В субботу — субботний как раз день был. Вот: “Понеси тебя, дитёнка, леший!” Ну? Ну, вот. Попала в худоё слово — всё! Парень-то побежал, побежал, побежал — и не обворачивайще. И убежал в лес. Ну. Думали, он вернётце. Снацяла не пошли ёво глидеть, шо он, моэт, подойдёт. Жэнька [=отец] тоже 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 хоробо [время] попала!” Ну што? “Искать, искать!” Што? Визде там поискали, походили по лесу, куда он побежал — нигде нету, нигде не видят, нигде обнаружат ёму. Рыщяли, рыщяли — ды и то... А потом обнаружыли — семь диривён — а обнаружыли у нас, у нас в Рягове, вот в полях. Вот так загнулся [=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 Ондреич пошол или за ягодами, или за грибами. Думал, што он жывой и боялсе, што он стоко был в лесу, дак: “Бог знаёт, — говорит, — вскочит да убежит. Чё я могу ёво догнать?” А он с войны пришол, дак у ёю одна рука была токо: правой не было, лева одна рука была. “Ну, чё я, — гыт, — могу схватить ёво?” Ну, и побежал в деревню. Побежал в деревню, тамока созвал мужыков. А приходят, а он — трясонули — 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 самоё есть худоё проклинанье...»<sup>321</sup>.

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 подтверждли 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 pragmatike 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 девушки, при которых слушающим в занимательной форме сообщается важная информация о налагающихся на «плениников» лесовика регламентаиях (например, о необходимости молчать, есть предлагаемые лесовиком малоценные 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»<sup>322</sup>.

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 широком круге славянской (и шире — индоевропейской) лексики особый статус юноши, участвующего в переходно-посвятительных обрядах, являющихся предупреждением к браку.

<sup>319</sup> Вятский фольклор... С. 42, № 131 (с. Красное Даровского р-на).

<sup>320</sup> 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.

<sup>321</sup> Запись сделана в 1999 г. И.А. Морозовым от А.А. Кондратенко, 1927 г.р., род. и прож. В д. Лазаревская Лодыгинского с/с Каргапольского р-на Архангельской обл.

<sup>322</sup> 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)*

Т.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»)<sup>1</sup>.

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. Соцредоточимся на двух аспектах ее pragmatики: коммуникативном и репродуктивном.

### Сила и кровь

Из всех народных именований 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 слыши лекаркой или гадалкой, обычно отвергали свою связь с какой бы то ни было (подразумевалось — нечистой)<sup>2</sup> силой: «Были старушки. Но не то, что с дьяволом знались, а — по-божьему. По-божьи, всё благополучно, как надо», — говорили о них соседи (Новгородская обл., Шимский р-н, с. Медведь, д. Старое Веретье).

<sup>1</sup> Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2-х Т. М., 1994. Т. 2. С. 162.

<sup>2</sup> 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 Пощеконья // 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 отдельывали: *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* придетшься, 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. Шиднем), 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 справиться<sup>3</sup>. Выше мы приводили рассказ, залианный 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 повредилась рассудком. Соседи стали замечать: «Пойдут все в церковь часа в три ночи, а она через окошко выскочит, раскосматится 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 (батог). «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 склонили, дак эти (беси) бегали разгребали могилку. Другой раз придет дочерь, могилку поровняет. А она опять через несколько дней разворочена» (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 pragmatики «*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, чужестью, 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.

Служкий 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

<sup>3</sup> Если только не начинают заниматься соответствующим мужским ремеслом, напр., как описано в статье Н.А. Никитиной, пастьюю. Но и в этом случае настоящими профессионалами они не считались, а кроме того, теряли в значительной мере и женский статус. Случай, 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<sup>4</sup>. 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 чужое происхождение придавало их знанию дополнительный вес. Часто знахарь говорит, что получил свое знание от прохожего коно-вала, цыгана и проч<sup>5</sup>.

Силу получали также посредством специального ритуала, который строился как символическое путешествие. Ритуалы передачи/получения силы совершились:

- **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 собака<sup>6</sup>, 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.<sup>7</sup>. После наступления темноты (в белые ночи — после полуночи) в баню не ходили (по поверьям, в это

время активизируется банная нечисть: *банный, обдериха*, 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 врачевателей выступают нередко коновалы, кузнецы, пастухи, мельники, бывшие больничные служители из солдат, а также наша “бродячая Русь” — странники и странницы, которые, прия на ночевку в деревню, рассыпают врачебные советы направо и налево»<sup>8</sup>. 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, катал, 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 *пришльми по происхождению*. Особенно это относится к пастухам, которые чаще всего нанимались именно из пришльых или прохожих людей. На Русском Севере славились пастухи-ваганы (с реки Ваги в Шенкурском у. Архангельской губ.). Они ходили наниматься по всей Архангель-

<sup>4</sup> Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах // Сборник Музея антропологии и этнографии (МАЭ). Вып. 7. Л., 1928. С. 306-307.

<sup>5</sup> 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.).

<sup>6</sup> Никитина Н.А. Указ. соч. С. 309.

<sup>7</sup> Баранов Д.А. Указ.соч. С. 57.

<sup>8</sup> 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 Каргополья выписывались в южную часть Онежского у.<sup>9</sup> 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*<sup>10</sup>. 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-марицы, 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 нянецких» (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.)<sup>11</sup>. В том же ряду пришельцев можно назвать широко известных *вожомских* (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 клещи держить, щоб ёго в руки не пекло» (Киевская губ., Черкасский у.)<sup>12</sup>. На Брянщине стойко держится убеждение, что «кузнецы были чужие — *москали*. Квартиру снимают. Люди нясутъ (им поправить. — Т.Щ.) плуги, цапки...» (Брянская обл., Климовский р-н, с. Челхов); при этом сами крестьяне, по паспортным данным в большинстве русские, себя *москалями* не считают, сближаясь по языку скорее с белорусами, а по самосознанию с *полещуками*. Подмастерьем у кузнеца в фольклоре часто оказываются персонажи, отмеченные знаками отчуждения: Иван Медвежье ушко (т.е. рожденный женщиной от медведя) или черт<sup>13</sup>. 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) знаниями<sup>14</sup>.

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-

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> См. также: Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила: По мат-лам Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. СПб, 1903.

<sup>12</sup> Чубинский П. Указ. соч. С. 257.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> Харузина В.Н. К вопросу о почитании огня // Этнографическое обозрение. 1906. № 3-4. С. 118.

ская губ., Глазовский у., 1899 г.)<sup>15</sup>. 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 — да как что знает? Спроста пасли». В д. Есипово предпочитали вологодских — по той же причине: «Здешни 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. Воробьевы Горы, — чужие были. Раньше ведь всякие ходили. Умеет — да сделает... И русские были, и марийцы ходили. Марийцы были, говорят, знающие» (Кировская обл., Советский р-н, с. Воробьевы Горы). И вообще «прохожающие ходили — за знатоков 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, да... Когда скотину полечит. У кого что в доме недадно — 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*, мыкаемся 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.

### **АТРИБУТЫ СТРАННИКА**

Характерно, что практически любая вещь из скучного 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 перекрестного статуса. «Странников здесь множество, — сообщают в Тенишевское бюро из Вологодской губ. — Ходят они с кожаною сумкою 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 кафтаны, 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 kleenчатый 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: kleenчатая 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., Красносlobодский 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)<sup>16</sup>;
- 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 непокрытою головой: «В лесу не ходи без платы, — 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 платы ходила. И потом лошадь-то нашла, верно, — и заболела. Это, говорят, не ладно бы ходила без платы. Она вроде как без памяти делается. Хоть ремох<sup>17</sup> какой на-

<sup>15</sup> См. также: Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 179; Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка... № 832\*.

<sup>16</sup> Внимание наблюдателей привлекают ноги, как телесное выражение идеи пути.

<sup>17</sup> 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-то<sup>18</sup>. 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 — беспорякою — привязывается нечистая сила (как правило, леший);

- **Посох** (*палка, клюка, батог*);
- **Иногда еще кнут;**
- **Топор**, обычно носимый за поясом;
- **Сума** (нищенская сумма, заплечный мешок или короб, рама для переноски дичи у охотников, корзинка 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 и вместилища тайной силы. Чаще всего в этом качестве используется **посох** (*батог, палка, клюка*). Сучковатый, с напльвами, он заключал в себе магическую силу бродячего коновала на Севере (у русских и карел)<sup>19</sup>. Коновалы, как и вообще странствующие люди, играли роль колдуна на деревенских свадьбах, где посох служил знаком их колдовского статуса<sup>20</sup>. 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., Хвойниковский р-н, 1983 г.; Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур, с. Воробьевы Горы; Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск; ТА, д. 762, л. 6. Новгородская губ., Тихвинский у., 1898 г.)<sup>21</sup>, 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.)<sup>22</sup>. Надо сказать, что пастуху-пришельцу, классически ночевавшему в домах крестьян по *чере*де, эти вещи только и принадлежали: остальное (включая сменное белье и рабочую одежду) ему, по северорусскому обычаю, выдавали хозяева, у которых он ночевал, во временное пользование.

**Сумка и ремни** (как поясной ремень, так и те, которыми связывали животное во время операций) 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, чemu 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»<sup>23</sup>. 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 ему<sup>24</sup>.

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 **нестриженые волосы**, что служило их отличительной чертою. Пастуху, который тоже мог быть (и часто был) по происхождению нищим, во время пастбищного сезона запрещалось стричь волосы, иначе разрушится его *обход* (Новгородская обл., Хвойниковский р-н; Гомельская обл. и р-н, с. Грабовка)<sup>25</sup>. Местные пастухи, как

сение материалов Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева (На примере Владимирской губ.). СПб, 1983. С. 108 (Владimirская губ.. Вязниковский у.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> Максимов С.В. Указ. соч. С. 174-175.

<sup>20</sup> Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка... 330А: «Солдат (кузнец) и черт (Смерть)».

<sup>21</sup> См. также: Традиционная русская магия... С. 66, №№ 273, 275 (Вологодская обл., Белозерский р-н, запись 1988 г.).

<sup>22</sup> Перед этим разговор шел о том, что к вышедшему в путь без головного убора привязывается леший и прочая нежить.

<sup>23</sup> Фишман О.М. Связь пастушеской и свадебной обрядности у карел // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, Фольклористики. Л., 1986. С. 201.

<sup>24</sup> См. там же.

<sup>25</sup> Георгиевский М. Колдуны исчезают // Олонецкие губернские ведомости. 1892. № 22. С. 229-230; Попов Г. Указ. соч. С. 387; Быт великорусских крестьян-землепашцев: Опи-

мы видели, как правило, «попросту пасли», не обращая внимания на магические запреты. 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 хлопать себя по плечу); в Олонецкой и Архангельской губ. ему запрещалось появляться на церковных службах и вообще публичных мероприятиях (напр., похоронах)<sup>26</sup>. 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 арго, нередко с использованием местных диалектных или иноэтнических — цыганских, тюркских, еврейских — слов), характерные для ряда бродячих профессий<sup>27</sup>.

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 виться в потоках 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 Даю, 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, потчую, как самого дорогого гостя и стараясь напоить до беспамятства<sup>28</sup>. «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, бригадиру 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 пойди. Анна встает и пойдет. И так боялись — все делали: — Не сделаешь, дак!.. Попробуй!.. И так был он им в тягость — эта боязнь,

<sup>26</sup> 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 Лекцимозерья. М., 1993. С. 111.

<sup>27</sup> Подробнее других описаны «условные языки» бродячих торговцев; есть публикации по профессиональному арго странствующих швецов, шерстобитов и шаповалов, а также плотников-ткачан. 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.

<sup>28</sup> 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 Разина<sup>29</sup>, Игната Некрасова<sup>30</sup> до грозного царя Ивана Васильевича. Самими знающими людьми сила и осознавалась как средство влияния, для этого ее и стремились приобрести. «Если попадешься тебе на куриное, а пятуховое яйцо, — гласит полесское поверье, — разбьешь яго и найдешь там штуку. И тада усе, што скажешь, 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 Перфилью... Порядился я у него отмастерить пятистенок. Ну, дело все шло как следует, а как стала работа к концу подходить, Перфильй и говорит: “Нужно еще крыльцо тесом обшить снутри и с воли”. А я это не рядел. Работы “натягивает” рублей на десять, и даром делать неохота. Вот я что сделал: не докрыл в сени дверь из пятистенка, да как пошел Перфильй по сеням, я и сказал своим товарищам погромче: “Прах с ним, ребята! Сделаем ему крыльцо, за это я положу ему в избе “покойника”, так доткнется и до нас”. Приходим вечером ужинать, у Перфилья самовар согрет и четвертная на столе. Давай угощать нас. Угощал, угощал, да и говорит: “А я, братцы, крыльцо отдунал делать, тёсу пожалуй не хватит”. А какое те тёсу не хватит, как тёсу цельная груда. 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.).

<sup>29</sup> 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 Международной конференции по проблемам религиоведческих чтений. Санкт-Петербург, 1995. С. 39.

<sup>30</sup> Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII — XIX вв. М., 1967. С. 299.

<sup>31</sup> По распространенным в тех местах представлениям, плотники могут «положить мертвца» 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 дому 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 приугнуть хозяев и коновалы. «Коневалы были — ходили с Мезени, — вспоминают сельские жители с р. Ваги. — Коновал говорил: — Хозяин худо заплотит, так мы сделаем его коню *нумерть*: один колосник (=яичко) вынут, а другой оставят, и будет конь как неложоный (нехолощеный — Т.Щ.). Сими и спорить боялись: он колдун, поспорь-ка с ним! — за знахарей считали... Ходили почти одни и те же — дак не взялись 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 заболеет, а народ скажет, что пастух *сделал*» (Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Ивановское)<sup>32</sup>.

Фактически *тайная сила*, приписываемая тому или иному специалисту, предполагала страх перед его неконтролируемыми возможностями вредоносных действий. 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).

<sup>32</sup> 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 Т. 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 чертами знались — 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 коновale Михайле Копылове:

«Сидят мужики на куче деревьев — нарублены лежали. Он говорит: “Что сидите?” — “Да вот...” — “А хотите, я скроль 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., Парfenьевский 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, струсили. — 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<sup>33</sup>. 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 — убегает<sup>34</sup>. Нам важно отметить, что обретение силы состоит в преодолении собственно го 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

<sup>33</sup> В народе избегают прямо говорить о нечистой силе и называют ее иносказательно, намеками: эти, нехорошие и т.п.

<sup>34</sup> Мы имеем, как правило, описания неудавшихся обрядов: те, кто прошли испытание и получили силу, об этом молчат, поскольку при нарушении тайны силы, 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 страха обретает образ и становится управляемым. Посредством образа его можно по своей воле вызвать, спроектировать на ситуацию, передать другому, локализовать и блокировать и т.д. Страх теряет для знахаря свое главное качество и причину — неопределенность<sup>35</sup>, 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 есть, ежели бы не было иё, то чево бы тода пугаться, хоша бы в лесу, али в доме, овине, кода один бываш; а то на-ко тибе! Не тут-то было; как ни храбер человек, а все чево-то опасается, а уж разны случаи явно доказывают нечисту силу»<sup>36</sup>. 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”»<sup>37</sup>. 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 чертят (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.

<sup>35</sup> См.: Свядош А.М. Неврозы. М., 1982. С.11-12; Фейгенберг И.М. Вероятностное прогнозирование и деятельность мозга // Вопросы психологии. 1963. № 2. С. 59-67.

<sup>36</sup> Зимин М.М. Ковернинский край (Наблюдения и записи) // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып.17. С. 77. Кострома, 1920.

<sup>37</sup> Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 122 (Владimirская губ., Меленковский у.).

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 встречаются нам и в мужской магии в качестве атрибутов и вместе с тем магической силы. Мужское взросление явно ассоциировалось с освоением насилистенных форм поведения: от боевых приемов до этических норм. С этим периодом связана и социальная форма «катаман — 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 регионе<sup>38</sup>. Это слово, как и сама структура с атаманом, встречается 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 (батог) 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 «полпосоха» длиною, с утолщением вверху («толщиною с мужскую руку»). Их украшали резьбой (узоры — черточки, крестики, елочки, солнечико, 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,

<sup>38</sup> 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. Пиняевы 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 коновалы — 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. Кузнецкий 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 плеть — пугу, — в которой могла быть заключена магическая сила пастуха, а в сказках и быличках плеть 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,зывающую, однако, тот же комплекс реакций, что и насилие физическое. Примечательно, что атрибуты мужской магии — символы силы — также заключают 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 «капитан — товарищи» — как их форма. Довершая сопоставление, заметим, что деревенские драки — форма предбрачной активности, средство получения для парней доступа к воспроизведству. 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 поёт по-бабы. Бродил, странствовал... Его Оля пустила (в дом. — Т.Щ.): ногу усекла, ходить не могла, так пускала — он коров доил, с подойником ходил...» (Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Веркола, д. Летопала). «Коров доил, с подойником<sup>39</sup> ходил» — эта формульная характеристика стоит в ряду других признаков «распетушки», 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-

<sup>39</sup> Подойник — один из женских символов: на подойнике обрезали пуповину новорожденным девочкам; в загадке подойник изображается как «молодочка — оберчена головочкой», и т.д. (см.: Митрофанова В.В. Русские народные загадки. М., 1968. № 3779).

волику дупла — женского лона — в обрядах «клеймения леса»<sup>40</sup>, 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 «коровы венчали»: плели по два венка: один надевали на коровы рога, другой дарили хозяйке, и она доила корову через этот венок<sup>41</sup>. 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 большую 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»<sup>42</sup>, «От мужика всегда пахнет ветром, а от бабы дымом»<sup>43</sup>. 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»<sup>44</sup>. 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»<sup>45</sup>.

Именно в отношениях с женщинами прежде всего проявлялась плотницкая магия (женщины больше все-

го в нее и верили, а мужики смеялись: «бабы запути!»).

«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 угождения (женская часть оплаты): здесь все зависело от щедрости хозяйки, которую и стимулировали слухи о «насильных», а то и прямые угрозы. С.В. Максимов упоминает случай в Сарапульском у. Вятской губ.: «Построили плотники новый дом. Пришли они попрощаться да и сказали хозяйке: “Ну, тётка, 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 дома<sup>46</sup>.

Примечательно, что нежить вмешивалась в основной 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...! — это хозяйка не угостила плотников...» (Кировская обл., Яранский р-н, с. Шишульга). Магия включалась в регулирование чаще всего отношений плотников с хозяйкой, и лишь спорадически (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 земледелие 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

<sup>40</sup> Святочная игра «Лес клеймить»: ряженые-парни «сортируют» девушек, будто это деревья: эта на экспорт, эта на дрова; «О-ой! Там дупло! Эта только пойдет на колоды для пчел» (см.: Лурье М.Л. Ритуальный сюжет суда-следствия в святочных играх // Мифология и повседневность. Вып. 2. СПб., 1999. С. 178).

<sup>41</sup> Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. / Сост.: Г.Г. Шаповалова и Л.С. Лаврентьева Л., 1985. С. 64. № 341.

<sup>42</sup> Даль В.И. Пословицы русского народа. В 3-х Тт. М., 1993. Т.2. С. 574.

<sup>43</sup> Максимов С.В. Куль хлеба: Рассказы и очерки. М., 1987. С. 625.

<sup>44</sup> Даль В.И. Пословицы... Т.2. С. 565.

<sup>45</sup> Традиционная русская магия в записях конца XX в. / Сост. С.Б. Адоњева, О.А. Овчинникова. СПб., 1993. С. 22.

<sup>46</sup> 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)<sup>47</sup>. Деревенские женщины, сажая хлеб в печь, поднимали подол (имитация беременности?), приговаривая: «Подымайся выше!»<sup>48</sup> — или: «Матушка печка, укрась своих детушек»<sup>49</sup>. 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»<sup>50</sup>. Печь — воплощение женского начала в доме, центр женского пространства (рабочего, магического, коммуникативного). Понятно, что связанные с нею профессии **пекаря, 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 — «бабы» метафоры: «Баба что горшок: что ни влей — все кипит»<sup>51</sup>. Карельская загадка: «Бока чёрны, / В середине красно, / Само вкусно (Горшок и масло в нем)»<sup>52</sup> — указывает эту символику вполне недвусмысленно. Она же в обычаях быть 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 тронул<sup>53</sup>. 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 сила<sup>54</sup>. Ср.: обычай женщине всегда покрывать голову — «хоть ремох какой наложи», — иначе увяжется леший или другая нежить. Посуда относится к числу предметов, не только практических, 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 месяца<sup>55</sup>. Покупка горшков для хозяйственных надобностей превращалась в оценку магических умений гончара, которые заключались, среди прочего, в его способности влиять на молочное хозяйство<sup>56</sup>.

**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 невисту-залупу!» (Волынская губ.)<sup>57</sup>. Жернова используются также в девичьих святочных гаданиях, в лечебных обрядах (при лечении маленьких детей от испуга и уроков, а также мужа от *невестаних*) — везде обыгрывается символика отверстия (трактуемая как знак «женского плодоносящего начала»)<sup>58</sup>. В том же ключе интерпретируется и ступа: «Ступа бездонная, печь безоконная, толкай, толкай» — так загадка изображает детородное отверстие<sup>59</sup>. 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 выляз — 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 ужэ е» (Брестская обл.)<sup>60</sup>. Ступою дразнят полную девушку; ступа используется как метафора для описания женского характера: «Лукавой бабы в ступе не уголчешь»<sup>61</sup>. В общем, мельник, как и ряд других профессионалов-мужчин, вторгается в сферу деятельности, традиционно женскую и маркированную женскими символами. Эта символика распространяется

<sup>55</sup> Топорков А.Л. Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 42-43 (Харьковская губ.).

<sup>56</sup> Молочное хозяйство — одна из самых важных сфер женской ответственности, связанная с выкармливанием детей; следует упомянуть и связь символики молока с идеей «материнства».

<sup>57</sup> 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, Волынской, Гомельской, Брестской обл. и украинцев Седлецкой (ныне Польша) губ.

<sup>58</sup> Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 151-153.

<sup>59</sup> Русский эротический фольклор. С. 376. № 318 (Архангельская обл., Приозерный р-н, запись от женщины 1879 г.р.).

<sup>60</sup> Топорков А.Л. Домашняя утварь... С. 108.

<sup>61</sup> Даль В.И. Толковый словарь... Т. 1. С. 82.

<sup>47</sup> Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избранные статьи. М., 1983. С. 179-180.

<sup>48</sup> Даль В.И. Пословицы... Т. 3. С. 610.

<sup>49</sup> Великорусские заклинания: Сборник Л.Н.Майкова. СПб., 1994 (по изданию 1869 года). С. 102 (Вологодская губ., Кадниковский у.).

<sup>50</sup> Личный архив автора, запись 1976 г. от Татьяны Х., 1956 г.р., уроженки г. Ленинск-Кузнецкий.

<sup>51</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1913. Т. 1. С. 82 (статья «Баба»).

<sup>52</sup> Русский эротический фольклор. С. 239 (Карельская АССР, Кемский р-н, запись 1968 г. от детей 10-13 лет).

<sup>53</sup> 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.

<sup>54</sup> Даль В.И. Пословицы... Т. 3. С. 613.

и собственно на мельницу. Некоторые части мельничного механизма маркированы «бабьей» лексикой: мельничное колесо — *баба* (perm.); неподвижный фундамент ветряной мельницы (усеченно-конический, с установленной посередине его колонною, вокруг которой и поворачивается верхняя часть мельницы) — *баба* (севернорус.).<sup>62</sup>

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). Говорят ли все это о профessionализации женских занятий или — о профанации женщинами мужских профессий?

Так или иначе, но магический компонент наиболее заметен именно в отношениях профessionала 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 профessionал в качестве оплаты за свой труд:

зачастую (если не в большинстве случаев) платой оказываются предметы женского производства и, более того, традиционно женские (репродуктивные) символы<sup>63</sup>. 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 хозяйств яйца, пастух шел в лес и совершил 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)<sup>64</sup>. Говорят, леший «торгуется с пастухом: или там на яйца, или на молоко, или как оно там...». Так вот видишь как: если он пообещал ему яйцо полностью — обязательно корова чья-нибудь 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 постоя 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., Хвойниковский р-н, д. Гусево; Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Гридино; Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур, д. Долболово; 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 матицы, 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 скучостью хозяйствки. Денежное вознаграждение оговаривалось заранее, подкреплялось договором; угощение — только обычаем (магия служила дополнительным подкреплением).

Традиционная плата коновалу (кроме денег) — пирог, молоко и вышитое хозяйкою полотенце

<sup>63</sup> Т.е. по существу — знаки санкции на репродуктивное участие.

<sup>64</sup> 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. Олонецкая 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. Верболово); 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.).

<sup>62</sup> 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 молодушкой (без мужа — умер). Коновалы выложили лошадей. Мать стала рассчитываться — положено было полотенце, деньги и вина литровку. Коновал сказал свекру: рассчитывайся. А свекор говорит: пусть моло-дышка и рассчитывается...» (Кировская обл., Нагор-ский р-н, с. Синегорье, д. Щучкины). Именно из-за этих полотенец 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 «щелый полк» чертей (впоследствии соседи замечали у нее признаки помешательства). Чаще их месть 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 запретов<sup>65</sup>, 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

<sup>65</sup> Соблюдаемых как самим пастухом, кузнецом и т.д., так и по отношению к нему.

оговаривалось как условие сохранения силы и, следовательно, профессионального статуса.

Пастух должен был соблюдать по отношению к женщинам целый комплекс правил избегания.

Уже весною, беря *обход*, пастух обещался в течение всего пастбищного сезона не жить с женой. 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 совершив все положенные обряды)<sup>66</sup>. Часто в его «договор» с лешим 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 хворостиною. 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 раскладываться 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)<sup>67</sup>. Пастух кричал, ругался на женщин: «Что ты, если обоср...ся, дак ты вымойся утром, а потом уж иди подои 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 девушкиами, участвовать в хороводах, а тем более за ними ухаживать<sup>68</sup>. 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»<sup>69</sup>. При несоблюдении сексуальных табу вина за

<sup>66</sup> 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., Пощеконский р-н, д. Братское, 1984 г.).

<sup>67</sup> 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.

<sup>68</sup> Богатырев П.Г. Указ.соч. С. 50.

<sup>69</sup> Мелехова Г.Н. Указ.соч. С. 111.

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»<sup>70</sup>.

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 — головить. 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 вдовою 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 “пастушки” — 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 корректизы: 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. Долболово). Чаще, по нашим наблюдениям и воспоминаниям сельских жителей старшего поколения, пастух был одинок — совсем не женат или жил отдельно от жены во время пастьбы. 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 веситься; что ульи загниют — т.е. мотивировка варьирует от рациональной до вполне магической<sup>71</sup>. Чтобы пчелы хорошо велись и рои не улетали, по поверьям, не следует «грешить» с женой. Это поверье зафиксировано, в частности, в заговоре, обнаруженном в тайной книжке казанского пчеловода: «Кого пчела ненавидит. Не навижу воеводу распаливаго, мужа лениваго, жену сонливу, от врага лукаваго девицу, язык страмноглаголив, душу погубляя»<sup>72</sup>. 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 старииков или монахов (ср.: обычные пасеки в монастырях) (ТА, д. 309, л. 27. Вологодская губ., Никольский у.)<sup>73</sup>. Объяснения — опять от практически-рациональных («запахи») до мистических: «Пчела не вдова и не мужня жена; мужа у ней нет, греха не имеет... Пчелиная матка, таким образом, непорочна», откуда и постоянная метафора «пчелиная матка — Богородица»<sup>74</sup>.

Коновал самой сутью своей профессии противостоит воспроизведству 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 Вологодской обл.) мне рассказывали, например, следующий случай. «Микифор был коневал — с Мезени. К одной молодой вдовушке пришився. Да она отягнула ево. Она обернулась — корову доить, — да он парня (ее сына. — Т.Щ.)

<sup>71</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография... С. 113 (белорусы); АМАЭ. Д. 1416. Л. 42 (запись от местного пасечника, 1913 г.р.).

<sup>72</sup> 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.

<sup>73</sup> Виноградов Н.Н. Описание пчеловодства Семиловского прихода Шишгинской 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.).

<sup>74</sup> Орел В. О восточнославянских играх, связанных с культом пчел // Симпозиум по структуре балканского текста: Тезисы докладов и сообщений. М., 1976. С. 40.

<sup>70</sup> Кедров Н. Указ.соч. С. 13 (Новгородская губ. и у.).

подлегчил.<sup>75</sup> И скрылся. Парень очень сильный — что медведь завелся сильнушкий — кастратик-то. Быково-то специально легчили, чтоб они жирные были, сильные...» (Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас). Этот Мишишка, 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 полатях (остановился ночевать). «Девка пошла, а он на полатях. Она дернула его за пояс, со смехом, да ушла. А он что-то подделал — дак она за ним бежала 12 верст взяптики! 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 пользовалось коновалы-ладожане (из Новоладожского у.). Корреспондент Тенишевского бюро пишет об одном из них: «В дер. Рамене был коновал Яков, богатый мужик; про него слава шла нехорошая, он... считался раскольником, 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., Новоладожский у., 1898 г.). Речь идет о «вере», т.е., по всей видимости, о принадлежности к secte скопцов (хлыстов). Другие коновалы, наоборот, заводили себе в местах отходнического промысла «зазноб» 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: «Коневалы... 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 все» (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 хозяйственным 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 нее 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 материю 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 проклятье, аборт или детоубийство. Плотницкая месть, таким образом, связана как-то с этой — антикреативной — областью значений.

Определенная опасность воспроизводству исходила, по народным воззрениям, также от гончара. В Поморье 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 украдь с его ваза и разбить горшок — чтобы выйти замуж<sup>76</sup>.

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,

<sup>75</sup> Подлегчить — ‘оскапить’.

<sup>76</sup> Топорков А.Л. Гончарство... С. 42-43.

как обиженный мельник превратил всю свадьбу в волков<sup>77</sup>.

Женщинам и детям не советовали ходить к мельнице, особенно поодиночке. Здесь играли роль и уже упоминавшиеся выше поверья о том, что мельник *затягивает* 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 — *ненароиний*. 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 славою, как обиталище водяного, растрепанной *шишиги* 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.

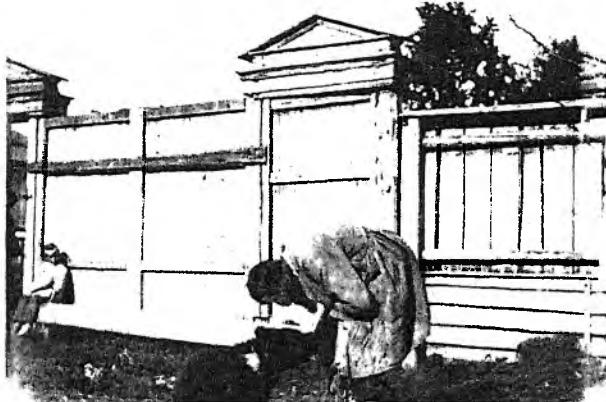


Рис. 8. Поводырь с медведем (начало XX в.). Из фондов Тотемского краеведческого музея. Фото М.Б. Едемского.

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 речочки. И детей пугали: “Не ходи, там баба-Яга жалезная”. — Вона ж у реки, у вады: “А то жалезная баба зъест”» (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 мотивированкой служили

представления об особой магической силе их носителей, которая могла быть антикреативна, а с другой стороны, сама пропасть при соприкосновении со сферой воспроизведения 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 — *зناхарские услуги* (любовная магия, гадания, лечение болезней, особенно женских, в том числе бесплодия, и детских), представлявшие собою вмешательство именно в сферу воспроизведения жизни. Такого рода занятия особенно характерны для мельника (отпуск свадеб, лечение женщин от *порчи*), пастуха (привораживание и отвораживание, гадания), бродячих *коновалов*. Некоторым коновалам, например, *слюням* знахарская деятельность давала основной доход, а коновальского ремесла, как пишет о них корреспондент Тенищевского 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-зناхари

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 проходящего 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 проходящий выступал в роли знахаря.

<sup>77</sup> 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 воспроизведения (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! Так 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 свадьбу — 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.)<sup>78</sup>.

### 2. Охотничья порча.

Прохожие (только мужики) 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)<sup>79</sup>. 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? — Да 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 подожнет. 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 пороху: порох кончился, дай. Отец не дал. И собака прибежала к отцу, под клетку, свернулась калачиком, да и умерла. А дали бы чего — так не

<sup>78</sup> Григорьев И.Ф. Паданы, Повенецкого уезда // Олонецкие губернские ведомости. 1905. № 48. С. 2.

<sup>79</sup> Такие обвинения связаны, как правило, с конфликтами по поводу охотничих угодий, особенно когда рядом оказывались несколько охотничих избушек и путников. Это случалось, 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 разными реками. Например, в наших материалах много рассказов о подобных коллизиях у водораздела Северной Двины и Пинеги в их среднем течении, где они почти параллельны.

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-Выя).

### 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 заклятье. Прохожий соглашался в таком доме переночевать (люди дорогочевали в заброшенных домах и пустых деревнях, банях — с обычной точки зрения, нежилых строениях).

«Бабушка мне рассказывала. Нищий 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 склонул (как будто обруч лопнул на бочке. — Т.Щ.), да деньги посыпались... Утром выходит и говорит хозяевам: — Идите, больше не будет вам говорить. Спасибо за нчлег!» (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 путающие хозяев эффекты присутствия нежити (дурной запах, завывания и свист) (Ярославская обл., Пошехонский р-н). В нескольких подобных рассказах насыпьную нежить изгоняет швец (портной)<sup>80</sup>.

К этим сюжетам примыкают другие, когда странник просто распознает испорченный дом, предсказывая его обитателям несчастливую судьбу: «Странник у насшел по д. Острову и сказал: — Вот, говорит, этот дом большой и баской, а настоится пустой. Так 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 ребенок 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 ребенка (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 помогли 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. Какие-то травы принес. И говорит: — Зря вы молите (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 насыпши» (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 воспроизведения жизни. Беременные женщины при недомогании, отсутствии аппетита брали у нищих и съедали сорок милостынь (т.е. 40 кусков хлеба)<sup>81</sup>. При долгих и трудных родах также выпрашивали хлеб у нищего и давали роженице (этот хлеб она потом скармливала жеребенку). Иногда для облегчения родов прохожего звали с улицы и просили прыснуть в лицо роженице водой изо рта (Заонежье)<sup>82</sup>. 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 посмертной 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.)<sup>83</sup>. В ответ на расспросы детей, откуда они взялись, взрослые шутливо отговаривались, причем в этих отговорках часто фигурируют дорога или люди дорог: отвечали, что ребенка нашли на улице, купили у нищего<sup>84</sup> или что «телега проехала, с нее и упал»<sup>85</sup>.

Судя по некоторым материалам Тенишевского бюро, влияние прохожих на воспроизводство могло быть не только мистическим. Корреспондент из Городищен-

<sup>81</sup> Прижов И.Г. Нищие на святой Руси: Материалы для истории общественного и народного быта в России // История кабаков в России. М., 1992. С. 287.

<sup>82</sup> Логинов К.К. Семейные обряды... С. 38-39.

<sup>83</sup> Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 139, 140.

<sup>84</sup> Степанов В. Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губернии (Собрano по программе В.Н. Харузиной) // Этнографическое обозрение. 1906. № 3-4. С. 227.

<sup>85</sup> 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).

<sup>80</sup> 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 греши 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 изгоняется с позором, а то и побоями. Таким образом, его участие в воспроизведстве могло допускаться на физическом, но не на знаковом уровне. Заметим еще, что возможность его привлечения и вообще какого-либо достула, 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 матерь 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 рожка (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. Конецгорье)<sup>86</sup>. Бродячие коновалы бралились лечить от беспамятства (ТА, д. 1470, л. 2. Петербургская губ., Новоладожский у.). В конце XIX — начале XX вв. особенно характерно лечение коновалами венерических болезней при помощи сурены (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)<sup>87</sup>. 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 пришельцу 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.) постояли — 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 скидывал. Невеста на жениха, он на неё: сжалели! Ничего поделать не могут, их удержать. Ну, побежали к тем на реку (думают: своим-то некому колдовать). Взяли вина, водки — им отнесли: — Чего подделали? 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 попотчу. Выпьешь, я полагаю, от меня стаканчик». Солдат выпивает и предлагает в ответ колдуна 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»<sup>88</sup>. 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 знатливецов<sup>89</sup>. 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-

<sup>86</sup> О коновалах-рудометах см. также: Новомбергский Н. Чертты врачебной практики в Московской Руси (Культурно-исторический очерк). СПб., 1904. С. 24-25, 713 (Бежецкий у.).

<sup>87</sup> Черепанова О.А. (сост.). Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб, 1996. С. 24. № 21.

<sup>88</sup> М.Д. Георгиевский. Из народной жизни // Олонецкие губернские ведомости. 1890. № 78. С. 792.

<sup>89</sup> 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 (имяк) прикипала и приваривалась во век веков и до веку»<sup>90</sup>. В святочных играх и гаданиях молодежи кузнец — символ брака. Подблюдная песня о кузнецо предвещает девушке, которой ее поют, свадьбу:

Идет кузнец из кузницы,  
Несет кузнец золотой венец»<sup>91</sup>.

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 подтекст<sup>92</sup>. Более распространен другой вариант, в котором кузнец «перековывал» стариков в молодых. Парни, ряженые стариками, вносят в избу скамейку, с которой свисает до пола покрывало, а под ним прячутся подростки. Ряженые «старики» забираются под скамейку, «кузнец» бьет по ней молотом, и оттуда выскакивает подросток<sup>93</sup>. Мотив «перековывания стариков в молодых» чрезвычайно распространен в фольклоре (в сказках и быличках)<sup>94</sup>. 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 потеря трудоспособности»<sup>95</sup>. В данном случае нас интересует первый признак: утрата доступа к репродуктивной деятельности. Кузнец, «перековывающий» 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., Новоладожский 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 шею 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 *череды* (поочередногоостоя 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, посыпали 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-

<sup>90</sup> 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.

<sup>91</sup> Смирнов В. Народные гаданья в Костромском крае // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 41. Кострома, 1927. С. 77.

<sup>92</sup> АМАЭ. Д. 1337. Л. 36 (Калининская обл., Рамешковский р-н, с. Медведиха, 1981 г.).

<sup>93</sup> Максимов С.В. Указ. соч. С. 299.

<sup>94</sup> См.: Сравнительный указатель сюжетов... № 753; 839A\*.

<sup>95</sup> 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 захарской 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 коновалы), 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 специальную отмечают высокую плату за эту деятельность (т.е. отношение к ней как к профессиональной).

Заметим еще одно немаловажное обстоятельство. Захарские занятия во многих случаях были средством доступа чужака в репродуктивную сферу: именно в качестве захарей 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 воспроизведения и даже возможность прямого участия в репродуктивной деятельности. В результате пастухи, несмотря на табу и обычай избегания, все-таки женились на местных женщинах (чаще всего старых девах или же вдовах), а бродячие ремесленники — швецы, кузнецы, коновалы, по данным, относящимся к концу XIX — началу XX вв., имели даже по две семьи или нескольких зазноб в деревнях, расположенных по их ежегодному маршруту (Вологодская обл., Тарногский р-н; ТА, д. 1469, л. 10-11. Петербургская губ., Новоладожский у.). Коновалы особенно часто бывали замечены в соблазнении деревенских девиц и внебрачном сожительстве, причем известны случаи, когда коновал принуждал женщину к сожительству, угрожая оскопить ее сына или напустить на нее *порчу*. Таким образом, выясняется, что страх перед антакреативной 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, трансформированный 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, котралях 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, живясь на местной вдове или старой деве; «знающие» коновалы обзаводились несколькими семьями и зазнобами по пути своего ежегодного следования; захожие 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.). Процитируем. 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, Нижневартовске, Тюмени, Белгороде, Твери... К роялю я отношусь как к живому существу. А поскольку люблю женщин, то он для меня — женского рода»<sup>96</sup>. Описывая свою профессиональную деятельность, музыкант использует репродуктивные метафоры, причем Н. Петров здесь не одинок — той же лексикой пользуются и другие музыканты, а

<sup>96</sup> Аргументы и факты. № 26. Июнь 1998 г. С. 24.

также прессы (выдавая тем самым общественные стереотипы, а скорее всего — цитируя своего собеседника)<sup>97</sup>. 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 мамой<sup>98</sup> трахался» (т.е. никак не мог наладить работу материнской платы); «Кто опять мою Клаву<sup>99</sup> 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, глядел его, уговаривал, а когда программа, наконец, запустилась, он поцеловал монитор<sup>100</sup>. 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 писишки<sup>101</sup>  
Я без шутки не хожу:  
То рефайл в ОЗУ засуну,  
То дехакер<sup>102</sup> засажу<sup>103</sup>.

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)<sup>104</sup>. В том же ключе описывают свою профессиональную деятельность корабел 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»<sup>105</sup>. Все это вполне созвучно восприятию деревенского пастуха, который окликает своих коров: «Дочки, дочки!» (Новгородская обл., Старорусский р-н, с. Пинаевы Горки).

Возможно, подобные стереотипы характеризуют мужской способ верbalизации 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.

<sup>97</sup> 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.

<sup>98</sup> *Mama* — в компьютерном сленге ‘материнская плата’.

<sup>99</sup> *Клава* — в том же сленге ‘клавиатура’.

<sup>100</sup> К.Э. Шумов. Профессиональный миф программистов (Доклад на заседании семинара «Современная городская народная культура». Москва, РГГУ. 20.12.1997 г.).

<sup>101</sup> *Писишка* — повсеместно распространенное ласковое название компьютера: IBM PC (в транскрипции — Пи-Си).

<sup>102</sup> *Рефайл, дехакер* — сленговые названия компьютерных программ; ОЗУ — оперативное запоминающее устройство компьютера.

<sup>103</sup> Там же.

<sup>104</sup> Виркунен В. Дубинин поднатужился и родил копейку... // Аргументы и факты. № 32. 1997. С. 5.

<sup>105</sup> 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, выбывающими 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 занимаются врачеванием. Они могут быть сильными или слабыми в магическом отношении<sup>106</sup>, 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»<sup>107</sup>. 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, реspirаторные заболевания, выведение бородавок и некоторые другие<sup>108</sup>.

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 сфере их деятельности являются любовные привороты и отвороты.

Народное отношение к этим видам любовной магии двойственno: с одной стороны, обращение к ним носит массовый характер (ср. праздники типа Екатеринина 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 привечают 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

<sup>106</sup> 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» (Харитонова 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).

<sup>107</sup> 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 другое. 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. Виши 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.

<sup>108</sup> 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, лаща каждой день. Ето если только напакостить хотиши. 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,ственные 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 всегда колдун» (Трофимов И.Н., 1926 г.р., д. Дубровка Московской обл.).

Иногда колдунами назывались представители власти, причем этот мотив свойственен как быличкам древолюционного периода, так и современным записям: «Вот Нина у нас румяна была. Она по улице идет, а навстречу председатель наш, он на нее посмотрел, че-го-то ему не показалось, она домой пришла и слегла. Он ее спортил. А ведь председатель. Колодун 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 колдуны 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 Петъка Босяковский. Его потому так прозвали, что ён только в чулках ходил,

штанов не видать на ём было»<sup>109</sup>, «Его звали Оля-дева. Голос-то у его женский был. Так он платок оденя и пел с женщинами. Может и спортирь и наладить»<sup>110</sup>, «Вот у нас колдун был, Петрович, весь всклокоченный, оди-лый, 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)<sup>111</sup> наружностью: седой, с вечно нахмуренным лбом и сердито выглядывающими из-под густых бровей глазами... Ходит все больше босиком, одет в белый холщовый кафтан...»<sup>112</sup>.

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, чтобы значит никто в них не посмотрел. Моя бабка, она знающая была, говорила, что они отводят глаз, потому как там перевертыши все. Ну, значит все верх ногами» (Махонина П.А., 1926 г.р., г. Муром). В материалах Тенишевского архива отмечено, что крестьяне Шуйского у. называют глаза колдунов пустыми, «без мальчиков»<sup>113</sup>. 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 не свойственные 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 другу. А у ног сходится» (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).

<sup>109</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О.А.Черепанова. СПб, 1996. № 297.

<sup>110</sup> Там же. № 299.

<sup>111</sup> 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.

<sup>112</sup> Там же. С. XLIII-XLIV.

<sup>113</sup> 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-колдуны<sup>114</sup>. «Ведьму легко, когда стираят узнать, ёна подол заткнет, а там хвостик. Маленький хвостик» (Завьялова В.И., 1933 г.р., г. Пощепонье Пощепонского 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 сделается на возрасте колдуном»<sup>115</sup>.

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 заплетьтать, 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...»<sup>116</sup>.

А вот былички о передаче силы существуют в большом числе вариантов и, что характерно, рассказывают о передачи силы колдунами, как мужчинам (дед внуку, реже отец сыну), так и женщинам (по преимуществу дед внучке)<sup>117</sup>. Существует два вида передачи силы: передача в момент смерти колдуна и заранее подготовленная передача. Надо отметить, что заранее подготавливаемую передачу силы колдуны осуществляют как близким родственникам, так и незнакомым людям: «Вот мой дед дяде мому колдовство передал, силу ему передал. Послал его в баню, тот пришел, а там лягуха сидит, огромна. Она как сблевнула что, и надо эту блевотину съесть. 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»<sup>118</sup>. 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 изнутри 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 подходит. 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

<sup>114</sup> 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.

<sup>115</sup> Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. Т.1 Нечистая сила. М., 1993. С.111.

<sup>116</sup> Харитонова В.И. Ведовской дар в наследство // Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. Статьи и материалы. М., 1995. С. 151-152.

<sup>117</sup> Передача силы от женщин имеет другие приоритеты: бабушка передает внучке, мать — дочке, мать — сыну и никогда (по нашему материалу) бабушка — внучку, в то время как дед передает силу внучке даже чаще, чем внуку.

<sup>118</sup> 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 пяту, прокляни отца и мать»<sup>119</sup>. 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»<sup>120</sup>. 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 ведьмун), 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 самоохранения (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 молокото» (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]. Чтоб 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 него были помощники, окояшки. Вот они его теребят — работу давай! Он их пошлет в поле и велит колосья-то гнуть и кольца вить, а другие колосья в эти кольца протаскивать, зажины делать. Они долго кутлыхаются на поле-то. Поле-то спорят, а колдуну-то прибытка 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 типов<sup>121</sup>: «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. Да он, говорят, ей рубил вот эти наши голики, а говорят растякат, растякат весь голик, рассвистят весь в сторону пораскидат и собирайте, говорит, собирайте, пока не соберете»<sup>122</sup>; «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-

<sup>119</sup> Памятники русского фольклора Водлозерья: Предания и былички / Сост. В.П. Кузнецов. Петрозаводск, 1997 (далее: Предания и былички...). № 121.

<sup>120</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 343.

<sup>121</sup> 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»).

<sup>122</sup> Предания и былички... № 124.

на Ярославской обл.). Таким образом, подобные задания «аются не с какой-то практической целью, а в значительной степени с целью самосохранения или облегчения смерти: «А если работы не дает, как самого колдуна-то, как приступы, как трясет, мучает»<sup>123</sup>; «Не сдал колдовство перед смертью, как его долго мучило... «Докуль черти пепел этот собирают, как мне смерть придо». Так вот старуха этот пепел весь на ветер разрыла, и потом старик умер»<sup>124</sup>.

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.<sup>125</sup>. В быличках превращение в рыбу или птицу связано скорее с демонстрацией своей силы: «Вот рыбу у нас удят, сети забрасывают, а рыбы нет, а этот дед придет, постоит, и вроде его нет, а это он щукой обернулся и гонит рыбу в сети, а потом посмотрит, опять стоит человек. Делал, чтоб значит его уважали, да только рыба эта до добра не доводила. Еще сразу ешь, да нечего, а солиши ли сушиши — гниет. Колдуном рыба пугана, без Богова прошения» (Киряков 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 одежду его не сжигать... Пошел в стадо, коров задрал, какие люди ему неприятность сделали»<sup>126</sup>. Зачастую обращение 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»<sup>127</sup>. 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 многое 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»<sup>128</sup>; «Был такой колдун, даже зверей мог загонять. Сутки, не одни с охотниками ходил. «Дак у нас, — говорит, — капканы не смотрены, там, может, попалось зверя». И утром придут, полны капканы лисиц да вот всяких зверей»<sup>129</sup>, «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.И., 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 бегают по лесу, вся одежда превратится, а вот на спине вырастет волчья шерсть»<sup>130</sup>, «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 убег. Все прям волками побежали. И нет их. Уж время прошло, а только стали охотники волков убивать — убывают, 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 стрюцок наговорят: «Три-девять пудов гороха, три-девять пудов женихов, три-девять пудов невеста, не взять коням с места». Положат этот стручок в повозку или сани, где молодые сидят, и кони не могут взять»<sup>131</sup>. 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 чего-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 спорить, 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

<sup>123</sup> Там же.

<sup>124</sup> Там же. № 128.

<sup>125</sup> Аф. — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах. М., 1984.

<sup>126</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 339.

<sup>127</sup> Там же. № 338.

<sup>128</sup> Предания и былички... № 118.

<sup>129</sup> Там же. № 120.

<sup>130</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 329.

<sup>131</sup> Там же. № 329.

дорогу: «Идет три огненных столба впереди (перед свадебным поездом). Вот папа собственными глазами видел, что идет три огненных столба»<sup>132</sup>. У русских роль колдуна как распорядителя свадьбы достаточно типична: «У нас дружкой был Аниким 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»<sup>133</sup>.

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... помоют и едут к венцу. А кто с холма это видел, уходили. Вот какую насмешку могут сделать»<sup>134</sup>; «Колдуна мужик один обидел, сам не помнит чего не поделил. Вот свадьба-то у него. И вот все гости, как за ворота выходят, так мужики штаны сымат, а бабы подолы побдират 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 увили, и эти молодые пособачьи ляяли, петухами пели, все предралися»; «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 запихалась, а другой на печь зашел»; «Жених да невеста, спать их отправили... Туда пришли проведать их... Жених да невеста уж ходя танцевать»<sup>135</sup>; «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 Брембала 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 сырье, 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.).

Чаще 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 победила. — "Ну-ко, разрежь!". Разрезали, а в середине черно»; «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»<sup>136</sup>. 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:

— Да, может, мне выпустить его?

И он когда открыл эти дверцы выюшки... и он оказался там, запихан 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»<sup>137</sup>.

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 рюмоцку, выпей". — "Давай". Тот не трус, не боится. Выпиват. Все зубы до единого выпали. Склал да положил на стол. "Ну, — говорит другой, — теперь ты от меня выпей" Тот рюмоцку только выпил, 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

<sup>132</sup> Предания и былички... № 115.

<sup>133</sup> Там же. № 113.

<sup>134</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 332.

<sup>135</sup> Предания и былички... №№ 112, 113, 114.

<sup>136</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... №№ 327, 328.

<sup>137</sup> 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»<sup>138</sup>.

Популярен в русской среде сюжет, где один из соревнующихся назван солдатом: «Один солдат вернулся домой с войны, с фронту 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 всеглядят 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 осмейнию колдуна: «Начало Савку прихватывать, стал он с почетного места проталкиваться. До середины избы не доскочил, как все повалились со смеха»<sup>139</sup>. Однако, мы имеем дело с разными по жанровой принадлежности текстами. Пример из нашего собрания — быличка, и солдат это такой же колдун как и его сооперник, 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 обычной крестьянской работой (кузнецы, плотники, печники, мельники), или пришлый (солдат), опасны точно так же, как колдун. Соответственно колдуна можно назвать солдатом, пастухом или кузнецом 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, угождение не выставил, али что. Они осерчали и кикимору подсадили. Она крычит, пышет. Все бояться, это под матицей свина щетина положена была и от ветра пищала. Когда плотников умилостили, 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 препаками 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 устраниют: «Вот мужик плотников, что избу ставили, обидел, попрекнул-то их. Они ему кикимору подселили-то. Она всю ночь ревмя ревет, пышет и трещит — 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 обращаются 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 нечистицам), 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 содеявший, но по приказу другого)<sup>140</sup>. «Я вот петь щибко 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 чего-то недосуг, ну чего петь-то просто. И я отказалась. 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, прости прощенья, я бы не простил, а он можа простит". Я встала и откуда голос взялся, прощения 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 непускает. 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 прощения

<sup>138</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера.. № 329.

<sup>139</sup> С.В. Максимов. Указ.соч. С.125.

<sup>140</sup> 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»<sup>141</sup>.

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 кошме-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»<sup>142</sup>; «Стенька Разин на своей кошме-самолетке-самоплавке перелетал с Дона на Волгу, а с Волги на Дон»<sup>143</sup>. 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»<sup>144</sup>. 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 опять. 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 всех никаких мужиков и никакой подчики, и никаких пеньев нет»<sup>145</sup>. Д.Н. Садовников записал в г. Симбирске следующий текст о Степане Разине: «Стенька начальству сам дался... После положили и зачали пытать: 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”»<sup>146</sup>. 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»<sup>147</sup>. 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 качает 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 показывает ему похоронную 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 Брембала 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 собирается, да не простой, град с куриное яйцо —

<sup>141</sup> Харитонова В.И. Черная и белая магия славян. М., 1990. С.41.

<sup>142</sup> Прозаические жанры русского фольклора. Сказки, предания, легенды, былички, сказы, устные рассказы / Сост. В.Н. Морохин. М., 1977. № 27.

<sup>143</sup> Там же.

<sup>144</sup> Там же. № 30.

<sup>145</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 312.

<sup>146</sup> Садовников Д.Н. Сказки и предания Самарского края. СПб, 1884. С.347.

<sup>147</sup> 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 знат» (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 думашь — 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 несколькоrudиментарном виде, у южных славян и на Карпатах представлено весьма ярко. Функция колдуна-«облакопрогонника» подробно описана<sup>148</sup>. 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 колдуна приписывается насыщание икоты (нервного истерического заболевания, выражющегося в судорожных припадках, во время которых больные кричат). Обычно насыщание 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)»<sup>149</sup>. 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 Брембала

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»<sup>150</sup>. 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»<sup>151</sup>; «...И тот [колдун] согласился. “Ладно, — говорит, — я попытаюсь найти того, кто спортил 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, повернулась назад, а старика трясет на дороге <...> “Вот, говорит, этот тебя мужчина спортил”»<sup>152</sup>. 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 твоё 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 оборотничество в волка и медведя, ясновидение с называнием 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 периоды<sup>153</sup>. 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.,

<sup>148</sup> Там же. № 353.

<sup>149</sup> Там же. № 288.

<sup>150</sup> Предания и былички... № 125.

<sup>151</sup> См.: Толстая С.М. Магические способы распознавания ведьмы // Studia mythologica slavica. Ljubljana, 1998. Knj.1. S.141-152.

<sup>152</sup> Бушкевич С.П. «Облакопрогонники»: карпато-южнославянские параллели // ЖС. 1996. № 4. С. 30-31.

<sup>153</sup> 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 течении всех четвергов Великого поста жгут дрова, а в Страстной Четверг «ведьма к тебе беспременно придет» (Егунова К.В., 1926 г.р., с. Большая Брембала, 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 портят, то вот что делали. Парни молодые собираются, тулул вот возьмут и вывернут его, меховые тулулы мехом наружу. Вот наденут на одного — завяжут, и рукава завяжут, и ворот, чтоб лица не видать. 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 наносилувечье, 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 свидания 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 собираясь начал. Подойдет к дверям и стоит, повернется, подойдет к столу, присядет, опять пойдет, опять вернется. Папа наш ему и говорит: "Андреич, ты чего-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 слюбил, так нас хриснул, что в голове гул неделю стоял. Зареклись после шутить» (Тузова М.И., 1915 г.р., г.Пошехонье 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, насыпать 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, которым, 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 колдочки, волховки, волхвы, которых зачастую называют колдунами. Способностью оборачиваться обладают колдуньи. Икоту насыпают 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 (насыпание 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, кричачий петухом жених, гости, заплакавшие 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 вовсе 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 Брембала 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<sup>154</sup>. Русское *хозяин* является заимствованием из тюркских языков, предположительно из чувашского *хоза*, *хуза* ‘хозяин’ или татарского *хоза* ‘учитель, хозяин, старец’ (непосредственно из этого источника происходит и др.-рус. *ходжа* ‘господин’)<sup>155</sup>, 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, спр.: болг. *господар*, *господарь* ‘хозяин, барин, государь’, макед. *господар* ‘хозяин, господин’, ‘государь, правитель’, правитель’, серб. *господар* ‘хозяин’, слоен. *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<sup>156</sup>. 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. *hospoduňa* ‘хозяйка’, пол. *gospodynij* ‘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 *господа* (ср., др.-рус. *господа* ‘дом, хозяйство’, словац. *hospora* ‘жилье’, н.-луж. *góspoda* ‘пристанище, трактир, гостинца’ и др.) через него восходит к праслав. \**gospodъ*/ \**gospodin*, которое в славянских языках получило два основных значения — социально-юридическое и сакральное: ‘господин, правитель’ и ‘Господь Бог’. Праславянская лексема \**gospodъ* < \**gost-pod-* представляет собой сложение двух и.-е. основ: \**gost-* (откуда, в частности, рус. *гость*) и \**pot-* со значением власти, обладания, владения, потенции<sup>157</sup>. Праслав. \**gospodъ* 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 гостеприимства<sup>158</sup>, а это делает первичной доминантой образа не pragmatische, не хозяйствственные, а ритуальные функции. Произошедшая в дальнейшем семантическая эволюция закрепила за тремя производными от праславянской лексемы \**gospodъ* 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.

<sup>154</sup> Статья написана в рамках исследования по проекту РГНФ № 99-04-00079.

<sup>155</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т4. М., 1987. С. 254.

<sup>156</sup> Этимологический словарь славянских языков. Т. 7. М., 1980. С. 59.

<sup>157</sup> 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.

<sup>158</sup> Иванов Вяч. Вс. Разыскания в области анатолийского языкоznания. 1а-2 // Этимология. 1971. М., 1973. С. 302-306.

рус. пословицы: «Всяк хозяин в своем дому большой» или «Всяк петух на своем пепелище хозяин»; «Своя избушка — свой простор»;<sup>159</sup> «В своем добре сам большой»; «В своем доме как хочу, так и ворочу»<sup>160</sup>.

Отблески первоначальной семантики, безусловно, сохранились в образе восточнославянского хозяина-господаря, поскольку прием гостей является его прерогативой (ср., в частности, постоянный мотив приема хозяевом гостей в украинских колядках: «Ой, радуйся, хазяйне, веселися, хазяйне / В своему дому. / Весь двір на помости / в його щодня гости»)<sup>161</sup>, 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»<sup>162</sup>. Подчеркивая, что благополучие хозяйства непосредственно зависит от качества 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 дому»; «Бегает от дома, будто черт от грому»; «У него в доме нечем собаки заманить»; «Дом: одни буйны ветры по углам перекликаются» и др.<sup>163</sup>.

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» хозяина<sup>164</sup>. 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 хозяйственного 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 (непременно 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»<sup>165</sup>. 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’, *доможир* ‘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 хозяином, он изображается сидящим в собст-

<sup>159</sup> Даль В.И. Пословицы русского народа. Т. 2. М., 1993. С. 549.

<sup>160</sup> Иллюстров И.И. Сборник российских пословиц и поговорок. Киев, 1904. С. 205.

<sup>161</sup> Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 269.

<sup>162</sup> Даль В.И. Указ. соч. Т. 2. С. 567.

<sup>163</sup> Даль В.И. Указ. соч. Т. 2. С. 569-571, 553.

<sup>164</sup> См., например, Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993. С. 181-182.

<sup>165</sup> Быт великорусских... С. 181.

венном доме среди хозяйства, изобилия и среди своей семьи:

Да этот чай стоит дом, да чай высокий новый терем?  
 Да этот дом стоит Филиппа Ивановича...  
 Да ты позволь, сударь хозяин, ко двору прийти...  
 Да виногради спеть, в дому хозяина опеть,  
 В дому хозяина опеть, в дому хозяйку притечь.  
 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...<sup>166</sup>

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 квіточки...<sup>167</sup>

или:

Чи є, чи нема господар дома?  
 В стодолойці є, житейко віє...  
 Чи є, чи нема господинеїка дома?  
 В світлоноїці є, хлібайко пече...  
 Чи суть, чи нема его синойки дома?  
 В стаснойци суть, коники чещуть...  
 Чи суть, чи нема его донейків дома?  
 В світойці суть, золото прядуть...<sup>168</sup>

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 воду, плодовитость, 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 выполнение самим хозяином и его домочадцами всех необходимых хозяйственных и ритуальных действий, призванных обеспечить здоровье, благополучие, плодородие семьи и хозяйства. Во-вторых, потому что хозяин, подобно жрецу, обладает собственной продуцирующей силой, благотворно влияющей на плодородие 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 каждого дня 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, выдаст 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, плодовитость или бесплодие скота. Хозяин договаривается и пьет могарыч 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: «двуожильность», 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

<sup>166</sup> Русская народная поэзия. Обрядовая. Л., 1984. С. 39.

<sup>167</sup> Календарно-обрядові... С. 270.

<sup>168</sup> Календарно-обрядові... С. 270-271.

Грамматиком в XII в. на о. Рюгене и многократно описанный в научной литературе<sup>169</sup>. «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 выполнятьсь в пределах семьи, где функциональным жрецом выступал хозяин. Например, в Черниговском Полесье накануне Нового года, когда на столе уже все подготовлено для праздничного ужина, хозяйка просит мужа исполнить закон. Хозяин садится в красном углу, перед ним стоит куча пирогов. Дети спрашивают: «Де ж яш 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 пироги<sup>170</sup>.

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 хозяйственного сына из дома, отец кидает сыну шапку и говорит: «Шоб вернулся ешчэ ў хату» (Радчицк стол. брест.); если умирает кто-либо из домочадцев, хозяин не надевает шапки до самого погребения, чтобы предотвратить в семье дальнейшую смертность<sup>171</sup>. Вещи, принадлежащие хозяину дома, могут наделяться особой магической силой, например в Полесье хозяйствской ложкой разливали борщ на Рождество. «Мужчинску ложку никому не можно трогать. Ложка така закорючена, древяна. Тей ложкой насыпала баба борщ, як снидали на Роздво» (Вышевичи радомышл. жит.); хозяйка мужниними штанами накрывала тесто в деже, чтобы удавался хлеб (Вышевичи радомышл. жит.); хозяйствскую 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 умножение

своего хозяйства и достатка. Он заботится о том, чтобы была уравожена 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 призывают 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 урожай были хорошие»; «Самим Богом положено, чтобы сеял мужик»<sup>172</sup>. Очевидно, что «качество» хозяина, производящего засев, непосредственно влияет на качество будущего урожая: «Трэба, шоб добрий, богатый хозяин сеял пэрший. А як бедный вайдэ, 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 литературе<sup>173</sup>, об этом же свидетельствуют, например, загадки о пахоте и за-

<sup>169</sup> Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 6-7.

<sup>170</sup> Толстой Н.И. Указ. соч. С. 11-12.

<sup>171</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1994. С. 89, прим. 1.

<sup>172</sup> Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 118.

<sup>173</sup> 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, пашущий или засевающий свою ниву осмыслился как ее оплодотворитель, свидетельствует многократно описанный обычай полного или частичного обнажения хозяина при начале пахоты или засевании. Этот обычай в Полесье сохранялся и в XX веке: при засеве хозяин снимал штаны (Олбин козелец. черниг.). снимал обувь и селял босой или без шапки: «Ну, розувались, як сяли. Як конь добре не ходить у борозни, да пэрэобувалися мушчины. Пэрэобуют специално ноги: сей, разу́ся да знова обу́ся» (Радчицк стол. брест.). Характерно, что обнажение хозяина во время сева имеет не только продуцирующую, но и охранительную функцию: просо хозяин сяял, раздевшись донаага, чтобы воробы не клевали посевов; для этой же цели хозяин обнаженным трижды обегал свое поле. Обнажение мужских гениталий — один из устойчивых и универсальных апотропейических 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 кувыркание 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 сохою, запрягая в нее вместо лошади всю свою семью, потом боронит, засевает зернами ржи, овса и ячменя, а иногда и живыми муравьями — все это должно благотворно повлиять на размножение скотины.<sup>174</sup>

С обеспечением хозяином плодородия в своем хозяйстве тесно связаны представления о хозяйствском 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» — осмотром чужим, «злым» глазом, который отбирает плодородие и достаток (по пословице «Свой глаз — миленький дружок, а чужой — ворог»). Красноречиво об этом свидетельствуют пословицы: «От хозяйствского глаза и конь добреет»; «От хозяйствского глаза жиреет и

кот»; «Хозяйский глаз всего дороже»; «Глаз господский угбывает ниву»<sup>175</sup>. Здесь примечательно свойство хозяйствского глаза угбжать ниву — наделять ее тучностью, плодородием, преумножать изобилие (ср. др.-рус. *гобино* — ‘обилие’ и его производные — др.-рус. *гобъзити* ‘изобиловать’, рус. диалект. *гобзить* ‘обильно кормить, пичкать’, др.-рус. *гобъзовати* ‘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»<sup>176</sup>.

Силу наделять плодородием имеет не только хозяйствский глаз, но и вообще обход хозяином своих владений — передача плодородия осуществляется через соприкоснение ног хозяина с землей: «Хозяин по двору пройдет — рубль найдет, назад пойдет — другой найдет»; «Где хозяин прошел, там и хлеб уродился»<sup>177</sup>. Характерно, что последняя пословица является прямым перифразом известных колядок про козу («Де коза стопою, там жито копою [...] де коза ходить, там жито родить»<sup>178</sup>, 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, паshanьку радзіў,  
Што ступлю ступою, стаяць снапкі капою...<sup>179</sup>

Этот же мотив обхода нивы как способа сообщить ей плодородие прослеживается и в харьковском поверье: если уродится хороший хлеб, говорят, что «сам Бог походыв по ныви», а если плохой — что «роботыка посылав»<sup>180</sup>.

В белорусской песне, приводимой Древлянским<sup>181</sup> 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 зацьвяще.

Даже если не принимать во внимание текст, приводимый Древлянским, становится очевидно, что магический статус хозяина определяется его правом (и обя-

<sup>175</sup> Даль В.И. Указ. соч. Т. 2. С. 547-548.

<sup>176</sup> Повесть временных лет под 1071 г.

<sup>177</sup> Даль В.И. Указ. соч. Т. 2. С. 548.

<sup>178</sup> Календарно-обрядові... С. 342.

<sup>179</sup> Зімовыя песні. Калядкі і шчадроўкі. Беларуская народная творчасць. Мінск, 1975. С. 173.

<sup>180</sup> Иванов В.В. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерки этнографии края. Харьков, 1898. Т. I. С. 272.

<sup>181</sup> Древлянский П. Белорусские народные предания // Приложение к Журналу Министерства народного просвещения. СПб., 1846. С. 21.

шанностью) 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? — Жыто родзиць!»<sup>182</sup>. На северо-западе Белоруссии подобный обряд совершился 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 ужинать<sup>183</sup>.

Представления о продуцирующей силе, исходящей от хозяйствского 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 (дивица, побачить, глядати) жито»<sup>184</sup>. «У жыто ходяль дывытыся на Юр'я. Ходыли и того самого хрэшчыка бралы и с тым хрэшчыком ходыли до жыта? Кругом своего поля обайдз, Богу помолица и йдэ до дому» (Радеж малорит. Брест.); или: «На Юр'я идуть оглядаты своего маентка, обходят свою рожь, беруть съятую скатерку, хлиб святый и обходыли» (Ковнатин пинск. брест.); «На Юр'я з ранка идэ хозяин у поле и берэ хлиб с собою (...) кладз ёго на свою ниву, помолица Богови и тоды обходз ниву и домой ворочаеця» (Ветлы любешов. волын.); «Юрей. Ходяль посмотреть, якое жыто растэ. Мушчыны идуть по полях, беруть хлеба, пирога беруть». При этом в некоторых случаях указывается прямая зависимость хорошего цветения злаков от хозяйствских обходов: «На Юр'я вэнсянаго [специальный пирог] пэкли. Идэ хозяин, обходить свое усе поле — буде хорошо жито красовати»; «Это на Юр'я. Спечэ хозяин таку пасочку малэньку и берэ ее хозяин и ужэ идз на поле, босой идэ и кладз ту пасочку у жыто и ужэ хрэспция, молица, коб Биг урожай даў» (Кривляны жабинк. брест.); «На Юр'я мой батька берэ хлеб под пах, обертаў полотенцэм, иде кругом жыта ходить. Обходе, походе — побачить, як хлеб расте...» (В. Жары брагин. гом.).

<sup>182</sup> Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1887. С. 36.

<sup>183</sup> Романов Е.Р. Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильно, 1911. С. 44.

<sup>184</sup> 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).

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, перенося на хозяина магическую силу колосьев: «Обўязывали 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 обвязвають пэрэвэсло — жмэню колосся з колоссями, обвязвать ў пояс, кажут: “Дай, Божэ, коб дождаў на той год да напахаў жыта”. Чи мужовия родня обвязвала. Як стаў колхоз — председателя объяжем» (Радчицк стол. брест.). Для дожинальных ритуалов, призванных возвратить хозяину потраченную им силу с помощью контактной магии, вообще характерно мифологическое отождествление, слияние реального хозяина и последнего снопа, который также часто назывался хозяином<sup>185</sup>, спр., например, обряд, в котором хозяин помещается среди сжинемых колосьев, из которых образуется последний сноп: «Вот они собирающие жнеи. Собирающие женщины, мужчины, хозяина содють сюда, ў серядину [несжатого хлеба], обжинают яго: каждая сярпом режет и становится, становить это, яго обложить [сжатыми колосьями]... На главу ставить яму сноп, кругом яго обставляют, и сидить, как хозяин. Только што закуску там, водку [кладут] — обычай такой. Потом выпить — начинают щипать хозяина, и тот уходит...»<sup>186</sup>.

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)<sup>187</sup>, 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, перенося на него плодородие других субстанций, обла-

<sup>185</sup> Терновская О.А. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю) // Славянское и балканское языкоизучение. М., 1977. С. 93.

<sup>186</sup> Пашина О.А. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998. С. 154 (Дубье демид. смолен.).

<sup>187</sup> Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1917-1934 гг. М., 1999. С. 35-48.

дающих в народном сознании повышенной продуктивющей 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 воду 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 воду скота, хозяин в Великий четверг вырубает в лесу такой пень, 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 высypает муравьев. Наговоренную воду с муравьями хозяин дает пить овцам<sup>188</sup>.

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. пословицу «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 закладины 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 хлеб родыв, а на сим двори щоб Господь скотыну плодыв...»<sup>189</sup>. 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 мої хазайці... ще здоровля, а о тому, що ото коло неї, на много літ!»<sup>190</sup>. 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 подробно<sup>191</sup>. 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, всяку пашницу...»), но и вполне материально наделяют его «благом», обсыпая зернами жита, пшеницы, гороха и фасоли (Вышевичи радомышл. 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 цясывя,  
Кладзі пірагі усе пшанічныя,  
Во прыдуць к табе госці любыя,  
Госці любыя — сам Гасподзь з неба,  
Сам Гасподзь з неба з трымя янгольмі:  
Першы янголік — ясна сончка,  
Другі янголік — свецел месячык,  
Трэці янголік — дробны дажджычак<sup>192</sup>.

В текстах колядок угощение гостей прямо связывается с дальнейшим преуспеванием хозяев. Если учсть, что колядники, приходящие в дом на Рождество, могут

<sup>188</sup> 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.).

<sup>189</sup> Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 173.

<sup>190</sup> Дитина в звичаях і віруваннях українського народа //

Матеріали до українсько-руської етнольгії. Т. 8. Львів, 1906.

С. 179.

<sup>191</sup> Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н. Благопожелание: текст и ритуал // Славянский и балканский фольклор. М., 1994. С. 168–208.

<sup>192</sup> Зімовыя песні... С. 201.

соотноситься с душами умерших, в святочный период приходящих «в гости» к живым<sup>193</sup>, то умение хозяина правильно принять таких «гостей» непосредственно определяет благополучное развитие его хозяйства, поскольку умершие родственники осмысливались 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 домовой 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 патернатистские 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 литературе<sup>194</sup>, кратко перечислим наиболее характерные из них: на хозяине лежит обязанность выяснить, какую масть скота домовой 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 домовой тоже женщина: «Есть

<sup>193</sup> Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982. С. 147.

<sup>194</sup> См.: Виноградова Л.Н. Региональные особенности послеских 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.

домовой, в каждом доме жилом есть домовой. Вот если я вот живу здесь, хозяйка, женщина, то у меня домовой — женщина. Где живут мужики, там домовые — мужики. И в каждом доме — кто живет в доме — тот и домовой» (Тихманьга каргопол. арх.).

Доминирующая роль хозяина в контактах с потусторонним миром прослеживается и в жертвенных обрядах умершим предкам, в частности, в обычая «греть покойников», который чаще всего осуществлялся в святочный период<sup>195</sup>. Согласно одному из описаний этого обрядового действия, «на Рождество, Новый год и в день Крещения хозяин дома брал горшок с огнем и куль соломы; попрощавшись 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»<sup>196</sup>.

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 куттю есть, а як не йдэш, то и коли не йды, нэ на мое дэти, нэ на мое телята, не на мое ягнятся» (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 разрезать 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»<sup>197</sup>. 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» [лукоско] с горохом, ос-

<sup>195</sup> Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901-1913. М., 1994. С. 164-178.

<sup>196</sup> Зеленин Д.К. Избранные труды... 1994. С. 165.

<sup>197</sup> Быт великорусских... С. 195 (Владимир.).

вященный в церкви мел и отправляется изображать кресты в различных частях своих зданий. Домашние между тем приготовляют 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 поймет большее количество гороху, у того будет много овец»<sup>198</sup>.

Осуществляя жреческие функции, заботясь о пополнении 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, плодовитости, 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 дома (Сура пин. арх.); по этой же причине на Русском Севере запрещалось сажать около дома ель («Елку, говорили, што нельзя. Если елку посадили, дак мужики из дома выведутся», Тихманьга каргопол. арх.); давать из дома хозяйскую ложку (кароп. арх.), мешать ею еду при приготовлении пищи («Николы не мешалы мужчины 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, что 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», плодовитость 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»<sup>199</sup>; 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 ссыпают на поминках одну скотину из хозяйства, дают подаяние 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.

<sup>198</sup> Крачковский Ю.Ф. Быт западно-русского селянина. М., 1874. С. 174 (Вильн.).

<sup>199</sup> 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, различие мужских и женских ролей, их деятельности и статусов изучен значительно слабее и требует «непосредственного личного знания соответствующей культуры»<sup>200</sup>.

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.<sup>201</sup>. 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 беспоповства<sup>202</sup>.

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 общины («собор») — не только устоять, спастись, вместе противостоять «антихристову» миру, но и спасти мир своей личной твердостью и непреходящей ответственностью за его

судьбы»<sup>203</sup>. 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 половозрастных 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 выскакивания 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»<sup>204</sup>. Специфика православия и его истории в Новгородском крае, связанные некоторыми исследователями с рационалистическими еретическими учениями стригольников (XIV — XV вв.), живовавших (XV в.), игумена Артемия и Матвея Башкина, нашли свое выражение и в характерном здесь выборном порядке определения приходских священников<sup>205</sup>. В частности, стригольники, отвергая православное духовенство, поставленное от Церкви, полагали, что «можно выбирать учителя из

<sup>200</sup> Кон И.С. Предисловие // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 5.

<sup>201</sup> Принятое в научной литературе именование группы связано с географией расселения: в XIX в. карелы были преобладающей частью населения Тарантаевской вол., Тихвинского у. Новгородской губ.

<sup>202</sup> 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.

<sup>203</sup> 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.

<sup>204</sup> Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовное движение семнадцатого века. М., 1995. С. 494. (Репринт).

<sup>205</sup> 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<sup>206</sup>. 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»<sup>207</sup>. Подобный выборный порядок был закреплен в XVI в. Стоглавым собором и сохранялся до реформ патриарха Никона; собором же было запрещено поставлять 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 «правящей Церкви» и посему их «принимать не должно», а молитвословие, как и таинства крещения и покаяния можно совершать «простецам» — мужчинам, называемым *отцами духовными*<sup>208</sup>. 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»<sup>209</sup>. Именно это дало основания определить новгородских старообрядцев как «согласие мужиковщины»<sup>210</sup>, а самого «ересиарха» Феодосия, бывшего дьячка Крестецкого Яма, как «простеца»<sup>211</sup>.

В соответствии с «Правилами» Феодосия Васильева федосеевские общины и в XVIII — XX вв. избирали наставников из своей среды; вновь выбранный получал личное или письменное благословение от предыдущего или старшего наставника<sup>212</sup>. Вот как дано определение «наставник» в современном энциклопедическом издании: «духовный руководитель общины <...>, возглавляющий богослужение, исполняющий требы. Наставники являются мирянами, избранными из достойных христиан и благословленными на служение...»<sup>213</sup>.

<sup>206</sup> Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 673. Оп. 1. Д. 69. Л. 3. (Очерк беспоповщинских согласий).

<sup>207</sup> Андреев В.В. Указ. соч. С. 135.

<sup>208</sup> 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.

<sup>209</sup> Зеньковский С.А. Указ. соч. С. 439.

<sup>210</sup> 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.

<sup>211</sup> Иустинов П.Д. Федосеевщина при жизни ее основателя // Христианское чтение. СПб. Март, 1906. С. 393.

<sup>212</sup> РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 14 об.

<sup>213</sup> Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря / Сост.-С.Г. Вургант, И.А. Ушаков. М., 1996. С. 181.

За федосеевскими наставниками во всех уставах Преображенского кладбища XIX — начала XX в. закреплено именование «отцы»<sup>214</sup>, так как их власть над прихожанами, — читаем в современном старообрядческом словаре, — «уподоблена власти духовного отца над духовными детьми»<sup>215</sup>. 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 оскорблений», 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)<sup>216</sup>.

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, избравших в духовные учителя живших «чисто», т.е. безбрачно, мужчин, вдовцов или людей преклонного возраста: «бабам не живет, уже можно отче быть»<sup>217</sup>. 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-

<sup>214</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 189 (Проект нового устава Преображенского Богоделенного дома в Москве. Историческая справка и объяснительная записка к проекту).

<sup>215</sup> Старообрядчество... С. 181.

<sup>216</sup> 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».

<sup>217</sup> Полевые материалы автора хранятся в архиве Российской этнографической музея (далее — АРЭМ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 45 об.

новых — старой фамилии д. Якорево, 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 *самолюбами*. Племянник И.Н. Писарева вспоминал: «он все дома с книгами сидел», всегда «ходил в черном халате до земли»; другие свидетельствовали, что отче только «на моленье 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)<sup>218</sup>. 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, молитвы 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 близких деревень<sup>219</sup>.

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 росли<sup>220</sup>. 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 моленой, как принадлежавшие А.Г. Кинтушеву, были названы Апокалипсис трехтолковый 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.)<sup>221</sup>.

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 молодежь<sup>222</sup>. Действительно, из двух групп икон, поступивших в Краеведческий музей г. Пикалово Ленинградской обл. из моленных деревень Новинка и Бирючово, видно, что именно в последней преобладали богородичные иконы. В музее их семь: 4 образа Тихвинской Богоматери, чрезвычайно почитавшейся у тихвинских староверов, одна икона Смоленской Богоматери, одна — Рождества Богородицы, этот же образ изображен в нижней части иконы, с образом св. пророка Ильи<sup>223</sup>. 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 богомольствовал», 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 моленье 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 могилу<sup>224</sup>.

<sup>220</sup> Там же. Д. 52 а. Л. 22 об., 23.

<sup>221</sup> Там же. Д. 46. Л. 35.

<sup>222</sup> Там же. Л. 39, 42 об; Д. 70. Л. 79.

<sup>223</sup> Без специального искусствоведческого анализа подтвердить или опровергнуть устные сведения о происхождении икон из Москвы не представляется возможным.

<sup>224</sup> Там же. Д. 52а. Л. 38.

<sup>218</sup> Там же. Л. 33, 34.

<sup>219</sup> Там же.

А.Ф. Филиппова, 1914 г.р., часовница в д. Толстъ, вспоминала о некоем *garudiedo* — деде Гавриле из д. Новинка, который ходил по деревням как нищий (*милостынишка*), крестил детей, одевался, как поп, в черный балахон — *balafona*, строгий был<sup>225</sup>.

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: Кингушевых, Померанцевых, Ерошенковых, Бириновых, Бирючовских, Зимаковых. Преемственность духовного водительства осуществлялась согласно старообрядческому канону по устному благословению 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 центрах<sup>226</sup>, соблюдался и здесь в глубинке. Наставники соблюдали «чистоту» и «дедовские обычаи» (безбрачие, отдельное питание, стариинного 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 вульгализировали учение, ведь излагали они его на карельском языке. Кстати, аналогичной была ситуация в XIX в. в старообрядческих общинах Карелии<sup>227</sup>. Давая характеристику старообрядчеству XVII в. В.В. Андреев отмечал, что «если брать мерилом 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»<sup>228</sup>. 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 священномонаха Дорофея» (XVIII в.), находившемся в общинной библиотеке при одном из моленных домов читаем об учителе: «Тот, кто подвизается добро учите, да свою душу не позабыти». Если учитель слаб и не может о себе порадеть, а пытается это сделать за других, «то и сам погибает». Он должен, прежде всего, думать о том, может ли «брата своего на путь спасения направити: благочинию научити и во страхах Божий привести», т. е. добродетелям отеческим научить. Как посредники между верующими людьми и Богом в окружающем их «чужом мире», отче, видимо, сознавали свою избраническую роль, прежде всего, как исполнителей обязательных в федосеевстве таинств Крещения и Исповедания, ежедневных и праздничных богослужений и треб, *перекрецивание* «приходящих от православия»<sup>229</sup>, «схождение в веру новоженов» и мирских чинов общины<sup>230</sup>; 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 жизни — деятельности 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 лжемудрия 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-

<sup>225</sup> Там же. Л. 38, 38 об.

<sup>226</sup> 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.

<sup>227</sup> 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.).

<sup>228</sup> Андреев В.В. Указ. соч. С. 18.

<sup>229</sup> РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 8 (фонд К.С. Сербиновича).

<sup>230</sup> В раннем федосеевстве осуществлялся и чин принятия из других согласий, иначе называемый «чин обращения», но поздний карельский материал таких сведений не содержит.

ший ему дар творить чудеса — «воскресавший (людей — О.Ф.) не раз из мертвых»<sup>231</sup>. Михей 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 «твёрдый буквалист, хорошего ума и тщательный в созидании своей церкви»<sup>232</sup>.

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»<sup>233</sup>.

Федосеевство, подобно другим беспоповским со-гасиям, 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»<sup>234</sup>. 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»<sup>235</sup>. 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 беспоповщиков 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 передано 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 — колдунах<sup>236</sup>.

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.

<sup>231</sup> Любопытный П. Исторический словарь старообрядческой церкви, описывающий по алфавиту имена ученых особой, основателей согласий, пастырей и буквалистов и др. Петрополь, 1828. С. 152.

<sup>232</sup> Там же. С. 159.

<sup>233</sup> 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.

<sup>234</sup> РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 77, 78.

<sup>235</sup> Там же. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 77, 78.

<sup>236</sup> 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 пастушьего «отпуска» был передан нам Анной Степановной Усовой, проживающей ныне в г. Каргополе Архангельской обл.<sup>237</sup> 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, приkleенном к картонной обложке, изображен старообрядческий крест «с крышкой» (см. рис. 13). На внешнюю сторону обложки наклеена цветная литография с изображением Святого Блаженного князя Всеолода 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 Йеромонахъ 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 пришлое и пасти пастухам.

Дак я дваццет сезонов пасла <...> со стариком-то... Мы ничево не знали. Мы когда сгорили, дак стали жить, так заставило горё всё знать. Мы перво-наперво с Ольховца выехали, и мы, ты бы знал, пасли на Логжанье три года колхозноё стадо. Ну, вот. Потом оттуда выехали, стали пасти вот эт-та город: город пасли частников, а там колхозноё 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 выпьёт тоже стопочку, дакничё. Значит, с устáтку пришол, дак... <...>

Всё говорили “отпуск” вот у нас. Книжка божественна. Значит што? Ведь у ково какой. У меня, у нас был “отпуск божественный”. Там тоже 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 понравище...

Дак он [=муж], ты бы знал, — как сказать тибе? Ой. Было надо — на замок было закрыто: стадо-то закрыто на замок было. И ключики носил все с собой. Вот уш забыла чё. Было надо отпустить в воду-ту всё, чтобы молока-то было больше надь... В любую воду, чтобы вода век ни высыхала... [А если этот ключ найдет кто-нибудь], дак потом отпасём, дак. Ну, што лето отпасли да ушли, дак будущего года... [МИА: А замок куда девали?]. Вот всё забыла и всё. Вот тут чё читайте там до конца, дак там сказано куда... Я ведь не пасу-то уш дваццет 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 свечки [от каждой хозяйки], которые запускали в стадо-то коров-то. Он уш “отпуск”, книгу-то эту читал, кругом стада ходил со свечкой. Ну, вот эту свечку потом розломят — не договорит, дак была иконка маленька, дак он потом с иконой ходил, и свечки эти были все у нево в кормане...»

<sup>237</sup> А.С. Усова, 1918 г.р., род. из д. Воробьиха 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: здоровавце за руку нельзя ни с кем. Волособ стригччи 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 главно: нельзя было нарушать! А вот, ты бы знала, на рожке не играл — бы должен играть. Он! Он должен играть. Но всё ровно — заговорёные коровы, всё взято, всё как положено сделано — он не мог ужэ играть. Вот чёго-то принималсе, и не получалось. А всё ровно коровы слушали. Как в которую 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! Так у меня «отпуск» вот «божественный» был, да она где ни ходит до той поры, когда надо собираце — в пять часов — вот, ты бы знала, он и пойдёт, где коровы ходят, оне стадом выходят. Ежэли 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, что как он всё позабыл-то тоже. Вот только и всёго «вйнноё»-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, что он был, там, видишь, и со жоной спать ведь нельзя. Эт то, что как он уже в возрасте был, а молодому мужику такё житьё бы то не понравице. Ну, правда, там оговорка есть — дак читали, что есть ли бы што — мышце надь... Ну, вот, давай биз секрету. Ежели поспал со женой, сходи напервá вымойсе, а потом иди к стаду. И всё. Ну, вот. Так идти, поганому, нельзя. Видишь? Нельзя. Ну, вот. <...>

Но один раз, ты бы знала, что 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 тибе...» — йому нильзя было открывать замка-то. Ну, вот. Он пришол, дак пришол, а ребят-то нету, замок закрыт, он што сделал? Окно вот — как вон вот на кухне — открыли 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 выхобщила как пять поросят (?) ни кормили никто, ведь и семья, ребят двоё. Ну, вот. А он осталсе с коровами. Осталсе с ко-

ровами и ни чёрез довго приходит и говорит: «У нас ведь несчастьё!» Я говорю: «Чего сотворилось?» — «Волк, — говорит, — нётель свалил на дорогу!» 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 начальато следующего-то года бпять работали. Опять работали. А потом ума-то не стало: как у него тоже ставать, дак ведь и за руку было [женщину схватит]. Пастух есть пастух. Тут видите как: даже попа — и того оберегайсе. И попадью. 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 бросились всё стадо, прогонили. И старчю (?), я пришла тоже домой, да и говорю: «Значит, што? Што 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 его послал!» Вот. Два раза пришлось сесть (?)... Ни знаю, чёго он сделал. Слушай, што сделал? Да просто захватил с глупости женщину за руку — и всё!.. Тоже скотници-доярки были, дак устал, как устарел-то, дак, ты бы знала. Ну. Ну, захватил женщину просто за руку или за плечё. Раз нельзя, значит нельзя!.. Дак тут видишь, — кто посыпает волка? Ты видишь, что всё заговорёно-то всё, шо никово нельзя... Там уш природа посыпает, а тут уш всё Бога просиши — ты видишь? — всех, всех святых и всех, всех, всех просиши. Всех, всех просиши да ото всех страх Фуссе. Вот. Всех заговариваш... 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 чёго сделаю? Всё забыла на свете, дак. Вот. А ёму тоже было восемисят пять годов, дак... Я и тибе говорю: он што сделал? Он шо: «Ничево ни сделал!» Я говорю: «Дак скотницу за руку захватил! Чёго?» Язык дольгой 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 побаивали? Иные выпускают коров<sup>Ф</sup> босиком. Босиком, Ну, им было всем предупреждено ходить в одежде, в обутке. Босиком не выходить, не выбегать рострёпой, шо волосы не прибрали, а как топериче рострёпа вон там. Выпускали животину пусть по-настояшему. Ну, вот. Так я ни знаю, вот слушали — люди пасли, так столько годов пасли, дак...»

А.С. рассказала историю о том, как другой пастух «закрыл дорогу» их стаду на пастбище, которое считал своим. «Ну, вот, и ко мне пришол, значит, один — пас в ту сторону стада. Што сделало? И попортили стадо.

Значит, один пастух — не взели его, а нас взели — он “закрыл” коровы. Городским коровам он “закрыл дорогу”. Закрыл. Городские коровы не ходили к той скотине никак. 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”, — чтоб — думали, что мы отступимс. Ну, а отступиц-це-то нельзя! Так [муж отдельно] стал пасти, надвое пришлось разъединить стадо: не пасли, не ходили, ничего не могли сделать. Ну, вот так и разделилис, мы с ним разделилис. Он остался пасти в деревне на том 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 отступилис. И приходила жэнщына ладить, гвый: “У вас закрыто, эт, жывым человеком дорога закрыта”. Вот видишь?..

Корову “закрывали”. Тут я пасла и с чужым мужиком. Я говорю — я бедной человек, да. Приходилось всяко, так. Всяко. Пасла с чужым мужиком. Ни с ним [=с мужем]. Он досадил ногу — роботали на ветлечебнице зиму-ту — он досадил ногу, сломил, ак пасть-то не мог. И пас со мной старик другой. И корова всё убегала. Вот убегала всё корова — как я ухожу, корова уходит. Как я ушла — коровы нет. Это я как пасла-то, дак всё и ходила, разговаривала с ней: “Комолка, Комолка, Комолка!” Она видит, что я всё разговарю, она не бежит домой, опять успокаивающе. Тоже ведь у их нервы есть! Жывотно тоже 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 старику, то он, дак я, ну: “Ну, что делает?” — “Да я с вами схожу, с вами!” Ну, ладно. Я сразу поняла, в чём дело. Я уш тоже, я уш наежжёна-то так, да. Ну вот. Сходили к ноче, уш старуха сходила, чёго поговорила, ушла — не знаю чёго. Не знаю. Утром коров-то гоним, корова-та и убежала, да и коровы нет! На мосту встрчает хозяйка, которая всё убегала корова-та: “А где корова?” Я говорю: “А не знаю. Она не ревела сёгдн! А што, не прибежала домой?” — “Нет!” Ну, всё. Я говорю: “Ну, дак Ондриян Петрович, иди, ищи корову. Я не пойду! Я без коров уйду, и меня искать надо”. А коровы ведь тее не заблудящие никогда. Ну, што? Он сходил поискал, ни нашол. Пришол. Погонили опять к ночи. Баба эта тоже пошла. Вот мы шли, и всё, и стали рычать. И до того дорычали обе, та и друга — всё Комолку рычим. И корова голос дала, умакнула! Голос дала корова. Мы стали пуще рычать, и она стала пуще нам сказывающе. Ну. Прибежали мы, где корова — в кусту стоит в ивовом. Ивой куст, он ведь не благословлённой... Ах, не благословлённой — 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 выйтти. Ей не выйтти. Так мы до того дорогрёбали: одна с той стороны разгребаёт — прутья то ростаскиваём в кусту-ту, а другая ей пихает. 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 лесу, а мы остались, корова осталасе. Но с той поры больше не убегала домой. Да я всё больше не отходила, всё сама ходила пасла. Всяко хожу разговариваю с ней. Так она всё, хозяйка и говорила: “Анны нету — корова прибежала домой, дак Анны нету!” — А мы, — я говорю, — как две глупы: она умачёт, а я с ней разговариваю: — Комолка, Комолка, не ходи домой! Топерь уш ты прёдана, деньги получёны. Была продана не в побру, невёрремя. Надо было выпускать, а прёдали. А ведь новых людей ведь и всё равно нигде не любят<sup>b</sup>. Новый приехал чёловек, да он не нравище. А так и жывотина. Ведь в стадо пришла нова жывотина, ей тоже обижают. Вот. Тоже обижают. Тут она новая пришла, а у ей там телёнок осталасе. 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 знает, а меня весь город знал! Я одна, одна из жэнщын пасла только в поле. Горё меня заставило. Горё!.. Меня горё заставило пасти: есть нечего да робята, да. Да на работу не знай куда устроище, да. Ногиё и босые, ни чашки, ни ложки — всё сгорело. Всё. В сорок седьмом году ведь, после войны. И всё: дом сгорел, страховку выдали нам за дом и денежна реформа пала [=произошла]... Заревела горькими. А он и говорит: “Уш поколько такоё горё сотворилось, дак в работе бесчестья нет! Работай! Жить надо. И не стесняйся — это воровать да нехороший образ вести! А то оно и не стыдно...” Да вот так и стала пасть. А потом уш, когда умёр старики, да я после-то ёго ищё на свой перёд чётыре года пасла. Там жила в деревне, в Полбайбе (?) вот тут. Ищё отсюда ходила два лета. А уш вот эт-та купила — там деревня нарушилась, и в деревне никто не осталасе. Я одна осталасе, и жила год одна в деревне. Ну, вот. А потом этого барахла-то [=дом в городе] вот купила, да... Никто миня не обижал. Я была у людей в уваженье... Вот я работала сколько — можете спросить. Вот. Никто меня не обижал. Никто не обижал меня. Никто. Ну, вот. Никогда у нас не было перечных слов<sup>f</sup>. Это не положено. Ну, вот. А когда я в деревне одна жила, одна в деревне — как у меня семья нарушилась. Вот у меня умёр сын — во! — дваццети шести годов. И я осталасе одна в деревне. Вот. А жона осталасе да двоё детей. А оне уехали в Няндому, и я осталасе, одна жила в деревне. Год. Никто не шутя мне до завора не пришол не поколотил. Никто. В церков тоже всё вот ходила, обидни заказывала — тогда, да. Ну, вот. Так ищё священник и то спросив: “Как ты жывёшь одна в деревне?” А куда девающе? Вот. А сын, в которой в организации работал, дак мне-ка дали квартиру — вот такую комнату, как у меня кухонка, ак я говорю: “У меня хорошого нету, ак ведь и худоё и то надо! Богатому по кораблю, а низчому по бораку. А меняничёго нет, дак чёго? Я чёго там буду жить-то?.. Коровы лучше человека понимают. Да-а. Вот я, примером, пасла коров столько годов, я до одной коровы знала, какую

как зовут. Онे меня все знали. Вот. Мы вот пасли с парнём. Парень у меня есть, вон Володька Березин, живёт в этом, в совхозе парень. Пас со мной сколько годов — года ч'етыре-пять, подпаском был у меня. Вот я иду вперидé, значит, я стала — все стоят. Я как только пошла, оне все за мной! Оне все за мной. А я каждну корову знала, как зовут. Вот, бывало, пасла вот там за реку. И приходилось пасти одной, нёкovo не было. Ребята в школу ходили — одна. Так ведь вот корова осталасе сзаде — а мне надо домой гонить, а корова осталасе. И жэнщина идёт чужая. Я ей говорю: «Слушай, тётичка, махни ты эту корову чтобы 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, что ничё не будет, я побежала. Заговорила: «Куда ты пошла-то? Ты што, ни видишь, что надо домой идти?» Корова сразу вернуласе бегом. Жэнщина не говорит, а она всё понимает. Вот...»<sup>238</sup>

### текст отпуска

Л. 1: Во имя Отца и Сына и святаго Духа Аминь

Лягу я раб Божий Благословесь и встану перекрестесь| Выйду я в чистое поле и встану| надобное место на Восток| лицом к Западу хрестом от| рекусь сатаны и диавола<sup>239</sup> и| предаюсь вышшему Творцу| самому Господу Богу своим| с честным стадом с милым||

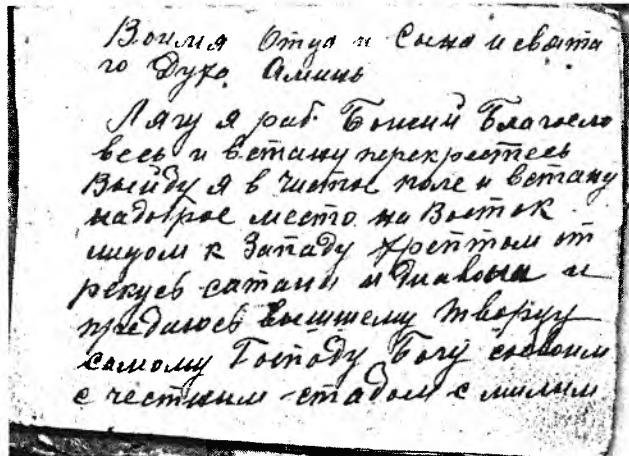


Рис. 12. Первый лист «отпуска». Фото И.А. Морозова.

Л. 2: животом Крестьянским скотом коровым разношерстным копытам насохранение| и насбережение в место наслучение косвоему двору на прихождение 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 Небесныя| сила<sup>240</sup> и Святая честныя| Чудотворцы Козма и Димиан| Николай Чудотворец и святый| Власий и Медосий Епископы| Сева-

стионский Чудотворцы| и святый Егорий Храбрый| Флор и Лавр Меркурий Смофонский Аверкий Яропольский| и преподобные отцы наши Мамонт и Аника Киевская и Пещерская Чудотворцы Антоний||

Л. 4: и Феодосий Изосима и Саватий Соловецкий Чудотворцы, Селунский| и Белозерский и Святая Московская| и Всеросийская Чудотворцы и Честные Евангелисты Матвей<sup>241</sup>| Марк и Лука Иоан<sup>242</sup> Предтеча| Креститель Христов Получите| меня раба Божия и помогайте| и пособите и Благословите| слов говорить городу<sup>243</sup> ставить| оборону чинить на милый скот| крестьянский живот коровий||

Л. 5: разношерстный дабы в место| случить косвоему двору прилу|чить огорода поставить обороны| чинить от чернаго Сераго| Бурого Зверя Медведя от|рыску|чиго Волка<sup>244</sup> от рыси и росомахи| черной от|ползучего гада от| пришлага<sup>245</sup> и жироваго 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 ведуны| от портержника<sup>246</sup> портежницы| и от лихого Глаза и от лихой думы| и от всякаго злого Человека и| лихого супостата<sup>247</sup> аг колдуна| и колдуны от блядуна и бля|дуны от иноземца и от инозерца (?) от чернеца и черницы<sup>248</sup> от| лихой стречи и от лихой по|стышки||

Л. 7: от схимника и от схимницы| от Бельца и Бельницы от попа| и попади 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 последую|щаго и закре|плею я раб Божий и загово|риваю свое счетное стадо| коровье разношерстное||

Л. 8: и разнокопытное огороду| ставлю оборону| чиню крепко| на крепко дабы моя огорода| была Божи|ю 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 хвалынь море и как океан||

Л. 9: Камень в Океане Море и| сколь крепок океан| камень| в океане море некрошится| и неколется и| столбы крепок| мой огород и сей запор кругом| моего| милого скота стати (?)| и милого живота на охранение| и насбережение и вместо наслучение 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| злюю мыслию и может ли тот| Человек из

<sup>241</sup> В тексте «Мат вей».

<sup>242</sup> В тексте «и Оан».

<sup>243</sup> В тексте «с городу».

<sup>244</sup> В тексте «Волга».

<sup>245</sup> В тексте «пишилага».

<sup>246</sup> Комментарий УАС: «Портёжника — вот порча-то бы|вает».

<sup>247</sup> В тексте очень небрежное написание, которое можно прочитать и как «лихого супостита». Буква «а» в источнике вообще очень часто имеет такое же начертание, как «и».

<sup>248</sup> Над буквой «и» стоит титл, позволяющий прочитать слово как «черпицы».

<sup>238</sup> Личный архив И.А. Морозова (МИА 72бп:Ф1999-9Арх., №№ 24-52).

<sup>239</sup> Исправлено сверху «диаволи».

<sup>240</sup> В тексте «сили».

океана моря воду| выпить<sup>249</sup> 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 детей<sup>250</sup> 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 сфою<sup>251</sup> (?) позобать| и тогда может зло сотворить| надомной и надмоим скотом| что и есть царей назем-ли<sup>252</sup> все| от меня жгут и палят всякаго| зверя жгать и палять уроки| и призоры и порчи и лютой глаз| и лихую<sup>253</sup> душу урон||

Л. 12: и падеж и поветрие и пострел| и еретиков и завитников и портежников 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| сомхов 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 крестьянский живот выходили бы и вы|бегали назакате солнца намой| глас<sup>254</sup> и золотую трубу<sup>255</sup> стекались| шли бы ко своему двору ковсякой| ночи сами из лесу домой по| всякий день из загор из затемных 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 дубрав из пахомых земель из| сенных покосов как сходится| мирь народ крещенный и| народ Божий козвону колокольному и копению церковному и к Отцу<sup>256</sup> Божию так| шли бы мой скот<sup>257</sup> крестьянский живот сами из||

Л. 15: лесу домой как солнце на| запад и день на-вечер и сколь| крепок фавор и синой верте|ны Горы Стоят наместе| и сколь крепкия Адамская| Горы совсе четыре стороны| нерассыпаются и нерознится| и нераздвигаются и также| бы мой скот держался вме|сте не-расходился ходилбы| станице 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 крестьянский живот плелся и вился| и двора своего держался и как| гроб Господеней 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 помолюсь| Вышшему творцу Самому Господу Богу и Саваофу Небесно|му Царю Иисусу Христу и| пресвятой Богородице и| всем его святым отцам и| Чудотворцам Мамонту Ионике| и четырем Евангелистам||

Л. 18: архангелам и верхангелам<sup>258</sup>| Херувимам и Серафимам| и всем Небесным силам| дабы крепили

великую крепость| от земли и до небеси около моего скота крестьянского жи|вота коровъяго разношерст|наго и разнокопытнаго насох|ранение и насбере-жение и| насоблюдение от всякаго| зверя насбереже-ние||

Л. 19: и в место наслучение косвоему| двору на-прихождение от ветра| и от вихря урону мору и| паде-жа 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 рыскучаго 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 Апо-столов с Петром| и Павлом и все семдесят апостолов стовке<sup>259</sup> (?) и укрепите| тыны железныя ворота мед|ные около моего стада<sup>260</sup> и| всей скотины за три<sup>261</sup> поприща| и натри версты от земли до| небеси исовсе четыре стороны||

Л. 21: от востока до севера от лета<sup>262</sup>| до запада от запада до севера от| севера до востока и покройте<sup>263</sup>| небом медным и поведите| землю железную ширину| глубину на тридевят лакот| и замыкайте тридевять| замками и тридевятью клю|чами и от несите золотыя|

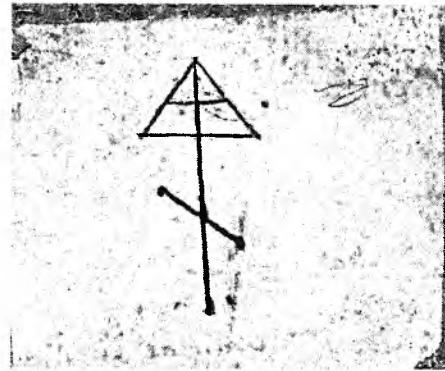


Рис. 13. Изображение на внутренней стороне переплета «отпуска». Фото И.А. Морозова.

ключи в небесный рай во| пречистыя руце самому||

Л. 22: Господу Богу Саваофу и воз|мите Истиной Христос| золотыя ключи и положите| в нетленую ри-зу<sup>264</sup> по правую<sup>265</sup>| пазуху ныне<sup>266</sup> и присно и| вовеки веков Аминь|

Конец|

Отпуск давать насвичку| разрезаную натри части||

Л. 23: один конец в воду где вода| невысыхает дру-го в муравель|ник а третий у себя только| в байну нено-сить поганому| неходить руки недавать| черных ягод неись босиком<sup>267</sup>| неходить под замок нех|дить|

Конец||

<sup>249</sup> В тексте «випить».

<sup>250</sup> Написано разрядкой.

<sup>251</sup> По-видимому, нужно читать «хвою».

<sup>252</sup> Исправлено сверху из «наземле».

<sup>253</sup> В тексте «лихую».

<sup>254</sup> В тексте «глаз».

<sup>255</sup> Комментарий УАС: «Надо в трубу трубить».

<sup>256</sup> В тексте «Котцу».

<sup>257</sup> Комментарий УАС: «Это чтобы скотина шла домой».

<sup>258</sup> Исправлено сверху из «версангелам».

<sup>259</sup> По-видимому, описка вместо «станьте».

<sup>260</sup> Исправлено сверху из «скота».

<sup>261</sup> В тексте можно прочитать и как «пири».

<sup>262</sup> Имеется в виду местное название юга — «лето».

<sup>263</sup> Можно прочитать и как «покрайте».

<sup>264</sup> Исправлено сверху из «рузу».

<sup>265</sup> В тексте «правую».

<sup>266</sup> В тексте «нине».

<sup>267</sup> В тексте «боском».



## МУЖСКАЯ АТРИБУТИКА И ФОРМЫ ПОВЕДЕНИЯ

### СИМВОЛИКА И АТРИБУТИКА 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 совершенолетнего 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 табака<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 686. Л. 18 (Новгородская губ. Белозерский у., 1899).

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 полуницубок, крытый сукном, пиджаки и брюки суконные, хорошие сапоги, галоши и т.д.»<sup>2</sup>. 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»<sup>3</sup>. Если, несмотря на возраст сына или дочери, родители не считали нужным тратиться 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»<sup>4</sup>.

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 обувью<sup>5</sup>, т.к. искупалось, по-видимому, самими составляющими наряда.

<sup>2</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1726. Л. 23-24 (Тверская губ. Зубцовский у., 1899).

<sup>3</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 686. Л. 18.

<sup>4</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 686. Л. 19.

<sup>5</sup> Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 59.

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 «роскошь»<sup>6</sup>. В Егорьевском у. Рязанской губ. считали, что девушки любят, тех парней, которые смелы в драках, ходят опрятно одетыми, причесывают голову и курят папиросы<sup>7</sup>. Неопрятного парня, одетого в некрасивую с точки зрения молодежи, немодную, одежду девушки не приглашали и не допускали к участию в хороводе<sup>8</sup>. 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 купить<sup>9</sup>.

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 подразумевая друг друга:

Вы молодчики молоденькие,  
Сюртучки на вас коротенькие;  
На гуляньце идут,  
В руках тросточки несут,  
Во устах сигарочки...<sup>10</sup>

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 предписаный традицией брачному возрасту наряд формировался постепенно. Только в очень богатых семьях парень получал все необходимое вскоре после наступления совершеннолетия. Обычно на протяжении всего времени гуляния, а иногда только к свадьбе, костюм парня дополнялся необходимыми элементами за счет покупок

<sup>6</sup> Лебедев Н. Быт крестьян Тверской губ. Тверского у. // Этнографический сборник (далее ЭС). Вып. 1. СПб., 1853. С. 186.

<sup>7</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1431. Л. 28 (Рязанская губ. Егорьевский у., 1899).

<sup>8</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 8. Л. 17об. (Владимирская губ. и у.).

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> Там же. С. 21 (Волог. губ.).

на собственные, заработанные отхожим промыслом или на поденщине деньги<sup>11</sup>. 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 удальцом, но и одним из первых щеголов. 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 пошли дипломаты,  
Отвернули правы полы,  
У портока коленки голы<sup>12</sup>.

Одним из средств посрамления противника и верхом торжества победителей в столкновениях между мужской молодежью двух враждующих деревень на праздниках в Псковской губ. было не только избиение побежденных, но и порча их праздничной одежды: ее стремились порвать, испачкать, с этой же целью старались загнать терпящих поражение парней в реку или болото<sup>13</sup>. Сознательная порча своего праздничного костюма в середине XIX в. отмечалась в Моложском у.

<sup>11</sup> Преображенский А. Волость Покровско-Сицкая Ярославской губ. Моложского у. // ЭС. Вып. 1. 1853. С. 99.

<sup>12</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 634. Л. 40 (Московская губ. 1899..

<sup>13</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1426. Псковская губ. Л. 10.

Ярославской губ. во время гуляний рекругов перед самой их отправкой<sup>14</sup>. Подобные действия демонстрировали особый разгул их последнего гуляния, 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 универсальных 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.

Священник Покровско-Ситской вол. Моложского уезда Ярославской губ. А. Преображенский в начале 50-х гг. XIX в. так описывал процесс приобретения парнем возрастного костюма: «Издергки 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. Девица одевается тоже сама, своим ветереном, при пособии матери»<sup>15</sup>.



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.

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 «тридевятого 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 повсе-

<sup>14</sup> Преображенский А. Указ. раб. С. 98.

<sup>15</sup> 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 галошами<sup>16</sup>.

шившись плохеньким одеколоном, и все почти курят табак и пьют вино». При этом автор отмечает, что, несмотря на распространение новшеств 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 берет<sup>17</sup>.



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. Барыmino 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 распространялось щегольство: парни стали покупать себе шагреневые полусапожки — «шиблеты», серые брюки, модные пиджаки и карманные часы. На гулянье выходят наду-

Контраст между стариинной 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 зарплатки 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 ножах<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1431 Рязанская губ. Егорьевский у. 1899. Л. 6, 10, 21, 23, 28, 29.

<sup>17</sup> Кнатц Е.Э. «Метище» — праздничное гулянье в Пинежском р-не // Крестьянское искусство СССР. Т. 2. Л., 1928. С. 192, 198

<sup>16</sup> 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 «питербурги» 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 щеглевато, и потому имеют первое место у деревенской девушки и в почете, и в мыслях»<sup>19</sup>.

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 втайне 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 открыто<sup>21</sup>.

Благодаря отходникам в деревенскую среду проникал и городской фольклор. Во многих деревнях на востоке Московской губ. почти каждый приход «молодцов» из Москвы ознаменовывался появлением песни, на которую в то время в Москва была мода на фабриках. Со слов отходников, подлевая 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 похваляться заработкаами, умением понимать различные вещи и знать им цену<sup>20</sup>.

С середины XIX в. в молодежной среде с подачи отходников широко распространилось курение махорки в самокрутках, а затем и папирос. Парни часто устанавливали эту привычку на заработках, а «городская» престижность и ассоциированность с поведением взрослых служили одной из причин широкого распро-

в хороводе<sup>22</sup>. Но наиболее часто у них перенимали mannerу одеваться.

Среди обычая, возникших под их влиянием, было ношение в праздники даже в самую сухую погоду каюш 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 трости<sup>23</sup>. 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

<sup>19</sup> Ефименко П.С. Указ. соч. С. 50.

<sup>20</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 32. Владимирская губ. Меленковский у. 1900. Л. 25.

<sup>21</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 686. Новгородская губ. Белозерский у. 1899. Л. 11.

<sup>22</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 634. Московская губ. 1899. Л. 35.

<sup>23</sup> 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»<sup>24</sup>.

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.)<sup>27</sup>. В Ярославской губ. при широком распространении покупного материала, в бедных семьях рубахи ткали из покупных хлопчатобумажных и льняных ниток<sup>28</sup>.

Красная ситцевая или кумачовая рубаха в некоторых местах оставалась излюбленной деталью праздничного костюма и в конце XIX в.<sup>29</sup> Очень часто ее дополнительно украшали. Например, в Медынском уезде



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<sup>25</sup>. 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 зимнюю<sup>26</sup>.

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 «кумачиную» рубаху расшивали по рукавам, вороту и подолу белыми хлопчатобумажными нитками; в Сузdal'skom uyezde 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 галуном<sup>30</sup>.

К рубежу веков под влиянием городской моды начал меняться и предпочтительный цвет рубах. Кумачо-

<sup>27</sup> Машкин. Быт крестьян Курской губ. Обоянского у. // ЭС. Вып. 5. СПб., 1862. С. 9.

<sup>28</sup> Преображенский А. Указ. соч. С. 77; Преображенский А. Приход Станисловский на Сити Ярославской губ. Моложского у. // ЭС. Вып. 1. С. 157; Архангельский А. Село Давышино Ярославской губ. Пошехонского у. // ЭС. Вып. 2. 1854. С. 17.

<sup>29</sup> Иваницкий Н. А. Указ. соч. С. 19.

<sup>30</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 544. Калужская губ. Медынский у. Л. 17; Быт великорусских крестьян землепашцев. 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.

<sup>24</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1423. Псковская губ. и у. Л. 2.

<sup>25</sup> Кнатц Е.Э. Указ. соч. С. 192, 198.

<sup>26</sup> Преображенский А. Указ. соч. С. 77.

ые и ситцевые красного цвета постепенно вытеснялись сначала ярко желтыми, зелеными и розовыми, а затем и белыми коленкоровыми рубахами с вышивкой. При этом в некоторых местах, например в Медынском уезде Калужской губ., молодые франты в праздник надевали две рубахи: сначала белую коленкоровую, а поверх нее шелковую какого-нибудь яркого цвета<sup>31</sup>. Белые коленкоровые рубахи 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 характер<sup>32</sup>.

Изменения происходили и в покрое рубах. Во-первых они становились короче, а во-вторых, если во второй половине XIX в. мужские рубахи у русских шились непременно с косым воротом слева, то в конце века постепенно стали входить в моду так называемые рубахи 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 рубахе кнопками. Подобные рубахи носили только с пиджаком<sup>33</sup>.

Вхождения нового типа рубахи и выработка отношения к ней и ее владельцу нашли отражение в описании села Вирятина Воронежской обл. В конце XIX в. парни там носили вышитые рубахи из белого миткаля, ситца и сатина с косым воротом, при этом особой популярностью пользовались рубахи ярких цветов: пунцовые, зеленые или розовые. В начале XX в. в особую моду вошли рубахи, 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 рубахи 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 молодежи<sup>34</sup>.

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 холстянами на-

бойчатыми или тяглинными (Курская губ.),<sup>35</sup> то к концу века уже ни один парень не позволял 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.,<sup>36</sup> хотя в ряде мест Вологодской губ. парни шили себе штаны из красного или желтого кумача еще в 80 гг. XIX в.<sup>37</sup> Стремясь приблизить крой брюк к городским образцам, их шили на «городской манер» с застежкой, а не на вздержку, с карманами, более длинными и чуть более широкими, чем традиционные мужские, от чего произошло и их название «шаровары»<sup>38</sup>.

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, побывавшие в Петербурге, в праздники вместо привычных в деревне «шаровар» еще в конце 80 гг. XIX в. носили так называемые «панталоны» — городские брюки на тесемках с пряжками (подтяжками), заправляя в них рубаху<sup>39</sup>.

Чаще рубаху 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 бахромой<sup>40</sup>. На Русском Севере парни часто вместо шерстяных поясов щеголяли ремнями<sup>41</sup>. 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 пуговицами<sup>42</sup>.

Поверх рубахи парни и богатые молодые мужчины носили суконные, плисовые, нанковые или полубархатные жилеты с атласной, сатиновой или коленкоровой спинкой<sup>43</sup>. 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

<sup>35</sup> Машкин. Указ. соч. С. 9.

<sup>36</sup> Доброзраков М. Село Ульяновка Нижегородской губернии Лукояновского уезда // Этнографический сборник. СПб., 1853. Вып. 1. С. 39

<sup>37</sup> Иванецкий Н. А. Указ. соч. С. 19.

<sup>38</sup> Преображенский А. Волость Покровско-Сицкая... С. 77; Архангельский А. Указ. соч. С. 17.

<sup>39</sup> Ефименко П. С. Указ. соч. С. 50.

<sup>40</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 544. Калужская губ. Медынский у. Л. 17.

<sup>41</sup> Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX веках. Этнографические очерки. Л., 1983. С. 49.

<sup>42</sup> Ефименко П. С. Указ. соч. С. 60.

<sup>43</sup> Село Вирятино в прошлом и настоящем... С. 69.

<sup>31</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 544 Калужская губ. Медынский у. Л. 17.

<sup>32</sup> Кнатц Е. Э. Указ. соч. С. 192.

<sup>33</sup> Лебедева А. А. Мужская одежда русского населения Западной Сибири (XIX — начало XX в.) // Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири. М., 1974. С. 211.

<sup>34</sup> Село Вирятино в прошлом и настоящем... С. 69.

до талии, а застегивалась у самой шеи, под стоячим воротником. Шили ее чаще всего с карманами<sup>44</sup>.

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 армяк<sup>45</sup>. На Русском Севере на жилетку надевали кафтан, сибирку или казакин<sup>46</sup>. 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 изготавлялся 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 цвета<sup>47</sup>. Московской и Владимирской губ. такое пальто часто называлось «дипломатом»<sup>48</sup>. 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» дипломаты<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Ефименко П.С. Указ. соч. С. 50.

<sup>45</sup> Преображенский А. Приход Станисловский... С. 157; Преображенский А. Волость Покровско-Сицкая... С. 76 - 77.

<sup>46</sup> Ефименко П.С. Указ. соч. С. 49, 51.

<sup>47</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 686. Новгородская губ. Белозерский у. 1899. Л. 2.

<sup>48</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 634. Московская губ. 1899. Л. 17.

<sup>49</sup> Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 218-219.

В отличие от взрослых, парни и молодые мужчины носили верхнюю одежду нараспашку, чтобы были видны жилетки, выпущенные из-под нее рубаха и пояс. Во многих месах пиджак при выходе на улицу чаще всего не надевали в рукава вовсе, а лишь набрасывали на плечи<sup>50</sup>.

Зимняя верхняя одежда парней отличалась от одежды женатых только материалом: тулуны и шубы, которые у «петербургов» могли быть даже дорогие енотовые, покрывались черным и синим сукном или нанкой, украшались тесьмой<sup>51</sup>. Так же, как и летнюю верхнюю одежду, зимнюю на гуляньях носили нараспашку. А если подпоясывали, то для этого использовали ремень или цветную подпояску<sup>52</sup>, т.е. шелковые, шерстяные или хлопчатобумажные кушаки красного, зеленого и голубого цветов<sup>53</sup>. Они были более широкими и длинными, чем у женатых, и управлялись на концах бахромой<sup>54</sup>.

Дополнением костюма в зимние праздники быливязанные из разноцветной шерсти, а иногда и выделанные из замши, перчатки, заменившие будничные рукавицы. В некоторых местах Калужской губ. поверх шерстяных перчаток — «вязанок» парни надевали для тепла кожаные рукавицы<sup>55</sup>. Интересно, что, например, во Владимирской губ., парни носили шерстяные малиновые перчатки «из щегольства» и летом<sup>56</sup>.

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 сбарами») и до блеска начищенные ваксой<sup>57</sup>. К концу XIX века особенно роскошными считались лакированные «фабричные» сапоги. В Западной Сибири щеголи управляли праздничные сапоги бахромой или выпускали из голенища нарядную портянку с вышивкой, кружевами, лентами и бантиками<sup>58</sup>. 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 непременных дополнений праздничного костюма парня в северных губерниях и среднерусской полосе был шейный платок (архан., волог., владим. — «галстук»), 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»<sup>59</sup>.

Выполняя знаковую функцию в костюме парня, шейный платок у русских был в большей степени элементом престижа и богатства. Более ярко его молодеческая символика, определявшая его как принадлежность костюма исключительно неженатого мужчины, с которой он расстается, переходя в новый возрастной статус, проявилась в одной из украинских локальных традиций. Платки,

подобные владимирскому «коску» и называвшиеся «басмами», были одним из главных атрибутов молодежного 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»<sup>60</sup>.

Способы ношения «галстука» у русских не отличались многообразием, чаще всего его складывали ко-сынкой и завязывали под подбородком на один узел<sup>61</sup>, иногда обвязывали вокруг шеи дважды, а узел делали не только спереди, но сбоку или сзади<sup>62</sup>. В Ярославской губ. платок или один раз оборачивали вокруг шеи,



Рис. 20. Парни в модных праздничных костюмах (Архангельская губ. и у., посад Луда, 1910 г.). Фототека РЭМ № 2638 - 23.

<sup>50</sup> Село Вирятин в прошлом и настоящем... С. 69.

<sup>51</sup> Архангельский А. Указ. соч. С. 17; Базилевский П. Указ. соч. С. 482; Ефименко П.С. Указ. соч. С. 49.

<sup>52</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 544. Калужская губ. Медынский у. Л. 17.

<sup>53</sup> Архангельский А. Указ. соч. С. 17.

<sup>54</sup> Иваницкий Н. А. Указ. соч. С. 18.

<sup>55</sup> Машкин Указ. соч. С. 10; Архангельский А. Указ. соч. С. 17; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 544. Калужская губ. Медынский у. Л. 17.

<sup>56</sup> Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 220.

<sup>57</sup> 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.

<sup>58</sup> Лебедева А.А. Указ. соч. С. 218-219 (Рис. 8. 3.).

<sup>59</sup> Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 222.

<sup>60</sup> Матеріали до словника буковинських говірок. Чернівці, 1971. Вип. 1. С. 19.

<sup>61</sup> Иваницкий Н. А. Указ. соч. С. 18.

<sup>62</sup> Ефименко П.С. Указ. соч. С. 60.

так, чтобы его концы спадали на грудь, или накидывали на плечи крест-накрест и затыкали концы за пояс<sup>63</sup>.

В середине XIX в. в Ярославской губ. шейный платок был как будничным, так и праздничным элементом зимней одежды мужской молодежи<sup>64</sup>. Но более распространенной его заменой стал щерстяной шарф, из разноцветного гаруса ярких цветов, называвшийся в Вологодской и Архангельской губ. — «сеткой». Шарф свободно обматывали вокруг шеи, не стягивая, позволяя концам свободно болтаться<sup>65</sup>.

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 кармана<sup>66</sup>. В Шуйском уезде Владимирской губ. такой нарядный носовой платок парень получал как знак расположения от девушки, за которой ухаживал, в ответ он подносил ей колечко<sup>67</sup>.

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 деревни<sup>68</sup>. 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 компании<sup>69</sup>. 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»<sup>70</sup>.

Кольца, в ряду других украшений, были непременным атрибутом молодежного возраста и несли на себе отпечаток свадебной символики. Повсеместно молодые неженатые крестьяне щеголяли кольцами из меди, олова или серебра<sup>71</sup>. Их носили преимущественно на правой руке, на указательном, среднем и безымянном пальцах<sup>72</sup>. Потому сколько у парня на руках было кольец, часто можно было догадаться и о том изменяет ли он своей возлюбленной, одна она у него, или он пользуется симпатией нескольких девушек<sup>73</sup>.

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 уховертки<sup>74</sup>. 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 парни<sup>75</sup>.

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 сильнейшим<sup>76</sup>. 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

<sup>63</sup> Преображенский А. Волость Покровско-Сицкая... С. 77.

<sup>64</sup> Преображенский А. Волость Покровско-Сицкая... С. 76;

Преображенский А. Приход Станисловский... С. 157.

<sup>65</sup> Иваницкий Н. А. Указ. соч. С. 18; Ефименко П.С. Указ.

соch. С. 60.

<sup>66</sup> Ефименко П.С. Указ. соch. С. 60

<sup>67</sup> Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 241.

<sup>68</sup> 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.

<sup>69</sup> Ефименко П.С. Указ. соch. С. 50.

<sup>70</sup> Иваницкий Н. А. Указ. соch. С. 66-67.

<sup>71</sup> Машкин Указ. соch. С. 10.

<sup>72</sup> Ефименко П.С. Указ. соch. С. 60.

<sup>73</sup> Иваницкий Н. А. Указ. соch. С. 66-67.

<sup>74</sup> Ефименко П.С. Указ. соch. С. 59.

<sup>75</sup> 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.

<sup>76</sup> Sochaň P. Kroje a svadba v Lopášově na Slovensku v Nitranské stol. // Národopisný sborník českoslovanský. Praha, 1905. S. 9; Хорватова Э. Традиционные юношеские союзы и инициалистические 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»<sup>77</sup>. 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, триковые 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 окольшу, за которую в некоторых местах затыкали живые или искусственные цветы. В Западной Сибири картузы украшали также шелковой кистью<sup>80</sup>. В Архангельской губ. в 80 гг. XIX в. вдоль по окольшу кроме лент пускали также шнурки с пуговками или бисерные «перлышики», в несколько перепутанных между собой рядов<sup>81</sup>. Архангельские «питербуры» и наиболее богатые из парней наряду с этим начали



Рис. 21. Праздничное гулянье в с. Копорье Копоринской вол. Мологского у. (Ярославская губ., 1931 г.).  
Фототека РЭМ № 5294 - 34.

Ярославской, Нижегородской, Курской, Воронежской и других губерниях парни по праздникам надевали по-ярковые шляпы, тульи которых крест-накрест, вдоль по окольшу 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 щегольства<sup>78</sup>. На западе Ярославской губ. в это же время модными считались картузы или ермолки с кисточкой<sup>79</sup>.

вводить в моду черные «пуховые» городские шляпы. В 20 гг. XX в. уже многие парни в деревнях Пинежского р-на вместо обычной фуражки носили финского типа мягкие шляпы<sup>82</sup>.

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 моду зонтики, а с

<sup>77</sup> Zborowski J. Ludoznawcze pryczynki z goralszczyzny // Lud. T. XXXI. Lwow, 1932. S. 77.

<sup>78</sup> Машкин Указ. соч. С. 9; Доброзраков М. Указ. соч. С. 39; Малыхин П. Быт крестьян Воронежской губ. Нижнедевицкого у. // ЭС. Вып. I. 1853. С. 214.

<sup>79</sup> Преображенский А. Волость Покровско-Сицкая... С. 76. 77, 99.

<sup>80</sup> Лебедева А.А. Указ. соч. С. 217.

<sup>81</sup> Ефименко П.С. Указ. соч. С. 57, 58.

<sup>82</sup> Кнатц 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 группы<sup>83</sup>. 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 вкус<sup>84</sup>. 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 — «насики», которую он мог получить только по прошествию года после вступления в совершенно-летний возраст. Вдалеке от селения парень выбирал молодое деревце, на ствол которого наносил полубившийся узор. Это дерево должно было простоять еще год, после чего его разрешалось срубить. Доказательством соблюдения всех правил добывания «насики» служили темные пятнышки орнамента на очищенной от коры светлой поверхности трости<sup>85</sup>.

В 20-30 гг. XX в. в Псковской, Новгородской, Вологодской и Тверской обл. тросточки («трёстки», «гростки») были одним из непременных 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 подрастья<sup>86</sup>. 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 прута<sup>87</sup>. 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 противника<sup>88</sup>. 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 удальство.

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».

<sup>83</sup> Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 241; Иваницкий Н.А. Указ. соч. С. 21.

<sup>84</sup> 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.

<sup>85</sup> Оніщук А. Останки первісної культури у гуцулах // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 161.

<sup>86</sup> АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 99. Л. 39 об. 1998 г.

<sup>87</sup> 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.

<sup>88</sup> 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)<sup>89</sup>. «С руки — с правой рукав, чего там сверху есть у тебя, лучше снять, тогда бить ей свободнее-лучше» (д. Мошки Торжокского р-на)<sup>90</sup>.

Проходя по деревне в таком виде, парень объявлял о своем намерении вступить в противоборство: «Дак уж видишь, конечно, рас он идет такой расфуфренный дак это драться, куда ж еще-то» (д. Сельцо Удомельского р-на)<sup>91</sup>, 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 зидирали, уважая его права (д. Амачкино

Рамешковского р-на)<sup>92</sup>. 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)<sup>93</sup>.

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)<sup>94</sup>.

Эта этикетная норма очень близка казачьему обычью: желая объявить девушку своей женой, казак при всех накрывал ее полой 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 самою важною и как бы снимала бесчестие развода»<sup>95</sup>. 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 полой кафтана, отбивание ножевого удара замотанным в пинжак предплечьем (д. Кушалино, д. Симоново, д. Рождество, д. Бухлово, д. Каменка Рамешковского р-на, д. Славково, Кащинского р-на, д. Василево Торжокского р-на, д. Кресты Удомельского р-на).

Зашита «покровом» верхней одежды, на наш взгляд, помимо практических целей имела и мифологическую мотивацию.

Традиция мужских артелей — это несколько видоизменявшаяся культура родовых боевых групп, которые складываются еще в период присваивающего хо-

<sup>89</sup> «Утаман» Зуй, зап. 1992 г.

<sup>90</sup> М.И. Андреев (1918 г.р.), зап. 1991 г.

<sup>91</sup> К. Реброва, зап. 1996 г.

<sup>92</sup> Дядя Толя (фамилию не назвал; 1933 г.р.), зап. 1993 г.

<sup>93</sup> С.И. Озерской (1921 г.р.), зап. 1985 г.

<sup>94</sup> Записи 1990 г.; обычай сохранялся до 80-х годов включительно.

<sup>95</sup> Савельев Е.П. Древняя история казачества. Новочеркасск, 1915. С. 270.

здйства и позднее, при переходе к хозяйству производящему, консервируют многие культовые обычай охотников-промысловиков и вольных повольничих боевых (например, ушкайных) дружин. Новгородские былины сохранили описание многих черт артельного уклада в быту, в ритуале, в способах боя (например, «Василий Буслаев», «Костя Новоторжанин и атаманы»<sup>96</sup> 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-Волга.

Новопосвященный в боевую артель, пройдя испытания, должен был получать символы принадлежности к группе, которыми обычно являлись эмблемы тотемного животного.

В сказках «Медвежье ушко»<sup>97</sup> и «Гри царства»<sup>98</sup> — это ухо. В некоторых охотничих артелях бывалые охотники носили волчий зуб как залог удачи. В погребениях Фатяновской 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 характер<sup>99</sup>. Аналогичные подвески из зубов зверей находят в славянских погребениях раннего средневековья<sup>100</sup>. 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 скорчено на левом боку, на вершине насыпи, а в кургане 19 — на правом боку, в яме»<sup>101</sup>. 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 полно сохранилась в святочной и масленичной обрядности. В с. Сельце Удомельского р-на на свяtkи «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 соломы<sup>102</sup>, 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 обрачивается 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» зверя<sup>103</sup>.

Боевые танцы с пинжаком — буза, веселый, под драку — живой отголосок древнего охотниче-воинского танца, со шкурой-символом любимого зверя-союзника. По мнению А.М. Мехнцева, данный разряд танцев относится к обряду *приготовления* 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 обрачивание в боевого зверя (Жарковский, Западнодвинский, Лихославльский, Бологовский, Рамешковский, Калининский р-ны).

Таким образом, особая символика ношения верхней одежды, сложившаяся в древних промыслово-охотничих 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

<sup>96</sup> Из личного архива автора.

<sup>97</sup> Русские волшебные сказки. Антология. М., 1992. С. 288.

<sup>98</sup> Там же. С. 324, № 71.

<sup>99</sup> Гадяцкая О.С. Памятники фатяновской культуры. Ивановско-горьковская группа // Археология СССР. Вып. ВI-21. М., 1976.

<sup>100</sup> Седов В.В. Восточные славяне VI — XIII вв. М., 1982. С. 85.

<sup>101</sup> Черных Е.М. Предварительные итоги исследования курганной группы у деревни Большая Коша // Памятники железного века и средневековья на верхней Волге и верхнем Подвийе. Калинин, 1989. С. 58.

<sup>102</sup> См. Курочкин А.В. Ритуальные поединки ряженых на Украине // Живая старина. 1996. № 4. С. 21.

<sup>103</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 70, 82.

покрова и обнажения. Человек с покрытой головой — горячия 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, нащелника, 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, артели.

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. Перелоги, 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 подрасться. Любой был вправе вызвать его «на задор». Такое ношение шапок обычно сопутствовало времени обрядового прохода («по деревне»), когда артельщики шли на место традиционных состязаний, называемое «пятачок», «кресты», на горку или на мост. На самом месте боев такой способ ношения шапки служил неверbalным 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 деревню<sup>104</sup>.

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-рубаки. 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 «губерников»<sup>105</sup>.

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 «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

<sup>104</sup> 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».

<sup>105</sup> Агафонов О. В. Казачий войска Российской империи. М., 1995. С. 132.

край косоворотки — «голошечка». 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 матерью. Для дополнительной защиты рук от ножей и палок, а также для предохранения лучезапястных суставов 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 «насмерть», 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 оберегов<sup>106</sup>, 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 опрощенные кулачные бойцы единодушно оценивали нож как символ мужчины, воина, свободного человека, подчеркивали его обязательную принадлежность костюму: «Без ножика никто не ходил — позорно...» (с. Ведное)<sup>107</sup>. 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 окучившихся бояр. В дохристианской Залесской Руси было принято украшать пояс различными привесками, по которым можно было узнать «родову» мужчины.

<sup>106</sup> Так поступали запорожцы, донцы, так же готовились к последней битве вои князя Святослава, чем очень напугали вангийцев, видимо, хорошо знакомых с этим обычаем руссов. Обычай этот сохранился у разведчиков вплоть до Великой Отечественной войны: «Собрался умереть, прихвати с собой не меньше трех врагов...» (зап. 1989 г.).

<sup>107</sup> М. Щепоткина (1903 г.р.), зап. 1995 г.

ны, его религиозные предпочтения, род занятий. По поясу воина можно было судить о его заслугах. 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 подолы в штаны. По принятию парня в первую (младшую взрослую) «беседу», ему разрешалось носить пояс толщиной в один пальц, 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 края (позднее их вытесняют брюки), но с несколько более широкими портчинами — вероятно, из-за необходимости свободно двигаться в бою. Вероятно, характерной чертой был напуск на сапоги «пузьри» (д. Амачкино Рамешковского р-на)<sup>108</sup>. Изначально это было вызвано практическим расчетом: «Портчины нужно так напустить, чтобы ножика в сапоге не видеть 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-на<sup>109</sup>: 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 каблуке, с широким голенищем, шились из мягкой телячьей кожи. Людей, не имевших сапог, 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 сбиваются вовсе, оставшиеся пряди от макушки до лба образуют своеобразную треугольную косицу — чуб. В традициях Верхнего Поморья — в первые «подстрижки» мальчика стричь *под челку*, и эту стрижку он носил до старости (с. Сельцо). В Рамеш-

<sup>108</sup> Дядя Толя (фамилию не назвал; 1933 г.р.), зап. 1993 г.

<sup>109</sup> 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 *ерша*, а дети — наголо. Отправляясь на драку *челку* зачесывали «на левый глаз» (Помостье, Кашинский р-н, Бологовский р-н), зачесывали на лоб, на глаза (Кимровский р-н).

В словаре В. И. Даля даются такие значение слов *челка* — ‘знамя, значек, хоругвь, кисть, бунчуг на стяге’ (ж.р., старинное); ‘перед кокошника’ (тверск.) и *чуб* — ‘чупрунныи 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)<sup>110</sup>. 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)<sup>111</sup>. 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)<sup>112</sup>. В русских поговорках мы обнаруживаем некоторое противопоставление мужского чуба и женской косы, причем чуб выступает в качестве характерного признака мужчины, так же как коса — отличительный признак женщины: «Коса густая (=у бабы), а чуба (=ума) нет!»<sup>113</sup>. 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 большого 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)<sup>114</sup>, 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 отувечья, 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.

<sup>110</sup> К. Реброва, зап. 1996 г.

<sup>111</sup> Л.А. Федорова (1915 г.р.).

<sup>112</sup> Л.А. Федорова (1915 г.р.), А. Фокина (1919 г. р.), зап. 1976 г.

<sup>113</sup> Даляр В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М., 1884. Слово «чуб».

<sup>114</sup> Здесь словом «утаман» могли называть волка.

## ПОВЕДЕНЧЕСКИЕ НОРМЫ В РЕКРУТСКОЙ ОБРЯДНОСТИ (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 показательной<sup>115</sup>. 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 хозяйственного сына на службу. В Оханском уезде друзей рекрута, разъезжавшим с ним по гостям называли «соломенниками»<sup>116</sup>.

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»<sup>117</sup>.

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 избу»<sup>118</sup>. «Примут в солдаты, так не одну неделю пирут. Ходят с гармонью из дома в дом...»<sup>119</sup>. «Рекрут прощается многое: погуляет, да и на службу; и вот рекрут с компанией молодежи ходит по деревне и поет...»<sup>120</sup>.

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-

<sup>115</sup> 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.

<sup>116</sup> Серебренников В. Гармоника как народный музыкальный инструмент, по песням крестьянской молодежи Оханского уезда Пермской губернии // Иллюстрированный сборник-ежегодник Пермского губернского земства. Пермь, 1916. С. 671.

<sup>117</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1995-97 гг. в Октябрьский район (с. Р. Сарс).

<sup>118</sup> ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Ильинский район (д. Н. Семенцы).

<sup>119</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи). Зап. от Марии Захаровны Берсеневой, 1910 г.р.

<sup>120</sup> Шмаков П. По лицу земли, Очерки из жизни Прикамья. Оса. 1916. С. 102.

кадой отправляются к кому-либо из родных на приготовленный обед...»<sup>121</sup>.

В Суксунском районе было принято катать некрут. «Вот придут и гулять начнут на лошадях, у всех кони были. Запрягут парами лошадей, катаются. Гармониста, девок насадят, ребят — полну телегу... и по улице. Ленточки навяжут 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...»<sup>122</sup>. «Некрута катали. Салазки запрягут, ленточками средят как на свадьбе. Писни поют, как на свадьбе. Носовики дают, надорят ему платочек, и он машет. Поедет, дак народу, что: «До свиданья!»»<sup>123</sup>. «Нонче — призывник, раньше — некрута. Катаются. Коней своих запрягут, насядут. Девки треплют лен, некрута к ним приедут, кудели возьмут — продадут. Пьют. Богатой кататься долго. Раньше коней закатывали богатые»<sup>124</sup>.

Отличительной особенностью именно рекрутских гуляний молодежи был колективный характер гуляний, когда рекруты одной деревни, а иногда и нескольких деревень гостились друг у друга, ездили в гости. «Раньше по старинному ту 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...»<sup>125</sup>.

Несколько больший размах отмечает гуляния «наемщиков»<sup>126</sup>. Им позволялось делать все, что захо-



Рис. 23. «Некрута» из с. Ключи Суксунского р-на Пермской обл. (1904 г.). Из семейного альбома М.З. Шатровой.

тят, безнаказанно. «Делает в деревне, пока не ушел в армию все, что захочет, его не наказывали, только старались скорее проводить. Ему все прощалось»<sup>127</sup>. «Наемщик, ево не стовай (=не ругай), чё он хотит, то и делат. А то не пойдет. Деньги великие за него плочены...»<sup>128</sup>.

По свидетельствам XIXв., наемщик до времени отправки поступал на полное обеспечение его хозяина: жил в его доме, ел хозяйствое, заказывал себе одежду, катался на хозяйственных конях. «Катается на хозяйственных лошадях, по большей части на паре и с колокольцами чуть не каждый день и ночь со своими друзьями - приятелями, да кумушками-подруженьками, угощениями, разумеется, за счет хозяина. Хозяин или кто-нибудь из его семейных должен сидеть во время катания на козлах и возить гуляющих везде, где только вздумается наемщику. Нередко последний приказывает поворачивать лошадь на огород или прясло и ехать прямо. Хозяин или исправляющий должность кучера обращается с мольбами к наемщику и просит его позволения повернуть лошадь в сторону; не тут-то было:

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...»<sup>129</sup>.

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

<sup>121</sup> Шерстобитов И. Описание быта государственных крестьян, живущих в Чердынском уезде по правую сторону реки Камы // Пермские губернские ведомости. 1865. № 13. С. 56.

<sup>122</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи).

<sup>123</sup> 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.

<sup>124</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (д. Шахарово). Зап. от Вассы Ивановны Кулешовой, 1910 г.р.

<sup>125</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1999г. в Суксунский район (с. Ключи). Зап. от Марии Захаровны Мининой, 1928 г.р.

<sup>126</sup> «Наемщиком» в Прикамье называют нанившегося за плату идти в рекруты вместо хозяйственного 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).

<sup>127</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1997г. в Еловский район (с. Дуброво).

<sup>128</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции в Суксунский район 1999 г. (д. Шахарово).

<sup>129</sup> 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»<sup>130</sup>.

Все источники отмечают устраиваемый накануне отъезда новобранца вечер. На вечер приглашали как родственников, так и друзей и одногодков 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»<sup>131</sup>. «Накануне отъезда собирают вечер, там пьют и гуляют»<sup>132</sup>. «Праздник делали. Брагу, вино, пироги покупали. Приглашали своих парней, девчат. К Ваське на проводы приехало двадцать шесть человек. Пиво делали, песни пели»<sup>133</sup>. Отличался обычно репертуар песен, исполняемых на вечере 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 молодежи<sup>134</sup>.

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 девишик, шутки дружек на второй день свадьбы), но и в терминологии. Так, в Чердынском районе *лекрутами* называли неженатых парней, которые гуляли на свадьбе<sup>135</sup>. А.К. Байбурин отмечает, что у восточных славян рекрутство — единственный обряд с продолжительным лиминальным периодом, столь характерным для инициируемых типологически близких сообществ<sup>136</sup>. Основываясь на мнении А. К. Байбурина, что и свадебную обрядность восточных славян характеризует наличие элементов инициационных обрядов, можно считать поведенческие нормы первого этапа проводов

<sup>130</sup> ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Бардымский район (д. Асюл).

<sup>131</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1997 г. в Ординский район (д. Паньково).

<sup>132</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1997 г. в Еловский район (с. Дуброво).

<sup>133</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1997 г. в Ординский район (д. Паньково). Зап. от Анны Николаевны Деревянных, 1926 г.р.

<sup>134</sup> ПГУ. Материалы экспедиции 1998 г. в Кунгурский район (с. Калинино).

<sup>135</sup> ПГУ. Материалы экспедиции в Чердынский район 1999 г. (с. Покча).

<sup>136</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 64.

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 саживал 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 иди в армию!» И они уходят. Ниче не причитат старуха»<sup>137</sup>.

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 Масленицуправляют, 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 зачаванившись и будешь Ваше Благородие...»<sup>138</sup>.

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-

<sup>137</sup> 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.

<sup>138</sup> Добрянский краеведческий музей. Записано в г. Добрянка. № 39/195.

тельной службе возвращение на родину было мало реальным, это и позволяло разрушать прежние социальные связи, оказаться 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, вписываясь 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 выделить 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»<sup>139</sup>. «Пойдет, его скликнут обратно, чтоб снова на своем месте посидел»<sup>140</sup>. 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 отезжающим»<sup>141</sup>. В Суксунском районе рекрут, первый раз выходил из дома вместе с гостями и при этом оставлял шапку на полатном брусе. 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»<sup>142</sup>. 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 время<sup>143</sup>.

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...»<sup>144</sup>.

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 печь<sup>145</sup> или заглянуть в нее. «В печку поглядеть. Глядели у нас ребята. Он (некрут) выйдет, потом снова зайдет и поглядит в печку»<sup>146</sup>. «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»<sup>147</sup>. «Век из повеки го-

<sup>139</sup> ПГУ. Материалы экспедиции 1996г в Суксунский район (д. Сивково).

<sup>140</sup> ПГУ. Материалы экспедиции 1997г. в Куединский район (с. Урталга).

<sup>141</sup> Шерстобитов И. Указ. соч. С. 56.

<sup>142</sup> 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.

<sup>143</sup> ПГУ. Материалы экспедиции 1998 г. в Кунгурский район (с. Калинино).

<sup>144</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (д. Шахарово).

<sup>145</sup> ПГУ. Материалы экспедиции 1997г. в Куединский район (д. Сурорка).

<sup>146</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи). Зап. от Евдокии Сергеевны Петуховой, 1931 г.р.

<sup>147</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи).

ворят, и я говорю ребятам: "... Смотрите в печку, чтоб вертаться в этот дом!"»<sup>148</sup>.

Чтобы солдат не тосковал по дому, его отпаивали, поили отваром «потоскайной» или «бездумной» травы, чтобы «по дому не скучал, не думал ничё»<sup>149</sup>.

В Суксунском районе рекрут, кроме того, должен был при выходе из дома дотронуться указательным пальцем до матицы<sup>150</sup>. 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»<sup>151</sup>.

Это действие также, видимо, связанно 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 окончанию 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. Перекланявшись 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...»<sup>152</sup>.

Более поздние записи (информация о проводах в солдаты относятся к 30-50-м годам XX в.) свидетельствуют о доминирующей роли при благословении матери. «У отца прощенья просят на коленях, мать иконой благословляет»<sup>153</sup>. «Благословляла мать, отец — нет»<sup>154</sup>. 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»<sup>155</sup>.

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 сделают и дают поцеловать»<sup>156</sup>. Во-вторых, благословение крестом: «Крестом железным пошлепают по спине»<sup>157</sup>, В-третьих, благословение крестным знамением, рукой<sup>158</sup>.

Благословение, по мнению информаторов, являлось одним из главных элементов последнего дня проводов, и продолжает бытовать до настоящего времени. Благословение в некоторых традициях усиливается 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...»)<sup>159</sup>; временем совершения действия: («через порог переступать, тогда благословляют...»)<sup>160</sup>, «Все выйдут из дома, я говорю: "Вернись!" Он (=рекрут) обязательно должен вернуться... Я его крестом перекрестила»<sup>161</sup>.

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 ею переступит — рекрут будет принят на службу<sup>162</sup>. 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.<sup>163</sup> В Усольском районе замечали,

<sup>148</sup> ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Бардымский район (с. Печмень). Зап. от Ф.И. Дедовой, 1918 г.р.

<sup>149</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1997 г. в Ординский район (д. Паньково); ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Куединский район (д. Никольск).

<sup>150</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи).

<sup>151</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи).

<sup>152</sup> Шерстобитов И. Указ. соч. С. 56.

<sup>153</sup> ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Куединский район (д. Никольск).

<sup>154</sup> ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Куединский район (с. Урталга).

<sup>155</sup> ПГУ. Материалы экспедиции 1997 г. в Куединский район (д. Суярка).

<sup>156</sup> Шерстобитов И. Указ. соч. С. 56.

<sup>157</sup> Подюков И.А., Черных А.В. Суженый-ряженый приди ко мне снаряженый: Рецепты народных гаданий. Пермь, 1998. С. 24.

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 беде.<sup>164</sup>

С мотивом возвращения связан и обычай оглядываться при выходе из дома и из селения. «Когда идет, все время надо оглядываться, чтобы вернуться»<sup>165</sup>.

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...»<sup>166</sup>.



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 оконице, 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 «ямщицу» 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 заметешь и больше к тебе не вернет-

<sup>164</sup> Там же.

<sup>165</sup> ПГУ Материалы экспедиции в Куединский район 1997 г. (д. Никольск).

<sup>166</sup> Шмаков П. Указ соч.

ся»<sup>167</sup>. В Суксунском районе, кроме того, после выхода рекрута специально заметали след, заметенное заворачивали в тряпочку, убирали на божничку и хранили до возвращения солдата<sup>168</sup>. В Карагайском районе после проводов в рекруты, запрещалось стирать одежду, которую призывник носил в последнее время. Ее хранили нестиранной до возвращения солдата<sup>169</sup>.

ку и прищиваю...»<sup>173</sup>. После проводов в Усольском районе ленты возвращались девушки<sup>174</sup>. В Оханском уезде ленточками рекрут украшал только гармошку<sup>175</sup>.

В Кунгурском крае главной отличительной чертой рекрута были носовики, платки, ленты, подаренные девушками. С этими подарками рекрут не расставался все время гуляний и при проводах. Горсти лент и платков

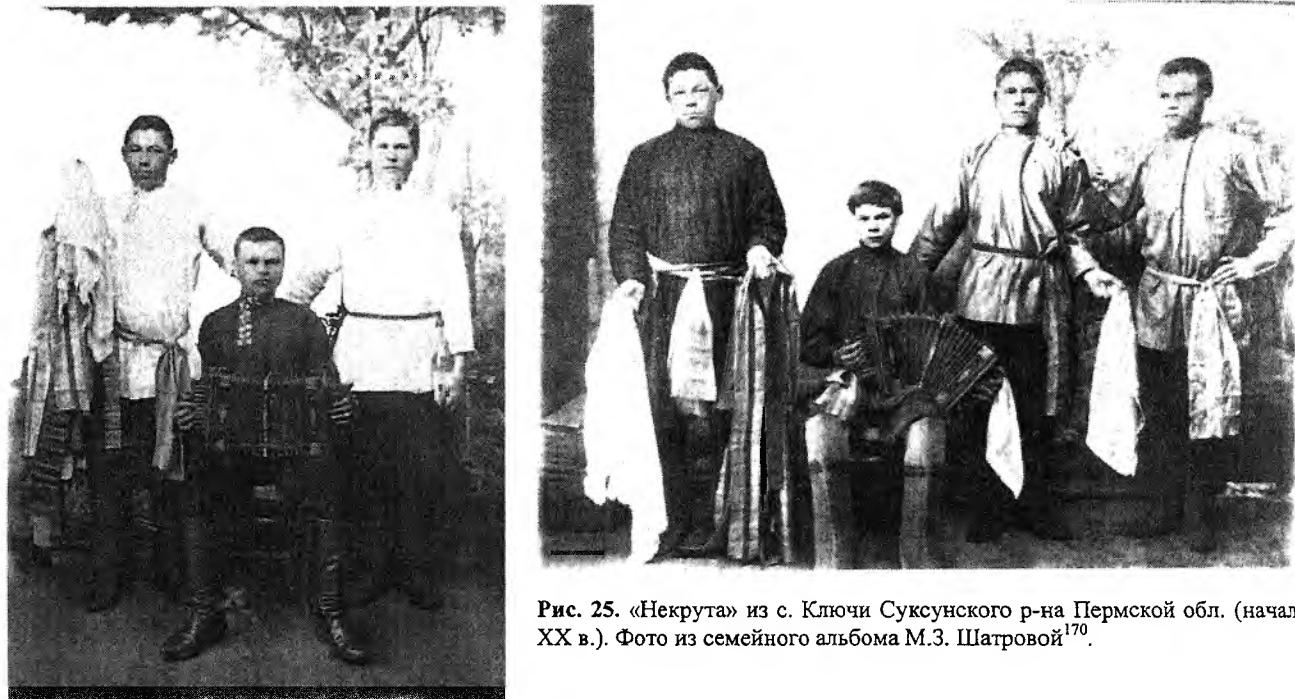


Рис. 25. «Некрута» из с. Ключи Суксунского р-на Пермской обл. (начало XX в.). Фото из семейного альбома М.З. Шатровой<sup>170</sup>.

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»<sup>171</sup>. В Осинском уезде рекруту прикалывали на шапку бумажный цветок<sup>172</sup>. 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 вечере гуляли, дарят ленты, они их на фураж-

он постоянно носил в руках<sup>176</sup>. «Платки давали. Он их кучей связывает, пученькой. Он идет, платками машет»<sup>177</sup>.

В Суксунском районе перед отправкой новобранца мать стригла рекрута. Волосы при этом собирались и хранились на божничке до возвращения солдата<sup>178</sup>.

Повсеместно лентами, поясами, платочками, колокольчиками, бубенцами украшали и сбрую лошадей, на которых катились 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, сущеное 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

<sup>167</sup> ПГУ Материалы экспедиции 1997 г. в Куединский район (с. Ургалга).

<sup>168</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи). Зап. от Мининой Марии Захаровны, 1928 г.р.

<sup>169</sup> Зап. в г. Перми от Ивана Алексеевича Подюкова, 1954 г.р., родом из Карагайского района.

<sup>170</sup> 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.

<sup>171</sup> Шерстобитов И. Указ. соч. С. 56.

<sup>172</sup> Шмаков П. Указ соч.

<sup>173</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Чердынский район (с. Покча). Зап. от С.Е Новиковой, 1918 г.р.

<sup>174</sup> ПГУ. Материалы экспедиции 1996 г. в Усольский район.

<sup>175</sup> Серебренников В. Указ. соч. С. 67.

<sup>176</sup> ПОКМ, ПГУ. Материалы экспедиций в Кунгурский и Суксунский районы 1997-1999 гг.

<sup>177</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (д. Шахарово). Зап. от Вассы Ивановны Кулешовой, 1910 г.р.

<sup>178</sup> 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 земли<sup>179</sup>.

Кроме того, рекрутам дарили подарки родственники, подруги, соседи. Набор дареных предметов был также стабилен: чаще поясок, позднее — платочек и кисеты, полотенце, рубаха. Кроме предметных подарков в последний день проводов рекрут вручали и деньги.

Как мы уже отмечали, в Кунгурском крае главной отличительной чертой рекрута были носовики, платки, вышитые и обвязанные девушкиами. 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. Счастливо отслужить и вернуться обратно»<sup>180</sup>.

В д. Шахарово Суксунского района рассказывали, что девушка, кроме платков из тонкой материи, вышитых гарусом, дарила некруту и вышитую рубашку<sup>181</sup>.

По материалам XIX — XX вв., самым распространенным обрядовым фольклором при проводах рекрутов являются песни и частушки. Единичны записи причитаний по рекрутам. Некоторые интересные факты можно отметить, рассматривая инструментарий, используемый при проводах в солдаты. С нашей точки зрения, одна из характерных его

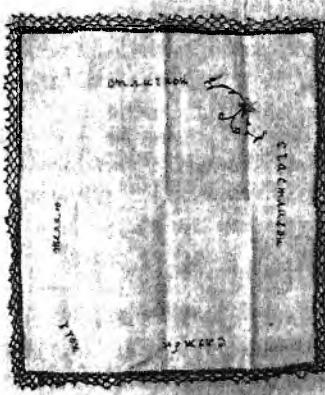


Рис. 26. «Некрутские платки», особенности — нетрадиционность как для 1999 г. Е.М. Кулешовой (с. Ключи обычных гуляний молодежи, так и для других 1950-60-е гг.). Из запасников обрядов. Так, в Октябрьском районе только некруты играли при гулянии на бубнах<sup>182</sup>.

В Оханском уезде по материалам начала XX в., молодежь заводила гармошку только перед тем, как идти на военную службу, и выучивалась играть одну-две песни<sup>183</sup>. «Наемщик» также приказывал хозяину, чтобы тот купил ему гармошку — непременную спутницу каждого рекрута<sup>184</sup>. Более поздние материалы также свидетельствуют, что гармошка повсеместно обязательно сопровождала проводы.

<sup>179</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1997 г. в Еловский район (с. Дуброво).

<sup>180</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (с. Ключи). Надписи с платков, изготовленных в 60-е гг. Екатериной Максимовной Кулешовой, 1928 г.р.

<sup>181</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1999 г. в Суксунский район (д. Шахарово). Зап. от Ксении Алексеевны Безденежных, 1912 г.р.

<sup>182</sup> ПОКМ. Материалы экспедиции 1994-1996 гг. в Октябрьский район (с. Р. Сарс, с. Петропавловск).

<sup>183</sup> Серебренников В. Указ. соч. с. 67.

<sup>184</sup> Саламатик Н. Указ. соч. с. 70-71.

вождала проводы новобранцев. Можно предположить, что именно рекрутская обрядность была активным каналом внедрения гармони 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»<sup>185</sup> 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 рекрутам, 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 невостребованного 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 «кровию». Ему предписывалось высовывать либо старых девок, либо вдов.

С изменением сроков службы в конце XIX в. вносятся определенные корректировки и в обряды проводов в солдаты, претерпевают 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.

<sup>185</sup> 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 выправлением 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...»<sup>186</sup>. 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 запью,  
Из Большой Горочки уеду  
До свиданья всем скажу<sup>187</sup>.

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 поズору. С ними девушки не гуляли, и они зачастую оставались бобылями»<sup>188</sup>. Таких «в простонародье звали “килун”, “браковка”»<sup>189</sup>.

**Жребий.** Если в семье было несколько сыновей, то тянули «жеребей». «У нашего отца было одиннадцать сыновей и дочь. Тянули жеребей: свёртывали бумажки,

<sup>186</sup> Зап. от Николая Яковlevicha Zвонова, 1911 г. р. из д. Большая Горка.

<sup>187</sup> Из личного собрания частушек Н. Я. Звонова (см. сноску № 193).

<sup>188</sup> Зап. от Елены Николаевны Голубевой, 1969 г. р. из п. Варзеньга.

<sup>189</sup> Зап. от Нины Николаевны Кузьминой, 1944 г. р. из д. Ложково.

на них написано “да”, “нет”. Шел в армию тот, кому выпала бумажка со словом “да”»<sup>190</sup>.

**Беседки.** «Перед отправкой в армию некрута посыпали родственников, а потом собирали их у себя, а также приглашали и девок»<sup>191</sup>. Такие беседки устраивались по очереди у каждого «некрута». Сегодня у одного, завтра у другого, и так по очереди у всех призывающих. 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 защимит:

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»<sup>192</sup>.

**Вечерина.** «Вот в которой день провожают, в тот день всех и объезжают — с утра всю деревню. Старички в другой раз и не придут — вот я и бегаю. А подружки сами прибегут. Сначала всю деревню обежишь — которая старенькая, а которая помоложе — сами придут. За стол садились и по чарочке самогоночки выпьют — которая с собой принесут. Старушки благословляли: “Иди с Богом, вертайся живой, здоровой!”»<sup>193</sup>. «Раньше, до войны, были вечеринки. 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...”»<sup>194</sup>.

По воспоминаниям учительницы из д. Большая Горка Е. В. Ивановой, «песни у нас в деревне, как правило, запевали те, которые уходили в армию»<sup>195</sup>. А пели на

<sup>190</sup> Зап. от Александра Павловича Поливанова, 1921 г. р. из д. Ивтино.

<sup>191</sup> Зап. от Екатерины Макаровны Тихомировой, 1924 г. р., из д. Вонюх (ныне Павлово).

<sup>192</sup> Из личного собрания частушек Н. Я. Звонова (см. сноску № 193).

<sup>193</sup> Зап. от Николая Марковича Лебедева, 1919 г. р. из д. Хлебородово.

<sup>194</sup> Зап. от Александра Павловича Поливанова, 1921 г. р. из д. Ивтино.

<sup>195</sup> Зап. от Екатерины Владимировны Ивановой, 1910 г. р. из д. Большая Горка.

вечеринах повсеместно «Последний нонешний денечек», «Как родная меня мать провожала», частушки «Печодного» и рекрутские частушки под плясовые нариши на гармони — «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.** Провожать «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 со- провождался 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 побагаче. Родители благославляли некрутов иконой: “Будь благословлен! — и перекрестят. — Спаси тебя Господи и сохрани!”». В дорогу давали напутствие: «Служите по-хорошему, честно, благородно, без плохого!»<sup>196</sup>. 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 их<sup>197</sup>.

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 ленту<sup>198</sup>. Венок символизировал верность девушки, ждущей некрута. По обычаю, эта девушка не должна была общаться с ребятами и на беседках 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 позорным<sup>199</sup>.

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 прикалывали 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 домов<sup>200</sup>. «Идешь дорогой домой, розышишь елочку, прижмёшься к её и грустишь»<sup>201</sup>.



Рис. 27. Рекруты из г. Парфеньева Костромской губ. делали все вместе, в одном из (нач. XX в.). Фото из личного архива И.А. Морозова.

<sup>197</sup> Обряд помнят повсеместно.

<sup>198</sup> Зап. от уроженцев деревень, расположенных в верховьях р. Унжи, на границе с Вологодской обл.

<sup>199</sup> Из личных архивов А.П. Поливанова и А.В. Хробостова.

<sup>200</sup> Обряд встречается повсеместно и сохранился до наших дней.

<sup>201</sup> Зап. от Николая Марковича Лебедева, 1919 г. р. из д. Хлебородово.

<sup>196</sup> Зап. от Алексея Васильевича Хробостова, 1926 г. р. из д. Дербин.

**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-словесника<sup>202</sup>.

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 поведения<sup>203</sup>. 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»<sup>204</sup>.

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 соглашаются как-будто и прочие собиратели-этнографы. А.А. известен всем устьцилем тем, наличность 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 непрятном состоянии. Даже ко мне явился

<sup>203</sup> Байбурин А.К., Топорков А.Л. // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 154.

<sup>204</sup> Там же. С. 154.

он сам, без всякого зова, в очень мрачном настроении, от, по-видимому, “веселого вчера” и хриплым голосом пред южил 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 возмет. Делать было нечего, нужно было слушать, и я попросил рассказать сказку.

Тут же пришло поднести, потому что А.А. было очень худо. Дело пошло гляже, 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<sup>205</sup>.

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.. Отолосок 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 традиции<sup>206</sup>. 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 архиераям,  
Священным иереям  
Церкви божии соблюдати;  
Пономарю подобает  
У притвора церковного со жезлом стояти,  
Не велено пьянице 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- пересмеивает,  
Всем народом пьяница помушает;  
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 говорить,  
Пьяницу на ум наставляти,  
Только пьяницу добру не научит,  
Только пьяницу раздражнит,  
Пьяница на него осердится,  
Либо древом убьет, либо ножем зарежет  
Тот человек сам себе убиец,  
Та душа навеки погибает,  
Тьмы промешанные доставляет...

Перед нами картина антисоциального поведения пьяницы и осуждение его, как в высшей степени грехового 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 — средолюбец,  
Пьяница — живопродаец,  
Пьяница — смертоубиец,  
На бою на драке? — Пьяница.  
Ложно божится? — Пьяница.  
По сторонам свидетелем становится? — Пьяница.  
Не видать пьянице царства небесного<sup>208</sup>.

<sup>205</sup> Ончуков Н.Е. Северные сказки. М., 1998. Т. 1. С. 139-140 (переизд.).

<sup>206</sup> Научная библиотека Сыктывкарского государственного университета (далее — НБ СГУ), Устьцилемское собр., № 59, Л. 2.

<sup>207</sup> Бессонов П.А. Калики переходные. Т. 6. М., 1861-1864. С. 97.

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 Зерцала. Например, в одной («Яко о том пьяница осужден по смерти пити огнь и смолу и серу»)<sup>209</sup> 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 бесовестное 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 старообрядческого сборника: «В нынешнее еретическое время вино умысли дьявол сотворит недавно, после Рождества Христова. В русскую землю пришли винокуренные заводы после отступления от православной восточной церкви, или по исполнении нареченных лет Иоанном Богословом 1666-го, от завзания сатаны с того время нам християнам подобает имети опасенным, ибо сатана хитрый сие питие сотвори на осквернении християн. У еретиков и обычая такого нету, каких прежде держались святые отцы»<sup>210</sup>. 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 персонифицированного порока: «Аз же ти есмь силен боле всех плодов земных, от корени силна, от племени есмь велика многородна, 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»<sup>211</sup>.

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 несет прямо оценочной функции, а является средством, при помощи которого постигается провиденциальная сущность тех или иных поступков библейских персонажей. Одним словом, эти тексты при надлежат 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<sup>212</sup>.

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 дизьюнции — «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»<sup>213</sup>.

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

<sup>212</sup> 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 ерковно-славянского и русского языка // Избранные труды. Т. 2. Язык и культура. М. 1994. С. 31).

<sup>213</sup> Хейзинга Й. Homo ludens (опыт определения игрового элемента культуры). М., 1992. С. 59 (далее — Хейзинга...).

<sup>208</sup> Там же. С. 100.

<sup>209</sup> Зерцало Великое. Гл. 56 // Частная коллекция. Цветник духовный. Сер. XIX в. Удорского происхождения. Л. 105.

<sup>210</sup> НБ СГУ. Удорское собр. (Матвеых-Палевых), № 18. Л. 4.

<sup>211</sup> Памятники литературы Древней Руси (далее: ПЛДР) вт. пол. XV в. М., 1982. С. 578.

статус персонажа, как бы освободясь 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 смерти<sup>214</sup>.

Если обратится к былинной традиции, то «пир» богатырей 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 паскова князя у Владимира,  
Кабы было пированье — столованье;  
А на русъких на могущих на богатырей,  
А на злых палениц да преюodalых,  
А на тих на хресьян да православных,  
А на тих на бояр толстобрююхих,  
А как пир-то идет у них полумира  
А как стол — от идет у их полуострова,  
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-батюшко полуухмеля,  
Как полу-де хмеля стал, полуразума,  
А по светлой гориньке стал похаживать,  
А ясныма-то оцямы стал повываживать,  
Тихо-смиренную речь стал выговаривать:  
....  
А бы все сидите у меня поженены<sup>215</sup>.

<sup>214</sup> Й. Хейзинга, характеризуя «опьянение» как состояние экстаза, пишет: «Всякая победа препрезентирует, т.е. реализует для победителя торжество добрых сил над злом и благотой 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).

<sup>215</sup> Ончуков Н.Е. Печорские былины. (далее: Ончуков...)

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 действие, 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

мотив посещения Ильей Муромцем кабака с мотивом ссоры (или бунта) богатыря с князем Владимиром<sup>216</sup>.

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»<sup>217</sup>.

Поведение Ильи в кабаке в точности совпадает с типом поведения игрока как пьяницы: вначале он просит денег у «голи кабацкой», чтобы «опохмелиться», 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 мифopoэтический контекст поведения богатыря. Вино для общественного пира он добывает самовольно в погребе. 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

<sup>216</sup> 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).

<sup>217</sup> Там же. С. 111.

культурного героя. Так, что в целом мотив пира с кабацкими голями получает действительно выразительный мифopoэтический контекст<sup>218</sup>.

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 ситуаций<sup>219</sup>.

Так и есть в нашем сюжете: сказители ориентированы на мифopoэтический 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 скрытие имени героя до завершения игры.

В более сложных типах игры главенствует парадигматический принцип. Это «Мимикрия» (трансвестические изменения), «Илинкс» (опьянение, хмель). «Здесь играют не элементами грамматики или словаря, здесь игровыми камнями служат целые дискурсы,

<sup>218</sup> Нужно отметить, что «колодец», «брюхо коровы» и «погреб» как образы эквивалентны «разинутому рту». Ведь рот в гротескной топографии соответствует чреву и «китеиз»: так, рядом с эротическим образом «trow», т.е. «дыры», вход в преисподнюю изображается как разинутая пасть сатаны («адова пасть»). Колодец — общезвестный 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).

<sup>219</sup> 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 Илья Муромец и гости 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.: Cailliois 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).

шаблоны поведений, интеракциональные формы и правила общения и т.п.»<sup>220</sup>.

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 былины<sup>221</sup>.

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. Прыжков дает достаточно точное определение этому явлению в «Истории кабаков в России»<sup>222</sup>. Именно этот культурный и социальный тип является героем в эпосе. Относительно пьяниц как устойчивого и признанного социального типа Прыжков пишет: «Гости кабацкие разделялись на два главные 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<sup>223</sup>. А сам кабак становится мифологически значимым местом. «В глазах народа кабак сделался чем-то проклятым, — пишет Прыжков — «кабак — пропасть, — тут и пропасть» (гласит пословица). Явилось поверье, что церковь, поставленная на место кабака, непременно провалится»<sup>224</sup>. 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.<sup>225</sup>

Именно это место становится своеобразным центром притяжения населения для занятий, которые не

подпадали ни под понятие трудовой деятельности, ни религиозной<sup>226</sup>. В кабаке «голь кабацкая», что называется, предавалась «праздности». И все, что включается в это понятие, можно было бы определить как «антроповедение» ( 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 опойшу, то быть неурожаю или засухе»<sup>227</sup>. 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. Прыжков, — 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 споить и обобрать, остановливая проходящих и униженно высматривая у них, чарочку винца Христа ради. Целовальники делали с ними, что хотели»<sup>228</sup>.

Ясно, что у них были и свои игровые функции: целовальники — своеобразные «крупье», 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»<sup>229</sup>.

<sup>220</sup> Хансен-Леве О. Указ. соч. С.19.

<sup>221</sup> «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).

<sup>222</sup> Прыжков И. История кабаков в России. М., 1868. С.158 (переизд.).

<sup>223</sup> Прыжков И. Указ. соч. С. 169.

<sup>224</sup> Прыжков И. Указ. соч. С. 158.

<sup>225</sup> «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. Прыжков (Указ. соч. С. 160).

<sup>226</sup> «Кабак делается местом сбора для бесед, местом отдыха для трудов, где мужик испивая сиротские слезы, имеет счастливую возможность забыться на минуту от своей тяжелой участи» (Прыжков И. Указ. соч. С. 160).

<sup>227</sup> Прыжков И. Указ. соч. С. 165.

<sup>228</sup> Прыжков И. Указ. соч. С.176.

<sup>229</sup> Адрианова-Перетц В.П. Праздник кабацких ярыжек: Пародия сатирической. пол. XVII в. Л., 1934.

Подобный текст «читается» только в контексте игры, иначе он звучит только кощунственно, как это указывалось на одном из списков Службы<sup>230</sup>. 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» — кружечный стол, где происходит расчет за вино; и печка «муравлена» — место, где отдыхали опьяневшие посетители и «голья 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 вызывать их оттуда... Все пропивали с себя и выходили из кабака буквально голыми»<sup>231</sup>.

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 обратится 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 кабацкоё  
Где живут-же чумаки да человальники...

Затем по сюжету он просит человальников выпить с дороги зелена вина на пятьсот рублей в долг. Однако человальники 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»<sup>232</sup>. 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 суточки,  
Одолила тут его тягость тяжолая,  
Забрала его хмелинушка великая.  
Заходил ён тут на пецику на муравленку,  
Он как заспал, захрапел тут доброй молодеч...<sup>233</sup>

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 представителю 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 травестиции 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»<sup>234</sup>. 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

<sup>230</sup> Там же. С.27

<sup>231</sup> По свидетельству Флеттера. См.: Прыжков И. Указ. соч. С. 164

<sup>232</sup> Ончуков... С. 20.

<sup>233</sup> Там же.

<sup>234</sup> 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 потлач, а более осложненный тип, соответствующий понятию «кулы». По теории Р. Кайо, сюжет можно отнести к «мимикии», трансвеститическим изменениям, правда, пока в достаточно слабой форме. И тем не менее здесь взаимодействуют и проникают друг в друга дискурсы разных жанровых форм и сюжетов.

К трансвеститическим изменениям 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 устьцылемы — пропойцы, на которых и составлена пародия». Нам важно отметить, однако, что в ряду имен рядовых пропойцев, возможно, присутствуют и обыгрываются местные имена и прозвища устьцылемов: Васенька Ханавов, Онисим Захаров, Ерака Большебородый, Панко Русый. Перед нами явно словесная игра в имена, нарочито реалистическая и максимально приближена к бытовой обстановке устьцилемов.

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 сношено<sup>235</sup>.

Этот своеобразный эпический зчин 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 привязи 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 принахлапывают,  
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 пять копеек.

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 travestия? 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 «знатенитого» 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

<sup>235</sup> 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 бывшего 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 кабак,  
Кабы нет-ли там какого русского богатыря<sup>236</sup>.

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 Василька Игнатьевич  
Он пропился, промотался да все до нитоцьки,  
Не креста у него нет, не пояса...<sup>237</sup>

Важно отметить, что ироническая словоформа имени «Васька», «Васенька» как в пародии, так и в этом тексте нейтрализуется величанием «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. Умирающий 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 прощенье последне».   
Молвил слово, в том часу и умолкнул.  
Не зата труба вострубила  
Воплакала мать Суханова:  
«Хотя тебя, Суханушко, звали бражником,  
И хоть был пропиватися,  
А ныне ты над собою, видишь, совершенье учинил.  
Не о том я плачу, что вижу тебя смертного,  
Плачу я о твоем доротьце во истинной храбости,  
Что еси дорош человечества,  
Умер на службе государеве...<sup>238</sup>

В словах матери заключена главная и новая идея богатырской доблести, умереть за отчество, «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 Василий 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 пить-де вино везде безденежно<sup>239</sup>.

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 призыва и свое право на большее, чем человеческие почести<sup>240</sup>.

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 похваляется 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<sup>241</sup>. А.М.Астахова указывала, что былина о Бутмане «поздняя по времени возникновения (не ранее XVIII в.) и редкая<sup>242</sup>. Сегодня за ней в научной литературе

<sup>236</sup> Ончуков... С. 4.

<sup>237</sup> Ончуков... С. 4.

<sup>238</sup> ПЛДР. XVII в. Кн. 1. М., 1988. С. 138

<sup>239</sup> Ончуков... С. 18.

<sup>240</sup> Хейзинга... С. 194.

<sup>241</sup> Ончуков... С. 62, 64.

<sup>242</sup> Астахова А.М. Былины Севера. Л., 1938. Т. 1. С. 556.

прочно закрепилась характеристика «позднейшего былинного новообразования»<sup>243</sup>. 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 предание<sup>244</sup>.

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 Бутмана<sup>245</sup>. 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 смешением, 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 хмело-ту если детина выпиваетца  
Из рецей-то Бутман сны вышибается:  
— Уж я силушкою нонце царя сильне,  
— Уж я сметоцькою царя посметливее<sup>246</sup>.

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.<sup>247</sup> Среди преданий беломорско-обонежского региона есть рассказы, в которых главным героем является Бутман, владеющий чугунолитейным заводом. От него и пошло, по преданию, пьянство<sup>248</sup>. Однако вряд ли такое историческое объяснение прольет свет на этимологию имени героя.

<sup>243</sup> Пропп В.Я., Путилов Б.Н. Былины в 2 тт. М., 1958. Т. 2. С. 339.

<sup>244</sup> «Контуры 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, грозится 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 богатого наградить его, но тот отказывается и лишь просит разрешения пить ему вина безденежно и бесконечно». (Там же. С. 339).

<sup>245</sup> Красовская Ю.Е. Сказители Печоры. М. 1969. С. 5.

<sup>246</sup> Бутман Колыбанович и царь Петр Алексеевич - Онучков. С. 59.

<sup>247</sup> Астахова А.М. Былины Севера Л., 1950. Т. 2 С. 341.

<sup>248</sup> 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 романса 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 «жульить»; «жульничать», позволила из имени нарицательного, обозначающего человека с преступным прошлым, «жулик» создает 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) взвалывать, мешая приводить в движение; б) копать; 3) *бутка* — ‘о том, кто много пьет’ (ср. *буткать*); 4) *буткнуть* — ‘произвести громкий звук’<sup>249</sup>; 5) *бутеть* — ‘жиреть’, укр. *бутіти*, слов. *bita* — ‘большеголовый человек’; *bitast* — ‘тупой, глупый’; польск. *bita* — ‘гордыня’; 6) *буткать* — ‘супать, толкать’<sup>250</sup>, родств. блг. *бутам* ‘толкаю, бью’, словен. *bitati* ‘толкать’<sup>251</sup>. 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’; *колыбашить* — ‘воловод. ‘молоть вздор, говорить пустяки, пустословить’<sup>252</sup>.

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 — романской 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 идеиную установку былины. Герой в ней не действует, он находится в определенном состоянии. Для пьяницы это

<sup>249</sup> Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб. 1994. Т. 1.

<sup>250</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка (далее: Даль...). Т. 1. М., 1880. С. 145.

<sup>251</sup> Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885. Слово не связано с коми *bitredni* ‘быть, стучать, колотить’

<sup>252</sup> 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 пьяниство среди «голей кабацких». Что вполне соответствует сущности и характеру фаталиста. «Он живет постоянно с установкой на конечную игру, когда его судьба окончательно осуществиться». В этом смысле он постоянно играет в апокалипсис. Конечная игра состоит в отодвигании конца в апокалиптическом поведении ожидания и из боязни конечной катастрофы»<sup>253</sup>. 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 «пьяниство», «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 «пьяниства умерших» в мировом фольклоре, установление семантического тождества формул «блаженного пьяниства» и «блаженного безумия» позволили ей утвердить положение, что «безумие — метафора смерти, юродивый» — это ««блаженный»», — эпитет специально применяемый к мертвым»<sup>254</sup>. 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»<sup>255</sup>.

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 следя средневековым книжным устремлениям, тем не менее понимало их уже с принципиально иных идеальных позиций.

Ярким примером тому служит и это эпическое «новообразование» Бутмана. В основе старообрядческого эсхатологизма лежит всепоглащающая 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 миросозерцательным 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 пьяниство 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 — «гордни».

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 зчине:

Как про бенного (=бедного) сказать про белого  
Про удалого сказать, дородна молодца,  
Он и ходит-де удалой доброй молодец,  
На цареви-то ходит большом кабаки<sup>256</sup>.

Или еще более показательно: в записи от Тараса, где зчин предварен формулой запева:

Во печали нам жить не неб кручину быть,  
На дому надо ходить не наб куражиться.

И далее зчинная формула:

Как про бенного сказать, будто про беглого  
Про юдалого сказать, дородня молодца.  
Он и ходит на царевом большом кабаки...<sup>257</sup>

Игровой контекст и игровое поле вполне, на наш взгляд, здесь наличествует, обозначая четкую грань между реальным и условным. Соответственно весь сюжет может восприниматься очень «серезно» и пониматься как атмосфера игры. Эффект в высшей степени прямо противоположный относительно известной установки эпической поэзии на историческую правду.

<sup>253</sup> Хансен-Леве. Указ. соч. С. 15-16.

<sup>254</sup> Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 62, 318.

<sup>255</sup> Бахтин М.М. Указ. соч. С.332.

<sup>256</sup> Ончуков... С. 14.

<sup>257</sup> 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.

Кошуны и баюны, певшие на древних тризнах, по всей видимости были родоначальниками русской эпической традиции<sup>1</sup>. Вещий Боян, воспетый в Слове о полку Игореве, вероятно, тоже воспроизводил в сопровождении струнного щипкового инструмента типа гуслей эпические напевы. В источниках Киевской поры упоминается «словутный Митус», обладавший столь выдающимся исполнительским даром, что позволил себе дерзко отказаться петь князю по его повелению<sup>2</sup>. 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 Кирши 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 Кирши Данилова одними исследователями определяется как исполнителя содержащихся в собрании песен, другими — как составителя сборника, возможно — автора записей, несомненно одно: большинство записанных примеров связано с ярко выраженной мужской исполнительской традицией, вполне вероятно, продолжающей традиции 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 запре-

<sup>1</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.

<sup>2</sup> 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 Кирши 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 хороши».

Основное место в сборнике занимают песни различных эпических жанров — былины, исторические, скоморошины юмористического характера («Гостя Терентища», «Агафонушки»). 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: старики-сказители брали с собой на осенний промысел рыбаки за равный пай добычи, охотники — в состав артели.

Немногочисленные лирические песни из сборника Кирши 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, опохмельте молодца.  
Хотя горько да жидко — давай еще!  
Замените мою смерть животом своим:  
Еще не в кое время пригожусь я всем!<sup>3</sup>.

Этот своего рода «крик души» выражается в подчеркнуто-минорном по ладовому наклонению напеве унылого, жалобного характера.

<sup>3</sup> Сборник Кирши Данилова. М., 1958. С. 210.

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 слыхал» (также с типично плясовым напевом).

Таким образом, репертуар сборника Кирши 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 Сарти (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 родственницы и приятели пели простонародную песню «Высоко сокол легал»; в то самое время входит известный превосходными музыкальными сочинениями Сарти; он останавливается, слушает со вниманием; наконец замечает 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 Сарти перебегает 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 переменяли 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»<sup>4</sup>.

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 Грутовского (СПб., 1776-1795). Хотя этот сборник имеет явно популяризаторскую направленность и

<sup>4</sup> 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 южно-русскую и в частности курскую стилистику, А.В. Руднева отмечает: «Песни, о которых будет идти речь, — это мужские песни воинской среды XVI — XVIII вв.»<sup>5</sup>. 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 фортепиано», составленный Иваном Рупиным (Рупин). 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 «итальянанизированной» концертной манере, со сложными фiorитурами, 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, выраждающие 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 Стаковича (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, Стакович, 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. Стакович с гитарой в руках. Кстати, напев известной былины «О Добрыне»

«Что не белая береза к земле клонится» М. Стакович 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. Стакович, 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-Корсаков<sup>6</sup>, Н.М. Лопатин и В.П. Прокунин<sup>7</sup>.

Второй песенный сборник Н.А. Римского-Корсакова целиком состоит из песен в мужском исполнении, напетых любителем народного вокального искусства Тертием Филипповым<sup>8</sup>.

Касаясь исполнения мужскими голосами народных русских песен в среде любителей в середине XIX столетия, необходимо вспомнить о двух мастерах, привлекших 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 знаками<sup>9</sup>. 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”»<sup>10</sup>.

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,

<sup>6</sup> Римский-Корсаков Н.А. Сборник русских народных песен (100). СПб., 1876-1877.

<sup>7</sup> Лопатин Н.М., Прокунин В.П. Сборник русских народных лирических песен. Ч. 1-2. М., 1889.

<sup>8</sup> 40 народных песен, собранных Т.И. Филипповым и гармонизованных Н.А. Римским-Корсаковым. М., 1882.

<sup>9</sup> См.: Грановский Б.Б. Песни певцов-самородков Ивана Фомина и Ивана Молчанова в собрании В.Ф. Одоевского. М., 1998.

<sup>10</sup> Там же. С. 10.

мати, зеленая дубравушка», «Снеги белые пушистые», «Уродилось много ягод во бору»), а также ряд малоизвестных сегодня, забытых лирических песен: «Вечор Маша только загрустила», «Время ль мое, время ли», «Мы по Питеру гуляли» (рекрутская), «Ты береза ли, ты моя», «Ах, ты Дуня чернобрюха», «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 молоду», «Гуляй, Настенька, в саду», «Под яблонькой под кудрявою» и др. Песня «Ночи тёмны, тути грозды» обозначена как солдатская «под шаг».

Е.В. Гиппиус в статье «О русской подголосочной полифонии XIX века» приводит наблюдения иностранца, слышавшего пение строителей Исаакиевского 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»<sup>11</sup>. 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 Исаакиевский 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 Прача<sup>12</sup>, 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»,озвученную его настрое-

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 посеку, молоденька, цветиков маленько», вызвав живое одобрение присутствовавших. Однако победил в состязании Яшка Турук 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-лирники пели духовные стихи, выпрашивая подаяние. На руслах балаганов, поддерживаемые возгласами ярмарочных дедов, выстраивались хоры песянников, завлекая посетителей. Из чайной в чайную перемещался шарманщик, напевая сентиментальные мещанские романсы под аккомпанемент своего унитого 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, городового. 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 бацкого песянника Федора Алексина был записан богатейший репертуар этой категории исполнителей<sup>13</sup>. Мальчиком выступая как вокалист-солист, Федя Алексин распевал в трактирах, кабаках, на праздничных гуляниях в Сокольниках городские, шуточные, плясовые песни. По его рассказам, хозяин дешевого ресторочка одевал полуоборванных песянников 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. Алексина, когда он начинал петь в переполненном посетителями трактире, где стоял невообразимый гвалт, все присутствующие сразу замолкали и устанавливала такая тишина, что можно было слышать, как муха пролетит. Так, по его словам, была любима в народе русская песня в хорошем исполнении.

<sup>11</sup> Гиппиус Е.В. О русской народной подголосочной полифонии в конце XVIII — начале XIX века // Советская этнография. 1948. № 2. С. 86-104.

<sup>12</sup> См.: Прач И.Г. Собрание русских песен с их голосами на музыку положил Иван Прач. СПб., 1790.

<sup>13</sup> 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-собирателями 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 этнографов, 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 представительнице 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 (кричников), 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 бурлакская песня в записи М.А. Балакирева «Эй, ухнем» перешла к лямочникам от лесорубов, что объясняет значение слов «Разовьем мы березу, разовьем мы кудряву»<sup>14</sup>.

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»<sup>15</sup>, не могут дать полного представления о могучей силе, волевом напоре этого необыкновенно го 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, прикровленные к трудовому процессу: «Эх да как по тропыньке галка шла», «Эх, не будите-ка молодую». В разделе сборника «Записи составителя, произведенные в районе Керженско-Бетлужского 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 не-пристойного 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-

<sup>14</sup> Текстологическое исследование Е.В. Гиппиуса к сборнику: Балакирев М. Русские народные песни. М., 1957. С. 346.

<sup>15</sup> 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. Этингера<sup>16</sup>.

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 Каргополем 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 tessitura (особенно характерная, по мнению Б.И. Рабиновича, именно для Владимирской земли рекрутская «Московская славна путь-дорожка», чаще имеющая зчин «Петербургская славна дорожка»). Для исполнения подобных напевов требуется 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.

уезду, посыпая 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-бабы» — «Ты рассыпься, жарка каменка, ты расплачся, 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 спится. А пришел ты за песнями — и ничего в голову не прихо-

<sup>16</sup> Самаренко В.П., Этингер М.А. Трудовые рыбацкие песни Волго-Каспия. Астрахань, 1964.

дат»<sup>17</sup>. 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, славившихся на всю округу. И действительно, когда они запели, было чему восхищаться. Сильные, с крепкой грудной опорой голоса звучали легко, свободно, полетно. 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 песни<sup>18</sup>. 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-

<sup>17</sup> Христиансен Л.Л. Встречи с народными певцами. Воспоминания. М., 1984. С. 18.

<sup>18</sup> Стилевые основы русской народной музыки. М., 1998. № 130.

приятие увенчалось успехом: все друзья посчитали своим долгом навестить по такому особому случаю слепого запевала. 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 манере<sup>19</sup>. Нотное воспроизведение многих из них опубликовано в моем сборнике «Песни Усёрдской стороны»<sup>20</sup>. 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. Рusanov) 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. Осташкова (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 поступдело» — 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 дождичек» братья пели с участием одинарной жалейки.

В Курском с. Плёхово 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, возникших 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 перекрещиванием по-



Рис. 30. Мужское трио из с. Яблонево Корочанского р-на Белгородской обл. (1958 г.). Фото Ю.И. Паисова.

<sup>19</sup> Звукозапись, хранящаяся в Кабинете народной музыки Московской консерватории, демонстрирует это собрание подлинных шедевров народного певческого искусства.

<sup>20</sup> См.: Щуров В.М. Песни Белгородского Приосколья. Песни Усёрдской стороны. М., 1995.

лифонических горизонталей, с жесткими звукосочетаниями. О правилах многоголосного распева у семейских запевала ансамбля Александр Иванович Рыжаков сообщил следующее: «Один, начинщик, ведет все. Другие голоса вокруг него выются, как все равно голубки. Но между начинщиком и тем, кто тенерит, должно быть согласие. А остальные примазываются, чтобы не пойти в раздор». Так картина 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 партизанские<sup>21</sup>.

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 дозволивший 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», «чалдононов», «поляков», алтайских казаков.

Во время поездки в русские села по берегам реки Нижняя Тунгуска собираители 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»<sup>22</sup>.

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 всколыбалося» 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, Вологжанины.

Замечательных певцов-мужчин довелось мне встретить на реке Белая, в верховьях Чарыша и Катуни. 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 (по местному «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.

<sup>21</sup> См.: Руднева А., Щуров В., Пушкина С. Русские народные песни в многомикрофонной записи. М., 1979. С. 162-205.

<sup>22</sup> См.: Щуров В.М. Песни Нижней Тунгуски. М., 1977. С. 3-4.

Он буквально парил в предельно высоком регистре, украшая напев богатой орнаментикой<sup>23</sup>.

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 Червленая, 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»<sup>24</sup>. 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 певческую 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, штурмовые, 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 «Казаки-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 полноценно функционирует московский Измайловский «пятакоч» 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 неизменного 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 баталий выступает Петр Ильич Исаев, искусный певец, темпераментный танцор, неистощимый балагур. Немало здесь и других способных частушечников. Многие сельские гармонисты могут сами выкликать частушки под собственный аккомпанемент, причем существует поистине

<sup>23</sup> Впоследствии участники этого прекрасного ансамбля были приглашены на музыкально-этнографический концерт в Москву, их голоса были записаны на Всесоюзной студии грамзаписи «Мелодия».

<sup>24</sup> 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, запоет 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 запевальными, ведущими, корифеями в певческой артели. Достаточно вспомнить броские, яркие, активные запевы Ефима Сапелкина 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, скоморошины, 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 размышленыца в бесчастно ретиво сердце,  
Уж как в нынешнем годы, да в это времечко,  
Буде-ка мне-ка, горюша, сохраниться...<sup>25</sup>

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 воротюсь,  
Назад, назад воротюсь,  
С родной маменькой прощаюся.  
Прощай, прощай родима маменька,  
Прощай сына своего,  
Остаются малы детоньки,  
Одни горе горевать  
Остается женка молодая,  
Она плакать и рыдать<sup>26</sup>.

отличусь, домой ворочусь, года через три примером буду ка-  
валерам. 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 коро-  
лях, во время оно били Наполеона, теперь приходится быть  
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 впрят-  
ли 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  
опомнился 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 во-  
лосы, 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 исти-  
не. Бог наказует тебя за то, зачем гонишь веру Православ-  
ную, водрузил на них силу Бусурманскую, побил ты кресты с  
Божих Церквей. Ну, Султан, теперь твое дело порещенное,  
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 тря-  
сти, а у них казна вся вынута и карманы на чистой воде вы-  
мыты.

Нет сильней и мирней народа Русского, крепка и верна  
вера Православная, волен народ за Царя умереть, стоит толь-  
ко клич кликнуть и востанут всего его Царства верного и  
Православного от старого до малого, от нужного до богатого<sup>27</sup>.

### **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 масленицуправляют, 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 пригла-  
жена, амуниция приложена, а на ноге сапог лоснится, нога так плясать и просится. Или мне щеголять в зипуне! На войне

### **РЕКРУТСКИЕ ПЕСНИ, ИСПОЛНЯЕМЫЕ ПРИ ПРОВОДАХ В СОЛДАТЫ**

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.

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> Зап. в с. Васильевской Ильинского р-на в 1969 г. от Е.А. Рудаковой, 1908 г.р.; ПГУ ФА. Тетр. 66. С. 20.

<sup>27</sup> 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 вековечную,  
Последний нонешний денек.  
Поседний нонешний 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 замерто лежит<sup>28</sup>.

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 попал<sup>29</sup>.

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, братовья.  
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 смирили,  
Ох, алой лентой смирили,  
Мне сказали, чиз хороши,  
Ох, мне сказали, чиз хороши,  
Во солдатушки пойдешь.  
Клятву, ноженьки ташат,  
Да молодца-то брить хотят,  
Ох, да молодца-то брить хотят.  
Погодите, не стригите,  
Родную мамоньку дождите,  
Ох, родную мамоньку дождите.

<sup>28</sup> Зап. в с. Русский Сарп Октябрьского р-на, от ансамбля исполнителей. Пермский областной краеведческий музей Материалы экспедиции 1994 г. Тетр. 3.

<sup>29</sup> 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...<sup>30</sup>

Улетела пороша на синее морюшко,  
Обронила пороша в море крыльшко.  
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 солдат жить она наложена<sup>31</sup>.

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...<sup>32</sup>

Хорош я мальчик, ой да уродился,  
Во солдаты жить сгодился.  
Я солдатства, ой да не боюся,  
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 покатились<sup>33</sup>.

Да по крестьянской по улице  
Да тут гуляет молодой майор.  
Да тут гуляет молодой наборщик,  
Да набирает себе рекрутников,  
Да рекрутчики, солдатиков.  
Да ой, ой, ой,  
Да у отца было, у матери,  
Было три сына хорошие,  
Было три сына хорошие,  
Да расхорошие, пригожие.  
Да нам кс горого 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 уливаются<sup>34</sup>.

Ваня белой, кудреватой,  
Ой, кудреватой.  
Кудреватой, э, ой!  
Коко 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 помогай,  
Э, ой, от каждой 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 армия придет<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Зап. в с. Новые Сыпучи Мутихинского сельсовета Красновишерского р-на от Макушиной Е.И., 1889 г.р.; ПГУ Ф.А. Тетр. 303. С. 56-57.

<sup>34</sup> Зап. в с. Козмодемьянск Карагайского р-на от Копытовой А. И., 1919 г.р., Никоновой З. Г., 1932 г.р.; ПГУ Ф.А. Тетр. 298. С. 91, № 114.

<sup>35</sup> Зап. в с. Крылово Осинского р-на от Баландиной П. С., 1891 г.р.; ПГУ Ф.А. Тетр. 135. С. 44.

<sup>30</sup> Зап. в с. Сепич Верещагинского р-на от К.В. Шатровой, 1914 г.р. из д. Старая Мельница Верещагинского р-на; ПГУ Ф.А. Тетр. 679. С. 58, № 77.

<sup>31</sup> Зап. в с. Козьмодемьянск Карагайского р-на от Федосеевой М. И., 1912 г.р.; ПГУ Ф.А. Тетр. 293. С. 23, № 19.

<sup>32</sup> Зап. в д. Богодуи Большесосновского р-на от Вяткиной Т.Г. 1915 г.р.; ПГУ Ф.А. Тетр. 1. № 113.

## ТРАДИЦИЯ МУЖСКОГО ИСПОЛНИТЕЛЬСТВА В РУССКОЙ НАРОДНОЙ ХОРЕОГРАФИИ

*А.Н. 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»<sup>36</sup>.

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 Белоруссии: 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. **Синкетичность** (синтетичность) музыкально-хореографических текстов: исполнение танцев под песни — хоровод и др., песен под танцы — кадриль и др., с доминированием одного из составляющих компонентов<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Полевой Н. Клятва при гробе Господнем. Ч. 4. М., 1832. С. 192.

<sup>37</sup> 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 немножко 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 пению<sup>38</sup>.

3. **Полицентрика** — принципиально разные по характеру движения рук и ног. Полицентрика особенно хорошо видна у мастеров-плясунов, когда их ноги выполняют жёсткую, чёткую партию («дроби»), 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 (*Трапак* — парная мужская пляска Пыштукского р-на Костромской области), каждый из исполнителей ритмически импровизирует, учитывая ритм звучащей песни или инструментального наигрыша, как основу общей ритмической партитуры.<sup>39</sup>

5. **Импровизационность исполнения.** Все выше перечисленные компоненты народной хореографии позволяют исполнителям осуществлять принцип импровизационности, который из чисто технического хореографического приёма переходит в категорию эстетиче-

ре XVIII в.

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> Н.Д. Щербинин из с. Больше-Быково Белгородской обл., рассказывая о «пересеке» в пляске, сравнивает его с полиритмий, возникающей при обмолоте цепами снопов: «Ни абы как били, а штоб музыка была. Главное, штоб на пересеке ладили, тады и работать лекша...» (Веретениников 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.

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 обычаях славянских племен — радимичей, вяти-



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-

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...»<sup>40</sup>. 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 гуляния со сходом жителей нескольких деревень в одном традиционном месте были живы в быту русской деревни. Опираясь на их данные, попытаемся реконструировать драматургию подобного праздничного гуляния.

Знаток русского Севера, писатель Б.В. Шергин в одном из рассказов так описывает начало гуляния в

<sup>40</sup> 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!

Щеголихи шли рядами: двести девок, сотня баб. Шествие замыкали парни с гармонями<sup>41</sup>.

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 пригляднувшаяся 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 скользящими 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...»<sup>42</sup>. Раньше, вероятно, их исполняли под песни. В XX в. песни стали забываться, *Метелицы* стали чаще танцевать под гармонь.

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. Свообразным 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 действии, 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, попаременно 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 выделяет ногами под пение разные фигуры...»<sup>43</sup>.

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.

<sup>42</sup> Народный танец. Проблемы изучения. Сборник научных трудов. Спб., 1991. С. 210.

<sup>43</sup> Казмин А.А. Частные и общественные гульбища на Дону // Этнографическое обозрение. Кн. 3. М., 1889. С. 12.

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.

«героический» 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



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 «Спиря». «Эта остроумная пародия на подвыпившего человека представляла собой фейерверк сложнейших, осмыслиенных 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 зрелища зависел от умения и талантливости исполнителя»<sup>44</sup>.

В сценическом народном танце, на впечатлениях от которого чаще основывается общее сложившееся представление о народной хореографии в целом, «геро-

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-Гернгресс 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 плетьми на плечевом суставе и только изредка поднимаются, чтобы поправить шапку или сделать какое-то несколько ухарское

<sup>44</sup> Голейзовский К. Образы русской народной хореографии. М., 1964. С. 273.

движение»<sup>45</sup>. 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 гармоны очень недвусмысленного ухаживания парня за девкой, оканчивающегося грубым и довольно любовно и разнообразно разработанным воспроизведением коитуса»<sup>46</sup>.



На стадии развития традиционной культуры, которую репрезентируют материалы XIX — XX вв. (включая и современные полевые исследования) централизующим компонентом севернорусской хореографической жанровой системы является *кадриль*, южнорусской — *карагод*. В казачьей хореографической традиции в качестве основного централизующего компонента жанровой системы нами выделяется *мужская пляска*. Граница казачьей хореографической традиции



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 вышеупомянутых 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.<sup>47</sup>

в основном соответствует границам территорий, закрепленных за казачьими войсками к 1912 г. Три вышеупомянутых 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», «круги», «столбы» и др., обычно сопровождаются медленными, плавными, протяжными песнями, которые на Севере называют «долгими»<sup>48</sup>. Более быстрые «скорые» хороводы, исполняемые при шагивающими шагами на каждую четверть, часто имеют орнаментальную основу («Корзиночка», «Змея», «Капустка»). В этих хороводах могут участвовать и девушки, и парни. Парни принимают участие и в игровых хороводах, таких как «Розочка алая», «Черничек», «Негодяй» и др.

Постепенно по мере продвижения на юг количество хороводов медленного темпа уменьшается, в традиционном репертуаре появляются 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 сливаются 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 плясах 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 станов-

<sup>45</sup> Народный танец... С. 158.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> Климов А.А. Основы русского народного танца. М., 1994. С. 60.

вится главным украшением танков и карагодов, поражая 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. Рудневой<sup>49</sup>.

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 кадриль 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 гармоны<sup>50</sup>. 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. Пластический, 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, «дроби», напоминающие ритм цокота коньков 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 *гопак*. 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 скоморошьего 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, опервшись руками, быстро кувыркался, попеременно ударяясь при этом об пол верхней и нижней частью спины»<sup>51</sup>. В экспедиции 1996 года в Курскую область в некоторых села Суджанского и Большесолдатского районов нам встречалась поговорка: «Всяк пляшет, да не как скоморох».

<sup>49</sup> Руднева А.В. Курские танки и карагоды. М., 1975. С. 122.

<sup>50</sup> Зафиксировано на кинопленку экспедициями Ленинградской консерватории в 1984-1986 гг. в Псковской обл., руководитель А.М. Мехнечев: видеофильм «Мир русской деревни. Игра на крыловидных гусях. Народная пляска». Вып. 15. (Российский Фольклорный Союз).

<sup>51</sup> 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 кадриль, и *метелица*. Причем в них переплетались элементы, характерные для обоих танцев. Русские кадрили разных регионов вовбрали в себя и фигуры хороводов — *круг, прочёс, воротики, и сольную пляску* (пляска исполнялась по ходу танца, иногда становилась самостоятельной фигурой кадрили). Кадрили в разных регионах исполняли под песни и/или под инstrumentальные наигрыши (чаще — под гармонь). Танцевали кадриль 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 кадриль],

а мы не даём. И пошла [драка]...» — рассказывал опытный гармонист из села Ножкино Костромской области М.А. Соколов (1926 г.р.). — «Если ты моя дроля, 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 кадрилей важным эпизодом деревенской жизни, когда прилюдно «женихи» выбирали себе «невест». Тем самым кадриль 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.

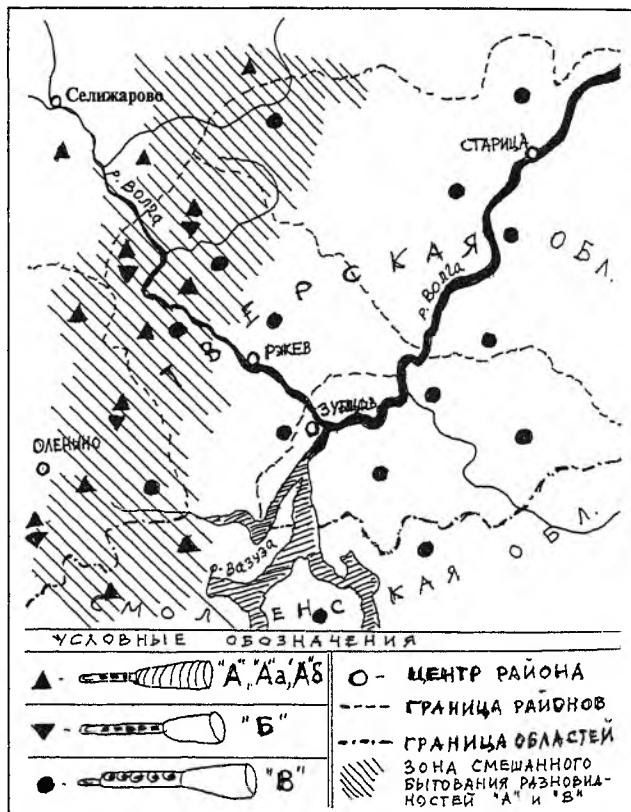
Этот регион неоднократно привлекал внимание исследователей крестьянского быта. Так, например, ценные этнографические сведения «о музыке пастухов» и их инструментах, встречающихся в районе г. Твери можно найти в труде В. Преображенского, написанном в середине прошлого века<sup>52</sup>. В. Преображенский 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 СССР<sup>53</sup>. 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»)<sup>54</sup>.

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, Высоковском, Старицком районах Калининской области. Дневники экспедиций содержат описания пастушьих « рожков » — инструментов язычкового типа, состоя-

щих из пищика, игровой трубы и выделанного бычьего рога.

Изучению песенной и, в особенности, инструментальной традиции поволжских районов Ярославской области были посвящены неоднократные экспедиции московского музыканта К. М. Бромлей<sup>55</sup>. 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

<sup>52</sup> Преображенский В. Описание Тверской губернии в сельскохозяйственном отношении. СПб, 1854.

<sup>53</sup> Русские сельскохозяйственные орудия XIX–XX вв. Каталог коллекций Государственного музея этнографии народов СССР. Л., 1981. С. 29.

<sup>54</sup> Гордиенко О. В. О классификации русских народных музыкальных инструментов // Методы музыкально-фольклористического исследования. М., 1989. С. 38–64.

<sup>55</sup> 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 районы Тверской области. Обследованию этих районов были посвящены экспедиции Московской консерватории 1983–85 гг. (см. Карту). Полученные в ходе экспедиций материалы, включающие фонограммы наигрышней 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 Батыя. Бывшим городским и служилым людом стало заселяться верховые 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*, пастьба — тяжелый и времяземкий физический труд от восхода и до заката, что в летнее время года занимало почти две трети суток.

*Во-вторых*, это лишения: пастьба 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 пастьрем и паствой, с другой.

Общим классификационным признаком, позволяющим отнести все зафиксированные пастушки инструменты к одному подвиду (одинарная жалейка), является единый принцип звукообразования («колебание вдуваемой струи воздуха достигается при помощи одинарной эластичной пластинки — язычка»)<sup>56</sup>. 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 Соловьевова Павла Ивановича<sup>57</sup>, «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"
I 	II 	I 	II 	I 
Позиция I — общий вид инструмента				
Позиция II — продольный боковой разрез игровой трубы				
Разновидность "В" (составные части инструмента)				
1 — "пищик", 2 — "жулейка", 3 — "рог"				

Название «свирель» характерно для северных районов Тверской области.

По рассказам пастуха Воинова Петра Николаевича<sup>58</sup>. «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 перекличку. Дальним пастухам. Интересно, хватают твой звук или нет? Ты заиграл — он отвечает, значит слышит. У нас дойки два раза. Заигрываешь вечером, сюда собираются.

Свирель — чисто пастушеская музика. 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 брасали — лес не гудит. Это интересно, когда лес помогает, от голоски 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».

<sup>56</sup> Гордиенко О.В. Указ. соч.

<sup>57</sup> Уроженец д. Лошаково, с/с Б. Коша Ржевского р-на.

<sup>58</sup> Уроженец с. Логаниха Сандовского района.

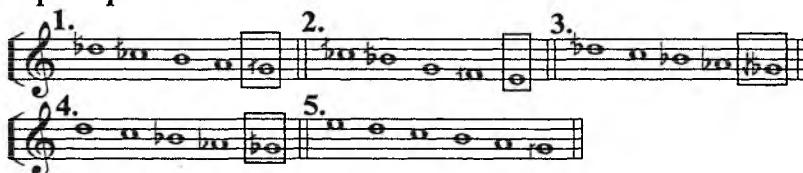
Названные инструменты состоят из двух частей: игровой трубки («рожок», «станок», «жулейка», «дудка») и берестяного раструба («труба», «рог»). Способ изготовления игровой трубы, включающий получение заготовки (полой трубы), надрезание «язычка» и нарезание «ладов» — является единым в рамках рассматриваемого региона. Материалом заготовки служат ольха, бузина, ива («брёд»), 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 бересклета берестяную ленту («берестину»), которая идет на раструб. Верхняя часть игровой трубы 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», «дырок») проходит в два этапа: разметка и собственно нарязание. Техника нарязания 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 (режок, жулейку) «по своему подобию», пастух одновременно производит и свой звукоряд (см. пример 1, звукоряды 1–5)<sup>59</sup>.

Зафиксированные нами инструменты разновидности «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. Мушкин<sup>60</sup>: «...в старину и на двухдырошном пищике играли и еще как выговаривали, а тут (в довоенное время — С.С.) уже третьью 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 пярдним, кто сярдним, а кто задним подщелкивает»<sup>61</sup>. 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»<sup>62</sup>. «Мы раньше как выгоняли — отец мой и я — он впереди, у меня потоньше, так и играли: с перяливом и на перякличку, и очень было хорошо, и скот сам шел за тобой»<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> ♭ — «полубемоль», понижение звука на 1/4 тона.

♯ — «полудиез», повышение звука на 1/4 тона.

△ — повышение или понижение звука менее, чем на 1/4 тона.

<sup>60</sup> Мушкин Николай Иванович (1934 г.р.) — д. Журавы, Оленинский р-н.

<sup>61</sup> Жиганов Юрий Кузьмич (1936 г.р.) — д. Крючья, Селижаровский р-н.

<sup>62</sup> Бурлаков Иван Александрович (1933 г.р.) — с. Большая Коша, Селижаровский р-н.

<sup>63</sup> 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»<sup>64</sup>. 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 трубы» пастуха было весьма продолжительным — 25–30 минут. Предлагаем расшифровку репортажной записи утреннего выгона<sup>65</sup>.

Пастух играет на роге сигнал (2 фразы).

— Эй, выгоняй, выгоняй, Валь! Что руки в карманах держишь? Брюки поддерживаешь? Опять отошла?

— ?!

— 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 погромче сыграю.

Сигнал (5 фраз).

— Эй, опять гражданская 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 отыхала, 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»<sup>66</sup>. 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 формообразовании 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 выговаривает!» 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. Соловьевым К сожалению, нам не удалось встретить подобные инструменты в живом бытованиях, 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

<sup>64</sup> Соловьев П.И.

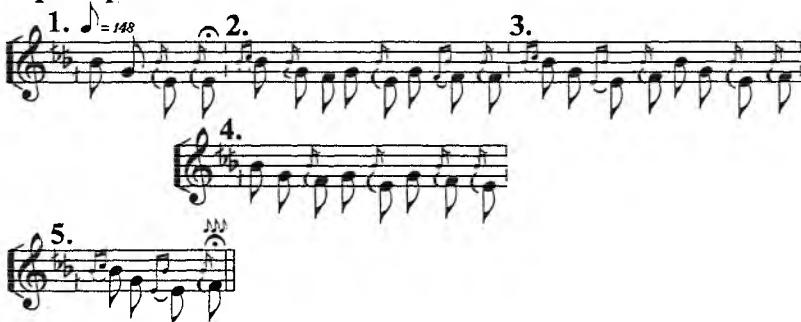
<sup>65</sup> Пастух Кобков Иван Иванович (1925 г.р.) — д. Суково, Сытьковского с/с Ржевского р-на

<sup>66</sup> Мушкин Н.И.

игровая трубка имеет еще одно, четвертое отверстие. «...Дырок делал четыре, а играл на трех, берещиной затвертывал 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 бересцины (т. е. сняв раструб — С.С.) играл песни на четырех»<sup>67</sup>. 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.

<sup>67</sup> 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. Кобков<sup>68</sup> имеют в своем пастушьем арсенале по два инструмента, один из которых — разновидность «А», другой, сделанный на основе игровой трубы 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 пастьбы — 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.

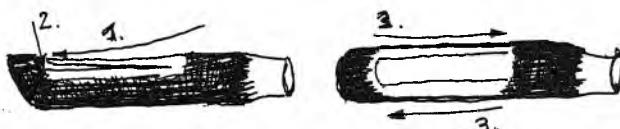


Рис. 38а, б. Изготовление пищика. 1. Зачистка места для язычка. 2. Поперечный, косой надрез до появления края лезвия ножа внутри заготовки. 3. Продольное отщепление язычка кончиком лезвия ножа.

Разновидность «В» (см. Таблицу 1) распространена в Зубцовском, 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 пастьбы, надежностью и долговечностью.

Заготовки для пищиков — полые трубочки, длиной 7–10 см — получаются путем выкручивания из веток «стержня». Нарезание «язычка» проходит в несколько этапов (см. рис. 38а и 38б).

Готовый пищик пробуется «на звук». Гибкость язычка проверяется во время звукоизвлечения путем легкого нажима на основание язычка верхними зубами исполнителя. Плавное изменение высоты звука от «ми» до «ми<sup>3</sup>» 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 прожагаливаешь, 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 размечашь, чтоб на одинаковом расстоянии один лад от другого был»<sup>69</sup>. Самы лады «прожагаливаются жагалом», т. е. прожигаются железным прутом, толщиной 5 мм. Для удобства исполнения на жулейке делаются небольшие углубления для пальцев.

Все пять ладов прожигаются на одной стороне игровой трубы. Жулек с большим количеством игровых отверстий нам не приходилось видеть; отдельные единичные упоминания об инструментах с шестью, семьью и даже восемью игровыми отверстиями приходятся главным образом на Ржевский район.

Готовая жулейка, так же, как и пищик, проверяется на годность, для чего в ее верхний конец пастух с силой вдувает воздух, в результате чего должен образоваться громкий чистый свистящий звук. На нижний конец жулейки насаживается растрруб — 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 растрруб служит своеобразным футляром для хранения пищика и жулейки, предохраняя их от помоки.

Из опыта общения с С.О. Красильщиковым (во времена выпаса коров) нам удалось подчерпнуть немало интересных сведений.

**Красильщик:** «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 подпаска. Спрашиваю: «Играть умеешь?» — Немного. — Немного? Значит, научишься. Ему тоже пятерку переплачиваю за игру. А он, этот подпасок, и играет утром на зорьке. Идет по деревне, проигрывает 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-

<sup>68</sup> Кобков Иван Иванович (1925 г.р.), Кобков Леонид Иванович (1929 г.р.) — д. Суково, Ржевский р-н.

<sup>69</sup> Красильщик Сергей Осипович (1909 г.р.) — с. Столипино, Зубцовский р-н; уроженец с. Никифоровского Зубцовского р-на.

том начинаю подбирать. Подходит или нет. А многоль 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 сонный 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 тренируйся. 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 (соль<sup>1</sup> — ми<sup>2</sup>, пример 7 — звукоряд).

### Пример 7



Извлечение остальных звуков, без увеличения числа игровых отверстий, возможно лишь при овладении играющим техникой «игры на пищика». Прием этот некоторыми исследователями ошибочно понимается как передувание. Между тем, природа «игры на пищика» 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 «пастушего рога».

Прекрасной школой, оттаскивающей слух играющего на рожке, является ансамблевая игра или «трубля артелью» (3–5 человек), как ее называют пастухи Зубцовского и Старицкого районов. Некогда артельную трублю «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 пасты стада и славятся искусством игрою на рожках»<sup>70</sup>. 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»<sup>71</sup>.

Ярким примером функции ансамблевого подголоска является песенный наигрыш «Меж крутых берегов», записанный от С.О. Красильщикова (пример 8). Разыгрывая песенную строфию, 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 «одиночества» 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. Зaborье Калининского района студентами Московской консерватории был записан песенный наигрыш «Рябинушка» (пример 9, фрагмент), выполненный 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 строфиу, наличие исполнителя-лидера и закрепление за ним функции подголоска, сильная вокализация каждым исполнителем своей партии, использование приема целного дыхания, чувство партнера и, как следствие, возможное мелодическое перекрецивание голосов, помогающее выявлению индивидуальных особенностей каждого из исполнителей-пастухов.

<sup>70</sup> Преображенский В. Указ. соч. С. 412.

<sup>71</sup> Красильщикова 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

Зов отставшей коровы

Musical notation example 10 consists of three staves of music. The tempo is marked as  $d=126$ . The notation is in common time, using a treble clef. The music features a single melodic line with various performance techniques like slurs, grace notes, and dynamic markings. The title "Зов отставшей коровы" (Call of the strayed cow) is written above the first staff.

## Пример 11

*Зов отставшей коровы*

*♩ = 120-116*

Тву - тву - тву,      и - ди до - мой, эй,      лю - лю - лю - лю.

*♩ = 122*

## Пример 12

*♩ = 92*



Рис. 39. Играющий на роге пастух (Селижаровский р-н Тверской обл.). Фото С.Н. Старостина.



Рис. 40. Пастух-режечник П.И. Соловьев (д. Лошаково Ржевского р-на Тверской обл.). Фото С.Н. Старостина.

Ладовая основа этих наигрыш — трихорд в кварте (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 кварте, возможно, имеет вокальные корни. Необходимо отметить, что процесс обучения подпаска (будущего пастуха-рожечника) премудростям пастьбы начался с того, что опытный пастух заставлял подпаска «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, по-делает. 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 лодырь там. Заскучашь — приедешь, отыграешься и уедешь обратно»<sup>72</sup>.

Надо 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 Подмосковье, 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 непременным 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 запоет, 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 веселое было<sup>73</sup>.

Завершая наш обзор пастушьих 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<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> Липанова М. П. (1923 г.р.) — с. Столипино, Зубцовский р-н.

<sup>74</sup> 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.

## ПАСТУШИ ТРАДИЦИИ НОВГОРОДСКОЙ И ТВЕРСКОЙ ОБЛАСТЕЙ

*К.А. МЕХНЕЦОВА*

На территории Новгородской и Тверской областей в последнее десятилетие XX в. были зафиксированы материалы, свидетельствующие о бытования на данной территории развернутого комплекса народной традиционной культуры<sup>75</sup>. 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 общины<sup>76</sup>. 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. Филиппово 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. Семено-ве Лесного р-на).

Таким образом пастух воспринимался как существо на грани двух миров: мира людей и мира природы, его функцией было установление взаимодействия между эти мирами. Способом установления такого взаимодействия в народной традиционной культуре является обряд; в нем, как правило, концентрируются все возможные средства воздействия на окружающий мир<sup>77</sup>. Представим основные элементы обрядовой системы местных традиций, относящиеся к пастушеству.

В структуре обрядов, связанных с пастушеством, особо выделены начало и конец пастбища, 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 барабашка дают (сверх уговора)» (д. Броди Мошенского р-на); «Пастухов нанимали за деньги от Егорьева дня до снега или заморозков» (д. Б. Выжлятиково 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).

<sup>75</sup> 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. Мехнечев). В статье используются материалы по восточным районам Новгородской обл. (Хвойничский, Мошенской, Пестовский) и северо-восточным и центральным районам Тверской обл. (Фировский, Бологовский, Удомельский, Лесной, Сандовский, Селижаровский).

<sup>76</sup> См., например: Щепанская Т.Б. «Знание» пастуха в связи с его статусом (северорусская традиция ХХ — начала ХХ в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 165-171.

<sup>77</sup> 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, акциональный, вербальный и др.).

В акциональном «коде» Егорьевских обрядов можно отметить магическое значение действия, совершающегося троекратно (обход скота на дворе, обход стада, обход деревни), 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 благословления (свадебный обряд — благословление 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 Хвойниковского 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. кремень): «Два пастуха обходили навстречу друг другу 3 раза; брали икону, хлеб, у каждого по камню — при встрече стукались 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 пастьбы: «Обход — на кнут, на корову, на рожок» (д. Филиппово Удомельского р-на); «Пастух берет ружье, подпоясывается ремнем, затыкает топор; после приговора стреляют из ружья, втыкают топор в землю» (д. Выжлятниково Селижаровского р-на); «Пастух кидает топор, чтобы волк, медведь не ходил» (д. Малое Кашино Селижаровского р-на),

Верbalный «код» Егорьевских обрядов составляют заговоры — чаще всего краткие заклинательные 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 злово,  
От гада ползучево, от зверя лихучево»  
(д. Оковцы Селижаровского р-на);

«Святой замок, Христов ключ,  
Мать Пресвятая Богородица  
Рукой замки маих милых животов,  
Ат зверя бягучева, ат гада палзучева»  
(д. Б. Клочки Селижаровского р-на);

«Полевой хозяин-батюшка,  
Полевая хозяйка-матушка,  
Сдаем мы вам свой скот на руки,  
Призрите, напойте, накормите, сохраните  
И на свой двор пригоните»  
(д. Рамене Селижаровского р-на).

Необходимым элементом обряда является также исполнение так называемых «христосовок» (тропарь Пасхи «Христос воскресе», 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 раstruba — возможность подачи более громкого сигнала, необходимого при пастьбе: «Пастухи играли на рожках: дудка из ольхи, раstrub из бересты, наворачивали на дудку» (д. Дубровки Селижаровского р-на); «Труба — загнутая, берестой обвита. Делал из вереска, 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: “Полтораста-ста, выгоняй скота”» — на четыре дырочки» (д. Броди Мошенского р-на); «Рожок — сигналы давали. 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) переклички пастухов на большом расстоянии: «Играют в рог утром и вечером (сзывают скотину). С утра пастухи перекликются — 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): «“Бибулку” выворачивали из “бредины”, язычок, четыре дырочки, рог из бересты. Играли 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 наигрыш обусловлена в данном случае конструктивными

ноты (утверждение, заклинание)<sup>78</sup>.

Данные особенности напрямую связаны с функциональной стороной (подача сигнала). Темп исполнения также соотносится с функцией наигрыша: «Были наигрыши “пощаде” и “пореже”, и под пляску. Для коров играли “пореже”» (д. Звягино Хвойниковского р-на).

The musical notation consists of two staves. Staff 1 (top) has a tempo of 80 BPM and shows a continuous sequence of eighth and sixteenth notes. Staff 2 (bottom) has a tempo of 100 BPM and also shows a continuous sequence of eighth and sixteenth notes.

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 наигрыш данной традиции характерны следующие закономерности; композиция из неограниченного числа ритмических звеньев, величина которой связана с протяженностью дыхания; в интонационно-ладовой и метrorитмической 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.

<sup>78</sup> См. итоговые примеры д. Княжово 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. Охегова 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, интеллигентии, а также и групп привилегированных сословий. В целом городской фольклор является важным компонентом духовной культуры различных социальных слоев населения городов»<sup>79</sup>. 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 насквозь семиотична и идеологически значима. Поэтому правильнее сказать, что фольклор как художественная и функциональная система порождается единством быта и представлений коллектива, их движением и противоречиями»<sup>80</sup>.

Особый мир складывался и в среде, как семинаристов, так и священнослужителей, вознаградила 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. Надеждин<sup>81</sup>. 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-

<sup>79</sup> Полищук Н.С. Фольклор городской // Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 4. М., 1991. С. 138-139.

<sup>80</sup> Путилов Б.Н. К типологии природы фольклора и его специфики // Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976. С. 176.

<sup>81</sup> Надеждин К.Ф. Семинарист в своих стихотворениях (Сборник семинаристских песен) // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Владимир, 1908. Кн. X. С. 1.

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 начalom 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 всякаго человека богатство и слава возношает,  
Нищета и убожество всякаго в конец смиряет.  
Есть же инии младии на такову меру дерзают,  
Того ради сами себе пещь страстей разжигают,  
Понеже от пищи и покоя приходит страсть  
И от того бывает на душу великага напаст.  
И от таковыя страсти нехотя огонь разгорается,  
И от пищи и пития похоть рождается...<sup>82</sup>.

До открытия духовных академий, не было заметного 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 закваску.

В прошлые века почти у каждого «истого» семинариста имелась собственная поэтическая тетрадочка, в которую он вносил свои любимые стихи, сочиняя собственные. В этих стихах чаще всего описывалась доля «бедного молодца» забитого схоластикой, зурбажкой, 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, собирается 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 живать<sup>83</sup>.

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 строчки 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, подбоченившись красиво,  
Посмотрел он с улыбкой в лорнет.  
На тебя заглядеться не диво, —  
Оробев, точно ждешь ты беды.  
Мешковат и одет некрасиво,  
В длиннополый мещанский скортук.  
И все мысли и чувства живые

<sup>83</sup> См.: Пекарский Наука и литература в России при Петре I. Т. 1. С. 454.

<sup>82</sup> Сатира XI — ХУП веков. М., 1986. С. 383.

Подавил в тебе черный клубок.  
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 бороденку,  
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 гневи, —  
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 осторожного <...> 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 бытье!...

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 чтобы быти 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 неимоверно 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.

Aх, 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 указ, 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 становят.  
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 учёбы семинаристов. Много было и экспериментов: например, желание превратить всех семинаристов в доморощенных дилетантов-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 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  
Страстям нелестный дар!  
Как снег на нашу голову  
Нагрянул вдруг указ,  
Ошеломил сердечную  
И озадачил нас!  
Студенты в семинарии? —  
Прошу покорно вас  
Петь экзапостилларии,  
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 неправедной 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 ошипать.  
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 пропуская —  
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 пропавших» 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 уготтали и на стороне, а русское угождение без приличной выпивки — вещь немыслимая. 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 разливанное».

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 угождении 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 угрожаительно <...>. 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 полрюочка! (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 по-

зией. 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. Карапес. — 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»<sup>84</sup>.

## 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 морят,  
Учителя не гневи, —  
За столом смироно сиди.  
О горе...  
В кашице хоть ложки мой,  
Не крупой пахнет, водой,  
Ударишь ложкою, — щелкнет,  
Пузырь не вскокнет.  
О горе...  
Оккупации 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 сидиш!  
О горе...  
Хоть какого молодца  
Скрутит школа до конца!  
О горе, о беда!

<sup>84</sup> Карапес 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 цепы 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 граним  
 Про семинарское житье,  
 И со слезами воспомянем  
 Свое сиротское бытье!..  
 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 дальня сторона;  
 Ах, никогда нам не сияла  
 Ульбкой 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 клубок.  
 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,  
 Дорожка нажитым пятаком.  
 Архерей своим бдительным оком  
 На тебя смутный страх наведет;  
 Благочинный обложит оброком,  
 Консистория взятку возьмет.  
 Купишь ты для работы лошадку,  
 Чтоб хозяйство свое завести,  
 Отрошишь ты себе бороденку,  
 Торчать будет коса назади.  
 И случится, что ради деньжишек  
 Будешь совестью ты торговать,  
 Будешь слушать ты писк ребятишек,  
 И по жениной дудке писать.  
 От заботы, страданья и муки  
 Отживешь не успевши пожить;  
 Будешь бегать из дома от скуки, —  
 Будешь славить, работать и пить.  
 И в лице твоем тонком и бледном,  
 Испитом от страданья и мук,  
 Появится бессилья сознанье  
 И тяжелый, душевный недуг...  
 И склоняют 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 молоденъкий  
 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 просит воды.  
На голос выходит  
Старик с бородой  
И гостю выносит  
Ставушку с водой.  
“Напейся, мой родимушка!  
Да чай, откуда ты?”  
Спросил его старинушка  
От сердца полноты.  
“Вся с узлом одежда  
Мокра на тебе;  
Коль думашь, надежа,  
Ночуй-се в избе!  
А завтра в раннюю зорюшку  
Тебя я разбуджу;  
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 выхвалил.  
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 угостили.  
“Согрейся, мой родимушка,  
Да с Богом, ложись спать!”  
И начал наш старинушка  
Постелью гостю стлать.  
Кафтаном худым  
Он солому покрыл,  
Подушку смякной  
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 скромночонько:  
“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 набекренъ...  
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 склонил!  
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 окончиши дальний путь.  
Сюртук с визиткой из закладу  
Возьмешь и снова модный франт!  
Летиши 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  
Долбиши до полночи глухой;  
И только ждешь счастья награды —  
Две с точкою да геморой  
И разгрустился сиротина,  
Блеснули слезы на глазах...  
Неси же, неси же меня судбина  
Домой на худеньких санях!

#### № 7. ВДРУГ ЗЕВЕС ПРЕОСТРЫ СТРЕЛЫ

Вдруг Зевес преостры стрелы  
Пусти 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 становят.  
И палкою грозят! / 2 р.  
Пропадай перо, бумага, —  
Нам теперь не та отвага.  
Солдатская жизнь строга! / 2 р.  
Пушки, бомбы, барабаны  
Заведут нас в чужи страны,  
Где ве<sup>н</sup> не бывать! / 2 р.  
Отцы наши с материами  
Едва живы тут стояли,  
От жалости такой! / 2 р.  
О, вы все наши драгие,  
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 начастно  
Сердце теплотой своей!  
Ты прости лучи златые  
На несчастных, горьких нас,  
И, обильно пролитыя,  
Осуши слезы от глаз!  
Но увы свобода боле  
Нас не будет услаждать;  
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  
Близких, искренних друзей!  
Се (в) последни токи слезны  
Льет по дружбе мавзолей!  
Вспоминанье 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, тяжко, тяжко для нас будет  
Ружьем артикул выкидать!  
Но что же делать? Пусть так будет,  
Коль не могли первом 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 Сновицах<sup>85</sup> 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 придет 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,

<sup>85</sup> 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!  
Слыши, отдам тебя я в школу,  
Ты хоть не учись;  
Но смиряйся, льсти 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 уменьем,  
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 искушение,  
Слыши, несчастье тут!  
Будешь ездить ты в карете  
К знатным 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 нетерпением ждать,  
Как мой сын обогатиться  
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  
Приближься и голубю внимать.  
И вот что бедненький вещает,  
Воркуя тихо сам с собой:  
Он жизнию своей скучает,  
Лишься 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 всходу 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.  
Сбери 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  
Приближься 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  
Старствам нелестный дар!  
Как снег на нашу голову  
Нагрянул вдруг указ,  
Ошеломил сердечную  
И озадачил нас!  
Студенты в семинарии? —  
Прошу покорно вас  
Петь экзапостилларии,  
Практиковать свой бас.  
Науки вы изведали,  
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 мужиков. —  
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 жрусья! 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 надсаждается,  
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 ошипать.  
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 нравиться  
Не правда ли, скажи?  
Такое рассуждение  
Я мог бы и продлить,  
Но нет, мое почтение,  
Не мне тебя учить.

#### № 14. ЕСЛИ ХОЧЕШЬ БЫТЬ СПОКОЕНОМ

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 осьмушки!  
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!

Воспом мы, братцы,  
Канту прелюбезну!  
Вспомянем скуку  
Сердцу преполезну,  
Сидя в школе  
Во неволе,  
Глядя всюду  
На девиц-  
Красавиц!  
Часто они ходят  
По воду на Волгу,

Смотрят на окошки,  
Спрашивают долгую.  
Оне смело  
И весело  
Похваляют  
Нас молодцов,  
Нас удальцов!  
Часто досаждают,  
Не хотят взирать!  
Мы на их портреты  
Желааем плевать!  
Оне боком  
Гордым оком  
Косо смотрят,  
Глаза водят  
Бездельно,  
Бездельно!  
Если бы возможно  
По верху летети,  
Сели бы к ним ближе,  
Стали целовать!  
Ах, неможно,  
Невозможно  
Учинити,  
Створити  
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, обоймем, —  
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 быти 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 отвор-этил?  
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 хладеет 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 утехи, —

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 уголы 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 шутки,  
И пил ведра три в сутки  
Приблизительно!  
У дьякона примета,  
Коль хватит он до света,  
То тянет многи 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 частично<sup>86</sup> 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, обнародуя 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.

<sup>86</sup> См.: Морозов И.А., Слепцова И.С. Праздничная культура Вологодского края. Часть 1: Святки и масленица // Российский этнограф. Этнологический альманах. Москва, 1993.

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 троицкими яйцами на Русском Севере в большинстве являются мужскими. В то время как в Центральной и Южной России достаточно обычно участие в такого рода развлечениях женщин<sup>87</sup>, 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

<sup>87</sup> 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», «Подкушки», «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 осмысливанием женского начала в традиционной культуре, связью его с «нечистым», земным, инфернальным. 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 quo. 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» («харикалоб») 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».<sup>88</sup>

Забавы и испытания на силу всегда являлись неизменной 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.)<sup>89</sup>. «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.)<sup>90</sup>.

### СОСТАЗАНИЯ В ЛОВКОСТИ И СИЛЕ

В системе народного воспитания будущего мужчины существовал целый комплекс индивидуальных упражнений 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.), что тебя намеднись баба отгупила». Результатом подобного соревнования является, как правило, «посрамление обидчиков», своеобразное подтверждение статуса взрослого мужчины, побежденные с позором изгоняются из компаний.

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 затеваю парни с мужиками. Сами мужики борьбу затеваю очень редко. Обыкновенно парни начинают подтрунивать над му-

<sup>88</sup> Антоновский П. [Этнографические сведения о крестьянах Яренского уезда]. Рукопись // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 397. Л. 7.

<sup>89</sup> 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.), что тебя намедни баба отлупила, да из бороды чуть волоссё всё не выдрала, оттого у тебя борода-то и редка теперича, чай ты поди-ко голосом выв". Или: "Про тебя бают, что баба тебя с покоса сжала (обогнала во время косьбы — И.М., И.С.)". Подобного рода насмешки сильно оскорбляют мужика. Он обыкновенно отвечает: "Ты-то что, 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 подпинывать друг друга и подплетать ногами. Победа почти всегда остается на стороне ловкого, а не сильного. У "заправских борчб" есть много приемов, при помощи которых они сваливают вдвое сильнейших противников. Вот некоторые из них. Желающий свалить своего противника во время горячей борьбы, схватывает его правою 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 изгибаются в спине. В то время, когда сильнейший готов уже подмять его под себя, он неожиданно расправляет ноги и противник оказывается висящим 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. Желающий 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»<sup>91</sup>.

Для потерпевших неудачу существовали специальные наказания. Например, в Никольском у. проигравший «"отбивает шемелу" — встает на четвереньки и боками задней части тела часто колотят 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 лещи-то! Пол-от не родная матка! А ну-ко еще разок! Раз, два, три, четыре, пять, шесть, бей шерсть!" — и тому подобное»<sup>92</sup>.

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 древности увеселениям: это — боротье и хороводы (по здешнему, "игрища"). Когда народ довольно набродится и нагуляется, начинается боротье. 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 высыпают с обеих сторон по человеку для боротья. Борются обыкновенно на одну руку, что гораздо эффектнее, 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 высыпает из своих рядов другого и т.д. Дело обыкновенно начинается с малосильных и потом постепенно высыпают более и более сильных, которые тягаются 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 замечательно 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»<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> 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.

<sup>92</sup> 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.

<sup>93</sup> П. М[инорский]. Вытегорские кондужи // Олонецкие 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 бороть, 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» (*егрэцька* < греч., ср. греч. 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 пяту в пяту 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 заду. «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 удается, то он своею ногою прижимает ногу противника к полу; голова и ноги противника оказываются вместе. Здесь победа всегда остается на стороне сильного»<sup>94</sup>.

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 борола на сенокосе»* — д. Мезенцево Верховажского р-на; *«одна сильна была, во как зачнула 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 ряженых 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 насилоцьки 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 мертвца. «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 ряженых. 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 сокнутыми 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 одеревенеет»; «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 пшиколотки и за шею и клали третьему на плечо. В д. Скородумово Бабушкинского 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

<sup>94</sup> 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 гирь и бревен, прием способы захвата тяжестей были довольно разнообразны. Присев, ухватывали стоявшую 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 себя<sup>95</sup>. 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 ноги<sup>96</sup>.

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 нескольким соревнующимся, 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 *в 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 Чаготма, Пиксимово Варкинского р-на).

### **СОЛЬ ВЕШАТЬ**

Забава *соль вешать* (Сямженский, Тарногский, Тотемский, Велико-Устюгский, Верховажский, Кирилловский р-ны), *весами* (д. Осаново), *сухари ломать* или *толочь* (дд. Зaborье 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 разжалмел руки. Если это упражнение вы-

<sup>95</sup> Соболев А. Ук. соч. Л.3.

<sup>96</sup> Зап. С.П. Бушкевич от М.П. Колесовой (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 (смольё ломали — д. Лукинская).

### **НА КРЮЧКАХ ТЯНУТЬСЯ**

Среди испытаний на силу выделяется довольно большая группа, основанная на перетягивании (*на палке* или *на скалке тянуться, на крючках тянуться*). 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 клади 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.)<sup>97</sup>. Особым шиком было при удаче щелкнуть соперника по лбу или по заду. 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 забирал 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 указательном 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.)<sup>98</sup>. 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. Власьевская 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 Севере<sup>99</sup>.

Двою 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 осмысливался зрителями: «Берут в рот палку, ну луцину, и тянут два мужика. Которая крыса сильнее... Я уж не знаю для цено 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. Круги Никольского р-на, Лодыгино Тотемского р-на, Крадихино Кичменгско-Городецкого р-на перекидывали через матицу (брюс) 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 брусе клади условленную сумму денег (до пяти рублей), которую необходимо было достать соревнующимся. В д. Урицкое Никольского р-на доставали вткнутую в матицу деревянную ложку. Главной хитростью забавы была небольшая деталь, которую обычно не учитывали новички, прельщеные 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.

<sup>98</sup> Крупнов П. Указ. соч. Л. 19.

<sup>99</sup> 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.

<sup>97</sup> 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 вечерин и игр: «Всяко что было, прости меня, Господи, перелечкались всяко, издевались-то... И втыкали ножик да совали ноги — в Великом (теперь часть с. Чушевицы — И.М., И.С.). За воронец сцинецца ногами и висецца. Дак чево-нибудь издеваюця, перелешчаюця! Вот чиво-нибудь туды положат: если он достанет, то евоне, ак если ни достанет, то посмиюця над йим да и всё. Иногда интересное, хорошее воткнут — только возьми! Так ни возьмёшь — многие ни брали этого!» (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 РАВНОВЕСИЕ**

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 «охотничье» символике, более естественной для Русского Севера. Например, забава *рябков* (т.е. рыбчиков) *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* — Сямженновский прих., Вохомско-Тихоновский прих., д. Емельяновская Тарногского р-на, *капусту рубить* — дд. Гавриловская, Пиксимово Ващинского р-на неоднократно описывали еще в конце XIX века<sup>100</sup>. Желающие 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 кого рука ризище” (т.е. резче),

но часто дело доходит до серьезной драки из-за какого-нибудь нарушения правил игры»<sup>101</sup>.

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, Пиксимово Ващинского р-нов — на полу или на земле; в с. Липин Бор Ващинского 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 Ващинского 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 *куликаться* 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 скользнула 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.

<sup>100</sup> Соболев А. [Этнографические сведения о крестьянах Куракинской волости Тотемского уезда]. Рукопись // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 372. Л. 3.

<sup>100</sup> Крупнов П. Указ. соч. Л. 20.

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 клади 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. Удалцу 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 д. Бурцевская и Пустошь Верховажского р-на эта забава называлась *Сидора колоть*. К материце 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 клади 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. Желающий 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 морюходить* (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 морюходить*: на вечерках или на игрицах 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 обратно<sup>102</sup>. 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*).

Дальными 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*: клади 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 петелькамходить*) 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 *кузнецамиходить*) и на свадьбе.

Развлечение достаточно просто: кто-либо из парней, упервшись головой и руками в скамью, делал на ней стойку и начинал похлопывать ногами, приговаривая: «Гвозди кую! Гвозди кую!». Если кто-либо включался в соревнование, то начинали считать, кто больше скует гвоздей.

<sup>102</sup> 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 клади 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 выпрямится<sup>103</sup>.

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 языкком с пола копейку.

В д. Окуловская Верховажского р-на соревнующиеся, взяв чай-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, упertenых в пол, и доставали иглы через голову из положения лежа на спине<sup>104</sup>.

### **ЗАЙЦА ДАВИТЬ**

Некоторые из упражнений на гибкость представляют из себя весьма сложные акробатические трюки, выполнить 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, вставали (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, пытаясь 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 Бабушкинского 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 вползая 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 Ниуксенского 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»<sup>105</sup>. 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 ролями<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> Зап. И.А. Морозовым в д. Пантелеевская Вожегодского р-на Вологодской обл.

<sup>104</sup> Мальцев А. [Этнографические сведения о крестьянах с. Никольское Тотемского уезда]. Рукопись // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 365. Л. 5.

<sup>105</sup> См.: Морозов И.А., Слепцова И.С. Не робей, воробей! Детские игры, потешки, забавушки Вологодского края. М., 1995.

<sup>106</sup> 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, Вашикинский р-ны), *медведя* или *Демида 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 *Демида* выступало жертвенное животное (бык, медведь), свидетельствуют смутные воспоминания об этом в глухих деревнях Тарногского района. «О светье старики-то “медвиде кололи”... Гости найдут о светье. Придут наряженые на игрище. Один на скамейке сядет, на другую скамейку палку положут. Там “медвиде” стоит, в шубе вывернутой. Ево палкой и спёхнут» (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 середи полу, на палке шапка. Двое оборошают его палками, а один старается уколоть и сшибить». Началу игры предшествовал диалог: «Дома ли Сидор?» Жена: «Дома». — «Что делает?» — «Сапоги шьёт». — «Не сошьет ли мне сапогов?» — «Нет, не сошью». — «Я те заколю». — «А я сберегу»<sup>106</sup>.

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 перебегал 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. Помимо комнаты устанавливали табурет, на котором лежала шапка, ставили валенок или втыкали в щель пола лопаточку для смазывания тележной оси («клёшч») длиной около 80 см с шапкой (*Сидором*) на конце. На против шапки, примерно в полумetre от нее, становились спиной друг к другу двое соревнующихся. Взяв

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 ряженых 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 образительности и увертливости, могло достаться немало синяков и шишек. Это и называлось *Сидора колоть*. Интересно, что подобная шутка обычно не вызывала протesta и считалась вполне законной, так как осуществлялась как бы от имени ряженых, 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 ряженых. Ватага парней-ряженых, с шумом и гамом ворвавшись в избу, где проходило игрище, запирала 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-ряженые, 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, «клиничкой 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.

<sup>106</sup> 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 потолку<sup>108</sup>.

Забава с «полукувырком» существовала в Мольском приходе у хлыстов. Там гнули оботья: «пovалив человека на пол, сгибают его, взяв за ноги и не подобрав платья»<sup>109</sup>.

### **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 щепать* (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)<sup>110</sup>. Иногда, напротив, он должен после удара перекувырнуться. В некоторых местах это было наказанием для проигравших (дд. Харино, Кананынская). Существуют упоминания и об обрядовой приверженности 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 клонялся 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.<sup>111</sup>.

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 спине, так что у партнера ноги опять на пол встанут»<sup>112</sup>. Несмотря на неясность описания схему кувыркания вполне можно реконструировать. В окрестностях эту забаву считали неприличной и потому не употребляли.

<sup>108</sup> МИА 1:80б. (Погодина П.М., 1910 г.р. из д. Аксентьевская).

<sup>109</sup> Миролюбов Н. [Этнографические сведения о крестьянах Мольского прихода Тотемского уезда]. Рукопись. 1898 г. // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 369. Л. 75.

<sup>110</sup> 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. Армееева (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.

<sup>111</sup> Зап. И.А. Морозовым от П.И. Капустина (1922 г.р.), А.П. Опалихина (1911 г.р. из д. Середская).

<sup>112</sup> Миролюбов 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 североуральского 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 ряженых 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 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.
- С. 56:** Рис. 7. Житель д. Нюзим Чердынского р-на Пермской обл. Н.В. Мисюрев 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 североуральского 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. Вышняя Залегощь, 1902 г.). Фототека РЭМ № 757 - 30.
- С. 130:** Рис. 18.. Группа парней. Ярославская губ. Пошехонский у. Сафоновская 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 Копоринской 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. Парфенева 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	
<b>Т.Б. Щепанская.</b> Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX — XX вв.) .....	9
<b>Е.А. Самоделова.</b> Дружка и его помощник .....	28
<b>А.Б. Мороз.</b> Мужчина в кругу своих жен (множественство на Русском Севере) .....	48
<b>А.А. Трофимов.</b> Традиции, связанные с рыболовецким промыслом на Русском Севере .....	54
<b>И.А. Морозов.</b> Отрок и сиротинушка (возрастные обряды в контексте сюжета о «похищенных детях») .....	58
СИЛА И ВЛАСТЬ	
<b>Т.Б. Щепанская.</b> Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) .....	71
<b>В.Е. Добровольская.</b> Народные представления о колдунах в несказочной прозе .....	95
<b>Е.Е. Левкиевская.</b> Ритуально-магические функции хозяина в восточнославянской традиции .....	106
<b>О.М. Финшман.</b> Лидер в крестьянской старообрядческой общине. История и современность «Отпуск» пастуха из Каргапольского р-на Архангельской обл / Подготовка к публикации <b>И.А. Морозова</b> .....	115
МУЖСКАЯ АТРИБУТИКА И ФОРМЫ ПОВЕДЕНИЯ	
<b>В.Г. Холодная.</b> Символика и атрибутика праздничного костюма парня в русской деревне с 40-х годов XIX по 20-е годы XX в. .....	125
<b>Г.Н. Базлов.</b> Традиции костюма кулачных бойцов .....	137
<b>А.В. Черных.</b> Поведенческие нормы в рекрутской обрядности (по материалам Пермского Прикамья) .....	142
<b>Е.В. Ярыгина.</b> Кологривский рекрутский обряд .....	150
<b>А.Н. Власов.</b> Образ «пьяницы» в народной литературе Севера .....	152
МУЖСКОЙ ФОЛЬКЛОР	
<b>В.М. Щуров.</b> Мужская традиция в русском народном пении .....	163
Рекрутский фольклор Прикамья / Подготовка к публикации <b>А.В. Черных</b> .....	174
<b>А.И. Шилин.</b> Традиция мужского исполнительства в русской народной хореографии .....	177
<b>С.Н. Старостин.</b> Музикальные инструменты верхневолжских пастухов .....	184
<b>К.А. Мехнедова.</b> Пастушки традиции Новгородской и Тверской областей .....	194
<b>В.А. Поздеев.</b> Семинаристская поэзия XIX — начала XX века .....	197
<b>И.А. Морозов, И.С. Слепцова.</b> 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 Промышленно-издательском комбинате ВИНИТИ,  
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 осмыслияет 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 практически 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 ХХI 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. Эштейн.** 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 гуманитарных наукам можно заказать по адресу: 107082, Москва, ул. Большая Почтовая, 2/4 - 38, Столярову И. В. (электронная почта: stolyarov\_i@mail.ru или: stolian@mail.ru или: www.stoliarov.narod.ru)