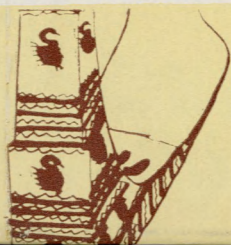


С. И. ДМИТРИЕВА

# ФОЛЬКЛОР и народное искусство русских Европейского Севера



АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
Ордена Дружбы народов  
Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

С. И. ДМИТРИЕВА

# ФОЛЬКЛОР и народное искусство русских Европейского Севера



Ответственный редактор  
доктор исторических наук  
В. К. СОКОЛОВА



МОСКВА «НАУКА» 1988

ББК 63.5(2)  
Д 53

Рецензенты:

академик Б. А. Рыбаков,  
доктор исторических наук Л. Н. Пушкарёв

**Дмитриева С. И.**

Д 53 Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. — М.: Наука, 1988 — 240 с.  
ISBN 5-02-009942-2

В настоящей книге исследуется богатая народная культура русских Европейского Севера (Мезенского края): домостроительство, быт, обряды, песни; показаны черты традиционного искусства русских, обусловленные историей заселения края, экономико-культурными связями с соседними народами.

Для этнографов, историков, филологов, археологов и всех, интересующихся русской культурой.

Д 0508000000—254 60—88—IV  
042(02)—88

ББК 63.5(2)

Научное издание

**Дмитриева Светлана Ивановна**

**ФОЛЬКЛОР**

**и народное искусство русских Европейского Севера**

Утверждено к печати Ордена Дружбы народов Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР

Редактор издательства Л. И. Тормозова  
Художник В. Н. Тикунов. Художественный редактор И. Д. Богачев  
Технический редактор Л. Н. Золотухина  
Корректоры Ф. Г. Сурова, Л. В. Щёголев

ИБ № 38400

Сдано в набор 20.05.88. Подписано к печати 26.07.88. Формат 84 × 108<sup>1/32</sup>.  
Бумага для глубокой печати импортная. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 12,6. Усл. кр. отт. 12,81. Уч.-изд. л. 14,4.  
Тираж 3400 экз. Тип. зак. 1650. Цена 2 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»  
117864, ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 5-02-009942-2

© Издательство «Наука», 1988 г.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ . . . . .</b>	<b>4</b>
<b>ГЛАВА ПЕРВАЯ. ФОЛЬКЛОР . . . . .</b>	<b>16</b>
Календарные поэзия и обряд . . . . .	16
Свадебные поэзия и обряд . . . . .	46
Былины . . . . .	55
Заговоры . . . . .	58
Народные лирические песни . . . . .	73
Былички и бывальщины . . . . .	78
<b>ГЛАВА ВТОРАЯ. НАРОДНОЕ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО . . . . .</b>	<b>101</b>
Архитектурные и декоративные особенности крестьян- ского жилища . . . . .	101
Мезенские кресты . . . . .	126
Народное прикладное искусство . . . . .	137
<b>ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ФОЛЬКЛОР И НАРОДНОЕ ИСКУС- СТВО КАК ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК . . . . .</b>	<b>188</b>
<b>ПОСЛЕСЛОВИЕ . . . . .</b>	<b>238</b>
<b>СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ . . . . .</b>	<b>240</b>



## ВВЕДЕНИЕ



Русским Севером обычно называют область, лежащую к северу от водораздела Волга—Сухона, между районами расселения карелов и коми. Единство социально-экономических условий в течение длительного периода, особенно начиная с XVI в., обусловило культурную общность населения этой области. Однако, как показало изучение этнических и миграционных процессов, население это неоднородно по своему происхождению. Русские летописи, грамоты, жития святых, народные предания свидетельствуют, что в конце I — начале II тысячелетия н. э. восточноевропейский Север был заселен племенами, принадлежащими к финно-угорской языковой семье: весь и корела — между Ладожским, Онежским и Белым озерами, саамы (лопари) — на Крайнем Севере, чудь заволоцкая — в бассейне Онеги и Северной Двины. В бассейне Вычегды заволоцкая чудь соприкасалась с северными группами пермских финнов — предками коми-зырян, переселившихся сюда к середине I тысячелетия н. э. из бассейна Верхней Камы. В низовьях Печоры обитало племя, давшее название этой реке. В нем исследователи видят палеоазиатов, ассимилированных ненцами<sup>1</sup>. К югу и востоку от Печоры, на обоих склонах Урала располагалась югра (угры — предки современных хантов и манси). Такова была этническая среда, с которой столкнулись славяне при своем продвижении на Север.

Как показывают исторические, этнографические и лингвистические данные, Север был заселен русскими — выходцами из Новгородской и Ростово-Суздальской земель — сравнительно поздно (главным образом в XII—XVII вв.). Согласно свидетельствам памятников письменности XII—XVII вв., в том числе древнейшего из них — Уставной грамоты Святослава Ольговича<sup>2</sup>, путь новгородцев на северо-восток шел по рекам Волхову и Свири в Онежское озеро. От Онежского озера дальше на север и северо-восток вело несколько путей. Один — р. Водлою, которая впадает в Онежское озеро, Кенозером, р. Кеною на Онегу. Позднее, к середине XVI в., этот путь потерял свое значение. По Онеге шли до моря или переходили на

реку Емцу и Северную Двину. От Северной Двины по рекам Пинеге и Мезени шел путь к Печоре.

Второй путь на Онегу шел по реке Вытегре, впадающей в Онежское озеро, затем волоком на озеро Лача и оттуда к Каргополю на Онегу. Позже возникли пути прямо на Север к Белому морю. По р. Моше, впадающей в Онегу, отвечаялся путь в Вельско-Важский край. В районе р. Сухоны новгородцы столкнулись с выходцами из ростово-суздальской земли<sup>3</sup>.

Во времена золотоордынского ига, чтобы избежать разорения, население уходило в костромские, галичские и вологодские места. Южное население пробилось на Сухону и отодвинуло новгородскую границу с водораздела Кострома—Сухона до водораздела Сухоны и Ваги. В начале XV в. переселенцы устанавливали заимки по рекам Северной Двине, Емце, Мехренге и Онеге. Попадая с юга на Сухону, двигаясь по ее течению, пришельцы выходили на Двину, но, встречая там новгородцев, они не шли далее на Север, а по рекам Вытегре, Югу и Моломе направлялись в Вятскую землю.

Присутствие в прошлом на рассматриваемой территории неславянского населения и более позднее заселение этой области славянами еще не дают оснований говорить о вхождении более древнего субстрата в состав современного русского населения, так как не исключено нарушение этнической преемственности.

Возникшие в начале XX в. споры о роли финского субстрата в формировании русских, в частности русских Севера, нашли отражение в известной дискуссии, открывшейся статьей Д. К. Зеленина «Принимали ли финны участие в образовании великорусской народности»<sup>4</sup>. Д. К. Зеленину, ответившему отрицательно на этот вопрос, возразил ряд исследователей<sup>5</sup>. Однако, по мнению последующих этнографов, эти исследователи преувеличивали роль финнов в этногенезе русских не в меньшей степени, чем Д. К. Зеленин преуменьшал ее<sup>6</sup>. Конкретные историко-географические, этнографические и антропологические исследования на Европейском Севере показали сложную историко-этнографическую картину этой территории. Было разрушено представление о Русском Севере как о единой в этническом отношении области. Этнографические и антропологические исследования М. В. Витова<sup>7</sup> показали существование там двух культурных зон — западной и восточной, связанных с различными потоками русских переселенцев XII—XVII вв.—

новгородским и ростовским. Из выделенных исследователем трех этнических компонентов два русских, по его мнению, связаны с этими потоками переселенцев, а третий восходит к дорусскому населению Севера. Ярче дорусский компонент проступает на водоразделах северных рек, где происходил постепенный процесс ассимиляции местного населения.

Данные антропологии и этнографии согласуются с выводами лингвистов. Диалектологическое изучение позволило выделить на этой территории три группы говоров, ареалы которых в целом соответствуют трем этническим группам, определенным М. В. Витовым<sup>8</sup>. Наблюдения над географией отдельных слов<sup>9</sup>, изучение севернорусских топонимов показали многослойность северной топонимики, наличие в ней не только дорусского, но и дофинского субстрата<sup>10</sup>. Исследования народного искусства русских и соседствующих с ними народов Европейского Севера вскрыли в русском народном творчестве немало орнаментальных элементов, мотивов и композиций, связанных с дорусским населением края<sup>11</sup>.

Изучение географии некоторых видов фольклора выявило неравномерное распространение их на Русском Севере<sup>12</sup>. Сопоставление показаний разного рода источников позволяет утверждать, что распространение былины на Русском Севере можно связывать только с новгородской колонизацией<sup>13</sup>.

С историей заселения связаны региональные различия в былинной традиции. В северо-восточной группе районов (Зимний берег, Мезень, Кулой, Печора) заметно преобладает древний вид эпоса — былины героического цикла<sup>14</sup>. Близость эпических традиций в этих районах объясняется тем, что они были заселены славянами с Нижней Двины, с древнейших времен освоивших эту территорию. А. Н. Насонов считает, что уже в XI—XII вв. здесь были славянские поселения, связи же славян с этими землями возникли значительно раньше. Из Устава Святослава, отразившего обстановку начала XII в., видно, что главный ступок погостов сосредоточен на Нижней Двине<sup>15</sup>. На Зимнем берегу, Мезени, Кулое и Печоре, где условия благоприятствовали сохранению эпоса, потомки древних новгородских колонистов сохранили эпическое наследие своих предков до XX в. О длительности бытования былины в этих районах говорит изучение этнографических особенностей, отраженных в эпосе. В описаниях природы, мореплавания, охоты, рыболовства, осо-

бенностей женского труда, построек, одежды и т. п. содержатся многочисленные реалии быта промыслового населения Русского Севера, из среды которого выходили сказители, что позволяет говорить о северном этапе в жизни былин<sup>16</sup>.

История освоения Русского Севера, в частности — Мезени, неразрывно связана с историей народа коми, населяющего в настоящее время верховья Мезени и ее главного притока — Вашки. Исторические документы говорят о появлении их на Мезени и Вашке не раньше XIII—XIV вв.<sup>17</sup> К XVI в. область, расположенная в верховьях этих рек, населенная двумя родственными группами коми, получила название «Удорского края», неоднократно упоминавшегося в русских документах того времени. Однако коми были здесь сравнительно поздними пришельцами. Археологические находки на территории бывшей Удоры позволяют предположить существование здесь какого-то населения задолго до появления коми (в I тысячелетии н. э., а может быть, и раньше)<sup>18</sup>. Большинство исследователей склонны считать это население представителем «чуди заволоцкой», не раз упоминавшейся в русских летописях. Относительно этнической принадлежности чуди нет твердо установленного мнения. Н. И. Чебоксаров на основании данных антропологических исследований, которые он сопоставил со свидетельствами исторических документов, пришел к выводу, что в I тысячелетии н. э. Верхняя Мезень с Вашкой наряду с Нижней Вычегдой, Вымью и, возможно, Пинегой была заселена «пермянами», или «пермяками», благодаря которым в облике современных коми, населяющих бассейны этих рек, присутствуют черты беломорского варианта северной расы. «Очевидно, в состав северных коми вошло восточное крыло тех древних племен «беломорского» расового облика, западное крыло которых приняло участие в формировании корел, центральная же часть составляла ядро «чуди заволоцкой»<sup>19</sup>.

Д. В. Бубрих полагал, что чудь заволоцкая входила в группу вепсских племен<sup>20</sup>. Эту точку зрения позже поддержал В. В. Пименов, считая, что при своем продвижении в конце I тысячелетия н. э. из Межозерья вепсы зашли далеко на северо-восток, заселив бассейн Двины до низовьев и бассейн прилегающих рек, включая Мезень<sup>21</sup>. Топонимические исследования свидетельствуют о наличии в гидронимах и топонимах бассейнов Мезени и Вашки довольно значительного слоя, связанного, по всей вероят-

ности, с проникновением из бассейна Двины на Мезень каких-то вепско-карельских групп<sup>22</sup>. Выделяемый исследователями еще один топонимический слой на Мезени, этимологически объяснимый с помощью языков обских угров, связан с имевшими место на Верхней Мезени контактами древних пермян с уграми, что отразилось на антропологических особенностях верхнемезенских коми<sup>23</sup>. Некоторые исследователи не исключают возможности того, что угры некогда обитали в бассейне Мезени<sup>24</sup>. Значительный слой субстратных топонимов Мезени, не объясняемых из современных финских языков, свидетельствует о существовании здесь древнего этнического слоя. Б. А. Серебренников связывал подобные топонимы Русского Севера с реликтом языка древнего волго-окского населения, расселявшегося по Северу в III—II тысячелетиях до н. э.<sup>25</sup> Археологи отмечали широкое распространение на Европейском Севере керамики древнего Волго-Окского типа<sup>26</sup>.

Экономическую и культурную жизнь многих районов Русского Севера определяло их географическое положение; они оказались на пути, с глубокой древности соединявшем Восточно-Европейскую равнину с Северо-Азиатской. Один из путей — Печорский — связывал центральную Россию с Сибирью посредством Северной Двины и ее притоков — Юга и Сухоны. У этого пути были два разветвления: один — до устья Пинеги, далее по Пинеге, затем волоком на реку Кулой, которая выводила в море, далее по морю до устья Мезени, Мезенью до впадения в нее р. Пезы и, наконец, Пезским волоком на верховья р. Цильмы и из Цильмы в Печору. Другой путь шел с Северной Двины по Вычегде до р. Выми, потом Вымским волоком на Печору. Далее оба пути сливались и притоками Печоры и Волоками выводили за Урал, на Обь и далее в Сибирь<sup>27</sup>. Первым путем, по мнению А. Н. Насонова, новгородцы пользовались с XII в.<sup>28</sup> Второй, более удобный путь с XIII в. был закрыт для новгородцев, так как с этого времени он контролировался ростово-суздальской, а позже — московской властью<sup>29</sup>. Печорский путь в Югру издревле был известен финским народам Севера (Егра — зырянское прозвище остяков). От них этот путь узнали новгородцы, которых привлекали за «Камень» (за Урал) рассказы о богатствах «полуночных» стран, «где из туч падают молодые бѣлки и олени». В результате ряда завоевательных походов Югра попадает в зависимость от Великого Новгорода: в грамо-

тах XIII в. Югра числится новгородской волостью<sup>30</sup>.

После падения Новгорода печорский путь полностью перешел в руки московских великих князей, которые использовали его для подчинения Югры. Он потерял свое значение лишь после завоевания Казани и освоения Камы. Однако еще в XVII в. он оставался важнейшей артерией, по которой шло почти все движение русских промышленников на соболиные промыслы. Не меньшее значение имел морской путь с Пинеги, Двины и Мезени в Мангазею<sup>31</sup>.

На протяжении печорского и морского путей вырастают слободки и становища; в их числе Окладникова слобода на Мезени, Ижемская и Усть-Цилемская слободки. На месте Окладниковой слободки возник теперешний город Мезень. С этими путями связаны также многие торги и ярмарки, в числе которых и такие крупные, как крещенские ярмарки в г. Мезени и в с. Вашгорте на Вашке, функционировавшие до XX в. По своему торговому обороту эти ярмарки были одними из самых крупных в России. Основная особенность мезенских ярмарок, как и всех ярмарок на северо-восточных окраинах Русского государства, заключалась в том, что в них русские, а нередко и иноземные купцы приобретали продукты охотничьего и оленеводческого хозяйства местных народов. Например, на ярмарки в Лампожню, расположенную в низовьях Мезени, регулярно приезжали самоеды (ненцы) и энцы обменивать на русские товары пушнину и оленьи шкуры. Ярмаркой интересовались англичане, которым Лампожня была известна под названием «Lampas». «Эти пограничные ярмарки втягивали в торговый обмен народы дальнего Зауралья, так как ненцы, ханты и манси сами часто доставали пушнину для обмена на русские товары от своих соседей, живших далее на восток»<sup>32</sup>.

Свое торговое и хозяйственное значение Северный край несколько утратил после завоеваний Петра I, когда Архангельск потерял свое значение в торговле с Западной Европой. Это обстоятельство, однако, не нарушало полностью сложившегося к тому времени на Севере хозяйственного и бытового уклада. Например, в хозяйственной жизни мезенцев по-прежнему основную роль играли морские промыслы, охота, рыболовство и земледелие. Из этих видов хозяйства морские промыслы в большей мере были развиты на Нижней Мезени, тогда как в ее верховьях особое значение имело земледелие. По всей Мезени жители издревле занимались разнообразными кустар-

ными промыслами: вязали сети, изготавливали дуги, сани, деревянную утварь. Изделия домашних ремесел отдельных деревень (например, гончарного промысла в д. Тимощелье, деревянной посуды в с. Олеме на Вашке, тканых домашних холстов в деревнях Верхней Мезени) расходились по всем деревням Мезени. Значение некоторых промыслов (палащельских расписных прялок и коробеек, кимженского медного литья) выходило за рамки Мезенского края. Некоторая изолированность Мезени после падения экономического значения Севера (начиная с XVIII в.) способствовала консервации там древнего быта. Об этом можно судить на основании материалов по духовной и материальной культуре русских Мезени, содержащихся в работах исследователей XIX—XX вв., о которых подробнее будет говориться дальше.

Изучение этноисторических процессов, связанных с движением на Север русского населения, помогает выявить многие вопросы, связанные с историей заселения этой области. Особое значение при этом приобретает изучение отдельных районов, позволяющее конкретизировать и дифференцировать многие процессы, связанные с этнической историей края. Опыт комплексного изучения фольклора и народного искусства был предпринят автором во время экспедиционных работ в районах Русского Севера (рис. 1).

В основу данной работы легли материалы, собранные Архангельским отрядом Восточнославянской экспедиции Института этнографии АН СССР в течение 1970—1972 и 1975—1976 гг.<sup>33</sup> В августе 1970 г. были обследованы населенные пункты, расположенные по течению Северной Двины и ее притока Емцы; это гнезда деревень, объединенных общими названиями: Курья, Ракула, Гора, Верхние Матигоры, Нижние Матигоры, Горка, Мякурье. В Емецком сельсовете того же района такими гнездами деревень были: Сельцо, Фролиха, Сухарево и Шидозеро.

В августе 1971 г. был обследован ряд поселений, расположенных по берегам р. Мезени: в Мезенском р-не — с. Дорогорское, д. Тимощелье, д. Заозерье, с. Кимжа, с. Кильце, д. Печище; в Лешуконском р-не — деревни Заручье, Заозерье, Шилиява, объединенные гнездовым названием Кельчемгора, а также с. Лешуконское, с. Вожгоры, с. Палащелье. В июле 1972 г. экспедиция работала в деревнях Костромской и Вологодской областей: Сырково, Сидорово, Быки Галичского р-на; Калинино Солигаличского р-на; Татаурово и Агапитово Парфеновского



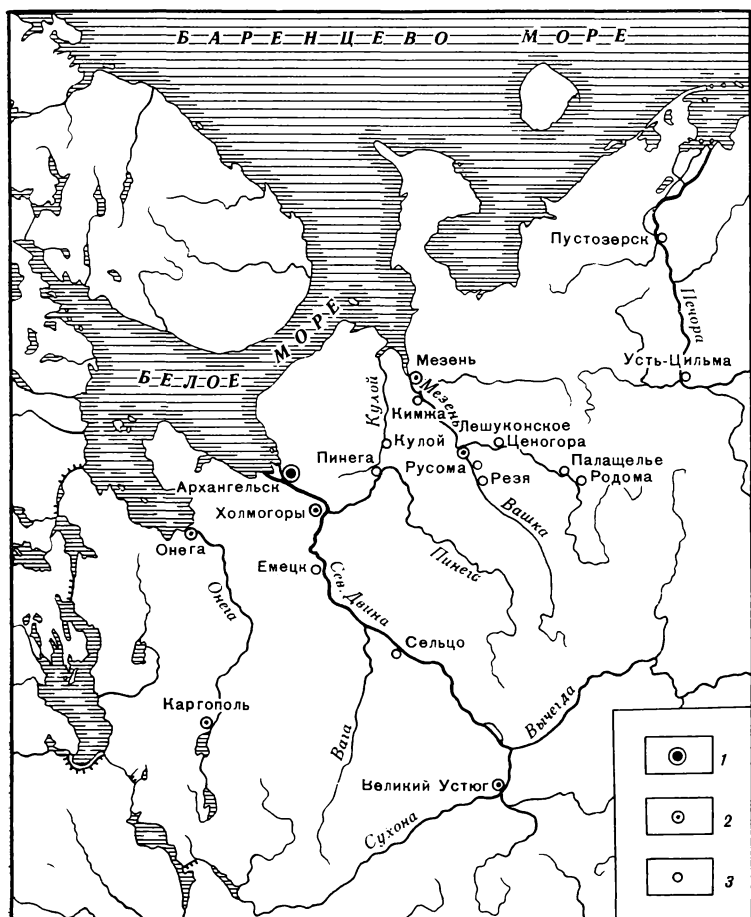


Рис. 1. Карта-схема: Север Европейской части России

1 — областные центры; 2 — районные центры; 3 — села и деревни

(бывшего Чухломского) р-на; в с. Блудново Никольского р-на Вологодской области.

В 1975 г. исследования по народному искусству и фольклору Русского Севера были продолжены в селениях, расположенных по рекам Мезени и Пинеги, в селах Кулой и Кулогора Пинежского р-на и в селах Большие и Малые Нисогоры, Юрома, Кеслома, Погорелец Лешуконского р-на. В августе 1976 г. работа велась в селах: Селище, Ценогоры, Вожгоры, Родома Лешуконского р-на,

расположенных в среднем течении р. Мезени, и селах Русома и Резя — по течению притока Мезени Вашки.

Собранный в перечисленных экспедициях фольклорный материал распределяется таким образом: 5 былин в стихах, 2 — в пересказе, 10 рассказов о бытовании былин в прошлом; 30 заговоров; 123 былички; 296 песен, в том числе 73 игровых и хороводных, 55 календарных, 120 свадебных; 19 плачей невесты; 15 свадебных наговоров; 70 частушек; 20 загадок и поговорок; 5 духовных стихов. Кроме того, для того чтобы выяснить географическое распространение календарных обрядов, в каждом из посещенных селений от возможно большего числа лиц записывались воспоминания о проведении всех основных праздников народного календаря: Нового года, Масленицы, Пасхи, Троицы, Ивана Купалы, жнивных обрядов. Всего по народному календарю сделаны 72 записи. Неполное число песен зафиксировано с помощью магнитофонной записи (всего 27 магнитофонных пленок). Кроме того, сделаны 32 записи, содержащие различные этнографические сведения о старинной одежде, старых обычаях и т. п.

Помимо фольклора, фиксировался материал, относящийся к материальной культуре и прикладному искусству: старинные дома, украшения домов, старинная одежда и сохраняющиеся до сих пор предметы домашнего обихода — прялки, гладильные доски, берестяные и деревянные лукошки, гончарные изделия. Сделано 140 рисунков; отснято 48 черно-белых и 30 цветных фотопленок.

Большая часть этих материалов собрана нами в деревнях и селах Мезенского и Лешуконского р-нов, расположенных по течению р. Мезени, наименее обследованных в этнографическом отношении среди русских районов Севера. Специально этому району были посвящены статьи М. Б. Едемского «Кулойско-Мезенский край»<sup>34</sup> и А. Боголепова «Мезенский край»<sup>35</sup>. У С. В. Максимова в книге «Год на Севере»<sup>36</sup> Мезенскому у. отведено около трех десятков страниц. Несколько десятков песен, записанных в г. Мезени корреспондентами П. В. Киреевского, помещено в песенном собрании последнего<sup>37</sup>. В собрание П. С. Ефименко включены четыре былины и 167 песен, записанных в 60-х годах прошлого столетия на Мезени Л. М. Никольским<sup>38</sup>. В конце прошлого — начале XX в. на Мезени работал известный собиратель былин А. Д. Григорьев, собравший там сотни былин, десятки баллад и исторических песен<sup>39</sup>.

Новый этап собирательской работы в интересующем

нас регионе начался в 20-х годах нашего столетия. В 1927 г. там работала одна из экспедиционных групп Государственного института истории искусства, предпринявшего комплексное обследование крестьянского искусства Русского Севера<sup>40</sup>. В 1928 г. на Мезени от того же института работала большая экспедиция, состоявшая из фольклористов и искусствоведов. Часть фольклорных материалов (былины и сказки) была опубликована позже<sup>41</sup>. Большая же часть записей, привезенных из мезенских деревень, была передана в Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР<sup>42</sup>. Последующие публикации материалов, собранных на Мезени, касались свадебного фольклора<sup>43</sup> и песен<sup>44</sup>. Значительным этапом в изучении фольклора Мезени явилась работа Сектора народного творчества Института русской литературы АН СССР в 1958 и 1961 гг. Большая часть обширной коллекции былин, песен, причитаний и частушек, собранных в этих экспедициях, была опубликована в сборнике «Песенный фольклор Мезени»<sup>45</sup>.

Что касается народного искусства Мезени, то специальному рассмотрению подверглась лишь мезенская роспись на прялках. О мезенской росписи писали искусствоведы Научно-исследовательского института художественной промышленности<sup>46</sup>, Государственного Русского музея<sup>47</sup> и Загорского государственного историко-художественного музея-заповедника<sup>48</sup>. Отдельная глава посвящена росписи в книге Ю. Арбата<sup>49</sup>. Наши материалы по народному искусству Мезени должны способствовать дальнейшему изучению этой интересной в этнографическом отношении области.

Материалы, собранные в селениях Северной Двины, Пинеги, а также в районах Костромской и Вологодской областей, привлекаются как сравнительные с тем, чтобы помочь выяснению происхождения и географического распространения того или иного явления в культуре и искусстве изучаемых районов. Для той же цели привлекаются материалы из опубликованных исследований.

<sup>1</sup> Народы Европейской части СССР. Сер. Народы мира: Этнографические очерки. М., 1964. Ч. 1. С. 43.

<sup>2</sup> Подробный анализ этой грамоты см.: Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. М., 1951. С. 93 и далее.

<sup>3</sup> Там же. С. 188, 189.

<sup>4</sup> Сборник Ленинградского общества исследователей культуры финно-угорских народностей. Л., 1929. Т. 1. С. 96—107.

- <sup>5</sup> Толстов С. П. К проблеме аккультурации // Этнография. 1930. № 1—2; Маркелов М. Т. К вопросу о культурных взаимоотношениях финнов и русских // Там же; и др.
- <sup>6</sup> Витов М. В. Историко-географические очерки Заонежья XVI—XVII вв.: Из истории сельских поселений. М., 1962. С. 44—46.
- <sup>7</sup> Витов М. В. Этнические компоненты русского населения Севера (В связи с историей колонизации XII—XVII веков). М., 1964.
- <sup>8</sup> Образование севернорусского наречия и среднерусских говоров (По материалам лингвистической географии). М., 1970.
- <sup>9</sup> Никонов В. А. Ручей — ключ — колодец — криница — родник // Материалы и исследования по русской диалектологии. 1961. Вып. 2.
- <sup>10</sup> Матвеев А. К. Субстратная топонимика Русского Севера // ВЯ. 1964. № 2.
- <sup>11</sup> Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми (XIX — начало XX в.) // ТИЭ. 1958. Т. 45; Русское народное искусство Севера. Л., 1968; Грибова Л. С. Пермский звериный стиль. М., 1975; Она же. Декоративно-прикладное искусство народов коми. М., 1980; Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978.
- <sup>12</sup> Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков: Из истории народных верований // ТИЭ. 1957. Т. 40; Пименов В. В. Чудские предания как источник по этнокультурной истории Европейского Севера СССР // СЭ. 1968. № 4; Дмитриева С. И. Географическое распространение русских былин (По материалам конца XIX — начала XX в.). М., 1975; Чистов К. В. Причитания у славянских и финно-угорских народов (Некоторые итоги и проблемы) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1962; и др.
- <sup>13</sup> Миллер В. Ф. Наблюдения над географическим распространением былин: Очерки русской народной словесности. М., 1897. Т. 1. С. 66; Дмитриева С. И. Географическое распространение былин. С. 32—33.
- <sup>14</sup> Дмитриева С. И. Географическое распространение былин. С. 42 и след.
- <sup>15</sup> Насонов А. Н. «Русская земля»... С. 102—103.
- <sup>16</sup> Липец Р. С. Былины у промыслового населения Русского Севера XIX — начала XX века // ТИЭ. М., 1951. Т. 13. С. 153 и след.
- <sup>17</sup> Жеребцов Л. Н. К вопросу о заселении бассейна р. Вашки // Изв. Коми филиала Всесоюз. геогр. о-ва. Сыктывкар, 1959. Вып. 5. С. 172.
- <sup>18</sup> Там же. С. 169.
- <sup>19</sup> Чебоксаров Н. Н. Этногенез коми по данным антропологии // СЭ. 1946. № 2. С. 60.
- <sup>20</sup> Бубрих Д. В. Происхождение карельского парода. Петрозаводск, 1947. С. 47 и след.
- <sup>21</sup> Пименов В. В. Вепсы: Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965. С. 167 и след.
- <sup>22</sup> Афанасьев А. П. Заселение бассейна Мезени в XV—XVII вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1973. С. 13.
- <sup>23</sup> Чебоксаров Н. Н. Этногенез коми... С. 57 и след.
- <sup>24</sup> Там же. С. 55; Смирнов А. П. Очерки древней и средневековой истории народов Поволжья и Прикамья // МИА. М., 1952. Вып. 28. С. 239.

- <sup>25</sup> *Серебренников Б. А.* Волго-окская топонимика на территории Европейской части СССР // ВЯ. 1955. № 6. С. 19 и след.
- <sup>26</sup> *Фосс М. Е.* Древнейшая история Севера Европейской части СССР // МИА. 1952. № 29. С. 120 и след.
- <sup>27</sup> *Бахрушин С. В.* Исторический очерк заселения Сибири до половины XIX в. // Очерки по истории колонизации Севера и Сибири. Пг., 1922. Вып. 2. С. 18.
- <sup>28</sup> *Насонов А. Н.* «Русская земля»... С. 113.
- <sup>29</sup> Там же. С. 105.
- <sup>30</sup> *Бахрушин С. В.* Исторический очерк... С. 19.
- <sup>31</sup> Там же. С. 21.
- <sup>32</sup> *Бахрушин С. В.* Научные труды. М., 1952. Т. 1. С. 203.
- <sup>33</sup> В работе экспедиций, помимо автора, принимали участие: этнограф И. В. Власова (1970 и 1972 гг.), художник А. П. Ермолаев (1970 и 1971 гг.), архитектор С. М. Иванов (1970 г.), художник А. Комаров (1972 г.), фотографии — С. Иванов (1972 г.), И. Заринов (1975 г.), Б. А. Макеев (1976 г.), художница Л. А. Альдохина (1975 г.).
- <sup>34</sup> Изв. РГО. Л., 1927. Вып. 1.
- <sup>35</sup> Архангельские Епархиальные ведомости. 1904. № 3.
- <sup>36</sup> *Максимов С. В.* Год на Севере. СПб., 1859. Т. 2. С. 483 и след.
- <sup>37</sup> Песни, собранные П. В. Киреевским. Нов. сер. СПб., 1911. Вып. 1, № 9—32; 1917. Вып. 2, ч. 1. № 1185—1276.
- <sup>38</sup> *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. ОЛЕАЭ. М., 1877—1878. Т. 30 (Тр. этногр. отдела; Кн. 5, вып. 1—2).
- <sup>39</sup> Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. М., 1904. Т. 1; Прага, 1939. Т. 2; СПб., 1910. Т. 3.
- <sup>40</sup> На основе собранного хореографического материала была написана статья «Крестьянский танец», опубликованная в кн.: Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Л., 1928. Т. 2.
- <sup>41</sup> Былины Севера/Зап., вступ. ст. и коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1938. Т. 1: Мезень и Печора; Сказки и предания Северного края/Зап., вступ. ст. и коммент. И. В. Карнауховой. Л., 1934. № 131—150; Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова/Изд. подгот. В. Я. Пропп. М.; Л., 1951.
- <sup>42</sup> *Шаповалова Г. Г.* Фольклорные фонды Рукописного отдела Института русской литературы АН СССР // СЭ. 1963. № 2.
- <sup>43</sup> *Тонкое В. А.* Свадебные песни и обряды г. Мезени. Казань, 1931.
- <sup>44</sup> Песни Лещуконых/Собр. М. Н. Мякушин. Архангельск, 1940; *Абрамский А. С.* Песни Русского Севера. М., 1959.
- <sup>45</sup> Издание подготовили Н. П. Колпакова, Б. М. Добровольский, В. В. Митрофанова, В. В. Коргузалов (Л., 1967). В связи с работой экспедиций появились в печати статьи, посвященные быту и фольклору Мезени: *Колпакова Н.* На Мезени // СЭ. 1960. № 2. С. 171—173; *Митрофанова В. В.* Мезенская былинная традиция в наши дни // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1961. Т. VI. С. 94—109.
- <sup>46</sup> *Работнова И. П., Вишневская В. М., Кожевникова Л. А.* Народное искусство Архангельской области // Сб. трудов НИИХП. М., 1962. Вып. 1.
- <sup>47</sup> *Тарановская Н. В.* Росписи на Мезени и Печоре // Русское народное искусство Севера. Л., 1968.
- <sup>48</sup> *Круглова О. В.* Мезенская роспись по дереву // СЭ. 1964. № 3.
- <sup>49</sup> *Арбат Ю.* Русская народная роспись по дереву. М., 1970.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

### ФОЛЬКЛОР



#### Календарные поэзия и обряд

Традиционный фольклор знают еще многие крестьяне старшего, реже — среднего поколения. Это в первую очередь относится к обрядовому фольклору, который представляет особую ценность для нашего исследования. Его возникновение и формирование связаны с древними религиозными верованиями, обусловившими консервативность и меньшую зависимость обрядового фольклора от книжных и других поздних влияний.

Круг календарного фольклора начинается с новогодней обрядности. Считается, что в севернорусских областях новогодние колядки заменились разными песнями, преимущественно свадебными, с характерным для северных величаний припевом «виноградьє красно-зеленое мое» (отсюда и название северных новогодних песен — «виноградьє»<sup>1</sup>). Тексты виноградий существуют в двух редакциях: виноградьє «холостое», воспевающее девушку-невесту или молодого парня, и виноградьє «женатое», посвященное семейной паре. Девичье виноградьє бытовало в двух версиях: «Не во далече, далече, да и во чистом поле» и «Паны, вы паны, осипановичи». Остальные виноградьє — «Зазвонили утру раннюю заутреню», — обращенные к парням, и «Мы ходили, мы гуляли, господинов дом искали», адресованные мужу с женой, существовали в одной версии. Почти все тексты упомянутых виноградий были зафиксированы ранее на Онеге, Печоре и в Карельском Поморье<sup>2</sup>. Лучшей сохранностью и большей полнотой отличаются мезенские тексты. Это дает нам право остановиться на них более подробно.

Хорошо помнят на Мезени и сам обычай исполнения виноградий. Молодежь собиралась у кого-нибудь в доме; хор девушек исполнял виноградьє, «припевая» каждому парню невесту. Парень в ответ должен был заплатить деньги (обычно, чем больше нравилась парню девушка,

тем больше он давал денег) и вытянуть из круга «невесту». Потом парами танцевали и пели.

Несколько отличаются обычаи, связанные с исполнением виноградий в деревнях, расположенных по Мезени и Вашке, входящих в Лешуконский р-н. Здесь существовали винограды, обращенные к женатой паре с детьми и без детей. Подобную персонализацию в величальных песнях видим и в Усть-Цилемском р-не (на Печоре), где исследователями были записаны, кроме того, винограды, обращенные к детям. Отмечу значительное сходство текстов виноградий, записанных в селах Селище, Ценогоры, Родома и Резя, с подобными текстами из Усть-Цильмы, а также из некоторых пинежских деревень, с тем, однако, отличием, что на Печоре и Пинеге винограды сосуществовали с колядками<sup>3</sup>. В мезенских селах слова «коляда» и «колядование» не известны. Однако в с. Ценогоры был записан текст песенки, которую было положено петь только в Рождество после «христославия», очень схожий с колядками с Печоры и Пинеги. Особенно же большое сходство имеется с колядками из Нарьян-Марского р-на, которые, как и в наших записях, начинаются словами: «Снеги на землю падали»<sup>4</sup>. И в той и в другой песне под Рождеством подразумевается, но существо, Коляда:

Пришло Рождество  
Господину под окно,  
Разбудило госпожу.

Встречай Рождество  
С сыром да с маслом,  
С великим богатством<sup>5</sup>.

По словам женщин из д. Ценогоры, сообщивших мне эту песенку, ее сейчас иногда поют ценогорские ребяташки, а раньше пели во всех окрестных деревнях<sup>6</sup>. Сходство нашей записи с печорскими и пинежскими колядками, а также сам характер песни, схожей по сути и по функции с колядовыми песнями, позволяет отнести рассматриваемый текст к колядкам. Влияние колядовой поэзии сказывается также в текстах некоторых виноградий из Лешуконского р-на, в обычае исполнения их в манере, в какой обычно исполняли колядки.

В деревнях же Мезенского р-на «винограды» исполнялись только в святочные вечера, на посиделках, когда девушки пели «славу» парням или припевали им «невест». Характер исполнения этих величальных виноградий ничем не отличается от исполнения их на свадьбах или просто на вечеринках. Другими словами, подобные винограды не являлись специфически святочными вели-



чаниями, и исполнялись они на святках только потому, что в это время устраивались вечеринки.

С функциональными различиями мезенских и лешуконских виноградий нужно, вероятно, связывать различия текстуальные. В лешуконских виноградыях появляются концовки с требованием дать что-нибудь «добром», свойственные, как известно, колядовым песням:

- |                             |   |
|-----------------------------|---|
| Уйся, хозяин <sup>7</sup> . | Да на закуску калача,                     |
| 2 р. Приразделайся добром,  | 2 р. Да на забаву девица.                 |
| Принеси денег ведром.       | Что по имени Анна Ивановна <sup>8</sup> . |

Такие требования противоречат самому духу виноградий, в которых славится добрый молодец или красная девица, награждаемые самыми высокими эпитетами.

Подобная закономерность видна и в деревнях по Северной Двине, как об этом можно судить по нашим материалам. В деревнях Холмогорского р-на, так же как в Мезенском р-не, винограды и по форме, и по функции являются величальными песнями, исполняемыми по какому-нибудь случаю на святках, свадьбах и просто на вечеринках. В деревнях же Емецкого сельсовета, расположенных вверх по течению Северной Двины, винограды выступают в функции колядок. Их пели на Рождество дети, которым хозяева подавали калачи. В текстах подобных величаний появлялся «просьба-требование», за которым идет также свойственное колядкам заклятие на обилие скота и казны у хозяина:

Уж ты чем, сударь-хозяин,  
Будешь жаловать,  
Уж мы пиво не пьем,  
Вино в рот не берем.  
Дай тебе, господи, жилось да былось,  
Да богатилось.  
Семьдесят быков, да пятьдесят поросов...<sup>9</sup>

Любопытно, что это винограды, по сообщению жителей из д. Сухарево Емецкого р-на, пели на Пасху. Это связывает наши тексты с волочечными песнями, которые по форме близки к колядкам, но исполнялись у белорусов не на Рождество или на Новый год, а на Пасху. Наше винограды по своему содержанию соответствует основной схеме содержания волочечных песен, установленной в свое время Е. Ф. Карским<sup>10</sup> (указание времени обхода и характеристика волочечников, прибытие к дому, описание двора и дома, обращение к хозяевам,

просительные строфы). Правда, в нем отсутствует свойственное волочевым песням описание святых, заботящихся об урожае.

В большинстве изученных нами сел винограда-колядки было положено петь на Рождество, что согласуется с известным в науке мнением о том, что только для великорусов характерно приурочение колядок и овсеней именно к Рождеству<sup>11</sup>. В Мезенском и Холмогорском р-нах на Рождество вместо колядовых песен исполнялось церковное христословие, известное по всей России, начинающееся словами: «Рождество твое, Христе боже наш, и т. п.». Ребятишки, исполнявшие его, ходили со звездой; в некоторых деревнях со звездой и рачеей. Рачеей называли решетку, к которой привешивались синие и красные бумажки. За рачею давали больше сушек и калачей. Во второй половине дня ходила молодежь (девушки и парни) с мехоношей; потом делили все собранное поровну. Подавали чаще сушки и калачи, реже — козули, предназначавшиеся обычно для родственников.

В Лешуконском р-не более, чем в Мезенском, заметно деление колядующих по половозрастному принципу. Отдельными партиями колядовали мужчины, женщины, девушки и парни, причем в некоторых деревнях каждая такая партия делилась в свою очередь на подпартии по возрастному принципу. В каждой группе был свой мехоноша. После обхода домов каждая партия гуляла отдельно; иногда девушки и парни объединялись. Судя по всему, колядование<sup>12</sup> в Лешуконском р-не имело большой размах. По воспоминаниям крестьян, в этот день ходили партиями с утра до вечера. Для деревень Лешуконского р-на характерно и обрядовое печенье — козульки, изображавшие разных животных — коз, коров, быков, лошадей и т. п. Козули пекли на второй день Рождества. По обычаю пекли их девушки. К ним в дом приходили холостые парни, девушки давали козульки приглянувшимся парням. Вечером парни, собравшись на вечеринке, похвалялись собранными козульками, по которым судили об умении будущих хозяек. В деревнях Русоме и Резе по Вашке козули подавали на Новый год.

Подобное обрядовое печенье, как и сам обычай колядования, связывает районы Русского Севера с более южными русскими районами.

Об обычае выпекать на Святках из пшеничного теста животных — коров, быков, овец и домашних птиц — в Шенкурском и Вельском р-нах сообщается в работах

И. П. Сахарова и И. М. Снегирева; в исследовании И. М. Снегирева, помимо этих районов, указан и город Шенкурск, в котором подобное печенье практиковалось еще в конце XVIII в.<sup>13</sup> Сведения же о селениях Шенкурского и Вельского р-нов относятся к началу XIX в. Аналогичное печенье, называвшееся в большинстве случаев «коровками», пекли также в среднерусских и южнорусских областях. Это обрядовое печенье было составной частью обряда колядования; колядующих за «кликание овсеня» одаривали «коровками». Требованием подать «коровку — маслену головку» заканчивались нередко и сами колядки<sup>14</sup>.

На Русском Севере известен еще один вид обрядового печенья — шаньги. Это круглые средней величины лепешки, которые положено было печь во время многих обрядовых празднеств, в том числе и на Новый год. По рассказам жителей Лешуконского р-на, в доме, где собиралась на новогоднюю вечеринку молодежь, каждая девушка по обычаю приносила с собой домашнее печенье, в том числе шаньги, по десять штук каждая. Приведу описание обычая, связанного с шаньгами, записанного в деревне Заозерье Мезенского р-на: «Девушка встает рано утром... С первой выпеченной шаньгой нужно пробежать по деревне; кто первый встретится — нужно спросить имя. Такое имя и мужа будет»<sup>15</sup>.

Обычай ведет нас к новогодним гаданиям, распространенным в России повсеместно. Хотя рассказы о таких гаданиях записывались неоднократно, сущность и происхождение их исследованы мало. Одна из наиболее обстоятельных работ в этой области принадлежит В. Смирнову<sup>16</sup>, изучившему сотни гаданий Костромской обл. и предложившему их классификацию, признанную В. Я. Проппом наиболее удачной из всех подобных классификаций<sup>17</sup>. Рассматривая наши записи, мы воспользовались ею (гадания сном, зрительным образом, жребием и т. д.).

Одним из самых распространенных гаданий на всем Севере было гадание посредством вызывания зрительных образов. Среди них наиболее часто практиковалось высматривание девушками женихов в стакане с водой и в зеркале. Схема этих гаданий в целом совпадает с гаданиями в других областях. Более редкими представляются гадания с кольцом: в стакан с водой клали кольцо и пристально смотрели на него до тех пор, пока не «видели» в нем суженого. В сделанных нами записях есть

интересные детали, могущие оказаться существенными при выяснении генезиса представлений, легших в основу гаданий. Например, в с. Ценогоры Лешуконского р-на кольцо клали в стакан с вином, а не с водой, как обычно; сам стакан ставили на блюдечко с золой. Около стакана помещали зеркало и смотрели в кольцо, отраженное в этом зеркале<sup>18</sup>. В с. Койнас Лешуконского р-на при гадании с зеркалом надевали на себя хомут, открывали все двери и смотрели в зеркало, сидя на пороге. При этом большое значение придавалось открытым дверям, при которых лучше «блзнило» (казалось). В некоторых деревнях Лешуконского и Холмогорского р-нов открывали не только двери, но и печную трубу: «Когда в зеркало смотрят, повесть и трубу открывают. Зеркало ставит девушка, сама садится спиной к двери. Что-то при этом приговаривает — черта вспоминает. Черт может явиться в образе суженого. Зеркало нужно уронить, чтобы он исчез. Крестить нельзя. Влипали топор в порог, чтобы черт дорогу не перешел. После гадания крестят двери, трубу с крестом закрывают. Крестят все у ворот, чтобы черти не ходили»<sup>19</sup>. В с. Ценогоры того же района при подобном гадании, чтобы лучше виделось, надевали хомут и залезали на печку по очереди; остальные ждали в избе. К гаданию в хомутах прибегали редко: хотя и лучше виделось, но было страшнее. Укажу на одну интересную подробность при гадании с кольцом в этом селе. Если виделся жених — к замужеству; если девка — значило оставаться в девках; если же человек в белом — «кемереть» — нужно было ждать смерти. Обращает на себя внимание название «кемереть», несомненно сходное с «кереметь» — названием злого божества у поволжских финнов.

Одним из самых распространенных было гадание с помощью звуков, когда гадающие, прислушиваясь к определенным звукам, старались их истолковать. Под Новый год ходили подслушивать под окнами домов и по услышанному в избе разговору судили о предстоящей в Новом году судьбе. Распространенными были гадания на перекрестке или по-местному — «на росстани». Слушали на перекрестках, очерчивали круг (внутри 2—3 человека). «Если выйдешь за черту, то черт утащит. Приговаривают: „Черт, черт, а я по за черты. Что мне будет в этом году?“ Потом слушают: если услышишь, что кто-то топором стучит, — муж плотником будет; колокольчик зазвенит — к свадьбе». Чтобы лучше «виделось»,

снимали с себя пояс, распускали волосы и проклинали себя и все вокруг: «Будь проклят дом, будь прокляты двери, суженый, ряженный, явись поскорей»<sup>20</sup>.

Более полными являются записи подобных гаданий в Костромской области. Здесь при гадании вызывали чертей: «Бегали в святки ворожить, заворачивались в 12 часов... Кресты снимут, потому что с крестом бог есть и не почудится. Некоторые в кармане держат — не упускают. Как снимут кресты, встают на „кресты“ (перекресток). Одна сковородником делает круг: „Сходитесь все лесные, болотные, речные черти, покажите жениха. Скажите, выйдет или не выйдет Анна замуж“. После этого слушают, едет ли кто. Если едет, кричат: „Едет, едет — расходитесь, разъезжайтесь все, а то задавит вас“. Тут разворачиваются (идет в другую сторону — налево — со сковородником): „Расходитесь, разъезжайтесь все лесные, болотные черти. У нас чиста душа, освободилась“. Если не разворожиться — черти задавят»<sup>21</sup>. В д. Се-лище и других деревнях Лешуконского р-на слушали не только на перекрестке, а и около проруби: также очерчивали круг, произнося заклятья от черта, и проклинали себя. В некоторых деревнях в очерченном круге «пололи снег»; наберут в подол снега, положат туда кольцо и приговаривают:

Злая, злая собачка

У суженого на дворе

В какой стороне собака залает, туда и замуж идти<sup>22</sup>. В некоторых деревнях круг положено было очерчивать огарком потухшей лучины. В Кулойском р-не зафиксирован еще один вид гаданий с помощью слуховых образов: открывали печную трубу и в нее звали суженого. Те, кто посмелее, надевали на себя хомут, чтобы лучше слышать.

Немало записанных нами гаданий относится к гаданиям посредством жребия. В ряде деревень гадали с помощью лучин, которые мочили в колодце, а потом помещали в огонь: чья лучина быстрее загорится, та девушка должна раньше выйти замуж. Другой вид гадания — с помощью «оракула» — специальных книжек, покупавшихся у купцов на ярмарках. Такого рода гадание было больше распространено в Мезенском р-не.

Повсеместно гадали по поведению петухов и овец. Брала петуха, сыпали зерно кучками: чью кучку петух раньше клюнет, та девушка скорее замуж выйдет. В не-

которых деревнях ловили овец в хлеву в темноте: кто хорку (самца барана) поймает — замуж выйдет; кто поярку, или овцу, — тот нет. Животных при гаданиях использовали не случайно. По народным представлениям, они одарены вещим чутьем и способностью предсказывать будущее. К помощи животных прибегали и при гаданиях на росстани; в деревнях на Вашке в очерченном круге стелили коровью подстилку, на нее клали сосуд с водой (с наперсток), соль и муку и, смешав все это, слушали.

Внимание заслуживает используемая при гаданиях шкура. Она, возможно, связана с пережитками почитания скотьего бога Велеса (Волоса). Б. А. Рыбаков считает, что Велес был центральной фигурой святочно-масленичной карнавальной обрядности у древних славян, о чем свидетельствуют довольно многочисленный археологический и этнографический материал, а также письменные исторические источники<sup>23</sup>. В позднейшем культе Велеса сохранялись более древние корни почитания этого божества, уходящие в представления первобытных охотников о зверином боге — хозяине. Только с развитием скотоводства к функциям этого бога добавилась и охрана домашних животных<sup>24</sup>. Как «звериный бог» Велес имеет черты медведя, что в свою очередь ведет нас к медвежьему культу, прослеживаемому на Европейском Севере со времен неолита. Исследование Н. Н. Воронина показало, что особое развитие этот культ получил в верхневолжских районах, особенно в землях современной Ярославской области<sup>25</sup>. Материалы Н. Н. Воронина, опиравшегося в своих выводах главным образом на верования западносибирских народов, Б. А. Рыбаков пополнил многочисленными свидетельствами из этнографии и фольклора восточных славян, которые позволяют считать медвежий культ одним из древнейших в религии славян<sup>26</sup>. Свидетельством этого культа в поздних этнографических материалах является, например, белорусский медвежий праздник — «комоедицы»<sup>27</sup>. Важнейший элемент этого праздника — танцы, воспроизводящие движения медведя и исполняемые одетыми в медвежьи шкуры участниками празднества.

Именно эта характерная черта ведет нас к святочному увеселению мезенских крестьян — новогоднему маскараду. Естественно, что на территории Европейского Севера, где до недавнего времени охота сохраняла немалое место в крестьянском хозяйстве, дольше, чем в других

областях, сохранялись пережитки подобных культов. Медведь упоминается и в записанных нами рассказах о святочных ряжениях. Изображавший медведя надевал вывороченную шубу, или малицу. Маску при этом в прежние времена старались не надевать. Судя по сообщениям наших рассказчиков, обычай носить маску появился позже.

Аналогичные свидетельства содержатся в материалах П. С. Ефименко: «Ряженные масок не носят из-за боязни дьявола, так как надеть маску — значит надеть личину черта»<sup>28</sup>. Для того чтобы сделать свое лицо неузнаваемым, что было обязательным при ряжении, его соответственным образом гримировали. В деревнях Лешуконского р-на для этого закрывали лицо белым платком. Наиболее интересной является наша запись о новогодних ряжениях из д. Русомы на Вашке. Здесь ряженные медведями ходили по домам и танцевали «медвежью пляску». При этом приговаривали: «Медвежья пляска не порато баска (не очень хороша). Баска, не баска, а трясемся (танцуем)».

Из других персонажей новогодних маскарадов в наших материалах представлены коза и лошадь. В. И. Чичеров считал «козу» нехарактерным для русского карнавала персонажем, и особенно для северных русских: «Русский Север не знает ряжения „козой“»<sup>29</sup>. Центрами распространения этой маски, сочетаемой с действиями ряженных, на территории Европейской России он вслед за А. Н. Веселовским считает Украину и Белоруссию. Однако столь категоричное утверждение В. И. Чичерова о том, что северная Россия не знала ряжения козой, вряд ли правомерно. Против этого свидетельствуют как записи от наших информаторов, так и широко распространенный в ряде районов Русского Севера (например, в Лешуконском и Каргопольском) обычай печь новогоднее обрядовое печенье — «козульки». Хотя эти фигурки изображали разных животных — медведей, лошадей, зайцев, коз, общее их название «козули» вряд ли случайно. Подобное новогоднее печенье свидетельствует о культовом значении в прошлом изображаемого животного. Что же касается распространения обрядов, в которых имело место ряжение козой, то справедливее было бы, вероятно, говорить не об отсутствии, а о слабой степени и неповсеместности бытования их на Русском Севере — только в районах, связанных с миграцией славянского населения из Поднепровья.



Ряжение лошадей в отличие от ряженья «козой» В. И. Чичеров считает характерным русским и в еще большей степени — севернорусским обычаем. Описание ряженья лошадей и шуточной женитьбы имеется и в наших записях из с. Кулой: «После Рождества рядились бывало: мужики — бабой, бабы — мужиками. Лошадь сделают, приведут — она все равно как лошадь... Вот как зайдут с лошадью, так все молодцы в сторону. Просто боялись. Когда лошадь выйдет, маскированные женятся... Им песни поют; они не открываются — маски не снимут. И ты не знаешь, за кого ты замуж вышла... Иная раз пять за святки женится. Ее опевают. Бывало на Кулогоре, я видела, так очередь выстраивалась тех, кого женят. Поженят — они уедут, следующих... Потом разнарядятся — люди ведь. Михеевы сыновья хорошо лошадью наряжались...»<sup>30</sup>. Ряжанье лошадей, несомненно, является одним из свидетельств почитания коня, имевшего место в северных, в том числе и в изученных нами, районах.

В деревнях Лешуконского р-на нам встретилось необычное название ряженных — шуликоны. Это название употреблялось как для ряженных, так и для обозначения водяных демонов<sup>31</sup>.

В. Я. Пропп считает название «шуликоны» характерным для обозначения ряженных в Архангельской обл., равносильным словам «окрутники», «кудесники» других русских областей<sup>32</sup>. Однако «шуликоны» известны лишь в некоторых, главным образом южных, районах Архангельской обл. и в примыкающих к ним районах Вологодской области. Название это, но в несколько иной форме — шаликоны — употреблялось в Пинежском уезде. У русских Шенкурского у. ряженных называли «шалыганы»<sup>33</sup>. Среди крестьян Вельского у. существовало поверье о «шилыханах» — мальчишках-пакостниках и шалунах, которые жили в заброшенных постройках и пустых сараях непременно артелями; проделки их не наносили людям существенного вреда<sup>34</sup>. По представлениям крестьян Вятской губ., шаликоны жили в воде, откуда они выбирались перед Крещением и селились в безопасных местах<sup>35</sup>. Если шаликоны поселятся в доме, выгнать их под силу только знахарю. Замечу, что в упомянутых районах шаликонами назывались не ряженные, а невидимые духи, населявшие, по представлениям крестьян, окружающую природу. Вероятно, называние шаликонами ряженных в некоторых районах Архангель-

ской обл. может свидетельствовать о существовании и там подобных представлений в прошлом.

Заслуживает внимания сходство русских рассказов о шаликонах с преданиями о чуди в некоторых районах коми. Чудь в этих преданиях представляется маленькими человечками, выходящими из-под земли через полгода после цветения ржи. Для уничтожения этой нечистой силы совершался обряд «топтанья чудей», заключавшийся в том, что мужчины на лошадях с гиканьем и шумом скакали по деревне, топча копытами лошадей невидимых человечков<sup>36</sup>. У некоторых групп коми-пермяков изгоняемый таким образом в прорубь «чуд» назывался «шулейкином» (ср. «шаликоны»). У язьвинских коми-пермяков «шулейкином» назывался водяной. В. Н. Белицер сообщает об аналогичном «топтанию чудей» у коми обычае «топтанья шишков» у русских Усть-Цильмы<sup>37</sup>. О существовании представлений о маленьких человечках в некоторых деревнях Лешуконского р-на свидетельствует рассказ, услышанный нами в д. Русома Лешуконского р-на от А. И. Богдановой, в котором повествуется о колдуне («знатливом» по местной терминологии), бросавшем во время еды пищу невидимым для окружающих духам, которых он называл «артамонками»<sup>38</sup>.

Как можно видеть из приведенных нами новогодних обычаев, так или иначе связанных с «шуликонами», представления о последних тесно переплетаются с поверьями о чуди. Не исключено, что рассказы такого рода, распространенные в определенных районах, могут служить свидетельством расселения там в прошлом чуди заволоцкой.

В севернорусских районах обязательным святочным увеселением были шуточные сватовство и женитьба. Наиболее яркое описание такого рода увеселений в наших записях приводилось уже в связи с описанием ряжения лошадей. В других деревнях (главным образом Лешуконского р-на) просто вспоминали о том, что на Святки в шутку «женились», причем старались сделать это так, чтобы никто не знал, на ком «женится». К числу шуточных свадебных обрядов можно отнести и упоминаемый уже обычай молодежи на святочных вечеринках «припевать» невест женихам с помощью виноградий. В. И. Чичеров, отмечая повсеместность распространения русских новогодних свадебных игр, подчеркнул, что в условиях Русского Севера подобные игры приняли более сложные формы инсценировок, тогда как в центральных

областях эта тема сохранилась в основном в песнях и отдельных играх<sup>39</sup>: «Повсеместное распространение свадебных игр в русском новогоднем обряде свидетельствует об исконности темы брака на святочном игрище и может быть понято как позднее видоизменение обычных в период зимнего солнцеворота эротических игр и половых общений, упоминавшихся еще Стоглавом по связи „с бесовскими песнями и плясаниями“...»<sup>40</sup>.

В некоторых из обследованных деревень записаны воспоминания о святочном ряжении в покойника. Многие исследователи видят в этом обычае пережитки древнейших мистерий, связанных с умирающим и воскресающим богом. Существует также мнение о связи святочных игр в покойника с культом предков<sup>41</sup>. Нам не удалось зафиксировать какие-либо новые подробности этого обычая. Вспоминали только, как парень накрывался белой простыней, к носу привешивал брюкву, в рот брал догорающую лучину. Его в шутку отпевали. Чаще же вспоминали, как парни, нарядившись покойником, пугали девушек. То обстоятельство, что игры в покойника, судя по нашим расспросам, имели большее распространение в Лешуконском р-не, позволяет сравнивать этот обычай с подобными обычаями коми, в представлениях которых более явственно, чем у русских, сохранилась древняя языческая основа. В этой связи показательное свидетельство А. С. Сидорова о том, что, по представлениям коми, покойник обладает способностью быть вещим<sup>42</sup>. Именно эту его способность использовали во время святочных гаданий под Новый год. По сообщению А. С. Сидорова, в избу вносили ряженных покойниками, у которых спрашивали о будущем<sup>43</sup>. Имеются сведения, что подобные обычаи существовали и в некоторых русских деревнях. Например, по наблюдению М. Едемского, в деревнях по р. Кокшеньге на Святках в избу вносили покойника: «Иногда вносили в дом по четыре покойника, помещая их в каждый угол избы. В зубы покойника вставляли лучину с огнем, приговаривая при этом: „Свети!“»<sup>44</sup>. Последняя черта указывает на несомненное сходство описанных кокшеньгских обычаев с обычаями такого рода, зафиксированными нами в Лешуконском р-не.

Замечу, что эти свидетельства вносят новый штрих в решение вопроса о происхождении святочных игр в покойника. Вера в способность только что умершего человека быть вещим, скорее всего, послужила основой для возникновения обычая гаданий с его помощью, явив-

шегося, в свою очередь, источником игр в покойника. Что касается культа предков и мистерии об умирающем и воскресающем божестве, отразившихся в этих играх, то они, скорее всего, имели второстепенное значение в народных увеселениях.

После окончания святочных гуляний, на Крещение, ряженые, особенно те из них, которые рядились животными, купались в крещеной проруби — «Иордани», с тем чтобы смыть с себя грехи. Существовало поверье, что купание в «Иордани» даст здоровье на весь год.

Следующим по значению праздником, связанным с народным обрядовым календарем, была Масленица. Как показал сравнительный анализ масленичных обрядов разных русских областей, цикл этих обрядов складывался из следующих составных элементов: катание на лошадях вдоль деревни или вокруг нее, катание с гор, обычаи, связанные с молодоженами, угощение блинами, кулачные бои и конные ристалища. В интересующих нас районах полностью отсутствуют последние два вида обычаев. Остальные обычаи при сходстве в целом с общерусскими имеют и некоторые оригинальные черты. Так, при катании на лошадях парни усаживали понравившихся им девушек на колени. В деревнях на Вашке парни украшали коней, на которых катались, лентами, взятыми из повязок девушек.

Повсюду рассказывают, как делали ледяные горы и с них катались все от мала до велика. В мезенских деревнях при этом особое значение придавалось катанию молодоженов — молодых пар, живущих вместе не больше года. При катании с гор с молодоженов снимали шапки и трясли ими в воздухе (отсюда и само название обычая — «трясти шапки») до тех пор, пока молодуха не поцелует мужа. Потом молодые кланялись окружающим и скатывались вместе на санках. В некоторых деревнях скатывались на шкурах животного. Например, в с. Кимже Мезенского р-на рассказывали так: «Мужа приведут к горке, посадят на шкуру. Он шляпой трясет. Жену его выкликают. Она кланяется по сторонам; потом мужа поцелует, и он ее катит с горки»<sup>45</sup>.

Необычными представляются обычаи с молодоженами в с. Койнас Лешуконского р-на. Здесь в заговенье (последнее воскресенье Масленицы) жители деревни рядились охотниками и ловили молодок сетями; потом их отдавали молодым мужьям за выкуп. Интересно, что в этом селе рядились обычно именно на Масленицу, а не на

Новый год. Наряжались не только охотниками, но и медведем, рыбаком, лешим («оденутся в черное, рожки делают»).

В деревнях Северной Двины также существовал обычай для молодоженов скатываться с горки, но несколько в иной форме и под другим названием. В Холмогорском р-не обычай с молодоженами называли «горку мазать»: «первогодние молодые „горку мазали“. Подманят молодых, ножку им подставят, они падают»<sup>46</sup>.

В гнезде деревень под названием Ракула Холмогорского р-на главное значение в подобных обрядах придавалось выкупам: «Если денежки заплатишь, хорошо скатишься, а то санки из-под тебя вытащат. Деньги мужики на выпивку собирали»<sup>47</sup>. По «Материалам...» П. С. Ефименко, сходные обычаи с молодоженами назывались «солить рыжики па пост»<sup>48</sup>. Подобный же обычай, описанный С. В. Максимовым в Вятской губ., называется «целовником»<sup>49</sup>.

Как можно судить по нашим материалам, обычаи, связанные с молодоженами, занимали важное место в масленичных обрядах северных русских. Это согласуется с мнением В. Я. Проппа, который считает Масленицу праздником молодоженов, в то время как Святки — праздником холостой молодежи<sup>50</sup>.

В некоторых деревнях Лешуконского (Ценогоры, Селище) и Холмогорского (Ракула, Курья, Мякурье) р-нов на Масленицу в центре деревни жгли костер, в который бросали бочки, туеса со смолой и солому. В д. Ильино Холмогорского р-на ребята, когда костер (по-местному — маяк) разгорится, кричали:

Прощай, наша Масленица,  
На великий пост редьки хвост,  
Побежала на погост<sup>51</sup>.

Это присловье связывает рассматриваемые нами районы со среднерусскими областями, где существовал обычай в последний день Масленицы сжигать изображение ее на костре. Сожжение сопровождалось присловьями, схожими с записанными нами, в которых Масленица с бранью отправлялась на тот свет<sup>52</sup>.

Еще большее место занимает костер в зафиксированных нами масленичных обрядах Костромской области. В деревнях Галичского р-на «в воскресенье, в последний день, собирали маслену („в каждой деревне своя“). Собирали дрова с каждого дома, складывали в поле. В цент-

ре ставили жердь, на которую наматывали веники. Сначала костер загорался, потом — веники. Листья отлетали, говорили: „Лепешки летят“. Старались маслену лучше сделать, чтобы в других деревнях видно было...»<sup>53</sup>.

Обычай называть костер «масленой», а обряд — «сожжением маслены» сохраняются в селах Солигаличского р-на. Когда горел костер, говорили: «Идите на маслену», «Маслена горит», «Девки, Масленица прогорает, давайте прощаться». Подходили друг к другу, целовали, просили прощенья: «Прости меня на великий пост»<sup>54</sup>.

Как показало картографирование масленичных обрядов по материалам конца XIX — начала XX в., в пределах Европейской части России сложились два комплекса масленичной обрядности — северный и среднерусско-поволжский<sup>55</sup>. Если для второго комплекса характерным является обряд «проводов Масленицы», то в северной Масленице преобладала семейно-бытовая обрядность, в которой особенно ярко выделялись обряды, связанные с молодоженами. Записи послереволюционных собирателей, особенно записи последних лет, показали, что утверждение об отсутствии обрядов «проводов Масленицы» неправомерно в отношении всего Русского Севера. В ряде районов Вологодской и юга Архангельской областей были зафиксированы обряды сожжения Масленицы<sup>56</sup>. Это, на наш взгляд, закономерно, так как указанные районы заселялись в свое время именно из тех среднерусских областей, где особенно был развит обрядовый комплекс «проводов Масленицы». Об его отсутствии можно говорить лишь применительно к тем северным районам, которые осваивались новгородцами. Этот вывод напрашивается и из наших материалов, показывающих полное отсутствие обрядов «похорон Масленицы» в Мезенском р-не. В то же время в Лешуконском р-не сохранились воспоминания об обычае масленичных костров, в которых исследователи склонны видеть реминисценции обряда сожжения Масленицы.

Другое утверждение исследователей о том, что определяющим в северном масленичном комплексе были обряды, относящиеся к молодоженам, полностью согласуется с нашими материалами. Эта особенность масленичных игр объединяет севернорусские районы с областями Белоруссии, юго-западной Украины и некоторыми польскими областями<sup>57</sup>.

В ряде деревень Лешуконского р-на (Юрома, Кеслома, Малые и Большие Нисогоры) и прилегающих к ним

деревнях Пинежского р-на (Кулой, Кулогоры) костры жгли не на Масленицу, а 1 мая. В этот день на самом большом угоре (горе) зажигали костер, в котором сжигали смоляные бочки, древесные отходы, накопившиеся в хозяйстве за год. В огонь подкидывали сучья, пели, танцевали. В некоторых деревнях тут же пили из самовара чай с шаньгами и кулебяками. Костер старались сделать как можно больше («до неба»). В селах Кулое и Кулогоре дети, глядя на костер, кричали: «Лето встречаем, зиму провожаем»<sup>58</sup>. Помнят о праздновании 1 мая и в некоторых деревнях Холмогорского р-на. В этот день встречали лето; молодежь гуляла, пела песни, каталась по реке на лодке.

Обычай первомайских костров в большей мере свойствен народам Западной Европы. Его связывают с кельтским по происхождению населением<sup>59</sup>. Не исключено, что это относится и к интересующим нас районам. Теории о кельтском влиянии на формирование некоторых групп славянского населения высказывались лингвистами и историками<sup>60</sup>.

Следующий по времени весенний праздник — Пасху отмечали в основном как церковный праздник. Однако сохранялись и некоторые языческие обычаи: крашение и катание яиц, качание на качелях, которое было очень распространено. В большинстве селений качели устраивались в центре деревни, на возвышенности. Обычно девушки садились в середину, а парни, встав по краям доски, раскачивали ее. При этом хором пели песни. Для малых ребятшек устраивались качели на повети почти каждого дома. Этот обычай, как известно, имеет глубокие корни и является, по мнению большинства исследователей, магическим актом, способствующим возрастанию злаков. Существует и другая точка зрения: например, А. Н. Афанасьев считает, что «в связи с качанием леших и русалок на древесных ветвях возник старинный обычай ставить при начале весны (на Святках и Троицкой неделе) качели как необходимую принадлежность тогдашних игр — сбычай, строго осуждаемый моралистами допетровской эпохи»<sup>61</sup>.

Кроме того, на Пасху молодежь устраивала игрища и хороводы с песнями и танцами. По вечерам для этой цели снимали поветь какого-нибудь большого дома. Оригинальный пасхальный обычай записан нами в с. Койнас Лешуконского р-на. Здесь в пасхальную ночь мальчишки ходили с факелами — «встречали Христа». На



этот праздник в Койнас приезжали жители из других деревень. Обычай зажигания костров на Пасху зафиксирован в немногих русских районах. Наиболее стойко он сохранялся у закарпатских украинцев, в какой-то мере у белорусов, сербов и хорватов <sup>62</sup>.

Как можно судить по нашим материалам, в интересующих нас районах весенняя обрядность представлена относительно слабо. Отчасти это объяснимо суровыми природными условиями; нередко в этих местах снег в полях и лед на реках сходят окончательно только к июню.

Гораздо полнее весенние обряды представлены в наших записях из деревень, расположенных в районах Костромской области. Выделяются обряды, связанные с первым воскресеньем после Пасхи, так называемым «кликушным воскресеньем». В этот день «окликали молодых». Утром к дому молодой, вышедшей в текущем году замуж, подбегали ребята и кричали:

. . . . .  
Молодая молодлица, подавай нам яйца,  
Не подашь яйца — потеряешь молодца,  
Будешь ветреница, полуветреница —  
Тебя в хлев запрем, помелом припрем.

Молодая подавала в ответ яйца, пряники. Днем «молодых окликали» неженатые парни и девушки. Они ходили, взявшись за руки, по деревне и пели довольно длинную песню, начинавшуюся словами: «Ты позволь, позволь, хозяин» — с припевом: «Молодая ты, вьюная». Молодая угощала и одаривала поющих. Существовало поверье, что если молодую никто не придет «окликать», то она оглохнет.

К концу XIX в. вьюнишные песни сохранились на ограниченной территории. Известны записи этих песен из Владимирской, Костромской, Нижегородской и Ярославской губерний <sup>63</sup>.

По типу костромские окликальные песни можно отнести к колядным; их можно сопоставить с разнообразием колядных песен — волочечными песнями Белоруссии, исполнявшимися в отличие от большинства колядных песен не на Новый год, а на Пасху. Форма и характер исполнения окликальных песен также свидетельствуют, что вьюнины входили в цикл весенних аграрно-магических обрядов. Однако некоторые особенности исполнения этих песен (окликать положено было преимущественно женатым мужчинам и замужним женщинам),

а также анализ самих текстов въюнишних песен позволяют видеть во въюнинах древний обряд перехода новобрачной в род мужа, позднее ставший обрядом приема в новую семейно-возрастную группу<sup>64</sup>.

Именно эти черты, свойственные въюнинам, позволяют нам сопоставить въюнишные обряды с зафиксированным нами мезенским обрядом «новизно». Этот оригинальный обряд заключался в следующем: молодуха, начавшая новую жизнь в семье мужа, выезжая первый раз на работу в поле, должна была устроить угощение другим женщинам и мужчинам, выехавшим вместе с ней. В селах Лешуконского р-на выделяется такой характерный элемент этого обряда: в честь молодой делали «залазь» — срубали у ели несколько ветвей, недалеко от ее вершины. И сейчас, проезжая по Мезени, можно видеть затесанные таким образом ели, иногда по две-три подряд.

Этот обычай был присущ русским среднего течения Мезени, в районах, пограничных с коми. Несомненная связь его с древом жизни, культ которого прослеживается у многих народов мира. В частности, у некоторых европейских народов существовал обычай карабкаться на верхушку деревьев во время календарных, а также похоронных игр<sup>65</sup>.

Если «дерево» входит в мезенский обряд «новизно» как один из элементов этого обряда, то во въюнишных обрядах «дерево» как объект самих обрядовых действий не сохранилось. Однако косвенным свидетельством того, что когда-то оно играло определенную роль во въюнинах, является то обстоятельство, что в большинстве въюнишных песен центральным образом является дерево, растущее посередине двора<sup>66</sup>. Возникает предположение, что и название въюнишных песен, так же как и самого обряда, «въюнины» возникло в связи с деревом, ветки которого, вероятно, когда-то «завивали на молодую», подобно тому как на Троицу завивали на себя, на суженого, на отца, на мать и т. д. (завязывали с помощью лент наподобие венков).

До сих пор в обследованных нами деревнях Костромской обл. помнят обычаи, связанные с Егорьевым днем. В этот день, разбившись на партии, ребята ходили по домам, исполняя песню «Егорий». Хозяева подавали им яйца и деньги.

Оригинален текст «Егория», по всей видимости впитавший в себя элементы заговора:

Батюшка Егорий, Макарий преподобный,  
Спаси нашу скотину в поле и за полем,  
В лесе и за лесом.  
За лесом-лесами, за крытыми берегами,  
За быстрыми реками  
Пень да колода, белая береза,  
Матушке скотине — чистая дорога...<sup>67</sup>

В обследованных нами севернорусских деревнях нам не довелось слышать об обычаях и обрядах, связанных с Егорьевым днем. Возможно, исчезновение обычая вызвано суровыми климатическими условиями, в силу которых часто на Егорьев день (23 апреля по ст. ст.) еще лежал снег. Однако, скорее всего, основная причина забвения этого праздника заключалась в том, что он не имел глубоких корней в традиционных представлениях местного населения. Неразвитость животноводческого комплекса обрядового календаря на Мезени связана, возможно, со своеобразным способом выпаса домашнего скота, практиковавшимся здесь. В ряде мезенских сел крестьяне рассказывали о том, что у них не было обычая пасти скот с пастухом. Стадо паслось в лесу самостоятельно, и коровы сами находили дорогу домой. В этой связи особую роль приобретали заговоры, заставлявшие корову (по мнению хозяек) помнить дорогу к дому. Практиковалось также очерчивание магического круга, спасавшее корову от нападения хищных зверей. Как можно видеть, мезенские крестьяне в индивидуальном порядке совершали обряды, практиковавшиеся обычно пастухами в тех областях, где отмечался Егорьев день, являвшийся, как известно, днем первого выгона скота после очередной зимы.

Лучше сохранились на Севере другие обряды, перекликавшиеся в какой-то мере с аграрным обрядовым комплексом, входившим наряду со скотоводческим в празднование Егорьева дня. Нам удалось записать рассказы (в большей степени это касается Лешуконского р-на) о весенних обходах полей. Обычно этот обход совершала группа крестьян во главе со священником. Процессия останавливалась у каждого из крестов, которые раньше в изобилии стояли на полях. Священник кропил кресты освященной водой, взятой из реки. В некоторых селах Лешуконского и Кулойского р-нов наряду с обходом полей было в обычае «кропить» скот: скот проводили мимо особо почитаемого креста в деревне, а священник кропил его «освященной» водой.

Не исключено, что обходы полей на Мезени отражают более раннюю стадию обрядов аграрного цикла. Кресты на полях, которые кропил священник, по всей видимости, в основах своих связаны с языческими погребениями родичей на границах родовых владений, практиковавшимися на определенной стадии у многих европейских народов. С обходами полей как первоначальной стадией связывает обряды, сопровождавшие исполнение волочечных песен, Н. М. Никольский. Песни, по его мнению, отражают более позднюю стадию обряда, перенесенного с поля на крестьянский двор<sup>68</sup>. Обходы полей описываются в текстах некоторых пастушьих заговоров («Я вокруг поля ходил, Егория окликал...»)<sup>69</sup>.

Последний по времени весенний праздник — Троица — в большинстве мезенских деревень отмечался как церковный, почти не сохранивший языческих обрядов. К числу таковых можно отнести лишь соблюдавшийся во многих деревнях обычай освящать в церкви березовые ветки и вешать их в домах. Этот обычай был больше свойствен Лешуконскому р-ну. В большинстве деревень нижней Мезени Троица, можно сказать, не праздновалась как народный праздник. Недаром жители этих деревень часто говорили: «В нашей деревне Троицу не справляли, у нас другой престольный праздник». Исключение составляли лишь те деревни или села, где Троица являлась престольным праздником. В эту деревню съезжались к застолью родственники из других деревень, пели, танцевали, т. е. делали все то, что было положено делать в любой другой престольный праздник.

Несколько иная картина в исследованных деревнях Холмогорского р-на. Здесь в троичских обрядах можно наблюдать классические для этого цикла элементы. В день Троицы срубали березки и ставили их по три перед окнами домов. Девушки бросали венки в воду и пели:

У всех венки да поверх воды,  
А мой утонул.  
У всех дружки да с войны пришли,  
А мой не пришел<sup>70</sup>.

В этих деревнях на Троицу ходили га могилы и поминали родителей, посыпая могилы зерном и крошками хлеба.

Богаще, чем в мезенских деревнях, троичские обряды и в деревнях по Пинеге. Здесь на Троицу купались,

приговаривая:

Мне-то Троица велела,	Нырком пройти
Богородица приказала	И назад прийти <sup>71</sup> .
Три раза купнуться,	

В с. Кулогоре записан интересный приговор, относящийся к этому дню:

Троице поклон,	Маленьким божкам
Богородице поклон,	Всем по сапожкам <sup>72</sup> .

Пинежские и холмогорские троицкие обряды приближаются по типу к подобным обрядам, записанным нами в районах Костромской области. Однако последние гораздо богаче и составляют, по существу, вариант классического троицкого обряда, распространенного в средне-русских районах. Для примера приведу запись одного из обрядов, сделанную в с. Калинино Солигаличского р-на Костромской обл.: «На Троицу на реку ходили и в лес. На берегу яичницу делали, утром в самую Троицу. Накануне Троицы на березках вьюнки завивали, ленточками вьюнки перевязывали, каждая на себя. А сначала берез перед домом наставили. До яичницы срезали вьюнки и бросали в реку: если вьюнки несет, то хорошо. Говорили: „Прощайте вьюнки до следующего года“. Если венки к берегу пристанут — плохо. Потом яичницу жарили, песни пели. Гуляли весь день, и все около реки» <sup>73</sup>.

Удивляет столь бедное языческими обрядами празднование Троицы на Мезени, в быту которой, как уже говорилось, до сих пор сохранилось немало архаических черт. В какой-то мере это объяснимо климатическими условиями. Как известно, центральной фигурой троицкой обрядности является березка, с культом которой эти обряды и связаны. На Мезени же преобладают хвойные леса. В деревнях Лешуконского района ель появляется в качестве культового дерева. Это видно и в жнивном обряде «новизно», и в обычае украшать изображениями елочек бисерные повойники в некоторых деревнях этого района. Однако неправильно считать, что культ березы здесь был заменен культом ели. В том же Лешуконском р-не береза фигурирует в качестве троицкого дерева. Культ ели уживается с культом березы и в изученных районах Костромской обл. Если культ березы там ярко виден в упоминавшихся уже троицких обрядах, то почитание ели проявляется в свадебном обряде, связанном с «красотой» невесты, о котором речь пойдет ниже <sup>74</sup>. Почти-

тание ели известно и в более южных широтах. Упомяну только рождественскую ель, пришедшую к нам из Германии.

Таким образом, вопрос о причинах слабого развития троичкой обрядности на Мезени остается открытым и требует дальнейшего изучения. Можно констатировать, что для Мезени (особенно для ее низовий) характерно сравнительно слабое развитие весеннего обрядового цикла, но это нельзя объяснить только суровыми климатическими условиями, которые могли лишь усилить действие какого-то определяющего фактора. Вероятно, основная причина кроется в отсутствии глубоких корней в традиционных представлениях мезенских крестьян, относящихся к этому обрядовому циклу. Косвенным подтверждением этой мысли может служить тот факт, что подобная относительная неразвитость троичко-семицкой обрядности отмечена исследователями в Белоруссии и на Украине<sup>75</sup>, где природные факторы, как известно, могли лишь благоприятствовать развитию рассматриваемой обрядности.

Так же как у белорусов и украинцев, на Мезени большей сложностью и многообразием в сравнении с семицко-троичским отличался обрядовый комплекс, связанный с летним солнцеворотом (Иванов день или Иван Купала).

Некоторые исследователи считают главной особенностью купальской обрядности возжигание костров<sup>76</sup>. Однако наши материалы свидетельствуют, что костры не были свойственны купальским обрядам русского населения на большой территории Русского Севера. Главный акцент в купальских обрядах в обследованных нами районах делается на купанье и очищение посредством воды. Тем самым оправдывается и само название праздника — Купала.

Обряды, связанные с этим праздником, удивительно схожи на всей обследованной нами территории. В этот день ломали в лесу березовые ветки, делали из них веники, с которыми потом мылись в бане. После парения в бане веники бросали в реку; при этом гадали: если веник тонул — бросивший его должен был умереть в текущем году. Можно предположить, что мытье в бане заменило в силу суровых климатических условий прежнее купание в реке. Однако определенную роль могло сыграть и то обстоятельство, что на Севере большая лечебная и очистительная сила приписывалась парению в бане. Оно приме-

нялось вместе с заговорами при лечении почти всех тяжелых болезней, включая и порчу. Веник, с помощью которого парились, служил, вероятно, своеобразным козлом отпущения. Перешедшие на него вместе с паром и потом болезни как бы сбрасывались в реку: «Веники бросали в воду или на улицу после того, как нахвохнутся в бане, чтобы не болеть больше». Не раз говорили нам, что именно в этот день стремились помыться и попариться в бане больные. Гадание с помощью веников напоминает, на наш взгляд, гадание с венками, пускаемыми по воде, в троицких обрядах других русских областей. Возможно, что венки играли такую же очистительную роль, что и купальские веники. Это тем более вероятно, что венками часто называли те же березовые ветки, специально заготавливаемые (привязываемые к дереву или к траве) на отца, на мать, на суженого.

Большую роль в купальских обрядах играли гадания. С помощью березового веника гадали не только о жизни и смерти, но и о суженом. Например, в г. Мезени веник спускали в реку, приговаривая:

В каку сторону веник поплывет,  
Там богосуженый живет <sup>77</sup>.

В деревнях Холмогорского р-на для купальских гаданий вместо веника использовали венки из цветов, который также бросали в воду: если венок закружится — бросавшая его выйдет замуж; если поплывет — будущий муж живет далеко; если венок утонет — к смерти.

Если гадания с помощью венков или березовых веников напоминают троицкие гадания, то гадания с помощью вещей снов и на перекрестках, практиковавшиеся на Иванов день, схожи с новогодними гаданиями. Особое значение (лечебное и вещее) придавали сорванным в этот день травам. Их клали на ночь под подушку и загадывали, чтобы приснился суженый или будущий дом. На перекрестке садились в рожь, как под Новый год на снег, и так же слушали: колокольчик зазвонит — к свадьбе, стук топора — к смерти и т. п.

При сравнении купальских обрядов Мезенского и Лешуконского р-нов видно, что в первом преобладали обычаи, связанные с купанием, а во втором — с гаданиями. По этому признаку Лешуконский р-н примыкает к более южным районам Русского Севера, заселявшимся из среднерусских областей. В обследованных нами северо-

двинских деревнях те и другие купальские обряды представлены примерно в равной степени.

В Костромской обл. к купальским обрядам приурочивалось предание о папоротнике, который расцветает в 12 часов ночи: «если этот цветок сорвать и с ним ходить, никто не увидит — как в шапке-невидимке»<sup>78</sup>. Помимо гаданий, здесь существовал обычай ходить в поле высматривать колдунов: «Колдунов знали. Подходили к амбару и смотрели, как черти рожь в амбар к колдунам носили»<sup>79</sup>. Подобные рассказы очень напоминают повесть о пережинах ржи или пшеницы колдунами, записанные А. Б. Зерновой в Дмитровском р-не Московской области<sup>80</sup>. В д. Калинино Солигаличского р-на записан рассказ о том, как в 12 часов ночи в Иван-день ребята брали плуг, по очереди впрягались в него и «всю деревню на себе обарывали (очерчивали). Каждый год так делали». Считалось, что после этого никакая хворь не придет в деревню.

Завершался круг народного календаря обрядами, связанными с жатвой. Подобные обряды в интересующих нас районах можно разделить на два цикла: зажиночные, связанные с началом жатвы, и дожиночные — с концом. К началу жатвы относится обычай «первого снопа». В этот день делали филу (помочи). Хозяйка поля по окончании первого дня жатвы угощала других женщин вином и закуской. Женщины пели и танцевали. В первый день жатвы жнеи устраивали своеобразное соревнование. Та женщина, которая раньше всех дожинала сноп, становилась обладательницей «первого снопа», или «елохи», как называли его в деревнях Лешуконского р-на и Нижней Двины. Этим снопом жница в шутку ударяла других женщин — «елошила». Начиная жатву, тихонько, как заговор, произносили слова: «Тебе полькó, красота, а мне легота». «Елоха» связывает Лешуконский р-н с более южными русскими областями. Например, в Костромской обл. были записаны подобные обряды, сохранившие то же название «елоха». Правда, в костромских обрядах «елоха» имеет антропоморфные (женские) черты.

При дожинах делали «бороду»: на последнем снопе срезали вершину и кричали при этом: «Рано не вставляли, долго не жинали, ура, ура, Сергеева борода» (Сергей в данном случае — имя хозяина поля). По окончании жатвы смотрели на последний суслон; если одного снопа до суслона не хватает — умрет кто-то в семье, а если сноп лишний — в семье прибудет. Обычно на дожин хо-



зайка поля приглашала родных и знакомых, пекла шаньги, макала их в растопленное масло и угощала ими гостей.

Обряды с «бородой», зафиксированные нами в деревнях Мезенского р-на, схожи с обрядами, записанными летом 1970 г. в деревнях и селах нижнего течения Северной Двины. Обряд «деланья бороды» здесь заключался в следующем: на поле оставляли немного жита (ржи или ячменя), перевязывали сверху колосья. Затем верхушку срезали, на нее клала землю, на землю — цветы или маленький снопик. Хозяйка поля приговаривала: «Тебе, поле, пахотá, нам весь год легота. Нива, нива, отдай свою силу назад». Женщины, пришедшие с серпами на поле, где делалась «борода», приготавливали угощения. Затем устраивалось пиршество с пением песен, продолжавшееся вечером в доме хозяйки поля. Подобные обряды связывают интересные нас районы с белорусскими, украинскими и прилегающими к ним западнорусскими землями, где жнивные обряды с «бородой» довольно распространены<sup>81</sup>.

Обычай делать снопик, который клали на заплетенную «бороду», объединяет наши районы с некоторыми районами Костромской и Вологодской областей, в жнивных обрядах которых имел место обычай изготовления снопика, называемого «куколкой»<sup>82</sup>.

Особо нужно сказать о приговоре, с которым обращались к полю, чтобы оно возвратило назад утраченную при жатве силу. Схожие с северодвинскими приговоры записаны нами и в мезенских деревнях: «тебе, полько, — красота, а мне — легота». Подобные слова сопровождали распространенный в прошлом у восточных славян обряд кувыркания (или катания) по земле. Нам довелось слышать воспоминания о том, что при произнесении приговоров жнея ложилась на спину и каталась по земле. Воспоминаний о кувыркании жнеи услышать не удалось. Возможно, эти обычаи и ранее не были свойственны интересующим нас областям. Д. К. Зеленин считал, что кувыркание в отличие от обычая катания по земле не имело широкого распространения у великорусов<sup>83</sup>.

В некоторых деревнях Лешуконского р-на вместо «бороды» появляется название «князь». Обычай класть на суслон последний сноп здесь назывался — «посадить князя», причем сделать это имела право жнея, раньше других сжавшая свою полосу. Если это была девушка, то, «сажая князя», она выкрикивала имя жениха, за которого

хотела выйти замуж, Замужняя женщина выкрикивала имя мужа. Одни женщины при этом приговаривали, обращаясь к «князю»: «Сиди, Афанасий Степанович», — а другие в ответ: «Клюйте его, вороны да сороки». В деревнях Селище, Ценогоры, Русома, Койнас и Резя Лешуконского р-на «князем» назывался последний, десятый сноп последнего суслона. Это обстоятельство роднит «князя» с «бородой», которая, по существу, также представляла собой последний сноп или последние колосья. Однако между ними есть и существенное различие: «бороду» оставляли в поле несжатой, а «князя», напротив, сжинали. Последняя черта объединяет обычаи с «князем» с распространенными в среднерусских областях живыми обычаями, когда последний сноп с разными церемониями вносили в дом. Этот обычай особо выделяет Д. К. Зеленин при классификации живых обрядов со «спасовой бородой»<sup>84</sup>.

На Мезени существовал еще один, более простой вариант обряда с «князем», как, например, записанный в с. Юрома Лешуконского р-на: «Делали „князя“. Девять снопов положат, десятый — „князь“. Клали так: сначала четыре снопа, потом три, потом два. Последние два снопа — „князек“. Говорили так: «Ой девка, я-ка снопов нажну, да „князя“ положу...»»<sup>85</sup>.

Особо нужно сказать об оригинальных обычаях, зафиксированных в некоторых деревнях, но не столь широко распространенных, как рассмотренные выше.

Уже говорилось, что общераспространенным был обычай делать помочи при жатве. Общеизвестным было и название этого обычая — «фила». Хозяйка поля должна была сделать угощение для пришедших на помощь женщин. Обязательной при этом угощении была обрядовая пища. В Мезенском р-не, так же как и в северодвинских деревнях, пекли шаньги, которые хозяйка прежде, чем подать гостям, должна была обмакнуть в горшок с растопленным маслом. В деревнях Лешуконского и Пинежского р-нов наряду с шаньгами, которые здесь было принято крошить в горшок с маслом, подавалась каша. Часто и сам обычай помочи назывался «кашей». При помочи говорили: «делать кашу», «звать на кашу» и т. п. Тем самым подчеркивалось особое значение каши как ритуальной еды при этих обрядах. В некоторых селах Пинежского р-на обряды с «кашей» держались какое-то время при колхозах. Когда одно звено кончало жать, оно приглашало на «кашу» другие звенья. Хотя угощение

уже было более разнообразным, обычай продолжали называть «кашей».

Любопытно, что в ряде деревень Лешуконского р-на, ближе к верховьям, появляется название для этой каши — «саламата». Подобную же кашу было принято варить после окончания жатвы у коми-зырян<sup>86</sup>, однако, что очень существенно, их название этой каши отлично от лешуконского.

Название «саламата» известно алтайским тюркам, которые называли так ритуальную кашу, приготовляемую для поминания предков<sup>87</sup>. Можно предположить, что таковым было первоначальное название и саламаты из русских районов. Косвенно об этом свидетельствуют обычаи, связанные с поминовением предков в похоронных, поминальных и крестильных обрядах многих русских районов. Например, в южнорусских областях совершались обряды «бабых каш», связанных с почитанием Богоматери. Исследователи усматривают в них следы культа Параскевы Пятницы, возводимой, в свою очередь, к Великой богине-матери. В памятниках средневековой письменности сохранились свидетельства о подобных обычаях в среднерусских областях, где и свадьба прежде называлась «кашей» (от обычая кормить кашею молодых)<sup>88</sup>.

Д. К. Зеленин, изучая разные способы делания «боро-ды» у разных групп восточных славян, особо выделил жнивные обряды, одним из компонентов которых являлся интересующий нас обычай с кашей. Отмечая наибольшее распространение его среди финских народов, он связывал с последними подобные обычаи и у русских<sup>89</sup>. Не случайно в этой связи, что обряды с кашей, по нашим наблюдениям, распространены в районах, расположенных по соседству с коми.

В с. Ценогоры Лешуконского р-на первый сноп назывался не «Елохой», как в других деревнях, а «Ерохой»: «Смотрят, какой сноп получился: хороший или плохой. Если плохой, говорят: „Худа голова Ерошина получилась. Такой и жених будет“»<sup>90</sup>.

Название жнивного снопа «Ерохой» ведет нас к именам древних славянских божеств с корнем ер-яр<sup>91</sup>. На Северной Двине нам неоднократно приходилось слышать выражение «девка ера», т. е. сильная, ярая. Название «ера» почти полностью совпадает с белорусским «еры», «Святый Еры», которого исследователи сопоставляют с Юрием-Егорием<sup>92</sup>. Корень ер-яр связывают с

именем Ярилы, культ которого, известный у западных славян по средневековым хроникам, близок к античным культам умирающего и воскресающего бога плодородия наподобие культа Диониса. Именно это сходство дает Б. А. Рыбакову основание считать культ Ярилы стадияльно относительно поздним: «Наличие имени Ярилы и связанных с этим божеством обрядов у южных славян позволяет датировать время появления культа Ярилы-Яровита эпохой до великого расселения славян в VI в. н. э.»<sup>93</sup>.

Отмечу следующее. Одним из атрибутов Ярилы у белорусов является белый (золотой) плащ и белый конь<sup>94</sup>. Образ всадника (Егория или Данилы) на белом коне присутствует в заговорах от «летячего огня» из Лешуконского р-на, где зафиксированы и жнивные обычаи с Ерохой-Елохой. Нам удалось также увидеть икону северного письма с изображением Святого Георгия на белом коне. В свою очередь, в легенде о Святом Георгии обнаруживают мотивы, относящиеся к праславянскому персонажу типа Ярилы<sup>95</sup>.

Важно отметить, что севернорусское Ероха-Елоха отражает стадияльно древние представления, на основе которых, очевидно, возникли более поздние образы святых типа западнославянского Геровита, восточнославянского Ярилы и общеславянского Егория-Георгия. Наши материалы подтверждают народные основы почитания этих славянских и христианских божеств.

В деревнях Парфеньевского (бывшего Чухломского) р-на последний сноп назывался «молчальным»<sup>96</sup>. Когда его жали, было положено молчать, «чтобы скотина всю зиму не кричала». «Положат молчальный сноп под образа, наломают веток березовых, помахивают ими и говорят, „Кшите, мухи-горюхи, нечистые духи. Вы лето лето-вали — нам зиму зимовать“». При дожинах делали „барыню“ из соломы: плели руки, да вроде головы»<sup>97</sup>. Последний обычай связывает районы Костромской обл. с Московской обл., где существовал обычай вносить жнивный сноп в передний угол, с помощью которого также изгоняли мух<sup>98</sup>. Схожими в указанных областях были сами обычаи завивать бороду, когда оставшиеся несколько колосьев жита свертывали, как куклу, завязывали ее пучком сжатой травы, после чего клали сверху кусочек хлеба или куклу из соломы. Примерно схож был и заговор, который произносили жнеи, катаясь по ниве:

«Жнивка, жнивка, отдай нашу силку: на пшеницу, на овес и на ячмень»<sup>99</sup>.

В деревнях Пинежского р-на и прилегающих к нему мезенских деревнях Лешуконского р-на — Юроте, Кесломе, Малых и Больших Нисогорах — зафиксирован обычай, который назывался «навешивать (или „насаживать“) килу»: «Кто позднее сжал свою полосу, тому на изгородь дома навешивали килу. Навернут из соломы какой-то комок, навяжут на изгородь тому хозяину, кто опоздал в жатве»<sup>100</sup>. В других лешуконских селах обычай «насаживания килы» связан не с жатвенными обрядами, а с помочами, практиковавшимися при перевозке навоза на поля. Килу, которую в некоторых деревнях делали из пучка соломы, а в других — из надутого телячьего пузыря, вешали на хомут лошади того хозяина, который придет с поля последним. Замечу, что любопытны не только обычаи, связанные с «насаживанием килы», но и само название «кила». Обычно оно употребляется для обозначения насылаемой колдунами болезни.

Обычай «насаживать килу» на хомут лошади позволяет провести параллель между севернорусскими обрядами и подобными обрядами с килой, зафиксированными на рубеже XIX—XX вв. в Калужской губернии. Тому, кто не участвовал в утренних обрядах накануне Петрова дня, вешали на крыльцо лошадиную голову, которую называли «килой»; при этом стучали в окно и пели:

Петровская Кила	А девушки ходят,
По зорям ходила,	Песни поют,
Усех побудила,	Фросинью величают,
Афросинью забыла.	Килу Фросинье прицепляют <sup>101</sup> .

М. М. Громыко высказала предположение, что конская голова была воплощением килы<sup>102</sup>. Наши материалы, как можно судить по изложенному выше, также свидетельствуют о связи килы с лошадей. К тому же подобные обряды распространены в селах Лешуконского р-на и прилегающих к ним деревнях Пинежского р-на, где о пережитках культа лошади говорят многочисленные изображения конской головы на предметах прикладного искусства — прялках, охлупнях, ткацких прялицах. Именно в Пинежском р-не зафиксирован описанный выше обычай святочного ряжения лошадей. Здесь же часто рассказывали о том, как на святках ребята бегали в хомутах и пугали девок. Кроме того, в Пинежском р-не лошадь фигурирует в жатвенных обрядах: «Когда прини-

мались за первый сноп, то перебирали колосья и говорили: „Скорее в поле с угла на угол, лети, моя посадка, как добрый конь“»<sup>103</sup>.

Еще один оригинальный жатвенный обычай зафиксирован в д. Тимощелье Мезенского р-на. Здесь, сжиная последний сноп, кричали: «Зайка побегал, зайка побегал...» Несколько в иной форме этот обычай записан в д. Русома Лешуконского р-на: «Когда оставалось мало жать, говорили: «Ну, девки, давайте зайца гонять». Подобные жатвенные обычаи известны в некоторых районах Украины, Белоруссии и Польши<sup>104</sup>. Смысл этих обрядов в какой-то мере становится понятным из сходных обрядов, хорошо описанных применительно к северным и некоторым центральным районам Франции. По представлениям французов, в образе животного (зайца, лисицы, волка, собаки, кошки, петуха) воплощался дух хлеба. Именем животного или птицы часто назывался жатвенный сноп. Для обозначения окончания жатвы в европейских странах употребляли выражение: «убить жатвенного зайца», «поймать кошку» и т. д.<sup>105</sup>

Известно, что жнивные обряды многих народов, в частности народов Европы, имеют немало общего. Это неоднократно отмечалось еще в фундаментальных работах Дж. Фрезера и А. Н. Афанасьева. Наши материалы вносят новые штрихи в тот общий фонд представлений, который лег в основу жатвенных обычаев. Например, мезенский обычай «сажать князя» схож с французскими обычаями, связанными с последним снопом. Жнец, срезавший последние колосья, объявлялся «королем букета». Он получал право связать сноп, которым завершалась жатва, и выбрать себе королеву. В Нормандии последний сноп, называемый «королевой», ставили в центре двора и вокруг него ходили хороводом<sup>106</sup>.

Сходным в жатвенных обрядах севернорусских и западноевропейских районов является дух соревнования, когда жнецы стремились обогнать друг друга, чтобы первыми сжать полосу или, во всяком случае, не оказаться последними в жатве. Дж. Фрезер связывал его со свойственными многим народам мира представлениями о том, что духу растительности, находящему приют в последнем снопе, при жатве причинялся вред. Боязнью мести со стороны этого духа объясняется стремление жнеца не оказаться последним в жатве. Человек, срезавший последний сноп, мог быть обречен на какую-нибудь беду в течение года. Он становился предметом шуток и насмешек одно-

сельчан<sup>107</sup>. В севернорусских обрядах наиболее ярко подобные представления проявляются в тех обрядах, когда на изгородь дома хозяина, сжавшего свою полосу последним, «насаживали килу». По воззрениям крестьян многих русских районов, это было равносильно насыланию неизлечимой болезни.

Как свидетельствуют письменные источники, представления о живных духах, обитающих на нивах, было свойственно древним славянским племенам. Согласно им, когда крестьяне начинают жать или косить поспевший хлеб, полевик бежит от взмахов серпа и косы и прячется в колосьях, остающихся нескошенными. Вместе с последними колосьями он попадает в руки жнеца, откуда его несут в дом или на гумно. «Вот почему дожиночный сноп нарекают куклой и ставят на почетном месте под образами»<sup>108</sup>.

В жнивных обрядах проявляется еще один вид представлений; они связаны с верой в возможность извлекать «ману» (жизненную силу) из урожая. По мнению Д. К. Зеленина, с помощью заламывания, завязывания «бороды» сила теперешнего урожая переходила в следующий урожай<sup>109</sup>. С механизмом заламывания связаны закрутки и заломы, которые делали колдуны, когда хотели навредить хозяину поля<sup>110</sup>. В рассмотренных нами жнивных обрядах подобные представления связаны с последним снопом. Можно предположить, что, «завязывая бороду» или «сажая князя», жнеи спешили выкрикнуть имя хозяина поля, а в обрядах с «князем» — имя мужа или жениха для того, чтобы мана урожая досталась им, а не колдуну. Косвенным свидетельством в пользу подобного предположения могут служить неоднократно слышанные нами рассказы о том, что в прошлом колдуны «пережидали» рожь, т. е. забирали силу урожая себе. Число подобных рассказов возрастает по мере продвижения к югу. Особенно часто приходилось их слышать в районах Ростовской области.

### Свадебные поэзия и обряд

Из семейно-обрядовой поэзии в наших записях представлена главным образом свадебная. Свадебные обряды интересующих нас районов представляют собой вариант великорусского свадебного обряда. Общевеликорусским в нем является деление свадебного ритуала на 5 циклов (в отличие от трехцикловой украинской свадьбы), а так-

же наличие в свадьбе таких элементов, как смотрины невесты, осмотр дома жениха, девичник. Ряд элементов свадебного обряда изученных районов считается присутствующим только северным великорусам: мытье невесты в бане и связанные с этим обычаи и песни, театрально-драматический характер свадебного представления, печальный тон свадьбы, создаваемый причитаниями невесты. Хотя свадьбы уже не играют по-старому, свадебные песни довольно хорошо помнят и охотно поют женщины не только старшего, но и среднего поколения. Нами записаны свадебные лирические песни, величания и причитания, сопровождавшие в свое время сватовство, рукобитье, девичник, мытье в бане, пир у невесты и свадебный пир у жениха. От женщин старшего поколения записаны лиро-эпические плачи (по-местному — плаксы), приуроченные когда-то к сговору, девичнику, приезду жениха, посещению бани, к прощанию с девьей «красотой» (волей). Имеется немало записей величальных песен, исполнявшихся в различные моменты свадебной игры, обращенные к жениху и другим участникам свадебной игры: «Тысяцкой, большой человек», «Как на стуле красна дерева», «Чья это нива да без огорода», «Да еще долго сокол не бывал» и др. Исполнялись на свадьбах величания с припевом «Винограды, красно-зеленое мое», о которых говорилось выше, когда речь шла о новогодних песнях.

Из свадебных лирических несен часто приходилось записывать: «Во горнице во новой», «Сокол ты, сокол молодой», «Чья эта нива да без огорода», «Отставала лебедушка». Последняя песня считается особенно характерной для севернорусской свадебной лирики. Судя по тому, что ее до сих помнят во многих деревнях, она имела действительно повсеместное распространение на Русском Севере. В деревнях Северной Двины среди свадебной лирики особенно популярными являются: «Еще во саду, саду, да ехи», «Со угор, со угор ветры дуют», «Хитер, мудер первобрачный князь», «Уж ты реченька, реченька». К числу свадебных часто относят исполнявшиеся в последний день свадьбы, но не являющиеся собственно свадебными плясовые песни: «Ненаглядна завила кудерышко», «Во кузнице молодые кузнецы», «Ты береза, ты наша кудрява» и т. п.

Свадебные лирические и величальные песни составляют большую по сравнению с причитаниями часть наших записей. И это неудивительно, поскольку свадьбы давно не играют по-старому, а в отличие от прочих свадеб-



ных жанров причеты можно исполнять только «по случаю». Поэтому их помнит лишь ограниченный круг женщин — те из них, которые сами «причитывали» на свадьбах.

Свадебные причеты являются одним из основных и древнейших видов русской свадебной поэзии. Символика и поэтика причитаний оказали большое влияние на свадебные лирические и величальные песни, но полагают, что этот вид свадебной поэзии развивался у северных русских в тесном взаимодействии с соседними финскими народами, у которых свадебные причитания составляли основной, а иногда и единственный вид свадебных песен<sup>111</sup>. Сходство севернорусской и финской традиций свадебных причитаний сказывается в форме стиха и манере исполнения причитаний, в частности в обычае исполнять их не самой невестой, а специальными женщинами-вопленицами (невеста при этом лишь «выла»). Подобная закономерность отмечена и в наших записях. Сходны и сами причитания.

Например, в свадебных причитаниях коми особую роль играет баня, в которой невеста смывает свою «красоту», или эта «красота» улетает из бани «с паром». То же видим и в русских причитаниях<sup>112</sup>, в частности и в наших записях от Т. Г. Немнюгиной из д. Кимжа Мезенского р-на:

Я не смыла, не сполоскала  
С могучих плеч воздыханьца,  
С ретива сердца возрыданьца,  
С бела лица горючи слезы.  
Только смыла я, красна девица,  
Я свою-то девью красоту,  
Я свою да волю привольную<sup>113</sup>.

В более пространным причете такого типа, записанном от А. И. Большаковой в г. Мезени, рассказывается, как «красота», после того как ее смыли в бане:

...И заскочила она на столушек,  
А как со столушка да под лавочку.  
И улетела да девья красота  
И как во темный да во сырой бор...<sup>114</sup>

Мотив «улетания» и «укрывания» красоты видим и в причитаниях коми.

Подчеркивая большую роль бани в обрядах северных русских, Н. П. Колпакова тонко, на наш взгляд, подме-

тила, что фольклорный материал в большей мере, чем сами обряды, связанные с баней, сохранил символическое и магическое значение, некогда придававшееся бане. «Каждая деталь, относящаяся к бане, тщательно разработана в причете целым рядом поэтических приемов. Баня топится „без дыма горького, без чада черного“, в ней приготовлены три щелока — осиновый, березовый и черемуховый... вода взята из трех „подземных“ хрустальных ключей; веники распарены до мягкости шелка»<sup>115</sup>.

Значение бани в северной свадьбе, на наш взгляд, видно уже из того, что в бане смывалась девичья «красота» и «воля», которой, как известно, уделялось большое место в свадебном ритуале. Е. Ф. Карский<sup>116</sup> и Д. К. Зеленин<sup>117</sup> основным смыслом обрядового купания в бане считали ритуальное очищение невесты. Однако другие исследователи нашли эту точку зрения недостаточной. Е. Г. Кагаров писал: «Банное действие рисуется воображению невесты не как очистительный обряд, а как церемония расставания со своей волей... Вся обстановка этого важнейшего в свадебном ритуале действия... свидетельствует о былом карпогоническом характере этой церемонии как бракосочетания с духом бани, соответствующим речному богу древних народов»<sup>118</sup>. Эта точка зрения сравнительно недавно была поддержана Ф. В. Плесовским<sup>119</sup>. Многочисленные обряды, сопровождающие мытье в бане как у русских, так и у коми, он рассматривает как посвятельные (инициальные) обряды общения невесты с животным тотемом, после чего она переходила в половозрастной класс женщин, имевших право вступать в брачную связь с мужчинами.

Однако большинство текстов причитаний, сопровождавших купание невесты, свидетельствует, что девья красота (или воля) не остается в бане (согласно теории Е. Г. Кагарова — у банного духа), а оказывается в самых неожиданных местах, не связанных с баней. Схема причитаний однотипна для свадеб почти всех районов северной и средней России, где практиковалась свадебная баня. После смывания в бане «красоты» (воли), улетающей с паром, невеста начинает искать «красоту» сама или, чаще, просит сделать это подружек. Нередко в причитаниях от имени невесты или от лица ее подружек рассказывается о мытарствах «красоты», которая улетаёт «за горы высокие, за леса дремучие, за болота зыбучие, на проезжую дороженьку». В конце концов она оказывается или «на березоньке, на самой вершиночке», или «в славном девь-

ем монастыре, за престолом у богородицы». В некоторых причитаниях невеста отдает сама или, чаще, с помощью брата «красоту» матери или сестре <sup>120</sup>.

По всей видимости ритуальное очищение является если не единственным, то одним из главных моментов свадебного ритуала в бане. Очищение нужно понимать в более глубоком смысле как смывание нежелательных духов, в том числе духов болезней. Именно в этом значении практиковалось мытье в бане при лечении болезней; произнесение лечебных заговоров сопровождалось смыванием в бане изгоняемых духов болезней. В этом же состоял основной смысл ритуального купания в бане в Иванов день, о котором говорилось выше. Особого внимания, на наш взгляд, заслуживает используемый в подобных обрядах веник, на который, по всей вероятности, наговаривались духи болезней. Именно поэтому веники положено было выбрасывать как на Иванов день (в реку), так и на свадьбах (подруги невесты бросали веник через баню, повернувшись к ней спиной) <sup>121</sup>. Отсюда становится понятным обычай гадания с помощью веников. Духи, наговоренные в подобных случаях на веник или на какой-либо другой предмет, обладали, по народным воззрениям, даром быть вещими.

Имеются косвенные доказательства, что в свадебной бане невеста очищалась и от болезней. В прошлом существовало поверье, что, если у брачащихся есть какие-либо болезни и с ними венчают, эти болезни становятся неизлечимыми. «Когда на жениха с невестой надевали венцы и священник говорил: «Венчается раб божий (такой-то)», то последний должен был креститься и говорить тихонько: «Я раб божий (имярек) венчаюсь, а болезни мои не венчаются» <sup>122</sup>.

Свидетельством того, что основным назначением свадебных бань было ритуальное очищение, может служить и тот факт, что в ряду русских районов было положено водить в баню не только невесту, но и жениха, причем церемонии, связанные с этим обычаем, как в роде жениха, так и в роде невесты очень схожи. В частности, пока жених мылся в бане, товарищи жениха били в сковороды, звонили в колокольчики, стреляли из ружей и совершали другие подобные действия, направленные на нейтрализацию действий враждебных духов. После бани, как и у невесты, устраивалась вечерина. Особое значение придавалось венику. Невеста перед баней жениха посылала ему

в подарок разукрашенный ленточками и бумагами веник, который товарищи жениха несли на длинном шесте впереди процессии, провожавшей жениха в баню.

Важно, что обычаи, связанные с баней, входили в комплекс обрядов, облегчавших невесте прощание с родным домом<sup>123</sup>. Невеста прощалась с предками на могилах, посещала живых родичей с той же целью, прощалась с подругами на девичнике. Можно предположить, что одно из назначений бани заключалось в том, чтобы смыть с невесты духов рода, могущих оказаться опасными для рода жениха. «Чтобы смыть всю девичью шалость, после парения невесту трижды окачивают ключевой водой, принесенной заранее из трех мест». Возможно, что и первоначальное значение смывания воли (красоты), производившегося обычно в бане, состояло в том, чтобы смыть девственность (волю), обладавшую, по древним воззрениям, могучей силой, одновременно живой и чарующей. Напомню, что представление о магической силе девственниц, позволявшей им вступать в единоборство с богатырями, нашло отражение в фольклоре всего мира. С подобными представлениями связан и сохранившийся до недавнего времени у славянских народов обычай, по которому замужней женщине запрещалось ходить просто-волосой до конца жизни. Для нас существен лежащий в основе этого обычая взгляд, по которому волосы женщины считались обладающими силой, могущей оказаться пагубной для иноплеменников. Становится понятным в этой связи, почему девичья воля, смываемая в бане, отождествлялась с девичьей косой или повязкой.

В других русских областях, где не практиковалась обрядовая баня, «красота» снималась вместе с расплетанием косы и выниманием из нее алой ленты или повязки. В наших материалах из Мезенского р-на термины «красота» и «воля» употребляются вместе: «а с вольной волошкой да расставалася, а с девьей красотой да распрощалася» и т. п. Подобное соединение отмечено исследователями в Вологодской и Олонецкой областях<sup>124</sup>, тогда как в других русских областях эти термины друг с другом не сосуществуют<sup>125</sup>.

В ряде обследованных нами деревень Костромской обл. девичью «красоту» символизирует свадебное деревцо — елочка. «Красоту» (елочку) ставили на стол в день свадебного пира у жениха. Елку наряжали игрушками, фонариками, лентами, восковыми цветами, конфетами и пряниками. На вершину елки или перед ней сажали кук-

лу. Елку выносила наряжавшая ее женщина или девушка (чаще это была подружка невесты). От дверей до стола «красоту» несли с приговором, начинавшимся обычно словами:

Раздайся, народ,  
Расшатися, народ,  
Девья красота идет... <sup>126</sup>

После того как разукрашенную елку ставили на стол, пирующие срывали с нее конфеты и пряники и клали за них на поднос деньги; их забирала женщина, сделавшая елочку. В некоторых деревнях на елке зажигали свечки, прикрепленные к концам веток. Делали еще одну елку, которую положено было ставить к дверям бани, когда в ней мыли невесту. Эту елку тоже наряжали, хотя гораздо беднее, чем первую. Потом ее вешали под крышей бани или дома, где она могла сохраняться несколько лет. Обряд с «елочкой» до сих пор соблюдается в костромских свадьбах, хотя в целом свадьбы играют по-новому.

В этой связи скажу об одном интересном обычае, записанном нами в Никольском р-не Вологодской обл., связанном с проводами в армию, в котором также отразился культ ели. Новобранец идет в лес. Срубает маленькую елочку. Подруга будущего солдата наряжает елку лентами и завязками; наверху привязывает самую нарядную ленту; к корешку прикрепляет фотографию новобранца. Елочку прибавляют к дому новобранца (к верхней части фронтона), где она висит до тех пор, пока новобранец не вернется. С этим обычаем связана частушка:

Взяли милого в солдаты,	Кто ко мне будет садиться,
Нарядили елочку.	Опишу миленочку.

Судя по тому, что висящие под крышей елочки попадались нам во многих деревнях Никольского р-на, обычай этот широко распространен там в настоящее время.

Внимания заслуживает украшение елочек свечами. В отличие от широко распространенного убранства лентами, лоскутками, фруктами украшение свечами применялось реже. Есть мнение, что свечи на елках появились под влиянием христианства, однако существует и другой взгляд, по которому украшение деревьев, в том числе и елей, свечами входило в дохристианские календарные и семейные обряды, обнаруженные у некоторых групп украинцев, русских и других народов СССР <sup>127</sup>. Яркий пример такого рода имеется в сочинении Н. Ф. Сумцова.

Он привел описание ежегодно отмечавшегося в Киеве «праздника свечи», или «женитьбы свечи», который был одновременно и праздником почитания ели. В ночь с 1 на 2 сентября на базарах ставились елки; их увешивали фруктами, плодами, арбузами. По окончании ярмарки посетители ее ночью расходились по склонам гор и зажигали свечи<sup>128</sup>. Чествование дерева с зажиганием на нем свечей было довольно обычным на украинских свадьбах. Аналогичные обряды существовали в Германии, Италии, у бурят и остяков<sup>129</sup>.

По всей вероятности, влияние христианства возможно было в тех этнических районах, где имел место языческий культ огня; огонь под влиянием христианства стали возжигать с помощью свечи. Косвенным доказательством этого могут служить многочисленные свидетельства употребления свечей в семейной, особенно поминальной, обрядности у неславянских народов Европейской России, у которых христианство не успело пустить глубоких корней<sup>130</sup>, а также у тех народов, у которых христианство вовсе не имело мста.

Свадебная елочка неизвестна в изученных нами деревнях Архангельской области. Однако с костромскими елочками можно сопоставить ель в лешуконском обычае «новизно», о котором говорилось выше. В нем ель, так же как в костромской свадьбе, выступает в связи с невестой и олицетворяет, по всей вероятности, родовое древо. Обряды с елочкой связывают наши районы со средне- и южнорусскими областями, а также с украинскими и западнославянскими районами, в которых культовое дерево часто фигурирует в свадебных и других обрядах.

Известно, что для свадебной поэзии русских и финно-угорских народностей являются характерными сравнения свадебных персонажей с птицами: белыми лебедушками, серыми утицами, сизыми голубушками и т. п. Эти образы неоднократно видим и в наших записях причитаний и свадебных песен, в том числе и в упоминавшейся уже песне «Отставала лебедушка».

Утка фигурирует, кроме того, в любопытном свадебном обряде из Лешуконского р-на. Жених на свадебном пиру должен был свернуть шею утке, помещенной посередине стола и украшенной красным бантом. В некоторых деревнях того же района зафиксированы варианты этого обряда. В с. Койнас он назывался «рушить гуся» и заключался в следующем: жених брал раздвоенную лучину, в которую вставлялась спичка таким образом, чтобы получи-

лось подобие пистолета. Им жених символически «убивал» гуся, снимал платок, которым гусь был накрыт, и брал платок себе. В других деревнях жених просто снимал платок или полотенце, которым мать невесты накрывала жареного гуся, и раскладывал мясо по тарелкам.

Если обряды с гусем и уткой присущи Лешуконскому р-ну, то в нижнемезенских деревнях больше распространен другой оригинальный обычай — «баенно», заключающийся в следующем. На другой день после свадьбы будили молодых, чтобы вести их в баню. Пока молодые мылись, для них делали банник: в скатерть клали 2 тарелки, 2 ложки, 2 вилки, миску с мясом и каравай хлеба. Все это зашивали иголками или закалывали булавками. Молодые, придя из бани, должны были «расшить банник». После этого сват разрезал хлеб и оделял им гостей. Этот обычай связан с северодвинским «банником», как об этом можно судить по нашим записям<sup>131</sup>, и с «байником» в свадьбах Поморского и Онежского берегов Белого моря<sup>132</sup>.

Оба обычая имеют аналогии в свадебных обычаях коми. Так, у удорских коми во время последнего пира у жениха его крестная выносила вареного гуся или утку, а гости делали вид, что пытаются их убить; сделать это «удавалось» только жениху. В некоторых коми деревнях невеста покрывала гуся платком, который забирал себе жених после того, как «убьет» гуся<sup>133</sup>.

Банник, как на это указывал Ф. В. Плесовский, напоминает также обычай сысольских коми, когда невеста после бани кормит ужином подруг-банщиц — мясом жареной утки, принесенной перед мытьем в бане дружкой жениха. Подчеркну, что в рассматриваемых обычаях как у русских, так и у коми особая роль отводится водоплавающей птице, почитание которой было особенно свойственно коми, как и другим народам финно-угорской группы.

Существуют и другие свадебные обычаи, сходные у русских и коми<sup>134</sup>. Например, зафиксированный нами в Лешуконском р-не обычай тянуть в баню на саях родителей жениха или невесты в последний день свадьбы имеет параллели в свадебных обрядах коми Вашки и Верхней Мезени<sup>135</sup>. Общими у обоих народов являются обычаи, связанные с ритуальным поеданием каши во время свадьбы. Отмечу, что рассмотренные нами сходные с коми свадебные обычаи касаются в большей мере русских Лешуконского р-на. И это закономерно, если вспом-

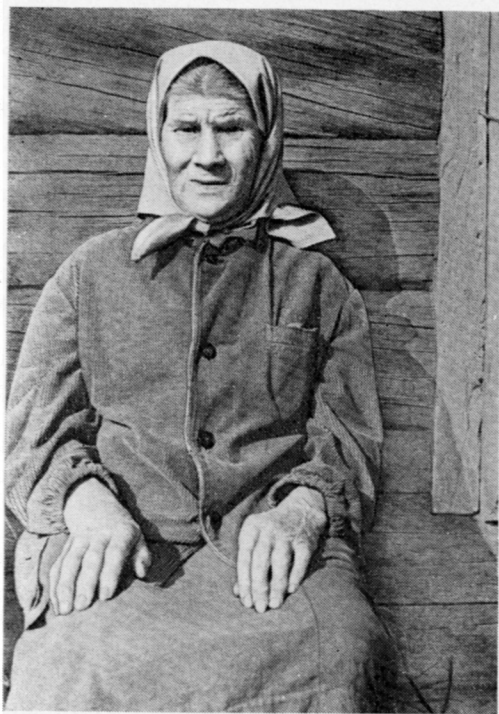


Рис. 2. Т. Г. Немнюгина из с. Кимжа Мезенского р-на

нить, что Лешуконский р-н непосредственно граничит с районами расселения коми.

### Былины

Переходя к характеристике необрядового фольклора, в первую очередь нужно сказать о былинах. Летом 1971 г. нам удалось записать несколько былин и сказок на былинные сюжеты. В д. Кимже Мезенского р-на были записаны былины «Добрыня и Алеша Попович» (или «Неудавшаяся женитьба Алеша Поповича»), начало былины «Сорок калик», «Туры златорогие», «Моряночка» («Сестра и девять братьев»), духовный стих «Светлое Христово воскресение» и сказки «Садко», «Илья Муромец» и «Святогор». В д. Кильце Мезенского р-на записан отрывок былины «Добрыня и Алеша» и пересказ былины «Добрыня и Змей». В д. Кельчемгора Лешуконского р-на



записана былина «Про Илью Муромца» (без напева), представляющая собой сюжет былины «Бой Ильи Муромца с сыном», контаминированный с былинной «Камское побоище». И наконец в с. Вожгоры Лешуконского р-на записан еще один вариант баллады «Сестра и девять братьев».

С текстологической стороны наши записи являются вариантами былин известных уже по записям прежних собирателей. Однако они позволяют несколько расширить наше представление о географическом распространении былин в прошлом. Записи былин от Т. Г. Немнюгиной (рис. 2) (с. Кимжа), узнавшей их от отца в д. Заозерье, откуда она родом, говорят еще об одном очаге былинной традиции, не зафиксированном прежними собирателями.

Несомненно преобладание былин в Мезенском р-не; в Лешуконском р-не записана всего одна былина, но и та — в с. Кельчемгора, расположенном по соседству с Мезенским р-ном. Главным образом в том же Мезенском р-не многие люди старшего поколения слышали в юности или в более поздние годы былины от сказителей, большинства из которых теперь уже нет в живых. До сих пор в речи мезенских крестьян можно слышать выражения, заимствованные из былин, например: «Здорово ты, молодец, женился, да тебе не с кем спать». Последнее выражение, взятое из былины «О неудавшейся женитьбе Алеши Поповича», употребляется в настоящее время как пословица.

Преобладание былин в Мезенском р-не не случайно. Как показало картографирование былин конца XIX — начала XX в., Мезенский р-н, входивший в зону новгородского заселения, принесшего на Север былины, по числу записанных там былин занимал первое место среди уездов России <sup>136</sup>.

Не случайно также, что в других обследованных нами районах, включая Северную Двину, не удалось записать ни одного текста былины или сказки об эпических богатырях. Судя по расспросам, теперешнему старшему поколению (не говоря о прочих) мало что говорят такие имена популярных былинных героев, как Илья Муромец и Добрыня Никитич. Как показало картографирование, эти области и раньше не принадлежали к числу богатых эпосом <sup>137</sup>.

Наши наблюдения относительно судеб былин в настоящее время лишний раз подтверждают, что записи былин собирателями конца XIX — начала XX в. не были слу-

чайными, а отражали реальную картину распространения былин в этот период. Подтверждается также мнение А. М. Астаховой о том, что степень сохранности эпической поэзии в разных русских районах в советское время находится в зависимости от степени ее сохранности в до-революционный период <sup>138</sup>.

В связи с былинами можно рассказать об одном интересном и, по всей вероятности, древнем обычае, о котором приходилось слышать неоднократно в деревнях Мезенского р-на и который не нашел отражения в научной литературе. В каждой мезенской деревне в престольный праздник (раз в году) водили своеобразные хороводы — «круги». Две девушки — хозяйки праздника — ставили остальных девушек в ряд друг за другом и связывали их платками. Впереди стояли запевалы, которых иногда нанимали из других деревень. Затем девушки обходили кругом всю деревню, обязательно по движению солнца. Запевалы пели три строго определенные «круговые» песни, исполнявшиеся только раз в году, в этот праздник; остальные девушки шли молча, «только красовались». После «круга» начинали петь игровые хороводные и плясовые песни.

Особого внимания заслуживает порядок, по которому ставили девушек в «круги». Первыми шли девушки «высоких», «коренных» фамилий, в конце — девушки «низких», «некоренных» фамилий. Эту очередность хорошо помнили пожилые женщины, подсказывавшие ее девушкам — хозяйкам праздника. Как удалось выяснить, «высота» фамилии или рода зависела не от богатства, а от древности рода. К высоким, древним родам относились потомки самых первых поселенцев в той или иной деревне; соответственно к «низким» фамилиям — потомки более поздних переселенцев, хотя и последние могли приехать давно, на памяти прадедов современных жителей. Например, в с. Кильце к «высоким» фамилиям относятся Кашунины, Шубины и Чуповы. «Бывало, старики скажут: „Кашуны да Шубы да Чупы — три только фамилии коренных, остальные все приезжие. Которые приезжие — „низкие“ — Сафоновы, Склемины, Фроловы, Бутаковы, Поповы. Приехали-то они давно, на веках. Уже наши мужики не помнят“». Споры в праздники велись только вокруг «некоренных» фамилий. «Богатых надо, — говорят, — повыше поставить». «Эта богата, — говорят, — а ниже бедной ходит» <sup>139</sup>. Девушек высокого рода без всяких споров ставили впереди. «Высота» рода играла

роль и при выборе невесты. Девушка «хорошей породы» часто ценилась выше и богатой, и красивой.

Удалось установить связь между представителями «высоких» фамилий и сказителями былин. Большинство последних, за редким исключением, принадлежали к потомкам «коренных» фамилий. Связь эта была проверена во время работы экспедиции таким образом. Приезжая в очередное село или деревню и стремясь выяснить там состояние эпической традиции, мы начинали с того, что узнавали «высокие» фамилии. Среди них обязательно находились люди, в той или иной степени сохранившие память о самих былинах или слышавшие о былинах от своих предков.

Показательно, что память о «высоких» фамилиях или родах жива главным образом в низовьях Мезени, где лучше сохранились и следы эпической традиции. По мере продвижения вверх по течению Мезени, а также в русских деревнях по Вашке это представление и связанный с ним обычай как бы затухают: если и помнят что-то о «высоких» фамилиях, то чаще всего связывают их с богатством. Мы уже высказывали мысль о возможной связи представителей «высоких» родов с особой прослойкой земледельцев Новгородской земли — своеземцев<sup>140</sup>. Класс своеземцев образовывался преимущественно из горожан, приобретавших земли в уезде. Согласно историческим свидетельствам, своеземцы принимали участие в освоении северных владений Великого Новгорода. В этой связи становится понятным преимущественное распространение представлений о «высоких» родах в Мезенском р-не, где живут потомки древних новгородцев.

### Заговоры

Достаточно полно в наших записях представлен другой вид эпической поэзии — заговоры, являющиеся, как известно, одним из самых древних видов фольклора.

Большинство записанных заговоров — лечебные: на ожог, на кровь, на ураз (ушиб), на уши, на зубы, на жабу (от болезни горла), на рожу, на чирьи, от жару (лихорадки). Особенно были распространены заговоры от детских болезней: на исполох (испуг), на грыжу, на припкос (от сглазу). По словам информаторов, в прошлом все матери знали эти заговоры и сами заговаривали болезни у маленьких детей. Заговор на припкос широко применялся не только при лечении детских болезней, но и в слу-

чае заболеваний взрослых, происшедших, по суеверным представлениям, от недоброго взгляда завистливого человека. Болезнь от сглаза, которую сравнительно легко брались лечить обычные женщины (часто и себя заговаривали), нужно отличать от порчи — болезни, специально напускаемой «знатливым», т. е. колдуном. Лечение от порчи (икоты и килы) было под силу лишь «знатливым».

Меньше помнят в этих местах любовные заговоры — присухи и отстуды. По своей форме они близки к заговорам от болезней, потому, вероятно, что любовная страсть рассматривается в них как болезнь. К числу заговоров можно отнести и короткие формулы-обращения, произносимые в обрядах, связанных с домовым (в основном при переезде в новый дом), и некоторые заклинания, относящиеся к календарным обрядам, например жнивным.

Большая часть текстов была записана в деревнях Кильце и Кимжа Мезенского р-на и в группе деревень, объединяемых гнездовым названием Кельчемгора Лешуконского р-на. Несколько заговоров есть из деревень, прилегающих к с. Лешуконскому, расположенному в среднем течении Мезени. Гораздо меньше заговоров из сел, расположенных в верховьях этих рек, хотя, судя по рассказам, вера в силу заговоров здесь еще держится в какой-то мере среди старших слоев населения. Именно этой верой и боязнью, что заговор потеряет силу при передаче, объясняется, на наш взгляд, нежелание рассказывать о них собирателям. Существенную роль играет также бытовавшее в этих селах представление о том, что заговор теряет силу при передаче его любому другому лицу, тогда как в деревнях Мезенского р-на, а также в с. Кельчемгоре считалось, что, если заговор передать более молодому человеку, он своей силы не теряет.

Специфично для Мезени, что здесь заговоры знали многие женщины, а не только знахари, для которых лечение заговорами было профессией. А. М. Астахова считала такое широкое распространение заговоров результатом разложения заговорного искусства и утраты мастерства профессиональными знахарями<sup>141</sup>. Однако существует и другая точка зрения, по которой широкое знание заговоров является пережитком той древнейшей эпохи, когда знание заговоров было всеобщим, и лишь потом оно перешло в руки отдельных профессионалов. К Мезени, на наш взгляд, больше подходит второе мнение; здесь в недалеком прошлом каждая женщина, имевшая детей,

считала обязательным для себя знать заговоры от ушиба, испуга, сглаза, ожога и др. почти каждая женщина знала заговоры от полуночницы, считавшейся виновницей бессонницы у детей. Этими же заговорами заговаривали и самих себя. В случаях, когда собственные заговоры не помогали, обращались к другим женщинам, известным своей способностью изгонять ту или иную болезнь; были женщины, заговаривавшие грыжу, другие — сглаз и т. п. К тому же на Мезени было мало женщин, известных в других районах под именем «знахарок», да и само название «знахарь» («знахарка») на Мезени, можно сказать, неизвестно. Существовало сходное название — «знатливый» («знатливая»), но оно больше соответствовало понятию «колдун» («колдунья»), т. е. относилось к людям, которые сами могли сглазить и испортить. Правда, они же могли и снимать болезни, «напущенные» ими или другими колдунами (в том случае, если последний «слабей»).

Заговоры на Мезени, так же как на Пинеге и в других районах Севера, назывались «словами»<sup>142</sup>. Это название, по мнению большинства исследователей, свидетельствует о вере в могущество слова; считалось, что произнесение его уже само по себе способно произвести нужное действие. Однако в чистом виде «словесные» заговоры не существуют, большинство «слов» сопровождается какими-либо магическими действиями, способствующими, по мнению говорящих, усилению действия заговорных формул. Записанные нами заговоры неоднотипны по своей конструктивной форме. При рассмотрении их воспользуемся классификацией заговоров, предложенной в свое время А. М. Астаховой. Это правомерно, так как записанные нами заговорные тексты с Мезени очень сходны с записанными А. М. Астаховой на Пинеге. В основу этой классификации положен «способ организации основного ядра заговора, иначе говоря, способ словесной формулировки желания, при помощи которой и стремятся добиться результата»<sup>143</sup>. Из семи установленных А. М. Астаховой типов заговоров в наших записях присутствуют пять. Отсутствуют лишь типы заговоров «символического диалога» и «абракадабры». Последний представляет собой бессмысленный с обычной точки зрения набор фраз.

Чаще всего в наших записях встречаются эпические заговоры (первый тип); в них выражение какого-либо желания связано с предшествующей эпической частью, в которой изображаются чудесные персонажи, животные и птицы, символические действия которых должны спо-

собствовать желаемому результату. В этих заговорах, в свою очередь, можно выделить три разновидности. В первой из них эпический зачин предшествует описанию связанного с ним желания: «Станет раба божия Акулина, станет, благословясь, пойдет, перекрестясь, из избы дверьми, из двора воротами выйдет в чисто поле. В чистом поле есть окиян-море, в окиян-море есть злачен камень, в злаченном камне есть золотая щука. У этой щуки нету ни щипоты, ни ломоты, ни отеколи, ни по костям, ни по жилам, ни по суставам. Так бы и у рабы божией Акулины не было бы ни щипоты, ни ломоты, ни опухоли, ни отеколи, ни по мозгам, ни по суставам...»

Часто встречаются эпические заговоры второй разновидности, когда в эпическом зачине показано символическое уничтожение зла чудесными героями и отсутствует выражение самого желания. Классической формой этого вида является заговор, записанный нами в с. Кимжа Мезенского р-на. После обычного зачина «стану я, благословясь, пойду, перекрестясь, и т. д.» следует описание символического действия: «Из-под восточной стороны выкатилась туча грозна. Из этой тучи грозной вылетела огненна стрела от самого истинного Христа. Отстреляла и отшибала у рабы божией (имярек) уроки, прикосы, щипоту, ломоту, исполох и родимец с белого лица, с ретивого сердца, с могучих плеч, с ясных очей, с черных бровей, из горячей крови, из-под пятной жилы, из черной печени. Есть семьдесят три жилы, семьдесят три сустава. Из каждой жилы, из каждого сустава... Эти слова острой вострого копы и острой острою ножа. Ключ в море, замок в поле. Моим словам — аминь».

В заговорах третьей разновидности в эпическом зачине не говорится ни о действии, ни о состоянии чудесных героев; эти герои упоминаются лишь в связи с просьбой к ним со стороны произносящего заговоры: «Бабушка Соломонеюшка, приди помыть и попарить рабе блада младенца в парну парушечку, баенку, смыть уроки, прикосы, грыжи, щипоты, ломоты, сухоты, болезни...» (далее идет перечисление болезней, на чем заговор заканчивается). Приведу еще один заговор такого же типа (записанный нами в трех вариантах): «Царь морской, царь донской и царица водяная, дайте рабе божьей Марине водички для питья, и для здоровья». Эти три разновидности эпических заговоров наиболее характерны для северных русских, как об этом можно судить не только по упоминавшимся уже пинежским заговорам, но и по со-

браниям Л. Н. Майкова, В. Мансикки и П. С. Ефименко<sup>144</sup>.

Довольно полно представлен в наших записях состав «чудесных героев» эпических заговоров; это святые: Иисус Христос, пресвятая Богородица, Иван Креститель, Илья Пророк, бабушка Соломонеюшка, святой Макарий, Егорий Храбрый, Емеля или Данила на белой кобыле, рабы божьи ангелы; из языческих персонажей фигурируют: красное солнце, дедушка водяной; царь морской, царица морская, Бабарюха, ночница-переночница (полуночница), мертвец, черт с чертовкой; из животных, уничтожающих болезни: щука золотая или щука — рыба белая, жаба, 33 ворона. За каждым эпическим персонажем закреплены определенные действия, совершаемые обычно в соответствующей обстановке, которые способствуют быстрейшему изгнанию зла. Богородица обычно зашивает рану «вострой иглой», смывает тоску, снимает уроки, прикосы и спускает их в быструю реку. Нередко она изображается на каменном мосту через огненную реку одна или с Христом-младенцем в руках. Христос отстреливает болезни огненной стрелой; чаще изображается распинаемый Христос, который не чувствует ни раны, ни боли. Егорий на белом коне «едет чистым полем и копьём колет и железом ставит». То же делают и другие всадники. Из языческих персонажей Бабарюха держит «горячу калену сковороду, которая ей тело не жжет, овар не берет»; бабушка Соломонеюшка смывает уроки и прикосы. Из мифических персонажей наиболее часто в наших записях фигурирует щука с булатными зубами, которая «мечется, бросается, загрызает и снимает с раба божия (имярек) щипоты, ломоты и т. п.»<sup>145</sup>

Довольно определенно обозначено место действия героев эпических зачинов. В связи со святыми обычно фигурируют церковь, алтарь, золотой престол, каменный мост через огненную реку и т. п. Щука подплывает к булатному или золотому камню, который лежит в синем море; черт с чертовкой сидят на «проклятом озере у проклятого дерева осины». Очень часто изображение места действия эпических героев предшествует описанию выхода из дома самого лица, произносящего заговор. Наиболее частый зачин эпических заговоров таков: «Выйду я, раба божия (имярек), благословясь, пойду, перекрестясь, из избы дверьми, из двора воротами. Выйду я в чистое поле». И уже в чистом поле раб божий (имярек) видит или синее море, или церковь, т. е. все упоми-

наемые места действия эпических героев. Замечу, что этот зачин часто употреблялся не только в мезенских, но и в пинежских, северодвинских, шенкурских, онежских заговорах, как об этом можно судить по упоминавшимся выше сборникам дореволюционных собирателей. Не менее часто подобные зачины встречаются в рукописных сборниках XVII—XVIII вв., исследованных в свое время Е. К. Елеонской<sup>146</sup>, что позволяет предположить книжное влияние на распространение этого мотива.

Общими местами эпических заговоров, переходящими из одного текста в другой, являются формулы перечисления видов порчи, а также указание мест, откуда и куда эта порча снимается с больного человека: «С работой божией скатитесь, свалитесь с ясных очей, с черных бровей, от всех печеней, с кровяных макос уроки, прикосы, денны уговоры, ночны исполохи...». Чаше варьируется указание мест, куда болезнь посылается: «в морскую пучину, в пуп морской», на острый нож, к старой хозяйке (хозяйину), во темные леса, во глубокие ручьи или к гнилой колоде («там, у этой колоды, и питье, и еденье, и кушанье») и т. п. В «колдовских» заговорах употребляется тот же эпический зачин, где изображаются действия тех же героев, но с отрицательным значением: «встану я, раб божий (имярек), не перекрестясь, пойду, не благословясь», и т. п. Символическое действие эпических персонажей изображается в них как враждебное по отношению друг у другу; они «бьются, дерутся, царапаются в кровь, про хлеб и соль не говорят и любовь не творят». В наших записях имеются лишь два подобных заговора — «отстудна» и «присуха». Судя по расспросам, эти заговоры были известны более широко, но женщины стеснялись признаваться в знании этих «греховных слов».

Среди эпических заговоров в наших записях выделяются своей оригинальностью несколько текстов. В с. Кильце Мезенского р-на записан заговор от головной боли, где довольно полно представлен мотив чудесного одевания: «стану я, раба божия (имярек) ... под красное солнце и на себя надену красное солнце, на голову — светел месяц, обычусь частыми звездами, как острыми ножами...». Подобные заговоры, являющиеся, по мнению А. Н. Афанасьева, яркими «мифологическими переживаниями»<sup>147</sup>, довольно редки; даже в более многочисленном, чем наше, собрании А. М. Астаховой они встречаются только два раза<sup>148</sup>. В с. Палащелье Лешуконского р-на записан оригинальный заговор на «летающий огонь»: «Текет река с



подоткладного бревна. По той реки плывет лодка железна, весла каменны. Гребут, подгребают, к рабице божией (имярек) подъезжают, летячий огонь засекают. Искра-ми засыплю, огнем запалю, чтоб не было веки-повеки. Это повеки отныне и во веки веков. Аминь». Напомню, что с. Палащелье является центром знаменитой мезенской росписи. На палащельских прялках нередко можно видеть лодку с гребцами, изображение которой сопоставимо с интересующим нас заговором. Вероятно, появление образа железной лодки с каменными веслами вызвано магической функцией заговора (как для железа и камня не страшен огонь, так не должен быть страшен «летячий огонь» для больного).

Во втором типе заговоров видно непосредственное выражение желания без предшествующего ему зачина, как в эпических заговорах. Характерной чертой их является параллелистическая формула<sup>149</sup>, как, например, в заговоре, записанном в Кельчегоре: «леда на пороге, леда на ладони, леда на семидесяти столбах, леда на восьмидесяти верстах. У рабы божьей Анны чтоб не было ни жару, ни пару» и т. п. При заговорах на кровь обычно изображается всадник (Емеля и Данила) на белой кобыле, «который ехал, приустал, и кровь у рабы божьей (имярек) перестала». Заговоров этой группы в наших записях сравнительно немного, они, вероятно, были не особенно распространены в интересующих нас областях и раньше.

Более распространены заговоры третьего типа, в которых желание выражено в форме обращения к какому-либо лицу или к стихиям. Среди них в свою очередь выделяются «ложные молитвы» (по терминологии А. М. Астаховой), в которых говорящий обращается к какому-либо святому. На форму этих заговоров оказали влияние молитвы, что и выразилось в «просительной» форме обращения, не свойственной, по сути дела, заговорам, являющимся магическими по своим функциям. После обращения к святым в этих заговорах следует обычное для заговоров перечисление болезней: «Свети боже, Михаил Архангел, спусти свои словеса...» и т. п. Подобные заговоры, имевших хождение на Мезени, не были характерны для Пинеги<sup>150</sup>. Зато другой вид заговоров-просьб, в которых заговаривающий болезнь обращается к предметам или духам окружающей среды, удивительно схож в мезенских и пинежских деревнях. Например, в заговорах на тоску и здесь, и там фигурирует

«текучая вода» («вода-водица, красная девица»), которая «моет и смывает все крутые берега» и которую просят: «смой еси с рабой божией Анны тоску и кручину в морскую пучину, в пуп морской». В пинежских заговорах эта река «бежит и течет из семидесяти рек, из семидесяти болот, из семидесяти ручей». Та же характеристика остается, если этой рекой является «матушка Мезень». При бессоннице в пинежских и мезенских заговорах обращались к «ночнице-переночнице-щекотурщице», у которой просили «сну и покою на темны ночки». В подобных заговорах с Мезени иногда обращались к Богородице; иногда к Богородице и ночнице вместе. В Мезенских заговорах такого рода видим также обращение к «дедушке-водяному, царю морскому», чтобы он дал воды ключевой от уроков и прикосов.

Мезенский материал позволяет выделить еще одну разновидность рассматриваемой группы заговоров — заговоры-обращения к болезням, которые в народе представляли мифическими существами. Это обращение обычно находится во второй части заговора, а в первой выражена просьба к святым или стихиям. По-видимому, первая часть подобных заговоров поздняя, возникшая под влиянием молитв приставка к основной, второй части. Так, в упоминавшемся заговоре на исполох, начинавшемся обращением к Ивану Крестителю, во второй части идет уже обращение в повелительной форме к урокам и прикосам «с гоголя вода, с камня струя, с зайца снег, с рабой божией (имярек) скатитесь, свалитесь с ясных очей, с черных бровей, ото всех печеней, с кровяных макос уроки, прикосы, денны уговоры, ночны исполохи». Особенно заметно это соединение в заговоре на уши, записанном в с. Кильце Мезенского р-на. Начало этого заговора, в котором обращаются к Михаилу-архангелу с просьбой «спустить свои слова рабой божией (имярек) в чудные уши», положено было прочесть три раза, после чего три раза сказать, обращаясь к болезни: «Поди, кочкон, вон». Показательно и большее распространение подобных заговоров-молитв в Мезенском р-не, в котором немалую долю населения составляли раскольники, приверженность которых к молитвам могла сыграть роль в оформлении рассматриваемых заговоров.

Четвертый тип заговоров представляет словесное описание совершаемого обряда. Это главным образом заговоры на грыжу, исполох и прикос. Мезенские заговоры этого типа довольно четко делятся на два подтипа. В пер-

вом из них описываемое в тексте действие по изгнанию болезни необязательно сопровождается реальным действием такого рода, хотя можно предположить, что когда-то такое действие производили: «секу-высекаю, гоню-выгоняю» или «дую-выдуваю» уроки, прикосы и т. д. В заговорах второго подтипа изгнание болезни сопровождалось реальными действиями. В наших записях это заговоры на грыжу: «Сама дитя носила, сама и родила, сама грыжу загрызала. Загрызала, заедала, заговаривала попову, станову, жильну, подпятну». Эти заговоры употреблялись обычно матерями для лечения грудных детей. Произнося эти слова, мать в зубы захватывала пупок, иногда через повойник, и говорила заговор сквозь зубы.

Во многих из записанных нами текстов имеются зачины и закрепи, играющие в заговорах, как известно, большую функциональную и конструктивную роль. Развернутые зачины, как об этом говорилось выше, являются принадлежностью эпических заговоров. В заговорах других типов они часто отсутствуют, или же роль зачина в них выполняют слова: «Во имя отца и сына и святого духа». Эти же слова могут находиться и в конце заговора, играя роль закрепок; в этих случаях к ним прибавляется слово «Аминь». Возможность такой перестановки, на наш взгляд, свидетельствует о неорганичности этих строк в заговорах. Классические закрепи, еще сохраняющиеся в заговорах, как бы подчеркивают и закрепляют силу произносимых слов: «будьте мои слова крепки на ветху, и на новцу, и на перекрою месяцу, на всех межных днях. День при солнце, ночь при месяце...»; или: «мои слова крепки, яры, переговорены, недоговорены, переговорю, недоговорю. Ключ в море, замок в поле...»; или еще короче: «ключ да замок».

Произнесение заговоров сопровождалось определенными действиями, призванными усилить магическую роль слова. Чаще всего слова наговаривали в воду, реже — в молоко, чай, масло. При наговаривании в воду ковш или какой-либо другой сосуд наполняли чистой водой, затем чертили концом ножа по дну сосуда крест до тех пор, пока произносили заговорные слова. Потом выплескивали «наговоренную» воду в лицо больного или на большое место. Эту процедуру обычно проделывали три раза. В некоторых случаях наговоренную воду выбрасывали на улицу (предполагалось, что вместе с болезнью). Чаще это проделывали на перекрестке. Если заговоры произноси-

лись без помощи воды, после произнесения слов нужно было дунуть или плюнуть три раза, иногда предварительно втянув в себя воздух. При лечении чирьев и других подобных болезней «зачерчивали круг» (ножом вокруг больного места), произнося при этом слова; в конце было положено воткнуть нож в самый центр чирья.

По существу, три способа — наговаривание в воду, очерчивание и сплевывание — являлись наиболее частыми магическими действиями, сопровождавшими произнесение мезенских заговоров. Однако нами записаны и более редкие обряды такого рода. Например, в с. Палашелье Лешуконского р-на произнесение заговоров, в которых говорилось о «засекании и высекании» болезней, сопровождалось действительным высеканием огня. Подобные заговоры, записанные в других мезенских деревнях, сопровождались заговорами на воду, очерчиванием и другими действиями, описанными выше. В д. Печище Мезенского р-на существовал оригинальный обычай, связанный с произнесением заговора «на уши»: «В печку посадишь житницу (лепешки или ячмень). Дух пойдет... Трубы прикроешь и начнешь выдувать и слова говорить: „дую-выдуваю...“» В Кельчегоре подобные заговоры сопровождались более сокращенным обрядом, их надо было произносить, стоя у печи. А в с. Кильце достаточно было после произнесения подобного заговора три раза дунуть в больное ухо. В с. Кельчегора зафиксирован обычай наговаривать болезни на веник, ветку или помело. Обряд этот можно поставить в связь с купальскими обрядами, распространенными по всей Мезени, когда было положено париться в бане с березовыми вениками, которые потом бросали в реку и по которым гадали о предстоящей судьбе. Это подтверждает высказанную раньше мысль, что первоначальный смысл купальских бань заключался в изгнании болезней с помощью березового веника, который служил своеобразным козлом отпущения. Недаром его положено было сбрасывать в реку.

Оригинальный обычай лечения ребенка от сглаза записан в с. Кильце Мезенского р-на. Ребенка поливали наговоренной водой сквозь решето, в которое предварительно клали ложки, ключи и другие вещи. Этот обряд напоминает подобные обряды у коми, в суеверных представлениях которых решето, как и другие сетчатые предметы, играло предохранительную роль. Так, например,

ношение сетчатого пояса, по мнению коми, делает человека невидимым для колдунов<sup>151</sup>.

На Мезени не существовало тесной связи между словами лечебных заговоров и сопровождавшими их действиями. Одни и те же магические обряды могли сопровождать разные по функциям заговоры и переходить от заговора к заговору в зависимости от индивидуального вкуса разговаривающего. В этом отношении от лечебных заговоров отличались заговоры, связанные с домашним хозяйством, обращенные к домашним духам — домовому, свинному, банному, а также к домашнему скоту; в этих заговорах магические действия строго соответствовали их смыслу.

В севернорусских заговорах значительная роль придавалась силе самого слова; об этом свидетельствует название заговоров — «слова», — сохранившиеся до сих пор на Мезени и Пинеге. Известно, что вера в силу произнесенного слова-заклятья была свойственна индоевропейским народам, и особенно ярко она проявилась в скандинавской и ведийской мифологии.

Рассмотрение вопроса о соотношении слова и обряда в заговорах связано с проблемой их происхождения, которая ждет окончательного решения. В свое время Ф. И. Буслаев, обратив внимание на сходство преданий индоевропейских народов, поставил происхождение русских заговоров в связь с индийскими мантрами, или величаниями: «Знахари и ведьмы позднейшей эпохи, утратив живую связь с языческими божествами, вовсе не помнят мантры... всю сущность дела полагают они в языческом обряде»<sup>152</sup>. Точку зрения Ф. Буслаева разделял А. Н. Афанасьев, который также считал заговоры обломками древних языческих молитв и заклинаний<sup>153</sup>. Дальнейшие исследования показали роль письменных источников и духовенства в распространении заговоров. В. Мансикка выдвинул даже точку зрения, что суеверие проникло в заговоры, первоначально чисто христианские<sup>154</sup>. Из советских исследователей первенствующее значение заговорной формуле в формировании заговоров придавала А. М. Астахова, считая, что магические действия возникли на почве действия, изображаемого в заговоре<sup>155</sup>.

Существует и другая точка зрения в вопросе о происхождении заговоров, по которой большая роль в древности отводится магическим действиям, а словесная формула лишь позже приобрела магическое значение.

В. Ф. Миллер указал на связь русских заговоров с магией Востока<sup>156</sup>. На связь русского чародейства, как и чародейства всех европейских народов, с анимизмом и первобытной религией, в практике которой видную роль занимает магия, указал Л. Я. Штернберг: «У первобытных народов мы находим уже законченный цикл средств и методов чародейства, которые с поразительным однообразием встречаются и позднее у народов культурных»<sup>157</sup>. Первенствующую роль магическому обряду в оформлении заговорных текстов отводила Е. Н. Елеонская. Проанализировав заговорные формулы XVI—XVIII вв., она пришла к выводу, что заговоры разрастались словесно в результате затемнения первоначального смысла магического обряда<sup>158</sup>.

Собранный нами материал показывает, что на Мезени происходило соединение двух традиций в формировании заговоров — словесной формулы и магических действий. Из мезенских заговоров собственно словами являются прежде всего эпические заговоры; произнесение их не всегда сопровождалось магическими действиями. Появление последних в словесных заговорах можно, на наш взгляд, рассматривать как результат влияния заговоров иного типа, где главную роль в предотвращении зла играет само действие или предметы, с помощью которых это действие совершается. Заговоры такого типа больше сохранились в деревнях Лешуконского р-на. Например, заговор «на прикос», записанный в с. Вожгоры, в отличие от многословных эпических заговоров сводится к следующему: «оприкошенного» ребенка нужно облизать крест-накрест, сплюнуть и сказать: «Подите на пусто место, тьфу». Роль обряда в сравнении со словами усиливается вверх по течению Мезени и Вашки, в деревнях, расположенных по соседству с коми. Можно привести рассказ, услышанный в с. Русома: «Для того чтобы избавиться от призора, достаточно на речку сходить, смыть все (умыться). Река все смоеет, унесет в сине море. У нас до сих пор моются, полощутся, призор смывают, когда река только зашевелится — лед пойдет... В этом году тоже бегали, смывали. Я еще сказала: „Вы реку-то остановите, все беды туда спускаете. И река и впрямь стояла две недели“»<sup>159</sup>. Интересно, что подобный обряд наблюдал в свое время П. С. Ефименко: «Весною 1866 г. мне случилось видеть, как только лед тронулся на Двине, тотчас десятки девиц побежали на берег мыться... „Ведь эта вода лучше всякого зе-

ля, чтобы лицо было белым да красивым. Старые люди, нам, бывало, говаривали, что первая весенняя вода лучше всякого зелья“»<sup>160</sup>. Не случайно деревни, в которых бытовали подобные заговоры, расположены в верховьях Мезени, по соседству с коми, у которых заговоры подобного рода преобладают, а «слова» появились позднее под влиянием русских заговоров<sup>161</sup>.

Соотношение в мезенских заговорах «слов» и магических действий показывает, что нередко тексты заговоров не связаны с сопровождающими их действиями, а это свидетельствует о неорганичном и сравнительно позднем их соединении. Там же, где действие соответствует описываемому в тексте, это соединение более органично и произошло, вероятно, значительно раньше. Да и по самим магическим действиям можно судить, насколько сохранилась вера в силу слова. В тех случаях, когда наговоренная вода выпивалась или выливалась на больного, вода была призвана усилить действие слова. Если же наговоренная вода выплескивалась на улицу, основное внимание, скорее всего, уделялось магическому действию, так как вместе с водой выбрасывались и «слова».

Принципиальное значение для формирования заговоров имело разное отношение к болезням, о которых шла речь в заговорах. Магический обряд, сопровождавший заговор, как правило, связан с активными действиями заговаривающего, направленными против болезней: «Сама дитя носила, сама родила, сама грыжу заедаю, загрызаю, заговариваю...» И святой, который в заговорах такого рода призывается на помощь, по существу, выступает в роли знахаря и столь же активно борется с болезнью: «Едет храбрый Егорий на белом коне чистым полем, копьем колет, жезлом ставит, кочь вон выживает...»

Иное в заговорах, на формирование которых оказали влияние молитвы. Да и само влияние молитв, на наш взгляд, свидетельствует, что обряду придавалось меньшее значение в сравнении со словами; недаром это влияние, как уже говорилось выше, больше сказалось в эпических заговорах. Произносящий подобные заговоры надеялся не столько на собственные действия, сколько на помощь извне: он обращается с просьбой к Христу, Богородице, бабушке Соломонеюшке и даже к отрицательным персонажам, которых обычно в заговорах изгоняют или ругают: «Госпожа полуночница, не мучь меня; не позорь меня ни днем, ни ночью...».

Сказавшееся в мезенских заговорах разное отношение

к болезням, в свою очередь, связано с разными о них представлениями. В заговорах с развитым словесным текстом болезнь рассматривается как нечто абстрактное, как общий недуг, одолевающий человека, тогда как в заговорах с преобладанием магического начала больше скаывается представление о болезнях как о персонифицированных существах. Отсюда большая роль активного действия по изгнанию духов болезни, которых сплевывали, смывали, выжигали и т. п. В этих заговорах чаще упоминаются названия болезней, которые, по всей вероятности, были когда-то собирательными именами духов болезней: уроки, прикосы, стрелы, грыжи, кочи. Показательно, что заговоры с преобладанием активного магического действия больше распространены в Лешуконском р-не, где представление о вредоносных духах ярче скажется на народных верованиях, чем в Мезенском р-не. Хотя повсеместно на Мезени бытовали былички о насылании колдунами болезней на людей, главным образом в Лешуконском р-не распространены рассказы о насылании икоты, которая мыслилась как живое существо, вселившееся в человека, существо, способное разговаривать и даже требовать исполнения своих прихотей. Такие представления, так же как вера в могущество колдунов (знатливых), усиливаются вверх по течению Мезени и Вашки. Здесь они смыкаются с подобными же представлениями коми, у которых рассказы о колдунах занимали большое место в устном творчестве. Немалое сходство видно в рассказах о насылаемых колдунами болезнях, которые в представлениях коми имели еще более антропоморфный характер.

Сравнение заговоров в географическом отношении показывает также, что эпических заговоров было больше в Мезенском р-не и прилегающих к нему селах Лешуконского р-на. что можно сопоставить с большим распространением в этих местах в прошлом другого вида эпической поэзии — былин. В центральной части Лешуконского р-на преобладают заговоры, представляющие собой словесное выражение совершаемого действия. Ближе к верховьям Мезени, к районам расселения коми заговоры становятся намного короче, появляются заговоры без «слов».

Заговорным текстам Лешуконского района свойственна большая архаичность, в них ярче видна языческая основа. Если в мезенских заговорах района встречаются образы христианских святых, то в лешуконских



чаще фигурируют черт с чертихой, ночница-иереночница и т. п. Особенно четко различаются действия, сопровождающие заговоры: в мезенских заговорах очистительную роль чаще играет вода, в лешуконских — огонь. Соответственно в первых заговорах чаще фигурирует образ моря, реки, щуки, обитающей в море, тогда как во вторых — очистительному действию огня соответствует зачин: «секу-высекаю», гоню-выгоняю» и т. п. Главным образом в лешуконских заговорах встречается образ всадника на белом коне (в наших записях это Егорий Храбрый, Данила и Емеля). Напрашивается сопоставление этого образа с многочисленными изображениями коня и всадника на прялках, промысел которых был развит в с. Палащелье этого района.

Преобладание дохристианских воззрений в лешуконских заговорах можно поставить в связь с южными соседями русских этого района — коми, которые приняли христианство довольно поздно и дольше, чем русские, сохраняли в своем быту языческие представления. С ними, вероятно, нужно связывать и пережитки культа огня в лешуконских заговорах. У коми еще в прошлом веке сохранялось много поверий и обрядов, связанных с огнем, с верой в его очистительную силу; очищение огнем применялось при «порче» и «наговорах»<sup>162</sup>. В связь с коми, очевидно, нужно поставить и то значение, которое в магических действиях, сопровождающих заговоры, придается очерчиванию круга. Этот обычай, широко распространенный у коми, как и у других финно-угорских народов<sup>163</sup>, был больше свойствен лешуконским деревням.

Необходимо подчеркнуть роль бани в сохранении заговорного искусства у русских Мезени. С помощью бани лечили не только обычные, но и более тяжелые болезни — порчи. Для извлечения от некоторых тяжелых болезней проводился курс лечения, состоявший из нескольких сеансов мытья в бане (иногда до 12). Парение нередко сопровождалось массажем, во время которого в тело больного «втирались» снадобья, «вытирались» недуги. Все это сопровождалось произнесением определенных заговоров.

Несомненно, что реальный оздоровительный эффект, который имели процедуры в бане, способствовал сохранению традиционных способов лечения и использованию некоторых из них и в наши дни. Вероятно, «баня» способствовала и сохранению заговоров, сопровождавших

производившиеся в бане процедуры. Кроме того, нужно учитывать и психотерапевтический эффект произнесения заговорных текстов.

### Народные лирические песни

Переходя к характеристике необрядовой лирики, заметим, что она бытует в более активной форме, чем обрядовая поэзия<sup>164</sup>. Это явление характерно и для других районов России, причины его достаточно ясны. Обрядовый фольклор из-за исчезновения самих обрядов сохраняется лишь в памяти людей старшего поколения, тогда как для необрядового фольклора условия исполнения остаются примерно те же, что и раньше.

Известно, что на Русском Севере дольше, чем в других районах, сохранялись сами игры и хороводы, тогда как, например, в центральных районах они уже в конце прошлого века были почти полностью вытеснены проникавшими из города танцами. Особенно долго, как это было отмечено исследователями, традиционные виды развлечений держались на Мезени. Еще в 1920-х годах нашего столетия фольклористам и хореографам удалось найти там ряд местностей, где хоровод преобладал над плясками и танцами<sup>165</sup>.

Значительное место в песенном репертуаре жителей Мезени, как и других северных районов, занимают лирические песни, особенно любовные: «Разливалась то да мати вешняя вода», «В хороводе девушки на лужку», «Я нигде дружка не вижу», «Голубь мой сизенький» и др. Среди подобных песен немало традиционных семейных песен, отразивших жизнь патриархальной крестьянской семьи: «Ох, лучше б я, девушка, у батюшки жила», «Не велят Дуне за реченьку ходить», «Кустышки, кустышки, малиновы листышки» и др. Основная тема таких песен — взаимоотношения невестки со свекровью, молодой жены со старым мужем и т. п. Из хороводных и игровых песен наиболее часто исполнялись: «Вдоль по морю, морю синему», «Раздуй, раздуй, погодушка», «В калиновом саду», «Посеяли девки лен», «Заюшка», «Вдоль по травке, по муравке» и др. Из плясовых песен, сохранившихся и в наше время свое функциональное значение, часто исполняются: «Я вечер-то млада да во пиру была», «Уж ты прялица — кокорица моя», «Ты лежи, моя куделька, с недельку», «Выйду ль я на реченьку» и др.

Немалую долю среди лирических песен рассматриваемых районов составляют песни, получившие в свое время распространение посредством лубков и песенников: «Ночь ты, ночь моя, ночь темная», «Я хожу, гуляю кругом города», «Вдоль по морю, морю синему», «Мимо лесика, мимо темного», «Выйду ль я на реченьку» и др. На широкое распространение этих песен по всей России и сравнительно устойчивый характер их текста обратил внимание Е. В. Аничков. Он предложил выделить эти «песни с закрепленным текстом» в отдельную семью и изучать их как наследие конца XVIII в. Устойчивость текстов этих песен, известных на огромной территории, Е. В. Аничков справедливо, на наш взгляд, объяснял тем, что «широкая распространенность печатного текста среди народа, преимущественно при посредстве самого дешевого песенника и лубочной картинки, и закрепила текст»<sup>166</sup>.

Помнят еще песни безымянных авторов — так называемые городские романсы, часто печатавшиеся в песенниках 1910—1913 гг.: «Зачем ты, безумная, губишь», «Кари глазки, где вы скрылись», «Потеряла я колечко», «Чудный месяц». «Когда я был мальчик свободный» и др. Часть этих песен — литературного происхождения и восходит к романсам, публиковавшимся в песенниках XVIII—XIX вв. и начала XX в. Такова, например, песня «Сережа-пастушок», которая восходит к старинной песенке «Молчите, струйки чисты», впервые напечатанной в сборнике М. Д. Чулкова, или «Кругом, кругом осиротела», представляющая собой соединение куплетов из нескольких романсов<sup>167</sup>.

До сих пор живут песни и более поздних авторов: «Ванька-кляшник» В. В. Крестовского, «Сиротой я росла» И. З. Сурикова и др.<sup>168</sup> Помнят также песню «Снеги белые, пушистые», о которой А. Якуб писала: «Искусственная песня „Снеги белые пушисты“... популярная в песенниках начала XIX в. приобрела совершенно народную окраску и широкое распространение»<sup>169</sup>.

Однако, хотя песни литературного и городского происхождения и сохраняются на Русском Севере, они не вытеснили там традиционные лирические песни, подобно тому как это происходило во многих центрально-русских областях. Можно с уверенностью сказать, что традиционная лирика и сейчас занимает главенствующее место в народном песенном репертуаре.

Этот фольклорный жанр лучше других изучен соби-

рателями и исследователями<sup>170</sup>. Наиболее полное и интересное собрание и исследование содержится в сборнике «Песенный фольклор Мезени»<sup>171</sup>. Многие выводы, содержащиеся во введении к сборнику, написанному Н. П. Колпаковой, сохраняют свою силу и в наши дни, например вывод о хорошей сохранности песенного фольклора на Мезени. К нему исследовательница пришла в результате сравнительного анализа текстов песен, содержащихся в сборниках разных лет, начиная со сборника П. В. Киреевского. На фоне сокращения текстов и забвения ряда песен основной фонд протяжных лирических, игровых, хороводных, плясовых и свадебных песен, по ее мнению, остался прежним. В советское время собирателям удалось записать более полноценные в художественном отношении варианты некоторых песен. Этот вывод применим и к материалам по песенному фольклору в нашем собрании. Как и раньше, хорошо помнят многие игровые, плясовые и хороводные песни, которые в свое время охарактеризовала Н. П. Колпакова: «Прялица, корлица моя», «Ночь ты, ночь моя». «Вдоль по травоньке», «Что за рекой было, за Невагою» и др.<sup>172</sup>

В особую группу выделила Н. П. Колпакова исторические песни, записанные на Мезени, в том числе такие сравнительно редкие, как о Платове-казаче, о смерти Александра I и о Кутузове («Заплакала Россейшкa от француза»<sup>173</sup>). Нами записаны новые варианты этих песен в с. Резя Лешуконского р-на, находящегося по соседству с с. Олема, где варианты этих песен записала экспедиция ИРЛИ. Правда, мы должны внести некоторую поправку в вывод Н. П. Колпаковой о том, что эти песни сохранились преимущественно в репертуаре бывших солдат, так как мы записали хорошие варианты этих песен от чисто женского хора, состоявшегося в большинстве из женщин средних лет. Кроме того, отмечу также, что рассматриваемые исторические песни входят в репертуар главным образом лешуконских жителей; к тому же музыкальный анализ этих песен показывает тесную связь их с мелодикой средней полосы России<sup>174</sup>.

Н. П. Колпакова убедительно, на наш взгляд, показала различия в составе репертуара песен и манере их музыкального исполнения в деревнях Мезенского и Лешуконского р-нов. Поскольку деловые и семейные связи населения обоих регионов были довольно сильными, эти различия сказываются не столько в репертуаре, довольно

схожем в обоих регионах, сколько в исполнительской манере: «По словам исполнителей, одну и ту же песню в Лешуконье поют „медленно“, „проголосоно“, а в низовьях реки — „круто“, „часто“, „заворачивают“»<sup>175</sup>.

Другая характерная особенность исполнения народных песен в названных районах Мезени состоит в том, что в Лешуконье народная песня хранится преимущественно в семейных и соседских неофициальных хорах, тогда как в Мезенском р-не, где хоровые коллективы возникают в основном при клубах, многоголосье в настоящее время зиждется на основе профессиональной вокальной музыки. Более существенны, по мнению Н. П. Колпаковой, различия в обрядовой поэзии обоих районов: обрядовые песни Верхней и Средней Мезени ближе к обрядовым песням Средней Печоры, тогда как подобные песни низовья Мезени — к репертуару Нижней Печоры. Кроме того, мезенские обрядовые песни, особенно свадебные, перекликаются с пинежскими, особенно с теми районами Пинеги, которые были издавна связаны с Мезенью путями через тайгу<sup>176</sup>. Со своей стороны добавлю, что и нам неоднократно приходилось сталкиваться с несовместимостью манеры исполнения лешуконских и нижнемезенских певцов. Неоднократно во время экспедиций приходилось слышать, что «верховцам» или «низовцам» трудно, а иногда и невозможно «спеться» при исполнении одной и той же песни.

Особо нужно сказать о частушках, которые еще живут в быту жителей Мезени. Правда, если, по заключению Н. П. Колпаковой, частушечный жанр на Мезени является в основном достоянием молодежи<sup>177</sup>, то, по нашим наблюдениям, их больше помнят и исполняют пожилые колхозницы. Кроме того, в настоящее время заметно явное преобладание этого жанра в деревнях Лешуконского р-на. Только в деревнях этого района нам довелось услышать исполнение частушек под балалайку. В этом отношении Лешуконский р-н смыкается с районами Костромской и Вологодской областей, в которых частушка исполняется также под балалайку. В д. Калинино Солигаличского р-на нам удалось встретить незаурядную балалаечницу А. И. Иванову, исполнившую под собственный аккомпанемент частушки, в том числе и собственного сочинения. Она активная участница местного фольклорного коллектива, под ее балалайку поют и танцуют другие участники коллектива.

Основными хранителями и исполнителями традицион-

ного фольклора являются семейные и соседские хоры, имеющиеся обязательно в каждом селе и деревне. Нередко на праздники или просто в выходные дни такие хоры объединяются, образуя коллективы в 10—12 человек. От подобных хоров мы обычно и записывали старинные песни. Петь в одиночку исполнители, как правило, отказывались, чаще всего мотивируя свой отказ тем, что «одному песни не вытянуть». Кроме того, как показал опыт собирательской работы, далеко не все участники подобных хоров знают полностью, от начала до конца, песни их репертуара; многие поют песни, как бы подхватывая их за запевалями. Как правило, у каждого такого хора имеется негласный руководитель его (чаще всего это женщина), который знает весь репертуар своего хора от начала до конца; они же чаще всего ведут и основную мелодию песни. По нашим наблюдениям, такие руководители соседских и семейных хоров являются и основными хранителями местных фольклорных традиций. В большинстве своем это люди, обладающие незаурядной памятью, хорошими музыкальными и вокальными способностями. Встречаются среди них и выдающиеся исполнители, хранящие в своей памяти не один десяток песен и других произведений традиционного фольклора. К числу таких исполнителей из встретившихся нам можно отнести Т. Г. Немнюгину из с. Кимжа Мезенского р-на и А. И. Большакову из г. Мезени. От них удалось записать такие редкие в настоящее время произведения традиционного фольклора, как былины (от Т. Г. Немнюгиной) и свадебные причиты (от А. И. Большаковой). Кроме того, многие произведения более обычных жанров — свадебные и календарные песни, необрядовая лирика — в их исполнении отличаются особой художественностью. Можно сказать, что благодаря талантности таких исполнителей фольклорная традиция сохранила до наших дней высокохудожественные особенности.

На основе небольших семейных и соседских хоров во многих деревнях и селах создаются фольклорные коллективы при клубах и домах культуры. Подобные коллективы имелись в мезенских селах Кильце, Кузьмине городке, Резе, Олеме, Родоме, Койнасе, Смоленце, в северодвинском с. Сельцо Емецкого сельсовета, в костромских селах Калинино Галичского р-на и Быки Солигаличского р-на. Среди подобных фольклорных коллективов выделяются некоторые, мастерство которых по уровню близко к профессиональному. Таковы хоры сел Лешуконского,

Азаполья, г. Мезени и нос. Каменки. Эти коллективы выступают не только на сцене собственных клубов, но и на районных и всесоюзных смотрах художественной самодельности. В последние годы некоторые из них участвуют в зарубежных гастрольных поездках.

Необходимо отметить, что в настоящее время возросла роль этих и других фольклорных коллективов, созданных при клубах и домах культуры, в сохранении местных фольклорных традиций. Так, в последние годы на клубных сценах участвовали постановки старинного свадебного обряда, местных традиционных игр, хороводов, традиционных плясок.

### Былички и бывальщины

Из произведений прозаического жанра в наших записях имеются главным образом былички, представляющие наибольший интерес для нашего исследования как этнографический источник. Этот вид прозаического фольклора является мало изученным в интересующих нас районах в отличие, например, от сказок. Сказки, как можно судить об этом по материалам фольклорных экспедиций МГУ, еще помнит часть населения<sup>178</sup>.

Записанные тексты быличек довольно четко делятся на две группы. Одну составляют рассказы о домашних духах, другую — рассказы о духах, населяющих окружающую природу: лес, реки, озера, поля.

Из быличек о домашних духах наиболее часто нам приходилось слышать рассказы о домовом. Судя по тому, что вера в домового еще сохраняется среди людей старшего поколения, рассказы об этом мифологическом персонаже были широко распространены в прошлом. Наибольшее число записанных нами быличек о домовом связано с новосельем. Приходя на новое жилище, брали с собой петуха, хлеб и икону. В деревнях Лешуконского р-на вместо петуха использовали кошку. Иногда то и другое животное вместе. Домового звали с собой: «Мы пойдем, и ты с нами...» По поведению петуха и кошки в новом доме судили об отношении домового к новому жилью: если петух радостно махал крыльями — домовый доволен; если опускал крылья — домовый не рад новому жилью. С помощью животных, вносимых первыми в новый дом, гадали также о будущем житье в нем. Если петух или кошка забирались в передний угол — это служило добрым предзнаменованием, если на середину

комнаты — «к среднему» житью, если к порогу — к житью худому. В некоторых селах Лешуконского р-на гадали с помощью испеченного специально по случаю новоселья хлеба, который «закатывали» по полу: если хлеб ложился верхней коркой вниз — не к добру.

Обычай гадания с помощью петуха и кошки позволяет видеть в них жертвенных животных. Напомню, что обычай гаданий при жертвоприношениях был известен многим народам, в том числе и европейским. А. Н. Афанасьев описывает древний, не сохранившийся в более позднее время обычай при закладке нового дома, который можно рассматривать как жертвоприношение: «...хозяин с хозяйкой приходили на место, назначенное для нового жилья, отрубали у петуха голову и зарывали в том пункте, где определялось быть переднему углу. Обряд совершался тайно... Изба, таким образом, строилась на петушиной голове...»<sup>179</sup> Отголосок обрядов, связанных с принесением жертв при закладке нового дома, исследователи видят в обычаях делать коньки на крышах крестьянских домов<sup>180</sup>. Так же расцениваются археологические находки конских черепов под срубами домов из древнего Новгорода<sup>181</sup>.

Однако если есть основания видеть в петухе жертвенное животное, то вряд ли то же можно сказать о кошке. С последней связано представление о способности домового к превращению в животных и чаще, чем в других, в кошку. В этой связи интересна быличка, записанная нами в с. Мякурье Сред-Мехренгского сельсовета Холмогорского р-на: «Мой кот зашел к соседке, его приняли за домового, хозяйка говорит: „Не трожь его, это домовый. Его корова не боится“. Как корову вывели поить, кот в ясли и оттуда мышь тащит. Вот тебе и домовый — мышь тащит»<sup>182</sup>. Среди старшего поколения крестьян и сейчас держится представление о том, что кошку бить «грешно» — обидишь домового.

Рассказы о переселении в новый дом очень схожи между собой не только в мезенских деревнях, но и в обследованных нами селениях низовой Северной Двины, а также Костромской и Вологодской областей. Варьируется лишь число предметов, которые положено было вносить в новый дом. Например, в некоторых деревнях Холмогорского р-на, кроме петуха и иконы, брали корыто, в которое клали хлеб, соль и чай. В Кулогоре Пинежского р-на хлеб в подобных случаях клали в хлебницу, в корыто — белье. В д. Русоме Лешуконского р-на вноси-



ли в новый дом не хлеб, а жито (ячмень) в коробе, а также отрезы на платье, шерсть.

Другая группа записанных нами рассказов о домовых связана с поверьем, что домовый является хранителем и покровителем домашнего очага, членов семьи и домашних животных; эти рассказы однотипны и коротки: «Когда родится овечка или теленок, говорили домовому: «Дедушка, домовоюшка, пой, корми, гладь и люби». Записаны и более редкие рассказы о том, как домочадцы просят домового, когда ребенка приносят из родильного дома: «Дедушка домовый, бабушка домовая, пустите пожить, любите, знайте и своим почитайте»<sup>183</sup>.

В других рассказах, связанных с домовым как хранителем семейного благополучия, домовый предупреждает хозяев о предстоящем счастье или несчастье в семье. В таких случаях домовый поднимает в доме своеобразный шум, и нужно, улучив момент, спросить, к добру или к худу он волнуется. В других быличках рассказыываются, как домовый «давит» («наваливается») на хозяйку, и если та успеет спросить его, к «добру» это или к «худу», домовый в ответ или произносит одно из этих слов, или дает знать о предстоящем событии прикосновением своей мохнатой руки, причем холодная рука предвещает несчастье, а теплая, напротив,— счастье.

Больше, чем в других русских областях, на Русском Севере распространены былички о банном духе — хозяине бани, которого называют «банником», «тедушкой баенным», или, как на Нижней Двине, «букой баенным». Наиболее распространенными являются рассказы о том, как банник наказывает за мытье в «третий пар» (в третью очередь). Наказание заключается чаще всего в том, что банник одурачивает, иногда до смерти, неосторожного человека. Еще большее наказание постигает тех людей, которые не только рискнули пойти купаться в «третий пар», но посмели посмеяться над «хозяином бани» в разговоре с людьми, предостерегавшими их от неосторожного шага. Смельчаков, не побоявшихся банника, находили в печи-каменке «законоными». В ряде рассказов банник предстает духом, если и не особенно доброжелательным, то, по крайней мере, и не враждебно настроенным к человеку. Банника после бани благодарили за хороший пар и оставляли для него сухой веник и кадку с водой на случай, если он сам захочет попариться. Банник любил мыться в третью очередь, почему и наказывал тех людей, которые вздумали помешать ему в этом.

Еще одна серия рассказов о баннике связана с лечением болезней. К нему обращались с просьбой помочь избавиться от болезней, особенно детских.

Генезис образа банника в русских быличках не выяснен до конца. Одни исследователи рассматривают рассказы о банниках как варианты рассказов о домовых<sup>184</sup>. По взглядам других исследователей, образ банного имеет иные истоки сравнительно с образом домового<sup>185</sup>. Е. Г. Кагаров, как уже говорилось, видел в баннике духа, соответствующего речному богу древних народов<sup>186</sup>. Ф. В. Плесовский<sup>187</sup> считает, что банник не просто речное божество, а и тотем рода невесты. «Банный чуд у коми — образ гибридный, синтезированный (зверь + рыба), а потому банное действо могло означать не только общение невесты с рыбой или водоплавающей дичью, но и общение ее с четвероногими животными»<sup>188</sup>. Благодаря такому толкованию обрядового действия в бане, по мнению автора, становятся понятными находящиеся в ранних письменных источниках, в том числе в летописях, сведения о древних формах заключения брака «плесканием» и об особом почитании воды и «зверь, живущ в ней» у древних славян<sup>189</sup>.

Исследователи уже отмечали двойственное отношение крестьян к бане. Например, П. С. Ефименко писал, что у крестьян Пинежского у. баня считалась нечистым зданием, но ходить в баню должен всякий: «В бане не бывает икон и не делается крестов; когда идут в баню, снимают крест и пояс; в день мытья в бане не положено ходить в церковь... В то же время считается, что тот, кто не ходит в баню, не бывает добрым человеком»<sup>190</sup>.

О положительном отношении к бане свидетельствует тот факт, что ей отводилась особая роль не только в свадебных, но и в родильных и крестильных обрядах. Как уже отмечалось, купанье в бане практиковалось при лечении болезней: произнесение лечебных заговоров часто сопровождалось смыванием изгоняемых духов болезней.

Сравнение подобных банных ритуалов с аналогичными обрядами волго-камских финнов помогает понять, что некоторые их особенности у северных русских связаны с культом предков. Баня занимала большое место в похоронном обряде, в культе предков у мордвы, мари и удмуртов. Во время похорон родственники, возвратясь с кладбища в дом умершего, мылись предварительно в бане, причем, если умирал старик, в бане происходила передача старшинства в роде. После свершения обряда

следовал обед для живых и умерших<sup>191</sup>. Специальная баня для умерших предков у коми топилась на главное родовое поминание, приуроченное к пасхе<sup>192</sup>.

В подобных обычаях, связанных с баней, последняя выступает в роли, резко отличной от той, какую мы видим в страшных рассказах о наказаниях за мытье «в третий пар». В этой связи заслуживает внимания мнение Н. М. Гальковского и других исследователей, объяснявших древнерусский обычай топить баню для навий (умерших) как проявление культа предков<sup>193</sup>.

Н. М. Гальковский сообщает, что в Смоленской губ. в начале XX в. он наблюдал обычай: «Когда все окончат мыться в бане (а это обычно бывает поздно вечером), последний выходящий, оставив сколько-нибудь горячей воды в котле, приносит ведро холодной воды, поддает пару, т. е. льет ковш воды на горячую каменку, и, сказав: „Мойтесь!“ — поспешно уходит из бани; после этого ходить в баню не годится»<sup>194</sup>. Б. А. Рыбаков считает, что этот обычай хорошо разъясняется болгарским фольклором о навях, где они предстают птицеобразными душами умерших, но не предков. Крик или пение этих птиц означает смерть; особенно они опасны для беременных женщин и детей. «Все это,— пишет Б. А. Рыбаков,— очень далеко от того, что мы называем культом предков. Можно даже определенно сказать, что навьи близки к упырям и являлись, очевидно, душами чужих людей, врагов, иноплеменников. Дожил этот культ в том самом виде, как он описан источниками XII—XIII вв., до начала XX в.»<sup>195</sup>.

Высказывание Б. А. Рыбакова объясняет двойственное отношение крестьян к бане: с одной стороны, это помощь предков во время родов и при лечении болезней, а с другой — боязнь получить болезнь от враждебных (иноплеменных) духов. По всей вероятности, в поминальные дни, как и в упомянутых выше обрядах волжских финнов, первая баня когда-то топилась для предков, вторая — для живых и третья — для навий или каких-либо других враждебных духов. Отсюда и отраженное в быличках представление о наказании тех, кто моется в «третий пар».

Из быличек о духах окружающей природы наиболее часто в наших записях встречаются былички о лешем. По представлениям северных русских, он хозяйничает в лесу. Иногда он мог забрести и в шинок к подвыпившему мужику, неосторожно помянувшему его в разговоре,

даже в крестьянский дом, если и там его помянут. Поэтому крестьяне старались не произносить лишнего раз имени лешего. Особенно опасным считалось в этом отношении сумеречное время. Осторожными нужно было быть с маленькими детьми. Жестоко наказывалась мать, если в раздражении говорила ребенку: «Ну тебя к лешему!» Леший, как рассказывали, мгновенно уносил ребенка к себе. И потом, если даже матери и удавалось после длительных постов и молитв в церкви вернуть ребенка, он после пребывания у лешего оставался до конца жизни больным.

Не обходилось даром общение с лешим и для взрослых: побывавший в гостях у лешего или погибал, или заболел неизлечимой болезнью. Чаще всего леший подшучивал над путником, едущим по лесной дороге. Леший прикидывался или знакомым, или родственником путника и за разговором заводил его в чащобу. Единственным спасением от него в таких случаях было крестное знамение или слова молитвы. Достаточно даже было произнести лишь одно слово: «Господи!». В таких случаях в ответ раздавался громкий хохот и слова лешего: «А, догадался...».

Нередко жертвой лешего становился подвыпивший человек. Леший предлагал ему выпить еще рюмку вина или опохмелиться. И если человек выпивал рюмку, то становился жертвой лешего. Однако можно было просто сказать: «Господи, ведь я же сегодня не последнюю...», и леший с громким хохотом исчезал.

Рассказы о том, как леший «водил» в лесу тех, кто ходил по ягоды и по грибы, больше касаются женщин. В лес старались ходить по двое и по трое, но и в таких случаях леший иногда добивался успеха, принимая вид товарища, родственника или знакомого своей жертвы. Спасением от него опять же было крестное знамение или молитва. В некоторых быличках леший выступает как нечто неопределенно-личное, некая нечистая сила. Их рассказчик передает свои ощущения словами: «что-то в лесу водило...», «то-то пугало...» Такое аморфное изображение лешего, как и других представителей нечистой силы, исследователи отличают от их зоо- и антропоморфных образов<sup>196</sup>.

Иногда в быличках вместо лешего фигурирует леша-чиха, которая, подобно своему супругу, заводит людей в лес под видом знакомой или родственницы. В большинстве быличек о лешачихах изображается неожиданная

встреча с ними в лесу, на поляне или на берегу реки. При виде человека они быстро убегают в лес или прыгают в воду, как это свойственно русалкам.

Наши расспросы о русалках показали, что жителям обследованных нами районов мало что говорило само слово «русалка». Лишь в деревнях по Северной Двине приходилось слышать былички, в которых упоминались русалки. Рассказы эти однотипны: «русалка на камне сидит, волосы чешет гребнем. Волосы-то длинные, зеленые...» При встрече с человеком русалка или убегала в лес, или прыгала в воду. Этот образ очень схож с образами русалок в быличках других русских областей. Стандартность его и связь с литературой и живописью XIX в. справедливо отмечены Э. В. Померанцевой<sup>197</sup>. В этой связи интересны высказывания о русалках крестьян Холмогорского р-на: «Ноне их русалками зовут, а раньше все „черт“»<sup>198</sup>.

Одним из первых на позднее, книжное происхождение слова «русалка» указал Д. К. Зеленин. Косвенным свидетельством в пользу такого предположения исследователь считал тот факт, что название «русалка» неизвестно населению большинства восточнославянских областей<sup>199</sup>. «Есть основание полагать,— писал он,— что в Олонецкой, Архангельской и некоторых других северных губерниях слово „русалка“ также неизвестно, но прямых свидетельств о том мы тоже пока не имеем»<sup>200</sup>. Данные наших экспедиционных исследований подтверждают это предположение исследователя. Среди разнообразных названий, которые употребляются в разных русских областях для обозначения русалок, в мезенских деревнях наиболее употребительно «лешачиха». В северодвинских деревнях для обозначения русалок применяются названия «водяной черт» и «водяниха».

Сходные с зафиксированными нами представления о водяниках имеются в материалах, приводимых в исследованиях И. М. Снегирева<sup>201</sup> и С. В. Максимова<sup>202</sup> относительно Новгородской губ., П. С. Ефименко — относительно Архангельской губ.<sup>203</sup>, а также в сообщении из Пермской губернии<sup>204</sup>. Водяника в них предстает голой женщиной, которая, сидя на корчаге, расчесывает гребнем мокрые, длинные волосы. Название «лешачиха» для обозначения русалок зафиксировано в Кадниковском у. Вологодской губ.<sup>205</sup> и у белорусов Минской губернии<sup>206</sup>. Имеется также свидетельство И. М. Снегирева о том, что великорусы называют русалок «лешими»<sup>207</sup>.

По мнению Д. К. Зеленина, в описаниях лешачих и водяных предстает характерный для восточнославянских народов образ русалки<sup>208</sup>. Русалки (лешачихи, водяники, чертовки) из записанных нами быличек очень схожи с описанными ученым русалками из северо-восточных губерний, которых он противопоставляет русалкам поверий из других русских областей: «Нельзя не заметить разницы между русалками, проводящими время в большом обществе себе подобных, и между русалками, живущими одиноко. На северо-востоке, особенно где русалок называют чертовками и другими подобными именами, чаще встречаются именно одинокие русалки. Они не так молоды, а иногда и старухи: почти всегда — жены водяных, леших, чертей, но показываются всегда одиноко, без своих мужей, которые заняты, видимо, своими делами. Они пугают людей одним своим видом, своей особой, но не преследуют, не гоняются за людьми»<sup>209</sup>.

Исследователь возводил образ русалки к представлениям славян о «заложных» покойниках, умерших неестественной смертью, тогда как большинство предшествовавших Д. К. Зеленину исследователей, в том числе А. Н. Афанасьев и А. Н. Веселовский, видели в русалках души умерших предков вообще<sup>210</sup>.

Не вдаваясь в решение этого вопроса, замечу, что, судя по нашим записям, рассказы о лешачихах и водяниках значительно отличаются от рассказов о нечистой силе, которая «блзнится» (показывается) в определенных местах. Именно в последних отразились представления о заложных покойниках; это, как правило, погибшие от несчастного случая односельчане рассказчиков, которые «являются» на месте своей гибели, или колдуны, продолжающие свою зловредную для людей деятельность и после смерти. В рассказах же о русалках, записанных нами, непосредственной связи с заложными покойниками не видно; легче усмотреть в них связь с культом предков. Лешачихи и водяники в большинстве наших записей предстают существами безыменными, не имеющими ни родственных, ни каких-либо других отношений с человеком, столкнувшимся с ними, однако они стараются прикинуться родственниками намеченной жертвы. Именно это обстоятельство может свидетельствовать в пользу связи этих мифологических образов с предками. Причина же враждебного отношения к путнику с их стороны объясняется, вероятно, тем, что русские на Севере были пришлым населением, и потому духи окружающей природы,

в том числе лесов, не были с ними в непосредственном родстве.

В деревнях Лешуконского р-на особо праздновался Петров день, приходившийся на конец июня. В те деревни, где этот праздник отмечался как престольный, съезжались родственники из окрестных сел. Помимо обязательных застолий, на «петровщину» было положено водить хороводы и петь игровые и другие песни. В с. Койнас этого района записан более подробный рассказ об этом празднике. Здесь на Петровское заговенье рядились: изображали черта, лешего, охотников. Нарядившиеся охотники сетью ловили молодок.

Д. К. Зеленин считает Петров день одним из весенних праздников восточных славян в честь русалок<sup>211</sup>. В этот день, который признавался сроком ухода русалок из лесов и полей в реки и другие водные источники, во многих районах происходили «проводы русалок». Нередко обряд сопровождался играми, в которых в той или иной форме изображалась борьба ряженных русалками с провожающими их крестьянами. Примечательно, что, по свидетельству собирателей ряда южнорусских и белорусских районов, женщины или мужчины, изображавшие русалок, стремились поймать кого-нибудь из провожающих. Это напоминает записанный нами в с. Койнас обычай на Петровское заговенье рядиться в охотников и ловить молодок. Пережиток этого же обычая можно видеть в некогда распространенной в пинежских деревнях игре, называемой «имки», которая состояла в том, что девушки и парни бежали вперегонки до определенного пункта деревни<sup>212</sup>.

Д. К. Зеленин, проследив географическое распространение обычая проводов русалок, признал его преимущественно южнорусским<sup>213</sup>. Не случайно отголоски этого обряда зафиксированы и нами в Лешуконском р-не, в обычаях и фольклоре которого, как уже отмечалось, имеется немало элементов южнорусской культуры.

К числу быличек, или бывальщин, мы относим рассказы о колдовстве и порче. Эти рассказы можно рассматривать и как мемораты (воспоминания), так как их повествование ведется обычно от имени самого рассказчика. Однако то обстоятельство, что рассказы эти строятся по однотипной схеме и в них идет речь об определенном для каждого типа рассказов виде порчи, позволяет видеть в них произведения фольклорного жанра — быличек. Из записанных нами рассказов такого

рода наиболее оригинальными представляются былички об «икоте» — болезни, насылаемой, по старым представлениям крестьян, колдунами, или «икотниками», как их называют в этих быличках. Икотниками именуются не только колдуны, насылающие икоту, но и люди, страдающие от колдунов-икотников, так как и те и другие, по народным представлениям, одержимы нечистыми духами. Различие заключается лишь в том, что колдун может управлять этими духами или, по крайней мере, входить с ними в соглашение, тогда как больной находится целиком во власти духов болезни, напущенной колдуном. Судя по рассказам, икота покидала больного лишь со смертью последнего. Немногим удавалось вылечить от нее либо с помощью колдуна, наславшего болезнь и позже сменившего гнев на милость, либо, что было чаще, с помощью другого колдуна, более «сильного», чем колдун, наславший болезнь. Икота, как об этом повествуется в рассказах о ней, не умирала со смертью больного, а переселялась в другого человека, знакомого или родственника больного, имевшего неосторожность помянуть лешего («лешакнуться») или произнести бранные слова в присутствии больного.

Обычно колдун наговаривал болезнь на какой-нибудь предмет и клал его на дороге, по которой ходил человек — намечаемая жертва колдуна. Делалось это так, чтобы будущий больной споткнулся об наговоренный предмет. Если он при этом произносил «нехорошие» слова, икота вселялась в него. Иногда жертвой колдуна становился человек, которому болезнь не предназначалась, если он имел несчастье споткнуться о заговоренный предмет и выругаться с досады. Одним из условий вселения икоты был страх перед нею. Икота могла вселиться в человека лишь в том случае, если он перед этим со страхом подумал о ней. Поэтому колдун, прежде чем послать болезнь, прямо или косвенно угрожал своей жертве; чаще всего он произносил слова: «Помогишь ты меня..!» Определенную роль играла и общая атмосфера страха перед икотой и икотниками, из-за которой болезнь мог «перехватить» человек, которому она и не насылалась.

Икота наряду с другими видами «порчи» привлекала внимание исследователей прошлого века, начиная с А. Н. Афанасьева<sup>214</sup> и В. И. Даля<sup>215</sup>. Позже более подробно эта болезнь рассматривалась в этнографических работах С. В. Максимова<sup>216</sup>, П. С. Ефименко<sup>217</sup> и



С. В. Мартынова<sup>218</sup> Судя по свидетельствам этих авторов, икота вместе с другими нервными болезнями — кликушеством и падучей — в прошлом веке имела несравненно большее распространение, чем в позднее время.

В XIX в. имели место судебные процессы, рассматривавшие дела по обвинению в порче, в насылании болезней, в том числе и икоты. Один из таких процессов, происходивших в Пинежском у., описывается у С. В. Максимова<sup>219</sup> и А. Н. Афанасьева<sup>220</sup>.

О большом распространении икоты в XVIII в. писал П. С. Ефименко, основываясь на письменных документах: «Икота еще в начале XVIII столетия обратила на себя внимание правительства и духовенства. Так называемые кликуши, обвиняющие кого-либо в порче или в причинении им зла посредством колдовства или злых духов, по закону подлежали заключению в смирительном доме.

По этому предмету с 1737 по 1845 г. последовало восемь указов правительствующего Сената, вошедших в свод законов»<sup>221</sup>. Однако, судя по тому, что в конце XIX в. в Пинеге имело место судебное расследование, где истцом выступал больной, а ответчиком — человек, обвинявшийся в колдовстве, сознавшийся к тому же в своей вине, подобные указы не возымели должного действия. Во всяком случае это касается ряда северных уездов, где икота имела особое распространение. Относительно одного из таких уездов — Пинежского — П. С. Ефименко писал: «Люди других уездов губернии<sup>222</sup> и даже других губерний называют пинежан икотниками. Они описываются как колдуны»<sup>223</sup>. По свидетельству В. И. Даля, икотниками звали и жителей Мезени<sup>224</sup>. С. В. Мартынов, заинтересовавшийся тем фактом, что в Печорском крае икота, имевшая большое распространение в Усть-Цилемской вол., исчезала по мере приближения к северу (в Пустозерском крае на 67 женщин насчитывались только три страдающие икотой, а среди самоедов заболеваний икотой не зафиксировано вовсе), пришел к выводу, что икота распространяется от востока к западу и исчезает на пространстве между Северной Двиной и Онегой. С. В. Мартынов<sup>225</sup> приводит данные Архангельского статистического комитета за 1865 г., по которым число больных икотой распределялось по уездам таким образом:

Уезды	Женщины	Мужчины
Архангельский	225	39
Холмогорский	568	15
Пинежский	350	34
Мезенский	389	37
Онежский	—	—
Кемский	1	—
Шенкурский	3	—

Наши материалы подтверждают эту картину географического распространения рассматриваемой болезни. Судя по числу записанных и услышанных нами рассказов, икота имела несравненно большее распространение в теперешнем Лешуконском р-не, составлявшем южную половину бывшего Мезенского уезда. Как и на Печоре, на Мезени распространение икоты уменьшается по мере продвижения к северу.

География заболевания икотой, показывающая неравномерное распространение его в пределах одной культурно-хозяйственной области, заставляет искать причины заболевания не столько в семейно-бытовых условиях, сколько в особенностях мировоззрения определенных этнографических групп. На это обстоятельство в свое время обратил внимание П. С. Ефименко: «Икота особенно распространена в Мезенском и Пинежском уездах, и нет ее, как говорят, в Онежском. Условия жизни здесь одни, и потому, не зависит ли икота действительно от колдовства»<sup>226</sup>.

Наиболее полное описание симптомов заболевания икотой содержится в книге С. В. Мартынова: «Женщина, считавшая себя доселе физически совершенно здоровой, начинает чувствовать головные боли, ослабление всего организма, потерю аппетита и внезапно, под влиянием какого-либо совершенно ничтожного повода (иногда стоит войти незнакомому человеку) с ней происходит приступ истеро-эпилептического характера... Можно также и искусственно вызвать приступ, доведя больную до сильного раздражения... бывают и такие припадки, когда икотница приходит в экстаз и пророчествует, причем больная говорит не от своего имени, а от имени сидящей в ней „икоты“...»<sup>227</sup>

Услышанные нами рассказы, естественно, уже не содержат многих подробностей протекания этой болезни, описанных у С. В. Мартынова, однако сохраняется еще

немало деталей, отражающих религиозные представления, лежащие в основе рассказов об икоте.

В какой-то мере бытуют представления об икоте как о существе, способном принимать облик животного. Нередко рассказывается о том, что перед тем, как икота войдет в человека, последний слышит жужжание мухи. Однако сама икота современным рассказчикам не представляется мухой. Обычно икота воспринимается неким существом, которое, поселяясь в человека, заставляет последнего совершать поступки, несвойственные ему раньше, например непристойно ругаться в самые неподходящие моменты. Иногда с икотой у человека появляются непомерные желания, направленные на еду вообще или на какой-то определенный вид пищи (к примеру, пряники). Нередко икота заставляет человека пить вино. Бывают икоты, не дающие человеку работать. Например, в рассказе, записанном в с. Русома Лешуконского р-на, об этом говорилось: «В Лешуконском знакомая была, так у нее икота была насажена, которая работать не хотела. У нее рубашки были не застегнуты. Станет пришивать пуговицы, у нее руки, ноги отнимаются. Так и не могла пришить пуговицы»<sup>228</sup>.

Икоты когда-то представлялись человекоподобными существами, о чем может свидетельствовать то обстоятельство, что в некоторых рассказах они способны говорить. Самыми распространенными, как уже отмечалось выше, являются рассказы о том, что заболевшая икотой начинает говорить не своим голосом, а голосом икоты. Чаще всего это непристойная брань, за которую больная извиняется перед окружающими после окончания приступа болезни, или бессвязные фразы, непонятные собеседникам. Но нередко икоты предстают в рассказах способными говорить вполне осмысленные фразы. Во время приступа болезни они произносят имя колдуна, наставшего их. Иногда икота, поселившаяся в человека, бывает немухой, т. е. не способной говорить. Чтобы заставить ее говорить, больного икотой вели к человеку, также страдавшему икотой. Обычно в его присутствии «немуха» начинала говорить и отвечать на вопросы. В одном из рассказов, например, говорится об икоте-немухе, которая была «насажена на еду» и по воле которой у больной раздувался живот, если она не ела то, что желала икота. Эта икота заговорила лишь после того, как икоты другой женщины обратились к ней со словами: «Ты пошто, немуха, молодуху мучаешь?» В другом рассказе икоты

начали говорить после того, как от них пытались избавиться с помощью церковных молитв: «Хотели нас опойть (мирой), а мы ускочили, только лапки опалили...».

Эта способность духов болезней — икот разговаривать роднит мезенские рассказы о них с подобными рассказами коми о «шеве». Так назывались у коми духи болезни, равнозначные русской икоте<sup>229</sup>. Говорящая шева, которую обычно человек ощущает у себя под кожей в виде мышонка или птички, всегда принимает вид маленького человечка и называет себя по имени (иногда с отчеством)<sup>230</sup>. По рассказам коми, две шевы, находящиеся в теле одного человека, могут переговариваться или спорить друг с другом. Иногда спорят между собой шевы разных людей. Шевы представлялись коми вещными существами. Для того чтобы использовать это при гаданиях, у больного иногда искусственно вызывали припадок. У шев спрашивали о будущем, о пропавших вещах и т. п.<sup>231</sup>

Очень схожи с рассказами коми о шеве былички печорских русских об икоте, приводимые в описании С. В. Мартынова: «Крестьяне беседуют с икотой, поселившейся в человеке, и она свободно объясняется с ними; иногда, как сказано, делает предсказания, часто указывает, где находится пропавшая вещь; на вопрос, куда отправится после смерти тот, кого мучит икота, обыкновенно говорит: „Вскочу опять в Марью другую“, т. е. в человека того же имени... Но более всего представляется для окружающих интересным вопрос, кто испортил одержимую. На этот вопрос сама икота обыкновенно выкрикивает имя своего „батюшки“, т. е. имя колдуна, своего хозяина...»<sup>232</sup>.

Столь большое сходство рассказов о шевах и икотах свидетельствует об общности мировоззренческих основ этих рассказов. Однако разные названия одной и той же болезни у русских и коми говорит о том, что эту общность нельзя объяснить только непосредственными контактами двух народов, имевшими место в сравнительно позднее время, после переселения их на нынешнее место обитания. Наибольшее распространение рассказов об икоте в низовьях Северной Двины, затем, в меньшей мере, на Пинеге, Средней Мезени и Печоре позволяет связать икоту с каким-то дорусским населением, проживавшим некогда в низовьях Северной Двины. О существовании в этом регионе дорусского населения свидетель-

ствуют письменные источники, данные этнографии и топонимики, относящиеся к этой области <sup>233</sup>.

На Мезени, как и в других районах Русского Севера, были распространены рассказы о «стрелах» — болезни, напускаемой, по суеверным представлениям, подобно другим видам порчи (киле и икоте), колдунами. В записанных нами рассказах, как правило, повествуется о том, что предназначенные для жертвы стрелы пускали по ветру. Приведу одну из записей, сделанную в с. Койнас Лешуконского р-на: «Стрелы пускали... Взойдут, как ножи, колят. Давление, головные боли... Раньше говорили — стрелы пущены в голову». Как можно видеть, современные рассказчики сопоставляют эту болезнь по симптомам с повышенным артериальным давлением. Болезнь, подобно другим видам порчи, требовала серьезного и длительного лечения. Обычно лечили ее знахари с помощью барения в бане, сопровождаемого наговорами. Знахарь как бы «вытирал» стрелы из тела больного, при этом из него выходили «стекло и дресва всякая». Рассказы такого рода имеются в более ранних источниках. В частности, А. Н. Афанасьев приводит описание этой болезни у крестьян северных областей: «Стрелы (колотье) напускаются так: берется коровий рог, насыпается песком, дресвою, истолченным стеклом, и все это выдувается в отверстие рога с заклятьем на известное лицо. Ветер подхватывает песок, дресву и стекло, несет их на человека и производит в нем такое ощущение боли, как будто вся внутренность его была наполнена острою пылью и режущими осколками» <sup>234</sup>.

Сходное описание болезни имеется у С. В. Максимова: «С ветру (говоря выражением поморов) приключается им и колотье во всем теле, особенно в суставах, известное у них под названием стрелья и стрел; тому же напуску с ветру приписывают они все разнородные проявления скорбута и другие болезни и простосердечно уверены, что только корел, сделавший это... может выгнать эту болезнь...» <sup>235</sup> Характерно обвинение в свершении порчи карел. Многочисленный этнографический материал свидетельствует о том, что колдунами, которым обычно приписывалось насылание болезней, как правило, считали людей другого племени <sup>236</sup>. Современные рассказчики, повествующие о стрелах, как и других видах порчи, уже не связывают эти болезни с каким-либо другим народом. Однако одно обстоятельство позволяет предположить существование подобных представлений в ин-

тересующих нас районах в прошлом. Многие рассказчики говорили нам, что знатливых (колдунов) много в верховьях рек Мезени, Пинеги и Северной Двины. А именно для населения верховий упомянутых рек, согласно этнографическим и антропологическим исследованиям, характерна значительная примесь черт субстратного населения, вошедшего, как известно, в состав северных русских.

- <sup>1</sup> *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков: Очерки по истории народных верований // ТИЭ. 1957. Т. 40. С. 148—163.
- <sup>2</sup> *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. ОЛЕАЭ. М., 1878. Т. 30. С. 95 и след. (Тр. этногр. отдела; Кн. 5, вып. 2); *Песни Печоры* / Изд. подгот. И. П. Колпакова и др. М.; Л., 1963. С. 155—162; *Русские народные песни Карельского Поморья*. Л., 1971. № 143—145.
- <sup>3</sup> *Песни Печоры*. № 122—123; *Обрядовая поэзия Пинежья* / Под ред. Н. И. Савушкиной. М., 1980. С. 19—23.
- <sup>4</sup> *Песни Печоры*. С. 314—315.
- <sup>5</sup> АИЭ. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1976 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>6</sup> Там же.
- <sup>7</sup> Т. е. «Ну-ка, хозяин». После каждой строчки припев: «Виноградье красное-зеленое мое».
- <sup>8</sup> АИЭ. Материалы Экспедиционной группы в Архангельскую область 1970 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>9</sup> Там же. После каждой строчки припев: «Виноградье красно-зеленое мое».
- <sup>10</sup> *Карский Е. Ф.* Белорусы. М., 1916. Т. 3. С. 148; подробнее об этом см.: *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963. С. 52—53.
- <sup>11</sup> *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. С. 39.
- <sup>12</sup> Подчеркну еще раз, что это название я употребляю условно, так как если его и знали в описываемых местностях, то уже забыли.
- <sup>13</sup> *Сахаров И. П.* Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. СПб., 1836. Ч. 1. С. 156—157; *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1838. Вып. 2. С. 26.
- <sup>14</sup> *Чичеров В. И.* Зимний период... С. 76—77.
- <sup>15</sup> АИЭ. Материалы Архангельской группы 1971 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой. Мезенский новогодний обряд с первой шангьюй перекликается с рождественским обрядом, зафиксированным, по сообщению корреспондента РГО, в Пудожском р-не Олонецкой губернии. Здесь первый блин использовали для гадания; девушки с первым блином шли к соседу под окно слушать. См.: *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива РГО. Пг., 1915. Вып. 2. С. 922.
- <sup>16</sup> *Смирнов В.* Народные гадания в Костромском крае: (Очерк и тексты) // Тр. Костром. науч. о-ва по изучению местного края. Кострома, 1927. Вып. 41.
- <sup>17</sup> *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. С. 107.

- <sup>18</sup> АИЭ. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1976 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>19</sup> АИЭ. Материалы экспедиционной группы в Архангельскую область 1970 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> АИЭ. Материалы Вологодско-Костромского отряда 1972 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>22</sup> АИЭ. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1976 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>23</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 421 и след.
- <sup>24</sup> Там же.
- <sup>25</sup> Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. // МИА. Л., 1941. № 6.
- <sup>26</sup> Рыбаков Б. А. Язычество... С. 96—108.
- <sup>27</sup> Б. А. Рыбаков сопоставил «комоедицу» с древнегреческими комедиями: «Смысловое и лингвистическое единство „комедии“ и „комоедиц“ не подлежит сомнению. Следовательно, возникновение подобных медвежьих праздников мы должны отодвинуть в очень отдаленную индоевропейскую древность. Жрицы Артемиды — бравонии — исполняли ритуальные пляски в медвежьих шкурах» (Рыбаков Б. А. Язычество... С. 106).
- <sup>28</sup> Ефименко П. С. Материалы по этнографии... С. 138.
- <sup>29</sup> Чичеров В. И. Зимний период... С. 197.
- <sup>30</sup> АИЭ. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1975 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>31</sup> Зеленин Дм. Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских // Lud Slowianski. Krakow, 1929—1930. Т. 1/2. С. 220 и след.
- <sup>32</sup> Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. С. 118.
- <sup>33</sup> Богатырев П. Г. Верования великорусов Шенкурского у. Архангельской губ. // ЭО. 1916. № 3—4. С. 48.
- <sup>34</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива РГО. Пг., 1914. Вып. 1. С. 412.
- <sup>35</sup> Там же. С. 264.
- <sup>36</sup> Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми (XIX — начало XX в.) // ТИЭ. М., 1958. Т. 45. С. 319.
- <sup>37</sup> Там же.
- <sup>38</sup> АИЭ. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1976 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>39</sup> Чичеров В. И. Зимний период... С. 193.
- <sup>40</sup> Там же.
- <sup>41</sup> Подробнее об этом см.: Гусев В. Е. От обряда к народному театру: (Эволюция святочных игр в покойника) // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 51 и след.
- <sup>42</sup> Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми (Материалы по психологии колдовства). Л., 1928. С. 159—160.
- <sup>43</sup> Там же.
- <sup>44</sup> Едемский М. Из Кокшеньгских преданий // ЖС. СПб., 1908. Вып. 1. С. 212.
- <sup>45</sup> АИЭ. Материалы Архангельской группы 1971 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>46</sup> АИЭ. Материалы экспедиционной группы в Архангельскую область 1970 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>47</sup> Там же.
- <sup>48</sup> Ефименко П. С. Материалы по этнографии... С. 140.

- <sup>49</sup> *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 361.
- <sup>50</sup> *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. С. 128.
- <sup>51</sup> АИЭ. Материалы экспедиционной группы в Архангельскую область 1970 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>52</sup> *Зернова А. Б.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // СЭ. 1932. № 3. С. 18—20.
- <sup>53</sup> АИЭ. Материалы Вологодско-Костромского отряда 1972 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>54</sup> Там же. Сходный обряд сожжения масленицы не в виде куклы, а в виде шеста с прикрепленным к нему снопом описан А. Б. Зерновой. См.: *Зернова А. Б.* Материалы... С. 20.
- <sup>55</sup> *Носова Г. А.* Картографирование русской масленичной обрядности (На материалах XIX — начала XX в.) // СЭ. 1969. № 5. С. 46 и след.
- <sup>56</sup> *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 16 и след.
- <sup>57</sup> Там же.
- <sup>58</sup> АИЭ. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1975 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>59</sup> Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 112.
- <sup>60</sup> *Шахматов А. А.* К вопросу о древнейших славяно-кельтских взаимоотношениях // Учен. зап. Казан. ун-та. 1912. Кн. 8.
- <sup>61</sup> *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. 2. С. 116.
- <sup>62</sup> *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды... С. 116.
- <sup>63</sup> Поэзия крестьянских праздников/Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. И. И. Земцовского. Л., 1970. Тексты № 479—490.
- <sup>64</sup> *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды... С. 141.
- <sup>65</sup> Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы (Конец XIX — начало XX в.). Весенние праздники. М., 1977. С. 65, 103, 241; *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 149, 194.
- <sup>66</sup> Подробнее об этом см.: *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды... С. 137—138; Поэзия крестьянских праздников... Тексты № 480—483, 485, 487.
- <sup>67</sup> АИЭ. Материалы Вологодско-Костромского отряда 1972 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>68</sup> *Нікольскі Н.* Міталёгія і обрадавасць валачобных песень. Мінск, 1931.
- <sup>69</sup> Поэзия крестьянских праздников. С. 316.
- <sup>70</sup> АИЭ. Материалы экспедиционной группы в Архангельскую область 1970 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>71</sup> АИЭ. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1975 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>72</sup> Там же.
- <sup>73</sup> АИЭ. Материалы Вологодско-Костромского отряда 1972 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>74</sup> Там же.
- <sup>75</sup> *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды... С. 206—207.
- <sup>76</sup> *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. С. 80; *Велецкая Н. Н.* Языческая символика... С. 94 и след.
- <sup>77</sup> АИЭ. Материалы Архангельской группы 1971 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой; Материалы экспедиционной группы



- в Архангельскую область 1970 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>78</sup> АИЭ. Материалы Вологодско-Костромского отряда 1972 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>79</sup> Там же.
- <sup>80</sup> *Зернова А. Б.* Материалы... С. 34—35.
- <sup>81</sup> *Зеленин Д. К.* «Спасова борода», східньослов'янський хліборобський обряд жнивварський // Етнографічний вісник. Київ, 1929. Кн. 8. С. 115—134.
- <sup>82</sup> Там же. С. 132.
- <sup>83</sup> *Зеленин Д. К.* Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі // Етнографічний вісник. Київ, 1927. Кн. 5. С. 1—10.
- <sup>84</sup> *Зеленин Д. К.* «Спасова борода»... С. 122.
- <sup>85</sup> АИЭ. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1975 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>86</sup> *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии... С. 326.
- <sup>87</sup> Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 1. С. 191.
- <sup>88</sup> *Чичеров В. И.* Зимний период... С. 60—62.
- <sup>89</sup> *Зеленин Д. К.* «Спасова борода»... С. 132.
- <sup>90</sup> АИЭ. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1976 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>91</sup> *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 180 и след.
- <sup>92</sup> Там же. С. 184.
- <sup>93</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество... С. 420.
- <sup>94</sup> *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования... С. 185.
- <sup>95</sup> Там же. С. 200.
- <sup>96</sup> Обычай в молчании жать последний сноп отмечен также собирателями в некоторых районах Вологодской и Костромской областей. См.: *Терновская О. А.* Словесные формулы в урожайной обрядности восточных славян // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 136—137.
- <sup>97</sup> АИЭ. Материалы Вологодско-Костромского отряда 1972 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>98</sup> *Зернова А. Б.* Материалы... С. 34.
- <sup>99</sup> АИЭ. Материалы Вологодско-Костромского отряда 1972 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>100</sup> АИЭ. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1975 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>101</sup> *Громыко М. М.* Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XIX — начала XX в. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства. Новосибирск, 1975. С. 85 и след.
- <sup>102</sup> Там же.
- <sup>103</sup> АИЭ. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1975 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>104</sup> *Зеленин Д. К.* «Спасова борода»... С. 116.
- <sup>105</sup> Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Конец XVIII — начало XIX в. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 29.
- <sup>106</sup> Там же.
- <sup>107</sup> *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. М., 1928. Вып. 3. С. 141 и след.
- <sup>108</sup> *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 771—772.
- <sup>109</sup> *Зеленин Д. К.* «Спасова борода»... С. 130—131.

- <sup>110</sup> Колпакова Н. П. Лирика русской свадьбы. Л., 1973. С. 224 и след.
- <sup>111</sup> Колесницкая И. М., Телегина Л. М. Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян // Фольклор и этнография. Л., 1977. С. 119.
- <sup>112</sup> Колпакова Н. П. Лирика русской свадьбы. С. 227; Колесницкая И. М., Телегина Л. М. Коса и красота... С. 120.
- <sup>113</sup> АИЭ. Материалы Архангельской группы 1971 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>114</sup> Там же.
- <sup>115</sup> Колпакова Н. П. Лирика русской свадьбы. С. 260.
- <sup>116</sup> Карский Е. Ф. Белорусы. М., 1916. Т. 3. С. 251.
- <sup>117</sup> Zelenin D. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin, Leipzig, 1927. S. 314.
- <sup>118</sup> Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Л., 1929. Вып. 8. С. 175.
- <sup>119</sup> Плесовский Ф. В. Свадьба народа коми: Обряды и причитания. Сыктывкар, 1968. С. 137.
- <sup>120</sup> Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898. Т. 1, вып. 1. С. 394—510. Соколовы Б. М., Ю. М. Песни и сказки Белозерского края. М., 1915. С. 338—362; Причитания. Библиотека поэта/Вступ. ст. и примеч. К. В. Чистова. Л., 1960. С. 368, 370—371, 384—385; Колпакова Н. П. Лирика русской свадьбы. С. 224—233; и др.
- <sup>121</sup> Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. С. 121.
- <sup>122</sup> Там же. С. 89.
- <sup>123</sup> Колпакова Н. П. Отражение явлений исторической действительности в свадебном обряде Русского Севера // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 271.
- <sup>124</sup> Колесницкая И. М., Телегина Л. М. Коса и красота... С. 118.
- <sup>125</sup> Гура А. В. Поэтическая терминология севернорусского свадебного обряда // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 180.
- <sup>126</sup> Некоторые записанные нами наговоры на елочку довольно значительны по объему; один из них заключает в себе 88 стихотворных строк.
- <sup>127</sup> Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 152.
- <sup>128</sup> Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890. С. 369.
- <sup>129</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. // Зап. Моск. Археол. ин-та. М., 1913. Т. 18. С. 54.
- <sup>130</sup> Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2. С. 195.
- <sup>131</sup> АИЭ. Материалы экспедиционной группы в Архангельскую область 1970 г. Записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>132</sup> Бернштам Т. А. Свадебная обрядность на Поморском и Онежском берегах Белого моря // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. С. 187.
- <sup>133</sup> Плесовский Ф. В. Свадьба народа коми. С. 90.
- <sup>134</sup> Там же. С. 54, 135.
- <sup>135</sup> Рассмотрению их посвящена специальная глава в кн.: Плесовский Ф. В. Свадьба народа коми. С. 110—122.
- <sup>136</sup> Подробнее об этом см.: Дмитриева С. И. Географическое рас-

- пространение русских былин (По материалам конца XIX — начала XX в.). М., 1975. С. 32—33.
- <sup>137</sup> Там же.
  - <sup>138</sup> Астахова А. М. Былины Севера. М.; Л., 1938. Т. 1. С. 48.
  - <sup>139</sup> АИЭ. Материалы Архангельской группы 1971 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
  - <sup>140</sup> Дмитриева С. И. Географическое распространение... С. 91—92.
  - <sup>141</sup> Астахова А. М. Заговорное искусство на Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Л., 1928. Т. 2. С. 50.
  - <sup>142</sup> Ефименко П. С. Материалы по этнографии... С. 139 и след.
  - <sup>143</sup> Астахова А. М. Заговорное искусство... С. 50.
  - <sup>144</sup> Майков Л. Н. Великорусские заклинания // Зап. РГО по отд-нию этнографии. СПб., 1869. Т. 2; Мансикка В. Заговоры Пудожского у. // ЖС. 1909. 4; Он же. Заговоры Шенкурского у. // ЖС. 1912. 1; Ефименко П. С. Материалы по этнографии... С. 139.
  - <sup>145</sup> Напомню, что чудесная щука — довольно частый персонаж в русском фольклоре (сказках, былинах, подблюдных песнях), сходный многими чертами с тем же персонажем финского и скандинавского эпосов. Есть немало свидетельств культового почитания щуки в недавнем прошлом у народа коми: использование отдельных частей этой рыбы в практике знахарей, употребление крестьянами щучьего зуба для предохранения от глаза. См.: Фольклор народа коми. Архангельск, 1938. Т. 1. С. 20 и след.
  - <sup>146</sup> Елеонская Е. К. К изучению заговора и колдовства в России. М., 1917. С. 43.
  - <sup>147</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 417.
  - <sup>148</sup> Астахова А. М. Заговорное искусство... С. 56.
  - <sup>149</sup> Там же.
  - <sup>150</sup> Там же.
  - <sup>151</sup> Белицер В. Н. Очерки по этнографии... С. 321.
  - <sup>152</sup> Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1. С. 119.
  - <sup>153</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения... Т. 1. С. 419.
  - <sup>154</sup> Подробнее об этом см.: Познанский Н. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития словесных формул. Пг., 1917. С. 1—8.
  - <sup>155</sup> Астахова А. М. Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах. М., 1964. С. 5.
  - <sup>156</sup> Миллер В. Ф. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Рус. мысль. 1896. Кн. 7.
  - <sup>157</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 222.
  - <sup>158</sup> Елеонская Е. К изучению заговора... С. 25.
  - <sup>159</sup> АИЭ. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1976 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
  - <sup>160</sup> Ефименко П. С. Материалы по этнографии... С. 187.
  - <sup>161</sup> Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 66.
  - <sup>162</sup> Белицер В. Н. Очерки по этнографии... С. 321.
  - <sup>163</sup> Лавонен Н. А. О древних мифических оберегах (По данным карельского фольклора) // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1975.
  - <sup>164</sup> О хорошей сохранности этого вида фольклора свидетельствуют материалы, содержащиеся в книге «Песенный фольклор Ме-

- зени» (Изд. подгот. Н. П. Колпакова, Б. М. Добровольский, В. В. Митрофанова, В. В. Коргузалов. Л., 1967), а также записи фольклорной экспедиции МГУ, работавшей на Мезени в 1975—1976 гг. См.: Фольклорная традиция на Мезени // Вестн. МГУ. Сер. 9. Филология, 1977. № 2.
- <sup>165</sup> *Всеволодский-Генгросс В. Н.* Крестьянский танец // Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера. Л., 1928. Т. 2. С. 237.
- <sup>165</sup> История русской литературы / Иод ред. Е. В. Аничкова. М., 1908. Т. 1. С. 182—183.
- <sup>167</sup> *Чулков М. Д.* Собрание разных песен. СПб., 1913. Ч. 1. № 61.
- <sup>165</sup> Подробный обзор таких песен был сделан А. Якуб в кн.: *Якуб А.* Современные народные песенники // Изв. ОЛЕАЭ. 1914. Кн. 1. С. 47—92.
- <sup>169</sup> *Якуб А.* Современные народные песенники. С. 90.
- <sup>170</sup> Песни, собранные П. В. Киреевским. Нов. сер. СПб., 1911. Вып. 1, № 9—32; 1917. Вып. 2, ч. 1. № 1185—1276; *Тонков В. А.* Свадебные песни и обряды г. Мезени. Казань, 1931; Песни Лешуконья / Собр. М. Н. Мякушин. Архангельск, 1940; *Абрамский А. С.* Песни Русского Севера. М., 1959.
- <sup>171</sup> Песенный фольклор Мезени.
- <sup>172</sup> Там же. С. 22—27. <sup>175</sup> Там же. С. 16.
- <sup>173</sup> Там же. С. 18. <sup>176</sup> Там же.
- <sup>174</sup> Там же. С. 33. <sup>177</sup> Там же. С. 30.
- <sup>178</sup> *Денисова Л. В., Жукова И. Л. и др.* Фольклорная традиция на Мезени // Вести. МГУ. Сер. 9. Филология. 1977. № 2. С. 72.
- <sup>179</sup> *Афанасьев А. Н.* Религиозно-языческое значение избы славянина. М., Б. г. С. 65.
- <sup>180</sup> *Стасов В. В.* Ковьки на крестьянских крышах // Собр. соч. СПб., 1894. Т. 2. С. 112 и след.
- <sup>181</sup> *Седов В. В.* К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде // КСИИМК. М., 1957. Вып. 68. С. 20 и след.
- <sup>182</sup> АИЭ. Материалы экспедиционной группы в Архангельскую область 1970 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>183</sup> АИЭ. Материалы Архангельской группы 1971 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>184</sup> *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 115.
- <sup>185</sup> *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 171—173.
- <sup>186</sup> Там же. С. 172.
- <sup>187</sup> *Плесовский Ф. В.* Свадьба народа коми. С. 136.
- <sup>186</sup> Там же. С. 137.
- <sup>189</sup> Там же. С. 132.
- <sup>190</sup> *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии... С. 165.
- <sup>191</sup> Религиозные верования народов СССР. Т. 2. С. 270.
- <sup>192</sup> Там же.
- <sup>193</sup> *Гальковский П. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2 // Зап. Моск. археол. ин-та. М., 1913. Т. 18. С. 78—83; подробнее об этом см.: *Рыбаков Б. А.* Язычество... С. 34 и след.
- <sup>194</sup> *Гальковский Н. М.* Борьба... С. 54 и след.
- <sup>195</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество... С. 36.
- <sup>196</sup> *Толстой Н. И.* Из заметок по славянской демонологии: Каков облик дьявольский? // Народная гравюра и фольклор в России XVII—XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского): Материалы науч. конф. 1975. М., 1976. С. 299.

- <sup>197</sup> Померанцева Э. В. Мифологические персонажи... С. 87 и след.
- <sup>198</sup> АИЭ. Материалы экспедиционной группы в Архангельскую область 1970 г. Записи С. П. Дмитриевой.
- <sup>199</sup> Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Пг., 1916. Вып. 1. С. 112—113.
- <sup>200</sup> Там же. С. 114.
- <sup>201</sup> Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверия. М., 1834. Вып. 4. С. 12.
- <sup>202</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 91.
- <sup>203</sup> Ефименко П. С. Материалы по этнографии... С. 185.
- <sup>204</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива РГО. Пг., 1916. Вып. 3. С. 1011.
- <sup>205</sup> Там же. Вып. 2. С. 202.
- <sup>206</sup> Ляцкий Е. А. Представления белоруса о нечистой силе // ЭО. 1890. № 4. С. 36.
- <sup>207</sup> Снегирев И. М. Русские простонародные праздники... Вып. 4. С. 11—12.
- <sup>208</sup> Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. С. 115—117.
- <sup>209</sup> Там же. С. 196.
- <sup>210</sup> Подробнее об этом см.: Там же. С. 124—126.
- <sup>211</sup> Там же. С. 234.
- <sup>212</sup> Кнатыч Е. Э. Метиче — праздничное гулянье в Пинежском районе // Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера. Т. 2. С. 194.
- <sup>213</sup> Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. С. 249.
- <sup>214</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян... Т. 3. С. 59.
- <sup>215</sup> Даль В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб.; М., 1880. С. 293.
- <sup>216</sup> Максимов С. В. Год на Севере. СПб., 1871. С. 568 и след.
- <sup>217</sup> Ефименко П. С. Материалы по этнографии... С. 200—209.
- <sup>218</sup> Мартынов С. В. Печорский край. СПб., 1905. С. 221 и след.
- <sup>219</sup> Максимов С. В. Год на Севере. С. 560.
- <sup>220</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян. Т. 3. С. 60.
- <sup>221</sup> Ефименко П. С. Материалы по этнографии... С. 209.
- <sup>222</sup> Имеется в виду Архангельская губерния.
- <sup>223</sup> Ефименко П. С. Материалы по этнографии... С. 209.
- <sup>224</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 2. С. 40.
- <sup>225</sup> Мартынов С. В. Печорский край. С. 229.
- <sup>226</sup> Ефименко П. С. Материалы по этнографии... С. 201.
- <sup>227</sup> Мартынов С. В. Печорский край. С. 219—220.
- <sup>228</sup> АИЭ. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1976. Полевые записи С. П. Дмитриевой.
- <sup>229</sup> Сидоров Н. С. Знахарство, колдовство и порча... С. 71.
- <sup>230</sup> Там же. С. 78.
- <sup>231</sup> Там же. С. 83—85.
- <sup>232</sup> Мартынов С. В. Печорский край. С. 229.
- <sup>233</sup> Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства. М., 1951. С. 93 и след.; Пименов В. В. Вепсы: Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965. С. 167 и след.
- <sup>234</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян... Т. 3. С. 70.
- <sup>235</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 169—170.
- <sup>236</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М., 1957. С. 134—135.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

# НАРОДНОЕ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО



### Архитектурные и декоративные особенности крестьянского жилища

Поскольку в задачи экспедиции входило изучение фольклора и народного изобразительного искусства Севера в связи с этнической историей края, по возможности фиксировался весь сохраняющийся от старинного быта материал: старинные дома, украшения домов, одежда и предметы домашнего быта (прялки, гладильные доски, берестяные и деревянные лукошки, гончарные изделия и т. п.).

На Русском Севере еще сохраняются старинные большие дома на высокой подклети, нередко двухэтажные, с двухэтажным двором, просторной поветью и взвозом, расположенным сбоку или сзади дома. Подобные дома чаще можно увидеть в русских селениях Мезени. И это не случайно, так как в культуре мезенцев, как об этом уже неоднократно говорилось, сохраняется немало архаических элементов. В ряде деревень (Кильце, Кимжа, Кельчегора, Резя) такие дома составляют большинство (рис. 3). Сохраняется и старинная планировка селений, причем в деревнях Мезенского р-на преобладает рядовая планировка: дома расположены в два, иногда в три ряда и повернуты фасадами к реке. Этот тип планировки исследователи считают присущим районам новгородского влияния. В селах Лешуконского р-на наряду с рядовой планировкой встречается беспорядочная, считающаяся характерной для поселений финно-угорских народов.

Экспедиционные наблюдения позволяют выделить на Мезени два основных вида домов, распространенных соответственно в Мезенском и Лешуконском р-нах. В первом районе преобладают пятистенки и одноклетные избы с двускатной крышей, причем скаты этих крыш находятся под довольно острым углом друг к другу. Двор, как правило, примыкает к дому сзади, располагаясь под одной с ним крышей. Дом стоит на высокой подклети,

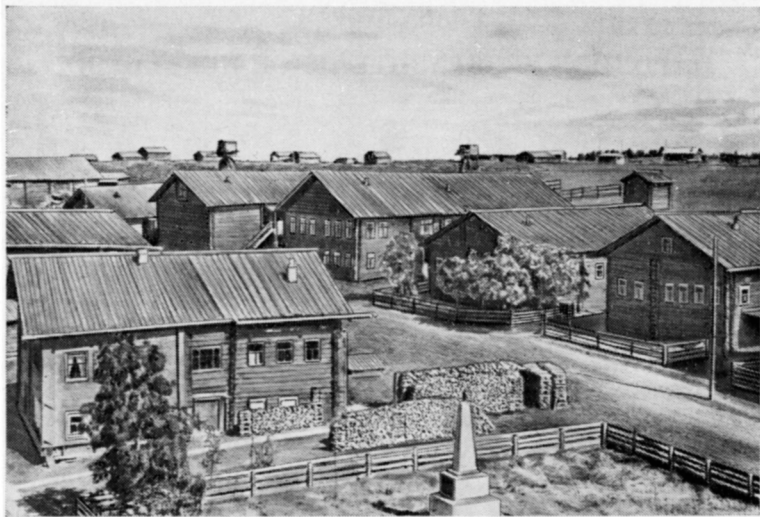


Рис. 3. Старинные дома одной из улиц с. Кимжа Мезенского р-на

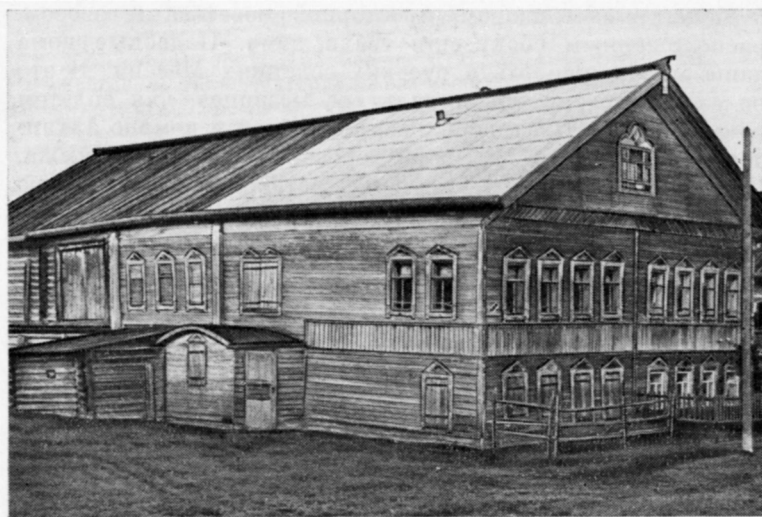


Рис. 4. Старинный дом с однорядной связью (дом-двор) работы Назара Яшева, 1907 г., с. Кильце Мезенского р-на



Рис. 5. Старинный дом с боковой избой (зимней), д. Смоленец Лешуконского р-на

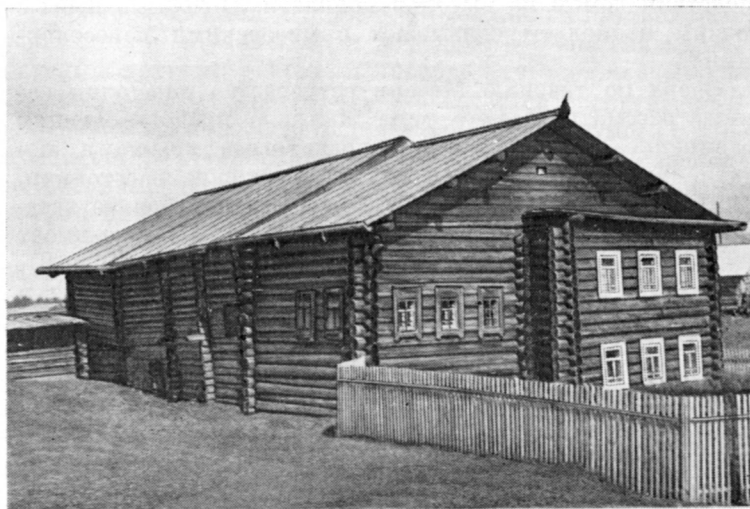


Рис. 6. Дом И. П. Вельковой из двух срубов с односкатными крышами (конец XIX в.), д. Резя Лешуконского р-на



преобразованной нередко в первый этаж. Сзади или сбоку дома располагается взвоз, ведущий на повесть двухэтажного двора. Как видно из описания, мы наблюдаем в данном случае классическую форму дома-двора (рис. 4), областью распространения которого и считается Русский Север.

Крестьянские постройки Лешуконского р-на только с первого взгляда могут показаться идентичными жилищам Мезенского р-на. При внимательном рассмотрении можно увидеть ряд существенных различий как в общей конструкции домов, так и в некоторых деталях. В Лешуконском р-не среди старинных построек преобладает шести-стенки, нередко со значительным расстоянием между внутренними стенами сруба, в котором, по всей вероятности, нужно видеть пережиток коридора, или, по терминологии пинежан, заулка<sup>1</sup>. Только в Лешуконском р-не, главным образом вокруг самого с. Лешуконского, появляется зимняя («скотная») изба, пристроенная сзади или сбоку двора (рис. 5). В отличие от передней, летней избы зимняя стоит не на высоком подполье, а прямо на земле. По всей видимости, в такой избе нужно видеть пережиток более древнего типа дома, замененного впоследствии домом на высокой подклети. Подобные избы с низким подпольем связывают с низовскими переселенцами<sup>2</sup>.

Вверх по течению Мезени встречается еще один вариант рассматриваемого типа жилища, представляющий соединение двух срубов с односкатными крышами, поставленных один от другого на некотором расстоянии, так, что верхние края скатов крыш этих срубов не всегда соприкасаются. Двор пристроен к дому и также имеет двускатную кровлю; связь с двором однорядная (рис. 6). Характерная особенность жилищ такого рода состоит в том, что пространство между внутренними стенами дома не преобразовано в сени или заулки, как мы это видим на Пинеге и в однотипных домах Лешуконского р-на, а остается незаполненным. Как выяснилось из расспросов крестьян, эти односкатные клетки дома нередко строились одновременно и легко могли отделяться одна от другой. И теперь в некоторых деревнях (например, в Вожгорах и Резе Лешуконского р-на) можно видеть, как половина (с обычной точки зрения) дома стоит среди прочих домов деревни, не вызывая удивления или неудовольствия местных жителей. Такой раздел дома чаще всего происходит потому, что хозяйке (одинокой женщине)

трудно бывает поддерживать порядок в большом доме, и она без особого ущерба для оставшейся половины дома продает другую на дрова. Реже причиной такого раздела служит ссора братьев или сестер, начавших строить дом согласно традиции совместно и не пожелавших затем жить под одной крышей.

Появление подобной конструкции домов на Мезени, по всей вероятности, нужно связывать с ближайшими соседями мезенских русских — коми. Такие постройки характерны для крестьянского жилища в западной части Коми края<sup>3</sup>. Не случайно поэтому на Мезени мы видим подобные дома в среднем течении реки (Вожгоры, Родома) и на Вашке (Русома, Резя), т. е. в районах, пограничных с коми. А для многих районов Коми края изба с односкатной крышей была характерна в конце XIX — начале XX в. и в более раннее время<sup>4</sup>. Односкатные крыши отмечены исследователями также у русских Поволжья, в районах, пограничных с поселениями татар, мордвы и чувашей, от которых русские могли заимствовать эту форму крыши<sup>5</sup>.

Если избы, составленные из двух односкатных срубов, объединяют районы Верхней Мезени и Нижней Вашки с территорией коми и далее Поволжья, то описанные выше дома Лешуконского и Мезенского р-нов связывают Мезень с другими районами Севера. Так, жилища Лешуконского р-на (в особенности это касается деревень, расположенных в непосредственной близости от самого с. Лешуконского) очень схожи с крестьянскими постройками среднего течения Пинеги<sup>6</sup>, а также с постройками юго-западных областей Русского Севера, расположенных по р. Ваге, в смежных частях бывших Тотемского, Вельского и Шенкурского уездов<sup>7</sup>. Во всех названных местностях преобладает конструкция домов, когда два сруба соединялись под одну крышу, скаты которой расположены под довольно тупым углом по отношению друг к другу. Нередко между срубами делался коридор. Характерная особенность изб этих районов — наличие в комплексе жилища передней и задней (зимней) изб с хлевом и поветью между ними; иногда к середине дома пристраивали боковую избу. Р. М. Габеев, отмечая в некоторых районах Карелии подобное беспорядочное расположение различных построек, которые владелец строил по частям по мере надобности, подчеркнул основную особенность подобного рода жилищ. «Если вспомнить,— писал он,— что клеть являлась модулем древнерусского граж-

данского строительства и разрастание дома шло путем увеличения клетей и прирубов, то при взгляде на большие и сложные строения... невольно напрашивается сравнение с теми хоромами, которые рубились в отдаленные от нас времена плотниками Новгородской и Московской Руси»<sup>8</sup>. С Московской Русью связывают исследователи и распространение жилищ типа дом-двойня<sup>9</sup>, с которыми, как уже говорилось выше, конструктивно связаны жилища Лешуконья.

Жилище Мезенского р-на находит аналогии в северо-западных районах Русского Севера. И там и здесь преобладают дома-дворы в классической форме, когда жилые и хозяйственные помещения расположены по одной оси<sup>10</sup>. В этих районах разрастание жилой части дома шло путем расширения площади основной клетки и деления ее перегородками. Отсюда распространение здесь изб-пятистенков.

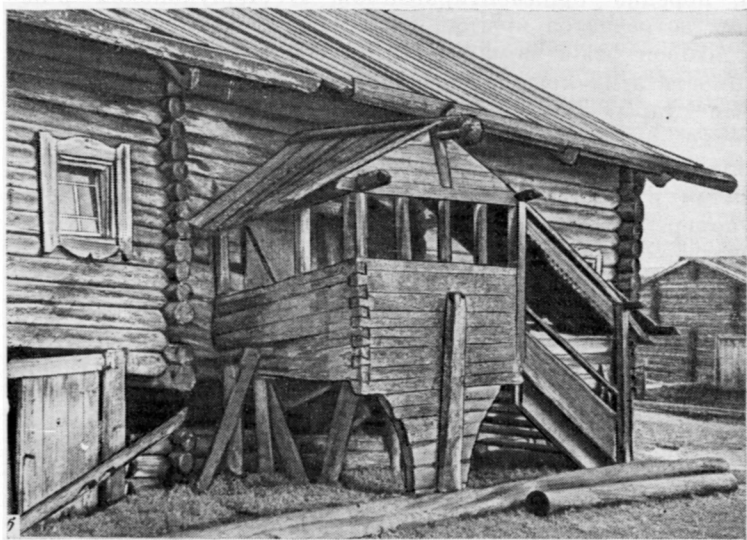
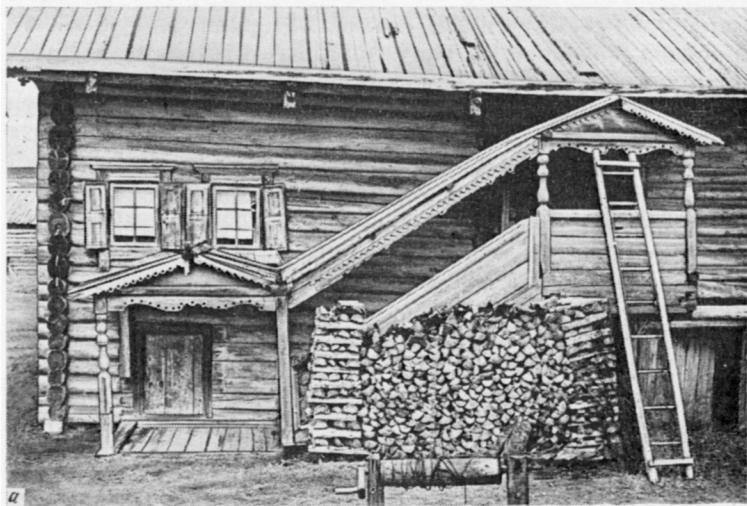
В свое время С. П. Толстов в предложенной им классификации великорусского жилища<sup>11</sup> выделил два первичных комплекса культуры жилища. Первый — северный, характеризующийся однорядной связью, охватывает всю область древнего новгородского освоения и частично районы, связанные с Владимиро-Суздальской землей. Второй, южнорусский комплекс, с замкнутым двором, складывался в иных условиях ландшафта и хозяйства. Как результат взаимодействия этих двух комплексов С. П. Толстов рассматривает поволжский комплекс с присущей ему двухрядной связью. Он получил распространение в Верхнем Поволжье, где наложился на северные формы жилища. С. П. Толстов считает этот комплекс результатом диффузии южных форм на север, вызванным интенсивными этническими смешениями эпохи формирования Московского государства и последующего распространения уже смешанных московских форм культуры жилища<sup>12</sup>. М. В. Витов, прослеживая историю формирования сомкнутых типов застройки, когда жилые и хозяйственные постройки плотно примыкают друг к другу, намечает два пути их формирования. Один путь развития — от свободной до однорядной застройки — прошли постройки западных и северо-западных областей: новгородских земель и районов, заселенных новгородцами в XI—XVI вв., — Обонежья и Западного Поморья. Другой процесс развития однорядных построек — из замкнутой с открытым двором через замкнутую покоеобразную и сомкнутую двурядную — имел место в Центральной

России<sup>13</sup>. Рассмотренный нами материал показывает, что низовье Мезени по типу жилища тяготеет к северо-западным областям, входившим в сферу влияния Новгорода, тогда как постройки среднего течения Мезени могут быть связаны с Центральной Россией и Поволжьем. Сохраняющиеся на Мезени оригинальные крестьянские постройки служат еще одной иллюстрацией переходных видов в развитии севернорусского жилища.

Различия в жилищном строительстве Мезенского и Лешуконского р-нов касаются не только основных конструктивных особенностей домов, но и их деталей. Рассмотрим такой характерный элемент жилища, как крыльцо. В Мезенском р-не преобладает открытое крыльцо, представляющее собой небольшую дощатую площадку перед дверью первого этажа дома, с одной или двумя ступенями или состоящее из лестницы и площадки, ведущей в избу на высокой подклети. При покрытии, обычно двускатном, крыльцо имеет вид значительной пристройки, нередко орнаментированной. В Лешуконском р-не чаще встречается крытое крыльцо с лестницей, ведущей на второй этаж дома. Архитектурно-декоративные особенности этих крылец исследователи связывают с крыльцами старых боярских теремов (рис. 7, а). В этом же районе сохраняется крыльцо еще более архаической формы, когда высоко поднятая площадка поддерживается врытой в землю «ногой из толстого бревна»<sup>14</sup>; в него в поперечном направлении врубаются вплотную друг к другу более тонкие бревна, длина которых увеличивается по мере удаления от земли. В верхнее бревно врубается лестничная площадка, ведущая в дом (рис. 7, б).

И. В. Маковецкий, описывая крыльцо подобной конструкции в некоторых районах Архангельской и Вологодской областей, отметил, что «наличие подобных столбов в гридницах киевских князей, у красного крыльца Коломенского дворца и в ряде трапезных северных церквей свидетельствует о древности этого типа конструкции»<sup>15</sup>. Он отметил также почти полное исчезновение подобных крылец в большинстве русских районов, вызванное трудностью их строительства, требовавшего особого мастерства<sup>16</sup>.

Иногда подобная столбовая конструкция сочетается с крыльцом хоромного типа. Эти крыльца нередко имеют крышу своеобразной формы — в виде арки. Тяготение к арке проявляется и в других архитектурных элементах лешуконского жилища: взвозных воротах, крышах. В от-



**Рис. 7. Крыльца старинной формы Лешуконского р-на**

*а* — крыльцо дома Клокотова, начало XX в., д. Заозерье (Кельчегора);  
*б* — крыльцо работы мастера Я. Шишова, конец XIX в., с. Палащелье

личие от Мезенского р-на, где крыши делаются под острым углом друг к другу, в Лешуконье скаты часто бывают изогнутыми так, что крыши домов с фасадной стороны выглядят округлыми. Эту черту применительно к пинежскому жилищу впервые отметил К. К. Романов<sup>17</sup>.

С конструктивными особенностями построек связано своеобразие их декоративного убранства. В целом севернорусским домам несвойственно обилие украшений. «Одна из характернейших особенностей подлинного народного зодчества нашего Севера,— писал Р. М. Габе,— заключается в том, что декоративная сторона занимает здесь весьма скромное место, никогда не затемняя содержания произведения. Излишества в декорировании всякого рода резными и прорезными украшениями появились уже под влиянием деревянной архитектуры городов и пригородов, в особенности в середине XIX в. ... В северном доме простые до аскетизма суровые декоративные формы являются лишь подчеркиванием конструктивных особенностей»<sup>18</sup>. Об этом же применительно к району Пинеги писал К. К. Романов<sup>19</sup>. Наибольшее число орнаментированных деталей в северном жилище обычно сосредоточено в верхней части фронтона.

Главным украшением старых мезенских домов является конек на крыше, или, вернее, на охлупне — массивном бревне, венчающем крышу дома. Во многих домах, главным образом в деревнях Лешуконского р-на, конская голова вырезается не только на охлупне, но и на концах «куриц» — деревянных крюков, поддерживающих крышу с боков. Заметно различие в изображении конских голов в деревнях Мезенского и Лешуконского р-нов. В первых изображение коня сильно стилизовано, иногда схематично, тогда как в Лешуконском р-не, особенно в деревнях около с. Лешуконского, вырезается не только голова коня, но и его торс, так что коньки домов резко выделяются в панораме деревни (рис. 8).

Исследователи уже отмечали архаичность образа коня и связь его с культом этого животного у славян (изображение его служило оберегом)<sup>20</sup>. Появление коньков на крышах связывали с влиянием Новгородской земли, в изобразительном искусстве которой с XVI в. стал господствующим «звериный» стиль<sup>21</sup>. Однако наши материалы, показывающие большее распространение коньков на крышах в Лешуконском р-не, позволяют говорить о развитии этого образа на Мезени независимо от Новгоро-



Рис. 8. Конек на крыше дома, 1874 г., с. Кельчемгора Лешуконского р-на

да. Напомню, что его влияние сказалось в меньшей степени в Лешукоине, чем в Мезенском р-не. В распространении этого декоративного элемента можно было бы предположить влияние искусства коми, но факты свидетельствуют о другом. Этнографы отмечали, что украшение жилищ в массе не было характерно для коми<sup>22</sup>. Распространение же декорированных жилищ у коми-ижемцев и в Удорском крае, в районах, соседних с русскими, определяется, по-видимому, русским влиянием. Об этом говорят способы и мотивы декора, не связанные с национальными традициями коми<sup>23</sup>. А. Сыропятов, изучавший коньки на крестьянских крышах в Пермском крае, сделал вывод о проникновении этого элемента декора к коми с запада, считая его «продуктом орнаментального и мистического творчества древних новгородцев»<sup>24</sup>. Соглашаясь с исследователем в том, что мотив коня на охлупне дома пришел с запада, не находим основания связывать его только с новгородцами. Распространение почти идентичных коньков в некоторых северодвинских районах (по рекам Ваге и Кокшеньге)<sup>25</sup> позволяет связывать этот декор и с районами Верхнего Поволжья, откуда шло заселение Подвинья и где, как известно, украшение крыши коньком было довольно частым явлением<sup>26</sup>. О культе коня в этом регионе свидетельствует и археологический материал<sup>27</sup>.

На Мезени встречается еще один вид украшения охлупня дома — рогами оленя. Обычно это украшение не вырезали, подобно коньку, а просто к концу охлупня прикрепляли настоящие оленьи рога. Этот декор чаще встречается в Мезенском р-не. По всей вероятности, в нем можно видеть следы почитания оленя, культ которого, может быть, и в меньшей степени, чем коня, был свойствен отдельным русским районам. Напомню, что культ того и другого животного нашел отражение в мезенской росписи на прялках и других деревянных изделиях.

Как уже говорилось, большое значение на Мезени придавалось украшению фронтона жилища. В большей степени это касается Лешуконского р-на, где встречаются резные кронштейны крыш, подзоры, причелины, полотенца.

Резьба бывает глухая и ажурная. Довольно распространена так называемая городковая резьба, преимущественно геометрическая, состоящая из сочетаний прямоугольных и треугольных зубцов, полукругов и трапе-



ции, вырезанных по краям доски. Подзоры и причелины, украшенные геометрической резьбой, часто сочетаются с полотенцами, украшенными резным солярным орнаментом. Реже встречаются на Мезени резные серьги, или подкрылки, прикрывающие боковые торцы сруба. Установлено, что городковая резьба — один из древнейших видов геометрической резьбы по дереву, о чем свидетельствуют некоторые узоры, сохранившиеся на каменных зданиях XII—XIII вв., перенесенные на них с деревянных построек<sup>28</sup>. Замечу, что здания с подобного типа резьбой распространены во Владимире, Переславле-Залесском и других городах Верхнего Поволжья, т. е. в тех районах, откуда шло заселение Севера. Не случайно, что и на Севере мы видим городковую резьбу в местах, подвергшихся этому заселению (Пинега, в меньшей мере Лешуконский р-н). Там же, где преобладали новгородские поселенцы (Мезенский р-н), этот вид резьбы встречается реже.

В меньшей степени, чем резьба, распространена на Мезени роспись по дереву внутри дома (двери, опечек) и снаружи (наличники окон, фронтон). Несколько раз встретились нам оригинальная роспись, нанесенная на фронтон с балконом, по сторонам которого изображены стоящие на задних лапах львы. В композицию этой росписи, помимо львов, входят изображения дерева, цветов, птиц в сочетании с геометрическими фигурами — кругами, ромбами, розетками. Чаше, чем роспись со львами, встречается простая раскраска выступа кровли над фасадом шашечным или линейным узором красного, синего, желтого и зеленого цветов (рис. 9). Подобную роспись К. К. Романов встретил в пинежских деревнях и отметил ее большое сходство с мезенской. Основываясь на том, что эта роспись чаще встречается в бассейне Мезени, К. К. Романов предположил, что оттуда она попала на Пинегу, точнее — на ее среднее и нижнее течение. «Среднее и нижнее течение р. Пинеги как раз было, до Труфаногорья, путем давних сношений Северной Двины со средним течением р. Мезени»<sup>29</sup>. Роспись, о которой применительно к пинежским деревням писал К. К. Романов, помимо Мезени, зафиксирована нами в деревнях по Северной Двине, как раз в месте впадения в нее Пинеги, что может служить лишним подтверждением слов исследователя о роли торгового тракта, связывавшего Мезень с Двиной, в распространении подобного стиля росписи. Возникает предположение о возможности влияния северо-



Рис. 9. Украшенный росписью фронтон дома, начало XX в., д. Печище Мезенского р-на

двинских мастеров на искусство и Пинеги, и Мезени, так как именно Северная Двина славилась живописными центрами в Пермогорье, Уфтьюге, в меньшей мере в Холмогорах. Однако в любом случае распространение однотипной росписи на столь большом протяжении свидетельствует о несомненном участии профессионалов в ее распространении; это не противоречит существующему у искусствоведов мнению, что профессиональный характер росписи по дереву характерен вообще для северных районов России. В то же время, по нашим наблюдениям, резьбой по дереву, в том числе и вырезыванием конька на охлупне, занимались не только профессионалы-плотники, но и многие крестьяне, строившие дома собственными силами.

В некоторых мезенских домах, помимо фронтона, раскрашивались и другие детали: наличники, ставни, обшивки боковых торцов и т. п. Покраска выступающих деталей дома преследовала прежде всего практические цели, предохраняя деревянные поверхности от гниения. Однако там, где мы видим разнообразие красок со стремлением выделить этими красками тот или иной узор, можно говорить и о стремлении украсить дом.

Сравнивая Мезенский и Лешуконский р-ны, в домах последнего видим большее многообразие красок, резьбы по дереву и других видов украшений. Кстати, и описанные выше оригинальные украшения фронтона домов композицией со львами зафиксированы нами в том же Лешуконском р-не (рис. 10, а, б). Фигуры львов по бокам балкона или окна светлицы часто встречаются в поволжской резьбе. Сходна с мезенской и сама манера изображения этих животных в Поволжье: львы с поднятыми лапами как бы взбираются по склону<sup>30</sup>. И. В. Маковецкий, исследовавший изображения львов в поволжской народной архитектуре, писал о сходстве их с работами неизвестного резчика с берегов Белого озера, оставившего подобное изображение льва на деревянном изделии XIII в.<sup>31</sup> Имеются свидетельства о распространении этого мотива в более раннее время (начиная с XII в.) во Владимирско-Суздальской земле, в храмовой и дворцовой скульптуре. Оттуда он перешел в крестьянскую среду Севера и Поволжья<sup>32</sup>. Росписи со львами, относящиеся к более позднему времени, встречаются в районах Горьковской, Костромской, в меньшей мере Владимирской областей<sup>33</sup>.

В то же время А. К. Чекалов связывает появление росписи со львами на Севере с оживленной заморской торговлей XVI—XVIII вв., осуществлявшейся до Петра I через Северную Двину и способствовавшей распространению на Севере пышно орнаментированных предметов домашнего обихода. «Отныне одной из любимых композиций,— пишет он,— станет мотив льва и единорога, стоящих по сторонам дерева. Британский герб соединен здесь с древним образом предстояния... В позднейшей крестьянской резьбе и росписи мотив расплывается, единорог заменяется конем или вторым львом. В таком упрощенном, переработанном виде композиция дошла до XX в. в виде зеленых и желтых языкастых львов, симметрично рассаженных по концам дуг, на фронтонах изб»<sup>34</sup>. Обе точки зрения о путях проникновения рассматриваемой композиции на Русский Север, на наш взгляд, совместимы. Однако тот факт, что этот орнаментальный мотив встречается лишь в некоторых северных районах, свидетельствует о том, что его усвоение было возможным лишь там, где раньше уже существовали однотипные сюжеты. В данном случае это могла быть трехчастная композиция с древом жизни посередине. Нетрудно заметить, что рассматриваемое изображение распространено в местностях,

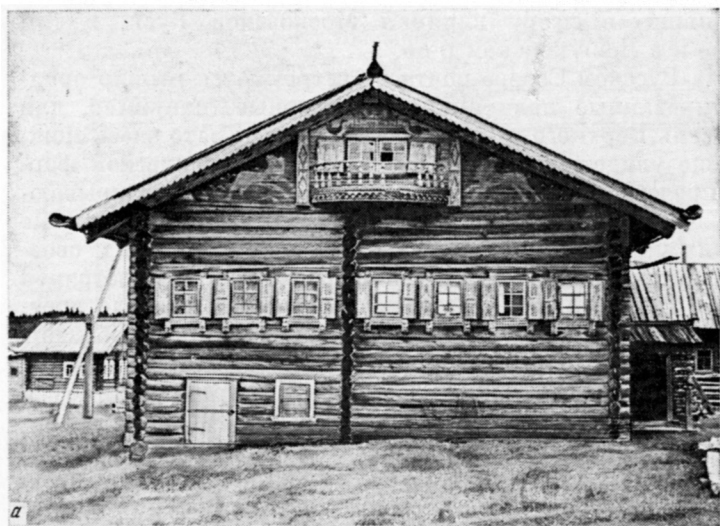


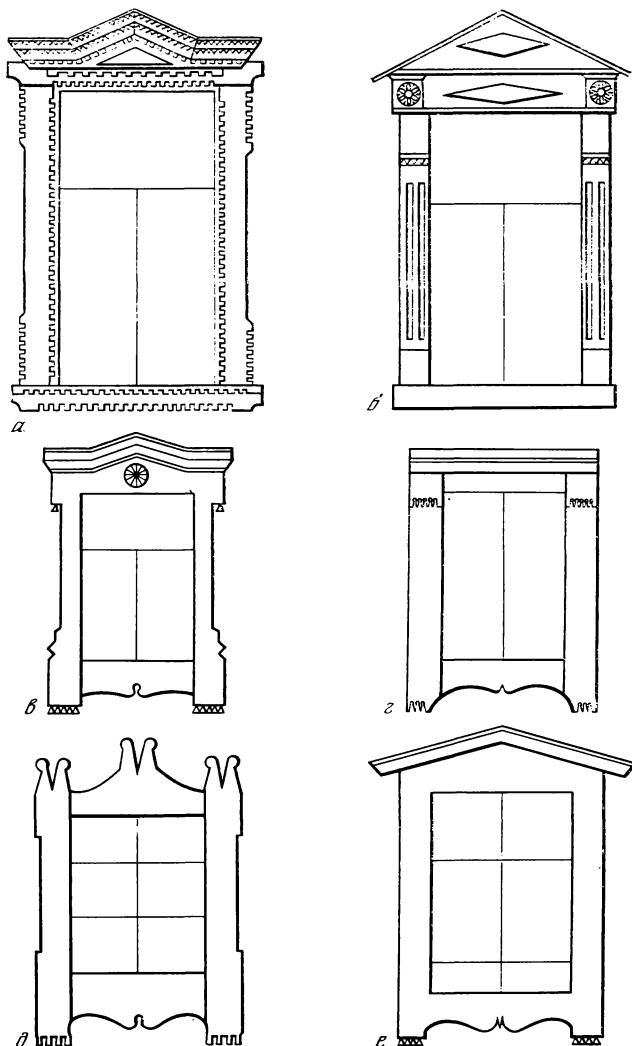
Рис. 10. Украшенный росписью со львами дом В. Я. Клокотова, 1879 г., с. Кельчемгора Лешуконского р-на

а — общий вид дома; б — фронтон дома

входивших в сферу влияния Московской Руси, в том числе и в Лешуконском р-не.

На Русском Севере почти не встречаются пышно орнаментированные наличники, характерные, например, для деревень Верхнего и Среднего Поволжья; зато здесь можно еще увидеть наличники в наиболее архаической форме, представляющие собой гладкие обкладки, закрывающие щели между оконным проемом и рамой, лишенные всяких украшений. Однако наряду с ними видим и своеобразно украшенные наличники. Довольно распространен узор в виде солярных розеток, вырезанных в стиле древней трехгранновыемчатой глухой резьбы. Своеобразны наличники, украшенные другим видом древней резьбы — городковой. Края таких наличников обрабатывались в виде прямоугольных, треугольных и трапециевидных фигур (рис. 11, а). Реже попадаются наличники с пропиленной резьбой, получившей, как известно, широкое развитие в среднерусских областях. Такого рода украшения наличников сходны с подобными украшениями из районов Верхнего Поволжья. В декоре наличников сказалось влияние еще одного, более позднего стиля — классицизма, пришедшего в районы Русского Севера из городов. Элементы классицизма прослеживаются в рельефных украшениях в виде четырехгранных пирамидок с прямоугольными, ромбическими и квадратными основаниями, прикрепленных к плоскости наличника. Очевидно, под влиянием классицизма двускатный фронтон верхнего наличника преобразуется в ярко выраженный треугольник (рис. 11, б).

По конструктивным и декоративным особенностям мезенские наличники можно разделить на следующие группы: наличники с более богато оформленной верхней доской; наличники с более богато украшенной нижней доской и наличники с одинаково украшенными верхней и нижней досками (рис. 11, в). Верхняя доска наличников нередко оформлялась в виде треугольника. Иногда этот треугольник украшался элементами классического орнамента, о котором говорилось выше. В тех деревнях, где получила развитие городковая резьба, ею украшались и треугольники наличников. Украшенная нижняя доска, как правило, имеет овальные очертания, напоминая по форме арку (рис. 11, д, е). Распространен этот декоративный мотив главным образом в Лешуконском р-не, в жилищах которого, как уже говорилось, заметно тяготение к арочным конструкциям в устройстве крыш, кры-



**Рис. 11. Типы наличников домов**

*а* — дом Т. А. Дерягиной, конец XIX в., с. Кимжа Мезенского р-на; *б* — дом, начало XX в., г. Мезень; *в* — дом из с. Русома Лешуконского р-на; *г* — дом Ф. Я. Судновой, конец XIX в., д. Печище Мезенского р-на; *д* — дом из с. Большие Нисогоры Лешуконского р-на; *е* — дом 1895 г., с. Кельчемгора Лешуконского р-на

лец и ворот<sup>35</sup>. Как правило, боковые доски таких наличников оканчивались каплями или кистями, напоминающими конец полотенца с бахромой.

Указанные группы наличников разделяются по географическому распространению. Наличники первой группы чаще встречаются в Мезенском р-не, второй — в Лешуконском. В среднем течении Мезени (особенно это касается с. Лешуконского и окрестных сел) попадаются наличники третьей группы, в которых равно украшались верх и низ. В Лешуконском р-не, который, как уже отмечалось, отличается большим разнообразием в декорировании жилища, более богато орнаментировались и наличники. Главным образом в этом районе в орнаменте наличников встречается мотив рогов, иногда в оригинальной форме (рис. 11, *д*). Мотив этот в пределах Европейской части России характерен для поволжских и прикамских районов<sup>36</sup>. Преимущественно в том же Лешуконском р-не наблюдается раскраска наличников растительным орнаментом (цветы, деревья и т. п.). Примером такого украшения может служить прекрасно расписанный дом В. Я. Клокотова из д. Заозерье этого района (см. рис. 10). Главным образом в наличниках Лешуконья видим украшение боковых досок «каплями».

Если Лешуконский р-н по ряду особенностей декора росписи можно связать с более южными русскими областями, а также с Поволжьем и Прикамьем, то Мезенский р-н тяготеет к северо-западным районам Европейской части России. В Заонежье еще в большей мере, чем в Мезенском р-не, в декоре наличников применялись ярко выраженные элементы барокко и классицизма. Р. М. Габе и К. К. Романов, одними из первых описавшие декорированные элементы такого типа, объясняли их появление в народном жилище влиянием городской архитектуры Заонежья<sup>37</sup>. К их мнению присоединяется и Е. Э. Бломквист<sup>38</sup>. И. В. Маковецкий указал, кроме того, что подобное городское влияние имело место именно в тех районах, где, по его предположению, в более раннее время господствовал определенный тип наличников, верхняя доска которых имела форму двускатного фронтона. Именно в наличники такого типа легко вписывались элементы барокко и классицизма<sup>39</sup>. Наши материалы, свидетельствующие о распространении наличников с элементами классицизма главным образом в одном (Мезенском) районе, подтверждают эту мысль. К тому же в Мезенском р-не сохранились наличники, верхняя доска которых

имеет форму двускатного фронтона, послужившую, как уже говорилось, основой для появления наличников в стиле классицизма.

Несравненно реже, чем роспись на наружных частях дома, наблюдается в мезенских деревнях живописное убранство его внутренних частей. Обычно росписью покрывались двери, печек, голбец, а также подвижная мебель, особенно шкафы. На Русском Севере подобная роспись была сравнительно мало распространена. Если на Украине и в некоторых южнорусских районах она встречается повсеместно, то в северных деревнях — эпизодически. В отличие от Украины, где расписыванием домов занималась каждая хозяйка, на севере России это занятие сосредоточивалось в руках профессионалов. Например, в Олонецкой губ. зафиксировано много мелких центров, где работали мастера-иконописцы, занимавшиеся в свободное время малярным делом как у себя дома, так и на отхожих промыслах<sup>40</sup>. Известны артели костромских красильщиков, работавших по заказу далеко на Севере, например в Заонежье<sup>41</sup>. Крупные центры росписи были расположены по течению Северной Двины (Сольвычегодск, Великий Устюг и Холмогоры). Они славились расписными сундуками, ларцами и другими изделиями уже в XVII в. Здесь возник особый стиль росписи, получивший у искусствоведов название «строгановской школы» благодаря тому влиянию, которое оказали живописцы мастерских промышленников Строгановых на живописцев Устюга и Холмогор. Этим влиянием объясняют появление в живописи северян наряду с четкостью рисунка узорчатости в орнаменте (изображений цветов и листьев на тонких изогнутых стеблях)<sup>42</sup>.

Выше уже говорилось о хозяйственных и культурных связях Мезени с Северной Двиной. Вероятно, этими связями можно объяснить и особенности живописного декора во внутреннем убранстве мезенских изб, значительно отличающегося от знаменитой мезенской росписи на прялках и коробах. Различия сказываются как в манере письма (свободный мазок, а не графический контур росписи), так и в сюжетах и образах. Это прежде всего изображения цветов, почти не встречаемых на прялках, и таких животных, как лев и петух, также совершенно несвойственных мезенской росписи. Между тем подобные изображения нередки в творчестве живописцев Северной Двины начиная с XVII в. Трудно определенно сказать, распространялась ли эта живопись профессионалами-плотника-



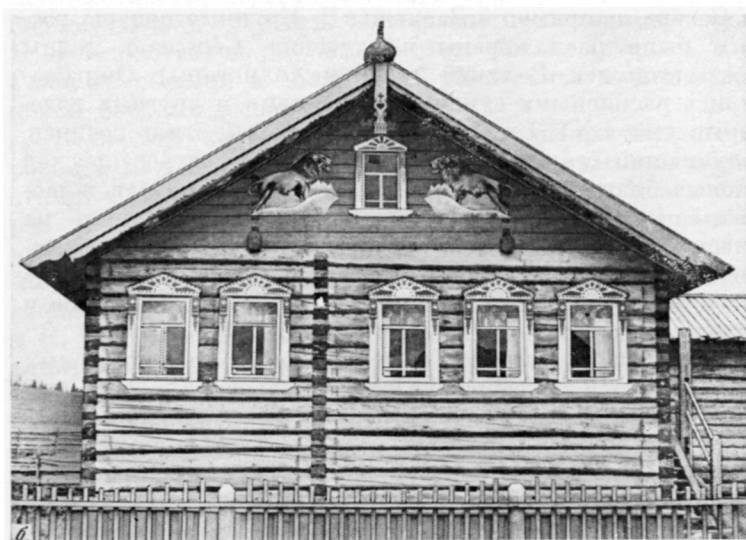


Рис. 12. Современные орнаментированные дома

*a* — дом К. З. Грязнова, 1957 г., с. Вожгоры Лешуконского р-на; *б* — дом М. А. Маркова, 1970 г., с. Кельчегора Лешуконского р-на

ми и малярами или посредством продажи на ярмарках предметов домашнего обихода, производимых в указанных промысловых центрах Северной Двины. Скорее всего, было то и другое. Вероятно, там, где сюжеты и живописные приемы повторяются на большой территории, можно говорить о профессиональном мастерстве; там же, где подобного повторения нет, речь может идти о мастерстве индивидуальном (рис. 12, а, б). Примером индивидуального творчества могут служить работы колхозника К. З. Грязнова из с. Вожгоры Лешуконского р-на. Он прекрасно «изукрасил» два дома (свой и сына) внутри и снаружи (см. рис. 12, а). Заказы от других он не брал и занимался художественным ремеслом только в свободное от основной работы (в колхозе) время.

В настоящее время рассматриваемый живописный декор чаще встречается в Лешуконском р-не, но, вероятно, прежде его распространение было шире. Например, в д. Печище Мезенского р-на на одной старинной двери сохранились следы прекрасной росписи в той манере, о которой идет речь; на нижней половине этой двери изображена ваза с цветами, на верхней — петух. Так же расписаны и сохранившиеся на некоторых домах налечники.

Помимо жилья и помещений для скота (двора), в крестьянскую усадьбу входили подсобные сооружения — бани, амбары, сеновалы, овины, риги, погребы, чуланы, колодцы и т. п. К настоящему времени большинство этих построек не сохранилось. Наибольший художественный и исторический интерес среди этих разнообразных сооружений представляют бани, амбары и мельницы, сохраняющиеся еще во многих деревнях Мезени. Бани имеются почти у каждого мезенского хозяина. Особое место их среди элементов восточнославянского жилища уже отмечалось исследователями<sup>43</sup>. Наличие бани в жилищном комплексе является одним из основных признаков севернорусской культуры, восходящим к глубокой древности. Общеизвестно описание мытья в бане у новгородских словен в «Повести временных лет». О том, что в русских городах и деревнях было много частных и общественных бань, свидетельствуют летописи и другие письменные источники. В частности, подробное описание мытья в бане имеется у Олеария<sup>44</sup>. Причем до XVIII в. мытье в бане практиковалось во всех сословиях, включая царей.

Мытье, особенно парение, в бане имело лечебное зна-



Рис. 13. Баня по-черному, с. Кильце Мезенского р-на



Рис. 14. Мезенские амбары, с. Палащелье Лешуконского р-на

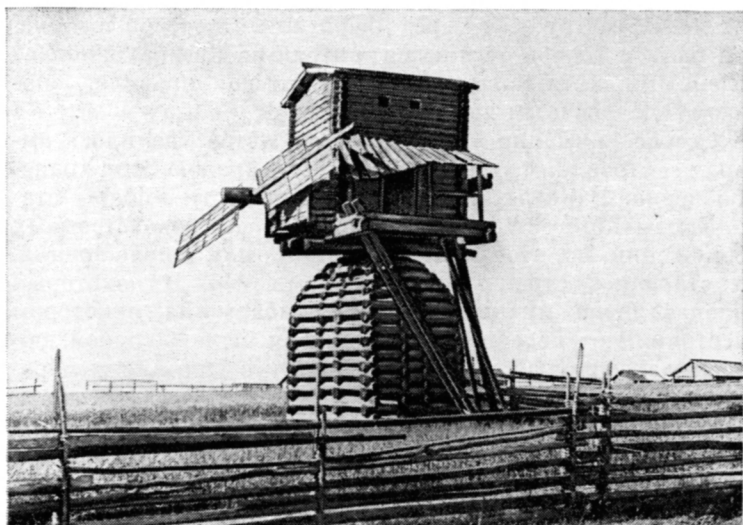


Рис. 15. Мельница из с. Кимжа Мезенского р-на

чение, издавна использовавшееся в народной медицине, о чем применительно к Мезени говорилось выше. О ритуальном значении бани свидетельствует та роль, какая отводилась ей в семейной обрядности: свадебной, родильной, поминальной. До настоящего времени баня сохраняет лечебно-гигиеническое значение в быту крестьян севернорусских районов.

Основная роль в бане отводилась и отводится парению. Именно этот признак Е. Э. Бломквист считает основным в определении степени древности «культуры бани» у того или иного народа. В тех этнических группах, которые заимствовали баню сравнительно недавно, ее используют только для мытья<sup>45</sup>. О древности «культуры бани» на Русском Севере свидетельствуют и архитектурные особенности бань (рис. 13). В них нередко сохраняются черты старого типа жилища, утерянные, как правило, в жилом доме. Так, характерная для северных бань внутренняя планировка, когда печь-каменка ставится у входа, устьем вбок, соответствует, по мнению исследователей, одной из древних стадий жилища севернорусской народности<sup>46</sup>. К числу древних элементов жилища относят и печку-каменку (сложенную из камней). Древним является и способ ее топки — «по-черному», когда дым выхо-

дит не через трубу, а через двери или отверстие в стене. Эти бани и теперь считаются жителями Мезени наиболее целебными, хотя новые бани строят, как правило, «по-белому», с обычным дымоходом.

Особое внимание в народном зодчестве уделялось амбарам — строениям, предназначенным прежде для хранения зерна. В целях пожарной безопасности амбары ставили обычно в стороне от жилья и производственных сооружений, но, чтобы они постоянно были в поле зрения, их старались строить перед окнами изб. В некоторых районах было принято строить амбары на некотором расстоянии от деревни. Если деревня была большой, образовывался целый амбарный городок с улицами и переулками. Остатки таких городков нам удалось увидеть в селах Койнас и Палащелье Лешуконского р-на (рис. 14).

Своеобразна архитектура амбаров. В северных областях, в том числе и на Мезени, долго сохранялись наиболее архаичные по конструктивным особенностям амбары на столбах. Подобные сооружения исследователи возводят к первобытным хижинам, возводившимся на деревьях<sup>47</sup>. Дольше подобные сооружения сохранялись в лесных районах Европейского Севера и Сибири, особенно там, где большую роль играло охотничье хозяйство.

Амбары на столбах, т. е. с открытым подпольем, Е. Э. Бломквист считает характерным для зоны распространения избы на подклети, тогда как в областях распространения наземного жилища преобладают амбары без подполья, стоящие прямо на земле<sup>48</sup>. И. В. Маковецкий считает, что амбары на столбах в большинстве районов Севера были вытеснены амбарами на бревенчатых срубах. В мезенских деревнях одновременно существовали и низкие, приземистые амбары с основанием из трех венцов, необходимых для крепления пола, и амбары-башни, поставленные на высокий, мощный сруб из двенадцати и более бревен<sup>49</sup>. Нередко мезенские амбары украшались вырезными коньками и курицами. В настоящее время на Мезени преобладающими являются амбары с низким основанием-срубом. Часто встречаются амбары, поставленные на невысокие столбы или камни. Только в деревнях Лешуконского р-на, где дольше держались охотничьи промыслы, нам удалось увидеть амбары на сравнительно высоких столбах.

Особое своеобразие архитектурному ансамблю деревни на Русском Севере придавали ветряные мельницы, являющиеся одним из древнейших и замечательнейших

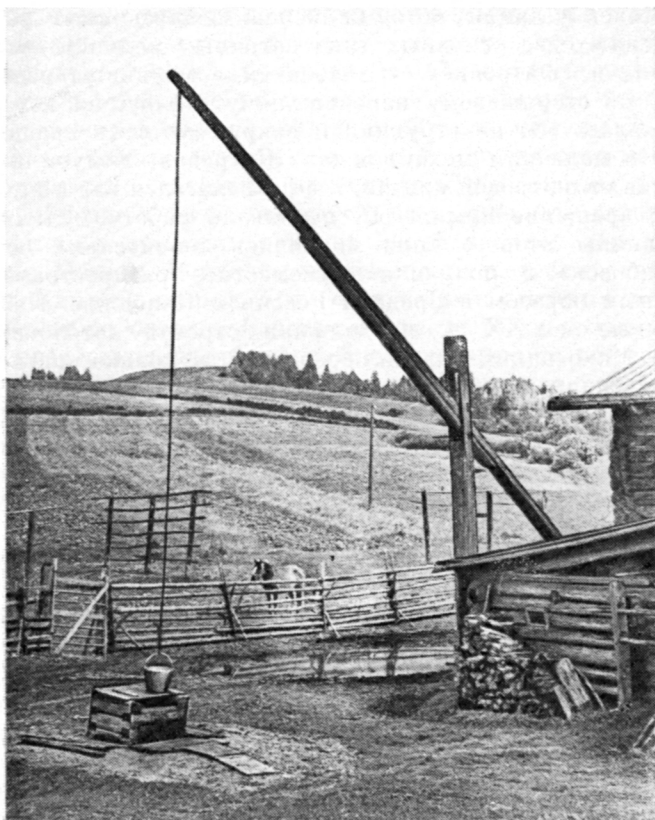


Рис. 16. Колодец с «журавлем», с. Кеслома Лешуконского р-на

произведений народной строительной и инженерной мысли. Письменные источники XVII—XVIII вв. свидетельствуют о широком распространении мельниц в Древней Руси. О густой сети ветряных мельниц в северной и средней полосе России говорят статистические данные начала XIX в. В Архангельском у., по описи 1843 г., насчитывалось 400 ветряных мельниц<sup>50</sup>. В отдельных поселениях Мезенского у. мельницы кольцом окружали деревню. Так, по свидетельству И. В. Маковецкого, на окраине с. Азопольского в конце XIX в. стояло около 30 мельниц<sup>51</sup>.

На Мезени, как и в большинстве районов Русского Севера, преобладали ветряные (а не водяные) мельницы,

при эксплуатации которых использовалась сила ветра. Выделяют два основных типа ветряных мельниц: «столбовки» и «шатровки». «Столбовками» мельницы назывались по стержневому неподвижному столбу, на котором держалась вся конструкция и вокруг которого вращался сруб с мелющим механизмом. «Шатровка» получила название от шатровой крыши, где располагался вал с крыльями; вращение крыши обуславливало работу мельницы. Мельницы второго типа появились значительно позже «столбовок» и получили повсеместное распространение главным образом в Средней России и Поволжье. На Севере же до XX в. продолжали строить «столбовки». И. В. Маковецкий выделил среди них несколько подтипов, отличающихся друг от друга некоторыми конструктивными и декоративными элементами. К отдельному подтипу, в частности, он отнес мезенские мельницы «на ряжах» — своеобразной бревенчатой клетке. Именно такого рода мельницы нам удалось увидеть в ряде мезенских деревень (рис. 15).

Архитектура крестьянской усадьбы и вид деревни были органически связаны не только с ветряными мельницами, но и с колодцами. Одними из наиболее древних считаются колодцы с водоподъемниками — «журавлями». Их изображения известны на миниатюрах и рисунках начиная с XVII в.<sup>52</sup> Более поздней формой представляются колодцы с «бараном» (барабаном с ручкой), на который наматывалась веревка с прикрепленным к ней ведром. На Мезени встречаются колодцы этих двух типов, причем, по нашим наблюдениям, колодцы с журавлями, нередко оригинальной формы, преобладают в Лешуконском р-не, тогда как колодцы с «бараном» — в Мезенском (рис. 16).

### Мезенские кресты

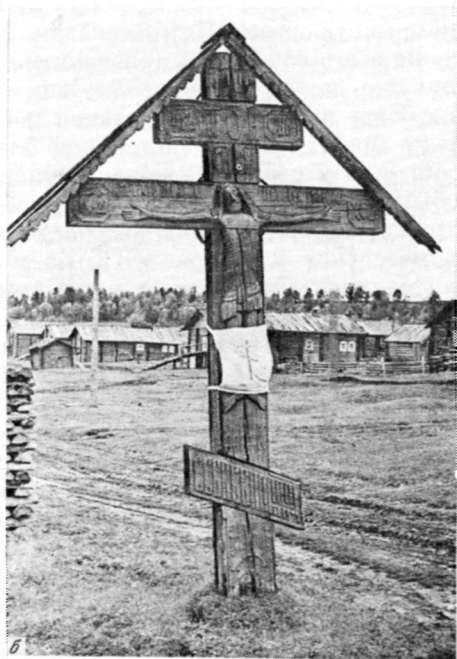
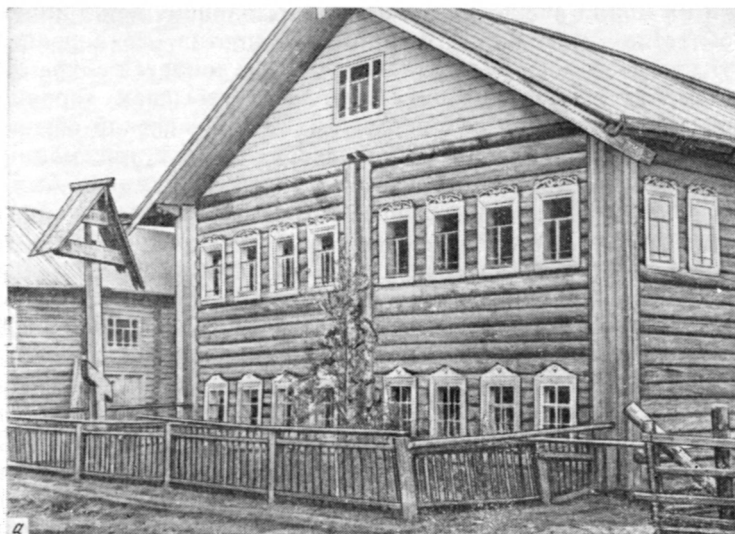
В панораму некоторых мезенских деревень входят старинные деревянные кресты, отражающие не только религиозные представления, но и определенные художественные и мировоззренческие принципы русского населения в прошлом.

Судя по описаниям путешественников прошлого столетия и по нашим собственным расспросам, эти кресты раньше встречались намного чаще. Среди современных мезенских крестов можно выделить, по крайней мере, три группы. Это, во-первых, кресты надмогильные. На Мезе-

ни их можно увидеть не только на кладбище, как в других областях, но и рядом с домом — напротив его переднего угла, около порога, на огороде, что объясняется сохранявшимся в этом крае до начала XX в. обычаем хоронить родственников рядом с жилищем. Этот языческий обычай, судя по свидетельствам летописей, других письменных источников, а также по археологическим данным, был в той или иной мере свойствен всем древним славянам, но лишь в немногих районах он сохранялся так долго, как в Мезени. В некоторых мезенских деревнях (например, Кимже) лишь в 20-х годах нашего столетия по распоряжению органов Советской власти были созданы обшедеревенские кладбища, после чего древний обычай захоронения стал уходить в прошлое. Возможно, столь длительному сохранению этого обычая в Кимже, как и в других подобных деревнях, способствовали старообрядцы, приверженность которых к старине общеизвестна (рис. 17, а).

Другую группу мезенских крестов составляют кресты обетные, поставленные по обету (обещанию), данному богу в благодарность за добро или за избавление от какого-нибудь зла. По рассказам современных крестьян, чаще всего обещались (овещались) богу рыбаки, промышлявшие на море, в опасные для жизни моменты. Выйдя на берег живым, рыбак ставил обетный крест или на берегу моря, в непосредственной близости от места спасения, или у себя в деревне, около дома (рис. 17, б). Этот обычай, связанный с необычайно тяжелым и суровым трудом северных рыбаков на море<sup>53</sup>, нашел отражение в мезенской поговорке «Кто на море не бывал, тот бога не маливал», которую не раз вспоминали, рассказывая об обетных крестах. Другим поводом для возведения обетных крестов служили болезни, чаще всего детские. Самой распространенной формой обета было обещание пожертвовать «на крест» отрез материи или полотенце. Приведу один из рассказов, записанный в д. Кулогора: «Весили полотенца на кресты, большой крест был в Тороме. Я сама лично ездила. У меня нога болела, я повешалась свечку поставить да масла купить для лампы. Свечку зажигали перед иконой. Я это сделала, и нога перестала болеть. Другие полотенца, платки шелковые весили, деньги клали»<sup>54</sup>. Подобные дары можно еще и сейчас иногда увидеть на мезенских крестах. При этом, чем тяжелее болезнь или серьезней опасность, от которых удалось избавиться, тем длиннее отрез дарственной материи.





**Рис. 17. Мезенские кресты, расположенные рядом с домом**

*а* — д. Печище Мезенского р-на; *б* — с. Кельчемгора Лешуконского р-на

Существовали наиболее почитаемые кресты, к которым ездили за многие километры из других деревень. Таковыми являлись зафиксированные нами кресты на берегу Мезени, неподалеку от с. Кимжи, а также около деревень Родомы и Рези. Характерно расположение этих крестов на высоком берегу реки (кимженский крест) (рис. 18), в роще над рекой (родомский крест), при слиянии двух рек (крест в Рези). Именно в таких местах в древности располагались наиболее почитаемые часовни, которые в свою очередь сооружались на месте древних языческих храмов или языческих погребений<sup>55</sup>. Возможно, отголоски почитания одного из подобных погребений звучат в мезенских рассказах о том, как ездили обещаться к некоей Юде, с которой связывают «оветный» крест, расположенный в д. Родомы Лешуконского р-на. Юда, судя по рассказам, почиталась во многих деревнях этого района.

Д. К. Зеленин, обнаруживший это имя в украинских преданиях, писал о Юде следующее: «В украинском юде... можно видеть евангельского предателя Иуду Искаротского, которого видят и в финском-суоми имени черта — juutas. Но больше оснований думать, что имя предателя лишь контаминировалось с более древним словом для обозначения нечистой силы. Последнее сохранилось в латышском jods, литовском juds. Приведенное финское слово, равно как и эстонское judas, juas, нужно признать заимствованием из литовского. Латышское название северного сияния jodi, jogi означает, собственно, черти... Сравнить еще болгарское юда, мифологическое существо вроде самовил. Основным значением всей этой группы слов может быть сохранявшееся в литовском значение: черный, но этот последний вопрос нуждается еще в особом исследовании»<sup>56</sup>. В пользу древности рассматриваемого слова может свидетельствовать, на наш взгляд, известный персонаж восточнославянских волшебных сказок — «чудо-юдо».

Обращу внимание на родство этого слова с известным этнонимом «чудь». По всей видимости, это не случайно, так как в деревнях Средней и Нижней Мезени бытовали предания о чуди. На основании лингвистических, исторических и фольклорных данных Мезень относят к числу северных земель, заселенных некогда чудью<sup>57</sup>.

Нам удалось услышать предания о чуди в русских деревнях Верхней Мезени и Нижней Вашки. В большинстве из них рассказывалось о том, что когда-то здесь жила чудь и в том месте, где находится д. Чучепала, был



Рис. 18. Обетный крест на берегу Мезени, рядом с с. Кимжа Мезенского р-на

бой с чудью, в результате которого «чудь пала». Отсюда и название деревни — Чучепала. Вариант этого рассказа записан нами в д. Русома на Вашке, в котором чудь характеризовалась как примитивный народ, живший в землянках. Зафиксированные нами предания не противоречат результатам картографирования преданий о чуди, проведенного В. В. Пименовым, согласно которым бассейн Мезени входит в область распространения преданий о гибнущей чуди, тогда как предания о чуди нападающей преобладают в более западных районах Севера<sup>58</sup>. Однако мезенские рассказы о Юде связаны и с другой группой преданий, в которых чудь изображается предками отдель-

ных семей или целых селений. Подобные предания в большей мере свойственны коми-зырянам и коми-пермякам, а также вепсам. В рассказах такого рода у коми повествуется о том, как крестьяне носят в поминальные дни на древние чудские могильники яства в берестяных коробочках, а в Семик дети оставляют на чудских курганах блины<sup>59</sup>. В. Н. Белицер считает, что в коми-преданиях «чудь выступает предками современных коми»<sup>60</sup>. Не случайно, что рассказы о Юде, к которой ездили поклоняться подобно чудским предкам, распространены в русских деревнях, пограничных с коми, влияние которых сказалось на многих сторонах материальной и культурной жизни соседствующих с ними русских.

Внимания заслуживают обетные кресты около с. Рези. Они заключены в небольшое помещение с открытым входом и двускатной крышей. Сооружение это ассоциируется, на наш взгляд, с дохристианскими храмами, известными по памятникам народного искусства, в частности по вышивкам. Вопрос об отражении культовой архитектуры архаического типа в народных вышивках, впервые поставленный В. В. Стасовым и В. А. Городцовым, неоднократно рассматривался в работах советских исследователей<sup>61</sup>. Для нашего исследования интересно наблюдение В. А. Фалеевой, обнаружившей в вышивках из Архангельской губ. отражение временных ритуальных сооружений, создававшихся на период тех или иных праздников<sup>62</sup>. По мнению Б. А. Рыбакова, обнаруженная В. А. Фалеевой вышивка может служить иллюстрацией к некоторым этнографическим описаниям троицкого обряда<sup>63</sup>. Б. А. Рыбаков обратил внимание на то, что храмы, изображенные на вышивках, можно разделить на две группы: в одних вышивальцами обозначены церкви, в других — простые домики с двускатной кровлей, которые могут быть приравнены к обычным избам<sup>64</sup>. По-видимому, именно ко второму типу можно отнести зафиксированное нами мезенское сооружение. В пользу мнения, что это сооружение культовое, может служить такое свидетельство. По рассказам крестьян из Рези, в дар крестам приносили не только полотенца, но и куклы, а в расположенную поблизости реку бросали монеты. Нам пришлось видеть такие монеты на неглубоком дне реки. Как отмечалось, многочисленные часовенки Русского Севера ставились на месте языческих культовых сооружений. С ослаблением позиций церкви, вероятно, произошло некоторое возрождение древних культов с присущими им



Рис. 19. Крест на обочине дороги у с. Кильце Мезенского р-на

атрибутами, свидетельством чего может послужить зафиксированное нами сооружение.

Существовала на Мезени и еще одна группа обетных крестов, расположенных в потаенных местах, обычно в лесу, на некотором расстоянии от селений. Таков, например, зафиксированный нами обетный крест у д. Малые Нисогоры. Подобные потаенные места для культовых отправлений считаются характерными для финских народов<sup>65</sup>.

В отличие от почитаемых обетных кресты, расположенные по обочинам дорог и на перекрестках (рис. 19), играли, по всей видимости, охранительную роль. Считается, что эти кресты, как и подобные сооружения в Западной Европе, связаны с древним обычаем погребения родичей на границах родовых владений, на дорогах, особенно на перекрестках дорог. Дух умершего, связанного, по прежним воззрениям, и после смерти с местом погребения, становился стражем родного селения, спасителем от враждебных духов, излюбленным местом пребывания которых являлись дороги<sup>66</sup>. До сих пор еще помнят на Мезени рассказы о страшных привидениях, появлявшихся на перекрестках или на обочинах дорог, средством спасения от которых служили кресты. Те же зловещие места,

в которых по какой-либо причине не поставили крест, считались опасными. Приведу один из типичных рассказов о подобных нечистых местах, записанных в д. Русома Лешуконского р-на: «Крест стоял около бора. Там его поставили потому, что том месте блазнило. Там видели всякого: лешего, лешащих. Есть еще одно место, у ручья, где, говорят, пугает. Там слышат звоны да колоколы, да песни, да свист. У нас один парень собрался переехать там ночью. Ему говорили: „Подожди, не езжай туда, поедешь утром“. Он поехал, так кони стали, не могли ехать. Он слышал шум, звон, свист. Так и вернулся обратно»<sup>67</sup>.

Охранительную функцию, по всей видимости, несли и кресты на полях. Большинство этих крестов до наших дней не сохранилось, однако и теперь, особенно в лешуконских деревнях, можно услышать связанные с ними рассказы. В них повествуется о том, как священник, возглавлявший процессию, кропил кресты на полях водой, освященной предварительно в реке. Возможно, обычай кропить крест водой в своих глубоких корнях связан с представлениями, лежащими в основе культа «заложных» покойников. Как одну из приписываемых им характерных черт Д. К. Зеленин отмечал мучающую их необыкновенную жажду. В этой жажде крестьяне видели причину летних и весенних засух, для предотвращения которых нужно покойников напоить<sup>68</sup>. Еще одна характерная черта «заложных» покойников заключалась в том, что они враждебно настроены к живым людям и стремятся вредить им, особенно тем, которые имели неосторожность или несчастье встретиться с ними вечером или ночью<sup>69</sup>. Подобные представления, по всей видимости, лежат в основе упомянутых выше рассказов мезенцев о страшных местах, где «блазнит» нечистая сила. Д. К. Зеленин связывает культ «заложных» покойников с языческими захоронениями на поверхности земли. О древнем обычае вятичей, радимичей и северян хоронить покойников на придорожных столбах, на которых устанавливались урны с пеплом, свидетельствуют русские летописи. Реминисценции представлений, связанных с «заложными» покойниками, в мезенских рассказах о крестах можно, по-видимому, объяснить историческими связями, существовавшими между Лешуконьем и более южными русскими районами, населенными когда-то племенами вятичей, радимичей и северян. В этой связи становится понятным большее распространение подобных рассказов в Лешуконском р-не сравнительно с Мезен-

ским, где, напротив, чаще приходилось слышать рассказы, связанные с обетными крестами. Распространение рассказов об обетных крестах, да и самих этих крестов, преимущественно в Мезенском р-не также не случайно, так как обычай водружать обетные кресты, как об этом можно судить по письменным и археологическим памятникам, был свойствен Новгородской земле в большей мере, чем другим древнерусским землям<sup>70</sup>. Обычай отразился в архитектуре новгородских храмов, на стенах которых нередко вырезались обетные кресты<sup>71</sup>. Обычай водружать памятные кресты в Древней Руси засвидетельствован и в былинных песнях, где поется о «Чудном кресте Леванидовском». По некоторым данным можно судить, что крест этот очень высок<sup>72</sup>. Следует отметить, что распространение былин, как и высоких обетных крестов, присуще районам новгородского влияния.

Несколько слов о форме исследуемых крестов. Над многими из них сооружена двускатная крыша с резными причелинами и коньком. Подобные крыши над крестами нередко рассматривают как пережиток языческих погребений — домовин, воспроизводивших жилища живых и снабженных необходимыми предметами для загробной жизни<sup>73</sup>. Тот факт, что крыши над крестами украшались подобно крышам жилых домов, только подтверждает, на наш взгляд, связь этих крестов с домовинами.

Кресты Лешуконского и Мезенского р-нов различаются по размерам и пропорциям. Кресты Мезенского р-на невольно привлекают внимание своей двух-трехметровой высотой. В Лешуконском р-не эти кресты несравненно ниже, причем, чем дальше вверх по течению Мезени, тем это различие заметнее. В деревнях, расположенных по соседству с коми, кресты часто не достигают и метровой высоты. Отличаются рассматриваемые кресты и по пропорциям. Высокие кресты Нижней Мезени близки по форме к греческой букве тау (Т), с которой принято связывать удлинённый латинский крест, получивший распространение на Западе; тогда как на Востоке чаще встречается равносторонний крест<sup>74</sup>. Если удлинённый крест связывают с древом жизни, то равносторонний крест — с древним солнечным свастическим знаком<sup>75</sup>. Распространение крестов, близких к равносторонним, в Лешуконском р-не, главным образом в окрестностях с. Лешуконского, по всей вероятности, не случайно, так как именно здесь в произведениях народного искусства часто встречаются свастические фигуры. Высокие же



Рис. 20. Надмогильные столбы на кладбище у с. Погорелец Мезенского р-на

кресты Нижней Мезени, как и другие элементы материальной и духовной культуры, связывают этот регион с районами северо-западных русских областей и, далее, с районами Западной Европы.

Особую группу составляют деревянные надмогильные кресты в деревнях, расположенных по соседству с коми (по Вашке и Средней Мезени). Они имеют удлиненную форму, подобно крестам Мезенского р-на, но гораздо ниже их.

В Лешуконском р-не, помимо крестов, принято было ставить столбы, к которым сверху приделывали маленький крестик, а посередине прибавляли небольшую икону. В современных захоронениях надмогильные памятники в форме столбов лишены крестов, а вместо иконок к ним прибавляют фотографию умершего (рис. 20). Возможно, распространение такого обычая в последнее время связано с тем, что христианство утратило свои позиции в крестьянском мировоззрении. Это в свою очередь способствовало возрождению языческого обычая погребения, восходящего, очевидно, к зафиксированным в летописи захоронениям «на столбах, на путях».



И в прошлом, как об этом можно судить по материалам, содержащимся в сборнике П. С. Ефименко, на Русском Севере существовали два разных вида памятников, сооружаемых на почитаемых населением местах. «Кроме сооружения церквей, часовен, у народа есть весьма распространенный обычай — ставить деревянные кресты и столбы, называемые часовенками. Их ставят по краям улиц, при въездах в деревни, на дорогах, при перекрестках, на почитаемых почему-либо местах, на сенокосах, в лесных рощах и других пустынных местах... В крестах просто вырезаются изображения распятия, а в столбах вкладываются литые, медные воздвигательные кресты, иконы задергиваются пеленами; сверху их иногда привешиваются куски разной материи, узорчатого полотна или холста, на которых вышиваются кресты...»<sup>76</sup> Нам не удалось зафиксировать придорожные столбы-часовни, описанные П. С. Ефименко, однако, по всей вероятности, по форме с ними нужно связывать надмогильные столбы Лешуконского р-на. Кроме того, если, по свидетельству П. С. Ефименко, к столбам привешивались холсты и пелены, а кресты украшались только вырезным распятием, то теперь их иногда увешивают кусками материи. Правда, по нашим наблюдениям, подобной чести удостоиваются чаще кресты, которые стоят на месте бывших часовен или когда-то находились внутри часовни.

В связи с надмогильными сооружениями следует упомянуть об одном интересном в этнологическом отношении явлении. И. А. Шляпкин обратил внимание на несомненное сходство названий «гóлбец» (пристройка или ларь у печки, закрывающий вход в подполье) и «голубец» — надгробный памятник. Эти названия, сосуществующие в подобных значениях во многих областях России<sup>77</sup>, сам исследователь возводит к общему, лежащему в основе этих названий слову «глубина». Однако более правдоподобно, на наш взгляд, следующее объяснение. У коми, соседящих с русскими многих районов, еще сравнительно недавно сохранялся обычай хоронить умерших родичей в подполье дома, вход в которое шел через голбец, помещавшийся рядом с печью. Об этом свидетельствуют сказки коми<sup>78</sup>. С этим, по всей видимости, связан и обычай новогодних гаданий коми при покойнике<sup>79</sup>, а также сохранявшееся у них представление о том, что домовый (суседко) живет в подполье, под голбцем. Общее название для входа в подполье и домо-

вин для умерших свидетельствует, что подобный обычай захоронения был известен и в тех русских областях, где зафиксированы эти названия. Косвенным доказательством в пользу этого предположения может служить обычай хоронить покойников около домов и у порога дома, сохранявшийся, как уже говорилось, у русских Мезени до недавнего прошлого.

## Народное прикладное искусство

Декоративность крестьянского дома в прошлом заключалась не только в росписи и резьбе на наружных и внутренних частях построек, но и в украшениях разнообразной домашней утвари. Расписные прялки, швейки, туеса помещались на видном месте. Предметы быта и мебель дополняли сундуки, окованные железом и расписанные обычно в синих, красных и желтых тонах; они и сейчас еще сохраняются в некоторых домах. Правда, некоторые сохранившиеся декорированные предметы домашнего быта свидетельствуют лишь о былом расцвете художественных ремесел в интересующем нас регионе. За последние годы многие из них утасли: в с. Палащелье Лешуконского р-на больше не делают расписных прялок и коробов; в с. Лебском того же района перестали изготавливать деревянную посуду, в с. Олема (на Вашке) — выдалбливать солоницы в форме уток, в с. Кимжа не делают предметов из литой меди. Однако отдельные виды прикладного искусства, отвечающие потребностям современных крестьян, продолжают жить и в наши дни.

*Мезенская роспись. Прялки.* Хотя палащельский промысел потерял свое былое значение, однако и теперь еще живы мастера, владеющие его секретами<sup>80</sup>. Изделия одного из них — Федора Михайловича Федотова экспонировались на выставке «Русские мастера» (Москва, 1973 г.) и получили высокую оценку искусствоведов. В последние годы короба с росписью в стиле мезенской обнаружены в д. Селище Лешуконского р-на. В прошлом, по свидетельству местных жителей, там только делали короба, но не раскрашивали их. Современный селищенский мастер И. С. Фатьянов использует в раскраске мотивы прялочной росписи: это стилизованные кони, олени, птицы в сочетании со штриховкой, косыми крестами, зигзагами и другими фигурами.

Происхождение мезенской росписи до сих пор остается загадкой. Хотя промысел в с. Палащелье Лешуконского р-на возник довольно поздно, древность сюжетов и самой техники росписи на прялках и других деревянных изделиях несомненна. Необычность росписи, графичность, примитивно-условная трактовка образов коней и птиц побуждают исследователей искать истоки мезенской росписи в искусстве соседних северных народов и в наскальных рисунках. Высказывалось мнение о сходстве манеры изображения коней на мезенских изделиях и памятниках азелинской культуры III—V вв.<sup>81</sup> В. С. Воронов, изучая стили народных росписей по дереву в разных областях России, выделил мезенскую как «таинственную и любопытную», указав на ее связи с древними греческими стилями<sup>82</sup>.

Некоторые современные исследователи, например Н. В. Тарановская, полагают, что мезенская роспись — результат взаимодействия декоративного искусства коми и русских<sup>83</sup>. Л. Н. Жеребцов, поддерживая эту точку зрения, подчеркнул, что решающую роль в возникновении геометрического стиля мезенской росписи сыграло прикладное искусство коми<sup>84</sup>. Однако сложившееся мнение о преобладании геометрических изображений в мезенском орнаменте, на наш взгляд, несколько неточно.

Преобладают, напротив, зооморфные изображения — знаменитые бегущие кони, олени, птицы, расположенные в несколько рядов. На внутренней стороне каждой мезенской прялки имеется, кроме того, сюжетный рисунок (пароход с матросами, охотник, прицеливающийся в птицу, сидящую на вершине дерева, дерево с птицей на вершине и т. п.). Эти изображения почти полностью свободны от геометрических фигур. Трудно согласиться с утверждением о значительном воздействии искусства коми на формирование мезенской росписи. Роспись на изделиях коми (в частности, на прялках) по композиции существенно отличается от росписи на мезенских изделиях<sup>85</sup>. Сходство же некоторых коми-зырянских прялок с палащельскими, по мнению, например, В. Н. Белицер, объясняется влиянием последних<sup>86</sup>. Вместе с тем многие элементы мезенской росписи близки к силуэтным изображениям на памятниках искусства Архангельской и Олонецкой областей, для которых также характерны контурные, графические фигуры животных<sup>87</sup>. А такой обычный для мезенских прялок мотив орнамента, как фигуры птиц с ярко выраженным S-образным контуром,

довольно часто встречается на изделиях народных мастеров из Белозерья, верхневолжских районов и Подвинья<sup>88</sup>.

Характерной особенностью мезенской росписи, на наш взгляд, является многоярусность. Почти на каждой мезенской прялке выделяются три яруса, причем в нижнем и среднем главными фигурами представляются кони или олени, в верхнем — птицы. Как правило, в среднем ярусе (иногда, гораздо реже, — в нижнем) к изображениям животных присоединяются фигуры птиц по краям, вернее по четырем сторонам яруса, тогда как в верхнем ярусе рисовались только птицы. По всей вероятности, выделенные нами на прялках ярусы соответствуют трем мирам — подземному, наземному и небесному, широко известным в искусстве многих народов мира. Характерно при этом, что наземный (средний) мир как бы сочетает в себе черты подземного и небесного. Подобное сочетание видим в среднем ярусе мезенских прялок.

Возможен и другой подсчет изображаемых на прялках ярусов. Если принять во внимание геометрические ряды, разделяющие рассмотренные выше ярусы, то получится семиярусное деление прялки. Число семь, так же как и три, характерно для представлений о вертикальном делении мира, известном по материалам фольклора и народного искусства у многих народов мира. Достаточно вспомнить вавилонские зиккураты, азиатские пагоды, росписи на домах Тайных союзов в Полинезии и многое другое. Представление о семичастном делении мира особенно отразилось в искусстве обских угров<sup>89</sup>. Деление мира на три — небесный, земной и подводный — встречаем в фольклоре финно-угров, в частности коми, герои сказок которых путешествуют по этим мирам<sup>90</sup>. Подобные представления, по мнению некоторых исследователей, заметны в изделиях пермского звериного стиля<sup>91</sup>.

Изображение путешествующего по трем мирам шамана часто можно увидеть на «чудских» шаманских бляшках из Приуралья<sup>92</sup>. Казалось бы, вертикальное деление прялок легко объяснить влиянием соседствующих с русскими Мезени коми. Однако этому мешает наличие подобных представлений, хотя и не так ярко выраженных, как у финно-угорских народов, в фольклоре и изобразительном искусстве русских многих районов Севера. Герои русских волшебных сказок также путешествуют по разным мирам. Деление на ярусы, правда не столь явное, как на мезенских прялках, можно видеть на не-

которых северодвинских прялках и прялках ярославско-костромского типа, хотя по тематике образов и по технике исполнения эти прялки мало схожи с мезенскими. Довольно четко вертикальное деление прослеживается на поморских прялках и на близких к ним по орнаменту рубелях (досках для глажения белья) Мезени.

Б. А. Рыбаков, показав общность космогонической символики шаманских представлений Приуралья с искусством северных русских, финно-угорских и самодийских народов, считает, что истоки подобных представлений нужно искать в мировоззрении первобытных охотников мезолита: «Охотничья идеология мезолита и неолита сохранялась не в силу каких-либо этнических особенностей, а была признаком стадийальным и в меру этой стадийальности полнее проявлялась в материалах XIX в. у самодийско-угорских племен, сохранялась у финно-угров и русских северо-востока Европы...»<sup>93</sup>

Возможно, однако, что сходство рассматриваемых представлений, отраженных в искусстве разных народов Восточной Европы, объяснимо не только конвергентностью этих представлений, но и общим этническим субстратом, вошедшим в состав русских Мезени, соседних коми и народов Приуралья. Тут уместно вспомнить точку зрения Н. Я. Марра, который находил яфетический субстрат не только на Кавказе, в районах Средиземноморья, но и почти на всей территории Восточной Европы<sup>94</sup>. Кроме того, по данным археологии, палеоантропологии и лингвистики, миграции племен из Восточной Европы в страны Средиземноморья и в обратном направлении имели место с древнейших времен<sup>95</sup>.

Рассматривая изображения, помещаемые, как правило, на внутренней стороне прялок и известные в исследовательской литературе как «бытовые сцены», мы видим, что почти все они являются вариантами широко распространенных мировых сюжетов. В сцене охоты на птицу, восседающую обычно на верхушке дерева (рис. 21, а), проглядывает мировое древо, или древо жизни, которое обычно, в том числе и в русском, а чаще в украинском искусстве, изображалось с двумя, тремя, пятью или семью птицами на ветвях<sup>96</sup>. Древо с птицами на ветвях — один из любимых сюжетов в народном искусстве не только славянских, но и других народов Восточной Европы. В частности, мотив дерева с несколькими поднятыми вверх ветвями и сидящими на них птицами широко распространен в вышивках карел Калинин-

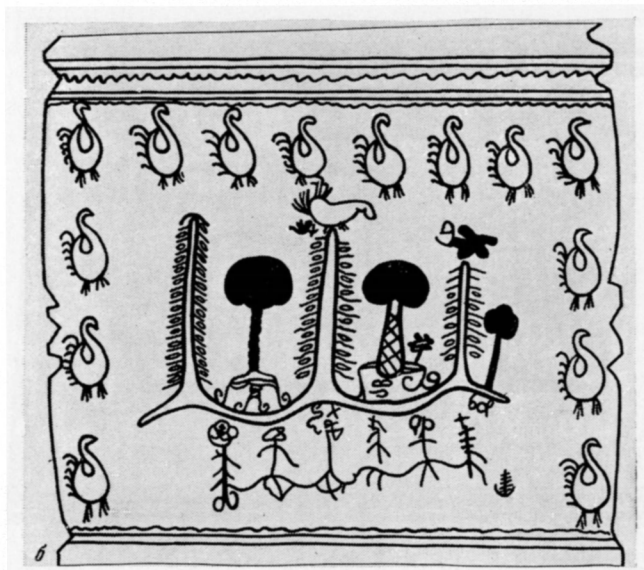
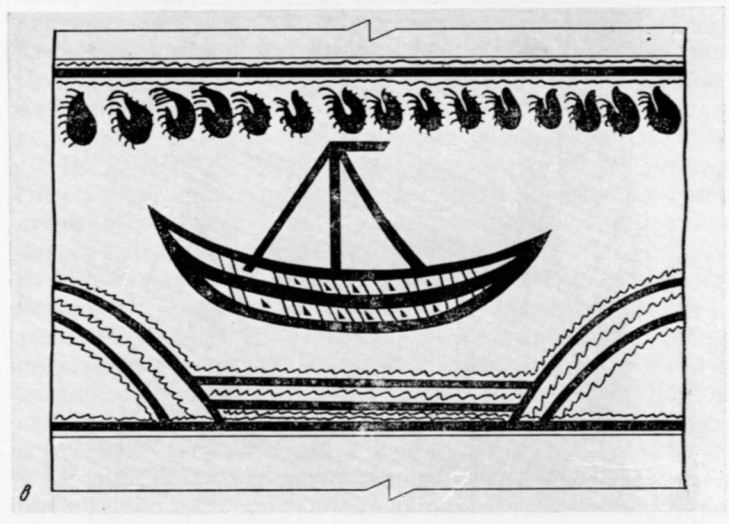


Рис. 21. Фрагменты прялок с мезенской росписью

а — всадник и птица на вершине дерева; б — деревья;



0



2

Рис. 21. Продолжение

0 — лодка; 2 — корабль

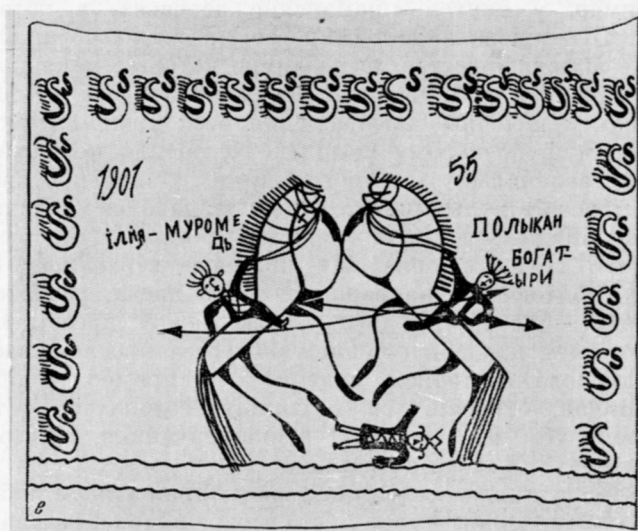
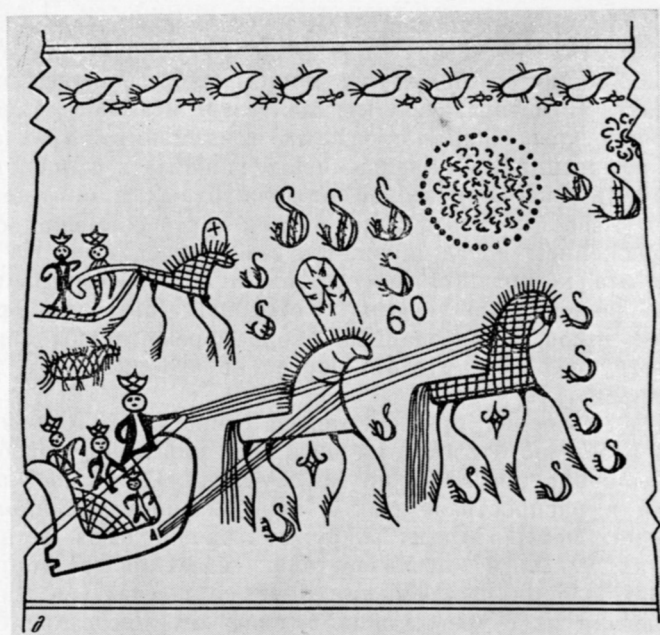


Рис. 21. Окончание

а — выезд на санях; е — борющиеся лошади



ской обл. и Карельской АССР<sup>97</sup>. Мировое дерево в виде дуба с птицами наверху или березы с птицей-солнцем в ветвях является одним из ярких образов карельского эпоса<sup>98</sup>. В изобразительном искусстве Русского Севера подобное дерево нашло отражение в знаменитой трехчастной композиции, изображающей богиню-мать с предстоящими ей фигурами людей или животных в окружении птиц. Известно, что фигура богини часто совмещалась с изображением древа жизни или замещалась им<sup>99</sup>. На Мезени эта композиция прослеживается в рассмотренных выше росписях со львами по сторонам дерева на фронтонах домов. Нарисованные около дерева птицы свидетельствуют о том, что это дерево не что иное, как древо жизни.

На мезенских прялках дерево чаще всего изображается с большой птицей на вершине. Вероятно, подобное изображение древа жизни не случайно. Оно имеет аналогии в распространенных в еще недавнем прошлом у соседних коми обычаях водружать около домов птиц на шестах<sup>100</sup>. Хотя исследователи, касавшиеся вопроса происхождения изображений птиц на шестах, не всегда связывали их с деревом жизни, связь эта представляется несомненной при сравнении этнографического материала. Например, у якутов «шаманские деревья», в которых Л. Я. Штернберг видит «мировое дерево», изображались в виде высоких шестов, на вершине которых помещалась птица-орел. В свою очередь, «шаманские деревья» якутов, как и подобные изображения всех урало-алтайских народностей, по целому комплексу особенностей связаны с представлениями о мировом древе у народов средиземноморской культуры и, далее, у народов Скандинавии и западных финнов Европы<sup>101</sup>. Очень ярко сюжет мирового древа и орла как ипостаси верховного бога Одина, обитающего на вершине этого древа, разработан в скандинавской мифологии. Связь между деревом жизни и птицей как воплощением божества прослеживается в фольклоре восточных славян<sup>102</sup>. Например, в одной из загадок, относящихся к солнцу, говорится: «Стоит дуб-стародуб, на том дубе птица-вертяница, никто ее не достанет, ни царь, ни царица»<sup>103</sup>.

Мотив птицы на вершине дерева, приносящей добрую весть или подарки, имеет место в календарной и свадебной поэзии западных и восточных славян<sup>104</sup>. Птицу на вершине дерева можно видеть в рисунках на мезенских берестяных туесах, о которых подробнее будет сказано

ниже. С подобными представлениями, очевидно, нужно связывать и известные на Русском Севере изображения деревянных щепных птиц, о которых будет также рассказано ниже. Д. Селище, где делали этих птиц, расположена неподалеку от с. Палащелье, в котором жили мастера по изготовлению мезенских прялок. В обычае северных крестьян вешать деревянных птиц в красном углу можно видеть пережиток того же мотива — птица на древе, так как с красным углом дома связывали почитаемое дерево. Например, в некоторых русских районах Сибири при закладке дома в дань суседке (домовому) в переднем углу ставили маленькую, с корнем кедринку, приговаривая: «Вот тебе, мать-суседушка, теплый дом и мохнатый кедр»<sup>105</sup>.

Встречаются на мезенских прялках изображения нескольких деревьев или одиноко стоящего дерева, нередко ели (рис. 21, б). Особый интерес представляет композиция из трех деревьев. По всей вероятности, это один из вариантов трехчастной композиции: два одинаковых дерева располагаются симметрично по отношению к центральному дереву, выделяющемуся относительно большим размером. О том, что подобный сюжет не случаен на мезенских прялках, свидетельствует факт, что тот же сюжет имел место в росписях на старинной мебели в мезенских домах. Тема трех деревьев в разнообразных вариантах присуща искусству древнего Урарту и связанному с ним искусству древних армян и скифов<sup>106</sup>.

С древними мировыми сюжетами связан еще один круг сюжетных рисунков на мезенских прялках. Это изображения лодок и кораблей, в чем нетрудно усмотреть известный мировой сюжет, встречающийся в искусстве многих народов. О древности его свидетельствуют изображения лодок на наскальных рисунках в разных частях света. А. П. Окладников, изучивший петроглифы Амура, в которых наряду с другими мотивами часто фигурирует изображение лодки, пишет, что подобные лодки имеются в рисунках Прибайкалья, на Енисее, на скалах Карелии и Скандинавии<sup>107</sup>: «Одним словом, это целый мир таких лодок, от Байкала до Белого моря и Балтики. Можно... от Скандинавии протянуть процессии лодок и еще дальше, к додинастическому Египту, к погребальным ладьям фараонов, к солнечной ладье бога Ра, на которой он совершает свой извечный путь от солнечного восхода к закату, в недра преисподней, чтобы умереть и снова воскреснуть на радость людям, как рассказы-

вает древнеегипетский миф, как говорят священные тексты пирамид»<sup>108</sup>.

Этнографический материал показывает, что лодки эти — ладьи мертвых, в которых души покойников переправляются в страну умерших.

Лодка или корабль нередко фигурирует в русских сказках, на них герой отправляется в иное царство<sup>109</sup>. По наблюдениям В. Я. Проппа, представления о «корабле (лодке) мертвых» преобладают у островных народов Океании; в Европе классической страной культа лодки мертвых является Скандинавия<sup>110</sup>. Отмечу в этой связи, что мотив лодки (корабля) получил особое развитие именно на мезенских прялках; прялки других русских районов не знают или почти не знают этого мотива. Этому, несомненно, способствовала тесная связь населения Мезени с морем. Большую роль в хозяйстве мезенцев играл морской промысел рыбы и зверя, собиравший в зимнее время мужское население из многих мезенских селений, в том числе и из с. Палащелья (рис. 21, в, г).

Однако, хотя хозяйственная деятельность населения Мезени и сыграла свою роль, только ею нельзя объяснить сохранение рассматриваемого сюжета в мезенской росписи. Иначе, чем объяснить отсутствие его в росписях других северных регионов. в частности Северной Двины, население которых также было втянуто в морские промыслы. Очевидно, мотив лодки в мезенских росписях имеет глубокие корни, связанные, возможно, с местным неолитическим населением, оставившим наскальные рисунки на берегах Белого моря.

К числу мировых сюжетов можно отнести изображение выездов в санях или повозках, запряженных одной лошадью или парой лошадей (рис. 21, д). Этот распространенный мотив нашел место не только в изображениях на предметах быта, но и в архитектуре многих стран с древнейших времен. Немалое место он занял в русском искусстве, получив особое развитие в народном искусстве, в частности в росписи на прялках. Особенно часто встречается он на северодвинских прялках, реже — на городецких, еще реже — на мезенских. Нередок этот сюжет в росписях гуцульских мастеров. Примечательно, что в них зачастую из двух лошадей одна имеет темную, а другая — светлую окраску<sup>111</sup>. Аналогичный мотив имеется и в мезенских росписях, в том числе и в зафиксированных нами. На мезенских прялках окрашенные одна в черный, другая в красный цвет лошади нередко

следуют друг за другом, олицетворяя, по всей видимости, загробный и сущий миры. Основанием для такого предположения могут служить мифологические представления подобного рода, имеющиеся у многих народов мира, в том числе и у славянских<sup>112</sup>.

О том, что изображаемые на прялках кони неземного происхождения, свидетельствуют также многочисленные солярные знаки, помещенные рисовальщиками над грибами, между ног и под ногами коней, а также особенности изображений самих фигур животных. Кони мезенских росписей в большей мере, чем изображения коней в других крестьянских росписях, отстоят от реального прототипа. Большинство их имеет красно-оранжевую окраску, несвойственную, как известно, лошадям. Туловища черных коней покрывались нередко сплошным решетчатым узором, еще больше подчеркивающим их необычное происхождение. Противостоительно длинные и тонкие ноги лошадей завершались на концах изображением перьев, подобно тем, какие рисовались на птицах тех же прялок.

Нередко кони изображались не следующими друг за другом, а противостоящими друг другу. Иногда на вздыбленных лошадях нарисованы борющиеся друг с другом всадники. На одном из подобных рисунков над всадниками написаны имена Ильи Муромца и Полкана-богатыря (рис. 21, е).

Характерно, что из севернорусских росписей только мезенская сохраняет древние черты, имеющие аналогии в археологических древностях. В частности, на мезенских прялках изображены сани простейшей конструкции — из двух стволов деревьев или из жердей, которые волочит лошадь. Подобные сани-волокуши имелись во всех странах света. Дольше они держались в труднодоступных, болотистых и горных местах. Еще в конце XIX в. волокуши встречались в долинах Альп, Закавказья, Карпат и некоторых глухих углах России. Подобные сани упоминаются в карельском эпосе. Как показал Д. Н. Анучин, сани примитивной конструкции, вытесненные затем повсюду колесными повозками, сохранялись как принадлежность похоронного обряда. Замечу, кстати, что основные сюжеты мезенской росписи могут служить иллюстрацией к классическому труду этого ученого «Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда» (М., 1890), а это в свою очередь, косвенно подтверждает, что рассматриваемые сюжеты мезенской росписи нужно

трактовать не как бытовые, а как религиозные, языческие в своей основе сюжеты.

Конечно, рассмотренные мезенские рисунки, являющиеся, на наш взгляд, вариантами наиболее распространенных мировых сюжетов, дошли до нас в трансформированном виде. Они несут на себе наслоения разных эпох, в том числе и современного мезенским мастерам прошлого века быта, почему они и воспринимаются многими как бытовые сюжеты. Однако если подобные бытовые сюжеты прочно утвердились в народном искусстве, то, вероятно, именно потому, что они и конструктивно, и логически соответствуют традиционным орнаментальным мотивам. В. С. Воронов, посвятивший специальное исследование бытовому жапру в крестьянском искусстве, установил, что многие жанровые сцены из народной жизни, изображавшие выгон скота пастухом, доение коров, работу в кузнице, хороводы, трапезу, молотьбу пляску, «не получили строгой формальной кристаллизации в художественной обработке и представляются любопытными, разрозненными фрагментами бытовой народной живописи...» Сюжеты такого рода, по мнению исследователя, не имели глубоких корней в народном искусстве и потому оказались недолговечными<sup>113</sup>.

На внешней стороне прялок узор более устойчив, чем на внутренней. В средней его части почти всегда изображены два ряда бегущих друг за другом лошадей или оленей. Обычно узор строится таким образом, что один из рядов состоит целиком из фигур лошадей, другой — из фигур оленей. Нередко оба ряда заполнены однородными фигурами коней, реже — оленей. В каждом ряду мастер помещал три или четыре фигуры животных, так что всего в обоих рядах помещалось соответственно шесть или восемь фигур. Изображения животных здесь, впрочем, как и на всех других частях прялок, довольно однообразны. Красно-оранжевые силуэты коней и оленей, как это подметил Ю. Арбат, имевший возможность наблюдать непосредственно расписывание прялки, образуются из трех частей: прямоугольного туловища, длинной вытянутой шеи и морды. Грива, четыре длинные ноги и хвост дорисовывались черными тонкими штрихами. Вокруг коней и оленей размещались многочисленные солярные знаки и птицы, указывающие, как уже говорилось, на неземное происхождение животных. Все отличие оленей от коней заключалось в том, что вместо

гривы у них за спиной такими же черными штрихами рисовался разветвленный рог.

В верхнем и нижнем ярусах рассматриваемой лицевой стороны прялок помещались изображения птиц, символизировавших, как уже говорилось, соответственно верхний и нижний миры. Ярусы-миры как на лицевой, так и на тыльной сторонах прялок разделялись горизонтальными полосами, заполненными геометрическим, рапортным (повторяющимся) узором. Несмотря на то что геометрические узоры состояются из однотипных и даже однообразных элементов, на каждой прялке такой узор выглядит необычным, придающим оригинальность всей прялке. Эффект достигался тем, что каждый раз мастер сочетал элементы геометрического орнамента по-разному.

Важно отметить, что рассматриваемые геометрические ряды, разделяющие мезенские прялки на три части, рисовались мастерами на одинаковом уровне на лицевой и тыльной сторонах прялок, что, на наш взгляд, говорит о том, что прялка воспринималась как нечто объемное и округлое. Это ведет нас к мысли, что конструкция прялок уподоблялась древу жизни, расчлененному, как уже говорилось, на несколько ярусов-миров. Б. А. Рыбаков, подробно рассмотрев прялки с изображением Вселенной — земли и небосвода, заметил, что прялки разрабатывают еще одну идею — «мирового древа», поднимающегося до самого неба: «Стилизованное древо занимает всю лопаску прялки, не оставляя места ходу солнца. Композиция заставляет вспомнить сибирские мифы о мировом древе, произрастающем из нижнего мира сквозь средний в верхний, солнечный, небесный мир»<sup>114</sup>. Мы уже говорили, что эта идея довольно ярко отразилась также в искусстве финских народов, в частности в Калевале. Яркое описание древа имеется в скандинавском эпосе:

. . . . .  
Светлоногий, Златой, Легконог, Златохолкий,  
То коней имена — асов носят они.  
Ежедневно на них боги к Ясеню едут  
Суд править веча, вести свой совет.  
Три корня, растущих в три разные стороны,  
Игдрасиль яшень пустил.  
Гэль под первым; другой — над землей исполинов,  
Под третьим же Мидгарда мир...

Рататоскр называется белка проворная,  
 Что по Ясеню вечно снует;  
 Все, что скажет орел на вершине, спешит она  
 Ниддгоггру передать у корней.  
 Клонят там выи четыре оленя,  
 Молодые побеги едят:  
 Дáин и Двáлинн, Дúнейрр и Дíратрор.  
 Дурню на ум не придет, сколько змеев  
 Обитает на Ясене том...  
 Усыпатель, свиватель — зеленые ветви будут  
 всегда объедать.  
 Люди не знают, как Ясень великий  
 Много выносит невзгод:  
 Сверху гложет олень, увядает пол-дерева,  
 Корни ест Ниддгогр дракон...  
 Колесницу везут светозарного солнца  
 Альвакр и Альсвитр с великим трудом.  
 Но железом холодным их добрые асы  
 Защитили в их тяжком пути <sup>115</sup>.

Можно сказать, что мезенские прялки могут служить довольно полной иллюстрацией к описанию Ясеня в Эдде. И там и тут видим коней и оленей, птицу на вершине дерева, трехчастное деление самого дерева. Что же касается змей, обвивающих древо, то на мезенских прялках их можно усмотреть в зигзагообразном орнаменте, довольно часто представленном на горизонтальных геометрических рядах, разделяющих прялки. То же можно сказать и о спиральном орнаменте, представленном на прялках. Спираль, как и зигзаг, исследователи рассматривают как изображение змей. Змеи — ветви дерева — изображены, на наш взгляд, на сюжетном рисунке одной из прялок (рис. 21, а).

Образ «чудесного дерева с тремя угожьями» присутствует в русских, украинских и южнославянских свадебных, колядных, выюничных и других обрядовых песнях <sup>116</sup>. Например, в одной из выюничных песен поется:

...Как в вершине тех дерев  
 Соловей гнездо свивал,  
 В середине тех дерев  
 Пчелы гнезда вьют,  
 Во корнях тех дерев  
 Горностаи гнездо свивал... <sup>117</sup>

Мотив трех «угодий», содержащихся в корнях, посредине и в вершине дерева, некоторые исследователи свя-

зывают с древнейшими индоевропейскими представлениями о мировом древе как модели Вселенной <sup>118</sup>.

Идея мирового древа как исходная концепция в орнаменте прялок, по мнению Б. А. Рыбакова, обусловлена реальным назначением прялок в быту крестьян с древнейших времен. Прялка и веретено стали необходимыми орудиями труда уже в неолите: сетями, сделанными из спряденных нитей, ловили лесных зверей и птиц. Длинные нити пряж стали ассоциироваться с «нитями жизни» <sup>119</sup>. У многих индоевропейских народов сложился образ небесных пряж, прядущих золотые нити жизни людей. Это античные мойры (парки), скандинавские норны, прядущие нити у корней Ясенья — Иггдрасиль. У южных славян существовал образ богини Судьбы — Срече, прядущей золотую нить. У восточных славян имело место представление о небесных пряжах, на ночь забрасывающих свои прялки за облака <sup>120</sup>. Кикимора русских быличек, которая прядет по ночам пряжу и которую по ночам видят в длинном белом одеянии <sup>121</sup>, по всей вероятности, имеет отношение к богиням судьбы. Образ пряжи, прядущей нить для завязывания (зашивания) ран, имеется в русских заговорах, где говорится о том, что на море-окияне, на острове-буяне, на железном или золотом стуле девушка (иногда три) прядет необыкновенную нить: «три девушки пряли, по ниточке оторвали и рабу (имярек) кровь завязали» и т. п. <sup>122</sup>

О том, что прялка уподоблялась дереву, свидетельствуют ее конструктивные особенности. Мезенская прялка называлась по-местному прялищей-кокоричей или корневухой. Названием подчеркивалось, что донце прялки делалось из корня дерева, в то время как лопастка вырезалась из его ствола. Прялки были не составными, как во многих других русских районах, а монолитными, как бы повторяющими конструкцию дерева, из которого делались.

Кроме того, известна в народном представлении тесная связь прялок и пряж с семейной жизнью, а следовательно, с продолжением жизни и судьбой. Прялка была непременно подарком жениха невесте. Интересный рассказ, свидетельствующий о роли прялки в семейной жизни, записан Ю. Арбатом в одной из северодвинских деревень: «Произошел у нас такой случай с прялкой. Вышла девка замуж через два двора от меня. Живут ладно. Принесла мужу дочку. Соседи смеются: „У тебя баба лаптем ступила“. Это присказка такая. Мужу, конечно, желательно сына. Он заказал прялку со значени-



ем. Мастер нарисовал мальчика в красной рубашечке, а сапожки черные. Смекаешь, к чему? „Пряди, мол, милая, да посматривай“. Когда сын родился, здесь говорят: „Сапожком жена ступила“. И хочешь верь, хочешь нет — эта баба-то в другой раз сына мужу и принесла»<sup>123</sup>. В мезенских деревнях нам приходилось слышать рассказы о том, что на посиделках, куда девушки приходили с прялками, случалось, что парень в знак особого отношения к понравившейся ему девушке отламывал (отколуывал) фигурки на прялках.

Ареал мезенской росписи весьма обширен. Кроме бассейна Мезени с Вашкой, он включает на западе районы Пинеги и нижнего течения Северной Двины до Онежского полуострова, а на востоке — бассейны Ижмы и Печоры. На очерченной территории выявлены изделия с мезенской росписью не только из Палащелья, но и из других деревень, причем как профессионального (Покшеньга на Пинеге), так и непрофессионального производства<sup>124</sup>. К последним можно отнести прялку, обнаруженную нами летом 1976 г. в с. Койнас Лешуконского р-на. Подобные прялки, по словам местных жителей, делали крестьяне этого села в прошлом. По общему построению рисунка роспись на койнасской прялке напоминает палащельскую, но основу ее орнамента составляют четырехконечные крестовидные розетки. Такие розетки встречаются в росписи палащельских коробов, а не прялок; сходные фигуры характерны для печорских росписей (в деревнях на Печоре и ее притоке Пижме)<sup>125</sup>.

Близость к искусству Печоры не случайна, так как именно через Койнас проходил торговый тракт, связывавший селения Мезени, Печоры и Пижмы<sup>126</sup>. На западе этот тракт шел через Пинегу к Северной Двине. Не исключено, что он способствовал распространению рассматриваемой росписи на Пинеге и в верховьях Кулойа, о чем, в частности, свидетельствуют прялки, зафиксированные нами в с. Кулогора на Пинеге и в с. Кулой на одноименной реке, очень похожие по орнаменту по койнасскую. Правомерно предположить, что подобная живопись послужила основой для палащельской росписи. На палащельских прялках декор рассматриваемого типа дополняется элементами, выполненными в иной живописной манере, для которой характерны не только геометрические, но и сюжетные и силуэтные изображения. Здесь уместно вспомнить, что такого рода живопись

бытовала как в крупных (Холмогоры, Великий Устюг, Сольвычегодск), так и в мелких (Уфтьюг, Борок) промысловых центрах Северной Двины. Влияние их сказалось в декоре мезенских жилищ именно тех деревень, которые издавна были связаны с Северной Двиной<sup>127</sup>.

Важно отметить, что рассматриваемая роспись была известна лишь в селах и деревнях Лешуконского р-на; на Нижней Мезени ее не знали<sup>128</sup>. Здесь деревянные изделия орнаментировались иначе, о чем свидетельствуют имеющиеся и теперь почти в каждом доме рубели для катания белья. Основу их орнамента составляют вписанные в круг вихревые и шестилепестковые розетки. Всего на рубеле размещалось пять или шесть таких кругов. Иногда в круге вырезались не одна, а шесть небольших розеток, причем из их шести боковых лепестков образовывалась седьмая, центральная розетка. Крупные шестилепестковые розетки нередко усложнялись шестью лучами, помещаемыми между лепестками (рис. 22).

Как можно заметить, число «шесть» характерно для построения орнамента рубелей. Шестилепестковую розетку Б. А. Рыбаков считает вариантом шестилучевого знака или «колеса Юпитера» — символа, известного по археологическим и этнографическим материалам начиная с бронзового века и широко распространенного, по его мнению, в древности в Западной Европе<sup>129</sup>. В этой связи заслуживает внимания сходство мезенских рубелей с резными прялками Летнего и Лямецкого берегов Белого моря, имеющими в свою очередь общие черты с подобными изделиями Скандинавских стран, в частности Норвегии<sup>130</sup>. Известны хозяйственные и культурные контакты русских поморов со скандинавами. В систему этих

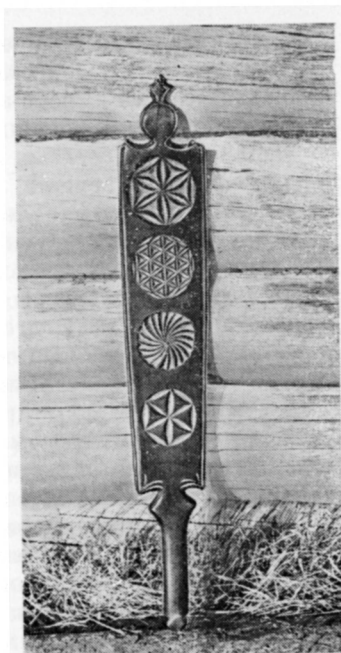


Рис. 22. Катальная палка (рубель) начала XX в., с. Кимжа Мезенского р-на

контактов входило и население Нижней Мезени, в культуре которой прослеживается немало аналогий с культурой населения северо-западных районов Русского Севера и северных стран Западной Европы.

*Изделия из бересты.* Большое место в быту всех северян занимала береста, из которой делали лапти, корзины, пестери (заплечные кузова для грибов и ягод), короба, лукошки и другие изделия. До сих пор берестяные короба и лукошки входят в интерьер многих мезенских домов. Особые свойства бересты — легкость, мягкость, способность долго сохраняться, а также долго сохранять заключенные в берестяных изделиях продукты — обеспечили изделиям из бересты большую долговечность, чем многим другим предметам крестьянского быта. Очевидно, спросом на берестяные изделия, хотя, конечно, не столь большим, как прежде, объясняется тот факт, что промысел по их изготовлению живет до сих пор. В значительной мере жизнь этого промысла поддерживается Художественным фондом СССР, покупающим изделия лучших мастеров на выставки-продажи, организуемые как у нас, так и за рубежом<sup>131</sup>.

Изготовление изделий из бересты доступно почти каждому крестьянину, однако были и мастера этого дела, изделия которых пользовались особым спросом на рынках. С одним из таких мастеров — Мартыном Филипповичем Фатьяновым нам довелось встретиться в 1976 г. в д. Селище Лешуконского р-на. Этому мастеру было около девяноста лет; выучился он мастерству изготовления берестяных изделий у отца. Основными занятиями М. Ф. Фатьянова были охота и рыболовство, тесно связанные с природой, и это нашло отражение в орнаменте его туесов, в излюбленных персонажах (охотник, медведь, собака, лось, глухарь, тетерев и т. п.) и сюжетах (сцены охоты, стаи летящих птиц и т. п.). По словам М. Ф. Фатьянова, он изображал только то, что видел вокруг себя, однако ряд элементов в его орнаментах — ромбы, розетки, круги, изображения дерева с сидящей на них птицей свидетельствуют о традиционности его искусства. Интересна техника нанесения орнамента. Мастер использовал специальные деревянные чеканы, сделанные им самим из твердых пород дерева (высота чеканов 5—7 см, диаметр — 3—4 см). На одном из их концов вырезаны зооморфные или геометрические фигурки. Изображения этих фигурок мастер переносил на берестяные изделия, ударяя по другому концу чекана молот-

ком. Фигуры наносились произвольно, или из них составлялись сцены, например охота на птиц (рис. 23)<sup>132</sup>. Изделия М. Ф. Фатьянова неоднократно экспонировались на отечественных и международных выставках и получали премии<sup>133</sup>.

*Щепные птицы.* Славился М. Ф. Фатьянов и еще одним ремеслом — умением делать резных деревянных птиц. Оперение и хвост этих птиц вырезались из расщепленной сосны, отчего птицы назывались «щепными» (рис. 24).

Прежде во многих северных домах было в обычае вешать птиц в красном углу или над обеденным столом; от движения теплого воздуха они вращались по кругу. Пожилые крестьяне еще помнят об этом обычае, но из современного быта он уже ушел. Только в избе самого М. Ф. Фатьянова нам удалось увидеть деревянную птицу, висевшую над столом. Теперь мастер изготавливает подобных птиц по заказу Художественного фонда СССР, так как основными покупателями их стали горожане.

Птицы М. Ф. Фатьянова неоднократно экспонировались на выставках, так же как и изделия его односельчан С. Ф. и И. С. Фатьяновых и каргопольских мастеров А. И. Петухова и В. И. Дедова. При всем сходстве щепных птиц этих мастеров у них имеются и различия. Птицы М. Ф. Фатьянова, как это уже отмечалось, отличаются фундаментальностью туловища, так что они кажутся парящими, тогда как птицы А. И. Петухова выглядят летящими. С. Ф. и И. Ф. Фатьяновы раскрашивают своих птиц красными черточками в манере, сходной с мезенской росписью. А. И. Петухов изображает самых разных птиц — глухарей, уток, голубей и т. п. Это птицы сидящие, стоящие, летящие, «добрые» и «злые» (по терминологии мастера) и т. п.<sup>134</sup>

В прошлом ареал щепных птиц был значительно шире, о чем имеются сведения в этнографической литературе. Не только в мезенских, но и в домах многих других северных деревень можно было видеть в переднем углу подвешенных к потолку птиц, иногда нескольких. Подобный обычай существовал и у коми-зырян<sup>135</sup>. С. В. Максимов писал о том, что рыбаки Поморья в долгие зимние вечера наряду с другими безделушками мастерят из лучин «раскрашенных голубков, которыми любят украшать потолки своих чистеньких зал все богачи побережья Белого моря»<sup>136</sup>. Изготовление щепных деревянных птиц зафиксировано также в селениях око-

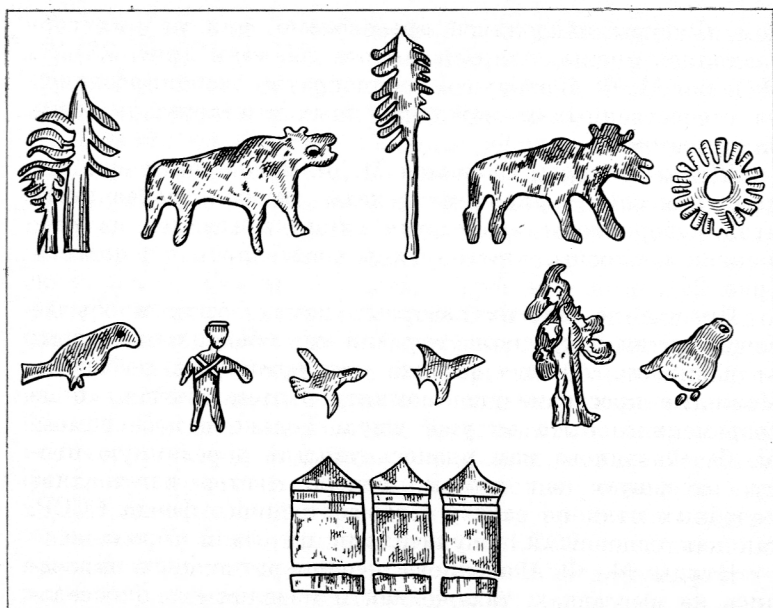


Рис. 23. Рисунки на чеканах М. Ф. Фатьянова, с. Селище Лешуконского р-на

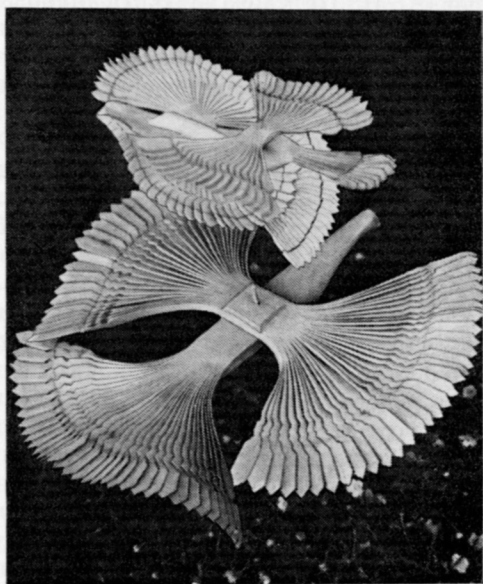


Рис. 24. Щепные птицы работы И. С. Фатьянова, с. Селище Лешуконского р-на

ло Холмогор<sup>137</sup>. Примечательно высказывание одного из этнографов о том, что родиной деревянных голубей является Шенкурск, где их вырезали большими ( $\frac{3}{4}$  аршина в диаметре), с венцом на голове<sup>138</sup>. Никаких доказательств (кроме величины птиц) в пользу этого предположения автор не приводит. Однако Подвине, на наш взгляд, несомненно, было той областью, где это искусство получило особое развитие. Не случайно промысловые центры по изготовлению щепных птиц расположены или непосредственно на Северной Двине (Шенкурск, Холмогоры), или в издавна связанных с Подвиньем селениях Мезени, Вашки и Каргополя.

О культовом назначении щепных птиц в прошлом свидетельствует традиция помещать их в красном углу избы. До XIV в. у новгородских славян существовал обычай закладывать в основание дома жертвенных животных. При раскопках жилищ наряду с черепами животных находят жертвенные ковши с изображениями коня, быка, птиц. Известно, что утка, лебедь, петух, голубь были жертвенными птицами у славян<sup>139</sup>. Голубь, которого чаще всего изображают мезенские мастера, считался священной птицей западнославянского Святовита. Особенно ярко культовое назначение фигурок летящих птиц прослеживается в обычаях восточных соседей русских Мезени. Д. Н. Анучин, изучая искусство и верования приуральской чуди по археологическим материалам из Пермской, Вятской, Вологодской и Тобольской губерний, установил сходство фигурок чудских летящих птиц с изображениями птиц на столбах, к которым призывали жертвенных животных остяки, вогулы, самоеды, алтайские алеуты, а также с резными деревянными изображениями птиц, подвешиваемых в юртах у алтайских народов<sup>140</sup> для благополучия в доме и охраны от болезней. Это сходство исследователь объясняет, помимо прямых влияний, общечеловеческими представлениями о птицах «как существах, способных быть носителями человеческих желаний... а с другой стороны — возвестителями воли богов...» «Такого рода представления, — пишет Д. Н. Анучин, — мы встречаем у народов, стоящих на самых различных ступенях культуры»<sup>141</sup>.

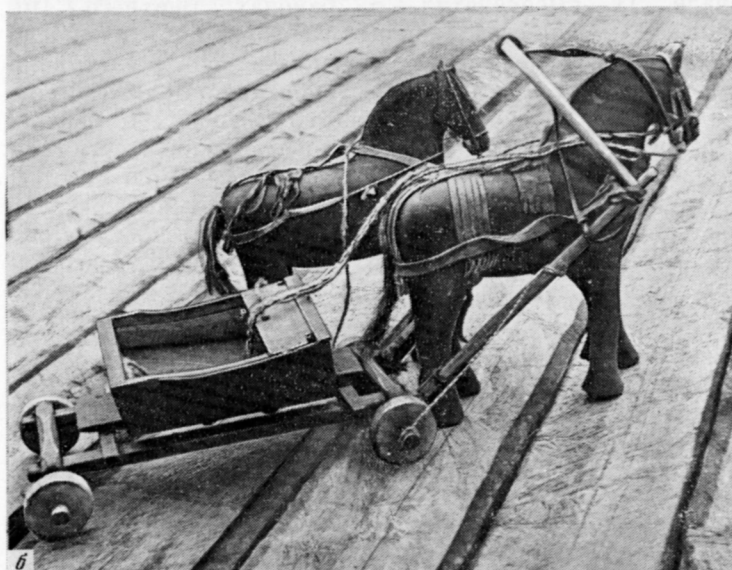
Однако если сам обычай изображать вырезанных из дерева птиц свойствен искусству многих областей Евразии, то по форме резные птицы бывают разными. Особенность рассматриваемых нами мезенских птиц заключается, во-первых, в том, что они изображались пря-

щими, с чем связан, вероятно, и обычай подвешивать их к потолку. Вторая особенность, вытекающая из первой, состоит в том, что хвост и крылья их делались таким образом, что они веерообразно расходились от туловища птицы, и это создавало иллюзию ее полета. Каждое перо вырезалось отдельно. При внимательном рассмотрении можно увидеть, что перья имеют форму стрелы. А мотив стрелы присущ искусству Русского Севера. Особенно часто он встречается в наличниках домов Каргополья, реже — в Лешуконском р-не. В этих же районах существовало представление о насылаемых по злой воле «стрелах», вызывающих острую боль в теле. Можно предположить, что изображаемые снаружи и внутри домов стрелы служили оберегом от невидимых стрел, напускаемых при порче.

Корни подобных представлений, скорее всего, нужно искать в дохристианских верованиях. Птицы, в том числе и голубь, присутствуют в сонме духов-помощников шаманов в их путешествии в верхние миры. Изображения птиц составляли принадлежность шаманского костюма. Хотя лук и стрелы — древнейший атрибут многих богов и мифологических героев у разных народов, в том числе и славянских<sup>142</sup>, особое значение они приобрели в искусстве тюрко-монгольских, алтайских и других народов Сибири и Средней Азии, как об этом можно, в частности, судить по многочисленным свидетельствам эпосов этих народов<sup>143</sup>.

Сохраняющиеся по настоящее время в некоторых мезенских домах предметы обихода (резные деревянные солонки, ковши в форме уток) служат подтверждением бытования некогда на Мезени, как и во многих других районах Севера, культа водоплавающей птицы.

*Игрушечные кони.* Столь же ярко в искусстве Мезени отразился культ коня, о чем свидетельствуют изображения конских голов на крышах мезенских домов, многочисленные фигуры лошадей на палащельских прялках и сохранившиеся еще в отдельных домах игрушечные кони. Мастера деревянных игрушек, промысел которых получил большое развитие в средне- и севернорусских областях в прошлом веке, любили вырезать лошадей<sup>144</sup>. Исследователи отмечали монолитность и архаичность северных игрушечных коней, характерную для них нерасчлененность форм (конь-тележка, конь-сани, конь-качалка). В этой манере делались игрушечные кони в Лешуконском р-не, однако в отличие от их «собратьев»



**Рис. 25. Игрушечные кони**

*а* — конь-повозка из с. Кимжа Мезенского р-на; *б* — кони работы А. И. Быкова, с. Дорогорское Мезенского р-на



из более южных районов Вологодской, Костромской и Нижегородской областей эти кони не расписывались (рис. 25, а). Своеобразием отличались игрушечные кони с Мезени, которые запрягались «по-настоящему», при помощи ремешков. Интересно, что именно таких «скульптурных» коней нам удалось увидеть в с. Дорогорском Мезенского р-на. Вырезал их сравнительно недавно колхозник А. И. Быков для своего сына. Мастер реалистически изобразил не только упряжь, но и самих коней (рис. 25, б).

Заметим, что если культ водоплавающей птицы прослеживается на Севере и Северо-Востоке Восточной Европы со времен неолита<sup>145</sup>, то культ коня отмечен там сравнительно поздно. По археологическим материалам, выявляются два пути его распространения со степного Юга на лесной Север. Один из них шел по Волге и ее притокам. В начале нашей эры многочисленные изображения коня появляются у приуральских племен, несколько позже — в Прикамье и бассейне Оки; в конце I — начале II тысячелетия — в районах Верхнего Поволжья<sup>146</sup>. Общность манеры изображения этих коней позволила исследователям утверждать, что «культ коня был общим для всей огромной территории Волго-Камского бассейна»<sup>147</sup>. Очевидно, сходство мезенских и верхневолжских игрушечных коней можно объяснить древними историческими связями Мезени с районами Волго-Камья.

Другой путь распространения культа коня шел из Приднепровья через Смоленщину (здесь он прослеживается в VI в.) в Ярославскую, Суздальскую и Новгородскую земли (зафиксирован в X—XII вв.). Особую роль в распространении этого культа Б. А. Рыбаков отводит княжеской дружине<sup>148</sup>.

Не исключен еще один — западный — путь проникновения культа коня на Европейский Север. В свое время В. В. Стасов увидел в изображениях коньков на крестьянских крышах отражение верований прибалтийских славян, в которых, как известно, большая роль отводилась коню<sup>149</sup>. Эта точка зрения не была в свое время поддержана специалистами. Однако в свете позднейших исследований Д. К. Зеленина<sup>150</sup> и В. В. Седова<sup>151</sup>, показавших вхождение западнобалтийских компонентов в состав населения некоторых севернорусских районов, она представляется убедительной.

*Лепные пряники.* В какой-то мере сохраняется на Мезени и еще один вид народного творчества: изготов-

ление лепных пряников — «козуль». В д. Ценогоры Лешуконского р-на живет известная по всесоюзным выставкам мастерица изготовлять лепные «козули» М. Г. Семенова. Хотя ее фигурки из теста носят общее название «козули», они представляют разных животных: лосей, коней, коров, а также птиц. Считается, что подобные изображения животных свидетельствуют о существовании в некоторых районах России обычая водить на святках животных<sup>152</sup>. Замечу со своей стороны, что само название «козули» может свидетельствовать о вождении козы в большей мере, чем других животных. Это тем более вероятно, что коза считалась животным, посвященным богу-громовнику, пережитки почитания которого прослеживаются на Мезени в жатвенных обычаях.

Исследователи выделяют на Севере три «школы» пряничного производства<sup>153</sup>. В поморских деревнях делали печатные пряники. Другой вид пряничного промысла практиковался в деревнях близ Архангельска с центром в д. Соломбала, коренные жители которых и по настоящее время выпекают вырезные «формовые» козули, украшенные цветным сахаром. К третьей «школе» относятся «козули», которые по форме можно причислить к круглой скульптуре. Именно к последнему типу относятся «козули» из д. Ценогоры. Судя по рассказам местных жителей, изготовление подобного святочного печенья имело место в прошлом не только в Ценогорах, но и во многих деревнях Лешуконского р-на. В том же районе существовал и другой вид обрядового печенья, хотя и под тем же названием «козули». Одна из соседок М. Г. Семеновой в д. Ценогоры, — одиннадцатилетняя школьница показала мне «козульки», которые она испекла вместе с матерью. В отличие от изделий М. Г. Семеновой они сделаны в виде спирали, восьмерки, плетенки и т. п. Подобные орнаментальные фигуры известны и по другим видам народного творчества мезенцев — прялкам, вязаным и тканым изделиям. Древний характер орнамента рассматриваемых «козуль» свидетельствует о том, что их выпечка носила когда-то ритуальный характер.

*Гончарные изделия.* В прошлом на Севере был развит гончарный промысел, заглохший затем в связи с широким распространением фабричной посуды. Однако спрос на глиняные изделия в какой-то мере еще поддерживается женщинами пожилого возраста, привыкшими готовить в них пищу. Этому способствует и сохра-

няющийся обычай готовить еду в русской печке. В свое время знаменитым центром гончарного производства было с. Тимошеле Мезенского уезда. Нам удалось увидеть последнего его мастера — Н. Т. Лочехина. В молодости он изготавливал свои изделия в большом количестве для продажи на ярмарке в верховьях Пезы. Теперь он делает посуду изредка по заказу жителей окрестных деревень.

Изделия Н. Т. Лочехина отличаются простотой и строгостью. Сосуды не украшаются никаким орнаментом; своеобразие придает им неравномерная окраска: зеленоватая полива на матово-желтых стенах сосудов, сохраняющих цвет мезенской глины (рис. 26). По форме мезенские сосуды напоминают гончарные изделия тех районов бывших Новгородской, Владимирской и Нижегородской губерний, где гончары обслуживали местный рынок<sup>154</sup>. Последнее обстоятельство, вероятно, способствовало сохранению в этих производствах простых архаических черт, обычно утрачиваемых в крупных керамических центрах, подобных Гжели и Скопину, в которых мастера работали на широкий рынок. В целом гончарные изделия мезенского мастера традиционны и по форме близки к так называемым сосудам славянского типа, распространенным, судя по археологическим раскопкам, в X—XIV вв. во всех славянских землях («от Эльбы, Дуная и Адриатического моря до Волхова, Волги, Оки и Кубани — всюду одинаковы славянские горшки») <sup>155</sup>.

*Качество и вышивка.* На Мезени распространенным видом народного искусства было браное ткачество; им украшали края полотенец, скатертей, рукава и подолы женских рубах. Традиционные элементы орнамента в браном ткачестве — ромб и свастический узор во всевозможных комбинациях. Пространство между основными фигурами заполнялось треугольниками, в которых исследователи видят геометризованную женскую фигуру, называвшуюся здесь «куколкой»<sup>156</sup>. Замечу, что само название фигуры — «куколка» — свидетельствует о правильности подобного предположения.

Развитие на Мезени браного ткачества, по мнению исследователей, оказало влияние на вышивку. Это сказало и в расцветке (красный гарус на серовато-белом фоне льна), и в геометрическом стиле орнамента, состоящего из тех же, что и на тканых изделиях, основных элементов — ромбов, квадратов и крестов с загнутыми

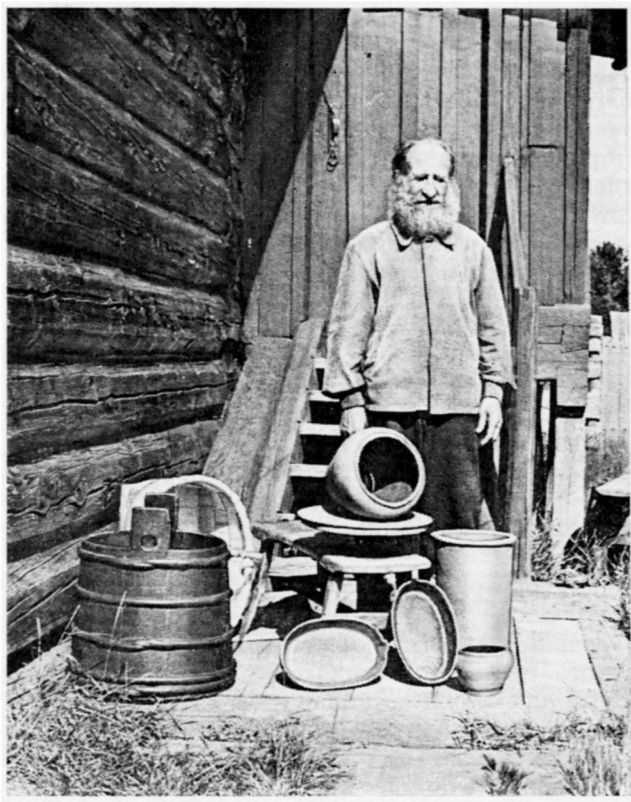


Рис. 26. Гончар Н. Т. Лочехин со своими изделиями, д. Тимошелье Мезенского р-на

концами. Этот геометрический стиль отличает вышивку интересующего нас района от изделий северо-западных районов Русского Севера, где преобладающим в вышивке был изобразительный (зооморфный и терралогический) орнамент, и связывает Мезень со среднерусскими районами<sup>157</sup> и более южными областями России — Смоленской, Рязанской, Тульской, Орловской<sup>158</sup>. Отметим также сходство рассматриваемого орнамента вышивок Мезени и центральных районов Севера (бассейны рек Ваги, Кокшеньги, Устьи): основу орнамента последних также составляют ромб и свастический узор<sup>159</sup>. Кроме того, орнаментальный мотив ромба (простого и гребенчатого) и его производных роднит вышивку и ткачество Мезени

с подобным искусством русских Белого озера, Чарозера, Кириллова и Череповца <sup>160</sup>.

Ромбические мотивы широко распространены в тканье и вышивке многих народов. Археологические исследования показали, что истоки ромбического орнамента на территории Восточной Европы восходят к палеолиту <sup>161</sup>. В последующие эпохи особое развитие получил один из вариантов этого орнамента — ромбо-точечный, ставший у земледельческих народов символом плодородия <sup>162</sup>. В этой связи неудивительно, что, судя по этнографическим материалам XIX—XX вв., ромбический орнамент был особенно распространен в центральных русских областях, где, как известно, земледелие играло доминирующую роль в хозяйстве <sup>163</sup>. В севернорусских областях, где земледелие занимало второстепенное место, этот орнамент получил меньшее распространение. Характерно, что и на Мезени он сохранился главным образом в деревнях Лешуконского р-на, где земледелие, как уже говорилось, имело большее значение по сравнению с Мезенским р-ном.

Важно подчеркнуть особенность мезенского ромбического орнамента: ромбы и ромбо-точечные фигуры нередко заключены в ромбы большего размера. С внешней стороны от ромба расходятся параллельные лучи, напоминающие зубья гребня. Гребенчатые ромбы и квадраты в многочисленных вариантах встречаются в вышитых и вязаных изделиях коми <sup>164</sup>. Подобную же особенность в орнаменте на народных изделиях Костромской обл. отметил В. И. Смирнов, обозначив ее как «гребенчатость» <sup>165</sup>. Возможно, что эта «гребенчатость» имеет истоки в ямочно-гребенчатом орнаменте эпохи неолита на Европейском Севере <sup>166</sup>. Не исключено также, что гребенчатый ромб связан по своему происхождению с изображением оленей. Об этом говорят сходство рассматриваемого орнаментального мотива с изображением рогов на геометризованных фигурах оленей, которых можно видеть на узорах верхневожжских карел <sup>167</sup>, русских Пинеги <sup>168</sup>.

Ромбический узор характерен еще для одного вида вышивки — перевити. На Мезени известна цветная перевить. По технике эта вышивка, выполняемая по предварительно разреженной (путем выдергивания нитей по основе и утку) ткани, связана, по мнению исследователей, с низовскими переселенцами, о чем свидетельствует широкое распространение цветной перевити в Смолен-

ской, Тверской, Калужской, Рязанской и Орловской областях<sup>169</sup>. Не случайно в этой связи, что подобную вышивку нам удалось увидеть только в деревнях Лешуконского р-на, осваивавшегося, как уже говорилось, низовскими переселенцами. О давнем бытовании вышивки говорит ее местное название — «вязблено дело», на древность которого, в свою очередь, указывает распространение его среди разных групп славянского населения, в том числе и в Болгарии<sup>170</sup>.

И. П. Работнова выделяет на Мезени еще один вид тканых и вышитых изделий с характерным асимметричным геометрическим орнаментом, состоящим из небольшого числа элементов, которые, многократно повторяясь, создают мелкий и дробный рисунок. Распространение этого вида орнамента на Верхней Мезени, Онеге, Пинеге, Верхней Сухоне, Кокшеньге и Ваге, т. е. в районах, где, согласно историческим свидетельствам, в состав русских вошла значительная доля дорусского населения края, позволяет исследовательнице связывать его именно с этим населением<sup>171</sup>. Наличие же схожего орнамента в традиционном искусстве карел, коми и удмуртов может, на наш взгляд, служить подтверждением принадлежности этого дорусского населения к финно-угорской группе народов.

В деревнях Лешуконского р-на попадаются изделия, вышитые тамбуром. Этот вид русских вышивок считается сравнительно поздним. Однако сам по себе тамбур — давнего происхождения. Ткани с этим видом вышивки, найденные в курганах Северной Монголии, датируются последними веками I тысячелетия до н. э. Сходные ткани найдены в скифских и боспорских погребениях Причерноморья<sup>172</sup>. Бытуя почти повсеместно в восточно-южно-европейских областях, наибольшее распространение тамбур получил в вышивках турецко-монгольских народов. По мнению Л. А. Динцеса, непосредственно к русским эта техника попала через казанских татар, у которых она стала доминирующей в орнаменте тканей. Тамбур более всего распространился в Прикамье, Ярославской и Нижегородской областях<sup>173</sup>. Дальнейшее распространение и развитие тамбур получил в тех русских областях, по которым когда-то проходил транзит западных и восточных товаров, т. е. по Волге, Сухоне и Северной Двине от Нижнего Новгорода к Вологде, затем к Холмогорам и Архангельску. Сходство с вышивками татар и башкир имеют тамбурные вышивки коми-пермяков. Особенности

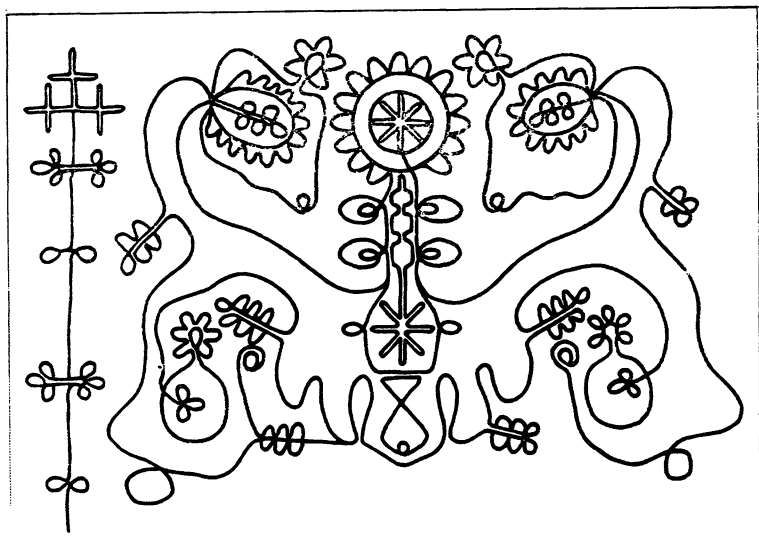


Рис. 27. Вышивка тамбуром. Лешуконский р-н

узора на таких вышивках позволяют предполагать заимствование ими этого способа вышивки у народов Поволжья<sup>174</sup>. Однако в отличие от районов Верхней и Средней Волги, а также Прикамья, где тамбурные вышивки делались многоцветными, в севернорусских областях они были преимущественно одноцветными, выполненными белой или красной нитью<sup>175</sup>. Именно такого рода вышивка, сделанная белой нитью по кумачу, зафиксирована нами в Лешуконском р-не (рис. 27). На вышивке видим трехчастную композицию (дерево с животными по бокам), свойственную, как уже отмечалось, искусству Верхневолжского бассейна и связанных с ним местностей Севера.

Не только в Лешуконском, но и в Мезенском р-не можно увидеть изделия, вышитые крестом. О позднем появлении вышивок этого вида свидетельствует нетрадиционность их сюжетов (женские и детские головки, пейзажи в немецком стиле и т. п.), а также функциональное назначение самих изделий (чаще всего это покрывала или наволочки на подушки, а также настенные картины).

*Кружева.* В какой-то мере было распространено на Мезени вязание кружев. Судя по тем изделиям, которые

нам удалось увидеть, здесь, так же как в ткачестве и вышивке, преобладающим, а возможно, и единственным был геометрический орнамент. Господствующая фигура этого орнамента — ромб в разных вариантах, создаваемый на фоне основного узорного элемента — сетки. Такого типа орнамент видим на изделиях замечательной кружевницы В. Н. Прялухиной из д. Кулой, расположенной в верховьях р. Кулой. Геометрический характер орнамента на кружевах Мезени и Пинеги связывает эти изделия со среднерусскими областями, где этот орнамент был преобладающим<sup>176</sup>. Зафиксированные нами изделия по орнаменту идентичны изделиям такого рода из Кирилловского и Мологского р-нов Вологодской обл., приводимых в качестве иллюстраций в «Истории культуры Древней Руси»<sup>177</sup>. Розетки, ромбы, квадраты, ромбическая сетка, из которых состоит рассматриваемый орнамент, в свою очередь, аналогичны мотивам геометрического орнамента на древних вещах, добытых в местах славянских погребений<sup>178</sup>.

*Половики.* В ряде деревень главным образом Лешуконского р-на ткнут разноцветные половики, материалом для которых служат лоскутки материи. Узор половиков состоит из поперечных цветных полос. По стилю и технике изготовления половики очень схожи с подобными изделиями из Ярославской, Горьковской областей и Каргопольского р-на Архангельской области. Особенно большое сходство, даже по расцветке, заметно с изделиями из Горьковской области<sup>179</sup>. Изготавливаемые на Мезени, вернее в Лешуконском р-не, коврики и одеяла из разноцветных лоскутов также схожи с подобными изделиями из Вологодской и Архангельской областей<sup>180</sup>.

*Старинная одежда.* Картина прикладного искусства рассматриваемых нами районов будет неполной, если не коснуться народной одежды — той области материальной культуры, где народное творчество находит яркое применение. Из старинной крестьянской одежды до наших дней сохранилась главным образом женская. Из мужской одежды можно назвать лишь малицу. Эту одежду северные русские заимствовали от своих соседей — ненцев. По сведениям информаторов, русские покупали малицу у ненцев или шили ее по ненецкому образцу из оленьих шкур. И сейчас иногда носят малицу как дорожную или рабочую одежду на охоте и рыбных промыслах. Сохраняется и совик — дополнительная верхняя одежда, которая надевалась поверх малицы для сохранения по-



следней. Она шилась по типу мужской туникообразной рубахи старинного покроя с прямым разрезом спереди и круглым отверстием для головы.

Женская старинная одежда, хотя и сохранилась лучше мужской, теперь в повседневном быту почти не употребляется. Правда, в последние годы ее стали надевать на праздники, особенно на «Русскую зиму», а в некоторых деревнях — на свадьбы. В старинных костюмах выступают участницы художественной самодеятельности, исполняющие народные песни. Некоторые из них шьют себе костюмы по старинным образцам. Такое новое отношение к старинному костюму, безусловно, вызвано тем интересом к старинной крестьянской культуре, который замечен сейчас у городской интеллигенции.

Старинная женская одежда, зафиксированная нами, относится главным образом ко времени конца XIX — начала XX в. Наиболее часто встречается комплекс одежды с прямым сарафаном на лямках, представляющим собой юбку на сборке из прямых полотнищ покупной материи — ситца, штофа, парчи, шелка, атласа. Прямой сарафан, по мнению исследователей, начиная с середины XIX в. вытеснил на Севере более древний косоклинный сарафан, восходящий к распахной боярской одежде Московской Руси.

С сарафаном обычно сочетается рубаха с широким — на сборке — вырезом, с низеньким воротником в виде узкой полоски ткани и очень пышными — из целых полотнищ, — рукавами на сборках, нередко сливающимися с поликами. Рубаха имеет разрез спереди, застегивающийся на пуговицу. Эту рубаху, являющуюся разновидностью рубах с пришитыми по утку прямыми поликами, Б. А. Куфтин считает новгородской по связи ее с территорией древней Новгородской земли<sup>181</sup>.

Встречается и другая разновидность рубахи, которая отличается от предыдущей более узким воротом, часто с цветной обшивкой, более ярко выраженными браными или вышитыми поликами и рукавами с клиньями, суженными книзу. Этот тип женской рубахи Б. А. Куфтин назвал московской по месту ее наибольшего распространения в Московской и соседних с ней областях (Владимирской, Тверской, Смоленской)<sup>182</sup>. Подобные рубахи, по нашим наблюдениям, больше распространены в Лешуконском р-не, тогда как рубахи «новгородского» типа — в обоих районах. Рубахи того и другого типов носили на Мезени с прямым сарафаном на лямках, тогда

как в прошлом рубаха «московского» типа сочеталась с сарафаном-клинником. Рубахи составляли из двух частей: верхней, называемой рукавами, и нижней — станом, станушкой. Рукава шили из тонкой покупной материи — кисеи или шелка, а стан — из более грубой домашней материи. В связи с подобным обычаем выделять рукава от стана вспоминается мнение С. П. Толстова о формировании рубахи северного типа «из юбки, состоящей из нескольких полотнищ, пришитого к ней лифа, двух широких лямок — оплечий, скрепляющих ее на плечах, и пришитых с боков рукавов»<sup>183</sup>. Прототипом этой рубахи является, по его мнению, женская рубаха без рукавов, на лямках, типичная для некоторых групп западных славян. Рубаха же северного типа является результатом соединения рубахи на лямках и кофты с рукавами, известной из раскопок скандинавского бронзового века<sup>184</sup>. В Лешуконском р-не зафиксированы «рукава», надеваемые поверх сарафана и заменявшие иногда кофту. По форме и по названию они тождественны рукавам, пришивавшимся к стану и являвшимся, как говорилось, частью рубахи московского типа.

С допетровской стариной связан костюм, в который входит душегрейка на узких лямках, известная на Мезени под двумя названиями — «коротеньки» и «полушубка». «Коротенька» с сарафаном и кокошником входила в комплекс боярской одежды. Однако на Мезени ее носили не с сарафаном, а со штофной юбкой, получившей название от тяжелого шелка — штофа. Связь этого комплекта одежды с боярскими костюмами сказывается в золотых узорах дорогих тканей, из которых шили «коротеньки», и в обильно расшитых золотом кокошниках и головных платках. Мезенские штофные юбки и полушубки украшали золотым позументом (по местному — хазом) по подолу и спереди. Любовь к роскошному золотому шитью была характерна для искусства России XVII в.<sup>185</sup>, а на Мезени дожила до начала XX в. Схожими по покрою с «коротеньками» являются сохранившиеся на Мезени шубки, подбивавшиеся снизу беличьим или заячьим мехом.

Старинный комплекс одежды в конце XIX — начале XX в. вытеснялся одеждой, проникавшей в крестьянскую среду из города: платьями из тафты синего, оранжевого, желтовато-зеленого и лилово-розового цвета, отделанными белым или черным машинным кружевом (рис. 28а, б). Подобные платья назывались на Мезени «сарафанами с



Рис. 28. Старинные платья

а — с. Кельчемгора Лешуконского р-на

рукавами». Другой вариант нового платья представлял собой юбку на широком поясе и кофту того же цвета, заправляемую под юбку. В Лешуконском р-не подобную кофту, собранную в талии, надевали чаще поверх юбки. Нарядные платья такого типа шили из тафты.

Внимания, на наш взгляд, заслуживает следующее обстоятельство. В Мезенском р-не (по сравнению с Лешуконским) среди старинной одежды гораздо чаще встречаются платья городского покроя, нередко из дорогих шелковых и тафтяных материалов. Кроме платьев такого рода, более поздних по фасону, в том же, Мезенском р-не чаще встречался нам комплекс женской нарядной одежды, восходящий к боярской одежде допетровской



Рис. 28. Старинные платья

б — с. Кимжа Мезенского р-на

Руси. Характерными для этого комплекса, как уже говорилось, были «коротеньки» и «душегрейки» из красочных, дорогих материалов, подбивавшиеся с изнанки белым мехом или заячьим мехом. Подобное пристрастие к городской одежде подтверждает высказанное нами в связи с представлениями о «высоких» и «низких» фамилиях или родах предположение об участии городского населения в освоении Мезенского района. Косвенное подтверждение тому можно видеть в следующем. В Мезенском р-не в отличие от Лешуконского были слабо развиты традиционные крестьянские промыслы: ткачество, вязание, плетение и т. п. В свое время Д. К. Зеленин, обратив внимание на подобную ситуацию на Нижней Пе-

чоре (в Пустозерске), где в отличие от деревень Верхней Печоры также были слабо развиты крестьянские промыслы, тот факт, что пустозерки не умеют вязать варежек и чулок, объяснил городским происхождением пустозерцев<sup>186</sup>. Напомню в этой связи, что нижнее течение рек Мезени и Печоры находилось на морском торговом пути, связывавшем Новгород, а позднее Архангельск с Мангазеей и другими сибирскими районами, богатыми пушминой, что, по всей вероятности, способствовало приливу в интересующие нас районы купеческого и других слоев городского населения.

Различия в одежде населения Мезенского и Лешуконского р-нов сказываются не столько в ее покрое, сколько в раскраске тканей, из которых она сшита. Если в костюмах Мезенского р-на видим сочетание одного-двух, реже трех цветов, то в одежде Лешуконского р-на — сочетание всех цветов радуги, причем сами краски гораздо насыщеннее и ярче, чем в Мезенском р-не. Эта многоцветность одежды связывает Лешуконский р-н с областями расселения финно-угров, для которых исследователи считают характерной полихромность в раскраске одежды и других видов прикладного искусства. В то же время сочетание красного с белым было излюбленным в колорите одежды древних новгородок<sup>187</sup>. Последние, кроме того, любили украшать себя браслетами и перстнями. Не случайно в этой связи, что только на Нижней Мезени нам довелось видеть украшения такого рода, дополнявшие праздничную одежду крестьянок в прошлом и дожившие в некоторых семьях до наших дней.

В деревнях, расположенных при впадении в Мезень Вашки, встретился нам полосатый сарафан на лямках. Этот вид одежды исследователи связывают с «андарáком» — полосатой шерстяной юбкой, входившей в комплекс народной одежды белорусских и западнорусских областей. Другой очаг распространения полосатой юбки отмечен в селениях Северной Двины и Сухоны, что заставляет предполагать связь этого явления с передвижениями сюда групп населения из западных областей<sup>188</sup>. В тех же деревнях Мезени имел распространение сарафан в виде юбки с лифом. Этот вид одежды связывают с белорусско-литовской одеждой подобного типа — саяном; его распространение относят к концу XIX — началу XX в. Сарафан с лифом имеет аналогии не только в белорусско-литовской одежде, но и в западнославянском, эстонском и шведском народных костюмах<sup>189</sup>.

Г. С. Маслова, проследив географическое распространение этого комплекса одежды на Европейском Севере, отметила наибольшую концентрацию его в треугольнике, образованном реками Сухоной, Вагой и Северной Двиной. Наличие данного костюма в бассейнах Пинеги и Мезени вполне объяснимо продвижением населения с Ваги на Среднюю Двину, а затем на Пинегу и Мезень, которое имело место в XVII—XVIII вв.<sup>190</sup>

*Головные уборы.* Художественные традиции северян сохранились в головных уборах. Во многих домах можно увидеть старинный девичий головной убор — повязку. Это широкая полоса позумента на твердой основе и подкладке, украшенная по краю бисерной или жемчужиной поднизью; завязывалась она сзади широкими лентами.

Старые женщины и теперь носят в повседневном быту повойники. Хотя «повой» упоминается в Ипатьевской летописи (1158 г.), предполагают, что широкое распространение этот головной убор получил позднее, вытеснив в XIX в. сороку и кокошник<sup>191</sup>. Нарядные повойники мезенские женщины шили из бархата, овальное дно их украшалось золотой вышивкой, отчего они получили название «кованы повойники». Такие повойники считаются характерными для всех поморов Русского Севера<sup>192</sup>.

Центры золотошвейного дела на Севере известны с XVI—XVII вв. Золотая нить входила в число импортных товаров из Голландии, Венеции и других стран; поступали они в Россию через Новгород и Архангельск<sup>193</sup>. Вышитые золотом предметы из обихода северного чернососного крестьянства не раз упоминаются в источниках XVII в.<sup>194</sup> Широкое распространение золотое шитье получило в XVIII в., когда развилось отечественное производство золотых и серебряных нитей. Первоначально золотошвейными центрами были монастыри в Новгороде, Великом Устюге, Шенкурске, Кириллове. В дальнейшем появились «светские» очаги золотошвейного дела в Москве, Подмосковье, районах Верхнего Поволжья (Ярославской, Костромской, Нижегородской губерниях, Торжке). На Севере такими центрами были Сольвычегодск и Сумской Посад. В XIX в. золотое шитье получает развитие в ремеслах крестьян Подвинья, Олонецкой, Тверской и Новгородской губерний. Л. С. Грибова предполагает существование золотошвейного центра у коми-жемцев. Сюжеты вышивок на изделиях коми позволяют говорить о влиянии на мастериц коми северодвинских и сольвычегодских золотошвейных изделий<sup>195</sup>. В народ-

ном золотошвейном деле применялось вышивание с оставлением фона и «кованое шитье» — без оставления фона, когда узор и фон вышивали теми же золотыми или серебряными нитями. Традиция «кованого шитья» прослеживается на Руси, судя по источникам, с XVI—XVII вв.<sup>196</sup>

Золотым и серебряным нитям придавалось особое, апотропейное (охранительное) значение, в той или иной мере приписывавшееся, как известно, всяким вышивкам. Об этом свидетельствует использование золотого шитья в обетной вышивке: в случае болезни крестьянки вышивали золотыми или серебряными нитями изображение больной части тела (головы, рук, ног) на полотне и несли его в церковь или часовню к иконам<sup>197</sup>. Золотым шитьем украшались элементы одежды, закрывавшие части человеческого тела, наиболее нуждавшиеся в обереге: головные уборы, перчатки, подола юбок и т. п. О том, что апотропейные свойства, приписываемые золотому шитью, имеют глубокие корни в севернорусских районах, свидетельствуют заговоры из Олонецкого рукописного сборника XVII в. В них нередко изображается девушка, шьющая золотыми нитью и иглой<sup>198</sup>.

Важным элементом народной одежды русских Мезени были платки и шали, надеваемые поверх повойников. По праздничным дням поверх «кованых» повойников и повязок надевали большие репсовые и кашемировые ткани, поражающие и теперь богатым и необычайно красочным узором. Эти шали, изготавливавшиеся специально для деревни на некоторых русских фабриках, вошли как неотъемлемая часть в комплекс народной одежды второй половины XIX — начала XX в.<sup>199</sup>

Особого внимания заслуживает праздничный платок из ярко-красного репса — так называемый «красный плат», который в свернутом виде повязывался по околышу повойника, так что нарядная часть повойника оставалась открытой. Концы платка торчали надо лбом наподобие рогов. Этот платок напоминает аналогичный украинский головной убор. К тому же и название подобного мезенского головного убора — «кустышки» — созвучно с названием украинского платка «хустка». Кустышки существенно пополняют число элементов народной одежды, общих для северных русских и украинцев, которые наряду с другими признаками народной культуры, как это уже отмечалось исследователями, свидетельствуют о единстве происхождения этих двух народов<sup>200</sup>. Замечу,

что мезенские «кустышки» не нашли отражения в этнографической литературе, что, скорее всего, объясняется малой изученностью бассейна Мезени этнографами.

Общность с украинским головным убором говорит о древности мезенских кустышек. Также древен и обычай укладывания волос под кустышки. Волосы разделяли на две пряди, наматывали их на две ленты и укладывали вокруг головы. Подобный обычай укладывания волос, только не на ленту, а на обруч, отмечался у некоторых групп украинцев и белорусов. Сам обычай замужних женщин укладывать волосы, не заплетая их в косы, отмеченный у некоторых групп украинцев, белорусов и русских, считается более древним, нежели обычай заплетения кос<sup>201</sup>.

В целом головные уборы — повязки, повойники, платки и разноцветные шали — одинаковы у жителей Мезенского и Лешуконского р-нов. Различия усматриваются в способах орнаментации праздничных головных уборов замужних женщин — повойников. Эти повойники, как уже говорилось, шили из бархата; овальный верх их украшали вышивкой. Наиболее часто встречаются повойники, украшенные растительным орнаментом (цветы, листья), вышитым золотой нитью. И только в Лешуконском р-не, в деревнях по соседству с коми носили повойники, украшенные бисером, причем основным орнаментальным мотивом вышивки была «елочка». Интересно, что сам способ нанесения этого орнамента назывался «садить елочки», отчего, вероятно, возникло и название подобных повойников — «сажённы» (рис. 29).

Бисерные украшения считаются наиболее характерными для южнорусской народной одежды, однако они иногда встречаются и в более северных широтах, в том числе в бассейнах рек Северной Двины и Пинеги<sup>202</sup>. Древность бисера в Восточной Европе установлена археологическими находками в финских могильниках и славянских курганах X—XII вв.<sup>203</sup> Г. С. Маслова предполагает, что Волга была одним из путей проникновения бисера на Север<sup>204</sup>. Однако возможен и другой путь. Бисер, найденный в памятниках ванвиздинской культуры на Вычегде, имеющий аналогии в древних памятниках Старой Ладogi<sup>205</sup>, указывает на Сухоно-Вычегодский путь, прослеживаемый археологами с древнейших времен<sup>206</sup>. На Сухоно-Вычегодский путь указывает и распространение бисерных украшений у коми Печоры и коми-пермяков. При этом особенности узора на бисерных



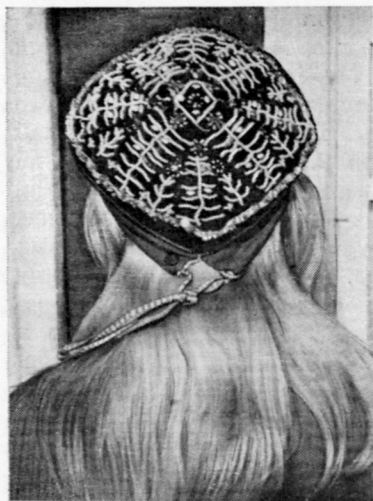


Рис. 29. «Сажень» повойник из с. Резя Лешуконского р-на

изделиях коми свидетельствуют об их независимости от подобных изделий соседних русских<sup>207</sup>.

**Пояса.** Как известно, пояса составляют непрерывный и важный в этнологическом отношении элемент комплекса старинной одежды с сарафаном. В Мезенском р-не поясами служили длинные атласные или репсовые ленты фабричной работы. В деревнях Лешуконского р-на носили пояса ручного изготовления. По технике изготовления и орнаменту пояса кустарной работы четко разделяются на три группы: «зыренские», «в кружках» и «плетеные». Последние, имеющие

ярко выраженный ромбический узор, встречаются у некоторых групп русского населения, например в Калужской обл., где их изготавливают домашним способом, и у некоторых групп карел, где эти пояса были покупными. Современные мезенские женщины не знают техники изготовления «плетеных» поясов, поэтому можно предположить, что и на Мезени эти пояса были покупными.

Пояса «зыренские» и «в кружках» — местного производства. Почти все старые и пожилые женщины в молодости ткали такие пояса, а некоторые и теперь делают их на продажу или по заказу родных и знакомых. В недавнем прошлом эти пояса были широко распространены в Лешуконском р-не, сейчас их можно видеть на пожилых женщинах.

Техника изготовления поясов обоих видов очень древняя. Пояса «в кружках» ткнут на специальных дощечках, которые раньше имелись почти в каждом доме. Это небольшие деревянные квадраты с четырьмя дырочками по углам. Техника ткачества на них аналогична описанной у В. И. Смирнова<sup>208</sup> и Н. И. Лебедевой<sup>209</sup> (рис. 30). Глубокая древность ткачества на дощечках доказывается тем, что подобное искусство зафиксировано в древнем Ва-

вилоне. Археологические и этнографические находки говорят о широком распространении этого вида творчества в Европе, на Кавказе, в Средней и Передней Азии. На территории Европейской части СССР этот способ тканья зафиксирован у северных русских (на Пинеге, Мезени, Печоре и Северной Двине), у южных русских (в Калужской, Орловской, Курской и Рязанской областях) и у некоторых групп белорусов. Известен он и ряду неславянских народов Европейской России: прибалтам, карелам и волжским финнам<sup>210</sup>.

Техника изготовления «зыренских» поясов — иная. Это также древний способ тканья «на ниту» (по местному — с помощью чурки и ножичка), бытовавший у народов Восточной Европы: русских, белорусов, литовцев, мордвы и удмуртов<sup>211</sup>.

Довольно четко различаются рассматриваемые виды поясов и по орнаменту. Для поясов «в кружках» основной орнаментальный мотив — ромб, с которым, очевидно, нужно связывать и само название «кружки». Напомним, что «кругом» называется ромб и в традиционном орнаменте Смоленского края<sup>212</sup>, в Белоруссии<sup>213</sup>. В «зыренских» поясах основным элементом орнамента является крест с загнутыми концами, нередко встречается и свастический узор. Название поясов, техника их изготовления, широкое распространение аналогичных изделий у коми<sup>214</sup> свидетельствуют о том, что появление «зыренских» поясов у русских Лешуконского р-на связано с коми-зырянами. Это подтверждается, на наш взгляд, и многоцветностью поясов: для их плетения использовали красные, желтые, зеленые, синие и коричневые нитки. Напомним, что для Русского Севера характерна сдержанность в расцветке вышитых и тканых узоров, построенных главным образом на сочетании красного и белого тонов.

*Вязаные изделия.* Широко развито на Мезени вязание чулок, варежек и перчаток. Своей многоцветностью и сложным геометрическим узором они похожи на вязаные изделия финских народов (карел, эстонцев, коми). На связь мезенских рукавиц и носков с аналогичными изделиями коми из западных районов их расселения указывает как сходство в орнаменте, так и большее распространение их в Лешуконском, а не в Мезенском р-не (рис. 31).

В Лешуконском р-не и теперь многие женщины вяжут чулки, варежки и перчатки для себя и своей семьи,



Рис. 30. Изготовление мезенских поясов «в кружках», с. Кельчемгора Лешуконского р-на

а некоторые и на продажу. В Мезенском р-не, напротив, большинство вещей с узорной вязкой — покупные. Материалом для вязания служит овечья и козья шерсть, которую окрашивают покупными красителями в разные цвета. В последние годы стали модными варежки и перчатки из разноцветного мулине. Узоры на вязаных изделиях однотипны; только на носках геометрические фигуры, составляющие орнамент, крупнее, чем на варежках. Основными орнаментальными элементами являются квадрат, ромб и крест с загнутыми концами. Последний элемент повторяется зачастую в тех же сочетаниях, что и на тканых поясах. На варежках и перчатках нередко бывает узор из звезд, преимущественно восьмиконечных. По рассказам информаторов, изделия с этим узором стали пользоваться большим спросом в последние годы. Однако сам узор довольно древний, знакомый издавна карелам и народам Прибалтики <sup>215</sup>.

Особого внимания заслуживает свастический узор, часто встречающийся на «зыренских» поясах, а также на вязаных изделиях. Известно, что этот древнейший орнаментальный мотив зафиксирован в памятниках народного искусства различных стран мира. В Восточной Евро-

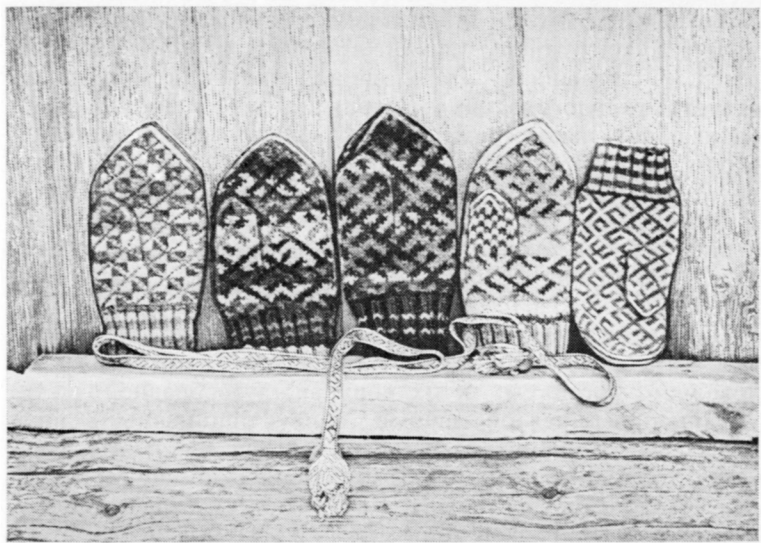


Рис. 31. Мезенские варежки и пояса ручной работы, с. Палащелье Лешуконского р-на

пе он бытовал у карел, мордвы, мари́йцев, хантов и манси<sup>216</sup>. Обратив внимание на распространение этого узора преимущественно среди народов финно-угорской группы и сравнительно малую известность его у восточных славян (за исключением некоторых групп южных русских), Б. А. Куфтин высказал мысль о неславянском происхождении этого узора на территории Европейской России<sup>217</sup>. Наши материалы, свидетельствующие о преимущественном распространении его в деревнях, связанных с коми, подтверждают эту мысль.

*Украшения.* До наших дней сохранились старинные украшения мезенских женщин. И теперь носят старинные ожерелья из янтаря, известные в Мезенском р-не под названием «восковы перла», а в Лешуконском — «восковы предки» (т. е. прядки). Янтарь издавна добывали на побережье Балтийского моря; украшения из него носили женщины Прибалтики, Северной России и Белоруссии. Если ожерелья из янтаря распространены во всех мезенских деревнях, то другие шейные украшения — металлические цепочки из маленьких колец с прикрепленным внизу крестом — бытовали главным образом в деревнях Лешуконского р-на. Их часто надевали вме-

сте с янтарным ожерельем. Подобные цепи с крестами в качестве нагрудного украшения носили женщины коми<sup>218</sup>. О древности этого вида украшений свидетельствует археологический материал. Небольшие крестики были обнаружены среди бус в женских захоронениях костромских курганов, датируемых X—XII вв. Подобные крестики найдены в языческих могилах Эстляндии и Курляндии, а также в мерянских курганах Владимирской и Ярославской губерний. Встречались они в курганах Московской, Рязанской, Тверской и Петербургской губерний<sup>219</sup>.

Особенно интересны металлические серьги, так называемые «чюски» (чудские) из Лешуконского р-на. Они довольно массивны: к их верхней, дугообразной части, украшенной круглой зернью, снизу прикреплены пять подвесок — стержней с нанизанными на них металлическими бусинами, орнаментированными с помощью насечки. Аналогичные серьги с похожим названием — «чуси» — носили женщины коми<sup>220</sup>. О древности этого украшения свидетельствует тот факт, что подобные серьги находили в приладожских, костромских и вычегодских курганах. Известны они у карел<sup>221</sup> и русского населения Среднего Поволжья<sup>222</sup>. Лешуконские серьги носили с прикрепленными к кольцам серег гусиными или утиными пушкѣми. Известно, что пушкѣ являются характерным ушным украшением южных великорусок<sup>223</sup>. Их распространение отмечено также в некоторых районах Тверской, Псковской и Вологодской губерний<sup>224</sup>. Зафиксированные нами пушкѣ на далекой Мезени существенно дополняют картину географического распространения этого вида украшений.

<sup>1</sup> Романов К. К. Жилище в районе реки Пинеги // Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера. Л., 1928. Т. 2. С. 16—17.

<sup>2</sup> Русские: Историко-этнографический атлас. М., 1976. Т. 1. С. 159.

<sup>3</sup> Жеребцов Л. Н. Крестьянское жилище в Коми АССР. Сыктывкар, 1971. С. 57; Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми // ТИЭ. М., 1958. Т. 45. С. 175—176.

<sup>4</sup> Жеребцов Л. Н. Крестьянское жилище... С. 12, 36.

<sup>5</sup> Русские. Т. 1. С. 163.

<sup>6</sup> Романов К. К. Жилище... С. 9—32.

<sup>7</sup> Едемский М. Б. О крестьянских постройках на севере России. СПб., 1913.

<sup>8</sup> Габеев Р. М. Карельское деревянное зодчество. М., 1941. С. 36.

<sup>9</sup> Феноменов М. Я. Типы крестьянской застройки у великороссов // Крестьянские постройки. М., 1929.

<sup>10</sup> Исследователи отмечали также сходство подобных домов-дворов с жилищем некоторых северных районов Западной Евро-

- пы. См.: *Феноменов М. Я.* Типы крестьянской застройки... С. 25. Археологический материал показывает распространение длинных домов полуземляночного типа в Днестровско-Днепровском бассейне в III—II тысячелетиях до н. э. См.: *Пассек Т. С.* Периодизация трипольских поселений (III—II тысячелетия до н. э.) // *МИА.* 1949. № 10. Рис. 71.
- <sup>11</sup> *Толстов С. П.* К этнологической систематике элементов великорусской культуры жилища в Средней России // *Культура и быт населения Центрально-Промышленной области.* М., 1929. С. 86.
  - <sup>12</sup> Там же. С. 85.
  - <sup>13</sup> *Витое М. В.* Вопросы этнографической систематики восточнославянского народного жилища: (Классификация типов застройки усадеб) // *Вестн. Моск. ун-та.* 1958. № 4. С. 129—140. (Ист.-филол. сер.).
  - <sup>14</sup> Выражение заимствовано у Р. М. Габе, который описал аналогичную форму крыльца. См.: *Габе Р. М.* Карельское деревянное зодчество. С. 149.
  - <sup>15</sup> *Маковецкий И. В.* Архитектура русского народного жилища. М., 1962. С. 186.
  - <sup>16</sup> Там же. С. 187.
  - <sup>17</sup> *Романов К. К.* Жилой дом в Заонежье // *Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера.* Л., 1927. Т. 1. С. 36.
  - <sup>18</sup> *Габе Р. М.* Карельское деревянное зодчество. С. 75—76.
  - <sup>19</sup> *Романов К. К.* Жилище... С. 22.
  - <sup>20</sup> *Стасов В. В.* Коньки на крестьянских крышах // *Собр. соч.* СПб., 1894. Т. 2. С. 112 и след.; *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов // *Восточнославянский этнографический сборник.* М., 1956. С. 349—354. (ТИЭ. Т. 31).
  - <sup>21</sup> *Сыропятов А.* Отражение чудовищного стиля в архитектуре крестьянских построек Пермского края. Пермь, 1924. С. 6—7.
  - <sup>22</sup> *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии... С. 177.
  - <sup>23</sup> *Жеребцов Л. Н.* Крестьянское жилище... С. 75.
  - <sup>24</sup> *Сыропятов А.* Отражение... С. 17.
  - <sup>25</sup> *Едемский М. В.* О крестьянских постройках на севере России. С. 67—71.
  - <sup>26</sup> *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки... С. 353—354.
  - <sup>27</sup> Там же. С. 354.
  - <sup>28</sup> *Соболев Н. Н.* Русская народная резьба по дереву. М.; Л., 1934. С. 13.
  - <sup>29</sup> *Романов К. К.* Жилище... С. 26.
  - <sup>30</sup> *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки... С. 377.
  - <sup>31</sup> *Маковецкий И. В.* Заметки о деревянном зодчестве Поволжья // *Сообщ. Ин-та истории искусства.* М., 1951. № 1. С. 39.
  - <sup>32</sup> *Некрасов А. И.* Русское народное искусство. М., 1924. С. 124.
  - <sup>33</sup> *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки... С. 401—402.
  - <sup>34</sup> *Чекалов А. К.* Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974. С. 54.
  - <sup>35</sup> Аналогичный узор видим на опущенных лавках XVIII—XX вв. и на более древней мебели XVI—XVII вв. См.: *Русское декоративное искусство.* М., 1962. Т. 1. С. 20—21, 26.
  - <sup>36</sup> *Маковецкий И. В.* Архитектура русского народного жилища. М., 1962. С. 165.
  - <sup>37</sup> *Габе Р. М.* Карельское деревянное зодчество. С. 73; *Романов К. К.* Жилой дом... С. 39.
  - <sup>38</sup> *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки... С. 370—372.
  - <sup>39</sup> *Маковецкий И. В.* Архитектура... С. 156.

- <sup>40</sup> *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки... С. 402.
- <sup>41</sup> Там же. С. 403.
- <sup>42</sup> Сокровища русского народного искусства: Резьба и роспись по дереву. М., 1967. С. 11—14, 123—124.
- <sup>43</sup> *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки... С. 337.
- <sup>44</sup> *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906. С. 208.
- <sup>45</sup> *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки... С. 346.
- <sup>46</sup> Там же.
- <sup>47</sup> *Маковецкий И. В.* Архитектура русского народного жилища. С. 205.
- <sup>48</sup> *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки... С. 313.
- <sup>49</sup> *Маковецкий И. В.* Архитектура русского народного жилища. С. 206—207.
- <sup>50</sup> Описание Российской империи в историческом, географическом и статистическом отношениях. СПб., 1884. Т. 1, кн. 2; подробнее об этом см.: *Маковецкий И. В.* Архитектура русского народного жилища. С. 214.
- <sup>51</sup> *Маковецкий И. В.* Памятники народного зодчества русского Севера. М., 1955. С. 23.
- <sup>52</sup> Подробнее об этом см.: *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки... С. 289.
- <sup>53</sup> Яркое описание тяжелого и опасного для жизни труда поморов на морских промыслах содержится в кн.: *Максимов С. В.* Год на Севере. СПб., 1890.
- <sup>54</sup> АИЭ. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1975 г. Записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>55</sup> *Фрейман Н.* Придорожная часовня — пережиток древнего погребения «на столбах, на путях» // СЭ. 1936. № 3; *Динцес Л. А.* Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства // СЭ. 1947. № 2. С. 76; *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 94.
- <sup>56</sup> *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сб. МАЭ. Л., 1930. Т. 9, ч. 2. С. 100—101.
- <sup>57</sup> *Пименов В. В.* Вепсы: Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965.
- <sup>58</sup> Там же. С. 143—145.
- <sup>59</sup> *Смирнов И. Н.* Пермьяки: Историко-этнографический очерк. // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Казан. ун-те, 1891. Т. 9. Вып. 2. С. 125.
- <sup>60</sup> *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми. С. 355.
- <sup>61</sup> Подробнее об этом см.: *Фалеева В. А.* Женский персонаж в русской народной вышивке // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 120 и след.
- <sup>62</sup> Там же. С. 125.
- <sup>63</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 490.
- <sup>64</sup> Там же. С. 492.
- <sup>65</sup> *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 323—324, 352—354.
- <sup>66</sup> *Фрейман Н.* Придорожная часовня... С. 86—87.
- <sup>67</sup> АИЭ. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1976 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>68</sup> *Зеленин Д. К.* Древнерусский языческий культ «заложных» покойников // Изв. АН. 1917. Т. 11, № 7. С. 401. (Сер. 6).
- <sup>69</sup> Там же.
- <sup>70</sup> *Шляпкин И. А.* Древние русские кресты. СПб., 1906. С. 38.

- <sup>71</sup> Некрасов А. И. Очерки декоративного искусства Древней Руси. М., 1924. С. 50.
- <sup>72</sup> Подробнее см.: Шляпкин И. А. Древние русские кресты. С. 38.
- <sup>73</sup> Шляпкин И. А. Древние русские кресты. С. 8; Динцес Л. А. Дохристианские храмы Руси... С. 70—71; Фрейман Н. Придорожная часовня... С. 90.
- <sup>74</sup> Брок М. Крест у язычников и христиан // Происхождение креста. Б. м., б. г. С. 23.
- <sup>75</sup> Там же.
- <sup>76</sup> Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. // Изв. ОЛЕАЭ. М., 1878. Т. 30. С. 4—8. (Тр. Этногр. отдела; Кн. 5, вып. 2).
- <sup>77</sup> И. А. Шляпкин приводит подробный перечень словарных объяснений этих слов из разных русских районов. См.: Шляпкин И. А. Древние русские кресты. С. 4—8.
- <sup>78</sup> Фольклор народа коми. Архангельск, 1938. Т. 1. С. 201—204.
- <sup>79</sup> Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми: (Материалы по психологии колдовства). Л., 1928. С. 159.
- <sup>80</sup> Арбат Ю. Светлый Север. Вологда, 1970. С. 123—142; Современное народное искусство: По материалам выставки «Русские мастера». Л., 1975. С. 16—17.
- <sup>81</sup> Арбат Ю. Русская народная роспись по дереву. М., 1970. С. 21.
- <sup>82</sup> Воронов В. С. О крестьянском искусстве // Избр. тр. М., 1972. С. 80.
- <sup>83</sup> Тарановская Н. В. Росписи на Мезени и Печоре (О формировании местных художественных стилей) // Русское народное искусство Севера. Л., 1968. С. 50, 54.
- <sup>84</sup> Жеребцов Л. В. Этнокультурные связи вепских коми с русскими соседями на Пинеге: (До начала XX в.) // Этнография и фольклор коми. Сыктывкар, 1972. С. 113. (Тр. Ин-та языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР; № 13).
- <sup>85</sup> Грибова Л. С. Декоративно-прикладное искусство народов коми. М., 1980. С. 60.
- <sup>86</sup> Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми. С. 343. Рис. 146.
- <sup>87</sup> Тарановская Н. В. Росписи на Мезени... С. 51.
- <sup>88</sup> Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978. С. 181. Рис. 85 (карта).
- <sup>89</sup> Грибова Л. С. Сложный образ пермского звериного стиля // Этнография и фольклор коми. С. 28.
- <sup>90</sup> Там же. С. 24 и след.
- <sup>91</sup> Там же. С. 28.
- <sup>92</sup> Рыбаков Б. А. Язычество... С. 66 и след.
- <sup>93</sup> Там же. С. 81.
- <sup>94</sup> Марр Н. Я. Отчет о поездке к восточноевропейским яфетидам // Избр. работы. М.; Л., 1935. Т. 5. С. 274.
- <sup>95</sup> Всемирная история. М., 1961. Т. 1. С. 75.
- <sup>96</sup> Бутник-Сиверский Н. Народные украинские рисунки. М., 1971. С. 108, 111 и др.
- <sup>97</sup> Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карел. М., 1951. С. 80.
- <sup>98</sup> Карельские эпические песни/Предисл., подгот. текстов и коммент. В. Я. Евсеева. М.; Л., 1950.
- <sup>99</sup> Динцес Л. А. Древние черты в русском народном искусстве // История культуры Древней Руси. М.; Л., 1951. Т. 2. С. 486.
- <sup>100</sup> Сыропятов А. Отражение чудовищного стиля в архитектуре



- крестьянских построек Пермского края. Пермь, 1924. С. 17 и след.
- <sup>101</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 111—126.
- <sup>102</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 514, 517, 541—542.
- <sup>103</sup> Там же. С. 517.
- <sup>104</sup> Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 103—104, 108, 164—165, 167.
- <sup>105</sup> Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. С. 282.
- <sup>106</sup> Сыропятов А. Отражение чудовищного стиля... С. 22; Теплоухов Ф. А. Древности Пермской чуди в виде баснословных людей и животных. Пермский край. Пермь, 1893. Т. 2. С. 40.
- <sup>107</sup> Окладников А. П. Лики древнего Амура. Новосибирск, 1968. С. 78.
- <sup>108</sup> Там же.
- <sup>109</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 192—193.
- <sup>110</sup> Там же. С. 193; Окладников А. П., Мартынов А. И. Сокровища томских писаниц. М., 1972. С. 229 и след.
- <sup>111</sup> Гоберман Д. Н. Росписи гуцульских мастеров. Л., 1972. С. 114, 136, 148.
- <sup>112</sup> Марр Н. Я. «Лошадь» и «Тризна» — термины из абхазо-русских этнических связей // Марр Н. Я. Избр. работы. М., Л., 1935. Т. 5. С. 133—135.
- <sup>113</sup> Воронов В. С. О крестьянском искусстве. М., 1972. С. 162.
- <sup>114</sup> Рыбаков Б. А. Язычество... С. 248.
- <sup>115</sup> Эдда: Скандинавский эпос. М., 1917. С. 263—264.
- <sup>116</sup> Потехна А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1887. Т. 2. С. 215—245; Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия... С. 103—104.
- <sup>117</sup> Поэзия крестьянских праздников/Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. И. И. Земцовского. Л., 1970. С. 335.
- <sup>118</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 79 и след.
- <sup>119</sup> Рыбаков Б. А. Язычество... С. 240.
- <sup>120</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян... Т. 1. С. 223.
- <sup>121</sup> Такие былички нам удалось услышать в Галичском р-не Костромской области. См.: АИЭ. Материалы Вологодско-Костромского отряда 1972 г. Полевые записи С. И. Дмитриевой.
- <sup>122</sup> Елеонская Е. Н. Сельскохозяйственная магия // Мемуары Этногр. отд-ния ОЛЕАЭ. М., 1929. С. 14.
- <sup>123</sup> Арбат Ю. Светлый Север. С. 49—50.
- <sup>124</sup> Тарановская Н. В. Росписи на Мезени... С. 47.
- <sup>125</sup> Арбат Ю. А. Русская народная роспись по дереву. М., 1970. С. 36.
- <sup>126</sup> Романов К. К. Жилище... С. 26.
- <sup>127</sup> Там же.
- <sup>128</sup> Тем не менее прялки палашельской работы, покупаемые зачастую на ярмарках, имелись почти в каждом мезенском доме.
- <sup>129</sup> Рыбаков Б. А. Язычество... С. 295 и след.
- <sup>130</sup> Мальцев Н. В. Орнаментальная резьба по дереву на Онежском полуострове // Русское народное искусство Севера. Л., 1968. С. 69 (рисунок) и след.

- <sup>131</sup> Современное народное искусство: По материалам выставки «Русские мастера». Л., 1975. С. 87 и след.
- <sup>132</sup> Подобная техника орнаментирования бересты известна в ряде районов Архангельской и Вологодской областей. См.: *Федорова-Дылева Н. А.* Северные русские крестьянские берестяные изделия // *Этнография народов СССР*. Л., 1971. С. 121 и след.
- <sup>133</sup> Современное народное искусство. С. 21.
- <sup>134</sup> Там же. С. 45—51.
- <sup>135</sup> *Засодимский П. В.* Лесное царство. М., 1908. С. 34.
- <sup>136</sup> *Максимов С. В.* Год на Севере. СПб., 1871. С. 215.
- <sup>137</sup> *Чекалов А. К.* Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974. С. 123.
- <sup>138</sup> *Тагер К.* Искусство и быт Севера // На Северной Двине. Архангельск, 1924. С. 37.
- <sup>139</sup> *Седов В. В.* К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде // КСИИМК. М., 1957. С. 20, 68 и след.
- <sup>140</sup> *Анучин Д. Н.* К истории искусства и верований у приуральской чуди: Чудские изображения летящих птиц и мифических крылатых существ // МАО. Материалы по археологии восточных губерний. М., 1899. Т. 3. С. 139—142.
- <sup>141</sup> Там же. С. 128.
- <sup>142</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. С. 409 и след.; *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. М., 1957. С. 195; *Мороз Е. Л.* Следы шаманских представлений в эпической традиции Древней Руси // Фольклор и этнография. Л., 1977. С. 64.
- <sup>143</sup> *Липец Р. С.* Образы Батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984. С. 69 и след.
- <sup>144</sup> Русские игрушечные кони. М., 1976; *Чекалов А. К.* Народная деревянная скульптура... С. 120—122.
- <sup>145</sup> *Фосс М. Е.* Древнейшая история севера Европейской части СССР // МИА. М., 1952. № 29. С. 36. Рис. 9; *Гурина Н. Н.* Древняя история северо-запада Европейской части СССР // МИА. М.; Л., 1951. № 87. С. 151.
- <sup>146</sup> *Горюнова Е. И.* Этническая история Волго-Окского междуречья // МИА. М., 1961. № 94. С. 139—140.
- <sup>147</sup> Там же. С. 140.
- <sup>148</sup> *Рыбаков Б. А.* Искусство древних славян // История русского искусства. М., 1953. Т. 1. С. 65—69.
- <sup>149</sup> *Стасов В. В.* Коньки на крестьянских крышах. Т. 2. С. 112.
- <sup>150</sup> *Зеленин Д. К.* О происхождении северновеликорусов Великого Новгорода // Докл. и сообщ. Ин-та языкознания АН СССР. М., 1954. № 6. С. 75.
- <sup>151</sup> *Седов В. В.* Амулеты-коньки из древнерусских курганов // Славяне и Русь. М., 1968. С. 156.
- <sup>152</sup> *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян... Т. 1. С. 662—663; *Фаминцын Л. С.* Божества древних славян. СПб., 1884. С. 237—242.
- <sup>153</sup> Современное народное искусство. С. 28.
- <sup>154</sup> Русское гончарное искусство XIX—начала XX в.: Каталог выставки из собрания Загорского музея. М., 1976.
- <sup>155</sup> *Арциховский А. В.* Основы археологии. М., 1955. С. 214.
- <sup>156</sup> *Кожевникова Л. А.* Особенности народного узорного ткачества некоторых районов Севера // Русское народное искусство Севера. М., 1968. С. 112.
- <sup>157</sup> *Некрасов А. И.* Русское народное искусство. С. 151.

- 158 Русское декоративное искусство. М., 1963. Т. 3. С. 308.
- 159 *Кожевникова Л. А.* Особенности... С. 116.
- 160 Там же. С. 119.
- 161 *Рыбаков Б. А.* Язычество... С. 158 и след.
- 162 Там же. С. 41 и след.
- 163 *Работнова И. П.* Финно-угорские элементы в орнаменте севернорусских вышивок и тканей // Русское народное искусство Севера. С. 85.
- 164 *Белицер В. П.* Очерки по этнографии народов коми. С. 336.
- 165 *Смирнов В. И.* Русское узорное ткачество: (Костромские пояски) // СЭ. 1940. № 3; *Калиткин П.* Орнамент шитья Костромского полшубка // Тр. Костром. науч. о-ва по изучению местного края. Кострома, 1926. Вып. 38. С. 2.
- 166 *Фосс М. Е.* Древнейшая история... С. 153, 176.
- 167 *Маслова Г. С.* Народный орнамент...; *Работнова И. П.* Финно-угорские элементы... С. 89.
- 168 *Работнова И. П.* Финно-угорские элементы... С. 89.
- 169 Там же. С. 85; Художественные промыслы РСФСР: Справочник. М., 1973. С. 12.
- 170 *Работнова И. П.* Финно-угорские элементы... С. 85.
- 171 Там же. С. 84.
- 172 *Динцес Л. А.* Восточные мотивы в народном искусстве Новгородского края // СЭ. 1946. № 3. С. 104.
- 173 Там же.
- 174 *Грибова Л. С.* Декоративно-прикладное искусство... С. 109.
- 175 Там же. С. 112.
- 176 *Некрасов А. И.* Русское народное искусство. С. 105.
- 177 *Динцес Л. А.* Древние черты... С. 476.
- 178 *Рыбаков Б. А.* Прикладное искусство и культура // История культуры Древней Руси. С. 105.
- 179 Современное народное искусство. С. 152.
- 180 Там же. С. 80, 97.
- 181 *Куфтин Б. А.* Материальная культура русской Мещеры. М., 1926. С. 42.
- 182 Там же. С. 42—43.
- 183 *Толстов С. П.* К проблеме аккультурации // СЭ. 1930. № 1/2. С. 74.
- 184 Там же.
- 185 *Работнова И. П.* Русская народная одежда. М., 1964. С. 17.
- 186 *Зеленин Д. К.* Великорусские говоры с неорганическим и непереходным смягчением заднеязычных согласных в связи с течениями позднейшей великорусской колонизации. СПб., 1913. С. 362.
- 187 *Бочаров Г. П.* Прикладное искусство Новгорода Великого. М., 1969. С. 111.
- 188 *Зеленин Д. К.* Великорусские говоры... С. 441; *Готье Ю. В.* Замосковный край в XVII в. М., 1937. С. 188; *Витов М. В.* Этнические компоненты русского населения Севера: (В связи с историей колонизации XII—XVII вв.). М., 1964. С. 7.
- 189 *Маслова Г. С.* Составление карты распространения русской народной одежды // КСИИМК. Т. 2. 1955. С. 17.
- 190 *Маслова Г. С.* Об особенностях народного костюма населения верхнедвинского бассейна в XIX — начале XX в. // Фольклор и этнография Русского Севера. С. 85.
- 191 *Маслова Г. С.* Народная одежда русских, украинцев и белорусов // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С. 684. (ТИЭ; Т. 31).

- 192 Там же.
- 193 *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки... С. 39.
- 194 Там же.
- 195 *Грибова Л. С.* Декоративно-прикладное искусство... С. 108.
- 196 *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки... С. 39.
- 197 *Дурасова Г. Н.* Каргопольское «заветное шитье» // СЭ. 1977. № 1. С. 110.
- 198 *Елеонская Е. Н.* Сельскохозяйственная магия. С. 29.
- 199 *Работнова И. Н.* Русская народная одежда. М., 1964. С. 46.
- 200 *Зеленин Д. К.* Об исторической общности русского и украинского народов // СЭ. 1940. № 3; *Динцес Л. А.* Историческая общность русского и украинского народного искусства // СЭ. 1941. № 5; *Маслова Г. С.* Народная одежда русских... С. 607—613.
- 201 *Маслова Г. С.* Народная одежда русских... С. 658. Существующий в настоящее время у старых и пожилых женщин способ укладывать волосы, не заплетая их в косы, свидетельствует о том, что и в сравнительно недавнем прошлом обычай заплетать косы не был распространен на Мезени.
- 202 *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки... С. 40.
- 203 *Смирнов А. П.* Волжские булгары // Тр. ГИМ. 1951. Т. 19. С. 262.
- 204 *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки... С. 40.
- 205 *Буров Г. М.* Древний Синдор. М., 1967. С. 161.
- 206 *Горюнова Е. И.* Этническая история Волго-Окского междуречья. С. 150—151, 231.
- 207 *Грибова Л. С.* Декоративно-прикладное искусство... С. 109.
- 208 *Смирнов В. И.* Русское узорное ткање: (Костромские пояски) // СЭ. 1940. № 3. С. 93.
- 209 *Лебедева Н. И.* Прядение и ткачество восточных славян // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С. 505. (ТИЭ; Т. 31).
- 210 Подробнее об этом см.: *Смирнов В. И.* Русское узорное ткање. С. 95; *Лебедева Н. И.* Прядение... С. 505—506.
- 211 О технике ткања см.: *Лебедева Н. И.* Прядение... С. 508; *Белицер В. Н.* Народное изобразительное искусство коми // КСИИМК. М.; Л., 1950. Вып. 10. С. 20.
- 212 *Клетнова Е. Н.* Символика народных украс Смоленского края. Смоленск, 1924. С. 8.
- 213 *Смирнов В. И.* Русское узорное ткање. С. 97—103.
- 214 *Белицер В. Н.* Народное изобразительное искусство... С. 18, 20.
- 215 Там же; *Маслова Г. С.* Народный орнамент... С. 130.
- 216 *Куфтин Б. А.* Материальная культура русской мещеры. М., 1926. С. 64.
- 217 Там же.
- 218 *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии... С. 279.
- 219 *Анучин Д. Н.* О культуре костромских курганов, и особенно находимых в них украшениях и религиозных символах // МАО. Материалы по археологии восточных губерний. М., 1899. Т. 3. С. 19—22.
- 220 *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми. С. 278.
- 221 Там же. С. 278—279.
- 222 *Бусыгин Е. П.* Русское сельское население Среднего Поволжья. Казань, 1966. С. 355.
- 223 *Лебедева Н. И.* Материалы по народному костюму Рязанской губ. Рязань, 1929. С. 23; *Она же.* Народный быт в верховьях Десны и Оки. М., 1927. С. 107—109.
- 224 *Маслова Г. С.* Народная одежда... С. 730.

# ФОЛЬКЛОР И НАРОДНОЕ ИСКУССТВО КАК ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК



Изучение материалов по народному изобразительному искусству и фольклору Мезени и других районов Русского Севера не только помогает решению ряда проблем в фольклористике и этнографии, но и может оказаться полезным при исследовании истории заселения Русского Севера. Еще сравнительно недавно среди этнографов и фольклористов сохранялось представление о Русском Севере как об области, единой в этническом отношении. В материальной культуре характерным для нее считалось наличие у северных русских слитного дома-двора на высокой подклети, в одежде — сарафанного комплекса; в области духовной культуры к числу наиболее ярких севернорусских особенностей относили богатую сказочную и былинную традиции.

Этнографические и антропологические исследования М. В. Витова, о которых говорилось выше, показали существование на Севере двух культурных зон, западной (Заонежье и Поморье) и восточной (бассейн Северной Двины), связанных с различными потоками русских переселенцев XII—XVII вв. — новгородским и ростовским. Из выделенных исследователем на Русском Севере трех этнических компонентов два русских связаны с этими потоками переселенцев, а третий восходит к дорусскому населению Севера.

В нашем исследовании было продолжено историко-географическое изучение Русского Севера на материалах фольклора и народного изобразительного искусства. Предпринятый опыт порайонного изучения севернорусского искусства позволяет конкретизировать и дифференцировать многие процессы, связанные с этнической историей Русского Севера.

Изучение материала показало, что имеются существенные различия в народном искусстве между двумя рай-

онами расселения русских в бассейне р. Мезени: Мезенским, расположенным в низовьях р. Мезени, и Лешуконским, лежащим в среднем ее течении и прилегающим в южной своей части к районам расселения коми.

Одной из первых эти различия отметила А. М. Астахова. Выделяя в эпическом наследии Мезени узкоместные традиции, она указала на особенности былинного репертуара Нижней Мезени, с одной стороны, Верхней и Средней — с другой <sup>1</sup>.

В. Н. Всеволодский-Генгросс, изучавший крестьянский танец Мезени, подчеркнув, что Мезень принадлежит к числу русских районов, «где до сих пор царит хоровод, где до сих пор не знают городских танцев», по степени сохранности архаических форм в танцах разбил бассейн реки на четыре района: верхний — от Вожгор до с. Лешуконского, средний — от с. Лешуконского до Погорельского, нижний — от Погорельского до Лампожни и, наконец, район г. Мезени <sup>2</sup>.

О несходстве состава песенного репертуара и манеры музыкального исполнения в деревнях Мезенского и Лешуконского р-нов писала и Н. П. Колпакова. Поскольку деловые и семейные связи населения обоих регионов были довольно развитыми, эти различия, по ее мнению, сказываются не столько в репертуаре, схожем в обоих регионах, сколько в исполнительской манере певцов. Более существенны, по мнению Н. П. Колпаковой, различия в обрядовой поэзии районов. Обрядовые песни Верхней и Средней Мезени ближе к обрядовым песням Средней Печоры, тогда как подобные песни низовья Мезени — к репертуару Нижней Печоры. Кроме того, мезенские обрядовые песни, особенно свадебные, сходны с пинежскими главным образом в тех районах Пинеги, которые были издавна связаны с Мезенью дорогами через тайгу <sup>3</sup>. Музыковедческий анализ традиционных обрядовых песен Мезени также позволяет говорить о существенных различиях в музыкальном исполнении свадебных и календарных песен Мезенского и Лешуконского р-нов <sup>4</sup>.

Проведенное нами исследование показало, что в фольклорных материалах заметно несомненное преобладание в Мезенском р-не по сравнению с Лешуконским былин, сказок на былинные сюжеты, так же как и рассказов об их бытовании в прошлом. Что же касается другого вида эпической поэзии — заговоров, то большинство их записано в Лешуконском р-не, здесь же заметна и большая архаичность заговорных текстов, ярче видна их языческая

основа. В Мезенском р-не преобладают эпические заговоры, в которых большое значение придавалось слову, а не обряду. Различаются действия, сопровождающие заговоры с целью увеличить их магическую силу: в мезенских заговорах очистительную роль в большей мере играет вода, в лешуконских — огонь. Преобладание заговорной поэзии, восходящей ко времени дохристианских верований, в Лешуконском р-не можно поставить в связь с южными соседями русских этого района — коми, которые, как известно, приняли христианство довольно поздно и потому дольше, чем русские, сохраняли в своем быту языческие представления<sup>5</sup>.

Несомненны различия между изученными районами и в календарной обрядности. В. И. Чичеров, рассмотревший распространение колядной поэзии в пределах Европейской части России, пришел к заключению, что «овсень», являющийся, по его мнению, исконным типом русской новогодней песни, встречается лишь в средней полосе и Поволжье: «На Севере, не знающем названия „овсень“, песня постепенно теряет общеславянское обозначение жанра колядками»<sup>6</sup>. Наши материалы подтверждают выводы В. И. Чичерова. Термин «овсень» в исследованных нами районах не встречается. Что касается названия «коляда», то и оно как бы затухает по мере удаления от центральных районов России к Северу. Во многих деревнях Лешуконского р-на название новогодних песен «колядками» уже забыто, хотя сами их тексты еще помнят, а дети иногда исполняют их под Новый год. В Мезенском же р-не, расположенном дальше на Север, не сохранилось ни названий, ни текстов колядок. Здесь в новогодней поэзии господствуют величальные песни — виноградья. Этот вид новогодней поэзии считается исконным для районов новгородского Севера, однако вряд ли он является поздней заменой бывших когда-то здесь колядных песен, как полагал В. И. Чичеров. Исследователю и самому казалось странным полное забвение колядных песен на Русском Севере, так как именно там дольше, чем в других областях, сохранялись древние произведения народного творчества<sup>7</sup>.

Похоже, что колядки вообще не были известны Русскому Северу, во всяком случае некоторым его районам. За это говорит и содержание северных виноградьей, по своей тематике и образам близких к свадебной поэзии, а не к песням-заклинаниям урожая и семейного благополучия, известным в Центральной России под названием

«колядок» и «овсеней». В. И. Чичеров полагал, что обычный исполнения виноградий, в корне отличный от исполнения колядных песен в других русских областях, свидетельствует о разложении и перерождении новогодней обрядовой поэзии на Севере<sup>8</sup>. Однако, скорее всего, речь должна идти о разных видах святочной поэзии. Песни-заклинания, которыми являются колядки и овсени, связаны с верой человека в свои магические способности, в возможность заклинаниями помочь благополучию своих близких (или отнять его). Напротив, виноградья восходят, очевидно, к песням-славам. Тем, что «славление» составляло основной смысл этих песен, можно, вероятно, объяснить их приуроченность не только к Новому году, но и ко всем случаям жизни, когда «славление» было уместным: к свадьбам, праздникам, вечеринкам. Причем чем ближе к низовью Мезени, тем эта закономерность проявляется сильнее. Подобную картину видим и в распространении виноградий на Северной Двине. Явные следы их существования в прошлом заметны только в деревнях около Холмогор, расположенных в нижнем течении Северной Двины. Выше по течению этой реки (Емецкий р-н) новогодних виноградий, судя по нашим расспросам, почти не пели. Можно заметить, что районы преобладания виноградий входят в ареал новгородского освоения Севера. Там же, где возобладало ростовское освоение или где численно превосходящим оказалось дорусское субстратное население, обычай виноградий как бы затухает, и чем дальше в глубь России, тем более. Показательно совпадение ареалов распространения виноградий и былин. В былинах, как и в виноградьях, видна традиция «славления»: вспомним частые концовки былин: «Ат тут ему (имярек) и славу поют».

Из обрядов, относившихся к календарному циклу, выделяются связанные с празднованием весеннего дня 1 мая в некоторых деревнях Лешуконского р-на. Несомненна связь первомайских костров с культом огня, пережитки которого заметны и в заговорах из этого района, о чем говорилось выше. Обычаи первомайских костров связывают селения среднего течения Мезени (ни вниз, ни вверх по течению этой реки подобные обычаи не зафиксированы) с Пинежским р-ном, где в селах Кулой и Кулогора до сих пор 1 мая ребята жгут костры, а раньше костры жгли на Масленицу и на Новый год.

Несомненны различия в жатвенных обрядах. Для Мезенского р-на характерны обряды с «бородой», как назы-



вали здесь последний сноп. В Лешуконском р-не появляется «елоха», как называли здесь и первый, и последний жатвенные снопы.

Если «борода» находит параллели в подобных обрядах Нижней Двины, то «елоха» связывает Лешуконский р-н с более южными русскими областями. Например, в Костромской обл. были записаны подобные обряды, сохранившие то же название «елоха». Правда, в костромских обрядах «елоха» имеет антропоморфные, вернее — женские черты. «Бороду» же исследователи связывают с почитанием языческого Перуна, следы культа которого сохранились в поклонении Илье Пророку<sup>9</sup>. «Борода» как символ дождя являлась одним из главных атрибутов богов-громовников, к числу, которых принадлежал и Перун. В пользу этого предположения говорит распространение обрядов с «бородой» в районах Севера, исторически связанных с северо-западными древнерусскими областями, где наиболее отчетливы следы культа Перуна. В то же время в связи с «елохой» уместно вспомнить о почитаемой в северо-восточных областях Восточной Европы Золотой бабе, представление о которой сохранялось в верованиях коми<sup>10</sup> и в известной мере у русских Нижегородской и Вятской губерний (вспомним знаменитую дымковскую игрушку и полхово-майданскую матрешку).

В особую группу входят рассказы о нечистой силе, которая «является» в определенных местах, особенно на перекрестках дорог (росстань). На росстани под Новый год и Ивана Купалу проводились самые страшные и вещице гадания. На перекрестке чертили круг, садились в него, вызывали чертей, загадывали желание и слушали: колокольчик зазвенит — к свадьбе, глухой шум — к покойнику. Подобные гадания с очерчиванием круга и вызыванием чертей практиковались у коми, с которыми, возможно, нужно связывать и тот факт, что рассказы о нечистой силе нам гораздо чаще приводилось слышать в Лешуконском, а не в Мезенском р-не.

Есть различия и в свадебной обрядности Лешуконского и Мезенского р-нов, хотя в целом свадебный обряд обоих районов представляется вариантом севернорусской свадьбы. Только в Лешуконском р-не зафиксированы обряды, связанные с культом утки. В день, когда жених приезжал за невестой, для него готовили стол, в центре которого помещали изжаренную утку с красным цветком на голове. Жених должен был свернуть утке голову. Этот обряд в Лешуконском р-не можно связать с

изображением водоплавающих птиц на прясках из с. Палашелье этого же района. Известно также, что утка занимает большое место в фольклоре и искусстве коми<sup>11</sup>. Другой оригинальный свадебный обычай — «баенно» — связывает Мезенский р-н с северодвинскими районами и с «банником» в свадьбах Поморского и Онежского берегов Белого моря<sup>12</sup>.

Не менее существенны различия и в области изобразительного искусства. Анализ материала показал, что считающиеся характерными для Русского Севера жилища в форме дома-двора, в которых постройки располагаются по одной оси и покрыты общей двускатной крышей, распространены главным образом в деревнях Нижней Мезени. В Лешуконском р-не наряду с подобным жилищем встречаются дома иного типа, когда к основному срубу пристраивалась одна, реже — две зимние избы, стоящие в отличие от основного сруба не на подклети, а на земле. Вверх по течению Мезени, главным образом в деревнях, расположенных по соседству с коми, встречается еще один вариант жилища, представляющего собой соединение двух срубов с односкатными крышами. Появление подобной конструкции на Мезени, по всей вероятности, нужно связывать с коми, у которых односкатные крыши не были редкостью еще в конце XIX — начале XX в.

С конструктивными особенностями построек Мезенского и Лешуконского р-нов связано своеобразие их декоративного оформления. Излюбленным украшением мезенских домов является конек на крыше или, вернее, на охлупне — массивном бревне, венчающем крышу дома. Преобладание этого украшения в деревнях Лешуконского р-на, а также распространение почти идентичных коньков в районах, где сильным было влияние занаднофинских элементов (по рекам Ваге и Кокшеньге, а также у коми-зырян), позволяет связывать этот вид декора с западнославянскими и прибалтийскими районами, о культе коня в которых свидетельствует многочисленный этнографический и археологический материал.

Распространение другого характерного декора жилища — горюдковой резьбы, древнейшего вида геометрической резьбы по дереву, нужно связывать с низовским заселением и теми областями России, откуда оно шло (Владимир, Переславль-Залесский и другие города Верхнего Поволжья). Отсюда преобладание этого вида украшений домов на Пинеге, в меньшей мере в Лешуконском р-не.

На распространение живописного декора мезенских жилищ повлияли иные связи. Появлению на Мезени некоторых мотивов этого декора способствовал торговый тракт, связывавший Печору с Северной Двиной и проходивший через среднее течение Мезени и Пинеги.

Внутри крестьянских домов сохраняются еще предметы домашнего быта (прялки, лукошки), промысел которых возник в с. Палащелье Лешуконского р-на. Знаменитая мезенская роспись, которой украшены эти предметы, по взглядам современных исследователей, оформилась как результат взаимодействия декоративного искусства русских и коми. В то же время такой важный признак этой росписи, как графичность, преобладает в прикладном искусстве более южных русских районов: верхнего течения Северной Двины (пермогорская, верхнеуфтюгская, ракульская, борокская, нижнетоемская, пучугская росписи), Поволжья (хохлоมская, мериновская, семеновская, федосеевская, полхово-майданская росписи) и Загорска<sup>13</sup>.

К другому кругу предметов прикладного искусства относятся распространенные на Мезени рубели для глажения белья. В их орнаменте наиболее устойчивой фигурой является круг с радиально расходящимися лучами, изображение которого исследователи относят к числу древних солярных мотивов. Древней считается и техника нанесения этого орнамента трехгранно-выемчатой резьбой. Орнамент рубелей и техника его нанесения находят-ся в тесной связи с прялками поморского типа, промысел которых был развит на побережье Белого моря<sup>14</sup>. Об этом же свидетельствует распространение рубелей с подобным орнаментом главным образом в Мезенском р-не.

В панораму мезенских деревень входят иногда огромные двух-или трехметровые кресты, располагающиеся среди домов, за околицей и по обочинам дорог между деревнями. Часть этих крестов — надмогильные. Языческий обычай хоронить умерших рядом с домом сохранялся в ряде деревень до 1920-х годов. С языческими представлениями, по всей вероятности, нужно связывать и деревянные покрытия крестов многими деталями (маленьким охлупьем, причелинами, «полотенцами»), напоминающими крестьянский дом. Большинство же мезенских крестов — обетные, т. е. поставленные когда-то во избавление от грядущих бед или в благодарность за добро. Предполагают, что византийский обычай обетного креста появился на Руси вместе с принятием христианства. Особое распро-

странение он получил в Новгородской земле и на близком Новгороде Западе<sup>15</sup>. Не случайно и на Севере заметно их преобладание в районах, входивших когда-то в сферу влияния Новгорода Великого, в том числе в Мезенском р-не. Традиция обетных крестов связывает Мезенский р-н с побережьем Белого моря, нижним течением Северной Двины, Белоруссией, Польшей.

В народном костюме двух русских мезенских районов также имеются различия, в основном касающиеся отдельных деталей костюма, хотя и существенных по своему значению. Различия заметны не столько в покрое одежды, сколько в раскраске тканей, из которых она сшита. Если в костюмах Мезенского р-на сочетаются один-два, реже три-четыре цвета (чаще всего это красный и белый, реже — голубой и желтый), то в одежде Лешуконского р-на — все цвета радуги, причем сами краски насыщеннее и ярче, чем в Мезенском р-не. Эта многоцветность связывает Лешуконский р-н с областями расселения финно-угров, для которых исследователи считают характерной полихромность в раскраске одежды и предметов прикладного искусства.

Четко очерчивается распространение такого важного в этнологическом отношении элемента одежды, как пояс. Описанные выше тканые пояса зафиксированы нами только в Лешуконском р-не. При этом если пояса «в кружках», с ромбическим узором свидетельствуют о связях района со средне- и западнорусскими областями, «зыренские» пояса, как это видно из самого их названия, находят аналогии в одежде коми и других финно-угров. С творчеством этих народов связан, очевидно, и другой вид прикладного искусства — изготовление варежек и чулок с многоцветными геометрическими узорами. Это подтверждают и характер орнамента, и географическое распространение этого промысла главным образом в Лешуконском р-не.

Старинные изделия из янтаря носили женщины всех мезенских деревень. В Лешуконском р-не вместе с янтарным ожерельем надевали другое шейное украшение — металлические цепочки с прикрепленным внизу крестом. Подобные цепи в качестве нагрудного украшения носили и женщины коми<sup>16</sup>.

С металлическими серьгами «чуси» у женщин коми схожи зафиксированные нами в Лешуконском р-не «цуски». Подобные серьги находили в приладожских, костромских и вычегодских курганах, а также в украшениях

карел<sup>17</sup>. Название серег, вероятно, не случайно созвучно с этнонимом чуди, оставившей следы в преданиях мезенских русских и особенно коми<sup>18</sup>.

Имеются различия и в способах орнаментации праздничных головных уборов замужних женщин — повойников. Наряду с повойниками, вышитыми золотой нитью, в деревнях по соседству с коми бытовали повойники, украшенные бисером. Первые считаются характерными для поморов, вторые связывают русских Мезени с восточными финнами.

При всем многообразии украшенных предметов народного обихода наносимый на них орнамент зачастую повторяется, так что его можно свести лишь к нескольким разновидностям. На предметах женского рукоделия, тканых, вышитых и вязаных изделиях преобладают геометрические узоры. Сходство в орнаменте на этих предметах объясняется, по-видимому, тем, что орнамент этот был перенесен с тканых предметов.

Особенно часто встречающимися элементами орнамента являются квадраты и ромбы с продленными сторонами. Эти и близкие к ним фигуры составляют орнаментальный комплекс, распространенный в искусстве многих финноязычных и славянских народов, встречающийся также у чувашей, казанских татар и народов Средней Азии — туркмен и киргизов<sup>19</sup>. Сходство этого комплекса с сетчатым узором на керамике эпохи неолита, затем бронзы и железа позволяет исследователям рассматривать сетчатый орнамент как тот древний орнаментальный фонд, на основе которого развился позднейший народный орнамент, известный по памятникам средневековья и этнографическим материалам у перечисленных выше народов Восточной Европы, Сибири и Средней Азии<sup>20</sup>.

Разновидностью этого комплекса является орнамент, в котором преобладает гребенчатый ромб и крест с загнутыми концами. Многочисленные варианты этого орнамента С. В. Иванов применительно к искусству обских угров рассматривает как результат преобразования одних орнаментальных мотивов в другие при совершенствовании технических приемов в меховой мозаике и вышивке<sup>21</sup>. Л. С. Грибова, анализируя искусство коми с орнаментом такого вида, считает, что основой для него послужили пасы — тамги (знаки родовой и семейной принадлежности и собственности)<sup>22</sup>.

Не вдаваясь в решение вопроса о происхождении этого орнамента, можно предположить, что, сформировав-

шись некогда в определенной этнической среде, он стал этноопределяющим признаком. Об этом, в частности, свидетельствует его распространение лишь в некоторых местностях Русского Севера: это в основном районы, расположенные в обширном бассейне Северной Двины, издавна бывшей важнейшей артерией, связывавшей Север с верхневолжскими и западнорусскими районами. Данные археологических, этнографических, фольклорных и лингвистических исследований свидетельствуют о расселении в прошлом в этих районах прибалтийско-финского населения<sup>23</sup>. Сильный западнофинский слой, по антропологическим данным, прослеживается в составе коми-зырян<sup>24</sup>. Не случайно на Мезени этот орнамент прослеживается в русских деревнях, расположенных по соседству с коми-зырянами.

Геометрический орнамент на деревянных изделиях мезенцев, прежде всего на прялках и рубелях, входит в иной комплекс — диагонально-геометрических узоров. Хотя этот комплекс имеет не менее широкое распространение, чем комплекс с ромбическим орнаментом, ареал его несколько иной. Он охватывает народы Сибири, Урала, а из славянских народов Восточной Европы только северо-восточных русских<sup>25</sup>. В его распространении сыграли роль связи населения Северо-Востока Европы с Поволжьем и причерноморским югом, издавна осуществлявшиеся как через верхневолжские районы, так и через систему рек, соединяющих Мезень с Печорой, Обью и Камой. О древности этих связей свидетельствует археологический и топонимический материал<sup>26</sup>.

В распространении на Мезени орнамента с сюжетными изображениями также сказались исторические взаимоотношения населения северных районов с областями Евразии. Это касается, в частности, зафиксированной нами на Мезени трехчастной композиции с деревом жизни посредине. Такая композиция является излюбленной в народном искусстве Западной и Восточной Европы, однако в разной этнической среде она получила своеобразные черты. В пределах Восточной Европы наиболее известны три ее разновидности. Это распространенное в северо-западных русских областях изображение богини-матери, заменившей собой древо жизни, с предстоящими ей всадниками<sup>27</sup>.

У народов Поволжья и исторически связанных с ними соседних народов Европы и Сибири получила распространение геральдическая композиция из двух птиц и дре-

на<sup>28</sup>. Исследователи связывают ее с Булгарским государством, сыгравшим благодаря торговле роль посредника в передаче элементов восточного искусства искусству народов Европы. Это влияние в большей мере коснулось северо-восточных русских областей, тогда как северо-западные районы находились в сфере влияния Новгорода Великого<sup>29</sup>.

Трехчастная композиция с животными (конями, оленями, львами и барсами) по сторонам дерева, напротив, имеет больше аналогий в искусстве стран Западной Европы. В ее распространении значительную роль сыграла Византия. Этот узор часто встречается на предметах феодального искусства в период средневековья в странах Запада; наибольшее распространение он получил в эпоху Возрождения<sup>30</sup>.

Важно отметить, что разделение орнамента на изобразительный и геометрический возможно лишь теоретически; в реальности этого разделения не существует, так как в чистом виде ни один из упомянутых видов орнамента почти не встречается. Нередко исследователи отмечают процесс геометризации тех или иных изобразительных мотивов. Геометризация фигур животных и людей приводит к тому, что лишь сравнительное рассмотрение постепенного превращения реалистической фигуры в геометрическую позволяет узнать в ней ее первоначальный прототип. Таковы, например, фигуры оленей, украшавших женские головные уборы и рубахи из Вельского, Шенкурского и других районов Русского Севера<sup>31</sup>. О прототипах подобных геометрических изображений напоминают зачастую только их названия, а также память самих народных мастеров, которые в непонятном для непосвященных орнаментах видят конкретные образы и действия<sup>32</sup>. Для народных мастеров понятны методы и средства достижения подобных превращений, нередко (взаимных с определенными техническими приемами выполнения того или иного орнамента. Уже говорилось, что в русском, в том числе и севернорусском, орнаменте вышивок ромб назывался «кругом». Ромбической фигурой изображаются круглые предметы (небесные светила, головы людей и животных, фрукты и т. п.). Ярким примером геометризации могут служить, как это показал Н. И. Толстой, изображения «глаз покойников» (по терминологии исследователя) в славянских узорах, в том числе и в мезенских росписях. Только их сравнение с прямыми стилизованными изображениями глаз на средневековых над-

гробьях, а также привлечение сравнительного этнографического и фольклорного материала, свидетельствующего о закономерности появления этого изображения в народном искусстве, позволяют увидеть в них первоначальный прототип<sup>33</sup>.

Кроме того, геометрические фигуры (кресты, розетки и т. п.) зачастую включались в антропоморфные и зооморфные фигуры. Геометрическим орнаментом изображалась «земля» под ногами этих фигур<sup>34</sup>. На некоторых предметах народного искусства, например мезенских прялках, ряды геометрических раппортных (повторяющихся) фигур разделяют изобразительный орнамент, создавая многоярусную композицию рисунка в целом. Большинство исследователей объясняют геометризацию орнамента техническими приемами. Однако подобная тенденция, наблюдаемая в искусстве не только позднего времени, но и глубокой древности<sup>35</sup>, заставляет искать и другие причины. Вероятно, большую роль играло стремление по тем или иным причинам зашифровать изобразительный орнамент, несущий определенную информацию. Например, русские крестьянки стремились, таким образом, скрыть языческую символику в изображениях рожаницы на дарственных полотенцах, предназначавшихся для икон Богоматери<sup>36</sup>. Характерно, что вышивальщицы придавали рожаницам вид креста, дерева с раскинутыми ветвями, «женщины-вазона» и т. п.<sup>37</sup>

Спорным остается вопрос, какой из этих двух процессов в орнаментике был более ранним. Одни исследователи считают, что присутствие геометрических фигур в том или ином орнаменте является признаком его архаичности<sup>38</sup>, другие рассматривают геометризацию как последний этап в развитии орнаментики<sup>39</sup>. Однако, по всей видимости, оба процесса были сложными и нередко взаимосвязанными. В частности, на Европейском Севере картина народного искусства осложнялась взаимодействием разных этносов. Там одновременно с процессом геометризации изобразительного орнамента имел место и обратный процесс — превращения геометрического орнамента в изобразительный (зигзаг становился ветвью, треугольник — человеческой фигурой и т. д.). По нашим наблюдениям, подобный процесс происходил в районах, где издавна был больше распространен изобразительный орнамент, тогда как процесс геометризации свойствен областям, где, напротив, издавна преобладающим был геометрический стиль орнамента.



Если к первой группе можно отнести районы, в которых возобладали славянские переселенцы (Заонежье, низовья рек Онеги, Северной Двины, Пинеги, Мезени, Печоры), то ко второй — те севернорусские районы, где в состав русского населения в значительной мере вошло субстратное население (главным образом в верховьях упомянутых рек) <sup>40</sup>.

В смежных регионах происходил процесс соединения обоих процессов: на предметах народного искусства примерно в равной мере сочетаются геометрический и изобразительный орнаменты. Примером такого рода искусства могут служить мезенские прялки.

Современные исследователи рассматривают мезенскую роспись как результат взаимодействия декоративного искусства русских и коми; решающую роль в возникновении геометрического стиля мезенской росписи отводят искусству коми, тогда как ее изобразительные мотивы связывают с силуэтными изображениями на памятниках крестьянского искусства Архангельской и Олонецкой областей. На наш взгляд, на мезенских прялках преобладают изобразительные мотивы — бегущие кони, олени, птицы. Характерной чертой этих прялок, на наш взгляд, является разделение изображения на три яруса, причем в нижнем и среднем главными фигурами росписи предстают кони и олени, в верхнем — птицы. Ярусы, по всей видимости, соответствуют изображениям трех миров (подземного, наземного и небесного), широко известных в искусстве многих народов мира. Ярусы-миры разделялись горизонтальными полосами, заполненными геометрическим раппортным узором, который мастера выполняли на одинаковом уровне как на внутренней, так и на лицевой стороне прялок. Очевидно, прялка воспринималась округлой и объемной и вся конструкция прялки уподоблялась древу жизни. Аналогичный мотив «чудесного древа» с «тремя угодьями» имеется в обрядовом фольклоре восточных славян <sup>41</sup>.

Основные образы мезенских прялок — птицы, кони, олени входят в круг древнейших образов русского фольклора, получивших наибольшее отражение в обрядовой поэзии и в волшебных сказках. По данным лингвистического анализа, древнейшим из подобных образов является птица, замененная впоследствии оленем и конем. Изучение фольклорного материала показало, что замена эта происходила постепенно, свидетельством чего могут служить переходные образы вроде крылатых коней и ле-

тающих лодок<sup>42</sup>. К числу таковых можно отнести образы коней на мезенских прялках: ноги их разрисовывались подобно крыльям птиц, изображенных на тех же прялках. Кроме того, лодки и корабли на мезенских прялках часто рисовались в окружении летящих птиц.

Гибридность (разносоставность) образов, сочетание в них зооморфных, антропоморфных и фитоморфных черт характерны для народного искусства, причем, чем дальше в глубь времени, тем ярче это проявляется. В севернорусском искусстве особенно часто видим коня-птицу, коня-оленья-птицу и т. п. Достаточно вспомнить характерное для Мезени и других районов Севера украшение крыши дома «коньком». В конфигурации его нередко проступают черты водоплавающей птицы, а иногда и оленя.

Рассматриваемая черта связывает зооморфные и антропоморфные образы народного искусства Мезени с аналогичными образами на древних памятниках искусства, известного нам по археологическим и этнографическим материалам. В первую очередь это касается искусства так называемого скифо-сибирского звериного стиля, имевшего место, как известно, в культуре многих народов Евразии<sup>43</sup>.

Присутствие мотивов и образов скифского звериного стиля в искусстве восточных славян обусловлено участием в их этногенезе создателей этого стиля — степных, в том числе скифских, племен. Немалую роль сыграли и более древние контакты славян с ирано- и тюркоязычными племенами Причерноморья и Прикаспия. Так, например, влияние дако-сарматских и скифских элементов обнаруживают в одном из самых распространенных мотивов в севернорусском искусстве — трехчастной композиции с женской фигурой (деревом) в центре<sup>44</sup>. На Мезени получил распространение один из вариантов этой композиции — львы по сторонам дерева. Некоторые исследователи связывают ее появление на Севере с оживленной торговлей с Англией, происходившей до эпохи Петра I через Северную Двину и способствовавшей распространению на Севере в XVI—XVII вв. пышно орнаментированных предметов домашнего обихода, нередко раскрашенных росписями со львами<sup>45</sup>.

Однако возможен и другой, восточный путь распространения на Севере рассматриваемой композиции, за что говорит такая ее характерная особенность: львы на мезенских росписях изображены с поднятой лапой, как бы взбирающимися по склону холма, на вершине которого

растет дерево. Та же черта, как на это впервые указал И. В. Маковецкий, имеется в композиции со львами в росписях и резьбе по дереву в народном искусстве верхневолжских районов Ярославской, Костромской, Владимирской и Горьковской областей<sup>46</sup>. Кроме того, на постройках древнего Хорезма, как об этом можно судить по археологическим раскопкам, имеются рельефные изображения трехчастной композиции со львами, очень схожие с мезенскими. Им присуща та же особенность: львы изображены с поднятой лапой, взбирающимися вверх<sup>47</sup>.

Связь с Хорезмом не случайна. Как показывают исследования С. П. Толстова, эта область с древнейших времен соединена торговыми и культурными нитями с народами Сибири и Восточной Европы, в том числе и с русским народом<sup>48</sup>. Восходя к неолиту и бронзовому веку, эти связи выступают во времена формирования основных этнических комплексов Азии и Европы. «Хетто-хуритская, фракийская, тохарская, скифо-сарматская проблемы одинаково стоят у источников среднеазиатского и восточноевропейского этногенеза», — отмечал С. П. Толстов<sup>49</sup>. Влияние хорезмийской культуры на эти племена, по мнению исследователя, было особенно сильным в период между IV в. до н. э. и I в. н. э., сказавшись, в частности, на истории развития сохранившихся комплексов народной одежды Восточной Европы. Связи эти тянутся в последующие столетия, «проявляясь то в славянских колядках у хорезмийских христиан XI в., то в существовании русско-хазаро-аланской колонии в Ургенче XIII в., то в русских сказках о Хвалынском царстве»<sup>50</sup>.

В свою очередь, С. П. Толстов и другие исследователи отмечали несомненную связь культуры придунайских, причерноморских, прикаспийских и приуральских племен с более восточными, в частности прибайкальскими, племенами. А. П. Окладников, изучивший культуру последних по наскальным рисункам, отметил несомненные черты их сходства с культурой неолитических и энеолитических земледельцев Средней Азии, Ирана и соседних с ним стран<sup>51</sup>. Более того, общую стилистическую манеру исследователь усматривал в неолитическом искусстве лесных племен охотников и рыболовов европейской субарктики, а также Прибалтики и Финляндии. Сходство наскальных изображений, обнаруженных на столь удаленных друг от друга пространствах, так велико, что позволяет исследователю предполагать не только тесные кон-

такты западных и восточных племен, но и возможность того, что «в конце неолита с запада на восток проникают, возможно, не только отдельные элементы культуры, но и представители западных племен, по-видимому, предки позднейших самоедских племен Саянского края»<sup>52</sup>.

Не меньшее сходство обнаруживается в европейских наскальных изображениях и петроглифах Прибайкалья последующего времени, бронзового и раннего железного века. Относимые к еще более позднему времени (VI—X вв.) так называемые курыканские писаницы, оставленные тюркскими племенами курыканов, имеют несомненные аналогии в культуре саяно-алтайских тюрков и тюркских племен Восточной Европы, заселявших в I тысячелетии н. э. степные области Сибири и Восточной Европы от Енисея и Алтая до Дуная и Черного моря<sup>53</sup>.

Особый интерес для нашего исследования представляют курыканские писаницы — рисунки на Шишкинских скалах Прибайкалья. Курыканы, кочевавшие к северу от Байкала, входили в число уйгурских племен, являвшихся, согласно письменным источникам своего времени, потомками хуннов<sup>54</sup>. Основным занятием их было коневодство; отсюда преобладание в упомянутых рисунках лошадей и всадников. А. П. Окладников отмечал, что «кони шишкинских писаниц имеют особый, своеобразный облик, свидетельствующий о том, что перед глазами древнего художника находилась определенная модель с резко очерченными чертами. Художник стремился передать черты особой породы лошадей: высокого коня с узким длинным туловищем, с маленькой горбоносой головой, посаженной на круто выгнутой, лебединой шее; коня с сильной, мускулистой грудью и тонкими, сухими ногами»<sup>55</sup>. Изображенные курыканами лошади, по мнению А. П. Окладникова, соответствуют конкретному типу южных, среднеазиатских пород, издавна ценившихся на Востоке и Западе<sup>56</sup>.

Подобные изображения лошади встречаются в искусстве Древнего Хорезма. С. П. Толстов подметил резко выраженное отличие этих высоких и тонконогих «потокровных» лошадей от низкорослых скифских<sup>57</sup>. Разные типы лошадей отражены и в древневосточном нумизматическом искусстве. Образ всадника на низкорослой, коренастой лошади характерен для сасанидских серебряных блюд, индо-сакских и индо-парфянских монет. Эти низкорослые и коренастые «скифские коньки» резко отличаются от

стройных длинноногих коней всадников Древнего Хорезма, Согда и Восточного Туркестана<sup>58</sup>.

Лошади мезенских росписей очень схожи, на наш взгляд, с описанными А. П. Окладниковым лошадьми курыканских писаниц: то же длинное туловище, высокие, тонкие ноги и маленькая голова на длинной, выгнутой шее. К тому же, по свидетельству этого автора, в поздних прибайкальских писаницах фигура лошади приобретает геометризированные очертания, приближаясь к прямоугольнику; ноги их становятся прямыми, вытянутыми и тонкими<sup>59</sup>. Подобная геометризация, как мы уже отмечали, характерна и для мезенских росписей. Важно отметить также, что изображаемые на предметах с мезенской росписью лошади отличаются от низкорослых и коренастых лошадей местной мезенской породы. Длинноногие и тонконогие кони на мезенских прялках совсем не похожи на коренастых и толстоногих коней северо-восточных прялок, прототипами для которых, скорее всего, послужили лошади местной породы.

Чем объяснить сходство рассматриваемых среднеазиатских и курыканских изображений коня с подобными изображениями на мезенских росписях далекого Русского Севера? Выше говорилось о проникновении в народное искусство Севера дако-сарматских и скифских элементов, объясняемом вхождением упомянутых народов в состав славянского, в том числе и севернорусского, населения.

В первой половине I тысячелетия н. э. упомянутые племена вошли в соприкосновение с тюркскими племенами. А. П. Окладников, отмечая сходство курыканских писаниц с рисунками тюркских племен Кавказа, долины Дона и Болгарии IX—X вв., считал, что подобное сходство позволяет говорить о проникновении тюрков Прибайкалья с востока на запад: на Дон, Кавказ и в Дунайскую Болгарию<sup>60</sup>. О тюркизации древнего сакско-массагетского населения дельты Аму-Дарьи в IV—VII вв. писал С. П. Толстов, отмечая при этом особенно сильную примесь гунно-тюркских элементов. Потомки этих тюркизированных племен появились в VII—IX вв. под собирательным именем огузов<sup>61</sup>. Имя огузов, по мнению того же исследователя, имеет и другую форму — «огор», засвидетельствованную византийскими источниками для VI в., что позволяет предполагать присутствие в составе огузов-угров племен восточной ветви фино-угорской группы, современными представителями которых в Во-

сточной Европе являются ханты и манси (остяки и вогулы)<sup>62</sup>.

С алтайскими тюрками связывают происхождение и других северо-восточных соседей русских Мезени — ненцев<sup>63</sup>. В свою очередь, культурные и хозяйственные контакты этих народов с коми и русскими зафиксированы немалым числом исторических документов, а также антропологическими исследованиями<sup>64</sup>. Благодаря таким этническим контактам в фольклоре русских Мезени прослеживаются тюркские элементы, имеющие аналогии в культуре алтайских тюрков, о чем говорилось в соответствующих разделах.

В этой связи не покажется столь удивительным сходство некоторых сюжетных рисунков на мезенских прялках с рисунками на шаманских бубнах у алтайских народов<sup>65</sup>. Особого внимания заслуживают двурогие шапки на мужчинах в рассматриваемых мезенских росписях. Напомню, что двурогие головные уборы характерны для шаманской одежды. Подобный головной убор можно увидеть лишь на изображениях мезенских прялок; ничего похожего нет в других русских росписях, что, на наш взгляд, только подтверждает влияние восточных культур на создание мезенской росписи.

Все это заставляет нас пристальней взглянуть на восточные связи русских Мезени. Вероятно, речь должна идти не только о сравнительно поздних контактах с северо-восточными соседями — хантами, манси и ненцами, в результате которых, как уже говорилось, в культуре русских Мезени появились некоторые тюркские черты, но и о процессах ассимиляции древнего субстратного населения. Как показывают материалы по этнографии и археологии, культура народов Приуралья сложилась на базе культур древних уральцев, расселившихся от Скандинавии (вспомним описание древа жизни в Эдде) до Урала и от Урала до Енисея уже в период мезолита<sup>66</sup>. Еще в XVIII в. обские угры жили западнее теперешних районов расселения. По архивным материалам XVII в., их поселения включали притоки Камы (Вишеру и Чусовую) и верховья Печоры, где в настоящее время живут коми<sup>67</sup>. На генетическое родство юго-восточных коми и обских угров (ханты и манси) указывают данные антропологических исследований. В свою очередь, исторические и этнографические исследования свидетельствуют об ассимиляции русскими отдельных групп коми и других групп финно-угорского населения. Особенно

этот процесс характерен для северо-восточных районов Русского Севера<sup>68</sup>.

В искусстве Древнего Востока, в том числе и хорезмийского, имеет аналогии еще один мотив, нередкий для мезенских прялок: изображение двух коней темной и светлой масти иногда во взаимной борьбе. По мнению С. П. Толстова, сюжет борьбы двух коней — белого и черного — результат трансформации фратриальных тотемов змей<sup>69</sup>. О битве двух вставших на дыбы коней повествуется в якутском эпосе. Один из них — «небесный» — связан с солнцем и месяцем...<sup>70</sup> Образ «небесного» коня особенно разработан в тюркских эпосах. Этот конь способен обратиться не только в птицу, но и в звезду. При объезде конь подскакивает до неба, а спускаясь книзу, сотрясает землю<sup>71</sup>. Образ крылатого коня, как уже говорилось, известен и русскому фольклору. Этот конь взял на себя не только атрибуты (крылья), но и функции птицы — быть посредником между земным и небесным мирами<sup>72</sup>. Как посредник между небом и землей конь наделен признаками неба: по бокам у него звезды, во лбу ясный месяц. Те же «признаки неба» — солярные знаки сопровождают изображения коней на мезенских росписях.

Еще один мотив мезенских прялок — всадник на черном коне — можно сопоставить с многочисленными изображениями его на хорезмийских монетах от I в. до н. э. до VII в. н. э. По мнению С. П. Толстова, в этом образе предстает божественный герой Хорезма Сиявуш. Ономастически и мифологически он соприкасается с образом фрако-фригийского бога-всадника Сабазия, а более отдаленно — со славянским Сварогом<sup>73</sup>. Имя божества, как и отраженный в бесчисленных статуэтках культ коня и образ всадника на монетах указывают на этнокультурные связи Древнего Хорезма на рубеже II и I тысячелетий до н. э., когда хорезмийцы выступают как одно из звеньев цепи древнеиндоевропейских племен, кольцом окружавших Черное и Каспийское моря, — «племен, которые могут быть объединены под общим именем фрако-киммерийцев»<sup>74</sup>. Среди тотемических культов этих племен культ коня занимал центральное место. Фрако-киммерийские племена, занимавшие Приаралье и закаспийские степи, двигаясь далее на запад, доходили до бассейна Дуная; на территории Хорезма они сталкивались с древними саками и скифами, занимавшими восточные, степные и предгорные окраины Средней Азии<sup>75</sup>.

Археологический материал, накопленный за последние десятилетия, позволяет исследователям говорить о большом сходстве в искусстве, быту и культуре племен, «памятники которых известны в восточноевропейских степях от Волги до Дуная, от кавказских предгорий до камских лесов»<sup>76</sup>. Одним из вариантов степных культур в эпоху раннего средневековья была балкано-дунайская культура, носители которой приняли участие в этногенезе южнославянских народов. Вероятно, общими этногенетическими истоками можно объяснить появление некоторых черт в искусстве северных русских и южнославянских народов, связывающих их с искусством тюркских народов и отличающих от аналогичного искусства других славянских групп. Например, в мезенских росписях и северодвинских вышивках встречаются зооморфные и антропоморфные фигуры, туловище которых покрыто ромбической сеткой. Заштрихованные таким образом изображения всадников имеются в южнославянских росписях и в петроглифах народов Сибири и Средней Азии<sup>77</sup>.

Рассмотренные этнические связи обусловили, по всей вероятности, те особенности мезенской росписи, которые рассматривались исследователями как «необычные» и «таинственные». В свете подобных связей становится понятным сходство мезенской росписи с древнейшими росписями Евразии. Мы уже упоминали о сходстве с древнегреческим стилем росписи на дипилонских вазах и с орнаментом в предметах азелинской культуры. Немалое сходство, на наш взгляд, можно обнаружить в орнаменте древнего милетского стиля, если судить по одной из ваз Луврского музея<sup>78</sup>. Здесь, как и на мезенских прялках, видим разделенные полосами с геометрическим узором изображения животных (оленей). Сходна и манера их изображения; особенно показательны такие детали, как свастического характера фигуры между ног животных. Подобные фигуры не редкость и в мезенских росписях. Укажу, кроме того, на сходство с древними археологическими культурами: крито-микенской, этрусской, коринфской, фракийской, кобанской, урартийской, а также со среднеазиатской культурой анау. В орнаментах перечисленных культур видим повторяющиеся в сходных сочетаниях одинаковые орнаментальные элементы: заштрихованные треугольники, ромбы и квадраты, разного рода кресты и т. п. Сходство иной раз поразительное, если иметь в виду немалые расстояния в пространстве и времени, отделяющие эти культуры от мезенской.



География археологических культур свидетельствует о том, что в их создании принимали участие родственные племена, занимавшие обширные территории в северных степях от Причерноморья до Южной Сибири и Средней Азии. В этих пределах, как полагает большинство ученых, находилась родина индоевропейцев. Относящиеся к ним археологические памятники на этой территории прослеживаются от III—II тысячелетий до н. э. до скифской эпохи. Различные скифские племена, как известно, приняли участие в этногенезе не только славянских, но и финно-угорских народов, особенно народов коми. Поэтому, возможно, некоторые из элементов мезенской росписи, рассматриваемые нами как результат взаимосвязей русских Мезени с соседним финно-угорским населением, в своих глубоких истоках относятся к индоевропейской древности. Так, изображениям мужчин в двурогих головных уборах имеются аналогии в петроглифах Онежского озера и Белого моря, в пластике Триполья и керамике комаровской культуры. Конь, столь часто изображаемый на мезенских прялках, был, как известно, типичным хтоническим животным индоевропейцев. К числу характерных сюжетов в их искусстве относят и изображение коня, впряженного в повозку (колесницу). В мировоззрении индоевропейцев находит объяснение противопоставление темного и светлого начал (черного и красного коня на прялках). Корни этих представлений восходят к праиндоевропейцам, в мифологии которых добрые и злые силы олицетворялись соответственно белым и черным копыми<sup>79</sup>. Сравнительное изучение мифологии показало, что ряд ритуальных представлений, связанных с конем (жертвоприношение копы, конь у мирового дерева и т. п.), совпадает у древних индоевропейцев и некоторых азиатских народов, говоривших на алтайских, в частности тюркских, языках, что, по мнению исследователей, отражает древние контакты между этими народами<sup>80</sup>. Индоевропейской общностью можно объяснить упоминавшееся нами сходство мезенской росписи с древнегреческими геометрическими стилями. В этой связи не столь удивительным покажется сходство мезенской росписи со львами на фронтонах домов с рельефными фигурами этих зверей на «львинах воротах» в Микенах, открытых в свое время Г. Шлиманом.

Однако ситуация осложняется тем, что по многим элементам культура индоевропейцев восходит к более древним, субстратным по отношению к ним народам. Из-

вестно, например, что повозка была заимствована ими от древних шумеров; композиции со львами, так же, как некоторые элементы греческих геометрических стилей, встречаются в искусстве древнего Крита, а такой свойственной индоевропейскому искусству элемент, как свастический узор, восходит к доарийскому населению Индии. Не исключено, что мезенская роспись отражает именно эти, более древние формы рассматриваемых элементов индоевропейского искусства. Отсюда и оригинальность мезенской росписи, ее сходство с искусством соседних с русскими Мезени финно-угорских, а также сибирских народностей, сохранивших стадиально более древние элементы в быту и культуре.

\* \* \*

Возможен еще один аспект изучения фольклора и народного искусства русских Мезени. Уже неоднократно указывалось на их связь с искусством и фольклором коми и других финно-язычных народов. Подобные связи, подтверждаемые результатами исследований в смежных дисциплинах (археологии, лингвистике и антропологии), дают основание искать корни многих древних обычаев и обрядов русских Мезени в сходных обычаях финно-угров. Финно-угорские народы в силу ряда исторических обстоятельств, и в первую очередь потому, что они позднее, чем русские, приняли христианство, сохраняли в большей мере архаические элементы в быту и культуре.

В севернорусских деревнях, как об этом уже говорилось, большое место отводилось ритуалам, связанным с баней. На важное значение бани в северной свадьбе указывает то обстоятельство, что в ней, по поверьям, смывалась девичья «красота», или «воля». Купанье в бане практиковалось при лечении болезней; произнесение лечебных заговоров нередко сопровождалось смыванием изгоняемых духов болезней; иногда болезнь наговаривали на ветку или веник. Обряд этот можно поставить в связь с купальскими обрядами, когда было положено париться в бане с березовыми вениками, которые потом бросали в реку, гадая о предстоящей судьбе.

Особого внимания, на наш взгляд, заслуживает используемый в подобных обрядах веник, на который, по всей вероятности, наговаривали болезни. Именно поэтому веники было положено выбрасывать в реку на Иванов день, на свадьбах<sup>81</sup>. В этой связи становится понятным

обычай гадания с помощью веников. Духи, наговоренные на веник или какой-либо другой предмет, по народным поверьям, обладали даром быть вещими.

Роль веника, употреблявшегося в свадебных и календарных обрядах, оценена, на наш взгляд, недостаточно. Н. Ф. Сумцов, обративший внимание на свадебные обряды и обычаи, в которых фигурирует веник, заключил: «В современном употреблении веника нет указаний на какое-либо особое значение его в древности»<sup>82</sup>. Е. Г. Кагаров указал на роль веника как амулета, употреблявшегося наряду с хлебом, янтарем, мылом, иглой, сеткой и другими предметами. «Труднее,— писал он,— объяснить роль веника как амулета. По-видимому, она стоит в связи с поверьем, что сор — обитель духов, а так как сор выметают веником, то последний приобретает значение магического средства против нечистой силы»<sup>83</sup>. Однако, как указывал Д. К. Зеленин, веник и сам является обителью духов. Он называл веник в числе предметов, которые, по древним представлениям, были местом обитания духов и души: «...сказание о ведьмином помеле как о местожительстве разных духов в пределах Евразии международно»<sup>84</sup>. Д. К. Зеленин не отрицает роли веника как оберега, запугивающего или убивающего демонов. В этой роли наряду с луком и стрелами шаманы употребляли веник при камлании, и лишь впоследствии «бубен сменил собой лук и веник»<sup>85</sup>. В 1924 г. Д. К. Зеленин наблюдал камлание ойротской шаманки с луком и веником, без бубна<sup>86</sup>. Очевидно, именно способностью веника становиться обителью духов можно объяснить обычай гадания при обрядовом мытье в бане с помощью этого предмета, вернее, духов, заключенных в нем.

Использование веника какместилища духов малообъяснимо на почве известных нам русских верований. Вероятно, поэтому обычаи, связанные с ним, или просто фиксировались собирателями и исследователями, или вызывали недоумение. Обычаи эти становятся понятны на фоне верований угро-финских и сибирских народов, лучше сохранивших древнейшие слои религиозных представлений. Например, у вотяков прошлого веник играл особую роль в обрядах жертвоприношений: «В день жертвоприношения, пред самым закланием, жертва окончательно пробуется относительно ее пригодности с помощью наливания водой через веник, приготовленный из ветвей растущих в священной роще деревьев. Для добрых божеств жертва пробуется через веник из ветвей

лиственных пород, для злых божеств — через ветки хвойных деревьев...»<sup>87</sup>. Веником обмывали покойника, изгоняли из своего дома человека, пытавшегося завести в дом злых духов<sup>88</sup>. Немалую роль играл веник в семейной и календарной обрядности мордвы<sup>89</sup>.

Особое значение для понимания обычаев, связанных с веником, приобретает чувашский иерех, которого Д. К. Зеленин рассматривает как один из вариантов онгонов — духов или демонов, обитающих в так называемых «идолах», «кумирах» и других фигурках, изображающих людей и животных. Исследование Д. К. Зеленина показало несомненную связь онгонов с тотемами, как животными, так и растительными<sup>90</sup>. Чувашский иерех, бывший первоначально растительным тотемом, в одном из своих главных вариантов представлял собой древесную ветку<sup>91</sup>. По сообщению Георги, «Ерих составляет связка серебряных лоз (шиповника), кои, нарезав осенью, ставят в угол избы своей и почитают столь священными и опасными, что никто и приступить к оным не смеет. Они возобновляют своего ериха всякую осень, а старого пускают впласть по реке»<sup>92</sup>. На основании этого и подобных сообщений Д. К. Зеленин пришел к выводу, что почитание подобного растения не может быть объяснено одним его апотропеическим (охранительным) характером. Обереги не бывают неприкосновенными и опасными для человека. Ежегодное возобновление также необычно для берегов, тогда как в культе растительных тотемов и онгонов оно очень обычно и понятно<sup>93</sup>. В этой связи становится ясной и особая роль веников в свадебной и календарной обрядности. Показательно, на наш взгляд, также гадание с помощью веника, поскольку гадание было одной из характернейших черт культа онгонов.

Возвращаясь к ритуалу мытья в бане, в котором также немалую роль играл веник, можно прийти к заключению, что мытье в бане представляет собой ритуальное очищение путем приобщения к тотему. Подобное очищение с помощью тотемов и онгонов, как показал Д. К. Зеленин, было свойственно многим народам Евразии<sup>94</sup>.

В рассматриваемой нами обрядности таким тотемом-деревом, по всей вероятности, являлась береза. Использование березовых веток как заместителей самой березы широко распространено в русской обрядности, например в троичкой. Веник, очевидно, являлся пучком такого рода березовых веток. У крестьян многих русских райо-

нов существовал обычай ломать веники раз в году, запасаясь ими на весь год. Делалось это обычно или на Троицу, или на Ивана Купалу, т. е. на языческие в своей основе праздники, связанные с почитанием солнца, воды и растительности. На время этих праздников снимался соблюдавшийся в течение года запрет рубить деревья и ломать древесные ветви. Нарушение же этого табу, по представлениям многих европейских народов, влекло за собой суровое наказание со стороны дерева-тотема<sup>95</sup>. По всей видимости, веник позволял в течение года избегать нарушения табу, влекущего за собой нежелательные последствия, и, кроме того, использовать живительную и очистительную силы березы, заместителем которой он являлся в соответствующих обрядах. Таким образом, сравнительное рассмотрение обрядового мытья в бане показало, что, по существу, оно представляет собой видоизмененный обряд, связанный некогда с почитанием дерева-тотема.

Кроме того, сравнение банного ритуала с аналогичными обрядами волго-камских финнов помогает понять, что некоторые его особенности у северных русских связаны с культом предков. Баня занимает видное место в похоронном обряде мордвы, мари и удмуртов. Во время похорон родственники, возвратясь с могилы в дом умершего, мылись в бане; причем, если умирал старик, в бане происходила передача старшинства в роде. Любопытна такая деталь в процедуре этой передачи: каждый родственник парил веником принимающего старшинство. После свершения обряда следовал обед для живых и умерших<sup>96</sup>. Специальная баня для умерших предков топилась на главное родовое поминание, приуроченное к Пасхе. В приготовленной бане помещались горшок с кашей и веники<sup>97</sup>. Очевидно, с культом предков можно связать мезенский «банник» и те обряды в банном ритуале, в которых имела место ритуальная трапеза. Культ предков отразился, по всей вероятности, и в русских обычаях, связанных с веником.

С помощью аналогичных обрядов коми и других финно-угорских народов раскрывается смысл еще одного круга обрядов русского населения. Это обычаи, связанные с ритуальной кашей. Исследователи уже отмечали особую роль подобных обычаев в некоторых русских районах. Это сохранявшийся в южнорусских областях обряд «бабьих каш», приуроченный к почитанию некоторых икон Богоматери, о котором говорилось выше<sup>98</sup>,

и засвидетельствованные в памятниках средневековой письменности ритуальные каши в свадебных обрядах среднерусских областей<sup>99</sup>.

Д. К. Зеленин, обратив внимание на роль каши в жнивных обрядах некоторых русских районов, пришел к выводу, что они в большей мере свойственны районам, так или иначе связанным с областью расселения финских народностей<sup>100</sup>. В обычаях этих народов рассматриваемый ритуал сохранил яркие черты почитания умерших предков, что служило для исследователей косвенным доказательством существования подобных представлений в прошлом и в русских обрядах, включавших ритуальную кашу. В зафиксированных нами материалах, помимо такого рода косвенных доказательств, имеется и прямое свидетельство связи ритуальной, в частности живной, каши с поминанием усопших предков. Это название живной каши «саламатой» в некоторых деревнях Пинежского и Лешуконского р-нов. «Саламатой» называлась ритуальная каша у ненцев, которые кормили ею весной и осенью каждого года бесформенных кукол, изображавших родовых предков. Кашу, сваренную из пшеничной муки и молока, сверху обильно поливали растопленным коровьим маслом<sup>101</sup>. Эта последняя черта характерна и для «саламаты» русских из пинежских и мезенских деревень, ее особо подчеркивали наши информаторы. Сохраняется она и в особенностях приготовления обрядовых каш тех пинежских и мезенских деревень, в которых само название каши «саламатой» уже забыто, а возможно, и никогда не было известно. Здесь уместно вспомнить, что маслом (жиром) наряду с кровью было принято обмазывать губы языческим идолам в качестве умиловительной жертвы.

«Саламата» была известна алтайским телеутам, которые так называли ритуальную кашу, приготовляемую для предков<sup>102</sup>. С культом предков связана и бурятская «саламата» — особое блюдо из муки и сметаны, которое во время свадьбы отец жениха приносил как жертву очагу родителей невесты<sup>103</sup>. Кроме того, «заламой» (залмой) называли у бурят лоскут материи или ленты, привязываемый к ветвям вогнутой в землю березы, к гриве посвященных богам лошадей, к рогам козлов и быков, а также к предметам шаманского снаряжения. «Заламой» назывался и сам обычай завязывания таких тряпок. «Саламой» назывался подобный лоскуток у якутов, а сам обычай такого рода существовал у всех тюрко-

монгольских народов<sup>104</sup>. Связь с алтайскими тюрками, как уже говорилось, объяснима тем историческим фактом, что северо-восточные соседи европейских русских — ненцы по своему происхождению близки к алтайским тюркам<sup>105</sup>.

Обращает на себя внимание следующее обстоятельство. Приготовление каши, в том числе и «саламаты», обычно входит в ритуал почитания какого-либо религиозного объекта, сопровождаемый жертвоприношениями. Например, у удмуртов начало жатвы праздновалось как великое дело: два дня лилась кумышка, варился заяц, пеклись гречневые блины. По окончании жатвы отмечалось «поклонение рябчику»: в лесу, в легком шалаше ставилась посредине елка, и к ней привешивался неочищенный рябчик; в стороне ставили котел, в котором варилась каша<sup>106</sup>. Напрашивается предположение, что животные, с которыми нередко связывают жатвенные обряды народы Европы, являются по своему происхождению такого же рода жертвенными животными. Отсюда становятся понятными выражения «убить зайца» и «гонять зайца», употреблявшиеся крестьянами при окончании жатвы. Не случайно, на наш взгляд, в одном случае речь идет об убийстве зайца, а в другом — о погоне за зайцем. Если первое выражение можно связать с обрядовым убийством (жертвоприношением) зайца, то второе — с обрядами несколько иного рода. В камлании алтайских шаманов имеется такой эпизод: шаман, «путешествующий» после свершения обряда жертвоприношения на жертвенной лошади, рассказывает все, что видит на каждом из шести слоев неба, куда он проникает. На шестом небесном слое происходит сцена комического характера. Шаман посылает своего слугу выследить и поймать скрывшегося зайца. Несмотря на препятствия шутивого характера, слуга «ловит зайца»<sup>107</sup>. Не отсюда ли шутивый характер европейского, в том числе и мезенского, обычая «ловить зайца»?

В некоторых обследованных нами деревнях записаны воспоминания о святочном ряжении в покойника. В подобных играх исследователи видят пережитки древнейших мистерий, связанных с умирающим и воскресающим богом. Существует также мнение о связи святочных игр в покойника с культом предков<sup>108</sup>. Мезенские святочные игры имеют аналогии в играх такого рода коми, в представлениях которых более явственно, чем у русских, сохранилась древняя языческая основа. По верованиям

коми, покойник обладает способностью быть вещим, что и использовали во время святочных гаданий. По свидетельству А. С. Сидорова, у коми на время святок в избу, где собирались гадающие, вносили ряженных, имитирующих покойников, с помощью которых гадали о будущем<sup>109</sup>. Подобные обычаи зафиксированы собирателями и в некоторых русских деревнях<sup>110</sup>. Эти свидетельства вносят, на наш взгляд, существенный вклад в решение проблемы происхождения святочных игр в покойника. Вера в способность только что умершего покойника быть вещим, вероятно, была решающей в возникновении подобных новогодних гаданий — обычая, в свою очередь послужившего основой для возникновения святочных игр в покойника.

Интересные результаты дает рассмотрение в сравнительном плане мезенских рассказов о порче. Среди них выделяются две группы: рассказы об икоте и рассказы о киле. Если икота относится к числу заболеваний нервного характера, то кила имеет вид опухоли.

Типичное описание симптомов болезни находим у В. И. Даля: «кила — грыжа, подкожный пролом в брюшных покровах... холодная опухоль разного рода... Килу, по общему поверью народа, привешивают знахари...»<sup>111</sup>. Кила отразилась в ряде пословиц и поговорок, характеризующих болезнь: «Старость не радость: либо горб, либо кила, а ино и оба»; «Богат Тимошка и кила с лукошко!»; «Знать и по киле, что быть в могиле»<sup>112</sup>.

Особое значение для нашего исследования имеет название болезни, уже привлекавшее внимание исследователей. Кыла упоминается в «Слове о том, как погани суть языцы кланялись идолом». Е. В. Аничков увидел в ней одно из божеств, поклонение которым порицалось христианами<sup>113</sup>. Эту точку зрения недавно поддержала М. М. Громыко, приведя дополнительные аргументы. Наличие в некоторых русских диалектах таких слов, как «каледить» — просить, канючить, «килиться» — кланяться, упрашивать, наводит, по ее мнению, на мысль о «Кале-Киле» как о каком-то могущественном божестве<sup>114</sup>. П. Я. Марр считал, что корень «кол-куль» связан со скифским тотемом<sup>115</sup>. В пользу точки зрения Н. Я. Марра может свидетельствовать географическое распространение обрядов и поверий, связанных с килой, главным образом в южнорусских и поволжских районах, в состав населения которых вошел значительный скифский слой. И в севернорусских районах, по нашим наблюдениям,



они встречаются лишь там, где оседали переселенцы с Верхней Волги. Возможно, кроме того, влияние коми, соседствующих с русскими в ряде районов Архангельской области. Кыла звучит в названии у коми водяного — «ваис-куль», а также в названии злых существ вроде русских чертенят — «куль-пианы». Кроме того, по мифологии коми, злое начало воплощалось в Куле, противопоставлявшемся Ену — источнику добра <sup>116</sup>. Не случайно, по всей видимости, распространение лексем, связанных с киллой, далее на восток. Полагают, например, что Золотая баба — богиня судьбы, плодородия и богатства была известна пермским народам под именем «Кылдыснн» и воспоминания о ней до недавнего времени сохранялись у удмуртов <sup>117</sup>. У вогулов (манси) эта богиня называлась — Куалтысь-санторум <sup>118</sup>. Замечу, что в упомянутых названиях звучит лексема «кила», а потому не связана ли «Кыла» в упомянутом выше «Слове...» с Золотой бабой? Во всяком случае, имя богини служит аргументом в пользу мнения Е. В. Аничкова о том, что «Кыла» — имя какого-то божества. В пользу такого предположения можно привести свидетельство из области религиозных представлений коми-зырян: «Золотая баба... представлялась существом злым, грозным, карающим, постоянно причиняющим вред... Зыряне старались умиротворить это божество приношениями и дарами, украшали идол драгоценными камнями, серебром, золотом, отчего он и получил, вероятно, название „золотой бабы“» <sup>119</sup>.

Географическое распространение слов, имеющих в основе корень «кол-куль», не только охватывает районы европейской и азиатской частей России, но и встречается в других регионах мира. В Древней Греции существовало поверье о злой женщине «Гилло», или «Гиллу», являющейся, по мнению исследователей, прототипом русских «сестер-трясовиц». Предполагают, что через Византию подобные верования пришли и на Русь <sup>120</sup>. Кроме того, в Древней Греции были довольно распространены деревни с названием «Калеи»; в частности, в деревне с таким названием совершалась таинства в честь Деметры. Название подразумевает местный женский культ и в буквальном переводе обозначает «вопящие женщины». Раз в месяц женщины этой деревни выходили на перекрестки и поднимали вопль, обратив взоры к луне <sup>121</sup>. Тот же корень присутствует в именах нескольких древнегреческих богинь (Калипсо, Каллиопа, Каллироя, Каллисто), свя-

занных с землей, водой и миром мертвых. В частности, имя Калипсо («та, что скрывает») указывает на связь богини с миром смерти<sup>122</sup>. С миром тьмы и смерти связаны функции древнеиндийской богини Кали, культ которой, отличавшийся кровавыми жертвоприношениями, восходит к доарийскому населению Индии.

Лингвистический анализ слов, содержащих интересующую нас основу, показал, что слова эти, служащие обычно для обозначения понятий, связанных с водой, землей и миром мертвых, восходят к древним языкам Евразии. Корень «хэл-кэл» с указанными значениями прослеживается в языках тунгусо-маньчжурской группы, урало-алтайской, индоевропейской, яфетической систем, а также в палеоазиатских языках<sup>123</sup>. Столь широкое распространение слов с основой «кол-куль», обозначающей нередко, как показали этнографические исследования, мифологическое существо, так или иначе связано с не менее широко распространенными у народов Европейского Севера и Сибири представлениями о мамонте, считавшемся когда-то священным животным. В нем видели хозяина воды, и в то же время он фигурировал в обрядах, связанных с охотой на лесных животных. В шаманских верованиях мамонт был помощником и проводником шаманов во время их путешествий по подземному миру<sup>124</sup>.

Столь архаические, уходящие в палеолитическую древность представления имеют аналогии и в народном искусстве. С. В. Иванов полагает, что образ «ящера», изображения которого часто встречаются в археологических памятниках Приуралья, сочетает в себе черты нескольких животных, и прежде всего медведя, бобра и мамонта<sup>125</sup>. В фольклорном материале хантов и других северных сибирских народов имеется цикл легенд и преданий об этом звере. Имеется он и в народном искусстве алтайцев<sup>126</sup>.

Исследования Б. А. Рыбакова показали, что изобразительное искусство славянских народов сохранило до недавнего времени немало элементов, восходящих к археологическим древностям эпохи палеолита, связанным с творчеством охотников на мамонтов. В частности, это касается ромбо-меандрового орнамента, воспроизводящего рисунок бивня мамонта<sup>127</sup>.

Оригинальными представляются рассказы об икоте, которая привлекала внимание исследователей прошлого века, начиная с А. Н. Афанасьева<sup>128</sup> и В. И. Даля<sup>129</sup>.

В толковом словаре В. И. Даля она характеризуется так: «...на севере.. это местная болезнь, более бабья, которую приписывают порче, напуску; больную зовут кликушей, икотницею; болезнь бывает припадками, особенно при раздражении, вроде падучей, с корчами. Икотник — у кого болезнь, равно как и злой знахарь, который будто бы насаживает, напускает на баб икоту. Икотниками бранят пинежан и мезенцев»<sup>130</sup>. Более подробно эта болезнь рассматривалась в этнографических работах С. В. Максимова<sup>131</sup>, П. С. Ефименко<sup>132</sup>, С. В. Мартынова<sup>133</sup>. С. В. Мартынов, заинтересовавшийся тем фактом, что в Печорском крае икота исчезает по мере приближения к северу, так что в Пустозерском крае из 67 женщин насчитывались только 3, страдающие икотой, а среди самоедов заболеваний икотой не зафиксировано вовсе, обратил внимание, что икота распространяется от востока к западу и исчезает на пространстве между Северной Двиной и Онегой<sup>134</sup>. Похожую картину видим и на Мезени. Как и на Печоре, распространение икоты здесь уменьшается по мере продвижения к Северу. География заболевания икотой, показывающая неравномерное распространение его в пределах одной культурно-хозяйственной области, заставляет искать причины заболевания не столько в семейно-бытовых условиях жизни, сколько в особенностях мировоззрения определенных этнографических групп.

Наибольшее распространение рассказов об икоте в низовьях Северной Двины, затем, в меньшей мере, на Пинеге, Средней Мезени, Печоре позволяет связать икоту с населением, проживавшим некогда в низовьях Северной Двины. Об обитании в этом регионе дорусского (чудского) населения свидетельствуют письменные источники, данные этнографии и топонимики, относящиеся к этой области<sup>135</sup>.

Имеются также сведения, что при продвижении славян на Север чудь уходила с Северной Двины на Пинегу, Мезень и Печору<sup>136</sup>.

С этим населением, очевидно, нужно связывать и религиозные представления, лежащие в основе рассказов об икоте. Такие содержащиеся в них реалии, как способность икот разговаривать, их ясновидение (откуда гадание с их помощью), подчинение власти хозяина-колдуна, способность превращаться в различных животных, позволяют предположить, что в рассказах об икоте сохраняются пережитки шаманства.

В практике шаманства, как это отметил Д. К. Зеленин, находит объяснение поведение духов болезней в рассказах об икоте. Шаманство, как известно, основано на представлении, что во время камлания дух или духи вселяются в шамана, в то время как душа его уходит из тела. Все предсказания шамана приписываются не ему, а вошедшим в него духам<sup>137</sup>.

В практике шаманства имеет корни и искусство колдуна, насылающего болезни. «Все беснования шамана происходят оттого, что дух из тела больного переходит к шаману, а пациент от этого выздоравливает... Когда шаману приведут назначенное в жертву животное, он разными обрядами и кривляниями переводит демона из своего тела в животное, а в себя предварительно переселяет демона из больного... Духи, переселившись в шамана, говорят, откуда они, и соглашаются уйти из больного только под условием обмена — получения ими скотины»<sup>138</sup>. Подобной способностью общения с духами в значительной мере обладают колдуны и колдуньи в народных представлениях коми. Характерно, что у русских сходные верования заметны в районах, пограничных с коми или другими народами финно-угорской группы. Интересно в этом отношении описание печорского колдуна, содержащееся в книге С. В. Мартынова: «Колдун представляет неотъемлемую принадлежность печорской деревни... Всякий колдун, смотря по силе, имеет в своем распоряжении известное количество чертей: у иного бывает по паре, но бывает и десятка по два, а у иных и сот до двух. Если кто желает обучиться у колдуна его искусству, то тот... отдает ученику в его распоряжение частичку чертей, а если обучение происходит еще задолго до смертного часа учителя, то после его смерти все бесы передаются новому колдуну»<sup>139</sup>. Замечу, что поверья о передаче перед смертью колдуном нечистой силы своему преемнику были распространены во многих восточнославянских районах (и шире), однако в большинстве их не сохранилось тех конкретных подробностей, которые мы видим в описании С. В. Мартынова и которые позволяют докопаться до религиозных представлений, лежащих в основе многих рассказов о колдунах.

В русских районах Мезени и Печоры существовало представление о «знатливых», которых винили в насылании порчи и которые могли излечивать от этой болезни. То и другое они делали с помощью духов. «Знатливые» имеют много общего со «знатками» коми. Те и другие

были искусны в гаданиях, могли отыскать украденный предмет; их положено было приглашать на свадьбы в качестве сторожей. В. Смирнов связывал их с волхвами, с которыми боролся Стефан Пермский<sup>140</sup>. В свою очередь, в волхвах, как и в кудесниках, исследователи видят шаманские черты<sup>141</sup>.

Пережитки шаманства имеются и в заговорах. Например, отраженная в них активная борьба с духами болезней, о которой говорилось выше, напоминает лечебную практику шаманов. Изгнав болезнь, шаман уносит ее на середину юрты и после многих заклинаний выплевывает, выгоняет из юрты, выбрасывает вон пинками, сдувает прочь с ладони<sup>142</sup>. Имеются и другие черты сходства. Например, в мезенских заговорах упоминаются духи болезней — кочи и кочкины, название которых почти аналогично с именем духов-помощников шаманов у алтайских тюрков — кочаканов<sup>143</sup>. Похожа и практика лечения. Произносящий заговоры, в которых упоминаются кочаканы, после произнесения слов «кочкон, поди вон» три раза дул в ухо больного. Подобную манипуляцию с ушами при лечении в практике шаманства отмечал Д. К. Зеленин<sup>144</sup>.

Шаманские черты в рассматриваемых нами народных верованиях могут быть также связаны с саамами (лопарями), практиковавшими, как и ненцы (самоеды), шаманство до сравнительно недавнего времени. Исследования последних лет показали, что не только славянские, но и финские народы были относительно поздними пришельцами на Европейском Севере. Финны, появившиеся здесь раньше русских, столкнулись с аборигенным населением, в котором многие исследователи видят предков саамов<sup>145</sup>. Письменные источники свидетельствуют, что и русские встретились на Европейском Севере не только с чудью заволоцкой, но и с заволоцкими саамами<sup>146</sup>, хотя в большинстве случаев саамское наследие было воспринято русскими через финнов<sup>147</sup>. Вхождение в состав последних саамских компонентов доказывается антропологическими исследованиями<sup>148</sup>.

Саамы и ненцы, издавна были известны своими чародеями. Древнерусские книжники не раз упоминают лопарей и самоед, к которым обращались с просьбой «полечить и погадать». Наряду с лопарями и самоедами в древнерусской литературе нередко говорится о финнах, также считавшихся в Древней Руси более искусными в волшебстве, чем русские знахари и колдуны<sup>149</sup>. Подоб-

ные представления в древности были свойственны не только простому народу, но и высшим слоям. Например, великий князь Василий Иванович, желая иметь детей от Елены Глинской, искал чародеев «аж до Корелы»<sup>150</sup>. Известен также рассказ летописи 1071 г. о новгородце, ходившем «гадать в чудь»<sup>151</sup>. О живучести подобных представлений у северных русских свидетельствуют этнографические материалы XIX в.<sup>152</sup>

Связь шаманских представлений в рассматриваемых нами фольклорных произведениях с дофинским субстратным населением подтверждается свидетельствами из области религиозных верований северных народов Европы и Азии. Например, чукчи называли злых духов «келетами» (в ед. ч. — келе) — «убийцами». Подобно тому как злые духи (келет) охотятся на людей, на них охотится шаман<sup>153</sup>. Сходные представления существовали у коряков. Похоже и название духов — «калау» (в ед. ч. — кала)<sup>154</sup>. То же можно сказать о верованиях, касающихся злых духов у гольдов<sup>155</sup>. У юкагиров злые духи, обитающие под землей, назывались «кукуль». По мнению исследователей, они соответствуют коряцкому «кала» и чукотскому «келе»<sup>156</sup>. Несомненно созвучие этих названий с названием болезни «кила».

Название икоты созвучно с названием духов-помощников шаманов у индейцев Аляски — тлинкитов: «Духи-помощники у тлинкитов назывались жеками... Во время камлания жеки входят через дымовое отверстие и начинают говорить в нем; жеки приходят по очереди, сменяя друг друга. ...Шаман видит жека на море в лодке»<sup>157</sup>. Не должно удивлять сопоставление со столь территориально отдаленными народами. Оно правомерно в свете этнографических исследований последних десятилетий. Все большее число этнографов склоняются к мысли о существовании общего субстрата у народов циркумполярной зоны Северной Евразии и Америки<sup>158</sup>.

О правомерности сделанного нами сопоставления может свидетельствовать следующая этнографическая параллель в культуре русских Европейского Севера и Северо-Восточной Сибири. В севернорусских областях мужчины, заболевшие икотой, назывались не «икотниками», а «миряками»<sup>159</sup>. В. И. Даль так характеризовал их: «Миряк — точно то же между мужчинами, что в бабах — кликуши. Это также одержимый бесом, который кричит, ломается, неистовствует и обыкновенно объясняется го-лосом того или другого зверя или вообще животного.

Миряки в особенности появляются в Сибири и, по мнению некоторых, происходят от языческих шаманов»<sup>160</sup>. Подтверждением последнего мнения служит, на наш взгляд, сходство названия «миряк» с названием болезни, распространенной среди русских Северо-Восточной Сибири, «имярек». Симптомы болезни настолько сходны с проявлениями севернорусской «икоты», что, по существу, речь должна идти об одной болезни. Для нашего исследования интересна следующая этнографическая черта в проявлении болезни. По свидетельству этнографов, случаи заболевания имяречением бывают лишь у тех русских Сибири, «у которых течет в крови колымская кровь; жен индигирцы вывозят себе с Колымы — колымские мещанки или казачки»<sup>161</sup>. Колымчане, как известно, представляют собой этнографическую группу русских, на сложение которых в значительной мере повлияли якуты, как об этом свидетельствует их физический облик и язык<sup>162</sup>. В свою очередь в языке и культуре якутов, помимо преобладающих тюркских и монгольских черт, исследователи находят особенности, восходящие к аборигенному населению Северной Сибири<sup>163</sup>.

То, что названия болезней восходят к именам нечистых духов, уже отмечалось исследователями. Их высказывания основывались главным образом на народной этимологии. Например, А. Н. Афанасьев писал: «Названия болезней — имена нечистых духов: стрел — черт и стрелы — колотье (пострел бы тебя побрал), чемор — дьявол (поди ты к чомору) и чемер — спазмы в животе и боль в пояснице... шатун — черт и шат — обморок, икота — болезненный припадок и человек, одержимый бесом»<sup>164</sup>. Мы попытались проследить историю возникновения названий некоторых болезней, связанных с определенной этнической средой. Названия эти, как показывает исследование о киле, могут восходить к палеолитической древности и несут в себе тотемические черты. Позже на эти представления наложились шаманские черты, особенно ярко проявившиеся в рассказах об икоте. Вероятно, в шаманскую эпоху духи болезней приобрели антропоморфный характер, столь свойственный духам — помощникам и врагам шаманов.

Живучести народных представлений о духах болезней способствовало и несомненное сходство икотников и других больных, подвергшихся порче, с «бесноватыми», описываемыми в Евангелии. Христос и апостолы лечили таких больных, изгоняя из них бесов. Можно привести

эпизод в стране Гадаринской: «Когда же он вышел на берег, встретил его один человек из города, одержимый бесами с давнего времени, и в одежду не одевавшийся, и живший не в доме, а в гробах... Иисус спросил его: как тебе имя? Он сказал: „легион“, потому что много бесов вошло в него. И они просили Иисуса, чтобы не велел им идти в бездну. Тут же на горе паслось большое стадо свиней; и бесы просили его, чтобы позволил им войти в них. Он позволил им. Бесы, вышедши из человека, вошли в свиней; и бросилось стадо с крутизны в озеро и потонуло»<sup>165</sup>. В этой связи интересно одно из описаний С. В. Максимова, непосредственно наблюдавшего приступ болезни у страдающей икотой в г. Мезени. На вопрос, отчего случился приступ болезни, он услышал ответ: «А сто бесов у ней живот гложут, оттого. сказывают, и выкрикивает». — «Да не от другого ли чего?» — «А и не меня спроси — то же скажут. Весь народ на том порешил... и батюшко утверждает... так это и по писанию, слышь»<sup>166</sup>.

Рассмотренные особенности народных представлений о болезнях свойственны, как показал сравнительный анализ этнографического материала, многим народам мира<sup>167</sup> и связаны с определенными стадиями в развитии религиозного мировоззрения — тотемизмом и анимизмом. Для этнографа важны не столько общие закономерности проявления подобных представлений, сколько конкретные, специфические черты, в которых эти закономерности проявляются. Рассмотрение названий духов болезней, в частности таких малоизученных, как икота и кила, ареала их распространения помогает выявлению этнических контактов между русскими и соседними народами, а также раскрытию более глубоких этногенетических процессов, корнями уходящих в далекое прошлое.

В деревнях Лешуконского р-на нам встретилось интересное название для ряженных — «шаликоны». Это название в несколько иной форме — «шуликоны» — употреблялось в Пинежском уезде<sup>168</sup>. Специальное исследование им посвятил Д. К. Зеленин. Назвав шуликонов «загадочными», он обратил внимание на то, что название это известно лишь северным русским и якутам<sup>169</sup>.

Сходны и верования, связанные с шуликонами. Последние, являясь водяными демонами, выходят на землю только на Святки. С их помощью и у русских, и у якутов проводились сходные святочные гадания: палкой, которой предварительно мешали угли в печи, делали



круг, чтобы шуликоны не могли подойти к гадающим, затем прислушивались: стук топора и скрип дерева был к смерти, лай собаки — к сватовству. Д. К. Зеленин считает, что распространение веры в шуликонов у русских и у якутов связано с освоением русскими Сибири. Однако происхождение самого названия исследователь связал с турецким словом *suluk*, а посредником в его распространении он считал волжских булгар<sup>170</sup>. Д. К. Зеленин не объясняет причину появления веры в шуликонов у самих северных русских. На наш взгляд, представление о шуликонах у русских, так же как и у якутов, связано с каким-то общим слоем населения, вошедшим в состав обоих народов. Включение этого слоя в состав русских могло быть опосредованным, через ассимиляцию последними групп коми и ненцев, в культуре которых прослеживается немало общих черт с культурой тюрков Алтая. Общность эта, по мнению исследователей, объясняется генетическим родством<sup>171</sup>. Наше объяснение не исключает более позднего влияния русских переселенцев в Сибирь и посредничества волжских булгар.

Любопытна такая этнографическая параллель названию «шуликоны»: оно созвучно с названием духов-помощников шаманов у некоторых алтайских народов — «шарыханы»<sup>172</sup>, что в свою очередь ведет нас к проблеме пережитков шаманства в ряде русских обрядов и обычаев, относящихся к новогодним гаданиям и к новомуднему обрядовому маскараду. Одним из первых на это указал В. И. Смирнов. Он сопоставил стремление гадающих войти в состояние экстаза с помощью кружения на одной ноге или вокруг кола с такими приемами шаманского камлания, как верчение, пляска, ритмическое пение и т. п.<sup>173</sup> В. К. Алимов обратил внимание на связь названия шаманского бубна «куддес» с кудесами, упоминаемыми в Стоглаве и других письменных памятниках XVI—XVII вв. Это дало исследователю основание прийти к выводу, что встречаемое в этих документах выражение «кудес бьют» означает «бьют в бубен»<sup>174</sup>. В. И. Чичеров, поддержав догадки В. И. Смирнова и В. К. Алимова, увидел пережитки шаманства в новогодних ряжениях: «Самый характер „бесовского колдовства“, раскрываемый словами „кудес (т. е. в бубен) бьют“, дает некоторую расшифровку первоначальному облику кудесников, несомненно участвовавших и в новогодних обрядах, чье наименование в ряде мест (например, в бывшей Вятской губ., Новгородской губ. и др.) закрепилось за святочны-

ми ряжеными. Кудесники XVI в. не просто переряженные участники обряда. Это активные персонажи обрядовых действий, в частности новогодних, заклинавшие и узнававшие будущее. Переряживание их предстает как облачение в обрядовую одежду, сохранявшую пережитки древних религиозных представлений, может быть подобную шаманским одеяниям народов Северной Азии, первоначально часто связанным с образом зверя и птицы»<sup>175</sup>. Приведенные нами аргументы усиливают, на наш взгляд, доводы упомянутых выше исследователей.

Связь с алтайскими тюрками, о которой говорилось, можно объяснить тем историческим фактом, что северо-восточные соседи европейских русских — ненцы по своему происхождению связаны с Алтайским нагорьем. Данные антропологических исследований указывают на вероятное смешение русских с соседними ненцами в районе Средней Мезени и на Печоре<sup>176</sup>. Кроме того, некоторые исследователи предполагают возможность обитания в бассейне Мезени угров, в этногенезе которых приняли участие алтайские тюрки<sup>177</sup>.

Этнокультурные связи народного искусства Мезени, как и других русских районов Северо-Востока Европейской части СССР, не ограничиваются только восточным направлением. Особое внимание восточным связям мы уделили потому, что они характерны для интересующей нас области, придают ей своеобразный колорит. К тому же именно эти связи оказались наименее изученными в культуре северных областей Европейской части России.

Говоря об искусстве и фольклоре Мезени, мы неоднократно подчеркивали их сходство по отдельным элементам с культурой западноевропейских областей, причем отмечали два пути или две линии подобных связей. Одна из них ведет от низовий Мезени к северо-западным районам русского Европейского Севера, в Прибалтику и Западную Европу, главным образом в ее северные области. К числу общих или сходных элементов в культуре и искусстве указанных регионов относятся некоторые элементы обрядов земледельческого народного календаря, например обычай возжигать костры на 1 мая, жнивные обряды с «князем», обычай гадать по зажженным лучинам и т. п. В области прикладного искусства это общие элементы в резном орнаменте прялок и рубелей, реалистическая манера изображения скульптурных деревянных игрушечных коней, щепные птицы, обычай водружать высокие обетные кресты и т. п.

Важно подчеркнуть, что отмеченное сходство касается главным образом древнейших элементов культуры, что дает нам основание связывать их появление не только с позднейшими культурными и торговыми связями между указанными районами; очевидно, основанием для подобных связей послужило генетическое родство населения. Согласно антропологическим исследованиям, Нижняя Мезень входит в зону распространения «беломорского» или «ильменско-беломорского» антропологического типа, свойственного также для русского населения Нижней Двины, побережий Белого моря, Приильменья и Волхова<sup>178</sup>. «Беломорский» тип в свою очередь относится к атланти-балтийской группе антропологических типов, ареал распространения которых охватывает на востоке прибалтийские районы СССР, Юго-Западной Финляндии, Дании, Швеции, на западе доходит до берегов Атлантического океана, включая население Исландии, Шотландии, Англии, Ирландии, большей части Франции, частично Бельгии и Нидерландов<sup>179</sup>. Данные краниологических и археологических исследований позволяют говорить о том, что основой формирования атланти-балтийских типов послужили индоевропейские племена, проникшие на Европейский Север из более южных областей<sup>180</sup>. Русское население Европейского Севера сложилось в результате продвижения на север из Среднего Приднепровья словен и кривичей и их внедрения в среду летто-литовцев и прибалтийских финнов, принадлежавших к атланти-балтийской группе<sup>181</sup>.

В сложении русских бассейнов Белого и Баренцова морей, Нижнего Подвинья большую роль сыграли новгородские словене. В то же время многие группы русских Белозерья, Прионежья и древнего Заволочья на Онеге, Сухоне, Ваге, Вычегде, Пинеге и Мезени отличаются рядом урало-лопаноидных особенностей в строении лица и тела, позволивших исследователям отнести это население к «восточнобалтийскому», или, по другой классификации, «онежскому», антропологическому типу. Особенности восточнобалтийского типа наиболее ярко выражены у тех групп севернорусского населения, которые по своему происхождению являются наполовину «чудскими» (соседи южных карел и вепсов в Карелии, русские на Средней Мезени и Печоре)<sup>182</sup>. В значительной мере «чудь заволочкая» вошла в состав удорских коми.

Присутствие в составе русских Мезени и коми-зырян общего «чудского» субстрата объясняет тот факт, что,

помимо элементов культуры, отличающих русских Мезенского р-на от русского населения Лешуконья и связывающих последних с культурой коми, выделяются особенности другого рода: они объединяют лешуконских русских с коми-зырянами и отличают тех и других от коми-пермяков. Характерно, что подобные этнографические особенности оказались наиболее спорными для этнографов. Одни исследователи объясняли их присутствие у коми-зырян влиянием русских; другие появление тех же черт в культуре соседних русских объясняли влиянием коми<sup>183</sup>. Более правы, на наш взгляд, исследователи, объяснявшие сходство в культуре отмеченных групп населения общим субстратом, вошедшим в состав обоих народов. Например, Л. Н. Жеребцов, проследивший взаимовлияния вашских коми с русскими соседями на Пинеге, объясняет их не механическими заимствованиями, а общим этническим компонентом, в котором он видит известную по летописям «суру поганую», принадлежавшую, по всей видимости, к группе западнофинских племен<sup>184</sup>. Наши материалы такого рода также имеют аналогии в культуре западнофинских народов и соседящих с ними русских. Например, сохранившиеся в Лешуконском р-не, главным образом в деревнях по соседству с коми, оригинальные повойники, урашенные бисером, по орнаменту имеют несомненные аналогии в прикладном искусстве вепсов<sup>185</sup>. В тех же деревнях распространен комплекс жилища с зимними наземными избами, во многом схожий с крестьянскими постройками вашских коми, русских среднего течения Пинеги, а также с постройками юго-западных районов Русского Севера (в селениях по Ваге, в смежных частях бывших Тотемского, Вельского и Шенкурского уездов). Такие же связи обнаруживаются и в распространении характерного украшения домов — конька на крышах домов, а также некоторых видов прикладного искусства: щепных птиц, фигурного печенья, орнаментальных мотивов на тканях и вышитых изделиях. С движением населения из западнорусских областей связывают исследователи появление на Ваге, Северной Двине и Пинеге, а также на Вашке и Мезени сарафана в форме юбки с лифом<sup>186</sup>. В одежде прибалтийских финнов имеет аналогии такой необычный элемент женской одежды некоторых сел Лешуконья, как «рукава», бытовавшие на правах кофты<sup>187</sup>. О древности связей Лешуконья с Вагой, Кокшеньгой и другими притоками Северной Двины, а также с Каргопольем и Бело-

зерьем свидетельствуют исторические документы, указывающие миграционные пути из Каргопольского у. на восток, к берегам Северной Двины и ее притоков Ваги, Си, Емцы, Ваймути, Пинеги. Пинега же системой волоков через Вашку соединялась со Средней Мезенью<sup>188</sup>.

Другая линия западных связей культуры русских Мезени отклоняется к югу, в Поднепровье и далее в южнославянские земли. В области календарного фольклора к числу общих элементов можно отнести зафиксированный нами в Лешуконском р-не обычай зажигания огней на Пасху. Он обнаружен в немногих русских районах, тогда как наиболее стойко он сохранялся у закарпатских украинцев, в какой-то мере у белорусов, сербов и хорватов<sup>189</sup>. Бытовавшие в мезенских деревнях обряды масленичного цикла с молодоженами связывают Мезень с районами Белоруссии, Юго-Западной Украины и некоторыми польскими районами<sup>190</sup>. Отмеченное нами относительно Мезени сравнительно слабое развитие в календарном цикле обрядов, связанных с животноводством, также объединяет Мезень с украинцами и белорусами, у которых особое распространение получил аграрный комплекс обрядов.

В области духовной культуры можно указать на предание о Юде, с которой связывают обетный крест, расположенный в с. Родома Лешуконского р-на. Д. К. Зеленин отметил широкое распространение преданий о Юде в украинском, финском, латышском, литовском и эстонском фольклоре. Сюда же Д. К. Зеленин отнес и болгарскую Юду — «мифологическое существо вроде самовил»<sup>191</sup>. Однако южнославянские юды в отличие от русской Юды представляются существами, враждебно настроенными к человеку, вызывающими болезни. Столь разное отношение к рассматриваемому персонажу, по всей вероятности, отражает своеобразие этнических процессов у сравниваемых народов. Поклонение Юде свидетельствует о мирном процессе ассимиляции чуждого населения, сохранившего память о своем предке, тогда как враждебное к ней отношение может говорить о покорении какого-то «чуждого» населения народом, принадлежавшим к иному этническому слою. Об этом же свидетельствуют названия некоторых болезней у южных славян: «почудити», «почудиште» — у сербов<sup>192</sup>, «почуди», «почудица», «почудище» — у болгар<sup>193</sup>.

В области прикладного искусства в числе общих элементов, связывающих русских Мезени с белорусами,

украинцами, а также южными славянами, можно указать на распространение в их искусстве мотивов «вазона», «глаз покойников», «елочек». Этому, очевидно, способствовало то историческое обстоятельство, что в этногенезе рассматриваемых групп славянства большую роль сыграли древнеславянские племена Среднего Поднепровья, миграция которых в северо-восточном и юго-западном направлениях была особенно интенсивной в конце I тысячелетия н. э. Особо нужно сказать об изображениях елочек на повойниках из Лешуконского р-на, о которых более подробно говорилось нами в соответствующем разделе. Есть основания связывать елочки на лешуконских повойниках с Верхним Поволжьем. О древности культа ели в верхневолжских районах свидетельствует многочисленных этнографический и археологический материал<sup>194</sup>. Однако особенности построения рисунка на мезенских повойниках отражают связи с еще одной, более южной культурой — трипольской. Елочки, составляющие основу этого орнамента, располагаются поочередно вершиной кверху и книзу<sup>195</sup>. Б. А. Рыбаков не исключает, что некоторая часть трипольских племен являлась субстратом обособившихся праславян. Именно этим он объясняет сохранность ряда трипольских идеограмм в русском и украинском народном искусстве. Некоторые лингвисты рассматривают трипольцев как языковых предков славян<sup>196</sup>.

Нужно указать еще на одно направление культурных связей русского населения Мезени, объединяющих его с южнорусскими районами. В области обрядового фольклора это жнивные обряды с килой, свадебные обряды почитания дерева. В области народного мировоззрения можно указать на общие представления о болезни, известной под названием — «кила». Как уже говорилось, Н. Я. Марр связывал тотемное название «кол-куль» со скифами. Скифский слой, как известно, был особенно значительным в составе южнорусского населения.

В области прикладного искусства в числе общих элементов можно назвать ушное украшение — пушкй, зафиксированное нами в Лешуконском р-не. Этот элемент украшения считается наиболее характерным для южнорусского населения. То же можно сказать и об орнаментировании бисером, металлическими бляшками и бусинами повойников в некоторых селах того же района. Обычай украшать одежду мелкими металлическими бусинами и бисером существовал у скифов и сарматов, как

об этом свидетельствуют археологические находки, относящиеся к последним векам I тысячелетия н. э.<sup>197</sup> С южнорусскими районами тесно связан один из вариантов ромбического орнамента — ромбо-точечный. Б. А. Рыбаков указал на связи этого раннеземледельческого культового символа, в изобилии представленного в этнографических материалах XIX—XX вв., с археологическими данными X—XIII вв. Значительный пласт археологических находок с ромбо-точечным узором относится к домонгольской Руси, к тканям и ювелирным изделиям из курганных погребений Чернигова и Смоленска<sup>198</sup>.

С южнорусскими областями связаны свастические элементы орнамента, дожившие до наших дней в изделиях прикладного искусства Мезени — вязаных варежках, носках, тканых поясах и т. п. Мы уже отмечали, что его появление у русских Мезени, по всей вероятности, нужно связывать с финно-угорскими соседями. В свою очередь, С. П. Толстов считает свастический знак одним из многих свидетельств связей финно-угорского, особенно угорского, севера Евразии с доарийской Индией (племенами дравидов и мунда)<sup>199</sup>. Иногда этот знак входит еще в один древнейший орнаментальный мотив, определяемый исследователями как мальтийский крест. В древности этот знак известен в скифской среде, в пограничье со степью. Б. А. Рыбаков отметил особое распространение этого древнего символа плодородия в тех областях, где наряду с земледелием большую роль играло скотоводство<sup>200</sup>. О постепенном проникновении с юга на север подвижных скотоводческо-пастушеских племен, говоривших на языках индоевропейской семьи, свидетельствует археологический и антропологический материал<sup>201</sup>.

Подчеркну еще раз, что показанные нами этнокультурные связи русского населения с различными районами Евразии касаются главным образом древнейших элементов культуры, свидетельствующих, на наш взгляд, не только о позднейших культурных и торгово-экономических отношениях, но и о генетическом родстве отдельных групп населения.

В рамках настоящей работы мы не могли исчерпать все примеры этнокультурных связей русских с другими народами по материалам фольклора и изобразительного искусства. Мы рассматриваем эту работу как первый этап сравнительных исследований, требующих даль-

нейшего изучения материалов по фольклору и народному искусству.

Однако и достигнутых результатов, на наш взгляд, достаточно, чтобы прийти к заключению, что произведения народного искусства являются важным источником для изучения этнокультурной истории. Привлечение для этой цели древних элементов фольклора и изобразительного искусства позволяет вскрыть архаические пласты этнических связей, особенно важных и убедительных.

- <sup>1</sup> *Астахова А. М.* Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948. С. 352.
- <sup>2</sup> *Всеволодский-Генгросс В. Н.* Крестьянский танец // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Л., 1928. Т. 2. С. 237—238.
- <sup>3</sup> Песенный фольклор Мезени/Изд. подгот. Н. П. Колпакова и др. М.; Л., 1968. С. 16.
- <sup>4</sup> *Бернштам Т. А., Лапин В. А.* Винограды — песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 89.
- <sup>5</sup> *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми (XIX — начало XX в.) // ТИЭ. 1958. Т. 45. С. 321.
- <sup>6</sup> *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков // ТИЭ. 1957. Т. 40. С. 163.
- <sup>7</sup> Там же. С. 162.
- <sup>8</sup> Там же. С. 163.
- <sup>9</sup> *Лаушкин К. Д.* Деревянная фигурка антропоморфного существа из Старой Ладogi // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 273.
- <sup>10</sup> *Смирнов И. Н.* Пермь: Историко-этнографический очерк // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Казан. ун-те, 1891. № 9. С. 262—269.
- <sup>11</sup> Там же. С. 264—265; *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии... С. 323—324.
- <sup>12</sup> *Бернштам Т. А.* Свадебная обрядность на Поморском и Онежском берегах Белого моря // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 87.
- <sup>13</sup> *Арбат Ю. А.* Русская народная роспись по дереву. М., 1970.
- <sup>14</sup> Изображение прялок см.: *Мальцев Н. В.* Орнаментальная резьба по дереву на Онежском п-ве // Русское народное искусство Севера. Л., 1968.
- <sup>15</sup> *Шляпкин И. А.* Древние русские кресты. СПб., 1906. С. 37—38.
- <sup>16</sup> *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии... С. 279.
- <sup>17</sup> Там же. С. 278—279.
- <sup>18</sup> Там же.
- <sup>19</sup> *Иванов С. В.* Орнамент народов Сибири как исторический источник: (По материалам XIX — начала XX в. Народы Севера и Дальнего Востока) // ТИЭ. М.; Л., 1963. Т. 81. С. 441 и след.
- <sup>20</sup> Там же. С. 443—448.
- <sup>21</sup> Там же. С. 134—136.
- <sup>22</sup> *Грибова Л. С.* Декоративно-прикладное искусство народов коми. М., 1980. С. 155.
- <sup>23</sup> *Голубева Л. А.* Весь и славяне на Белом озере, X—XIII вв. М., 1973. С. 9 и след.; *Пименов В. В.* Вепсы: Очерк этнической ис-



- тории и генезиса культуры. М.; Л., 1965; *Матвеев А. К.* Происхождение субстратной топонимики Русского Севера // ВЯ. 1969. № 5.
- <sup>24</sup> *Чебоксаров Н. Н.* Этногенез коми по данным антропологии // СЭ. 1946. № 2.
- <sup>25</sup> *Иванов С. В.* Орнамент народов... С. 449 и след.
- <sup>26</sup> *Горюнова Е. И.* Этническая история Волго-Окского междуречья // МИА. М., 1961. № 94. С. 9, 27, 34—37, 150—151, 231, 238.
- <sup>27</sup> *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978. С. 180. Рис. 84.
- <sup>28</sup> *Иванов С. В.* Орнамент народов... С. 88—89.
- <sup>29</sup> *Кузнецов С. К.* Русская историческая география: (Меря, мещера, мурома, весь). М., 1910. Вып. 1. С. 81—85; *Маслова Г. С.* Орнамент... С. 195.
- <sup>30</sup> Подробнее об этом см.: *Маслова Г. С.* Орнамент... С. 196—197.
- <sup>31</sup> *Маслова Г. С.* Орнамент... С. 77.
- <sup>32</sup> *Коев И.* Българската везбена орнаментика. София, 1951. Кн. 1. С. 158; *Велева М.* Болгарские народные вышивки. София, 1959. С. 3—4.
- <sup>33</sup> *Толстой Н. И.* Глаза и зрение покойников в славянских народных представлениях // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд: Тез. докл. конф. М., 1985. С. 83.
- <sup>34</sup> *Маслова Г. С.* Орнамент... С. 76.
- <sup>35</sup> *Коев И.* Българската... С. 158.
- <sup>36</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 475 и след.
- <sup>37</sup> Там же. С. 600.
- <sup>38</sup> *Маслова Г. С.* Орнамент... С. 178 и след.
- <sup>39</sup> *Коев И.* Българската... С. 158.
- <sup>40</sup> *Кожевникова Л. А.* Особенности народного узорного ткачества некоторых районов Севера // Русское народное искусство Севера. Л., 1968; *Работнова И. П.* Финно-угорские элементы в орнаменте севернорусских вышивок и тканья // Там же.
- <sup>41</sup> *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 103—104.
- <sup>42</sup> *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 153.
- <sup>43</sup> Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976.
- <sup>44</sup> *Городцов В. А.* Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве // Тр. ГИМ. М., 1926. Вып. 1.
- <sup>45</sup> *Чекалов А. К.* Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974. С. 54.
- <sup>46</sup> *Маковецкий И. В.* Заметки о деревянном зодчестве Поволжья // Сообщ. Ин-та истории искусств. М., 1951. № 1. С. 39.
- <sup>47</sup> *Толстов С. П.* По следам древнехорезмийской цивилизации. М.; Л., 1948. С. 248.
- <sup>48</sup> *Толстов С. П.* Древний Хорезм: Опыт историко-археологического исследования. М., 1948. С. 186.
- <sup>49</sup> *Толстов С. П.* По следам... С. 320.
- <sup>50</sup> Там же. С. 321.
- <sup>51</sup> *Окладников А. П., Запорожская В. Д.* Ленские писаницы. М.; Л., 1959. С. 59.
- <sup>52</sup> Там же. С. 97.

- <sup>53</sup> *Окладников А. П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья // МИА. 1950. № 18.
- <sup>54</sup> *Окладников А. П., Запорожская В. Д.* Ленские писаницы. С. 113.
- <sup>55</sup> Там же. С. 114.
- <sup>56</sup> Там же.
- <sup>57</sup> *Толстов С. П.* Древний Хорезм. С. 217—218.
- <sup>58</sup> Там же. С. 218.
- <sup>59</sup> *Окладников А. П., Запорожская В. Д.* Ленские писаницы. С. 130.
- <sup>60</sup> Там же. С. 130—133.
- <sup>61</sup> *Толстов С. П.* По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962. С. 244.
- <sup>62</sup> *Толстов С. П.* По следам... С. 246.
- <sup>63</sup> *Токарев С. А.* Этнография народов СССР. М., 1958. С. 491.
- <sup>64</sup> *Васильев В. И.* Проблемы формирования северо-самодийских народностей. М., 1979. С. 46 и след.; *Жеребцов Л. Н.* Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами, X — начало XX в. М., 1982. С. 157—195; *Чевбоксаров Н. Н.* Этногенез коми по данным антропологии // СЭ. 1946. № 2; *Он же.* К вопросу о происхождении народов финно-угорской языковой группы // СЭ. 1952. № 1; Этногенез финно-угорских народов по данным антропологии. М., 1974; *Афанасьев А. П.* Заселение бассейна Мезени в XV—XVII вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1973; и др.
- <sup>65</sup> *Дыренкова Н. П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. X. С. 109—111; *Потапов А. П.* Бубен телеутской шаманки // Там же. С. 192.
- <sup>66</sup> *Соколова З. П.* К проблеме этногенеза обских угров и селкупов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 113.
- <sup>67</sup> Там же. С. 99.
- <sup>68</sup> *Афанасьев А. П.* Заселение бассейна Мезени в XV—XVII вв. С. 22.
- <sup>69</sup> *Толстов С. П.* Древний Хорезм. С. 307.
- <sup>70</sup> *Липец Р. С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984. С. 133.
- <sup>71</sup> Там же. С. 124, 206.
- <sup>72</sup> *Пропи В. Я.* Исторические корни... С. 152 и след.
- <sup>73</sup> *Толстов С. П.* По следам... С. 86—87.
- <sup>74</sup> Там же. С. 86.
- <sup>75</sup> Там же.
- <sup>76</sup> *Плетнева С. А.* Балкано-дунайская культура // Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981. С. 76. (Археология СССР).
- <sup>77</sup> *Ribeyrol Monette R.* Les formes animales dans l'ornementation populaire en Bulgarie au XIX-e et au debut du XX-e siecle. Paris. P. 65, f. 108—114; *Окладников А. П., Запорожская В. Д.* Ленские писаницы. С. 100 и след.
- <sup>78</sup> *Фармаковский Б. В.* Художественный идеал демократических Афин. Пг., 1918. С. 24.
- <sup>79</sup> *Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи. М., 1987. С. 14.
- <sup>80</sup> Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 666.
- <sup>81</sup> Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. С. 68; *Плесовский Ф. В.* Свадьба народа коми: Обряды и причитания. Сыктывкар, 1968. С. 134.
- <sup>82</sup> *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков 1881. С. 194.
- <sup>83</sup> *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 156.

- <sup>84</sup> *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири: Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.; Л., 1936. С. 228.
- <sup>85</sup> Там же. С. 375.
- <sup>86</sup> Там же.
- <sup>87</sup> *Кузнецов С. К.* Из воспоминаний этнографа // ЭО. 1906. № 1. С. 36.
- <sup>88</sup> Там же. С. 42.
- <sup>89</sup> *Евсеев М. Е.* Братчины и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губернии // ЖС. Пг., 1914. С. 31—32.
- <sup>90</sup> *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири. С. 125—162.
- <sup>91</sup> Там же. С. 402—403.
- <sup>92</sup> *Георги И. И.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1776. Ч. 1. С. 46.
- <sup>93</sup> *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири. С. 402.
- <sup>94</sup> *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.
- <sup>95</sup> Там же. С. 37.
- <sup>96</sup> Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2. С. 270.
- <sup>97</sup> Там же. Т. 1. С. 273 и след.
- <sup>98</sup> *Чичеров В. И.* Зимний период... С. 60—62.
- <sup>99</sup> Там же. С. 61.
- <sup>100</sup> *Зеленин Д. К.* «Спасова борода», схи́днослов'янський хліборобський обряд жнивварський // Етнографічний вісник. Київ, 1929. Кн. 8. С. 132.
- <sup>101</sup> Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 1. С. 191.
- <sup>102</sup> Там же. С. 190—192.
- <sup>103</sup> *Балдаев С. П.* Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1957. С. 14.
- <sup>104</sup> *Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма: (С древнейших времен до наших дней). Новосибирск, 1980. С. 186.
- <sup>105</sup> *Токарев С. А.* Этнография народов СССР. М., 1958. С. 491.
- <sup>106</sup> Религиозные верования народов СССР. Т. 2. С. 218.
- <sup>107</sup> Религиозные верования народов СССР. Т. 1. С. 189.
- <sup>108</sup> Подробнее об этом см.: *Гусев В. Е.* От обряда к народному театру: (Эволюция святочных игр в покойника) // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 49—50.
- <sup>109</sup> *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми: (Материалы по психологии колдовства). Л., 1928. С. 159—160.
- <sup>110</sup> *Едемский И.* Из кокшени́нских преданий // ЖС. СПб., 1908. Вып. 1. С. 212.
- <sup>111</sup> *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1881. Т. 2. С. 108.
- <sup>112</sup> Там же.
- <sup>113</sup> *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 382.
- <sup>114</sup> *Громыко М. М.* Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVII—XIX веков // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства. Новосибирск, 1975. С. 87.
- <sup>115</sup> *Март Н. Я.* Скифский язык // Март Н. Я. Избр. работы. М.; Л., 1935. Т. 5. С. 217.
- <sup>116</sup> *Смирнов И.* Пермь: Историко-этнографический очерк. С. 162, 269.
- <sup>117</sup> *Трубецкой Н. С.* К вопросу о Золотой бабе // ЭО. 1906. № 1/2. С. 61.

- <sup>118</sup> Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2. С. 23.
- <sup>119</sup> Там же.
- <sup>120</sup> *Успенский Д.* Народные верования в церковной живописи // ЭО. 1906. № 1/2. С. 78 и след.
- <sup>121</sup> *Томпсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества: Пер. с англ. М., 1958. С. 135.
- <sup>122</sup> Мифы народов мира. Т. 1. С. 616—617.
- <sup>123</sup> *Василевич Г. М.* Языковые данные по термину х-эл-к-эл // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11. С. 155.
- <sup>124</sup> *Иванов С. В.* Мамонт в искусстве народов Сибири // Сб. МАЭ. 1949. Т. 11. С. 152.
- <sup>125</sup> Там же. С. 153.
- <sup>126</sup> *Сенкевич-Гудкова В. В.* Мамонт в фольклоре и изобразительном искусстве казымских хантов // Сб. МАЭ. 1949. Т. 11. С. 156.
- <sup>127</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество... С. 158.
- <sup>128</sup> *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 70.
- <sup>129</sup> *Даль В. И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб.; М., 1880. С. 283.
- <sup>130</sup> *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. С. 40.
- <sup>131</sup> *Максимов С. В.* Год на Севере. СПб., 1879. С. 568 и след.
- <sup>132</sup> *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. ОЛЕАЭ. М., 1878. Т. 30. С. 200—209. (Тр. этногр. отдела. Кн. V, вып. 2).
- <sup>133</sup> *Мартынов С. В.* Печорский край. СПб., 1905. С. 221 и след.
- <sup>134</sup> Там же. С. 229.
- <sup>135</sup> *Бубрих Д. Б.* Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947. С. 47 и след.; *Пименов В. В.* Вепсы: Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965. С. 167 и след.
- <sup>136</sup> *Жеребцов Л. Н.* К вопросу о заселении бассейна р. Вашки // Изв. Коми филиала Всесоюз. геогр. о-ва. Сыктывкар, 1959. № 5. С. 171—172; *Афанасьев А. П.* Заселение бассейна Мезени в XV—XVII вв. С. 13.
- <sup>137</sup> *Зеленин Д. К.* Идеология сибирского шаманства // Изв. АН СССР. Отд-ние обществ. наук. 1935. № 8. С. 724 (Сер. 7).
- <sup>138</sup> Там же. С. 782.
- <sup>139</sup> *Мартынов С. В.* Печорский край. С. 71.
- <sup>140</sup> *Смирнов В.* Народные гадания в Костромском крае (очерк и тексты). Кострома, 1927. С. 23.
- <sup>141</sup> *Воронин Н. Н.* Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. // МИА. Л., 1941. № 6. С. 183.
- <sup>142</sup> *Михайловский В.* Шаманство: Географический очерк // Азиатская Россия. М., 1905. С. 558.
- <sup>143</sup> *Иванов С. В.* Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар XVIII — перв. четв. XX в. Л., 1979. С. 30—31.
- <sup>144</sup> *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сб. МАЭ. Л., 1930. Т. 9. С. 4.
- <sup>145</sup> *Матвеев А. К.* Древнее саамское население на территории Севера Восточно-Европейской равнины // К истории малых народностей Европейского Севера СССР. Петрозаводск, 1979. С. 97.
- <sup>146</sup> *Витов М. В.* Историко-географические очерки Заонежья XVI—XVIII веков. М., 1962. С. 43, 56; *Он же.* Этнические компоненты русского населения Севера: (В связи с историей колонизации XII—XVII вв.). М., 1964. С. 8; *Лукьянченко Т. В.* Расселение

- кольских саамов в XV—XVII вв. // К истории малых народностей... С. 14 и след.
- <sup>147</sup> Матвеев А. К. Древнее саамское население... С. 7.
- <sup>148</sup> Голман И. И. Дифференциация финно-угров по строению черепа и вопросы их происхождения // Вопросы финно-угроведения. Сыктывкар, 1979. С. 40; Давыдова Г. М. Об участии древнеуральского населения в формировании западных финнов: (По материалам антропологии) // Там же. С. 42; Аксянова Г. А. Основные направления изменчивости одонтологических признаков у коми-зырян // Там же. С. 44.
- <sup>149</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1. С. 290.
- <sup>150</sup> Там же. С. 250.
- <sup>151</sup> Там же. С. 248.
- <sup>152</sup> Максимов С. В. Год на севере. СПб., 1871. С. 169—170 и др.
- <sup>153</sup> Религиозные верования народов СССР. Т. 2. С. 47.
- <sup>154</sup> Там же. С. 57.
- <sup>155</sup> Там же. С. 64.
- <sup>156</sup> Там же.
- <sup>157</sup> Ратнер-Штернберг С. А. Музейные материалы по тлинкитскому шаманству // Сб. МАЭ. Л., 1927. № 6. С. 86.
- <sup>158</sup> Чернецов В. Н. К вопросу об этническом субстрате в циркумполярной культуре. М., 1964; Симченко Ю. В. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976; Он же. Ранние этапы этногенеза народов уральской языковой семьи Заполярья и приполярной Евразии // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 11 и след.
- <sup>159</sup> Максимов С. В. Год на Севере. С. 56.
- <sup>160</sup> Даль В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. С. 314.
- <sup>161</sup> Зензинов В. Марковцы и русско-устинцы: (Этнографические параллели и сравнения) // ЭО. 1914. № 1/2. С. 15.
- <sup>162</sup> Токарев С. А. Этнография народов СССР. М., 1958. С. 33.
- <sup>163</sup> Там же. С. 458.
- <sup>164</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения... Т. 3. С. 58, 60.
- <sup>165</sup> Евангелие от Луки, 8, 26.
- <sup>166</sup> Максимов С. В. Год на Севере. С. 60.
- <sup>167</sup> Тейлор Д. Первобытная культура. М., 1939. С. 318 и след.; Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 111 и след.
- <sup>168</sup> Ефименко П. С. Материалы по этнографии... С. 138.
- <sup>169</sup> Зеленин Дм. Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских // Lud Slowianski. Krakow, 1930. Т. 1/2. С. 220 и след.
- <sup>170</sup> Там же. С. 237.
- <sup>171</sup> Там же.
- <sup>172</sup> Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914. С. 39.
- <sup>173</sup> Смирнов В. Народные гадания в Костромском крае: Очерк и тексты // Тр. Костром. науч. о-ва по изучению местного края. Кострома, 1927. Вып. 41.
- <sup>174</sup> Алимов В. К. Что такое «сампо»? // СЭ. 1937. № 1. С. 155—160.
- <sup>175</sup> Чичеров В. И. Зимний период... С. 195.
- <sup>176</sup> Народы Европейской части СССР. М., 1964. Ч. 1. С. 64 (Народы мира).
- <sup>177</sup> Чебоксаров Н. Н. Этногенез коми по данным антропологии // СЭ. 1946. № 2. С. 60.

- <sup>178</sup> Витов М. В., Марк К. Ю., Чебоксаров Н. Н. Этническая антропология Восточной Прибалтики. М., 1959. С. 115; Витов М. В. Антропологические данные как источник по истории колонизации Русского Севера // История СССР. 1964. № 6. С. 87—94.
- <sup>179</sup> Витов М. В., Марк К. Ю., Чебоксаров Н. Н. Этническая антропология... С. 113—114.
- <sup>180</sup> Там же. С. 184.
- <sup>181</sup> Чебоксаров Н. Н. Этногенез коми... С. 59.
- <sup>182</sup> Там же. С. 60.
- <sup>183</sup> Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми... С. 255.
- <sup>184</sup> Жеребцов Л. Н. Этнокультурные связи вашских коми с русскими соседями на Пинеге: (До начала XX в.) // Этнография и фольклор коми: Тр. Ин-та языка, литературы и истории. Сыктывкар, 1972. № 13.
- <sup>185</sup> Косменко А. П. Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984. С. 64.
- <sup>186</sup> Маслова Г. С. Об особенностях народного костюма населения Верхнедвинского бассейна в XIX — начале XX в. // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 83 и след.
- <sup>187</sup> Шлыгина Н. В. О русских элементах в женской одежде води // Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л., 1977. С. 127.
- <sup>188</sup> Очерки по истории колонизации Севера. Пг., 1922. Вып. 1. С. 42—43.
- <sup>189</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX — начало XX в.). М., 1979. С. 116.
- <sup>190</sup> Там же. С. 207.
- <sup>191</sup> Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сб. МАЭ. Л., 1930. Т. 9. С. 100.
- <sup>192</sup> Борђевић Т. Р. Зле очи у верованью јужних словена // Српски етнографски зборник. Београд, 1938. Кн. 53. С. 6.
- <sup>193</sup> Димкова Г. Народните вярвания в българските баяния // Годишник на Висшия педагогически институт в Шумен. 1981. Т. 5. С. 44.
- <sup>194</sup> Крайнов Д. А. Древнейшая история Волго-Окского междуречья: Фатьяновская культура, II тысячелетие до н. э. М., 1972. С. 116; Смирнов В. И. Русское узорное тканье: (Костромские пояски) // СЭ. 1940. № 3.
- <sup>195</sup> См. рисунок в кн.: Рыбаков Б. А. Язычество... С. 195.
- <sup>196</sup> Там же. С. 212.
- <sup>197</sup> Древняя одежда народов Восточной Европы: Материалы к историко-этнографическому атласу. М., 1986. С. 20.
- <sup>198</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство и скульптура // История культуры Древней Руси. М., 1951. Т. 2. С. 405.
- <sup>199</sup> Толстов С. П. По следам... С. 72.
- <sup>200</sup> Рыбаков Б. А. Язычество... С. 158.
- <sup>201</sup> Витов М. В., Марк К. Ю., Чебоксаров Н. Н. Этническая антропология Восточной Прибалтики. С. 184.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ



Несколько слов о судьбах традиционного искусства Русского Севера. Настоящее исследование, основанное на материалах, собранных в недавнем прошлом от современных крестьян само по себе свидетельствует о том, что народное искусство является живой реальностью нашего общества.

Еще в конце XIX в. фольклористы и этнографы писали о необходимости сплошного обследования крестьянской культуры в условиях, когда развивавшаяся в России промышленность разрушала сельскую общину и нарушала преемственность культурных традиций. Этнографы считали, что новое поколение крестьян конца XIX — начала XX в. не интересуется традиционной культурой и не способно ее воспринять. Их прогнозы не оправдались. Последующая собирательская работа показала, что традиционная культура сохраняется именно в этом поколении. Фольклорные и этнографические фонды пополнились обширными материалами, среди которых были и неизвестные ранее тексты, заставившие пересмотреть ряд прежних выводов. Была выявлена и такая важная закономерность в передаче традиционной культуры: младшее поколение не сразу воспринимает ее, так как требуется довольно длительное время для ее активного усвоения. Поколеблено и утверждение дореволюционных исследователей о том, что грамотность и просвещение убивают традиционную культуру. В значительной степени традиционная культура сохраняется и в наше время, при повсеместном распространении таких средств массовой информации, как радио, телевидение, кино. Очевидно, окончательное решение вопросов, связанных с проблемой жизни и передачи из поколения в поколение народных традиций, — дело будущего. Наша задача состоит в том, чтобы зафиксировать их как можно полнее.

Традиционный фольклор — неотъемлемая часть духовной культуры современного крестьянства. Некоторые виды традиционного фольклора (прежде всего песенная

лирика) сохраняют и сейчас былое значение. Активное бытование песен способствовало хорошей сохранности текстов, что показывает сравнительный анализ записей, сделанных во времена П. В. Киреевского, с записями, произведенными в советское время, в том числе и нашими экспедициями.

Обрядовый фольклор в большей части хранится в памяти людей старшего поколения, однако степень его сохранности неодинакова. В этом отношении обряды и обрядовый фольклор можно разделить на две группы. В первую (большую) часть входят обряды, о которых современные информаторы старшего поколения могли слышать (а в лучшем случае они могли их видеть) в детстве или в молодости. Во вторую группу входят рассказы об обрядах, в которых участвовали сами рассказывающие. Память об обрядах зависит от того времени, когда эти обряды ушли из жизни. Большинство обрядов крестьянского земледельческого календаря перестали соблюдать, как неоднократно говорили нам местные жители, в период колхозного строительства или перед Великой Отечественной войной. Однако некоторые из них (Егорьев день, вьюническое воскресенье, мезенский обряд «новизно»), связанные с индивидуальным крестьянским хозяйством, дожили до 1960-х годов. Воспоминания о них настолько свежи в памяти информаторов, что они без труда могут инсценировать их и исполнить сопровождавшие их песни. В той части обрядового фольклора, который еще бытует и в наши дни, большая доля принадлежит семейной традиционной обрядности (свадебные обряды последнего дня, купальские бани, обрядовая пища, обряды, связанные с лечением болезней). Сохранению подобных обрядов, по всей видимости, способствовала их меньшая зависимость от хозяйственной деятельности, претерпевшей коренные изменения за годы Советской власти.

Все большее значение в современной жизни традиционного фольклора приобретают фольклорные коллективы при сельских клубах и домах культуры, для которых характерен возрастающий интерес к местной фольклорной традиции. Несомненную роль в сохранении традиционного фольклора могут сыграть (и уже играют) смотры фольклорных коллективов, ежегодно проводимые в Москве, Ленинграде и других городах. Современные сельские жители, как нам неоднократно приходилось в этом убеждаться, внимательно следят по радио и телеви-



дению за фольклорными фестивалями и смотрами. Подобные мероприятия демонстрируют углубляющийся интерес городской интеллигенции к традиционному искусству. О том же свидетельствуют созданные в последние годы фольклорные коллективы при Союзе композиторов, Москонцерте, а также на заводах и фабриках. Возникнув на базе местных фольклорных традиций, они в свою очередь поддерживают жизнь традиционного фольклора.

Процесс этот закономерен; подобную картину мы видим и в области народного изобразительного искусства. Многие виды традиционного прикладного искусства (резная деревянная скульптура, роспись на деревянных предметах, вязаные и тканые изделия и т. п.) в настоящее время живут во многом благодаря заказам Художественного фонда СССР, которые зависят от спроса на народные изделия со стороны городского покупателя. Жизнь народных промыслов поддерживают регулярно проводимые в последнее время в разных городах ярмарки и фестивали народного творчества, куда съезжаются мастера народного искусства со всего Союза.

В наше время все чаще можно слышать о том, что для построения будущего общества необходимо следовать лучшим национальным традициям, вернуться к их первоначальным корням. Изучение фольклора показывает, что корни эти общие у многих (если не у всех) народов мира. Осознание этого делает нас интернационалистами в лучшем смысле этого слова.

В заключение хочу выразить искреннюю благодарность тем тысячам русских крестьян, в том числе и моим информаторам, благодаря памяти и таланту которых фольклор живет и в наши дни.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АИЭ — Архив Института этнографии АН СССР  
ВЯ — Вопросы языкознания  
ГИМ — Государственный Исторический музей  
ЖС — Живая старина  
КСИИМК — Краткие сообщения Ин-та материальной культуры  
МАО — Московское археологическое общество  
МАЭ — Музей антропологии и этнографии

МИА — Материалы и исследования по археологии  
ОЛЕАЭ — Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии  
РГО — Русское географическое общество  
СЭ — Советская этнография  
ТИЭ — Труды Института этнографии АН СССР  
ЭО — Этнографическое обозрение

2 р. 30 к.

С. И. ДМИТРИЕВА  
**ФОЛЬКЛОР**  
и народное искусство  
русских  
Европейского Севера



При возрастающем внимании  
к русской народной культуре,  
особенно к ее исчезающей традиционной части,  
книга С. И. Дмитриевой будет нужна  
не только специалистам-гуманитариям  
(этнографам, историкам, филологам,  
археологам), но и всем интересующимся  
русской культурой.



• НАУКА •