

ЦЕНТР РАЗВИТИЯ НАУЧНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА

НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА И ТРАДИЦИОННАЯ НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА

МОНОГРАФИЯ



НОВОСИБИРСК
2013

УДК 304.3
ББК 60.02+87.216
Н 35

Коллектив авторов:

*И.Д. Веприняк, Т.В. Кузнецова, Г.С. Попова,
Н.П. Рихтер, А.А. Чухина*

Рецензенты:

доктор социологических наук, профессор *Д.В. Винокуров*
кандидат филологических наук, доцент *Л.С. Торопова*

Национальная политика и традиционная народная культура:
Н 35 монография / И.Д. Веприняк, Т.В. Кузнецова, Г.С. Попова и др. –
Новосибирск: Издательство ЦРНС, 2013. – 205 с.

ISBN 978-5-906535-42-9

Народная культура рассматривается как культура непосредственно передаваемой (устной) традиции, продолжающей существовать в синкретических формах и сохраняющей актуальность в современном мире. Анализируются как традиционно исторические пласты культуры, включенные в современное поликультурное пространство, так и более поздние, современные или вневременные элементы народной культуры. Особое внимание уделено теоретическим проблемам изучения народной культуры и обоснованию методологических аспектов культурологического исследования. Междисциплинарный социогуманитарный подход к широкому кругу явлений, объединяемых понятием «народная культура», позволил расширить представления о современных социокультурных процессах и роли в них непрофессиональной культурной практики.

Монография адресована студентам и аспирантам вузов культуры, а также гуманитариям широкого профиля.

УДК 304.3
ББК 60.02+87.216

ISBN 978-5-906535-42-9

© И.Д. Веприняк, Т.В. Кузнецова,
Г.С. Попова и др., 2013

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ

Веприяк И.Д., Прикарпатский национальный университет им. Василия Стефаника (Украина, г. Ивано-Франковск), аспирант кафедры Английской филологии – *глава 5*.

Кузнецова Т.В., Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (г. Москва), профессор кафедры Эстетики философского факультета, доктор философских наук, профессор – *глава 1*.

Попова Г.С., Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова (г. Якутск), профессор кафедры Культурологии, кандидат педагогических наук, доцент – *глава 3*.

Рихтер Н.П., ГБОУ СОШ № 1900 (г. Москва), учитель начальных классов – *глава 4*.

Чухина А.А., Северный (Арктический) федеральный университет им. М.В. Ломоносова (г. Архангельск), доцент кафедры Отечественной истории, кандидат исторических наук – *глава 2*.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	6
ГЛАВА 1. ПОНЯТИЕ НАРОДНОСТИ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ И РУССКОЙ ЭСТЕТИКЕ . 10	
<i>Библиографический список к главе 1</i>	30
ГЛАВА 2. СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ АРХАНГЕЛЬСКОГО СЕВЕРА В КОНЦЕ 19 – НАЧАЛЕ 20 ВВ.	31
2.1. Родильно-крестильная обрядность на Архангельском Севере в конце 19 – начале 20 вв.	31
2.1.1. <i>Обряды и приметы, предшествовавшие родам</i>	32
2.1.2. <i>Обряды, связанные с приготовлением к родам. Период родов</i>	36
2.1.3. <i>Очистительные обряды для роженицы и новорождённого</i>	49
2.2. Свадебная обрядность на Архангельском Севере в конце 19 – начале 20 вв.	59
2.2.1. <i>Предсвадебный период</i>	66
2.2.2. <i>Период свадьбы</i>	94
2.2.3. <i>Послебрачный период</i>	110
2.3. Похоронная обрядность на Архангельском Севере в конце 19 – начале 20 века	114
2.3.1. <i>Приготовление к смерти</i>	116
2.3.2. <i>Период похорон</i>	120
2.3.3. <i>Обряды послепохоронного цикла</i>	131
<i>Библиографический список к главе 2</i>	136
ГЛАВА 3. ЯЗЫК КУЛЬТУРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ: ВНУТРЕННИЙ И ВНЕШНИЙ МЕХАНИЗМЫ	143
<i>Библиографический список к главе 3</i>	163

ГЛАВА 4. ИДЕАЛЫ НАРОДНОЙ ШКОЛЫ И МУЗЫКАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Л.Н. ТОЛСТОГО И С.А. РАЧИНСКОГО.....	165
<i>Библиографический список к главе 4</i>	<i>180</i>
ГЛАВА 5. ДИСКРЕТНЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ В КИНОПРОИЗВЕДЕНИИ: ЛИНГВОСЕМИОТИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА.....	182
5.1. Лингвосемиотика кино: понятие кинознака	184
5.2. Сознание: континуальность vs. дискретность. Киномаркеры ДСС	186
5.3. Метафора и метонимия	190
5.4. Семиотическая модель ирреальных модальностей ДСС.....	192
<i>Библиографический список к главе 5</i>	<i>202</i>

ПРЕДИСЛОВИЕ

Замысел этой книги связан с изучением национальной политики и феномена народной культуры на основе междисциплинарного подхода, который может быть определен как культурологический, или социокультурологический. Народную культуру во всех ее проявлениях предполагается рассматривать в контексте современных культурных процессов. Включение в контекст позволяет увидеть, как элементы традиционных культур разных исторических эпох и народов вписываются в современное культурное пространство российского общества. Отдельные элементы и целые направления культуры далекого или недавнего прошлого могут попадать в сферу актуальной культуры или оставаться на ее периферии, однако, в любом случае, их важно и нужно анализировать как артефакты культуры в ее сегодняшнем состоянии, а не только как достояние истории.

Отметим, что современность здесь следует понимать достаточно широко: это практически вся вторая половина и особенно конец XX в. Социокультурные процессы сейчас весьма динамичны: в некоторых областях даже три-четыре года дают определенный сдвиг в формах культурной практики, возможностях и потребностях их общественной реализации, изменении их социального статуса

Следует сказать, что народная культура, будучи весьма прочно укорененной в прошлом, сейчас выглядит достаточно размытой, проницаемой для самых разных направлений современной весьма многослойной культуры, широко ассимилирующей их элементы и традиции и потому не имеющей однозначного, общепринятого понимания.

Понятие «народная культура» (и особенно «народ») связаны с самыми разными обыденными ассоциациями, по преимуществу ценностными представлениями, порой чисто популистского толка. В самом общем виде можно сказать, что с народной культурой в общественном сознании соотносится множество понятий и объектов, в названии которых присутствует определение «народный». В культуре и языке они представлены весьма широко: народное творчество, народное искусство, народная мудрость, молва, народные традиции, предания, верования, песни, танцы, пословицы, народные мастера, целители и т.д. Аналогичную картину можно наблюдать и в др. европейских языках, где широко представлены словообразования, восходящие к латинскому *populus* или английскому *Folk*, немецкому *Volk* (народ). Оба слова в разных контекстах имеют два значения: 1 – множество людей, люди, население, популяция; 2 – общность людей, группа, сообщество.

К первому значению, очевидно, восходят понятия о популярности, широком признании в обществе, современной поп-культуре и, соответственно, народной культуре как уровне культуры народа (= населения) страны, о популизме в политике, широкой доступности, приобщения масс (= народа) к определенным культурным образцам и пр. Неслучайно, «народный», «народная» – это стало чем-то вроде знака качества, показателем широкого признания, а потому закрепилось в названиях и почетных званиях («народный артист, художник, театр, коллектив самодеятельности и др.»). Проблемы, связанные с этим кругом представлений, не входят в данную книгу.

Второе значение понятия «народ» в европейских языках – общность людей, осознающих себя этническим или территориальным сообществом, сословием, социальной группой, иногда – репрезентативной частью всего общества в какой-то решающий исторический момент, например, в период национально-освободительной войны. Наличие некоторого объединяющего, или соборного начала в менталитете представителей такой общности и наполняет особыми идеями, смыслами, символами культуру, носителем и субъектом которого она выступает. Отсюда – широкая представленность в языке всевозможных «народных реалий», связанных с культурой и историей.

В этом случае, можно полагать, что мы имеем дело с некоей особой, более или менее целостной культурой, обладающих своим видением мира, способами его знаково-символического воплощения разных формах фольклора и близких к фольклору направлениях культурной практики, которая локализуется вне профессиональной сферы. Культура находит выражение в разных современных направлениях творческой деятельности повседневного плана, и в живущих и вновь оживающих элементах этнокультур, в сегодняшнем обращении к культурному наследию прошлого. Проблематика, связанная с данными культурными процессами и тенденциями и рассматривается в настоящей книге.

На пороге XXI века проблемы сохранения, развития и возрождения традиционной народной культуры приобретают все большую актуальность. Об этом, в частности, свидетельствуют многочисленные публикации на эту тему в научных и периодических изданиях.

Одной из самых важных идеологем, под знаком которых шло формирование сознания и культуры новоевропейского типа, является понятие «народ» и семантически связанное с ним семейство понятий «народный», «народность» и т.п. Формирование круга идей, в рамках которого шло их становление, почти совпадает по времени с периодом утверждения тех форм общения и социальных связей, которые определяют исторический вектор Нового времени и отличают общество Нового и отчасти Новейшего времени от традиционных обществ предшествующих эпох. Исследованию понятия народности в западноевропейской и русской эстетике посвящена первая глава монографии.

Семья является одним из важнейших социальных институтов в структуре общества. Семейные обряды являются неотъемлемой частью бытовой культуры народа и в целом отражают ее специфику.

Исследование семейной обрядности, предпринятое во второй главе, в территориальном плане охватывает бассейны рек Мезени, Пинеги, Северной Двины, Ваги, Устья, Вычегды, Виледи и Онеги. Условно эту территорию можно назвать Архангельским Севером, то есть те районы, которые в разные исторические периоды были связаны с Архангельском. В целом же Архангельский Север понимается как территория современной Архангельской области.

Объектом исследования в третьей главе выступает область бытия Язык и Культура. Цель работы – раскрытие механизмов действия языка образования. Результаты теоретического анализа проблемы на основе научных понятий менталитета и символа как специфической единицы, обеспечивающей целостное мышление, прикладываются к рассмотрению явления билингвизма и роли родного языка в культурно-образовательной деятельности. Сделана попытка научного обоснования эффективности культурного образования средствами национального языка.

В четвертой главе предпринята попытка исследования взглядов русских педагогов Л.Н. Толстого и С.А. Рачинского по вопросам образования в начальной народной школе, понимания музыкального искусства и его роли в образовании человека. Рассматриваются подходы педагогов к обучению пению простых крестьянских детей и некоторые аспекты практической реализации их педагогических концепций.

В заключительной главе предпринята попытка раскрыть специфику объективации временных и аспектуальных категорий киноповествования с точки зрения лингвосемиотического подхода. В контексте сопоставления реальных и ирреальных модальностей экранного действия рассматриваются кинематографические приёмы и средства воплощения ментальных репрезентаций персонажей, пребывающих в каком-либо из дискретных состояний сознания. С целью апробации построенной интерпретационной модели проводится анализ кинопроизведения Д. Бойла «Trainspotting».

В заключение предисловия к изданию отметим, что стремление держаться на острие последних тенденций, отчасти делает проблематичной задачу систематизированного изложения материала. Отсюда некоторая очерковая вольность, как в выборе тематики разделов, так и в характере подачи материала, стиле изложения у разных авторов.

Вместе с тем, следует подчеркнуть, что главной целью авторского коллектива является не столько полнота охвата материала, сколько обоснование общей концепции народной культуры, а также выработка и реализация методологически нетрадиционного подхода к анализу круга явлений, которые могут быть отнесены в современных условиях к народной культуре. Эту

задачу авторы стремятся разрешить на материале, различающемся и по характеру самих культурных текстов или объектов, и по их месту и роли в современном культурном пространстве, и по укорененности в прошлой культуре, и по связям со смежными областями культуры.

Монография адресована студентам и аспирантам вузов культуры, а также гуманитариям широкого профиля.

ГЛАВА I

ПОНЯТИЕ НАРОДНОСТИ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ И РУССКОЙ ЭСТЕТИКЕ

В отличие от таких эстетических категорий, как «прекрасное», «комическое» или «возвышенное», которые не принадлежат какому-то отдельному периоду истории, а представляют собой своего рода универсалии культуры, «народное» является сугубо специфическим понятием. Его специфика обусловлена прежде всего привязкой к определенной эпохе всемирной истории, что дает повод рассматривать его как модельное понятие, в котором сфокусированы наиболее характерные социокультурные черты эстетического сознания новоевропейского типа, отличавшие его на протяжении по крайней мере двух столетий – с середины XVIII вплоть до 80-х годов XX века, когда западная, а чуть позже и российская культура вступает в фазу так называемого постмодерна, и, в сущности говоря, утрачивает определенность ценностей и ориентиров.

Народность как философско-эстетическая категория и одновременно как ценность (критерий оценки) утверждается в общественном сознании в эпоху Великой французской революции. То есть тогда, когда процесс модернизации принял всемирно-исторический характер и утвердился в качестве магистрального направления мировой истории. Однако интеллектуальные предпосылки и компоненты идеи народности кристаллизовались на протяжении всего «века Просвещения», который, как известно, был духовным прологом штурма Бастилии. Именно в этом контексте вызревала сама идеология народа как суверенной творческой силы, которая сыграла ведущую роль во всех общественных преобразованиях конца XVIII – начала XX века и без которой, безусловно, невозможно было бы сформулировать проблему народности применительно к культуре.

Если «народ» и «народность» есть продукт процесса модернизации (а предварительный анализ показывает, что это действительно так), то формирование, утверждение и развитие этой идеи надо рассматривать как ответ на те или иные потребности общества, втягивающегося в данный процесс и проходящего через различные его фазы. Для того, чтобы ясно представить себе данную проблему и разобраться в основных социокультурных и идеологических смыслах рассматриваемых категорий, попытаемся выявить то новое, что они внесли в эстетический дискурс, сопоставив их смысл и содержательные связи с теми способами оценивать искусство и говорить об искусстве, которое преобладало до их появления в системе эстетических идей и понятий.

Типологические трансформации, меняющие сам характер эстетического сознания, приводя его глубинную категориальную структуру в соответствие с идеологическими и социокультурными потребностями формирующейся «экономической» цивилизации, становятся хорошо заметными лишь в «век Просвещения», причем – наиболее зрелых его проявлениях.

В раннем английском Просвещении практический мир раннего буржуазного общества присутствует еще в опосредованных формах. Он как бы «зашифрован» в абстрактных персонажах, сочетающих буржуазный принцип общечеловеческого с аристократической идеей «совершенного человека» («джентльмена», «виртуоза» и т.п.). Сохраняются в английском Просвещении конца XVII – начала XVIII века и традиционные подходы к прекрасному (характерно, например, знаменитое учение Шефтсбери о «лестнице красоты», идейно связанной и с античной классикой, и с неоплатонизмом). Однако во французском и немецком Просвещении с середины второй половины XVIII века концептуальные основания эстетического дискурса расширяются за счет несвойственных и даже чуждых эстетической традиции понятий, источником которых является новое понимание истории. Вместе с этим пониманием в философию и эстетику все шире вторгаются конкретные реалии и приметы Нового времени.

В этой связи обращает на себя внимание, прежде всего модификация традиционной модели эстетической коммуникации. Наряду с кругом «знаковок», «образованным обществом», на которое преимущественно ориентировалось искусство со времен Платона, в суждениях эстетики и художественной критики появляется некая новая «референтная» общность, к которой должно быть адресовано искусство – «нация».

У Вольтера «нация» выступает как своеобразный эстетический субъект. Субъект коллективный, не сводимый к отдельным составляющим его индивидам. Французы (Вольтер отмечает это с горечью) могут увлекаться Шекспиром, а англичане в свою очередь перенимают у них обычаи и моды. Но от этого понятие «английского» и «французского» вкусов не перестает быть реальным. Искусство выступает у Вольтера как достояние наций, а не только отдельных ценителей или их совокупности. С другой стороны, именно нация создает важнейшие предпосылки художественного творчества и, в конечном счете, формирует особый запрос на искусство.

Аристократический рационализм Вольтера тяготеет к «республике образованных людей». Только в этой «республике» он находится как бы «у себя». Но, утверждая, что «образованные люди» призваны играть особую роль в развитии культуры, Вольтер признает и то, что в некоторых случаях не «цивилизованность», а именно умение уловить и выразить особенности национального характера и вкуса составляют главный секрет выразительности и притягательности произведения. Правда признание этого у Вольтера чаще допускается как исключение из общего правила. Изящный классицизм фран-

цузских авторов он принимает и одобряет в целом, тогда, как у Шекспира или Лопе де Веги находит лишь отдельные достойные восхищения сцены, выделяющиеся на общем фоне нагромождения великих страстей, запутанного сценического действия и грубоватой стихии не облагороженного салонным этикетом языка. Если все же учесть высоту социальных барьеров того времени, которые в эпоху Возрождения дополнили еще барьеры культурные – сдвиг в понимании искусства, его назначения и среды его бытия оказывается у Вольтера и других французских просветителей весьма значительным.

Понятие «нация» как бы объединяло «цивилизованный» и «непросвещенный» слои, хотя при этом «просвещенным» безоговорочно отводилась роль «наставников», а в круг общения с ними обычно допускались лишь те, кто обладал известным благосостоянием и не мог быть причислен к «простой черни».

Вместе с понятием «нация» в эстетику входят вкусы «третьего сословия» с их ориентацией на частную жизнь и безыскусную естественность. Незыблемое со времен античности различие «высокого» и «низкого» теряет свое значение и частично переосмысливается как нравственное различие. В этой ситуации эстетическое сознание постепенно трансформируется в самих своих основах и принципах. Начинается процесс смены парадигмы, кристаллизация нового типа сознания.

Эстетика и художественная критика приходят к мысли о правомерности различных способов организации художественного материала, разных форм выразительности. Их оценка теперь соотносится не с абстрактными «всеобщими правилами», а с особенностями темы, содержания произведения: для изображения разных явлений и эпох требуются различные художественные средства. Сама идея прекрасного в этом контексте переосмысливается, переносится со структурно-пластической организации на действие, а затем на мысль (идею).

Идея нации как культурно-политической общности, возникающей на базе единого языка законов, довольно быстро получила распространение не только во Франции, но и в других странах, где традиционные патриархальные и феодальные отношения постепенно вытеснялись и заменялись буржуазными.

В социальную философию немецкого Просвещения, которое было глубоко не столь революционным, но зато и не столь политизированным, как французское, понятие нации вошло в первую очередь под влиянием наиболее демократического крыла общественной мысли, в особенности, – Дидро. Однако на немецкой почве понятие нации с самого начала попадало в иной, более сложный, чем изначально, смысловой контекст.

Его определяла как специфика духовной традиции (если и романтических стран, включая и Францию, ренессансные тенденции преобладали над

Реформацией, то в Германии соотношение было, скорее, обратным), так и то обстоятельство, что в немецком языке содержание идеи частично перекрывается другим понятием – «Народ» (volk).

Собственно говоря, понятие концептуальная пара «нация-народ» существовала и во французской интеллектуальной традиции. Но там его смысл был несколько иной. Вначале «народ» (people) – это просто все те, кто не имел дворянского звания. Позже, в знаменитой «Энциклопедии» констатируется, что банкиры, юристы, литераторы по своему реальному положению и образу жизни отошли от народа, который теперь состоит лишь из крестьян и рабочих. Таким образом, «реорле» – это просто некоторая часть нации, заданная через существующие социальные различия. В отличие от этого, «volk» – субстанциальная, в истоках своих природная общность, объединяемая общей судьбой. Народ в известных условиях может стать и становится нацией, но внутренние социальные различия здесь не столь существенны, на первый план выступает общность языка и духовного склада. Если понятие нации постепенно приобретало смысл совокупности индивидов, объединенных в гражданское общество, то «volk» – проходящий различные фазы развития коллективный организм, сущность которого получает порой мистическое толкование.

Использование термина «volk» как социально-философского понятия в рамках Просвещения было бы невозможно без той реабилитации «естественной», «природной» жизни, которую осуществил Руссо. Но все же он лишь подготовил это использование, сделал его концептуально возможным. Решающую же роль в формировании специфической категориальной связи «nation – volk» сыграли специфические духовные интенции нероманской Европы, отразившиеся и в особенностях немецкой культуры. При всей общности идеологических посылок Просвещения и тенденции его развития, «природное» имело в Германии, а также в Англии, России и Польше, заметно больше значения, чем во Франции, где искусственная благопристойность классицизма утвердилась уже как национальная традиция.

В социальной философии и эстетике французского Просвещения отношения «нация – художник – искусство» рассматривается преимущественно в плане синхронии. Это рассмотрение придает существенное значение учету традиции и особенностей культурно-психологической среды, но в их проекции на «плоскость синхронии», в которой история как бы «свернута». Напротив, в немецкой философии данное отношение становится как бы субстанциально историческим, обретает глубинное временное измерение, вне которого оно вообще не может быть понято. При этом формируется особый подход к истории, когда она понимается уже не просто как описание того, что было и произвело те или иные следствия просто в силу фактического положения вещей, а как осуществление некой закономерности.

При таком переосмыслении проблемы она стала приобретать совершенно новые очертания. Если «нации» как согражданству могут быть при-

сущи лишь роли коллективного носителя вкуса и воспринимающей аудитории (публики), то «народ» выступает также и субъектом культуры, а стало быть, и творчества. Различие между «образованным сословием» и остальными социальными слоями хотя и не исчезает, но теряет характер резкого ценностного противопоставления: «образованное сословие» – не противоположность народу, а его активная часть, возникающая на определенном этапе его истории и наследующая его традиции, хотя и на новой, просветленной разумом, основе. При этом различные проявления умственной, нравственной и эмоциональной жизни данного народа, вне зависимости от того, насколько применимы к ним критерии «просвещенности» и «цивилизованности» обретают субстанциальную внутреннюю связь.

Интеллектуальные предпосылки такой постановки вопроса можно найти уже в «общей теории нации» Дж. Вико. Но решающее значение для ее формирования имели работы И.Г. Гердера, многие идеи которого нашли практическое выражение в творческой программе «Бури и натиска».

Философия истории Гердера проникнута идеей своеобразия различных эпох и цивилизаций, стремлением понять их как целостные культурно исторические миры, вырастающие на определенной национальной почве из переплетения специфических природных условий и культурных традиций. Искусство «образованного общества» Гердер рассматривает не как результат открытия «просвещенным разумом» идеальных законов прекрасного, а как результат длительного развития народа и его культуры. В этом развитии народному искусству (народной поэзии) отводится совершенно особое место, которое определяется двумя основными тезисами, принципиально меняющими не только взгляд на искусство, но, в значительной мере, и сам характер эстетического сознания.

Первый из этих тезисов состоит в трактовке народной поэзии (народного искусства) как некой «исходной формы» поэзии (искусства) вообще. В этом смысле первоначальное творчество народа рассматривается в качестве источника и почвы всякого художественно-эстетического развития. «Не подлежит сомнению, – писал Гердер, – что поэзия, и в особенности песня была в начале целиком народной... Величайший певец греков, Гомер, является одновременно величайшим народным поэтом»¹.

Народная поэзия, по Гердеру, выражает особенности психического склада нации как таковые. Это как бы духовная квинтэссенция: своего рода «архив народов, сокровищница их науки и религии, теогонии и космогонии, деяний отцов и событий их истории, отпечаток сердца, картина их домашней жизни в радости и горе, на брачном ложе и смертном одре»². Народная поэзия, народное искусство образуют, «естественную историю своего народа»³,

¹ Гердер И.Г. Избранные соч. М.; Л.: Худож. литература, 1959. С. 72.

² Там же. С. 68.

³ Там же. С. 69.

понятую как развитие духовных потенций, заложенных в его характере. Из этой поэтической истории мы узнаем не только как народ «разрешал собою править и как давал себя убивать, но и видим, как он мыслил, чего желал и к чему стремился, как он радовался и куда вели его учителя и его собственные склонности»¹. Из народных песен и сказаний «можно, следовательно, узнать его склад мышления, язык его чувств»². Лучшее произведение (ученого) искусства выросло, по Гердеру, из этих «соков нации». Им, в конечном итоге, обязаны красотой и силой своих произведений все великие поэты – Спенсер, Шекспир и др.

Второе принципиально важное нововведение Гердера – это его отказ от всепоглощающего эстетического универсализма, воспринимавшегося в то время как нечто само собой разумеющееся. Наиболее ценным в эстетическом отношении становится не то, что соответствует абстрактно всеобщим законам гармонии и нормам «правильного вкуса», а своеобразное, своеобразное отражающее не то, что присуще всем, а то, что свойственно данному народу и потому для всех интересное.

Гердер продолжает борьбу демократического крыла французского Просвещения против аристократически изнеженного, жеманного искусства двора и салонов, противопоставляя ложной «возвышенности» их тем и сюжетов безыскусную правду простых человеческих переживаний. При этом в качестве образца простоты и естественности выдвигается народное творчество, говорящее «на языке масс»³.

В 70-80 гг. XVIII века мотивы народного творчества, наряду с античными, начинают входить в фонд литературных образов и тем (штюрмеры). Одновременно на волне рассматриваемых нами сдвигов в эстетическом сознании начинает формироваться фольклористика. Гердер выступал за бережное отношение к фольклору, и его последователи выступали инициаторами собрания и издания немецких народных песен. Вместе с тем, Гердер далек от националистических предубеждений, разделения народов на «исторические» и «неисторические» и соответствующей этому оценке их культуры. Он выступал в частности, за собрание и изучение фольклора русских, поляков, эстонцев, латышей и других народов⁴.

Романтизм принес в искусство культ своеобразного. В немецкой эстетической теории важное место заняла проблема «духа народа». Своеобразие стало одним из ведущих принципов творчества и критериев эстетической оценки. При этом романтизм противопоставил своеобразное не столько всеобщности благопристойного «классического» вкуса, сколько всеобщей обыденности, плоскому здравомыслию буржуазного общества с его расчетливо-

¹ Гердер И.Г. Избранные соч. М.; Л.: Худож. литература, 1959. С. 69.

² Там же. С. 66

³ Там же. С. 72.

⁴ Там же. С. 3.

стью и равнодушием к высоким духовным порывам. Соответственно, своеобразие принимает все более яркие, многоцветные формы – необычного, экзотического, таинственного.

Главным объектом эстетической критики выступает уже не рационально организованная гармония классицизма, а буржуазные нравы и буржуазный уклад жизни вообще, меняется и видение национального своеобразия. «Народ» как коллективный носитель творческого начала проявляет себя везде, где еще не утвердился ледяной дух буржуазности, разделяющий общество на социальные атомы, нивелирующий разнообразие форм жизни и сводящий все к чисто количественной мере денег. Если Гердер открывает красоту «народного духа», не искаженного наслоением «искусственных» вкусов, в древней эпической поэзии, то романтики распространили эстетику национального как своеобразного фактически на всю старину.

В первую очередь в сфере их влияния вошло Средневековье, которое для просветителей оставалось «мрачным временем». У романтиков оценка меняется на противоположную, – не в последнюю очередь в связи с тем, что Средневековье становится для них аутентичным выражением народного духа и в этом плане противопоставляется современности. Несколько позже эстетизация Средневековья как «подлинно романтической эпохи», и вместе с тем эпохи, демонстрирующей в неискаженном мире изначальное своеобразие народов, получила теоретическое обоснование в работах Ф. Шлегеля. Если у Гердера и даже в романтизме 90-х годов XVIII в. различия национальных характеров представлены чисто описательно, а сами эти характеры как бы «рядоположены» в виде неких «образцов», то в литературоведческих изысканиях Шлегеля, относящихся к 1810-м годам, философско-эстетический анализ национального характера обогащается элементами диалектики и приобретает временную развернутость. Простое сопоставление остается, но дополняется анализом связей, в том числе исторических. Национальные характеры оказываются изменчивыми, способными приобретать новые качества и переход их друг в друга.

Так, в духовных исканиях Древней Индии Шлегель видит исторические прообразы и греческого материализма, и ближневосточного (в том числе христианского) спиритуализма, а национальный характер современных ему европейских народов он рассматривал как результат сложного взаимодействия латинской традиции, в рамках которой осуществлялась передача знаний и их сохранение, со «свободным духом Севера», который был главным источником обновления и поэтической фантазии.

Именно Средневековье является для всех европейских культур источником национальной самобытности и своеобразия. Развивая эту мысль, Шлегель писал: «Если мы рассматриваем литературу как совокупность самых превосходных и самобытных созданий, в которых выражается дух эпохи и характер нации – то развитая художественная литература составляет, раз-

меется, одно из величайших преимуществ, которого может достигнуть нация. Однако когда от всех эпох без какого-либо различия требуют литературного развития одного и того же рода, то это не только односторонне, но и ложно и противно природе. Везде, как в частностях, так и в целом, в малом, как и в большом, богатство вымысла должно предшествовать развитому искусству, легенда – истории, поэзия – критике. Если у национальной литературы нет такой поэтической предыстории, предшествующей периоду ее более упорядоченного художественного развития, то у нее никогда не будет национального содержания и характера, самобытного жизненного духа... Такой поэтической предысторией для новой Европы были Средние века, которым нельзя было отказать в богатстве фантазий»¹. В этом смысле поэтическое творчество Средневековья сыграло по отношению к новоевропейскому искусству ту же роль, какую гомеровский эпос сыграл по отношению к поэзии Господа, трагедии Эсхила и Софокла, комедии Аристофана.

Осуществленное романтиками расширение «домена» народного, сферы его аутентичного бытия в духовном творчестве охватило и более древние, чем эпическая поэзия, пласты культуры. В этой связи особое значение приобрела мифология. Именно в русле философско-эстетических исканий романтизма была разработана концепция, согласно которой миф содержит в себе базисные парадигмы национального менталитета, специфический для данного народа изначальный взгляд на мир.

Как пишет Ф. Шлегель, мифология лежит «в основе всех других поэтических созданий какой-либо нации и эпохи»². В исследованиях по истории европейской литературы Ф. Шлегель связал стадии развития греческой мифологии с процессом развития поэтического творчества греков. В развернутой форме эта идея была затем разработана Ф. Шеллингом.

Связь мифологии искусства Шеллинг рассматривает в контексте общих проблем философии истории. Прежде всего, это анализ гипотетического механизма разделения единого человечества на отдельные народы, а также внутреннего смысла этой «разделенной» формы бытия. Народ, по Шеллингу, становится народом не от того, что большее или меньшее число физически сходных индивидов сосуществуют в пространстве, но в силу общности сознания, которая задана ему в мифе. В этом смысле мифология является исходной точкой исследования и понимания любого народа, равно как и всех форм его жизнедеятельности и творчества.

Одна и та же сила, считал, в частности, Шеллинг, создавала колоссальные представления мифологии, и одновременно была наставницей человека в великом и полном значении искусстве. Изначальная поэзия мифа предшествовала всем другим художественным формам и порождала их материал.

¹ Шлегель Ф. Эстетика, философия, критика: в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1983. С. 30.

² Шеллинг Ф. Соч.: в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 363.

При этом особенности мифологии в решающей степени определяют художественное видение мира.

Красота, считали романтики, исчезает в однообразии, а разнообразие она черпает из несходства национальных характеров. Искусство расцветает на земле в вечно меняющихся формах, дополняющих и обогащающих друг друга. «Ни один народ до сих пор еще не обходился без времени и пространства, то есть без века и отечества»¹. Чувство прекрасного – это всегда один и тот же небесный луч, но в разных землях и у разных народов он преломляется тысячами разных цветов: и в греческом храме, и в готическом соборе, и в многоруких идолах Индии одинаково заметны следы той небесной искры, которую Творец вложил в сердца людей. Искусство Дюрера сродни тому, чьи сладкие плоды созрели под небом Италии, но вместе с тем, оно не похоже на творения итальянцев, это – истинно немецкое искусство, побуждающее немца гордиться тем, что он немец². Каждый человек и каждый народ хочет оставаться тем, что они есть, хотя при этом надо уметь найти общечеловеческое в разнообразных создаваемых ими творениях.

Таким образом, проблема национального своеобразия культуры и культурных различий между народами первоначально была поставлена просветителями как характерологическая. Однако наряду с понятием «национальный характер» все чаще начинает встречаться выражение «национальный дух» («дух народа»). Вначале эти понятия выступают, скорее, как синонимы, фиксирующие лишь разные смысловые оттенки аргументации. Однако довольно быстро категория национального духа приобретает концептуальную самостоятельность. Если характер есть совокупность свойств и черт, составляющих «лицо», «облик» народа, то дух есть нечто глубинное, постигаемое не непосредственным наблюдением, а проникновением «в сущность». Логическое завершение этой тенденции и ее теоретическое обоснование, подготовленное романтизмом, тем не менее, выходит за пределы его истории. Решающий шаг в этом направлении был сделан Гегелем, придавшим данной тенденции концептуальное оформление. Особенностью гегелевской философии является то, что понятие духа становится у него всеобщим объяснительным принципом. Гегелевский дух есть некая идеальная законосообразность, производящая все видимое многообразие явлений и как бы стоящая «за» этим многообразием. Функциональное понятие духа позволяет упорядочивать эмпирические многообразия, сводя их к некой базисной матрице отношений. В чем-то эта философская теория напоминает так называемые порождающие грамматики, описывающие язык как ограниченную совокупность базисных моделей, каждая из которых позволяет строить неограниченное множество конкретных высказываний.

¹ Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. М.: Искусство, 1981. С. 378.

² Шеллинг Ф. Соч.: в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 55.

При этом дух у Гегеля обретает внутреннюю структурность и иерархичность: абсолютный дух – дух народа (наций) – дух времени – дух в форме единичности и т.д. Это позволяет немецкому философу реконструировать внутреннее движение духовных образований, раскрывая их развитие и взаимопереходы. Если романтизм чаще всего лишь ссылается на «дух народа» как на интуитивно понятый объяснительный принцип («искусство таково, потому что таков дух наций»), то Гегель при помощи разработанной им диалектической формы и логики выводит конкретные типы художественности из различных субстанциальных состояний мирового разума духовного самоопределения человеческих обществ.

Известно, что Гегель трактовал Всемирную историю как изображение божественного, абсолютного процесса поступательного развития духа в его высших образах, процесса, в результате которого дух достигает самосознания и раскрывается сам себе в своей сущности. В качестве элемента этой модели поступательного движения мирового разума (духа) от верных смутных проблесков истины к полному сознанию истины, и возникают у Гегеля понятия «народ» и «дух народа», конкретизирующие процесс исторического развития в некоторых локальных рамках. Народ, с этой точки зрения, есть дух, выступающий как «действительная субстанция, т.е. реально действующий фактор и субъект истории. Образы, характеризующие дух народов в необходимой смене их друг другом, представляют собой моменты общего духа, который благодаря им возвышается в истории до самопостигающей целостности и завершается в ней. При этом дух каждого народа также представляет собой целостность. Различные его определения не просто находятся в связи друг с другом, но подчинены некоему общему принципу, пронизывающему все его стороны, которые представляют собой не что иное, как отношение духа народа к самому себе. Дух народа составляет предпосылку и содержание всех форм его исторической деятельности – религии, государства, нравственности, искусства, философии и т.д., которые, таким образом, сказываются в системном единстве и как бы отражаются друг в друге. «Только при данной религии может существовать эта форма государства, – подчеркивал Гегель, – и точно также в данном государстве может быть только такая философия и только такое искусство»¹.

Соотнесение форм искусства и форм национального духа превращается у Гегеля из частного приема в основной конструктивный метод эстетики. Назначение искусства, по Гегелю, состоит в том, что оно дает «соразмерное выражение духа народа»². На этой основе строится вся история эстетики, в которой ступени развития искусства выстроены в логическую последовательность, охватывающую собой всю историю.

¹ Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т. 4. М.: Искусство, 1968. С. 288.

² Там же. С. 314.

Первая ступень – символическое искусство, которое еще не может постичь духовное как подлинно духовное. Здесь дух еще стеснен чувственным природным материалом, а поэтому загадочен и темен для самого себя. Лишь в верхней точке развития символического искусства собственно духовное начало начинает отделяться от материально-природного, но дух, погруженный в природу, и дух, высвободившийся от ее оков, как бы сосуществуют друг с другом в виде непримиренных противоположностей. Таков, в частности, египетский дух, где обе эти стороны являются абстрактно самостоятельными.

Следующую, классическую ступень развития искусства в наибольшей степени воплощает светлый дух Древней Греции. «Здесь впервые созревший дух обретает самого себя в качестве содержания своей воли и своего знания, но таким образом, что государство, семья, право, религия являются вместе с тем целями индивидуальности, а последняя лишь благодаря этим целям представляет собой индивидуальность»¹. Греция – это юный дух, уже не прикованный к природе и вместе с тем не стремящийся к достижению какой-либо ограниченной рассудочной цели, а предстающий перед нами как «конкретная жизненная свежесть духа», как «свободная прекрасная индивидуальность».

Наконец, высшей стадией развития искусства Гегель считал искусство, способное полностью одухотворить чувственный мир и относящееся к нему уже не как к совокупности «вещей», а к чему-то душевному и духовному. При таком отношении дух оказывается свободным сам по себе в своей соотнесенности с тем, подобием чего он является. Такая форма художественного творчества создается духом христианства и получает развитие у европейских народов на определенном этапе их истории.

Категории «народ» и «дух народа» у Гегеля органически связаны с понятием «национальное». Национальное – это специфическое содержание духа народа, отличающее его от других народов, в том числе находящихся на той же или близкой ступени истории. В отличие от романтиков, Гегель не склонен абсолютизировать эстетическую ценность народно-национального. Прекрасное у него объективно и имеет свою основу не столько в частном «духе народа», сколько в определенной форме самореализации мирового духа, воплощающейся, естественно, в духе отдельных народов. Конкретный национальный дух может создавать не только эстетические ценности, но и негативные по отношению к этим ценностям проявления. Порождаемое им содержание может быть, в частности, незначительным, диким, бессмысленным: здесь важно не само по себе наличие народно – национального начала, а его качество. Национальный дух может быть уродливым, но адекватно воплотить этот дух все же в каком-то смысле достоинство и даже добродетель.

¹ Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т. 4. М.: Искусство, 1968. С. 307.

Гегель в целом не разделяет точки зрения Шеллинга, что мифология есть безусловная первооснова народного духа и первоисточник искусства, в котором он воплощается. В некоторых гегелевских контекстах художник сам выступает как творец мифологических образов. Религия, миф, искусство в его древнейших формах в гегелевском анализе вообще не всегда четко разделены. Здесь действует иная теоретическая модель: национальный (народный) дух с разной полнотой и разными своими сторонами воплощается в различных видах искусства, что по мере духовного развития человечества и реализации народом его исторических задач обуславливает смену доминирующих, определяющих облик национальной культуры, форм творчества: архитектуры, живописи, музыки и других художественных творений народного духа.

Так в эпосе выражается «наивное сознание нации». Содержание и форму эпического в собственном смысле составляют «миросозерцание и объективность духа народа во всей их полноте, представленные ... как реальное событие»¹. Эпос созидает целостный и вместе с тем индивидуально постигнутый мир, который затем должен «спокойно продвигаться к своей реализации». В противоположность этому лирическое произведение способно раскрыть дух народа в его целостности, она не дает нам «поэтических Библий», зато она способна существовать почти во все эпохи национального развития, тогда как эпос связан лишь с начальными шагами истории, а его позднейшее возобновление дается с трудом.

Вместе с тем, Гегель отвергал стилизации, осуществляемые под лозунгом поиска «подлинных истоков» народного духа. «Дух народа» не замкнут в своих раз и навсегда заданных пределах и не статичен. В этой связи Гегель фактически вводит принципиальное отечественное различие между подлинно народным искусством и стилизацией под народное. Соответствие искусства духу народа задается не какими-либо формальными признаками (именами, особыми «национальными» темами и т.п.), а субстанциальной связью творчества и истории. Формы искусства должны соответствовать развивающейся в реальном времени формам национальной жизни.

Однако следует отметить, что у самого Гегеля определяющую роль играло разделение народов на исторические и неисторические: понятие «дух народа» почти всегда употребляется Гегелем только по отношению к тем народам, которых он считал историческими.

Во второй половине XVIII века интерес к третируемому ранее как «низкое» народному творчеству начинает пробиваться и в России. Формирование романтизма как общеевропейского движения совпало по времени с критической, переломной эпохой в развитии русского общественного самосознания. «Ученический» этап в процессе приобщения к европейской куль-

¹ Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т. 3. М.: Искусство, 1968. С. 426.

туре, начатый реформаторами 2-ой половины XVII века, и в первую очередь Петром I, подходил к концу; образованное русское общество стало задумываться над вопросом о месте России и русских в общем «концерте» европейских стран, культур и народов. Эта ситуация создавала исключительно благоприятные условия для восприятия: философии и эстетики романтизма с присущей им специфической системой ценностей и концептуальным интересом к национальному своеобразию.

В 1800-х годах проблема самобытности России в концептуальной форме была поставлена Н.М. Карамзиным. В его работах появляется понятие «духа народного», который он определяет как «привязанность к нашему особенному». Ныне «красоты особенные, составляющие характер словесности народной», «уступают место красотам общим». Оценивая эту тенденцию как неизбежную, Карамзин, тем не менее, указывает на то, что петровская европеизация не смогла изменить всего «коренного русского». Поэтому, «сходясь с другими европейскими народами, мы разнствуем с ними в некоторых способностях, обычаях, навыках». Национально-народное своеобразие порой неразличимо в том или ином индивидуе, но всегда видно в массе людей: «во множестве открывается народное»¹.

Своеобразие еще не стало для Карамзина доминирующей ценностью, как для романтиков, но оно уже получило права гражданства и почти полностью уравниено в правах со всеобщим. Поэтому роль Карамзина в открытии «духа народности» и его введении в русское эстетическое сознание и художественную культуру типологически сопоставима с той ролью, которую в немецкой философии, эстетике и литературе сыграл Гердер.

Русский романтизм, как известно, имел ряд сходных черт с западноевропейским и испытал на себе сильное влияние последнего (в первую очередь Байрона и немецких романтиков). Однако уже на первых стадиях его развития в нем проявились некоторые особые мотивы, которые в дальнейшем развивались уже вне рамок романтического движения как своеобразные черты русского самосознания и русской культуры.

В 1823 г. в Москве возникает «Общество любителей», в состав которых вошли будущие славянофилы – А.И. Кошелев, И.В. Киреевский и др. В идейных исканиях этого кружка исторический путь и духовный облик России становится особой ценностью, причем не только в силу общих принципов романтической эстетики, испытывающей повышенный интерес к любому национальному своеобразию, но и соображений, выделяющих Россию из общего ряда европейских стран и народов. Россия, считали любители, выполняет особую историческую миссию связующего звена между Западом и Востоком. Запад дряхлеет, теряет духовную энергию, погрязая в плоском материализме. И спасение ему может прийти только из России, еще не истра-

¹ Карамзин Н.М. Избранные статьи и письма. М.: Современник, 1982. С. 145.

тившей свои душевные силы. Таким образом, гегелевская оппозиция «исторических» и «неисторических» народов дополняется, а в некоторых случаях и заменяется другой категориальной парой – «молодые» и «старые» народы.

Другая особенность, характеризующая судьбы романтизма и его идейного наследия на русской почве, состоит в том, что категории, выражающие собой национальное своеобразие культуры (национальный характер), «дух народа») очень рано стали приобретать социальную конкретизацию и трансформироваться в поливалентные понятия, имеющие одновременно «национальную» и «социальную» смысловые составляющие.

Процесс такой трансформации ясно виден в статьях и переписке русских мыслителей 20-30-х годов. Начальные его стадии хорошо видны на примере будущего декабриста А. Бестужева.

Художеественное постижение «национального духа» у Бестужева выступает как основное назначение искусства, придающее смысл и содержание эстетической оценке. Для описания «русского духа» ими используется специфическая лексика, отражающая представление о Руси как о чем-то могучем, стихийном, вырастающем из самой «матери-земли». Как мы видим, – совсем иначе смысловые ассоциации, чем у иенских романтиков, идеализировавших «простой и твердый немецкий характер».

В отличие от немецких романтиков, для которых факт расслоения народа на сословия и классы не был особенно значимым, русская эстетика и художественная критика еще в 20-е годы отводит роль хранителя национальной идентичности прежде всего «простому народу».

Эстетизация простолюдина (а впоследствии и его этическая идеализация) – специфическая особенность России, явившаяся самой, пожалуй, характерной чертой самосознания русского общества на протяжении всего XIX века. В образе «простолюдина» совместились сразу несколько смысловых пластов: «естественный человек» Руссо, источник живого языка и поэтических первообразов, не искаженный посторонними влияниями эталон национального психотипа, носитель нравственно-религиозных начал, олицетворение труда как основы всей жизни и т.д. Здесь же, в этом ряду, надо упомянуть о здоровом, «нравственном» взгляде на вещи, об особой – «народной» – мудрости, о народном идеале правды, справедливости и, разумеется, о том, что в целом рейде контекстов «простолюдин» выступает и как конкретное и зримое воплощение православно-христианской «святой бедности». Весь этот сложный смысловой комплекс в романтизме 20-30-х годов представлен еще во внутренне нерасчлененном виде и включает в себе возможность разной расстановки акцентов и разных тенденций развития.

В целом это общее движение от романтизма к критическому реализму проделало искусство всех европейских стран. Однако мало где образ «человека из народа» воссоздавался с такой симпатией и задушевностью, а низовое положение в социальной иерархии воспринималось не только как повод

для сострадания, но и как своеобразная ценность. Эта специфика русского искусства, несомненно, объясняется особенностями его идейно-образных «параметров», определившихся еще в период романтизма. Своеобразная романтика бедности и страдания – вот, в чем, пожалуй, эмоционально-смысловой ключ к той специфике, которая отличала этот образ в классическую пору русского искусства и которая во многом сформировала национальное своеобразие этого последнего.

В русском культурно-языковом поле осуществляется категориальное переосмысление той постановки вопроса о духовной связи искусства с народом, которая была дана европейским романтизмом. Теоретический дух народов в русской эстетике как бы опредмечивается в особом субстантивированном качестве – «народности», понятие, буквальный аналог которому в европейских языках подобрать достаточно трудно. Начиная примерно с середины 30-х годов, термин «народность» устойчиво входит в литературный обиход наряду с «национальным характером» и «духом народа», а затем начинает даже теснить эти понятия.

В русской эстетике 30-70-х годов XIX века проблема народности становится как бы фокусом всех эстетических интересов, причем практически для всех направлений эстетической и общественной мысли. Все они, разумеется, интерпретировали ее по-своему. Для идеолога официального самодержавия С.С. Уварова идея народности менее дорога и важна, чем для «народных заступников» из революционно-демократического лагеря. В то время как для Белинского народность – «есть альфа и омега эстетики нашего времени, как «украшенное подражание природе» было альфой и омегой эстетики прошлого века...». «Народность», – писал Белинский, – заменила собой и творчество, и вдохновение, и художественность, и классицизм, и романтизм, заключила в себе и эстетику, и критику. Короче: «народность» сделалась высшим критерием, пробным камнем достоинства всякого поэтического произведения и прочности всякой поэтической славы»¹.

Народность выступает как «ключевое слово» уже в самой первой серьезной статье Белинского «Литературные мечтания». При этом оно с самого начала несет двойную нагрузку. С одной стороны – своего рода логическая связка между эстетикой и определенной философской концепцией истории и культуры. Философское содержание народности раскрывается в контексте диалектики всеобщего и особенного в развитии человечества, которой русский мыслитель обязан, прежде всего, Гегелю. Однако гегелевский панлогизм при этом корректируется в духе своеобразного «партикуляризма», несущего на себе отблески романтической эстетики самобытного.

Смысловой фокус всех философско-исторических построений Белинского, – это, бесспорно, человечество. Но человечество как таковое дано

¹ Белинский В.Г. Избранные соч. М.: Гослитиздат, 1949. С. 286.

нам, скорее, в виде идеи, чем эмпирической действительности. Реально же оно существует и может существовать только в виде отдельных народов. Каждый народ должен воплотить в себе какую-либо сторону жизни целого человечества, – в противном случае он не живет, а прозябает, и его существование ничему не служит.

С другой стороны, попытки утвердить дух какого-либо народа в качестве всеобщего, распространить его на все человечество не только незаконны, но и вредны, поскольку они устраняют богатство различий, создающие источник исторического движения. «Когда весь мир сделался Римом, когда все народы начали мыслить и чувствовать по-римски, уже не стало более цели..., только идя по разным дорогам, человечество может достигнуть своей единой цели; только живя самобытною жизнью, может каждый народ принести и свою долю в общую сокровищницу»¹.

Среди этих элементов Белинский особо выделяет связывающие народ воедино язык и обычаи. В совокупности они как бы составляют «физиономию народа», без которой последний есть «образ без лица, мечта небывалая и несбыточная». Чем моложе народ, тем резче и «цветней» его обычаи и тем большую полагает он в них важность. Время и просвещение «подводят их под общий уровень», однако, процесс этот должен идти постепенно, спонтанно, без резких потрясений. Все народы заимствуют друг у друга те или иные элементы культуры, однако делается это в соответствии с их собственным вкусом и потребностями. Иначе под угрозой оказывается само бытие народа как особенной коллективной личности. Разрушив народные обычаи, «вы разрушите все опоры, разорвете все связи общества, словом, уничтожить народ»².

Народность в понимании Белинского обычно противостоит классицизму французской школы, который кажется критику ходульным, неискренним, высокопарным. Однако трактовка отношений народности к другим направлениям и литературным стилям, например, к романтизму, варьирует. Нельзя не заметить и у Белинского некоторой амбивалентности понятия «народность» как теоретической категории: народность то рассматривается как отличительная особенность определенного этапа в развитии литературы и общественного сознания, то берется как вечная черта всякого великого искусства, в какую бы эпоху оно ни создавалось.

В России проблема народности должна рассматриваться в контексте петровских реформ, расколовших «общество» и «народ», точнее – «массу народа». Лишь со времен Екатерины Великой пропасть между народом, оставшимся при своих обычаях, и верхами, перекроившими свою жизнь по «немецкому маниру», стала несколько сглаживаться благодаря просвещению, а

¹ Белинский В.Г. Взгляд на русскую литературу. М.: Современник, 1983. С. 32.

² Там же. С. 34.

также подчеркнутому стремлению императрицы сродниться с духом своего народа. Именно тогда во всеуслышание заявил о себе русский дух в истории и исторических деяниях, а русская народность стала впервые после долгого перерыва проявляться в литературе. С этого времени «гений русский начал ходить с развязанными руками»¹, выразив себя, с одной стороны, в воспевавших его величие одах Державина, а с другой – в остроумной сатире Фонвизина, бичевавшей грубость и невежество простаковатых и скотининых.

Разбирая творчество Державина, Белинский решительно отвергает мнения тех почитателей поэта, которые сравнивали его то с Пиндаром, то с Горацием, то с Анакреоном. В связи с Державиным Белинский специально указывает на то, что вопрос о народности решается не характеристикой внешней формы произведения: в этом плане «высокий стиль» русского XVIII века вполне сопоставим с канонами французского классицизма. Народность Державина заключается не в строго его поэзии и не всегда даже в предметах изображения, а с чем-то более глубоко и универсальным: «в сгибе ума русского, в русском образе взгляда на вещи»². Этот «сгиб ума», «образ мыслей и чувствования» помогает Белинскому обосновать единство русской культуры и русской народности вопреки идущему от Петра культурному расколу высших и низших сословий русского общества.

Что же касается отождествления народности с простонародностью, то оно неизменно вызывало у Белинского резкое неприятие. Критик решительно отвергает издавна укоренившееся у нас «престранное мнение, будто бы русский или русская в корсете – уже не русские и что русский дух дает себя чувствовать только там, где есть зипун, лапти, сивуха и кислая капуста»³. Это мнение, подчеркивал критик, оглашает «нерусским» все, что есть в России лучшего и образованнейшего. Высшие степени народности, согласно Белинскому, проявляются в подходе, характере видения, в способе понимать те или иные явления. На первый план, таким образом, выдвигается «сгиб ума». «Тайна национальности каждого народа, – отмечал в этой связи Белинский, – заключается не в его одежде и кухне, а в его, так сказать, манере понимать вещи»⁴. В этом смысле, писал Белинский, народный поэт есть явление действительное в философском значении этого слова, его творчество опирается на прочные основания и представляют собой, по сути дела, акт самосознания его народа.

С конца 50-х годов духовная атмосфера России коренным образом меняется, – вначале под влиянием Крымского поражения и последующего за ним социально-политического кризиса, а затем – бурного развития капитализма, стремительного разрушения старых феодально-патриархальных обществ-

¹ Белинский В.Г. Взгляд на русскую литературу. М.: Современник, 1983. С. 45.

² Там же. С. 48.

³ Там же. С. 427.

⁴ Там же. С. 499.

венных связей и формирования новых противоречий, характерных для буржуазного строя. В этой ситуации происходит резкая поляризация общественных мнений и одновременно своего рода идеологическая перегруппировка. Однако и в этот период подготовки реформ и в период их осуществления проблема народности сохраняет свое ключевое значение в философии культуры. В известном смысле в условиях поляризации это значение даже увеличивается, ибо проблема народности остается теперь чуть ли не единственным смысловым полем, в котором представители различных течений русской общественной мысли могут говорить если не на одном языке, то, по крайней мере, понимая (и принимая) друг друга.

Самое заметное из того, что писали в то время о народности публицисты демократического направления, – это статья Добролюбова «О степени участия народности в развитии русской литературы» (1858). Главная мысль, которую отстаивает в ней Добролюбов, состоит в том, что процесс развития русской художественной словесности был оторван от народной жизни. Художественное творчество, которое стало привилегией людей, уже оторвавшихся от народной почвы, превратилось в средство удовлетворения потребностей «образованного общества», решения социальными верхами своих собственных идеологических задач, носящих не общенародный, а «парциальный характер». «Мы впадаем в страшное самообольщение, когда считаем свои произведения столь важными для народной жизни...», – пишет Добролюбов. – «Массе народа чужды наши интересы, непонятны наши страдания, забавны наши восторги»¹.

В сущности говоря, Добролюбов развивает концепцию Белинского о двух этапах истории литературы. Однако при этом он меняет оценочные знаки: «художественное искусство для него не имеет бесспорных преимуществ перед собственно народным, а представляется в значительной мере своеобразной «изящной безделкой», не имеющей никакого отношения к трудовой жизни народа. Если Белинский шел от народного к национальному, то Добролюбов совершает обратное движение, возвращаясь к «простолюдину», «рабочему народу».

Проблемы «искусство и народ» неоднократно касался в своих сочинениях и глава революционно-демократического направления 50-60-х годов Чернышевский, который развил далее мысли Белинского о соотношении собственно народного и «художественного» искусства. Признавая большую содержательность и идейно-мировоззренческую глубину последнего по сравнению с фольклором, Чернышевский также не соглашался с тем, что народное и «ученое» искусство относятся друг к другу как низшая и высшая стадия развития. Народный фольклор, считал Чернышевский, уступает «ученому» искусству некоторые свои функции, но он сохраняет свое особое ме-

¹ Добролюбов Н.А. Собр. соч. Т. 2. М.: Гослитиздат, 1962. С. 226.

сто в культуре и отнюдь не превращается лишь в памятник уходящим эпохам и вкусам.

В знаменитой диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» Чернышевский специально рассматривает эстетические идеалы трудящихся масс, раскрывает их отличия от вкусов привилегированных слоев населения. Ценной стороной этого анализа является указание на то, что в народный идеал обязательно входит эстетически осмысленное представление о труде. Так, условием красоты, по народным понятиям, является плотное и крепкое телосложение, здоровый цвет лица – признаки, указывающие на силу, ловкость, и свидетельствующие о том, что физический труд занимает у данного человека большое место.

Властители дум демократической интеллигенции 60-х годов претендовали на то, что они изжили старые разногласия западников и славянофилов, взяв у первых стремление к европейской жизни, а у вторых отвращение к насильственному цивилизаторству (Д.И. Писарев). Смысловой акцент в работах демократического направления постепенно переносится с культурно-психологической составляющей народности на социальную. Основным предметом для обсуждения становится не «дух», а социально-экономические и гражданские условия существования эксплуатируемой части населения – крестьян и городских низов, их повседневные заботы и нужды, их отношения с другими социальными слоями, а также с государством.

Параллельно этому «растворению народности в народе» идет процесс переосмысления категории «народность» на другом полюсе русской литературной общественности, – в произведениях тех ее представителей, которые стремились противопоставить формирующейся в общественном сознании идее социальной революции идеологию саморазвития «коренных национальных начал».

Такова в частности, славянофильская концепция народности. Наиболее фундаментальными моментами русской истории, определившими характер и направленность «русского духа», создавшего русскую землю в бесконечном ее объеме, славянофилы считали православие, общинность, незавоевательное происхождение государства и государственной власти. Благодаря этим особенностям Россия, в отличие от Запада, развивается органически. Она не «построена», а «выросла», причем не на погоне за материальным благополучием, а на духовных ценностях (М.П. Погодин, А.С. Хомяков). Эта идея постоянно направляет эстетическую мысль славянофилов, она образует ее начало, и, одновременно, как бы точку, к которой эта мысль направлена в своих выводах. В философско-эстетическом плане они принимают то, что было сказано немецкими романтиками и Гегелем о «духе народа», популяризируют эту концепцию применительно к литературно-художественным дискуссиям в России. «Художник, – писал, например, А.С. Хомяков, – не творит собственного своего силой: духовная сила народа творит в художнике». Поэтому

художественная культура всегда существует в национальных формах; «прекрасное одно, но выражение его различно по условиям места и времени»¹.

В отличие от романтизма 20-30-х годов, а также славянофильства последующего десятилетия, русский философско-эстетический романтизм эпохи Александра II понимает народность не как некую совокупность изначально заданных черт, а как динамическое, обновляющееся качество, по-разному проявляющее себя в различной среде и разных условиях. Народность в своем развитии способна дать огромное разнообразие форм, причем не только прекрасных, но и уродливых – подобно тому, как из одних и тех же семян произрастает и стройный мачтовый лес и приземистые, искривленные деревца открытых всем ветрам равнин.

Дополнительно к этой схеме вырабатывается другая, задающая единство народности одновременно как бы «снизу», и «сверху». Единство «снизу» – через общую «почву», единство «сверху» – через общую духовную цель. Для Достоевского и других сторонников данной концепции почва – это народ, его правда, его нерастраченные силы. «Вопрос о народе, и о взгляде на него, о понимании его теперь у нас самый важный вопрос, в котором заключается все наше будущее», – писал Достоевский² [8, с. 49]. Все, что есть в русской литературе, «кистинно прекрасного, – считал Достоевский, – все взято из народа, начиная со смиренного, простодушного типа Белкина, созданного Пушкиным». Русская интеллигенция в лучших своих представителях преклонялась перед народной.

«Почвенничество» Достоевского стало своего рода критической точкой в развитии народности как категории философско-эстетического консерватизма второй половины XIX века. Однако по мере эволюции данного направления к христианскому универсализму, категория народности с присущим ей акцентом на характерно особенное стала утрачивать теоретические функции. Постепенно она отходила на задний план, вытеснялась в сферу чисто вкусовых оценок, превращалась в «общее место» художественной критики, никем не оспариваемое, но и не вызывающее того живого отклика, как это было во времена Белинского и раннего славянофильства. И если в демократической публицистике интерес к народности постепенно уступает место интересу к социальным вопросам, то в религиозно-философском направлении русской мысли народность снимается глобальными философско-историческими обобщениями, главным среди которых стало понятие «русской идеи», которое возникает уже у Достоевского, но получает систематическое обоснование в работах В. Соловьева.

¹ Хомяков А.С. О возможностях русской художественной школы // Русская эстетика и критика 40-50-х годов XIX века. М.: Искусство, 1982. С. 130.

² Достоевский Ф.И. Собр. соч. в 15 т. Т. 13. СПб.: Наука, 1991. С. 49.

Библиографический список к главе 1

1. Белинский В.Г. Взгляд на русскую литературу. – М.: Современник, 1983. – 606 с.
2. Белинский В.Г. Избранные соч. – М.: Гослитиздат, 1949. – 512 с.
3. Вакенродер В.Г. Фантазии об искусстве. – М.: Искусство, 1977. – 263 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т. 3. – М.: Искусство, 1968. – 624 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т. 4. – М.: Искусство, 1968. – 676 с.
6. Гердер И.Г. Избранные соч. – М.; Л.: Худож. литература, 1959. – 391 с.
7. Добролюбов Н.А. Собр. соч. Т. 2. – М.: Гослитиздат, 1962. – 440 с.
8. Достоевский Ф.И. Собр. соч.: в 15 т. Т. 13. – СПб.: Наука, 1991. – 411 с.
9. Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. – М.: Искусство, 1981. – 447 с.
10. Зеньковский В. Русские мыслители и Европа. – М.: Республика, 1997. – 368 с.
11. Карамзин Н.М. Избранные статьи и письма. – М.: Современник, 1982. – 351 с.
12. Хомяков А.С. О возможностях русской художественной школы // Русская эстетика и критика 40-50-х годов XIX века. – М.: Искусство, 1982. – 226 с.
13. Шеллинг Ф. Соч.: в 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – 636 с.
14. Шлегель Ф. Эстетика, философия, критика: в 2 т. Т. 2. – М.: Искусство, 1983. – 479 с.

ГЛАВА 2

СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ АРХАНГЕЛЬСКОГО СЕВЕРА В КОНЦЕ 19 – НАЧАЛЕ 20 ВВ.¹

2.1. Родильно-крестильная обрядность на Архангельском Севере в конце 19 – начале 20 вв.

Рождение человека – важнейшее событие в жизни семьи, в жизни всей сельской общины. Оно неизменно сопровождалось определённым набором традиционным предписанием норм поведения, исполнением обрядовых действий.

Структура родильного ритуала Архангельского Севера в конце 19- начале 20 веков сохраняла свою восточнославянскую трёхчленную структуру. Она состояла из: 1) обрядов, сопровождавших появление ребёнка на свет; 2) обрядов, символизирующих его принятие в семью и общину; 3) очистительных обрядов². В центре обрядовых действий находились новорожденный, его мать, бабушка-повитуха, в меньшей степени отец. В обряде участвовали, главным образом, женщины – родственницы или соседки, а участие мужчин было ограниченным. Для русской (восточнославянской) родильной обрядности было характерно совпадение по времени обрядов, связанных с первым появлением ребёнка в доме, семье и церковного крещения, совмещавшего обряды очистительного характера, принятие новорожденного в семью и общину – слияние обрядов церковных и внецерковных бытовых элементов.

Как другие обряды жизненного цикла, родильный предполагает особое переходное состояние его «героев», а, следовательно, их уязвимость и чужеродность, опасность для остальных членов общества. Байбурин А.К. отметил двойное значение «переходного» ритуала родин. Для новорожденного этот обряд знаменует начало жизненного пути и является «рамочным». Для родителей он является «срединным». В ходе обряда новорожденный приобретает статус человеческого существа, а родители приобретают статус отца и матери³.

¹ Глава выполнена в рамках реализации гранта Президента Российской Федерации (МК-4797.2012.6).

² Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. С. 319.

³ Байбурин А.К. Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле // Живая старина. 1997. № 2. С. 7.

Периодизация родильного обряда как переходного представлена следующим образом. Вначале совершаются обряды отделения, смысл которых изолировать беременную женщину от общества в целом, от семьи и иногда даже от женского сообщества. Затем следуют собственно обряды беременности; срок беременности является промежуточным периодом. Наконец, совершаются обряды, связанные с родами, цель которых способствовать возвращению женщины в прежнее сообщество и обеспечить ей новое положение обществе как матери, особенно при первых родах и рождении мальчика¹.

Беременная женщина считается как олицетворением плодородия, ей приписывается магическая сила, охранительные и другие благотворные свойства. С другой стороны, беременность считается состоянием и временем опасным и даже «нечистым», отсюда и многочисленные запреты и ограничения в поведении беременной женщины, направленные на защиту ее будущего ребенка. Опасность, исходящая от беременной женщины, связана с присутствием в ней двух душ и ее близостью к границе жизни и смерти². Иллюстрирует это положение поговорка, бытовавшая в Кенозерье: «Баба с брюшиной – смерть за плечами»³.

Таким образом, период беременности и родов связан со сложным комплексом ритуальных действий, который направлен на обеспечение благополучия, как матери, так и ребенка.

2.1.1. Обряды и приметы, предшествовавшие родам

Основу традиционных обычаев и обрядов периода беременности составлял комплекс предписаний и запретов, направленных на охрану плода в чреве матери.

Бросается в глаза последовательное введение запретов, ограничивающих контакты беременной не только с посторонними, но и со своими. Круг общения и жизненное пространство беременной постепенно сужаются⁴.

Запреты и предписания для беременной

Правила, запреты для беременной вписываются в контекст мифологического программирования всей повседневной жизни. Правила в большинстве представляют собой короткие (однофразовые) тексты, строящиеся по стандартной модели, в конце концов, сводящиеся к формуле *если..., то*. Правило разбивается, таким образом, на две части, левую и правую. Левая со-

¹ Геннеп ван А. Обряды перехода. М.: «Вост. лит», 2003. С. 43.

² Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Междунар. Отношения, 2002. С. 33.

³ Фольклорный Архив Северного Арктического Федерального Университета им. М.В. Ломоносова. П. 377. Оп. 10. С. 37.

⁴ Байбурин А. К. Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле // Живая старина 1997. № 2. С. 7.

держит предписание, запрет, совет, указание, примету и т.п., т.е. собственно правило, правая – результат, т.е. последствия выполнения / нарушения левой части и / или нравственную оценку¹.

Общеизвестными и очень устойчивыми были запреты, нарушение которых влекло за собой смерть ребенка: «В том месте, где остался отпечаток ноги беременной нельзя рубить дрова, а то ребенок родиться мертвым»².

В период беременности, согласно мифологическим представлениям, женщина социально и физиологически находится в противоестественном состоянии, поэтому она должна быть изолирована как существо нечистое и опасное. Естественно, что к женщине в этот период относятся как к больному, чужаку: «Раньше со свекровями жили, вот свекровь все у печки готовила, а сноха скотину обряжала, так беременной запрещали это делать.»; «Беременная не могла быть крестной, ее даже к покойнику не допускали...»³.

Всякий контакт с беременной женщиной для остальных членов коллектива был череват нежелательными последствиями, а следовательно разрабатывался свод предписаний, которые необходимо выполнить, чтобы избежать нежелательных последствий: запрещалось отказывать в чём-либо беременной.

Запреты относящиеся не только непосредственно к беременной, но и к окружающим характерны более всего для каргопольской традиции, аналогично соседним территориям Заонежья: ««Если с мужем беременная сношение сделает, то надо идти на сарай и там водой обкатиться, все тело обкатить...»⁴.

Общераспространенным на Архангельском Севере был запрет для беременных отталкивать домашних животных, а особенно кошек и собак – если обидеть животное, то у ребёнка «щетка» будет. Собаки и кошки в севенорусской традиции – хтонические животные, связанные с иным миром, миром мертвых. Как правило, в словесных формулах (не только в запретах для беременной) собака и кошка выступают в паре или наоборот противопоставляются друг другу.

Собака никогда не пребывает на своем месте – в ином мире – стабильно. Она курсирует между иным миром и нашим. Действительно разнообразная нечистая сила является в облике собаки, оказываясь на дороге у путника или в услужении у колдуна. Таким образом, речь идет о вторжении иного мира в наш⁵. В данную парадигму вписывается быличка о том, как *банник*

¹ Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 158.

² ФА САФУ. П. 390. Оп. 15. С. 22 Холмогорский район Архангельской области д. Раго-Наволоч.

³ Полевые материалы автора. Зап. от Кутьиной Александры Петровны, Архангельская область Каргопольский район д. Ефремово, г.р. 1931.

⁴ ПМА. Зап. от Кутьиной Александры Петровны, Архангельская область Каргопольский район д. Ефремово, г.р. 1931.

⁵ Щепанская Т.Б. Собака – проводник на грани миров // Этнографическое обозрение. 1993. № 1. С. 27.

показывается в образе кошки: «Сестра Варка пришла из лесу, пошла в баню с дочкой Анной (ей 2 года было), стала мыться. А Анна сидит на лавке и говорит ей: «Кисонька черная сидит на каменке, а глазики светлые- светлые. Варка Анку в охапку – и из бани»¹.

Нежелательным считался не только прямой контакт с этими животными, но и косвенный: «Нельзя наступать и перешагивать там, где собака нагадила. Может быть сучье вымя, а у ребенка собачий скулеж, то есть будет все время хныкать»². В данном случае интересно что, контакт с иным миром, миром животных мог отразиться одновременно, и на матери, и на ребенке.

Аналогична интерпретация запрета смотреть на пожар, потому что это явление осмысливалось как стихийное бедствие, неподконтрольное человеку, а следовательно не относящиеся к освоенному миру: «Вот муж-то у меня второй, у него мать была беременна, а у отца раньше была мельница, когда стали эти колхозы у него мельницу-то отобрали, он вроде как помешался и поджег свой дом, а мать-то уже была им беременна. И он лежал вот этим боком-то, и вот она схватилась за этот бок и вот у него весь бок такое пятно от лица до ног»³. Подобными же последствиям для беременной грозило нарушение запрета в испуге дотрагиваться до своего тела: «Если беременная в испуге схватилась за себя, у ребенка могут быть пятна или внутриутробный испуг»⁴.

В Шенкурской традиции беременной запрещалось ходить в лес: «... а в лес – то все говорят медведь чует беременную женку дак схватит ее, чувствует медведь что беременная тут и может разорвать, напасть на нее может»⁵.

Беременная не должна в разговоре говорить: «Пошел вон!», иначе не доносит ребенка как положено⁶. Ребенок, тем более еще не родившийся, как существо маргинальное, переходное наиболее уязвим, подвержен различным вредоносным влияниям. Содержание этого запрета семантически связано с содержанием широко бытующих на Архангельском Севере быличек о проклятых детях: «Два мальчика, друзья, пошли по приморозу за удочками, и внук попросил у бабушки ножик срезывать удочки. Бабушка наказала: «Нож не потеряйте». Они удочки срезали, а нож потеряли. Бабушка спросила внука: «Где нож?». Он ответил: «Колька потерял!». Бабушка заругала и прокляла этого Кольку. И его черти волочили. Увели его далеко очень. Долго искали. Съездили в Котлас, сослужили молебен. И на третий день мальчик пришел домой. И рассказывает, что так его водили!.. (Валенки были все изо-

¹ ФА САФУ. П. 257. Оп. 2. С. 71. Архангельская область Пинежский район д. Сура.

² ФА САФУ. П. 390. Оп. 15. С. 20. Холмогорский район Архангельская область, д. Рато-Наволоок.

³ ПМА. Зап. от Росляковой Пелагеи Егоровны, г.р. 1928 Архангельская область г. Шенкурск.

⁴ ФА САФУ. П. 390. Оп. 15. С. 23. Архангельская область Холмогорский район д. Рато-Наволоок.

⁵ ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны, г.р. 1926 Архангельская область Шенкурский район с. Шеговары.

⁶ ФА САФУ. П. 390. Оп. 15. С. 20. Архангельская область Холмогорский район д. Рато-Наволоок.

драны на нем). Но поили его и кормили»¹; «У меня была дочь маленька. Ревлива-ревлива. Ну я её и изругала по-всякому, к чёрту послала. И вдруг двери как дергануло, а я вся перепугалась. И с тех пор никого не ругивала, ни днём, ни ночью»².

Запрет беременной подходить к покойнику: «... к покойнику беременные не ходят»³ или смотреть на его вынос⁴ мотивировался тем, что ребенок бледный будет, ребенок некрасивый будет, то есть приобретет внешние признаки умершего человека, то есть покойника. Здесь присутствуют бинарные оппозиции свой / чужой и жизнь / смерть. Покойник уходящий в мир природы из окультуренного мира может передать свои признаки ребенку, который так же пока не извлечен из того мира.

В механизме запрещения беременной женщине наступать на кривые предметы: оглоблю, коромысло, косу, иначе ребенок родиться горбатым, так же происходит интериоризация внешних признаков данных предметов (т.е. кривизны) на физические свойства ребенка. Прямое указание на соответствие физических признаков будущего ребенка и внешнего мира, с которым соприкасается беременная существовало в Онежском районе: «По старому понятию, отяжелевшая должна быть к себе внимательна, избегать неприятности. Ей нужно стараться глядеть не глядеть на все некрасивое уродливое, неприятного неприглядного вида, не то у нее ребенок родиться уродцем»⁵.

Первый этап родильного обряда, который был представлен, прежде всего, запретами и предписаниями для беременной, регламентировал не только желательные физические, но морально-психологические признаки ребенка: «Женщина во время беременности не должна злобно браниться, ибо новорожденное ею дитя будет злое или с какими-нибудь пороками»⁶; «Если муж и жена будут есть в потемках, то у них ребенок родится с пороками вора»⁷.

Бытовал запрет беременной сидеть на пороге, который связан, прежде всего, с семантикой осмысления сакрального пространства дома, где порог маркируется как материализованная граница между своим и чужим миром.

Определение пола будущего ребенка

Наряду с корпусом правил и запретов, регламентирующих поведение роженицы, первый этап рассматриваемого обряда, включал ряд примет и

¹ ФА САФУ. П. 249. С. 55 Архангельская область Вилегодский район д. Елезово.

² ФА САФУ. П. 260. С. 62 Архангельская область Няндомский район д. Горка.

³ ПМА. Зап. от Романовой Клавдии Ивановны, г.р. 1923, Журавовой Марии Ивановны, Архангельская область Каргопольский район д. Тоболкино, г.р. 1922.

⁴ Приметы, в которые верят в Холмогорах // Архангельские губернские ведомости. 1849. № 31.

⁵ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С 24-25. Онежский район д. Пурнема.

⁶ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. С. 183. Холмогорский уезд Архангельской губернии.

⁷ Там же. С. 179. Пинежский уезд Архангельской губернии.

гаданий относительно пола будущего ребенка. Для определения пола будущего ребенка существовали следующие приметы: если живот круглый – родится девочка, острый – мальчик; если, вставая, женщина опирается правой рукой – будет девочка, левой – мальчик¹. Семантика здесь достаточно прозрачна: в первом случае продолговатая форма символизирует мужское начало, круглая – женское, во втором – левая сторона пространства изначально осмысливается как женская, правая – как мужская.

В Пинежском уезде и некоторых берегах Белого моря (Онежском, Поморском) последнего ребёнка в семье садили перед коробкой или ящиком, если он вытаскивал «мужскую» вещь (молоток, нож), то будет мальчик, если он вытаскивал «женскую» вещь (веретено) – то девочка. Если у последнего ребёнка в семье, волосы сзади скручиваются в косичку, то следующий родившийся будет мальчик². Прямо противоположное значение имела последняя примета в каргопольской и шенкурской традициях: «Если у девушки на шее сзади волосы растут и образуют как бы маленькую косичку, значит девушка родит дочь»³; «Вот здесь така косичка, как она только родиться, а по косичке ... так следующая девка будет»⁴.

На рассматриваемом этапе родильного ритуала, обращает на себя внимание постепенное ужесточение правил поведения роженицы. По мере увеличения срока беременности ее жизнь подвергается все более детальной регламентации⁵. В терминологии А. ван Геннепа этот период характеризуется прежде всего приемами отделения (затворничеством, пищевыми и сексуальными запретами, прекращением хозяйственной деятельности и т.д. Беременность отчетливо выделяется как промежуточный период, этапы которого соответствуют месяцам, считающимися более значимыми⁶.

2.1.2. Обряды, связанные с приготовлением к родам. Период родов

Данный период включал в себя обряды, цель которых облегчить роды. Большая роль при этом отводилась повивальной бабке.

Повивальная бабка

Без повивальной бабки не обходилась ни одна крестьянская семья. Она занималась не только принятием родов, но главное умела выполнять необ-

¹ ПМА. Зап. от Росляковой Пелагеи Егоровны, гр. 1928 Архангельская область, г. Шенкурск; Макаровой Александры Петровны, гр. 1920 Каргопольский район д. Никифорово.

² Богданков М.С. Домашняя жизнь, нравы и некоторые обычаи поморов // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1910. № 24. С. 44; Приметы в Пинежском уезде. // АГВ. 1865. № 41.

³ ФА САФУ. Т. 193. Оп. 15. С. 125-126. Шенкурский район с. Ровдино.

⁴ ПМА. Зап. от Романовской Евдокии Николаевны гр. 1916, Каргопольский район д. Ухта.

⁵ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 89.

⁶ Геннеп ван А. Обряды перехода. М.: «Вост. лит», 2003. С. 45.

ходимые с точки зрения населения процедуры над роженицей и ребенком, сопровождая их магическими действиями. Основными процедурами были: обрезание пуповины, действия с последом, купание ребенка и мытье роженицы¹. Все действия повитухи у населения исследуемых территорий объединялись одним термином – *бабить*. Повивальная бабка – лицо, которое не избиралось, не назначалось и, как правило, нигде не фиксировалось. Женщина, становившаяся таковой, добровольно принимала на себя определенные, нигде не записанные, но прекрасно осознаваемые, и ею, и тем коллективом, где она практиковала обязательства. Терминологическое обозначение ее на всей исследуемой территории – *бабка, бабушка, повитуха*. В материалах по Лешуконскому району было встречено наименование повитухи – «пупова-баба» и «гог-баба»², которые не характерны больше ни для одной из исследуемых территорий.

Повивальной бабкой, как правило, была женщина не репродуктивного возраста и обладавшая определенными магико-ритуальными знаниями, «любая старушка, которая понимала, на всю деревню одна»³. Нет точных свидетельств обязательно, ли она должна быть вдовой, должны ли быть у нее свои дети. Главное, чем должна была обладать повитуха, в представлениях членов крестьянского социума, – корпус народно-медицинских знаний и опыта, а так же заговорной и молитвенной традицией. Функции повитухи могла исполнить одна из женщин семьи, чаще всего свекровь. Листова Т.А. указывает на «многофункциональность» повитухи, которая принимала роды, но и оказывала разнообразную помощь по уходу за матерью и ребенком⁴. Данный тезис подтверждается на севернорусском материале: «Рожать будешь, говоришь: «Подьте к бабке-то! Зовите перебабить!». Звались просто бабки – старые – ти бабушки. Ну, примерно, я родила первого ребенка, я не знаю грыжи, я не знаю прикоса, не знаю ночницу – бессоницу, я не знаю ничего. А бабка перебабит, помоеет ребеночка и все сделает. И знает как лечить, как грыжу загрызатъ, как исполох избывать, знает как ребеночка повивать и от призору ограждать»⁵.

Народная традиция наделяет повитуху двойственным статусом: она посланница Божьей Матери или заместительница Ее повитухи (по апокрифам Иисуса Христа принимала бабушка Соломонида)⁶. Наиболее явно этот ас-

¹ Листова Т.А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные а повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX века.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 142.

² Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 30. Лешуконский район с. Лешуконское.

³ ПМА. Зап. от Макаровой Александры Петровны, г.р. 1920 Каргопольский район д. Никифорово.

⁴ Листова Т.А. Русские обряды, обычай и поверья, связанные а повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX века.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 144.

⁵ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 29. Мезенский район с. Азаполье.

⁶ Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Междунар. Отношения, 2002. С. 369.

пект был представлен в заговорной и молитвенной традицией на исследуемой территории. В заговоры были включены обращения именно к этим святым¹. Повитуха максимально приближена к лицам сакральным – ей дозволяется исполнять некоторые церковные обряды (окрестить ребенка и дать ему имя). В тоже время повитуха в силу своих знаний и умений уподобляется колдунам и знахарям. Она так же является «нечистой», поскольку связана с «нечистой» родов, роженицы и младенца². Иного мнения придерживалась Т.А. Листова. Она отмечает, что необходимое знание и его применение ни в коем случае не делало повитуху в глазах окружающих носителем магической силы, которой обладали ворожеи и колдуны. Напротив, часто подчеркивается, что повитухи бывают «женщины набожные»³. Для рассматриваемой территории скорее приемлема вторая точка зрения. Исползованные фольклорные и этнографические источники указывают на особое положение повитухи в крестьянской среде, которое вряд ли соотносимо с положением колдунов.

Место родов

Обязательная маргинальность места родов не подтверждается на севернорусском материале: «раньше рожали где придется, и в бayne, и в хлеву, и в избе, и в поле»⁴. На территориях в среднем и нижнем течении Северной Двины и ее притока реки Тоймы, а так же на Онежском берегу Белого моря, как правило, местом родов была баня⁵, «рожали в бане специально для этого вытопленной»⁶; «здесь каждая женщина старается разродиться в бане»⁷; «Уходила рожать в баню – там, на полке, на соломенной подстилке»⁸. В материалах по Холмогорскому уезду и деревням низовья реки Пинеги так же

¹ ФА САФУ. П. 367. Оп. 6. С. 101. д. Ивановская Виногорадовский район:

Бабушка Саламанида,
Пятница Парасковея
Помоги вымыть и выпарить
Младенца (имя)
На долго здравие
На Божью милость.

ФА САФУ П. 398 оп.6 С.9 д. Уйта Виногорадовский район:

Доверяюсь Богородице, на ее руки,
Сними, матушка, с меня муки.
Спаси, сохрани и оборони,
В родах мне помоги. Аминь.

² Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Междунар. Отношения, 2002. С. 369.

³ Листова Т.А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные а повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX века.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 146.

⁴ ФА САФУ. П. 374. Оп. 3. С. 55. д. Цимола Пинежский район Архангельской области.

⁵ ФА САФУ. П. 361. Оп. 3. С. 29. д. Тимошино Верхнетоемский район.

⁶ ФА САФУ. П. 369. Оп. 3. С. 39. д. Уйта Виногорадовский район.

⁷ Рядчин А. Жизнь в г. Холмогорах и его уезде // ИАОИРС. 1911. № 8-9. С. 684.

⁸ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 39. Онежский район д. Пурнема.

найлены аналогичные факты: «родильница ходит до последнего часа, не давая домашним заметить своих болезней, и для сего иногда скрывается в скотный двор, где и разрешается от бремени»¹; «Раньше рожали, чтоб никто не видел, – во хлевах рожали»². В верхнем течении Пинеги традиция предписывала рожать в доме у печки³. Анализ фактологического материала по селениям реки Ваги, верховьев Онеги и верхнего течения Северной Двины дает такой же результат: «рожали все в избе, я первого парня на печи родила»⁴; «так обычно ржали на полу, другие на печке, раз не могут родить, дак чтоб разогрелось»⁵; «раньше были бабушки такие, повитухи, а я на печке в деревне рожала-то»⁶; «Мать не давала мне во время родов ложиться, не давала спать водила по горнице. Потом кушаками за подмышки подвесила к воронцу»⁷. В с. Лешуконском зафиксирован обычай рожать в подполье: «Мама рассказывала как при родах бывало. Роженицу водили в погребной подпол. Говорили, что в подполье легко родить. Лазили по лестнице в подполье и специально родить туда затаскивали»⁸.

Роды

Повсеместно на исследуемой территории распространен обычай скрывать от посторонних и даже близких сам момент родов: «Скрывали начало родов, даже не знали, что она беременна»⁹; «Все роды скрыто – скрыто проходили»¹⁰; «Не бывали мужчины, все скрыто было»¹¹. По мнению Д.А. Баранова, это обусловлено тем, что в традиционных представлениях роды, как и их время и место, отмечены печатью сакральности, богоданности¹².

С наступлением родов, которые осмыслились как временная смерть, женщина «просила прощения у родственников, исповедывалась...»¹³. При этом

¹ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. С. 135. Холмогорский уезд Архангельской губернии.

² Дранникова Н.В. Итоги Пинежской фольклорной экспедиции // Экология культуры. Информационный бюллетень. Архангельск, 2002. № 3 (28). С. 209. д. Шотова Пинежский район.

³ Фольклорный архив Северного Арктического Федерального Университета им. М.В. Ломоносова П. 297. Оп. 3. С. 38. д. Остров Пинежский район.

⁴ ФА САФУ. П. 300. Оп. 3. С. 14. д. Истомино Шенкурский район.

⁵ ПМА. Зап. от Шошиной Розы Васильевны г.р. 1928 д. Литвиновка Шенкурский район.

⁶ ФА САФУ. Т. 196. Оп. 3. С. 64. д. Антипинская Каргопольский район.

⁷ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 42. Красноборский район с. Черевково.

⁸ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 40. Лешуконский район с. Лешуконское.

⁹ ПМА. Зап. от Кутьиной Александры Петровны Архангельская область Каргопольский район д. Ефремово, г.р. 1931.

¹⁰ ПМА. Зап. от Шошиной Розы Васильевны г.р. 1928 д. Литвиновка Шенкурский район.

¹¹ ПМА. Зап. от Росляковой Пелагеи Егоровны г.р. 1928 Архангельская область, г. Шенкурск.

¹² Баранов Д.А. Родинный обряд: время, пространство, движение // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2001. С. 10.

¹³ ПМА. Зап. от Кутьиной Александры Петровны Архангельская область Каргопольский район д. Ефремово, г.р. 1931.

она лишалась любых формальных признаков пола: распускала волосы, развязывала пояс, снимала кольца, серьги и т.д. Таким образом показывалось, что женщина больше не принадлежит к сфере культуры. Здесь мы имеем дело с лиминальностью, определяющей ритуалы повышения статуса, когда субъект ритуала необратимо передвигается от низшей к высшей позиции в институционализированной системе таких позиций¹. Тезис об осмыслении процесса родов в традиционных представлениях, как исключительно принадлежащего к природной, не-культурной сфере бытия хорошо иллюстрирует соотнесение реки в период ледохода и рожавшей женщины: «Страшно огорчаются старики и старухи, когда дети при вскрытии реки от льда бросают в нее камешки. Они не позволяют им этого делать на том основании, что реке от этого бывает тяжело и трудно, точно также родильница мучается в присутствии хитрого, злого человека»².

Для облегчения родов повсеместно бабка-повитуха исполняла сходные по смыслу действия: в доме открывались форточки, окна, двери, в произносимых бабкой заклинаниях был тот же мотив *размыкания, отворения, отпирания*³.

Но существовали и некоторые локальные особенности в действиях роженицы и повитухи, призванные облегчить роды.

Исследователями уже отмечалась, что роды мыслились как поездка роженицы за ребенком, причем не только в заговорном, но и акциональном плане⁴. Описаний родов на территориях верхнего течения Онеги, Среднего течения Ваги и верховьев Северной Двины отмечают движение роженицы как неперемное условие успешных родов: «Вот я одной говорила, рожать будешь, дак поперек – то полу не ходи, а ходи вдоль половицы и она ушла и родила все хорошо»⁵; «Мать не давала мне во время родов ложиться, не давала спать водила по горнице. Потом кушаками за подмышки подвесила к воронцу. Я на кушаках висела. Вот потяготела – потяготела ребенок и родился»⁶; «Рассказывали, женщина рожать начнет, дак ведь какая у них мода, батюшки ... они ее водят под руки.

¹ Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 232.

² Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877. С. 197.

³ Родины: материалы каргопольской экспедиции РГГУ // Живая старина. 1996. № 2. С. 57. Ср. тексты заговоров: «Отпирайте! Отпирайте! Отперли, отперли. Запрягайте, запрягайте. Поезжайте, Поезжайте! Поехали, поехали. Едут, едут» (Ефименко П.С. Указ. соч. С. 197). Шенкурский уезд.

«Раздайтесь ворота мясные, костяные, жилистые, пропустите младенца Христова на божий свет» (Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ // ЖС. 1996. № 2. С. 57). д. Хотеново Каргопольский район.

⁴ См.: Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993 С. 91-93; Баранов Д.А. Родинный обряд: время, пространство, движение // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Отв. ред. С. Ю. Неклюдов. М., 2001. С. 14-15.

⁵ ПМА. Зап. от Росляковой Пелагеи Егоровны, г.р. 1928 Архангельская область, г. Шенкурск.

⁶ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 42. Красноборский район с. Черевково.

Практически на всей исследуемой территории (Шенкурский, Вилегодский, Вельский, Мезенский, Пинежский, Холмогорский районы) для облегчения родов производили различные манипуляции с куриным яйцом: «Когда рожать собираешься, умываются с яйца. Берут обыкновенное яйцо куриное и ложат в тарелку. Потом черпают воду кружкой и выплескивают от себя в раковину или на пол. При этом говорят: «Не с первой, не с второй, не с третьей ... а с девятой» и с девятой кружки воду выплескивают на яйцо (в тарелку): «Как вода с яйца скатывается, так с меня рабы Божьей ... младенец скатится. Аминь». При этом надо брать воду из той же тарелки и лить на яйцо»¹; «Вот я слыхала, что яйцо ложат в кружку вон туда в воду, а потом дают вот этой воды, что так быстро родишь, как яйцо кура носит»²; «Роженнице дают попить речной воды, которой предварительно обмыли куриное яйцо:»Как кура яйцо рождает легко, так и у меня ребеночек родись легко»³. В Каргопольском районе также использовали куриное яйцо, но только в несколько другой форме: «Разобьют яйцо, это яйцо выливают в какой – то туфель <варианты: тапок, сапог>, она должна это выпить ейцо»⁴. Обрядовые действия основаны, прежде всего, на народных представления о яйце как начале всех начал, средоточие жизненной силы, символе возрождения и плодovitости⁵.

В Мезенском районе бабка брала квашню, замешивала в ней ржаное тесто и давала родильнице это тесто с ложки есть, читая при этом заговоры⁶. Аналогичные действия проводила повитуха и в шенкурской традиции: «Бабка берет квашню, замешивает в ней ржаное тесто и дает больной принимать это тесто с ложки»⁷.

В Поморье (Онежский и Зимний берега) зафиксированы сходные ритуально-магические действия повитухи: «Дает так же пить воду с углей. Угли эти, выскочившие из печи, бабка собирает заранее и бережно хранит. Для того, чтобы бабехе – рожонке родить скоро как этот уголь выскочил из печи»⁸; «... опускала в воду три раскаленных до красна уголька и чертила на воде ножом крест»⁹. В верховьях Северной Двины и в Шенкурском уезде, в

¹ ФА САФУ. П. 384. № 12. д. Дьяконово Вилегодский район.

² ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны, гр. 1926 Архангельская область Шенкурский район с. Шеговары.

³ Мазалова Н.Е. Родины на Русском Севере: соматические представления //Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 34. Вельский район Архангельской области.

⁴ Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ 1995 года // Живая старина. 1996. № 2. С. 57.

⁵ Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Междунар. Отношения, 2002. С. 498.

⁶ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 29. Мезенский район с. Долгощелье.

⁷ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. М., 1878. С. 197.

⁸ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 32. Мезенский район с. Долгощелье.

⁹ Там же. С. 36. Приморский район д. Уна.

случае трудных родов открывали царские ворота в церкви: «Иногда же посылают к местному священнику и просят его отворить в церкви царские двери, омыть их водой. Царские ворота должны быть не заперты до тех пор пока больная не разрешится от бремени»¹; «А коли все ж в муках рожала рожонка, то бабка эта велела зажечь венчалные свечи, окачивала водой обручальные кольца и этой водой ее поила, а мужа посылала идти в церковь просить батюшку отворить Царские врата»².

В некоторых местностях (прежде всего Шенкурск) не исключалось участие мужа в случае трудных родов: «Знахарки заставляют мужа роженицы для облегчения родов последней раздеться нагим, лечь в кровать и горько плакать»³. Скорее всего в данном явлении усматриваются отголоски первобытной кувады. Кувада основана на представлении о переносимости тех или иных действий, состояний с одного лица на другие. В широком смысле слова куваду можно определить и как «кодекс ограничений и запрещений (табу) для отца, начиная с зачатия и рождения ребенка и кончая известным сроком после его появления на свет». В этом случае кувада покоится на вере в таинственную связь между отцом и ребенком еще до его рождения⁴. В данном случае связь между отцом и ребенком специально подчеркивается, разыгрываемой отцом ролью родильницы, тем самым как бы перенося на себя ее муки. Цель подобных инсценировок заключается в том, чтобы подчеркнуть, что у ребенка есть две матери: «одна – действительная, другая – фиктивная, мужчина, пожелавший завязать родственный узел с ребенком под примерной формой деторождения»⁵.

Независимо от того, где происходили роды, на всей исследуемой территории бабка обязательно парила роженицу в бане. Наряду рациональными мероприятиями, направленными на соблюдение гигиенических норм, повитухой совершались магические действия.

В русской лечебно-магической практике широко применялась соль, что скорее всего связано с ее природными свойствами. Соль наделяли эффектом двойного действия: укрепляющим, придающим твердость и одновременно апотропейным, защищающим от порчи и сглаза⁶. В различных вариантах соль на исследуемой территории входила в цикл послеродовых оздоровительных мер. Так, например, на Онежском берегу Белого моря повитуха перед баней терла родильнице солью лоб, читая при этом соответствующий за-

¹ АГВ. 1877. № 32. С. 3. Шенкурский уезд.

² Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 34. Красноборский район с. Черевково.

³ Постников В. Знахарство, виды его и борьба с ним в Архангельской губернии // ИАОИРС. 1909. № 5. С. 30. Шенкурский уезд.

⁴ Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., «Наука», 1991. С. 47.

⁵ Там же. С. 48.

⁶ Русский Север: этническая история и народная культура XII-XX века. М.: Наука, 2001. С. 589.

говор. Соль затем бросала через левое плечо в сторону¹. Так у ваган сразу после родов было принято давать роженице хлеб с солью: «хлеба с солью сразу давали, чтоб аппетит был»²; либо в бане хлеб повитуха клала за пазуху роженице, предварительно прочитав заговор³.

Новорожденный

Послеродовой период применительно к ребенку был наполнен огромным количеством различных действий, основной смысл, которых, как неоднократно указывали исследователи, превратить новорожденного в человека, отделить его от мира природы и ввести в свой окультуренный мир⁴. Здесь вновь мы встречаем последовательность обрядов отделения, промежуточного периода и включения. Основной обряд отделения выражается в церемониальном отсечении пуповины⁵. В данном контексте одной из главных обязанностей повитухи было совершение необходимых действий с последом и пуповиной.

а) Пуповина, послед.

Обрезание пуповины повсеместно на исследуемой территории наряду с рациональным имело и магическое значение. Как уже указывалось выше, одной из причин предпочтения услуг повитухи услугам профессиональной акушерки было умение заговаривать – *загрызть* грыжу новорожденному: «В байну пойдут и рожденного ребенка обмоют. Обмоют и сразу бабушка берет у матери повойник, кладет на пуп ребенка, легонько берет его в зубы и с наговором загрызает грыжу»⁶. Перевязывание пуповины сопровождалось магическими действиями, которые носили явно выраженный охранительный характер. Так в низовьях Северной Двины «пуповину перевязывают суровой ниткой – не с обычной катушки, а намотанный на каток. Часто самодельные изо льна»⁷. В работе Т.А. Листовой с указанием локальную привязку – Вельский уезд, говорится, что «у новорожденного тотчас отрезают пуповину головными волосами родильницы и ее мужа, заранее приготовленными, и теми же волосами со всею осторожностью перевязывают самый пуп»⁸.

¹ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 48. Онежский район г. Онега.

² ПМА. Зап. от Росляковой Пелагеи Егоровны, г.р. 1928 Архангельская область, г. Шенкурск.

³ АГВ. 1877. № 32. С. 3. Шенкурский уезд.

⁴ См.: Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 40-41; Мазалова Н.Е. Родины на Русском Севере: соматические представления // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 36; Головин В.В. Организация пространства новорожденного // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. С. 31-32.

⁵ Геннеп ван А. Обряды перехода. М. «Вост. лит», 2003. С. 52.

⁶ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 42. Красноборский район с. Черевково.

⁷ ФА САФУ. П. 275. Оп. 3. С. 33. Холмогорский район с. Ломоносово.

⁸ Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей // Русский Север: этническая история и народная культура XII-XX века. М.: «Наука», 2001. С. 593.

Действия с последом в контексте общерусской традиции ограничивались закапыванием его в тайном месте. Это должно было исключить возможность контакта с ним, как человека, так и животных, прежде всего собак. На исследуемой территории послед закапывали в навоз или в подпол. При чем для каждого из районов характерен как первый, так и второй вариант. Скорее всего, они дополняли, а не противопоставлялись друг другу: «Баушка моет детское место холодной водой и завертывает в чистую тряпочку. Если оно после девочки, то с ним кладет одно яйцо, а если после мальчика, то два. Это все зарывается в навозе или под подвальное бревно. Чтобы и другие дети рождались»¹ (Поморский берег Белого моря); «Тут куды-то бабки все прибирали, во двор убирали. Стараются положить в навоз или там под половицу, но на улицу не закапывали, уж собакам не давали таскать»² (нижнее течение Ваги). Ритуал захоронения плаценты, прежде всего, обусловлен необходимостью социализации новорожденного. Выход плаценты, по сути дела рассматривается как вторые роды. При этом ребенок предназначается людям, а послед иному миру³. Исследователи не раз обращали внимание на то, что в действиях с последом полной мере реализуется схема погребального обряда⁴. Его обмывают, «одевают» заворачивают в тряпочку. В данном случае весьма показательное свидетельство одного из информантов: «так под святой угол закапывали в подполье, все в тряпочке, а то без нее как-то не то не се...»⁵. Головин В.В. склонен видеть в этом так же аналог «строительной жертвы». Общеизвестна в традиционной культуре мифологическая символика захоронения или имитации захоронения, связанная со строительством. Мировой порядок строился на обязательной взаимозамене уходящего и нового. Жертва (захоронение) в мифологическом контексте давала необходимую энергию процветания нового, как и новое требовало ухода чего-либо. Мир должен быть уравновешен. «Процветание» новорожденного, как и процветание вновь построенного дома, требует определенного, специфического жертвоприношения. Обряд захоронения последа и есть некая «аналогия строительной жертвы». Общее (утробное состояние ребенка) как бы раздваивается – послед хорониться, а ребенок (и вследствие этого) благополучно растет⁶.

¹ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 44. Онежский район д. Ниमेंга.

² ПМА. Зап. от Шошиной Розы Васильевны г.р. 1928 д. Литвиновка Шенкурский район.

³ Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 42.

⁴ Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 42-43; Мазалова Н.Е. Родины на Русском Севере: соматические представления // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 35-36; Головин В.В. Организация пространства новорожденного // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. С. 34-35.

⁵ ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны, г.р. 1926 Архангельская область Шенкурский район с. Шеговары.

⁶ Головин В.В. Организация пространства новорожденного // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. С. 33-34.

Захоронение последа имеет устойчивую продуцирующую семантику. Распространенный на данной территории обычай закапывать послед в навоз, скорее всего, связан с магией плодородия. Желанием стимулировать репродуктивные возможности женщины, обусловлен и обычай, класть с последом мальчика два яйца, а с последом девочки – одно. Яйцо, как уже указывалось выше, имеет в народных верованиях значение символа плодородия. По сведениям Н.Е. Мазаловой у жителей деревень по реке Ваге послед нес некоторую информацию о количестве и поле будущих детей: «когда родит первого, если послед узенький, то будет мальчик, а широкий как шаньга, – девочка»; «на последе сколько холмиков, столько детей еще будет». «Чистый» послед означал, что у женщины больше не будет детей¹.

б) Обмывание новорожденного.

Следующий этап в «доделывании» новорожденного, отделении его от природного мира – обмывание. На всей исследуемой территории это обязательно происходило в бане: «Когда родит, муж идет за бабкой и затопливает баню. По истопке бани, родильница с бабкой и младенцем идет и париться от 4 до 6 часов (это паренье повторяется завтра и после завтра, непременно в трех банях)»; «В первую очередь после родов в бане моешься. Старухи велели ребенка с локтя мыть. Повернишь на коленях его вниз лицом, из тазика горстью захватишь воду и руку согнешь, и чтобы с локтя на него бежала водичка. И три раза нужно сказать: «Как с этого локтя вода не держится, так чтобы никакая худоба на ребенке не держалась». Это так после родов в первую очередь – для его здоровья и от всякого опризорья»². Весьма показательное объяснение, почему именно в бане совершались основные как рациональные, так и магические действия над новорожденным встречается в одном из источников: «По мнению старух, успокоительным фактором в бане были не самое мытье ребенка и его запаривание до полусмерти, а заговорные слова. Баня топилась только потому, что заговорные слова лучше льнули, когда человек находился в распаренном состоянии. То есть возвращение на баню и здесь было то же самое, что и мытье в бане невесты, жениха, молодых супругов, при возвращении с долгого пути, при отправке в дорогу и т.д. Во всех этих случаях баня была только хорошим проводником для магической силы заговорного слова»⁴.

Обмывание должно было сообщить ребенку отсутствующие качества. На новорожденного смотрели скорее как на материал, из которого в ходе ри-

¹ Мазалова Н.Е. Родины на Русском Севере: соматические представления // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 36.

² Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877. С. 135.

³ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 51. Устьянский район с. Череново.

⁴ Романов М. Фольклор Устьи (очерки). Пережитки древних эпох в фольклоре и быте северной деревни // Вельский краеведческий музей Научно-вспомогательный фонд. Д. № 342. С. 15.

туала можно получить «настоящего» человека¹. Это утверждение, безусловно, справедливо применительно и к рассматриваемым территориям. Прежде всего, это находило выражение в действиях повитухи. Она гладила ему головку, стараясь сделать ее круглее, *правила* руки и ноги: «Молоденчика повитуха обмывает теплым молоком, говорит – будет нежная белая кожа. И смотрит, что у него не так, вывихнуто ли что, то она выправляет. И головку так вот в руках сжимает – округленькой делает»²; «В баню новорожденного носили в первый день. Бабушка правила ножки, ручки, головенку»³.

В верхнем течении Северной Двины и на Ваге совершались идентичные магические действия повитухи над новорожденным: «Управившись с родами, бабка несла новорожденного в баню. В воду которой она собиралась его обмывать, бросала три уголька. Один – из избы, другой – с кострища, третий – из бани»⁴; «В бане бабка в воду, в которой будет мыть младенца кладет три камешка, которые берет из избы, с улицы и из бани»⁵. Тексты заговоров, читаемые при этом, так же практически идентичны. В деревнях по реке Виледь в бане ребенка моют мылом, которым мыли покойника⁶. Аналогичных свидетельств не обнаружено больше ни на одной из рассматриваемых территорий.

В деревнях нижнего течения реки Ваши (территория современного Лешуконского района) ребенка в баню несли в особой корзине – *полухе*, в которой хранили жито⁷.

В традициях населения по реке Устье новорожденного было принято мыть на одежде, в которой рожала женщина: «Мыть надо на грязной рубахе робят, на своей в которой рожала. Грязный низ вороточки кверху и дитенка ложить на эти вороточки. Чтоб других дитенков легче рожать было»⁸.

Услуги бабки-повитухи традиция не обязывала выплачивать деньгами. Родители дарили ей сарафан или платье или кусок материи и полотенце. Так же ей могла быть оказана помощь по хозяйству: подвезти сена, дров и т.д.

Анализ источникового материала, относящегося к территории Архангельского Севера позволяет говорить, что здесь обмывание ребенка осмыс-

¹ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 43.

² Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 52. Приморский район с. Пертаминск.

³ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский Дом). Колл. 266. П. 2. Текст № 154. Мезенский район с. Ручьи.

⁴ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 50. Красноборский район с. Черевково.

⁵ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. М., 1878. С. 198. Шенкурский уезд.

⁶ ФА САФУ. П. 384. Оп. 3. Текст № 61. Вилегодский район с. Павловск.

⁷ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 60. Лешуконский район с. Лешуконское.

⁸ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 54. Устьянский район д. Череново.

ливалось скорее как ритуальное «доделывание», а не очищение его как прошедшего из природного, не – своего мира. Преобладание в рассматриваемом ритуальном комплексе функций очищения, характерно, прежде всего, для родившей женщины.

в) Одевание.

Следующий важный акт в процессе приобщения ребенка к сфере культуры – одевание. Ребенка заворачивали в рубаху отца, причем эта рубаха должна быть поношенной: «повитуха завертывала его в отцову рубаху... чтоб отец жалел ребенка»¹; «а вот ребенка – то все в мужскую рубаху заворачивали, надо, чтоб в рубаху отца завернуть»²; «Ребеночка специально заворачивали в мужскую рубаху, которая уже не стиранная и поношенная, чтоб отец лучше любил»³; «ребёнка, как только родился, заворачивают в рубаху отца, чтобы отец любил малыша»⁴. В деревнях нижнего течения Северной Двины ребенка заворачивали в *свивальник*: «Новорожденного сразу мыла бабушка в бане и одевали в пеленки и свивальник»⁵.

В обрядовом заворачивании ребенка важны все три момента: и то, что использовалась преимущественно одежда отца; и то, что она должна быть старой, и ее загрязненность. Но, пожалуй, главным является сам факт обретения одежды, так как одетость – важный признак человека, его включенности в социальные отношения. Вместе с тем это еще не вполне одежда. Показательно, что она не надевается на ребенка, а он в нее заворачивается. Ближайшим аналогом является не «настоящая» (взрослая) одежда, а саван, особенно в тех случаях, когда он представляет собой кусок холста, в который заворачивается тело покойника⁶.

Одежда в народных представлениях является неотъемлемой частью ее носителя. Заворачивание новорожденного в отцовскую рубаху не просто символизирует связь между ними. Ребенок становится продолжением, «распространением» не только матери, но и отца, его частью.

Категория старого в традиционной культуре отчетливо связывается со «своим», обжитым, освоенным. Старые, поношенные вещи выражали идею преемственности, передачи благ и ценностей от одного поколения к другому⁷.

г) Приобщение к дому.

Следующий комплекс действий по введению новорожденного в социальную структуру был направлен на приобщение его к дому, печи, красному

¹ ПМА. Зап. от Кокушиной Валентины Ефимовны, г.р. 1927 Каргопольский район д. Ефремово.

² ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны, г.р. 1926 Архангельская область Шенкурский район с. Шеговары.

³ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 58. Вельский район д. Арефьино.

⁴ ФА САФУ. П. 297. Оп. 3. С. 38. Пинежский район д. Остров.

⁵ ФА САФУ. П. 275. Оп. 3. С. 34. Холмогорский район с. Ломоносово.

⁶ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993 С. 45.

⁷ Там же.

углу. Так на юге и юго-востоке рассматриваемой территории после того как ребенка приносили из бани его обязательно клали в угол на веник: «Ребенок родится его положат в угол, где веник стоит. А веник на него сверху положи, чтобы угомонный был»¹ (Верховья Северной Двины); «Ребенка проводили через обряд посвящения домашним духам, чтобы сделать членом семьи в их глазах. Первым делом укладывали его около порога и покрывали веником»² (р. Устья) Сходные действия совершались и на юго-западе: с целью оберега младенца бросали под *зыбку* веник³. В северо-восточных районах с той же мотивацией ребенка клали под лавку: «А для того, чтобы ребенок был спокойным, его клали под лавку»⁴ (Верховье Пинеги); «Ребенка наряжают в мужскую рубаху и под лавку. Сунут под лавку на секунду какую, чтобы отец его любил и жалел и чтобы спокойный в люльке лежал»⁵ (Зимний берег Белого моря). В Среднем течении Пинеги встречались оба варианта: «Чтобы ребенок был спокойнее, его кладут на банный веник и ложат сразу голого под стол или скамейку»⁶; «Чтобы ребенок был спокойнее его положить на лавку»⁷. В селе Павловск Вилегодского района отец после бани доносит ребенка до крыльца, там бабушка забирает его и кладет на стол головой к *сутному* углу. И приговаривает слова: «Как все люди любят стол и за столом совершают трапезы, так вот любили, так, моего внука (или внучку)»⁸. Так же в некоторых районах было принято прикладывать ребенка к печи как сакральному центру дома: «Не сразу в колыбель укладывали, сначала на шесточек положат, мокрый ребенок да сырой, пусть, говорят, подсохнет»⁹ (Каргопольский район); «Большуха дома снимает с него веник с заговором. Только после этого ребенка несли на шесток и здесь обмывали, приблизительно с такими же заговорными словами, как и у порога. Первоначально это было, по-видимому, посвящением духам очага. И только после этого ребенок считался членом семьи»¹⁰ (Устьянский район).

¹ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский Дом). Колл. 266. П. 2. С. 88-89. Красноборский район д. Ракулка.

² Романов М. Фольклор Устья (очерки). Пережитки древних эпох в фольклоре и быте северной деревни // Вельский краеведческий музей Научно-вспомогательный фонд. Д. № 342. С. 13.

³ Родины: материалы каргопольской экспедиции РГГУ // Живая старина. 1996. № 2. С. 57. с. Архангело Каргопольский район.

⁴ ФА САФУ. П. 297. Оп. 3. С. 38. Пинежский район д. Остров.

⁵ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 59. Мезенский район с. Долгощелье.

⁶ Дранникова Н.В. Итоги Пинежской фольклорной экспедиции // Экология культуры. Информационный бюллетень № 3 (28). Архангельск, 2002. С. 209. Пинежский район д. Шотова.

⁷ Там же. С. 209.

⁸ ФА САФУ. П. 384. Оп. 3. Текст № 61. Видегодский район с. Павловск.

⁹ ПМА. Зап. от Кутьиной Александры Петровны, гр.1931 Каргопольский район д. Ефремово.

¹⁰ Романов М. Фольклор Устья (очерки). Пережитки древних эпох в фольклоре и быте северной деревни // Вельский краеведческий музей Научно-вспомогательный фонд. Д. № 342. С. 13.

Приметы жизнеспособности / доле ребенка

По физическим свойствам младенца, а так же по времени рождения определяли его долю, срок его жизни: «По голосу определяла повитуха, грубый голос – ну, долгожилец»¹ (Каргополь); «Кто рожден кривоногий, тот бывает счастлив в успехах»² (Пинега); «У кого длинная шея, тот живуч, долго не помрет» (Пинега)³; «У кого родимое пятно на теле на виду самого, тот человек жить должен не так счастливо и жизнь вести в печалих и тоске, а у кого бывает не на виду, то жизнь его счастлива в удовольствиях»⁴ (Пинега); «Широкое темя – он живуч, а острое – его ждет недолгая жизнь»⁵ (Устьянский район). Так же было важно и время рождения. Здесь наблюдается актуализация представлений о «счастливом» и «несчастливым» времени рождения: «В мае не желали, чтоб ребенок родился, в мае, мол, мается будет. В мае родится, дак будет самый несчастливый. В число, в которое входит 3, я помню, тоже не желали, чтоб ребенок появился»⁶ (Каргополь); «Кто родится в тихий час, тот будет молчаливый, вор или плут» (Пинега)⁷; «Когда в доме в день родов какая-нибудь потеря или вместе с крестинами в церкви отпевают покойника, тот этому ребенку не жить»⁸ (с. Лешуконское); «Счастливыми для его жизни считаются дни – воскресенье, вторник, четверг, суббота, а понедельник, среда и пятница вещают новорожденному плохую участь, бедноту болезни»⁹ (Шенкурск).

2.1.3. Очистительные обряды для роженицы и новорождённого

Данный цикл обрядов был, прежде всего, направлен на очищение ребенка, роженицы и повитухи, которые, согласно традиционным представлениям, во время родов находились на периферии своего и чужого мира и подверглись вредоносному влиянию чуждых сил.

Запреты и обереги для роженицы и новорожденного

Роженица и новорождённый, согласно верованиям, до совершения специальных обрядов считались нечистыми. Они, с одной стороны, представляли опасность для семьи и общины, с другой – сами в этот момент были наиболее подверженными порче.

¹ ПМА. Зап. от Макаровой Александры Петровны, г.р. 1920 Каргопольский район д. Никифорово.

² Приметы жителей Пинеги // АГВ. 1865. № 43. С. 479.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 54. Устьянский район с. Череново.

⁶ ПМА. Зап. от Макаровой Александры Петровны, г.р. 1920 Каргопольский район д. Никифорово.

⁷ Приметы жителей Пинеги // АГВ. 1865. № 43. С. 479.

⁸ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 54. Лешуконский район с. Лешуконское.

⁹ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 55-56. Шенкурский район г. Шенкурск.

После того как роженица благополучно разрешиться от бремени наступает период, когда с нее постепенно снимаются ограничения в бытовом и ритуальном поведении.

Возвращение к повседневной жизни редко совершается сразу после родов, здесь также существуют этапы, которые напоминают стадии инициации. Так пространство женщины по-прежнему ограничено. Ей запрещено посещать определенные места, которые осмысляются коллективом как сакральные: «В церковь роженице ходить запрещалось, Вот когда крестят ребенка, она не ходит...»¹; «Тут к столу, чтоб не подходила да не готовила первое время ничего»²; «До получения от духовного отца очистительной молитвы, родильница не выходит из дому и не ест вместе с другими»³.

Срок нечистоты роженицы и новорожденного на большинстве исследуемых территорий ограничивался сорока днями или, что то же самое – шестью неделями: «Крестить выбирали день, а вот молитву для очищения матери брали через шесть недель»⁴. Здесь напрашивается аналогия с похоронным комплексом: сорок дней продолжается «нечистота», вызванная смертью человека. На родинах – сорок дней – срок, в течение которого мать и ребенок должны пройти все этапы их включения в мир живых. На похоронах за этот же срок покойник должен окончательно перейти в мир мертвых. Если в погребальной обрядности 40 дней – срок окончательного отделения души от тела, то в родильно-крестильной – это срок соединения души с телом как роженицы, так и младенца⁵. До этого времени к роженице и особенно к ребенку применялись особые охранительные действия, призванные предотвратить сглаз, *оговорище*. В деревнях по реке Пинеге, в районе впадения Пинеги в Северную Двину, в устье Вашки, а так же в Поморье в качестве оберега использовали сажу: «Немного сажу мазануть за ушком и сказать: «На сажу нет супостата, так же на раба Божьего ... (имя) нет супостата»⁶ (п. Пинега); «Чтобы чужие люди не оприкосили, за ушком сажей мазали»⁷ (п. Усть-Пинега Холмогорский район); «Для предохранения от сглаза ребеночку чертили сажей за ушами и на лбу крестики»⁸ (д. Едома Лешуконский район); «При посещении чужими людьми малого ребёнка намазать за уш-

¹ ПМА. Зап. от Макаровой Александры Петровны Архангельская область Каргопольский район д. Никифорово, г.р. 1920.

² ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны, г.р. 1926 Архангельская область Шенкурский район с. Шеговары.

³ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877. С. 134.

⁴ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 74. Приморский район с. Пертаминск.

⁵ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 95.

⁶ ФА САФУ. П. 250. Оп. 3. С. 7-8. Пинежский район п. Пинега.

⁷ ФА САФУ. П. 364. Оп. 3. С. 34. Холмогорский район п. Усть-Пинега.

⁸ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 62. Лешуконский район д. Едома.

ком или в другом месте, где не видно, сажей или золой»¹ (с. Долгощелье Мезенский район). Практически на всех вышеуказанных территориях, а также в низовьях Северной Двины и Онеги наблюдается еще одно типичное действие, призванное предотвратить *оговорище* – окуривание смолой² (Онежский уезд) «от злых духов ещё курили что роженицу, что ребенка пометом из печи, желательно, чтобы помело ещё горело чуть-чуть»³ (с. Ломоносово Холмогорский район).

В комплексе оберегов роженицы и ребенка были действия, характерные для всей исследуемой территории – клали что-то твердое (камень, железо) в зыбку ребенку и в постель роженице, а так же закрывали зыбку ребенка материнской одеждой: «Оставляя роженицу одну, под подушку клали ножницы. Это вот роженица одной оставаться нельзя, вот железо и клали: или ножницы или ножик»⁴; «Ребенка не оставляли без ножа, т.к. боялись, что ребенка заменят, оприкосят злые духи»⁵; «Зыбку с ребенком завешивали материнским сарафаном, чтоб никто не сглазил»⁶; «Клали камешки в кроватку, надо камешки-то класть, дак надо какие-то слова, что бы спокойной ребёнок был»⁷. Обычно эти предметы рассматриваются в качестве оберегов, но более глубокий смысл, видимо, заключается в том, что роженица утратила, а младенец еще не приобрел крепости, твердости, свойственных полноценным людям⁸. В Холмогорском районе Архангельской области и Батецком районе Новгородской области в зыбку перед тем, как положить туда ребенка, запускали кота: «Если кот заходил в колыбельку к ребенку, с ним всё будет хорошо». В ритуале укладывания кошки видится множество смыслов. Во-первых, освоение пространства, организация его безопасности для младенца. Кошка, как известно, выступает в роли ритуального двойника человека (здесь младенца). Первый вошедший в дом, по поверьям, обречен на смерть: «до году помрет». В системе восточнославянских верований кошке приписывалась и очистительная функция⁹.

Послеродовая баня

Чтобы вновь войти в «окультуренный», «свой» мир после пребывания в мире природы над роженицей совершаются различного рода манипуляции,

¹ ФА САФУ. П. 225. Оп. 9. С. 16. Мезенский район с. Долгощелье.

² Из деревенский наблюдений (Этнографическая заметка из Онежского уезда) // АГВ. 1884. № 101. С. 5.

³ ФА САФУ. П. 275. Оп. 3. С. 34. Холмогорский район с. Ломоносово.

⁴ Родины: материалы каргопольской экспедиции РГГУ // Живая старина. 1996. № 2. С. 57. с. Хотеново Каргопольский район.

⁵ ФА САФУ. П. 275. Оп. 3. С. 34. Холмогорский район с. Ломоносово.

⁶ ФА САФУ. П. 257. Оп. 3. С. 47. Пинежский район с. Сура.

⁷ ФА САФУ. П. 312. Оп. 3. С. 45. д. Шотова Пинежский район.

⁸ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 96.

⁹ Головин В.В. Организация пространства новорожденного // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. С. 38.

основная цель которых – маркировать приобщение к «своему» миру. На указанную функцию накладывается функция очищения всех участников ритуала, прежде всего роженицы и повитухи.

В Центральной и Южной России очистительный обряд назывался «размывание рук». На рассматриваемой территории специального обряда «размывания рук» не существовало. Повсеместно очищение совпадало с послеродовой баней: «после родов роженицу ведут в баню, мыли вместе с ребенком. Одну роженицу в баню не пускали, пока ребенку не исполнится 6 недель. Ребенка до трех годов одного в бане не оставляли, «облепят». Как только родит, сразу баню топить»¹; «Мылась роженица, когда уже ходить начнет, тогда и в баню идет, но мыться она должна в первый жар, то есть, чтобы никто до нее не мылся... ты первая идешь в чистую баньку – это очищение и после себя баньку намой»².

Очистительная молитва

Очищение посредством бани лишь один из вариантов или / и этапов в приобщении роженицы к миру людей. Полностью очищенной считается женщина только после очистительной молитвы. Указание на бытование этого явления встречается в источниках, практически на всей исследуемой территории: «А молитву брали недель через 8-10, тут сама мать ходила в церковь..., ходили мать и крестная, молитва еще не брана, надо идти молитву брать»³ (Каргопольский район д. Никифорово); «До получения от духовного отца очистительной молитвы, родильница не выходит из дому и не ест вместе со всеми»⁴ (Пинежский уезд); «Новорожденного и его мать не оставляют одних в комнате до тех пор, пока младенец не будет окрещен, а матери дана молитва»⁵ (Шенкурский уезд); «Здесь давали имя ребенку и очистительную молитву матери»⁶ (Приморский район с. Пертаминск); «До получения очистительной молитвы от духовного отца роженица не выходила из дома и не ела вместе со всеми»⁷ (Красноборский район с. Черевково); «Одних не оставляли в избе до очистительной молитвы и сороковой»⁸ (Лешуконский район с. Лешуконское).

¹ ФА САФУ. П. 257. Оп. 3. С. 32.

² ПМА. Зап. от Кутьиной Александры Петровна, гр. 1931 Каргопольский район д. Ефремово.

³ ПМА. Зап. от Макаровой Александры Петровны, гр. 1920, Каргопольский район д. Никифорово.

⁴ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877. С. 134. Пинежский уезд.

⁵ Лечение болезней в простом народе // АГВ. 1877. № 32. С. 3. Шенкурский уезд.

⁶ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 84. Приморский район с. Пертаминск.

⁷ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 61. Красноборский район с. Черевково.

⁸ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 61. Лешуконский район с. Лешуконское.

Согласно традиционным представлениям в первые дни после родов роженицу навещали женщины с приношениями. Первое семейное торжество по случаю рождения ребёнка – родины. Смысл его сводился к угощению соседок, приносивших роженице в качестве помощи пищу и детские вещи. В Поморье «родинами» назывались приносимые соседками калачи и пряники. В ответ роженица посылала им *краяны*¹. День этот имел различные названия – *бабий день*² (Летний берег Белого моря), *каша*³ (Каргопольский район), *гостинцы несть, родины*⁴ (Шенкурский район). Как правило, на родины приходили в основном женщины. Ассортимент приношений включал, прежде всего, разнообразную выпечку, что обусловлено, скорее всего, спецификой местной пищи и кухни. Вот некоторые примеры: «После к роженице с банниками приходят – это значит с подарками. Каравай приносят, полеваху (пшеничник, вроде сметанника). И на завтра придут и на третий день»⁵; «Приходила родня, близкие соседи поздравлять. Напекут пирогов, шанег и в зубеньке несут (это как такая небольшая корзина). К роженице идти – это у нас называлось гостинцы несть. Мне-то, когда родила 13 зубенек нанесли. Идут, кто когда, кому свободно. И полотенчики приносили и рубашечки, пеленочки»⁶; «Обязательно пироги носят, кто-чего принесет, кто и шанги, кто и калачи. Приносили все вкусно что-то»⁷.

Обычай проводывания носил ярко выраженный характер нетрудовой взаимопомощи. Его следует отнести к аналогичным по значению общинным обрядам, направленным на поддержание нормальной жизнедеятельности каждой отдельной семьи. Возникновение и сохранение обычая связано с нуждами сельской жизни, однако не лишено и христианской окраски – прототип его принесение волхвами даров Деве Марии⁸.

Крещение

Крещение было одним из завершающих этапов очистительных обрядов и обрядов включения новорожденного в социальную структуру. К крестинам, в отличие от, родин готовились заранее. Как уже указывалось выше, до крещения ребенок считался нечистым, не вполне полноценным человеком.

¹ Богданков М.С. Домашняя жизнь, нравы и некоторые обычаи поморов // ИАОИРС. 1910. № 24. С. 44. Краяны – сухари их ржаного хлеба.

² Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 64. Приморский район с. Пертаминск.

³ ПМА. Зап. от Романовой Клавдии Ивановны, г.р.1923, Журавова Мария Ивановна, г.р. 1922 Каргопольский район д. Тоболкино.

⁴ ПМА. Зап. от Росляковой Пелагеи Егоровны, г.р. 1928 Архангельская область, г. Шенкурск.

⁵ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 64. Вельский район д. Арефьино.

⁶ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 65. Вельский район д. Хорошево.

⁷ ПМА. Зап. от Росляковой Пелагеи Егоровны, г.р. 1928 Архангельская область, г. Шенкурск.

⁸ Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей // Русский Север: этническая история и народная культура XII-XX века. М.: «Наука», 2001. С. 593.

Но преобладающими были представления, что сам ребенок до крещения был незащищен от любого вида порчи и сглаза, что он мог быть подменен нечистой силой. На данной территории широко бытуют рассказы о *подмениях*, *обмениях*: «Пока некрещеный боялись оставлять ребенка одного в доме. Тогда опасались, чтобы домовый не переменял в зыбке, боялись чтобы не какая болезнь не пристала, чтобы нечистая сила никакая не взяла ребенка. А когда ребенок крещеный, тогда были смелее»¹; «Не оставляют ребенка некрещеного одного. Може обменять. Хозяин байный можот. Я слыхала там женщина пришла, уж как головенка лежит <вместо ребенка>»²; «Ране говорили, что и людей обменивают. Нельзя оставлять в байне детей одних. Один раз тоже гадали, и парень пошел в баню за камнем. Он взял камень, пошёл, его и не выпуска, говорит: «Принеси мне платье, крест да пояс». Он послушался, говорит «Ладно принесу». Это девка обменена была. Робёнка взяли, а другого дали, а ребёнок то и не растёт. Мати вышла не коллдор, робёнка и взяли; нельзя оставлять одного-то. Семнадцать лет девке той, в байны она жила. Парень то посулился и несё. А домой пришёл и не сказыва, что нук. Вечер-то настане, она и придёт к окошку: «Посулёно, дак неси. Посулёно, дак неси.» А мати-то да батька: «Чё кому посулил?» Вот он и сказал, они дали всё. Вот он и принёс в баню-то; она оделась да пришла: «Я твоя невеста. Я семнадцать лет в бане жила». Вот это я слыхала. Потом робёнок-то всё ни черта не растёт. Она и говорит: «Это не робёнок, а веник». Взяли да и бросили, оказался голик»³; «Новорожденного и его мать одних в комнате не оставляют до тех пор, пока младенец не будет окрещен, а матери дана молитва, в противном случае домовый убьёт мать и переменит младенца»⁴.

а) Крестные родители.

Ведущая роль при крещении отводилась крёстным родителям. В местной традиции – это *божат* и *божатка*. То, что главные участники этого процесса – не родители, а посторонние, соотносится с неоднократно упоминавшейся тенденцией ритуала к отделению ребенка от «природы». В данном случае речь может идти о том, чтобы дать ребенку «настоящих», а не биологических родителей. Не случайно крестные являются главными действующими лицами, а все отмеченные моменты жизни ребенка – именины, свадьба и, конечно, крестины, на которых они обязаны покрыть существенную часть расходов, не говоря уже обязательных подарках⁵. Как правило, на изучаемой территории в кумовья приглашались близкие родственники или друзья: «Восприемниками от кумели выбирают более из родственников,

¹ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 74. Приморский район с. Пертаминск.

² Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ 1995 года // Живая старина. 1996. № 2. С. 57.

³ ФА САФУ. П. 297. Оп. 2. С. 8. Пинежский район д. Городецк.

⁴ Лечение болезней в простом народе // АГВ. 1877. № 32. С. 3. Шенкурский уезд.

⁵ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 47.

кого-либо из односельцев, преимущественно зажиточных»¹; «Крестный отец, да крестная мать – это друзья или родные»²; «Крестных выбирали родители, чаще это были родственники»³. Выбор восприемников определялся несколькими причинами: «Приглашали в кумовья человека, которого мать, да отец уважали, выбирали, кто получше»⁴; «Старух в крестные не выбирали, что если старые в крестные не выбирали, старались, чтоб побольше вторая мать у ребенка была»⁵. Такой выбор обусловлен представлениями о воздействии на крестника тех или иных качеств крестных, а так же прагматическими соображениями – зажиточность кумовьев позволяла рассчитывать на их помощь в будущем, в случае смерти родителей, крестный опекал крестника. Как правило, крестные родители были тесно связаны с крестниками, нередко почитались как родители, а иногда и больше. Имел место особый институт – духовного родства, который проявлялся в основном в обрядовой жизни крестьянской семьи. Так крестные были постоянными участниками всех празднеств в доме своих крестников. Наиболее показательной является роль крестных на свадьбе крестников. На всей исследуемой территории крестные являлись наиболее активными и почетными участниками свадебного обряда своих крестников.

Как правило, от просьбы идти в кумовья не отказывались. Мотивировка этому следующая – «считалось, что это как почетно, что приглашают идти в божатки»⁶.

Окрестить старались по возможности быстрее. На большинстве исследуемой территории точная дата крещения не указывалась. Только в деревнях по реке Пинеге, причем как в верховье, так и в низовье крестили по истечении 40 дней (6 недель): «До шести недель ребенка старались не показывать, все в темное место пихали. Потом крестят на реке»⁷ (с. Сура); «Когда сорок дней от родов проходило, то ребенка крестили, давали ему церковно имя. А раньше этого времени окрещать было нельзя. Это время давалось дитю на выживание. Уж ежели ребенок выжил, то его и отправляли на службу к Богу»⁸ (д. Цимола). Здесь явное противоречие народным представлениям, которые обусловлены церковными догмами о несчастной участи младенцев, умерших до крещения.

Крещение проходило в церкви, но могло совершаться и дома. Такие свидетельства известны, прежде всего, по Поморью: «Некоторые крестили дома.

¹ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877. С. 134.

² ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны, г.р. 1926 Архангельская область Шенкурский район с. Шеговары.

³ ФА САФУ. П. 353. Оп. 3. С. 105. Ленский район с. Козьмино.

⁴ ПМА. Зап. от Макаровой Александры Петровны, г.р. 1920, Каргопольский район д. Никифорово.

⁵ ПМА. Зап. от Кутьиной Александры Петровны, г.р. 1931 Каргопольский район д. Ефремово.

⁶ ПМА. Зап. от Шошиной Розы Васильевны, г.р. 1928 д. Литвиновка Шенкурский район.

⁷ ФА САФУ. П. 257. Оп. 3. С. 32. Пинежский район с. Сура.

⁸ ФА САФУ. П. 374. Оп. 3. С. 55. Пинежский район д. Цимола.

Приходил священник на дом. Обычно это было, когда ребеночек родился слабым или больной. Крестили обязательно в другой комнате, не где был рожден ребенок, потому что она считалась оскверненной. Ребеночка из купели кумы принимали на ризу»¹ (Летний берег Белого моря с. Пертаминск); «Летом в первое воскресенье кумовья везли ребеночка в церковь, а зимой – так уж дома крестили. Я как сейчас помню моя мать купель тащит. Купель притащила, священника привела. Крестная матушка обязательно должна присутствовать, а крестные не обязательно»² (Онежский берег Белого моря д. Нименьга).

б) Крестильный обед.

После крещения обязательно следовало застолье в доме родителей. Проведение его имело существенные локальные различия. Так в деревнях в нижнем течении Северной Двины и Вашки в состав блюд на крестильном обеде обязательно входила каша: « На хрястьбины приходят только женатые, холостые парни и девки не допускаются. Когда бабка ставит на гостевой стол гречневую кашу, она отцу и дитю хорошие слова баит. Гости кашу съедают. Кумы последнюю ложку каши кладут на полку и бают – чтобы крестник, такой же большой вырос»³; «После крестин непременно бывает обед или ужин, на котором необходимое и главное блюдо составляет пшеничная каша. При подаче на стол каши, бабка подносит находящимся в доме по рюмке водки, за что получает от всех деньги (от 1 до 10 копеек); обычай этот называется класть в кашу»⁴. Косвенное указание на присутствие каши во время крестинного обеда есть в источниках по Пинежскому уезду: «После крестин у родителей бывает крестинный стол. К столу на угощение приглашаются родственники. Когда крестный и крестная дают деньги, как бы початкою, под названием: роженице в кашу и бабке на зубок»⁵.

На территории Каргопольского и Шенкурского районов обязательного блюда на крестинном обеде не было, хотя в источниках указывается, что в состав блюд, как правило, входили пироги: «А раньше все испекут такого, напекут пирогов, калачей, да рыбу запекали в пироги»⁶ (Шенкурский район с. Шеговары); «Тут уж ели кисель клюквенный, да шаньги – блины, обязательно, с толком»⁷ (Каргопольский район д. Никифорово). В пинежской

¹ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 82. Приморский район с. Пертаминск.

² Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 84-85. Онежский район д. Нименьга.

³ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 95. Лешуконский район с. Лешуконское.

⁴ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877. С. 135.

⁵ Там же. С. 134.

⁶ ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны, г.р. 1926 Архангельская область Шенкурский район с. Шеговары.

⁷ ПМА. Зап. от Макаровой Александры Петровны, г.р.1920, Каргопольский район д. Никифорово.

традиции на крестинах присутствовали оба варианта вышеуказанных блюд: «На крестинный обед пекут особые пирожки с овсяной муки, они смазываются сверху маслом и называются кстинчики. Все кушанья готовятся на стол как на большой праздник. Если пост то ставят сельди и квас с кислой капустой. А если нет – то готовят студень и квас с яйцами и мясом, а так же щи и картофельный суп с грибами, на второе – лапша с курятиной или свиной. Главное – к концу гречневая каша. Последнее кушанье – пироги. В Холмогорском уезде на крестильном обеде был распространен обычай, который, как нам представляется, имеет отголоски первобытной кувады: «При крещении младенца отцу его, в конце обеденного или вечернего стола подается хлебальная ложка соли, покрытой сверху кашей, обыкновенно употребляемой здесь при крестинах. Обычай этот имеет то значение, что отец новорожденного употребляя ложку соли мог бы хотя бы приблизительно иметь понятие сколь горько и солоно было для его супруги родить дитя»¹.

Имянаречение

Имянаречение ребенка представляется важным этапом при включении его в социальную структуру, осуществлении идеи преемственности и предохранении от возможных вредоносных сил. Имянаречение происходило или сразу после рождения или во время крещения ребенка. Изначально имя для ребенка имело охранительное значение, так в Холмогорском районе «без имени не моют в бане первый раз. Имя дают, тогда и в баню носят»². Выбирали имя обычно по святым: «Имена давались по святым, вот родилась девочка и скоро будет день 14 марта – день Евдокии, значит ребенка так и называли..., родился мальчик в ноябре в Александров день и называли Александром»³; «Давали имена по церковным книгам..., вот, например, в какие месяца Николаи, Иваны и вот по этим и дают. Придет такой период, что Власом дать и дают Власом...»⁴; «Имя ребенку давалось по имени святого, например, если ребенок родился в пределах праздника Ильина дня, то имя давалось Илья»⁵. В селе Лешуконском было распространено поверье, что если взять имя преподобного – к счастью, а имя мученика – к несчастью⁶. Другой способ выбора имени – по умершим или живым родственникам: «или <имя давали – А.Ч.> по имени родственника, дедушки, бабушки – такой ребенок назывался «подарок» например, внучка Нина для бабушки Нины»⁷; «Это уж любили по родне звать. Больше все старались по дедушке звать, так

¹ О нравах и обычаях в Холмогорском уезде // АГВ. 1862. № 45. С. 383-384.

² ФА САФУ. П. 275. Оп. 3. С. 34. Холмогорский район с. Ломоносово.

³ ПМА. Зап. от Макаровой Александры Петровны, г.р. 1920, Каргопольский район д. Никифорово.

⁴ ПМА. Зап. от Каштановой Марии Владимировны, г.р. 1915 Каргопольский район д. Леонтьево.

⁵ ФА САФУ. П. 275. Оп. 3. С. 34. Холмогорский район с. Ломоносово.

⁶ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 107. Лешуконский район с. Лешуконское.

⁷ ФА САФУ. П. 275. Оп. 3. С. 34. Холмогорский район с. Ломоносово.

и с девочками старались имена из своего роду брать»¹; «По своим все называли. У меня дочь Рая, дак назвали в честь мужа сестры»². На Зимнем берегу Белого моря бегали за ворота и спрашивали имя первого встречного. Его имя и давали. Считали, что от этого имени ребенку будет всю жизнь счастье и удача³. Успенский Б.А. видит в имени человека социальный знак, определяющий его место в мироздании и социуме, мифологический двойник, заменитель человека⁴. Имя манифестирует принадлежность человека одновременно к нескольким сообществам: социальному, этническому, религиозному, кровнородственному⁵. В русле последнего положения показательно выглядит рассказ одного из информантов о наречении незаконнорожденных детей неблагозвучными именами: «Забеременеть без мужа это уж был великий грех, да и ребенок родится, дак не называли хорошими именами. Вот одна родила тоже без мужа, да двойню, дак одного назвали Путко, а другого – Урванко. Что сколодков родила, так нельзя хорошими именами звать»⁶.

Таким образом представители крестьянского социума подчеркивали «чуждость», особое положение незаконнорожденных детей.

Феномен одноименности, то есть наличия детей с одинаковыми именами, по нашим данным присутствует только в Каргопольском районе: «... вот старшая дочь Анна и последнюю называли Анной потому, что она родилась в тот период времени, когда по церковным давали Анной...»⁷; «Два Ивана в одной семье было, два брата, Иван – первый и Иван – второй»⁸; «Вот есть мальчик Саша, родилась девочка в тоже время – и тоже называли Александрой, у нас были такие семьи»⁹. Одноименность была следствием прежде всего более жесткого следования святцам, то есть выбора имени по ближайшим ко дню рождения или крещения дням или по восьмому дню, поэтому и понятно распространение имени Иван: в церковном календаре этому имени (точнее святым, носящим это имя) отведено наибольшее число дней в году¹⁰. На большинстве же рассматриваемых территорий два имени в семье избе-

¹ ПМА. Зап. от Шошиной Розы Васильевны г.р. 1928 д. Литвиновка Шенкурский район.

² ПМА. Зап. от Росляковой Пелагеи Егоровны, г.р. 1928 Архангельская область, г. Шенкурск.

³ Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Издательство Беловодье, 1998. С. 108. Мезенский район с. Долгошелье.

⁴ Успенский Б.А. Мена имен в России в исторической и семиотической перспективе // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 2: Язык и культура. М. С. 187-202.

⁵ Разумова И.А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М.: Индрик, 2001. С. 56.

⁶ ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны, г.р. 1926 Архангельская область Шенкурский район с. Шеговары.

⁷ ПМА. Зап. от Каштановой Марии Владимировны, г.р. 1915 Каргопольский район д. Леонтьево.

⁸ ПМА. Зап. от Романовой Клавдии Ивановны, г.р. 1923, Журавова Мария Ивановна, г.р. 1922 Каргопольский район д. Тоболкино.

⁹ ПМА. Зап. от Макаровой Александры Петровны, г.р. 1920, Каргопольский район д. Никифорово.

¹⁰ Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей // Русский Север: этническая история и народная культура XII-XX века. М.: «Наука», 2001. С. 610.

гали, прежде всего, из опасений, что одноименность представляет угрозу жизнеспособности детей, один из них непременно умрет.

2.2. Свадебная обрядность на Архангельском Севере в конце 19 – начале 20 вв.

Традиционный свадебный ритуал представлял собой сложный комплекс, включавший в свой состав весьма разнообразные по своему происхождению, характеру и функциям элементы.

Вступление в брак во второй половине XIX – начале XX в. было одним из важнейших событий в жизни русских крестьян Русского Севера. Прежде всего, это обусловлено тем, что вступление в брак формировало семью – первичный организм крестьянской общины, которая была призвана выполнять различные функции: социально-экономические, демографические, бытовые и т.д. Основное предназначение семьи – воспроизводство населения и подготовка младших поколений к самостоятельной трудовой жизни. Это обеспечивало преемственность поколений в обществе и неразрывность хозяйственно-трудовых связей.

Кроме того, брак имел и морально-этическое значение в представлениях северно-русских крестьян. Старались быстрее женить сыновей, «баловства меньше, да и работник лишний для хозяйства»¹. Брак был заветной мечтой каждой крестьянской девушки. Многие предшествующие моменты ее жизни связаны с подготовкой к будущему браку. Так, мужчины и женщины, не вступившие вовремя в брак, всячески осуждались односельчанами. Примером этому служит бытование обидных прозвищ, которыми награждали односельчане мужчин и женщин, переступивших критический рубеж брачного возраста: для девушки – *залетная* (выходящая «за лета» замужества), *посиделка*, *засидок* («засидевшаяся» на молодежных собраниях и не выбранная вовремя в жены), *косник* (девушка, которую уже не приглашают на танцы, с намеком, что остаться ей с «одной косой», старая дева), *пожитая*, *домовня*, *дохожалая* (девушка перестает посещать молодежный круг и сидит дома)²; для парня – *бурлак*, *трутень*, *пропускной боров* и т.п.³.

Не состоявшим в браке людям приписывались различного рода физические и нравственные недостатки.

Свадебный ритуал варьировался в разных социальных и территориальных средах. Это приводило к созданию множества локальных вариантов, но

¹ Тарнянская волость Шенкурского уезда в этнографическом отношении // ИАОИРС. 191.3 № 3. С. 128.

² Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX вв. Л.: «Наука», 1988. С. 29.

³ Там же. С. 39.

оставлялась неизменной структура самого обряда. Инвариант севернорусского свадебного обряда был выделен А.В. Гурой. Он включал в себя три этапа: добрачный, брачный и послебрачный¹. Эти этапы объединяют все обязательные и факультативные акты свадебного обряда и в наиболее общем виде отражают его структуру. Именно этой периодизации мы будем придерживаться при рассмотрении свадебного обряда Архангельского Севера.

Время свадеб

Время проведения свадеб на исследуемой территории, как впрочем, и в общерусском масштабе, было в большой степени определено земледельческим календарем. Свадьбы приурочивались, как правило, к свободным от сельскохозяйственных работ сезонам. Не меньшее значение в выборе времени свадьбы имел и церковный календарь.

По утверждению И.И. Земцовского и В.И. Чичерова, аграрная и семейная обрядности сплетались в народном календаре. Основой для их взаимодействия служила единая тема брачного союза, по разному разрабатываемая. Свадебные мотивы, так или иначе, постоянно выявлялись в аграрном календаре. Аграрные обряды, направленные на возрождение природы, тематически воплощались в любовно-брачные и свадебные игры².

Таким образом, в связи с церковными установлениями и биосоциальными ритмами населения наибольшее количество браков приходилось на осень и период между Святками и Великим постом: «Обычно играли свадьбу между святками и масленой»³ (Коношский район д. Вельцы); «Свадьбу играли только осенью, когда все работы закончены»⁴ (Красноборский район д. Сысоевка); «Свадьбы, в основном, проходили осенью»⁵ (Лешуконский район); «В продолжение постов Великого, Петрова, Успенского, Рождественского нельзя играть свадьбу»⁶ (Мезенский д. Бычье); «А вот раньше в Говинье не делали свадеб, в мае тоже, кто в мае сделает, так всю жизнь будет маяться, а в Говинье – так грех. С Рождества до Великого Говинья делали»⁷ (Каргопольский д. Ухта). Время свадеб между Святками и Великим Постом на побережье Белого моря объясняется следующими локальными причинами: все лето мужчины проводят на Мурмане и приезжают обратно в

¹ Гура А.В. Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда (по материалам Вологодской губернии) // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л., 1978. С. 84.

² Чичеров В.И. Зимний период русского крестьянского земледельческого календаря. М.: «Наука», 1957. С. 39, 44, 51; Земцовский И.Н. К проблеме взаимосвязи календарной и свадебной обрядности славян // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1974. С. 150.

³ ФА САФУ. П. 279. Оп. 3. С. 37. Коношский район д. Вельцы.

⁴ ФА САФУ. П. 269. Оп. 3. С. 21. Красноборский район д. Сысоевка.

⁵ ФА САФУ. Т. 10. Текст № 43. Лешуконский район.

⁶ ФА САФУ. П. 286. Оп. 3. С. 5. Мезенский район д. Бычье.

⁷ ПМА. Зап. от Романовской Евдокии Николаевны гр. 1916 Каргопольский район д. Ухта.

сентябре – октябре. По приезде домой опять начиналась подготовительная работа к ловле наваги и стерлядей, и если не справить свадьбу между Святками и Великим Постом, когда наступает время отдыха, женитьбу придется отложить до следующего года, так как после Пасхи начинается промысел сельдей и подготовка к отъезду на Мурманский промысел¹.

Выбор невесты

Повсеместно на данной территории правом выбора невесты обладали женщины – мать и родственницы жениха. В Шенкурском уезде даже существовал специальный обряд – *смотреть невест*: мать или родственница потенциального жениха посещала посиделки молодежи, с целью выбрать подходящую партию для своего сына: «Сначала выбирают невесту, конечно, из девиц своей деревни. С этой целью мать начинает посещать «беседки», на которые зимою собираются для беседы и работы девушки... Гостя при этом зорко следит за ними. Она как бы невзначай подсаживается то к одной, то к другой, с каждой успевает потараторить: у одной похвалить пряжу, у другой шитье, удивится замысловатости вышиваемого рисунка... Работоспособность девушек уже оценена матерью или родственницей жениха; теперь остается взглянуть еще на их выправку. Для этого приходят летом взглянуть на девушек в хороводе, при этом все принимается в счет: и наряд, и походка, и манеры, и даже голос»². *Смотрины* в этом же уезде могли заключаться в том, что «кто-либо из родственников жениха развезжают с ним или без него по деревням, посещая те дома, где есть невесты. Чтобы хорошо осмотреть девушку прибегают к хитрости: подзывают ее к окну, спрашивают о проходящих или соседних постройках, просят подать напиток и т.д.»³.

Аналогичные по сути действия, но без терминологического определения – *смотрины*, имели место в Сольвычегодском уезде: «Девушки с 16-17 лет никуда не ходят поодиночке, всюду их сопровождает мать, младший брат или подруги. Выйти в поле одной считалось зазорным. Вечеринки устраивались редко. Местом свиданий было поле в страду. На полевые работы девушки ходили в своих лучших платьях. В поле они демонстрировали свою силу, ловкость, красоту»⁴.

Объяснение данной традиции – почему приоритет в выборе невесты был у женщин семьи, мы находим в работе Т.А. Бернштам: «Понимает ли мушшина обиходну работу? Нать, чтоб была и пряха, и ткея, и жнея, и в дому обиходна, и к людям уцлива, и тебе повинна и мне починна»⁵.

¹ Цейглин Г. Свадьба в Поморье // Известия Архангельского Общества Изучения Русского Севера. 1910. № 20. С. 20.

² Мокеев П. Песни Северо-двинских крестьян // ИАОИРС. 1913. № 19. С. 887-888.

³ Добрынин Ф. Свадебные и кунные песни в ближайших к городу Шенкурску деревнях. Архангельск, 1901. С. 2.

⁴ Сольвычегодск и его уезд // ИАОИРС. 1911. № 15. С. 201.

⁵ Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XX – начале XIX вв. Л., 1983. С. 120.

Однако нельзя преуменьшать роль отца как главы семейства, в том числе и в решении брачного вопроса. Но в любом случае в конце XIX века выбор брачного партнера для своего сына или дочери находился в компетенции родителей. В источниках подтверждений данному положению огромное количество: «Без родительского благословения ничего не позволяют делать: по своей любви даже в брак вступить, без согласия родителей, не могут жених с невестой. Если сын избрал по согласию и любви невесту, то родители его останавливают, не дают дозволения жениться; а хотя жениху невеста и не нравится, то принуждают ее брать насильно. Таким же образом и невеста, хотя жених и не нравится ей – принуждают идти насильно, даже и не спросят у невесты, просватают»¹; «Наметив себе невесту, жених прежде всего спрашивал согласия своих родителей, – и если старики не «подорили» ему сватать на какой – то девице, – то парень с отцом, дядей или братом отправляется на сватовство»²; «Отец жениха перед началом сватовства спрашивает сына, на какой именно девице ехать свататься. Сын предлагает им по своему усмотрению одну или другую. Если назначенная сыном невеста не нравится родителям, либо по бывшим неприятностям с ее отцом, либо девку начнут хулить, что она развейка будет их житью (нерадивая) и что его не будет слушаться (т. е. если девка веселого вида, разговористая и шутливая), – жених, выслушав слова от родителей, решается посылать по воле их»³.

Иногда для выбора невесты собирался семейный совет, состоящий из близких родственников: «Вельский селянин, намереваясь женить сына, предварительно держит домашний совет, на котором после разных рассуждений, назначается невеста»⁴; «Когда сыну придет время жениться, по приглашению родителей, собираются ближайшие родственники на совещание»⁵; «близкая родня жениха: замужние сестры, тетки, крестная мать перебирают всех невест и намечают порядок сватания»⁶.

Выбор пары для своего сына или дочери определялся исходя из экономических факторов и причин. Одной из таких причин являлось желание родителей жениха получить дополнительные рабочие руки. Озаровская О.Э., описывая свадебный обряд на реке Пинеге в начале XX века, отмечает, что «в связи с потребностью в рабочей силе большинство браков заключается в июле, перед страдой. Кто хочет отпраздновать свадьбу особенно пышно, тот

¹ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 87. Холмогорский уезд с. Ракула.

² Гладышев В. Свадебные обычаи онежан прежде и теперь // ИАОИРС. 1913. № 17. С. 801.

³ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 81. Пинежский уезд с. Сура.

⁴ Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. 1862. Вып. 5. С. 1.

⁵ Шевкуленко Н. Город Мезень // Всемирный путешественник. 1873. С. 345.

⁶ Чирцов Д. Свадебные обычаи в Пинежском уезде Архангельской губернии // ИАОИРС. 1916. № 9. С. 350.

сыграет ее после умолота, в октябре, когда амбары полны хлеба, погреба – соленой рыбы и грибов, в кошельке деньги – от проданной кой-какой скотинки. Но кому по зарезу нужны рабочие руки, тот обеспечивает себя ими перед страдой»¹. Наиболее остро потребность в работнице возникала, когда родителям жениха сложно было справляться с тяжелой работой. Этим обусловлено то, что при выборе подходящей девушки основное внимание уделялось ее здоровью и трудолюбию. Иллюстрацией этому положению является описание выбора невесты П.С. Ефименко, записанное в селе Кургоминском Шенкурского уезда со слов крестьянина Сысоева: «Крестьянин – отец, вознамерясь женить своего сына, говорит, например: «Ванька, тебя станем женить» – Нет, батька, мне не хотьце. «Что ты, дурак, не хотьце, кому же у нас робить, ведь мати – то одна, да и стара уж стала, и хоть хватись и дров – то принести некому, ведь сам знаешь, один у каши-то не спор, но уж не говори будем женить». – «Старик, (жена называет своего мужа) да на чьей девки-то, думаешь женить?» – «Вот те на чей, да хоть поедом к Паше Благочинному». «Слов нет, мужик знает, что у нас все есть, давай, пожалуй, девака-то на работу ядрена, кого пошлешь в сватовцы-то?»². Затем в расчет принимались такие понятия как «ровня» и «неровня», то есть экономическое и материальное равенство семей. «Деревенский богачей редко допускал женитьбу своего сына на «худом роду» или выход свой очери в «худой род». Низковато, паре, породой-то, – говорил такой мужик своему сыну. – Подумай, сам-то с кем в родню-ту войдешь: Макарко да Васька – вековичные казаки. Кто на свадьбу-то к тебе придет? К кому пировать-то пойдешь?»³. Данная традиция в некоторых источниках даже имеет терминологическое определение – «местничество»: «Сватать начинают всегда выше своего рода, спускаясь вниз по лестнице, например, начинают с А, потом переходят к Б, В и т.д., но никак не обратно, иначе например, А может обидеться, если посватаются сперва у Б и В, а потом пойдут к нему, и даже может не пустить сватов в дом»⁴.

В отношении родителей к брачному выбору их детей нами выявлены некоторые территориальные различия. Так в источниках, относящимся к территориям юга и юго-запада исследуемой территории, а так же низовьев Северной Двины (Холмогорский уезд) чаще встречаются упоминания о принудительной женитьбе или выходе замуж. Вот наиболее типичные свидетельства: «Раньше ведь замуж-то не по любви выдавали, а по договоренности родителей»⁵; «Невесту-то тогда не спрашивали, хочет она замуж идти

¹ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 9-10.

² Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 88. Шенкурский уезд с. Кургоминское.

³ Романов М. Фольклор Устья (очерки) // Вельский краеведческий музей. Всп. Ф. Д. № 342. С. 16.

⁴ Чирцов Д. Свадебные обычаи в Пинежском уезде Архангельской губернии // ИАОИРС. 1916. № 9. С. 350.

⁵ ФА САФУ. П. 367. Оп. 3. С. 96. Виноградовский район д. Тугаринская.

аль нет»¹; «Вот у меня мать отдали замуж, она не хотела, не шла, а ей отдали родители и все, насильно»²; «Все насилу в замуж-то выдавали. Родители сватались, сговоривались»³; «Невеста не принимает никакого участия переговоров, и в редких случаях считаются с ее протестом»⁴; «Выдавали раньше ведь не по любви, иногда невеста мужа до свадьбы даже и не знала, на свадьбе плакали, ой горько»⁵. В мезенской и пинежской традициях, то есть в северо-восточных территориях мало таких свидетельств. Мы склонны видеть в этом различии норм брачного выбора следствие уровня экономического развития указанных регионов. Приоритет экономических мотивов резко выражен в экономически-развитых территориях.

Формы заключения браков

На исследуемой территории существовало несколько способов заключения брака: сватовством и убогом. Свадьбы – сватовством, то есть включающая определенный набор ритуалов, которые составляли обрядовый минимум на конкретной территории.

Различали сватовство двух родов в зависимости от того с чьей стороны ведётся: жениха или невесты. Например, в Шенкурском уезде отмечены случаи, когда родители невесты нуждались в мужской рабочей силе, сами затевали сватовство. Такие зятья назывались *животниками*. Если в семье несколько дочерей, то *животника* приглашали к младшей. Отец невесты предлагал зятю условия, на которых основывались их дальнейшие отношения. Суть их: зять обязуется допечаловать тестя и тещу до смерти, за что мог пользоваться *животом* их, то есть движимым и недвижимым имуществом⁶. В п. Широкий Прилук Вилегодского района жениха, переходящего жить в дом невесты, именовали *примаком*⁷. В с. Карпогоры Пинежского уезда аналогичные случаи назывались – *ходить в дворовники*⁸.

Браки «уходом», «самоходкой» заключались без соблюдения традиционных правил и обычаев, как правило, тайно, без согласия родителей: «Мой отец приходи мою мать сватать и ее родители не соглашались ее отдать, тогда мой отец увел ее самоходкой, то есть она ушла самовольно без согласия родителей»⁹. На большей части исследуемой территории такая форма бра-

¹ ФА САФУ. П. 346. Оп. 3. С. 6. Котласский район д. Петряшино.

² ПМА. Зап. от Каштановой Марии Владимировна, гр. 1915 Каргопольский район д. Леонтьево.

³ ФА САФУ. П. 380. Оп. 3. С. 15. Шенкурский район д. Зимнее Плесо.

⁴ Добрынин Ф. Свадебные и кунные песни в ближайших к г. Шенкурску деревнях. Архангельск, 1901. С. 2.

⁵ ФА САФУ. П. 341. Оп. 3. С. 49. Холмогорский район с. Емецк.

⁶ Молчанов Н.А. Крестьянские свадьбы в южной части Шенкурского уезда // Памятная книжка Архангельской губернии на 1907 год. Архангельск, 1907. С. 2.

⁷ ПМА. Зап. от Чижковой Надежды Георгиевны, гр. 1937 Вилегодский район п. Широкий Прилук.

⁸ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 42.

⁹ ФА САФУ. П. 399. Оп. 3. С. 11. Коношский район д. Ананьевская.

ков не получила большого распространения. Только в каргопольской традиции в интересующий период браки «самоходкой» были достаточно распространенным явлением. В. Ильинский, описывая свадебный обряд в Ряговском приходе Каргопольского уезда, приводит интересную статистику: «Из 100 свадеб, сыгранных ряговцами в последние десятилетие, только 19 девиц просватаны были родителями; притом таких, которые поехали к венцу из дома и с благословения родителей, как водится в других обществах, было только 10, а 9, по просватаньи, увезены были, с согласия родителей, в дом жениха, и последние два – три дня перед браком проводили у него. Это делается по хозрасчету, чтобы не тратиться на прием гостей. Притом, если невеста поезжает к венцу из дома родительского, то, по принятому здесь обычаю, родители ее обязаны сделать на свой счет хлебны – гостьбу для молодых, которая требует расхода, по крайней мере, рублей пять. Остальные 81 невеста ушли замуж без ведома родителей»¹. Такая ситуация обусловлена прежде всего экономическими причинами, стремлением родителей сохранить работницу в доме, так как «девицы, если не больше, тот во всяком случае и не меньше молодцов дороги в крестьянском быту»² и избежать ненужных расходов, потому что «угощение родственных, содержание в продолжение 2-3 суток десятка подруг невестиных, прием жениха, приходящего со своими друзьями, требуют издержек рублей пять-десять»³. В случае же свадьбы «уходом» родители невесты не несут никакого расхода, но наоборот сами берут с жениха взятку за кражу дочери⁴. Внешне такая форма брака напоминала похищение невесты: «Жених со своими родственниками подготовивши тарантас и лошадей идет смотреть девиц, играющих в хороводе. Выбирает, раньше присмотренную, себе суженую, подходит к ней, берет ее за руки и приглашает прогуляться. Та, конечно, упирается, нейдет. Подходят к ней родственники жениха и ведут насильно и сажают в экипаж. Невеста бьется плачет причитает, как бы хочет показать перед толпой, что ее действительно насильно увозят. Быстро вскакивают в экипаж родственники жениха, сам жених садится с родителями, держат невесту, ударяют по лошадям и уезжают из черты города»⁵. Видимо это отголоски архаичного обычая похищения невесты. Эта связь подчеркивалась еще в начале XX века А. Надеждиным: «Увод невест, практикующийся и в наши дни в Каргопольском уезде бесспорно по времени своего происхождения – явление глубокой дохристианской древности. Если примем во внимание обычаи древних славян

¹ Ильинский В. Свадебные обычаи в Ряговском приходе Каргопольского уезда.//Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Выпуск 3. 1894. С. 348.

² Там же. С. 347.

³ Там же. С. 347.

⁴ Там же. С. 347.

⁵ ГААО. Фонд № 83. Оп. 1. Дело № 14. С. 73-74.

«умыкать себе жен на игрищах в народные праздники» и если припомнить, что и в Каргопольском уезде увод невест особенно в прежнее время приурочивался к дням праздничным, то связь современного нам обычая с далеким прошлым будет несомненна»¹.

Источники начала XX века указывают на более масштабное распространение браков «уводом» и в других регионах исследуемой территории, что было так же обусловлено экономическими причинами: «В двадцатых годах много свадеб стало совершаться убогом»² (Поморский берег Белого моря); «Идет новое идеологическое покровительство «самоходкам». Экономические причины помогают родителям сквозь пальцы смотреть на «самоходство» (дешевле ведь). Находятся даже хитрые семьи, готовые симулировать «самоходство» дочерей, чтобы не справлять дорогостоящей свадьбы»³ (п. Пинега).

2.2.1. Предсвадебный период

Предсвадебный период состоял из сватовства, смотрин, сговора/ рукобтья, изготовления приданого и девичника.

До посылки сватов жених иногда успевал лично заручиться согласием невесты, получив от нее залог: сарафан или шелковый платок. Если после дачи залога девица отказывается выходить замуж, то она подвергается оскорблениям со стороны жениха: он вывешивает ее сарафан на дугу лошади и так ездит по деревне⁴. На Терском берегу Белого моря залог дает не только невеста, но и жених – это кольцо⁵.

Кто сватал

Свадебный цикл начинался с момента сватовства, с выбора сватов – тех, кто приходил в дом невесты. В различных районах исследуемой территории в сваты выбирали разных людей, но следует так же сказать, что единообразия в этом нет. В Поморье в качестве свата жениха, как правило, выступал его родственник, например, дядя (по отцу), старший брат или крестный; при отсутствии такого или для большего успеха в сватовстве приглашался известный в селе знаток своего дела, который хорошо «знал порядок». Все приходящие сватать назывались *сваты*, *сватовья* (в том числе и жених). Приглашения для сватовства женщины – *свахи* было в Поморье редким яв-

¹ Надеждин А. К вопросу об уводе невест в Каргопольском уезде // Олонекский сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонекского края. 1902. Вып. 4. С. 73-74.

² Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Ф. 40. Оп. 1. Д. № 14. С. 97.

³ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 89.

⁴ Цейтлин Г. Свадьба в Поморье // ИАОИРС. 1910. № 20. С. 21.

⁵ Свадьба Терского берега Белого моря // Архангельские Губернские Ведомости. 1905. № 133-135. С. 3.

лением и наблюдалось чаще в посадах, городах или близких к городу деревнях¹. В нижнем и среднем течении реки Пинеги «сватать невесту приезжают родители, крестный отец или кто-нибудь другой из мужской родни жениха»² (г. Пинега), «сватаются три человека – жених, отец и крестный»³ (Среднее течение Пинеги). В верховьях Пинеги сватать могли как мужчины, так и женщины: «сватать ходил кто-нибудь из жениховой родни, чаще всего тетка или какая-нибудь другая пожилая родственница»⁴ (с. Сура); «Свататься приходили мужик с двумя деверьями»⁵ (с. Сура). На юге мезенского района (д. Совполье) аналогично верхнепинежской традиции ватами могли выступать женщины: «сватать ходили тетки»⁶. Но большинство источников⁷ по данной территории указывает на то, что сватами в большинстве были мужчины, родители или крестные жениха: «Сватом обыкновенно бывает крестный отец или крестная мать (божатка) жениха; а если нет крестного отца и крестной матери, то кто-нибудь из родственников»⁸; «Сватами были отец, мать или божатку»⁹. В деревнях низовьев Северной Двины (Холмогорский район) в сваты в большинстве своем выбирали мужчин: «На сватовство приходят трое: жених, отец его и крестный»¹⁰; «Выбрав невесту по общему согласию родителей и жениха, посылают свата»¹¹. В среднем течении Северной Двины (современный Виноградовский район) наблюдался паритет мужчин и женщин в роли сватов: «Сват и сватья, ближайшие родственники жениха, а иногда и просто знакомые, идут к родителям невесты»¹²; «От жениха засылали сватов: сваху (языкастую женщину, которая могла уговорить) и свата (также языкастого и говорливого)»¹³; «Сватать приезжали дядя или родственник со стороны жениха, могла быть и женщина»¹⁴. Подобная ситуация наблюдалась и нижнем течении Ваги (Шенкурский район): «Отправля-

¹ Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XX – начале XIX вв. Л., 1983. С. 121.

² Колпакова Н.П. Свадебный обряд на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Вып. 2: Искусство Севера. Л., 1928. С. 149.

³ Обрядовая поэзия Пинежья: материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970-1972 гг.) / Под ред. Н.И. Савушкиной. М., 1980. С. 33.

⁴ Колпакова Н.П. Свадебный обряд на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Вып. 2: Искусство Севера. Л., 1928. С. 120.

⁵ ФА САФУ. П. 257. Оп. 3. С. 8. Пинежский район с. Сура.

⁶ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 266. П. 3. С. 57.

⁷ Тонков В. Свадебные песни и обряды г. Мезени. Казань, 1931. С. 2; Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 128. г. Мезень; ФА ПГУ. П. 286. Оп. 3. С. 5. Мезенский район д. Бычье.

⁸ Шевкуленко Н. Город Мезень // Всемирный путешественник. 1873. С. 345.

⁹ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 266, 4. С. 3, 5. Мезенский район с. Долгощелье.

¹⁰ ФА САФУ. П. 364. Оп. 3. С. 3. Холмогорский район п. Усть-Пинега.

¹¹ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 100. Холмогорский уезд с. Пингиши.

¹² Мокеев П. Песни Северо-двинских крестьян // ИАОИРС. 1913. № 19. С. 888.

¹³ ФА САФУ. П. 398. Оп. 3. С. 26. Виноградовский район д. Уйта.

¹⁴ ФА САФУ. П. 367. Оп. 3. С. 96. Виноградовский район д. Ивановская.

лись сватать удалой сват или сваха»¹; «Родители жениха посылают в дом невесты сватовщика или сваху»². Источники по южным районам рассматриваемой территории свидетельствуют, что роль женщин – *свах* в обряде возрастает: «Свахами были женщины пожилого возраста. Иногда были сваты – старики»³ (п. Пучуга Верхнетоемский район); «Сват приезжал с женихом. Могла сватать и женщина, сваха»⁴ (д. Сысоевская Красноборский район); «Начиная с Рождественской недели жених с ближайшими родственниками – матерью или теткой начинал «ездить сватом» в дома, где есть невесты»⁵ (г. Сольвычегодск); «В дом невесты приезжают сваты, мать жениха с родней, иногда жених»⁶ (р. Вычегда); «Божатка приходит в дом будущей невесты, говорит с матерью о сватовстве, хвалит жениха»⁷ (д. Бестужево Устьянский район); «Сваты – это жених с матерью, значит. И отца брали, но больше все с матерью ходили-то»⁸ (д. Икса Котласский район). Только в Вельском уезде (верховья р. Ваги) сватами преимущественно были мужчины: «Для начатия дела назначается сват или сватальщик, по большей части из близких родственников невесты»⁹; «Сваты у кого как, обычно мужчины. Жених, конечно, ну и еще кто-нибудь. Мой-то Саша с отцом пришел и с крестным своим»¹⁰. На юго-западе интересующей нас территории (верхнее и среднее течение р. Онеги и ее притоков) сватами могли быть и мужчины и женщины: «Сватовья ходили, друзья, может брат старший есть, до трех человек может быть. И старались в сватовья выбрать словоохотливого такого или женщину или мужчину, который знал разные подходы к сватовству, сумел найти нужные слова»¹¹; «Сватом мог быть кто угодно, могли и из деревни чужого мужика позвать. И хоть баба, хоть мужик, хоть кто, только молодых-то уж сильно не брали»¹². Но есть отдельные свидетельства, что приоритет в сватовстве отдавался мужчинам: «Сватами были – брат, отец и сын. Женщин в сваты не брали»¹³.

Присутствие жениха на сватовстве – судя по всему, новообразование более позднего периода, так как встречаются свидетельства, что «встарь

¹ Свадебный обычай крестьян Кургоминского правления Архангельской губернии Шенкурского уезда // Живая старина. 1899. Вып. 3. С. 386.

² Молчанов Н.А. Крестьянские свадьбы в южной части Шенкурского уезда // Памятная книга Архангельской области на 1907 год. Архангельск, 1907. С. 2.

³ ФА САФУ. П. 372. Оп. 3. С. 46. Верхнетоемский район п. Пучуга.

⁴ ФА САФУ. П. 269. Оп. 3. С. 23. Красноборский район д. Сысоевская.

⁵ Аруев Н. Крестьянские свадьбы в дореволюционное время около г. Сольвычегодска // Записки северо-двинского общества изучения местного края. 1928. Вып. 5. С. 1.

⁶ Свадебный обряд на р. Вычегде // Маяк. 1974. 4 июля.

⁷ ФА САФУ. П. 264. Оп. 3. С. 15. Устьянский район д. Бестужево.

⁸ ФА САФУ. П. 346. Оп. 3. С. 29. Котласский район д. Икса.

⁹ Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. 1862. Вып. 5. С. 1.

¹⁰ ФА САФУ. П. 342. Оп. 3. С. 4. Вельский район д. Верховская.

¹¹ ПМА. Зап. от Макаровой Александры Петровны, г.р. 1920 Каргопольский район д. Никифорово.

¹² ФА САФУ. П. 377. Оп. 3. С. 20. Плесецкий район д. Вершинино (Кенозерье).

¹³ ФА САФУ. П. 395. Оп. 3. С. 4. Каргопольский район д. Маселга.

жениху самому сватать не полагалось»¹, «в старину шли сватать девку без жениха»².

Сватовство

Сватовство как первый и ответственный акт в свадебном обряде сопровождался множеством магических действий и примет. Как правило, сватовство держалось в тайне, чтобы в случае неудачи не быть осмеянными односельчанами. Исходя из этих соображений, в русле общерусской традиции, сватать ездили поздно вечером, ночью или рано утром: «обычно по вечерам или ночью и скрытно (тайно), из-за того, что если жениху откажут от выдачи невесты или к невесте придет жених бедный или замухрышка, то чтобы никто из соседей не осмеял их»³. Данная традиция так же может быть объяснена исходя из представлений об аксиологии времени в мифологической картине мира. В народной традиции времени предавалось «хорошее» и «плохое» значение. Для каждого начинания старались выбрать «хорошее» время, что являлось залогом его неперемного успеха⁴.

В Мезенском⁵, Шенкурском⁶ и Каргопольском⁷ уездах сват надевал праздничную одежду (лучшее платье – Шенкурский уезд), что подчеркивало важность момента. В Шенкурском уезде так же сват мог быть одет в особый ритуальный наряд: «При виде гостя, наряженного в «синтину» (поддевку из синего фабричного сукна) и подпоясанного красным кушаком, хозяйка догадываются о причине столь необычного визита»⁸. Особенно значим был здесь красный пояс. Пояс как часть одежды, принимающая форму круга, часто используется в качестве оберега, красный цвет так же в народных представлениях наделялся защитными свойствами⁹.

Помимо особой одежды бытовали магические приемы. В Каргопольском уезде чтобы сватовство было удачным, вслед сватам бросали валенки¹⁰.

¹ ФА САФУ. П. 269. Оп. 3. С. 23. Красноборский район д. Сысоевская.

² Козинская Л.Г. Анализ структуры современной и старинной свадьбы села Треть Коношского района Архангельской области // Народная культура и музеи под открытым небом. Пути сохранения и возрождения традиционной культуры: материалы международной научно-практической конференции в г. Архангельске 18-19 июня 1998 года. Архангельск, 2000. С. 98.

³ Аруев Н. Крестьянские свадьбы в дореволюционное время около г. Сольвычегодска // Записки Северо-двинского общества изучения местного края. 1928. Вып. 5. С. 1.

⁴ Толстая С.М. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997. С. 62-79.

⁵ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 128.

⁶ Молчанов Н.А. Крестьянские свадьбы в южной части Шенкурского уезда // Памятная книжка Архангельской губернии на 1907 год. Архангельск, 1907. С. 2.

⁷ Ильинский В. Свадебные обычаи в Рязовском приходе Каргопольского уезда // Олонекский сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонекского края. 1894. Вып. 3. С. 360.

⁸ Мокеев П. Песни Северо-двинских крестьян // ИАОИРС. 1913. № 19. С. 888.

⁹ Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Межд. отношения, 2002. С. 386, 481.

¹⁰ Каргопольская свадьба. Каргопольский краеведческий музей. Каргополь, 1992. С. 2.

Онежский сват брал в карман петушиную голову, оставшиеся дома после его ухода, копают лучиной угли в *жаратке* и волочат по избе стол¹. В пинежской (д. Великий Двор) традиции жених для успеха дела жених должен был перелезть через печь и у рогатки (чем тесто мешают) откусить рожок². В с. Суре Пинежского уезда сват при выходе из дома предлагает домашним присесть на лавке, запирает дверь или трубу, или дымник, если они не затворены, а находящихся в избе собак и кошек выгоняют вон. После чего молятся иконам, по выходе из дома, свата хлопают по заднице лопатой (которой хлеб в печь садят)³. В с. Ракуле Холмогорского уезда когда жених едет сватать, то прежде заезжает к священнику на благословение⁴. В Турчасовском приходе Онежского уезда «для достижения успеха сват встает перед иконою Божьей Матери, обтирает ее чистым полотенцем и трижды шепчет слова (подход)»⁵.

Повсеместно на исследуемой территории, придя в дом невесты, сваты не переходили матицу. Это обусловлено традиционными представлениями об организации домашнего пространства. Внутреннее пространство дома делится на внутреннее и внешнее. Матица, «воронец» делит дом пополам и дальняя половина, где находится красный угол с образами и стол, является в большей степени домом, чем ближняя. Гость, то есть «чужой», войдя в избу, садится на лавку и не должен заходить за матицу без приглашения хозяев⁶. Здесь актуализируется представление о сватах как о представителях «чужого» мира и пребывание их в своем «ближнем» локусе опасно для представителей обеих сторон. В некоторых селениях Поморья (Зимняя Золотица⁷, Онега⁸) сват вызывал отца или родителей невесты в сени и там переговаривался с ними о возможной свадьбе. Широкое бытование имел обычай садиться сватам вдоль половиц: «вошедши в избу сват становится вдоль полу»⁹ (Зимняя Золотица), «Сват, когда приходил в дом невесты, садился на лавку так, чтобы смотреть вдоль половиц»¹⁰ (д. Муравьевская горка Вельский район).

¹ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 114.

² Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 60.

³ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 81.

⁴ Там же. С. 87-88.

⁵ Там же. С. 97.

⁶ Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / Под ред. К. В. Чистова, Т. А. Бернштам. Л.: «Наука», 1978. С. 101-102.

⁷ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 111.

⁸ Там же. С. 114.

⁹ Там же. С. 111.

¹⁰ ФА САФУ. П. 400. Оп. 3. С. 22. Вельский район д. Муравьевская Горка.

В наборе ритуальных действий сватов при входе в дом родителей невесты наблюдаются некоторые региональные особенности. Так в северо-восточной части исследуемой территории и на юго-западе (Каргопольский уезд) сваты, зайдя в избу, не садятся, а стоят под матицей: «Придя в дом, по приветствию сваты не садятся, а стоят под воронцом, отираясь вынутыми из шапок платками. На предложение садиться отвечают: «Не от сидячих посланы»¹ (Ряговский приход Каргопольского уезда); «Сваты становились под матицу и говорили: «Мы пришли по большому делу, на ново свести, новый род завести.» Если им разрешат родители невесты, они могут пройти дальше матицы, а если нет – то уходят»² (Лешуконский район); «Сватаются крестный отец с женихом. Когда заходят, сразу садиться нельзя. Если получают согласие, садятся на лавку»³ (д. Бычье Мезенский район); «Заходят сваты, здороваются. Родители невесты встречают их: «Заходите, проходите гости будете». Они говорят: «Нет, мы проходить не будем, дальше матицы не пройдем, мы ведь не в гости приехали, а по большому делу». А те спрашивают: «Каки у вас дела-то к нам? Не свои дак что?». Вот у нас есть молодец, а у вас есть девица по имени Маланья нельзя ли нам породниться с вами. Это они ещё всё никуда не садились, всё стоят»⁴ (д. Петрово Пинежский район); «По приходе свата в дом, встает посередине пола, против матицы. Хозяева просят садится, но он говорит: «Я не за гостьбой пришел»⁵ (с. Сура Пинежского уезда); «Сваты стоят напротив матицы. <А если невеста не согласна была?> Тогда сваты и не присядут, пойдут обратно»⁶ (д. Верхняя Золотица Приморский район); «Сваты ходили по половице, никуда не садились. Не ходили поперек половицы. Все время ходят, не садятся»⁷ (д. Задняя Холмогорский район). В селениях верхнего течения Северной Двины и ее притока Уфтьюге сват, зайдя в дом «пошевелит стул, стол, подойдет к печке, потрогает ее руками»⁸ или «обязательно дергал стол, затем ходил по избе, двигал с места табуретки»⁹. Указанные магические приемы были ориентированы прежде всего на сакральные места жилища – печь, стол. Они были призваны помочь приобщиться к родовым святыням, а, следовательно, заручиться помощью духов предков в столь ответственном деле.

¹ Ильинский В. Свадебные обычаи в Ряговском приходе Каргопольского уезда // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. 1894. Вып. 3. С. 360.

² ФА САФУ. Т. 10. Текст № 72. Лешуконский район.

³ ФА САФУ. П. 286. С. 5. Мезенский район д. Бычье.

⁴ ФА САФУ. П. 263. Оп. 3. С. 2. Пинежский район д. Петрово.

⁵ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 81.

⁶ ФА САФУ. П. 354. Оп. 3. С. 21. Приморский район д. Верхняя Золотица.

⁷ ФА САФУ. П. 239. Оп. 3. С. 9. Холмогорский район д. Задняя.

⁸ ФА САФУ. П. 269. Оп. 3. С. 4. Красноборский район д. Харитоновская.

⁹ ФА САФУ. П. 269. Оп. 3. С. 20. Красноборский район д. Сысоевская.

Речь сватов повсеместно на исследуемой территории, как правило, начиналась или сопровождалась уже готовыми, клишированными формулами: «Мы не сидячи, а ходячи. Мы за делом пришли. У нас есть жених, у вас невеста. Нельзя ли посвататься?»¹; «Мы пришли к тебе не в гости гостить, а за добрым делом – за сватаньем: у тебя есть дочь невеста, а у нас жених, так не рассудительно ли твоей чести отдать дочь за нашего жениха. А женихот наш и умом просуж и личем дороден и богатством вышеу»²; «У вас есть товаринка, а у нас купец, вашу товаринку зовут (имя и отчество невесты), нашего купца зовут (имя и отчество жениха), оба они люди молодые, нельзя ли их по суду Божью вместе свести»³; «У меня жених, а у тебя невеста, сведем их вместе»⁴; «Мы к вам пришли не в гости гостить, а у вас товар купить. У нас купец – парень красивый молодец, а у вас товар – дорогая лисица, красавица – девица»⁵.

Даже если родители планировали выдавать дочь замуж, все равно просили времени подумать. В северо-восточных районах и в Поморье этот период имел четкое терминологическое обозначение – *срок* или *строк*: «Родители невесты просят сроку, хоть на полдня, и советуются с родственниками, хотя бы для вида»⁶ (Лешуконский район); «Родители невесты не соглашаются тотчас же покончить, а спросят сроку дня два и более для того, чтобы посоветоваться о таком важном деле с родственниками и соседями и узнать побольше о женихе»⁷ (г. Мезень); «После обыкновенных разговоров, просят свата дать им сроку на полдня или более»⁸ (с. Сура Пинежского уезда); «Дают строку до завтрашнего дня. Невестины родители ходят у своих родственников спрашивают совет – отдать или не отдать дочь»⁹ (д. Великий Двор Пинежский район); «Если же захочет отец отдать дочь, то назначат свату еще срока два или три, в которые он должен придти затем же к отцу невесты»¹⁰ (с. Зимняя Золотица Архангельского уезда). В Холмогорском и Шенкурском уездах происходили аналогичные действия, но без терминологического обозначения: «По обычном угощении свата, родители невесты просят его вре-

¹ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 62. Пинежский район д. Великий двор.

² Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. 1862. Вып. 5. С. 2.

³ Ильинский В. Свадебные обычаи в Рязовском приходе Каргопольского уезда // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. 1894. Вып. 3. С. 360.

⁴ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 97. Онежский уезд Турчасовский приход.

⁵ ФА САФУ. Оп. 3. П. 264. С. 15. Устьянский район с. Бестужево.

⁶ ФА САФУ. Оп. 3. Т. 10. Текст № 72. Лешуконский район.

⁷ Шевкуленко Н. Город Мезень // Всемирный путешественник. 1873. С. 345.

⁸ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 81.

⁹ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 61.

¹⁰ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 111.

мени подумать, а сами в это время у каждого встречного поперечного проводят обыск о женихе»¹ (Курейско-Сергиевский приход Холмогорского уезда); «На первый раз сват не получает решительного ответа. Родители невесты совещаются с родственниками»² (Шенкурский уезд).

Достоинства жениха оценивались по следующим критериям: «богаты или бедны родители его, каков дом, хозяйство, мала или велика семья у жениха, рабоч или ленив жених, пьющ или воздержный от излишества, а также: стар или молод, здоров или хил, красив или урод, каков характером, поступками, умен (сметлив, благоразумен и трудолюбив) или дурак (глуп, ветреный и идиот)»³.

Если родители невесты по какой-то причине не хотят родниться с семьёй жениха, то они посылают им отказ письмом (Пинежский уезд)⁴ или когда сват приходит в назначенный день в дом невесты отказ сообщается ему лично. Отказ высказывается в таких формах, чтобы не обидеть жениха: что невеста еще, молода, или, в настоящее время не могут собрать ей необходимого приданое и т.д. Просят благодарить жениха за то, что он своим предложением сделал их дому много чести. В отмщение за неудачное сватовство сват, выходя из сеней, идёт задом, перешагивая таким образом порог сеней и если получится, спускается таким образом с лестницы. Это делается для того, чтобы в этот дом не ходили свааты от других женихов (г. Онега)⁵ или «после неудачного сватовства бывало дегтем ворота вымажут, это опозорили девушку на всю жизнь»⁶ (д. Никифорово Каргопольский район). На всей исследуемой территории бытовала одинаковая словесная формула с помощью, которой высмеивала неудачных сватов – говорили, что *их карманы наполнены кофейной или квасной гущей*. В каргопольской традиции в этом случае так же говорят, что их надо *прокатить на бороне*⁷, а в Поморье (д. Верхняя Золотица), что неудачных сватов *глиной обливали*⁸.

Для подтверждения положительного ответа родителей невесты сват требовал залог (если он не был дан невестой до сватовства). Чем он был богаче, тем крепче считалась договорённость о браке. Чаще всего в залог давали предметы одежды.

¹ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 112.

² Молчанов Н.А. Крестьянские свадьбы в южной части Шенкурского уезда // Памятная книжка Архангельской губернии на 1907 год. Архангельск, 1907. С. 2.

³ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 75.

⁴ Чирцов Д. Свадебные обычаи в Пинежском уезде Архангельской губернии // ИАОИРС. 1916. № 9. С. 350.

⁵ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 115.

⁶ ПМА. Зап. от Макаровой Александры Петровны гр. 1920, Каргопольский район д. Никифорово.

⁷ Минлос Ф. Свадебный обряд Каргополя // Живая старина. 1995. № 2. С. 59.

⁸ ФА САФУ. П. 354. Оп. 3. С. 8. Приморский район д. Верхняя Золотица.

Смотрины в доме жениха

Далее следовал обряд осмотра дома и хозяйства жениха, который был распространен повсеместно. Название же его могло варьироваться: *смотрины* – родители со стороны невесты приезжали смотреть к жениху житье-бытье его¹ (с. Емецк Холмогорский район); *смотреть живота в доме жениха*² (р. Устья); *смотреть жиру*³ (Турчасовский приход Онежского уезда); *смотреть хозяйство / поместье жениха*⁴ (Шенкурский уезд); *житье смотреть*⁵ (с. Кулой Пинежский район); *место смотреть*⁶ (д. Елинская Вельский район); *житья смотреть*⁷ (с. Бестужево Устьянский район); *смотреть житье*⁸ (Красноборский район). Источники указывают, что родственники жениха тщательно готовятся к осмотру хозяйства, так, например – «в назначенный день у жениха в доме все стараются прибрать и украсить, причем часто случается, что для большего шика занимают у соседей мебель, самовары и т.п.»⁹.

Рукобитье / богомолье

Далее следовал обрядовый акт (*рукобитье, богомолье, уговорка, заручение сговор*) целью которого была окончательная фиксация брачной договоренности. Обязательными и факультативными действиями, в зависимости от конкретных территорий, здесь были: взаимное одаривание сторон, моление Богу, битье по рукам – как символы закрепления договоренности, начало причитаний невесты. Как правило, это происходило после осмотра имущества жениха. В Мезенском уезде, кроме его поморских территорий, этот этап носил название – *зарученье*: «В назначенный для *зарученья* день, часов в шесть вечера, жених и его родня, одевшись в хорошее платье, отправляются в дом невесты. Зайдя в комнату, они молятся образам, кланяются и садятся за стол, на котором разложены на тарелках орехи, калачи, пряники, закуски и др. Невесту в это время одевают в другой комнате. Через полчаса выходит невеста, одетая в лучшее платье и в повязке, в сопровождении крестной матери, становиться посреди комнаты, молится и потом кланяется

¹ Минина Т.В. Тихая моя родина или Емецк и его округа. М., 2001. С. 162.

² Романов М. Фольклор Устья (очерки) // Вельский краеведческий музей. Всп. Ф. Д. № 342. С. 19.

³ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 97.

⁴ Молчанов Н.А. Крестьянские свадьбы в южной части Шенкурского уезда // Памятная книжка Архангельской губернии на 1907 год. Архангельск, 1907. С. 2. Добрынин Ф. Свадебные и кунные песни в ближайших к городу Шенкурску деревнях. Архангельск, 1901. С. 2.

⁵ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 266. П. 9. С. 1.

⁶ ФА САФУ. П. 335. Оп. 3. С. 31. Вельский район д. Елинская.

⁷ ФА САФУ. П. 264. Оп. 3. С. 15. Устьянский район с. Бестужево.

⁸ Народное творчество Северной Двины. Архангельск, 1966. С. 133.

⁹ Чирцов Д. Свадебные обычаи в Пинежском уезде Архангельской губернии // ИАОИРС. 1916. № 9. С. 351.

жениху и родне его. Жених и его родные встают, кланяются все вдруг невесте и садятся. Мать невесты наливает рюмку вина; невеста берет рюмку ставит на поднос и, подойдя к жениху, кланяется низко и просит его взять рюмку и выкушать. Жених тотчас же встает, берет рюмку, выпивает и кладет на поднос кольцо. Невеста берет кольцо, надевает на руку, а ему отдает свое. Жених, взявши кольцо от невесты, дает ей какой-нибудь подарок, состоящий из ситцу, платка или чего-нибудь другого. После жениха невеста подносит по рюмке вина и всем родным его, кланяется каждому и просит выкушать. По окончании этой церемонии жених встает, кланяется, выходит из-за стола, берет невесту за руку и сажает подле себя. Напившись чаю, жених и его родственники благодарят за угощение родителей невесты, потом встают, молятся Богу, прощаются и уходят. При прощании жених целует невесту. Во время *зарученья* назначается день венчания»¹. В с. Долгощелье, как и на большей части побережья Белого моря, данный акт назывался *рукобитье / руюданье* или *богомолье*: «Идут Богу молиться. Перекрестятся. Договорятся когда свадьба, где, кто брагу варит. Пригласят с невестинной стороны два-три человека и с жениховой. Невеста поклонится и садится за стол. Невеста в богомолье дарит платок свату, что согласна»² (с. Долгощелье Мезенский район); «Жених со своей родней приходит «взять руку». Крестная мать – «брюдга» три раза просит шаферов жениха найти невесту, но они не находят ее. Затем невеста выходит несет подарок жениху, за это он дает ей монету. После этого момент «рукоданья» – сваты берут обоих за руки и тянут одну руку к другой. Невеста упорствует, но ее рука уже в руке жениха и он целует ее три раза в губы. Невеста в это время плачет и причитает»³ (Поморье); «Тогда усаживают жениха и просят, мать велит жениху дать руку, что: «Дай жениху руку». Сват перебивает руку. И тогда, значит, считается, что свадьба будет. Спрашивают, когда будем делать богомолье. Тогда назначают день Богу молиться. Потом, значит, посидят на Богомолье часа два, пойдут. Потом назначают, когда будет свадьба»⁴ (д. Верхняя Золотица Приморский район). В селениях Терского берега Белого моря *рукобитье* проходило в день сватовства и так же символизировало согласие родственников невесты на свадьбу: «после зажигают лампаду или свечу, молятся богу и родственники невесты дают руку сватам со словами – «быть в надежде». Тогда сват надевает невесте женихово кольцо, а та вручает сватам по платку, из которых один для верности согласия предназначается жениху»⁵. По описаниям П.С. Ефименко обязательные действия – символическое битье по рукам,

¹ Шевкуленко Н. Город Мезень // Всемирный путешественник. 1873. Сентябрь. С. 345-346.

² ФА САФУ. Оп. 3. П. 277. С. 28. Мезенский район с. Долгощелье.

³ Цейтлин Г. Свадьба в Поморье // Известия Архангельского Общества Изучения Русского Севера. 1910. № 20. С. 23.

⁴ ФА САФУ. П. 354 Оп. 3. С. 7. Приморский район д. Верхняя Золотица.

⁵ Свадебные обычаи и причитания населения Терского берега Белого моря // АГВ. 1905. № 133-135.

моление Богу и одаривание невесты женихов в г. Онеге распадаются на два обряда – *рукобитье* и *жених с кольцом*, которые следуют друг за другом. В данном случае жених и невеста на *рукобитье* не присутствуют, сам обряд совершается так: «По окончании угощения батька невесты засвечивает перед образом лампаду или свече. Все начинают молиться за благополучие начатого дела. Большой сват со стороны жениха, и батька со стороны невесты, каждый захватывает правой рукой двумя пальцами рукав рубахи, или кафтана, в чем одет, и протягивая друг к другу руки, тремя свободными пальцами каждый берет за верхнюю часть выше локтя руки противостоящего; при этом каждый говорит: «Теперь будем друг на друга надеяться, чтоб наше – верно». Тот же обряд повторяется и прочими родственниками попарно с каждой стороны по представителю»¹. В с. Зимняя Золотица в процессе битья по рукам мать невесты пытается ущипнуть свата и сватью для того, что «по своему разумению, чем сильнее она ущипнет свата и сватью, тем сильнее свекор, а особенно свекровь будут любить ее дочь»².

Для пинежской традиции так же были характерны указанные наименования данного обряда – *рукобитье* и *богомолье* при чем с четко выраженной локальной привязкой. На *рукобитье* происходило *пропивание* невесты, иногда *смотрины* и окончательный сговор об устройстве свадьбы. Этот церемониал, по описаниям П.С. Ефименко, включал так же угощение женихом родителей невесты вином и одаривание ее кольцом. Тогда же невеста подносила дары жениху. В д. Кевроле и на Покшеньге сватанье и просватанье объединены в один церемониал – *рукобитье*. Эти обряды распространены в верхнем и среднем течении Пинеги. Их аналогом в нижнепинежской свадьбе можно назвать *богомолье*, на котором осуществлялось и подношение даров, и сговор о свадьбе с обязательной молитвой³. К нижнепинежской традиции в данном случае примыкали традиции селений по р. Кулой. Здесь так же следующий после сватовства обряд назывался *богомолье*: «Богомолье бывает на следующий день после сватовства. Тут показывали невесту, молились перед тем как сесть за стол. Невеста жениху дарит плат»⁴.

В нижнем течении Северной Двины окончательная договоренность о свадьбе достигается уже во время осмотра дома жениха, «все посмотрят, помолятся Богу и бьют рука об руку, садятся за стол, пьют чай и угощаются водкой до-пьяна»⁵. При чем анализ источников показывает, что в данной

¹ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 116.

² Там же. С. 111.

³ Тучина О.А. Свадьба Пинежья: структура обряда и номинация чинов // Традиционная культура. 2002. № 1. С. 66.

⁴ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 266. П. 9. С. 37. Пинежский район с. Кулой.

⁵ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 88.

локальной традиции нет такой обрядовой наполненности данного действия как в предыдущих регионах¹.

Подавляющее большинство источников указывают на то, что термин рукобитье как терминологическое обозначение следующего за сватовством этапа свадебного обряда имел место в шенкурской традиции: «Рукобитье – одна из важных предсвадебных церемоний, на которой разрешение свадебного вопроса закрепляется угощением»²; «На рукобитье приезжают в дом невесты под вечер жених со сватовщиком договариваться о приданом. После этого – окончательное богомолье, помолившись, все присутствующие начинают бить друг друга по рукам, причем открытая часть руки (кисть) забирается в рукав, так как существует примета, что от рукобитья голыми руками жених и невеста в будущем будут жить «голо», то есть бедно»³. «Окончательное соглашение – это рукобитье, день, когда по местному выражению «пропивается невеста». На рукобитье приглашается только ближайшая родня жениха и невесты. Приглашенные садятся по лавкам. Потом зажигают свечи перед иконой и молятся. После моления родня жениха по порядку подходит к отцу, матери и родственникам невесты и ударяют по рукам»⁴.

Подобные действия с аналогичным названием бытовали и в Каргопольском уезде⁵.

В среднем и верхнем течении Северной Двины наряду с рукобитьем зафиксированы ранее не встречавшиеся названия данного обряда, смысл обряда при этом оставался прежним. Так в селениях среднего течения Северной Двины и на Виледи, а так же на юго-западе исследуемого региона (современный Коношский район) окончательная договоренность родителей жениха и невесты называлась *сговором*: «Хозяева должны накрыть стол, выставить жбан пива. При сговоре должна присутствовать невеста. Если сговор происходил, то назначали день свадьбы. И с этого дня невеста начала готовить сдари»⁶ (д. Уйта Виноградовский район); «После сватовства собирались родня – это назывался сговор. Брали у невесты платок и кольцо, устраивали смотрины приданого невесты»⁷ (п. Широкий Прилук Вилегодский район); «После просмотра избы жениха назначают день сговора. Тогда решают, когда играть свадьбу, определяют молодым жилье, оговаривают

¹ См: Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 88; Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Ф. 40. Оп. 1. Д. № 15. С. 19.

² Свадебные причитания Кургоминской волости Шенкурского уезда // Этнографическое обозрение. 1907. № 3. С. 77.

³ Молчанов Н.А. Крестьянские свадьбы в южной части Шенкурского уезда // Памятная книжка Архангельской губернии на 1907 год. Архангельск, 1907. С. 3.

⁴ Тарьянская волость Шенкурского уезда в этнографическом отношении // ИАОИРС. 1913. № 3. С. 128.

⁵ Каргопольская свадьба. Каргопольский краеведческий музей. Каргополь, 1992. С. 2.

⁶ ФА САФУ. П. 398. Оп. 3. С. 26. Виноградовский район д. Уйта.

⁷ ПМА. Зап. от Чижковой Надежды Георгиевна гр. 1937 Вилегодский район п. Широкий Прилук.

приданое. Поначалу договариваются отцы молодых. При сговоре ударяют по рукам, угощают соломятом и вином. А невеста горевать должна¹ (д. Вельцы Коношский район). В верхнем течении Северной Двины указанная церемония имела название – *богу помолиться*: «Когда невесту высватали, то к ней в дом приходят отец жениха, дружки, сваха и жених на смотрины. Невеста в этот вечер угощала гостей. Родные выносили сундук с приданным. Свекровь, сваха смотрели платья, полотенца, скатерти – приданное невесты. Отцы договаривались о движимом приданном (коровы, овцы), о деньгах, о свадьбе. Если сговор состоялся, то жениха и невесту благословляли. Это называлось *богу помолиться*»² (с. Красноборск Красноборский район); В восточных районах (по р. Вычегде) бывало название *смотрины* / *смотри*, как одна из составных частей данного ритуала в отдельных деревнях (д. Юрчаково) могло быть рукобитье: «На смортинах или смотрах точно договаривались о размере приданого, количестве гостей, кого должна одаривать невеста. Иногда тут же было рукобитье (д. Юрчаково) – жених и невеста выходят из-за стола, становятся лицом друг к другу, цепляются согнутыми в локтях правыми руками на уровне плеча, а сват или сватья разбивает их снизу правой рукой. Так считается, что невеста заручена»³; «Когда мама у нас выходила были смотри. Эти смотри ещё до свадьбы. Смотрями так и звали. На эти смотри собирались гости все. У нас мама говорит всех братанов пригласил отец. И всех она обдаривала дарами, полотенца дарила всем. Вот приедут, столы наберут, за столы сядут все гости и пойдут дарить гостей»⁴ (д. Коряжемка Котласский район).

В верховьях реки Ваги и ее притоке Устье окончательный договор двух семей о свадьбе именовался *уговорка* или *сговорочный день*: «Наконец, наступает урочное время, сговорочный день. Тогда опять открывается или, правильнее, повторяется прежний процесс первого сватания, состоящий из прежних лиц, редко с прибавлением жениха и его матери, но как будто спешнее, потому что тотчас же после непродолжительных взаимных совещаний, окончательно устроится дело. Немного посидевши, все встают, молятся Богу, и отец женихов с невестиным, в знак общаго согласия на брачное дело, бьют по рукам и тут же назначается венчальный день»⁵ (Вельский уезд). В деревнях по Устье этот обряд был представлен двумя актами – *пропиваньем невесты* и *уговоркой*. С пропиваньем связано начало причитаний невесты и дарение жениху залога, а на уговорке окончательно решался вопрос о дарах с жениха и приданого с невесты⁶.

¹ ФА САФУ. П. 279. Оп. 3. С. 39. Коношский район д. Вельцы.

² ФА САФУ. П. 274. Оп. 3. С. 54. Красноборский район с. Красноборск.

³ Свадебный обряд на реке Вычегде // Маяк. 1974. 4 июня.

⁴ ФА САФУ. П. 325. Оп. 3. С. 60. Котласский район д. Коряжемка.

⁵ Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. 1862. Вып. 5. С. 3.

⁶ Романов М. Фольклор Устья (очерки) // Вельский краеведческий музей. Всп. Ф. Д. № 342 С. 17-18.

Как можно заметить из описаний первого и второго этапов свадебного обряда, то есть сватовства и рукобитья жених и невеста являлись в большинстве своем пассивными участниками этих актов. Данный факт обусловлен, прежде всего, лиминальностью основных участников ритуала. И молчание является одной из значимых характеристик их поведения.

Макашина Т.С., исследовавшая свадебный обряд Вологодской губернии, указывает, что если сватовство (в широком понимании этого термина) сводилось главным образом к получению согласия на брак и выяснению экономических отношений и обязательств между двумя семьями, то после сговора (рукобитья, богомолья и т.д.) начинался новый этап – период подготовки к свадьбе. Как и сватовство, он имел разные стороны. Одна – это реальная, хозяйственная деятельность по подготовке к свадьбе, а именно закупка продуктов и необходимых вещей в ближайшем торговом селе или городе, приготовление пива и иных припасов, подновление дома и хозяйственных построек и т.п. Другая, не менее важная сторона – это эмоциональная, психологическая подготовка невесты, жениха и их родителей, в первую очередь, конечно, со стороны невесты, к предстоящему событию – браку. На такую подготовку направлены и основные обряды и ритуалы, совершаемые после сватовства¹. Данное утверждение, безусловно, справедливо и для интересующей нас территории.

Шитье приданого

В цикле предсвадебных обрядов, прежде всего, выделяются шитье приданого невестой вместе с подругами и вечеринки для молодежи в доме жениха и / или невесты. Для обозначения этого периода относительно поведения невесты в некоторых районах существовали следующие локальные названия: *строк / невеста находится в строку*² (Шенкурский уезд); *невеста кнежит*³ (д. Великий Двор Пинежский район); *невеста невестится*⁴ (д. Михалёво Устьянский район); *шитники*⁵ (д. Харитоновская Красноборский район, с. Корнилово Верхнетоемский район, селения по р. Уфтног, верхнее течение р. Вычегды (современный Ленский район); *невеста сидит*⁶ (Зим-

¹ Макашина Т.С. Свадебный обряд // Русский Север: этническая история и народная культура XII–XX века. М.: Наука, 2001. С. 493.

² Молчанов Н.А. Крестьянские свадьбы в южной части Шенкурского уезда // Памятная книжка Архангельской губернии на 1907 год. Архангельск, 1907. С. 4.

³ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 64.

⁴ ФА САФУ. Т. 17. Оп. 3. С. 6. Устьянский район д. Михалёво.

⁵ ФА САФУ. П. 269. Оп. 3. С. 3–4. Красноборский район д. Харитоновская; ФА ПГУ П. 361. Оп. 3. С. 75. Верхнетоемский район д. Корнилово; ФА ПГУ. Оп. 3. С. 11. Красноборский район Верхнеуфтюжский с/с; Вотинцева О.Н. Причитания «белой бани» в нижневьегодском свадебном обряде // Вестник Поморского университета. 2003. № 2 (4). Серия «Гуманитарные и социальные науки». С. 85.

⁶ Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Ф. 40. Оп. 1. Д. № 15. С. 2.

ний берег Белого моря). Наибольшую территорию распространения имел термин – *шитники*, его локальная привязка – верхнее течение Северной Двины, и ее притоки – реки Тойма, Уфтюга и Вычегда.

Данный период длился, как правило, от одной до трех недель и характеризовался следующими стереотипами в поведении основных участников ритуала, прежде всего со стороны невесты: «После богомолья до венца неделю или две невеста кнежит. У нее подружки живут, шьют приданое, а по вечерам жених с товарищами приезжает, привозит угощение. Когда невеста кнежит, все домашние стараются, чтобы она никакой работы не робила, дочке – кнегини мать не дает работать»; «Строк длится от двух до трех недель. Невеста сидит дома, «красуется», на работы ее не посылают, ухаживают как за гостьей, каждый день невеста причитает. Во время строка невеста не ходит по гостям, к ней постоянно собираются гости и сряжают приданое. При этом каждый день – игры, пляски в доме невесты. Особенно оживленно, когда приезжает жених, привозит пряники, конфеты, орехи. Невеста в такие вечера всегда находится с женихом. Отходит только когда надо «приплакивать» – попричитать, припадая к груди родственникам»².

На тех территориях, где не было определенного названия для периода от окончательной договоренности о браке до кануна венчания, в любом случае совершались аналогичные действия: «К сосватанной невесте приходили девушки – соседки с шитьем, чтобы помочь шить приданое. Приходил жених с гостинцами для невесты (конфетами, пряниками, орехами), которыми невеста угощала девушек»³; «После зарученья и до венчания у невесты постоянно гостят более знакомые девушки, шьют что-нибудь для нее и ее жениха, а во время работы поют песни. По вечерам же бывают вечеринки, то есть собираются молодые парни поиграть с девушками, а иногда приходит и жених»⁴; «Через две недели свадьба будет. Невеста стала готовиться, готовить себе приданое. А в придано должен быть сундук полный – неполный там, постельно придано, икона, коса, грабли и, наверно, всё. Вот невеста собирает подружек своих, вечером приходят девушки. Она каждую встречает и плачет. Невеста одевается в сарафан, рубашку с вышитыми рукавами, передник, белый платок и пояс такой тканый шерстяной. Подружкам она всем раздаёт работу. Кто кружева довязывать, прошвы, кто рукавицы довязывают, дошивают. Вдруг приезжает жених с гостинцами. Невеста чаем поит этих подружек с гостинцами жениха. Там он побудет и уедет. Это у ней продолжается с неделю, всё готовит»⁵.

¹ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 63. Пинежский район д. Великий Двор.

² Молчанов Н.А. Крестьянские свадьбы в южной части Шенкурского уезда // Памятная книжка Архангельской губернии на 1907 год. Архангельск, 1907. С. 4-5.

³ Аруев Н. Крестьянские свадьбы в дореволюционное время около г. Сольвычегодска // Записки северо-двинского общества изучения местного края. 1928. Вып. 5. С. 2.

⁴ Шевкуленко Н. Город Мезень // Всемирный путешественник. 1873. Сентябрь. С. 346.

⁵ ФА САФУ. П. 263. Оп. 3. С. 2-3 Пинежский район д. Петрово.

В некоторых районах исследуемой территории в череде вечеринок, происходивших в доме невесты особо выделялась одна, которая имела большее обрядовое наполнение. В Шенкурском уезде эта вечеринка называлась *дарокатание* – «за два дня до венца, во время срока у невесты устраивалось *дарокатание*, а у жениха – *молодецкий вечер*. К жениху по его личному приглашению в 6-7 часов приходят его соседи – мужчины. Он подносит им по рюмке водки и стакану пива – это все угощение. В тоже время к невесте собираются «катать дары» ее подруги. Невеста прячет ключ от короба с дарами, подруги находят его и начинают «переряжать» невесту для гулянья. А перед этим невеста раздает дары по рукам для катанья при этом кланяется»¹. В Холмогорском уезде – это *заплачка* или *плаканье*: «невеста наряжается в повязке и закрывается платком, начинает плакать каждому особо, сперва родителям, братьям и сестрам, девицам и молодым. При этом она падает три раза в ноги к тому, кому приплакивает, хлопает о пол руками и лежит на полу пока ее не поднимут. Потом она садится на колени и обнимает за шею, плача под песни, которые поют нарочитые плачи. За плач невесты должно заплакать, для сего поставляется братьями казна невестина»².

По описаниям П.С. Ефименко только в г. Онеге и Онежском уезде отсутствует этап шитья приданого невестой и ее подругами. На следующий день после рукобитья здесь совершалась *заплачка*, которая включала такое важное обрядовое действие как расплетение косы, символизирующее переход девушки в другую социальную группу: «На другой день с утра собираются к невесте подружки и одна из них, часа за два до полдня, принимается чесать ей голову; эта девушка должна быть невесте ближе других. Расчесав волосы, она начинает их на этот раз заплетать особенным образом в косу, именно заплетать косу как можно туже, навязывает до семи, восьми узлов, натывает в нее несколько булавок и в заключении привязет к концу широкую ленту; делается это, чтобы дольше нельзя было расплести, да и вообще, чтобы тем, кто будет расплетать, досталось на долю как можно больше узлов и труда»³. На *заплачке* обязательно присутствует *стиховодница* – это «обыкновенная женка (замужняя женщина) расторопная и опытная, бывшая на своем веку на множестве свадеб и, следовательно, узнавшая до тонкости все обряды заплачек и стихов, то есть каким образом невеста должна оплакивать, покидая девичество, свое вольное житье, и какие должна произносить при этом тирады»⁴. Вечером того же дня, когда производилась *заплачка*, девушки составляют в доме невесты вечеринку, на которой она сама или

¹ Молчанов Н.А. Крестьянские свадьбы в южной части Шенкурского уезда // Памятная книжка Архангельской губернии на 1907 год. Архангельск, 1907. С. 7.

² Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 101.

³ Там же. С. 121.

⁴ Там же. С. 121-122.

вовсе не бывает, или если бывает, то, покрывшись большим платком и не принимает никакого участия в удовольствиях и играх молодежи. Жениха тоже не бывает¹.

В деревне Вельцы Коношского района в конце предсвадебной недели невеста и подружки ходили на креж (креж – место на берегу реки – А.Ч.): «подружки-те держат ее под руки, а невеста в снег падает, бывает вся исхрястается, ревит, с крежа идти не хочет»².

«Езда со славой»

На большей части исследуемой территории после сватовства вводятся жесткие ограничения на передвижения невесты. Только в некоторых селах Поморского берега Белого моря (с. Сухое, Вирма, Сумский Посад) существовал ритуал, не имеющий аналогов ни в одном из районов исследуемой территории – «езда со славой» – выразительные, яркие и неоднократные поездки жениха и невесты по селу (одних или в сопровождении девушек), во время которых происходит представление невесты будущей свекрови в ее доме³. Могут быть проведены некоторые параллели между указанным обрядом и действиями невесты, зафиксированными в онежской и каргопольской традициях: «По деревне водили девки и невеста прощалась с молодостью, водили ее под руки... она причитала»⁴; «... вот помню, что у меня в детстве девушка выходила замуж и приходила в каждую избу и там причитала»⁵. В Онежском уезде этот обряд имел название – *невеста по гостям идет*⁶. Анализируя смысл и содержание указанных обрядов можно предположить их генетическое родство.

Следующий этап предбрачной группы обрядов, придерживаясь инвариантной схемы А.В. Гуры, это последние действия, связанные с добрачной жизнью (прощание невесты с девичеством в кругу подруг и последнее предбрачное угощение у жениха)⁷.

Последние предбрачные дни в доме невесты и жениха имели, пожалуй, наибольшее обрядовое наполнение во всем свадебном цикле. Смысл действий был схожим на всей исследуемой территории, но время, порядок и место исполнения сильно варьировались в зависимости от локальной традиции.

¹ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 126.

² ФА САФУ. П. 279. Оп. 3. С. 39. Коношский район д. Вельцы.

³ Бернштам Т.А. Свадебная обрядность на Поморском и Онежском берегах Белого моря // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1971. С. 186.

⁴ ПМА. Зап. от Романовой Клавдии Ивановны, гр. 1923, Журавова Мария Ивановна, гр. 1922, Каргопольский район д. Тоболкино.

⁵ ПМА. Зап. от Каштановой Марии Владимировны, гр. 1915 Каргопольский район д. Леонтьево.

⁶ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 127-128.

⁷ Гура А.В. Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда (по материалам Вологодской губернии) // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы / Под редакцией К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л.: Наука, 1978. С. 83.

Смотренье

В Поморье почти повсеместно данный цикл обрядов назывался *смотренье*¹. Бернштам Т.А. разделила указанный цикл обрядов на две группы: а) обряды, связанные с подготовкой невесты к переходу в другую социальную группу и прощание ее со своим родом; б) обряды *смотрин* и принятия (*понимания*) невесты родом жениха, *принос от жениха*, выкуп косы, отъезд в церковь². На *смотренье* собиралась вся родня с обеих сторон. У порога ставился особый бурлацкий стол – для холостых ребят. Невеста обносит гостей рюмками, а они за это поют песни. Сидят на *смотренье* обычно до двух-трех часов ночи³.

В низовьях Северной Двины обряды кануна брачного дня имели название – *большое смотренье*⁴: «когда жених приезжает на большое *смотренье*, сват ходит с лошади и стучит в стену до трех раз, потом заходят в квартиру, садятся гости по своим местам, а сват в конце стола командует делами. Подле свата сидит знаток, так называемый колдун, его угощают водкой. Потом как невесту выведет, спрашивают у жениха: «Та-ли?». Он отвечает: «Та». Потом невеста обносит жениховых родственников водкой, потом и своих, После своих соседей, как обнесет их водкой. Тогда дарит родителей жениховых; обдарят, уведят. Невеста плачет»⁵. В отличие от поморских территорий обряды перехода невесты в другую социальную группу совершались в день *смотренья*. Перед *смотреньем* подруги водят невесту в баню, а уже под конец его, когда завершилось взаимное одаривание, невеста «уходит в круг девиц и плачет девичий плач, садится за бранный стол и раздает девицам большой пирог»⁶. Все девицы стараются получить от невесты кусок пирога, чтобы тоже выйти замуж и угощают парней этим пирогом. По раздаче большого пирога, невеста за столом, в кругу девиц начинает оплакивать повязку – девичью красу⁷.

В нижнем течении Пинеги накануне венчания жених обязательно мылся в бане. Перед отъездом к невесте жениха благословляют мать и отец иконой, при этом «икону ему поставят на голову, он руками сам снимает, перекрестится, икону поцелует и отцу отдает опять. Жениха за стол посадят, все присядут и уже едут к невесте с песнями, так чтоб к невесте попасть в

¹ Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XX – начале XIX вв. Л., 1983 С. 124.

² Там же.

³ Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Ф. 40. Оп. 1. Д. № 15. С. 3.

⁴ Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Ф. 40. Оп. 1. Д. № 15. С. 15, 18; Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 87.

⁵ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 87.

⁶ Там же. С. 101.

⁷ Там же. С. 101.

полночь»¹. В доме невесты так же в это время топят баню, туда невеста ходит с двумя подругами. Когда невеста входит в дом, то крестится через каждый порог. Потом всех благодарит за *байну*. Все родственники садятся за стол, невеста при этом в божий угол, а мужчины – за задний стол. Это – *последняя невестина ужна*. Приехав, жених стучится в ворота. Заходя в избу он, так же как и невеста через каждый порог крестится. Невеста в это время прячется в сенях и старается его дернуть за шубу, чтобы в совместной жизни он ее слушался. Затем начинается *княжеский стол*. Тысяцкий выкупает стол у девушек, а жених одаривает невесту. После мать, отец и брат невесты угощают гостей, сама невеста при этом не присутствует. В конце *княжеского стола* невесту выводят *на наставку*, она при этом в самом лучшем наряде. Жених одаривает ее кольцом, а невеста дарит ему платок. Затем невеста стоит у дверей со стаканами пива, к ней подходят ее родственники, подружки, смотрят на нее «как прощаются с ней»².

Последнее положение иллюстрирует особенности осмысления в народном сознании свадьбы как свадьбы – смерти.

Посидки

В деревнях среднего течения Пинеги заключительные обряды предсвадебного цикла имели другое терминологическое обозначение последовательность, хотя смысл их оставался аналогичным – прощание невесты со своей социальной группой и маркирование приобщения ее к роду жениха. Колпакова Н.П. так описывает последние обряды предвенчального цикла: «Если свадьба назначена на воскресенье, то в пятницу вечером устраиваются посидки. На них собираются все подруги невесты, девушки и женки, ее сестры и вся женская родня. Две женки вводят в комнату невесту, одетую в повязку и коклюшницу (нарядная рубашка с кружевами). Каждая из присутствующих подходит к невесте, кланяется ей в ноги, на что невеста отвечает тем же и затем, обнявшись, они качаются из стороны в сторону, причем невеста рыдает в голос. После того, как все подойдут и обнимутся с невестой, к ней подходит одна из девушек (обычно любимая подруга) и расплетает ей косу. Невеста держится обеими руками за косу и причитает. После расплетения косы покрывают голову невесты шалью или платком и ведут в баню.

Провожает невесту в баню вся женская родня, но моются с ней только две любимые подруги. Из бани невесту ведут домой, укладывают спать и все расходятся. В Марьиной горе после того как невеста вымоется, оденется и сядет на лавку, входят девушки – гадать на вениках, которыми парились мывшиеся. Все три веника лежат на каменке. Подходя девушки, трогают один из веников

¹ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 79. Пинежский район д. Великий Двор.

² Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 80-83.

и уходят, не зная чей веник тронула каждая. Невеста и мывшиеся с нею девушки следят за гаданием и замечают: кто тронул веник невесты, тому в этом году замуж идти.

В субботу во второй половине дня приезжает жених со своей родней на «заруценье». Тут не только пьют чай, но и подают рыбу и кашу, и другие блюда, смотря по достатку хозяев. Невесту приводят обычно перед кашей. Ее ведет отец, а одна из женок идет сзади и придерживает во время поклонов тяжелый жемчужный венок, который надет у невесты поверх золотой повязки. За столом сидят только хозяева и родня жениха, а женки и девки стоят по стенам и поют. После песни невеста снова кланяется гостям и уходит с женками в светелку. Вслед за ней поднимаются туда же остальные. Жених идет «давать на белила». Он входит со своей родней в комнату, подходит к невесте и крепко берет ее за косу у затылка, слегка наступая ей на ногу и спрашивает: «Чья ты дочь?» «Егорова» – отвечает невеста. «Как зовут?» «Марья». Жених два раза целует невесту, берет с подноса, который держат перед ним товарищи, налитую рюмку, кладет в нее монету «на белила» и подает невесте. Невеста выпивает рюмку и прячет монету в платок. Другую рюмку с подноса жених выпивает сам, после чего он подносит такие же рюмки всей родне невесты, а последнюю рюмку снова подает ей. В это время около невесты приготовлен поднос со стаканами, и она подносит родне жениха пиво. После этого все расходятся, а свадебницы (сестры невесты и близкие ее подруги) укладывают невесту спать¹.

В низовьях Северной Двины так же встречался обычай *давать на белила* во время *большого смотренья*². В нижнем течении Пинеги *на белила* жених приходил давать утром в день венца³.

В обычаях населения верховьев Пинеги, по утверждению Н.П. Колпаковой, «заруценья и белил как не бывало, так и бывает»⁴. Для данной местности был характерен сильно сокращенный вариант обрядов, производимых в последний день перед венчанием. Он включал *посидки* – посещение парнями и девушками дома невесты и ее «голошение» (причитания), так же обрядовую баню невесты, после которой она принимала подарки от жениха, приносимые его братом или сестрой⁵.

¹ Колпакова Н.П. Свадебный обряд на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Вып. 2: Искусство Севера. Л., 1928. С. 125-129.

² Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 112. Холмогорский уезд Курейско-Сергиевский приход.

³ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 80. Пинежский район д. Великий Двор.

⁴ Колпакова Н.П. Свадебный обряд на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Вып. 2: Искусство Севера. Л., 1928. С. 129.

⁵ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 81-82. Пинежский уезд с. Сура.

Аналогично традициям нижнего течения реки Пинеги в селении Кулой, расположенном на одноименной реке, имели место *наставка* и *последняя ужина* невесты¹.

Все использованные нами источники по мезенскому свадебному обряду представляют следующую последовательность ритуальных актов предвенчального дня: *поседка* – *невестина баня* – *рукобитье*. *Поседка* начиналась часов в двенадцать накануне венчального дня и на ней могли присутствовать только девушки. Действия участников ритуала здесь были подобны среднепинежским традициям – невеста плакала и причитала, а девушки в это время пели². Затем девушки моют невесту в бане. После чего устраивалось *рукобитье*: «Часа в три жених едет к священнику, который благословляет его и дает разрешение на вступление в брак. От священника жених едет ко всем родственникам и просит их приехать к батюшке и матушке (невесты) на рукобитье, хлеба и соли покушать. Вечером все собираются у жениха и садятся за стол, на котором положен хлеб и соль. Посидевши минут десять, жених, а за ним и все встают, молятся Богу и едут к невесте. Отец и мать встречают на крыльце жениха и его родню, заводят в комнату, сажают за столы. Вскоре с крестной матерью выходит невеста; помолвившись Богу и поклонившись жениху, а потом направо и налево, она берет рюмку с вином и подносит жениху, который встает, выпивает вино и дает какой-нибудь подарок невесте; она, взявши подарок от жениха, дает ему платок. Невеста подносит еще свату рюмку вина и, вместе с тем, дарит ему что-нибудь. После этого жених с отцом выходит из-за стола, подходит к невесте и дает ей руку, а отец его дает руку отцу невесты; сват встает и разнимает руки сначала у жениха, а мотом и у отца его. Тогда жених берет опять невесту за руку, целует девять раз, ведет за стол и сажает подле себя. После этого поят гостей чаем, кофе, вином, угощают орехами, закусками и др.»³. По описаниям В. Тонкова во время *рукобитья* невесту вели *на белшла*, суть которых была в следующем: жених должен был пробиться сквозь ряды девиц и поцеловать невесту, а так же подарить ей подарок⁴.

В Лешуконском районе обрядовые действия накануне свадьбы так же носили название – *поседки*⁵.

Закрыванье

В среднем течении Северной Двины накануне венчания был день *закрыванья*: «В этот день в доме невесты с утра накрывают столы для родни жениха и своей собственной. Жених приезжает в сопровождении родителей,

¹ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 266. П. 9. С. 3.

² Шевкуленко Н. Город Мезень // Всемирный путешественник. 1873. Сентябрь. С. 347.

³ Там же. С. 348-349.

⁴ Тонков В. Свадебные песни и обряды г. Мезени. Казань, 1931. С. 31.

⁵ ФА САФУ. П. 322. Оп. 3. С. 6-7.

крестного отца, крестной матери, свата и сватья. Непременным членом женихова поезда является так же дружка. Пока за столом идут разговоры о том, о сем, невесту в другой комнате подружки одевают к столу в самое лучшее платье. Перед самым выходом к гостям к невесте приходит жених и приносит ей в подарок шелковую или гарусную шаль или платок, который накрывает невесте на голову. Этим самым жених как бы закрывает невесту от подруг, от взоров молодцов, берет ее под свое покровительство и защиту. В этом и состоит все «закрыванье». Когда жених уходит, невесту раскрывают и, вместо платка, на голову ей надевают украшенный жемчугом и блестками кокошник. Выводит невесту к гостям брат, если таковой имеется, а то и просто близкая родственница, чаще всего – крестная мать»¹. Далее следуют уже неоднократно встреченные нами действия, обрядовый смысл которых приобщение невесты к роду жениха.

Вечером этого же дня в доме, как жениха, так и невесты, устраивался *девичник*, «у первого он состоял в угощении родных и «поезжан» – друзей – приятелей. У невесты же он обставлялся и проходил весьма торжественно. Кроме девушек, невеста приглашает на прощальный вечер и всех своих родственников»². Обрядовые действия в данном случае могут быть соотнесены с аналогичными действиями на *посидках* и *смотренье* в рассмотренных выше районах: «При входе гостя плачеи «плачут ему причет», сообразный его чину и рангу родства с невестой. Невеста сидя, кланяется и рыдает, ударяя руками о колени. Гость обнимается с нею и садится за стол»³. Затем следовало угощение, обязательным блюдом на котором была каша, «сваренная из ячменной крупы (засып)»⁴. Сначала кашу из особого горшка раздает сама невеста. Первая ложка подносится жениху, потом его поезжанам, любимым подругам, близким знакомым и, наконец, молодцам, за столом пока не сидящим⁵.

В северо-восточных же районах (мезенский, пинежский) в ходе данного обрядового угощения акцент делался на рыбе и рыбных блюдах.

Заключительным этапом девичника в селениях среднего течения Северной Двины было прощание невесты с «дивьей красотой». В данном случае под «дивьей красотой» имелись в виду ленты и платки невесты. Порядок прохождения указанного обрядового действия был следующим: «Ленты и косоплетки (косоплетка – лента, украшенная пышными кистями из цветной бумаги и шелка) на время прикрепляются к косе невесты, платки и полшальки навязываются сверх «почелка» к ней на голову, при этом самый лучший из платков навязывают сверху. Имея на голове такой убор, невеста становится на ноги, начинает кланяться и рыдать, сокрушаясь о своей горькой

¹ Мокеев П. Песни Северо-двинских крестьян // ИАОИРС. 1913. № 19. С. 889-890.

² Там же. С. 890.

³ Там же. С. 891.

⁴ Там же. С. 892.

⁵ Там же. С. 892.

судьбе, заставляющей ее расставаться с девичьей волей, с «дивьей красотой». Завидует она своим подружкам, которые остаются в девичах. Невеста, сердитая на них, отвязывает все свои ленты и косоцветки и начинает стегать ими своих подружек, после чего эти ленты и дарит им на память. С плачем и причитаниями раздаёт она им все свои платки (эти только на время). После невеста начинает рыдать еще сильнее. Девушки сочувственно всхлипывают. Все присутствующие в избе приходят в необычайное волнение. Мать невесты плачет – заливается. В конце – концов убивающуюся невесту жених или брат уводят из-за стола почти силой»¹.

Кроме того, нами обнаружен один обрядовый акт, который имеет распространение в среднем течении Северной Двины и далее вниз по реке (с. Емецк) – накануне венчания подруги мыли избу в доме невесты: «В последний день перед венцом подруги невесты должны были вымыть избу, а невеста им мешала. Подруги могли даже ее связать, если долго не могли закончить свое дело»² (Виноградский район); «У невесты пол моют подружки, а она им золы сыплет»³ (Виноградский район д. Радионовская); «Подруги моют у невесты избу, им за мытьем по рюмке, по две наливают. Тут же если не далеко, девки идут с песнями к жениху мыть избу»⁴ (Холмогорский район с. Емецк); «В четвертом часу по полудни к невесте стали приходиться девушки. Девушки стали воду носить и мыть полы в комнатах, верхних сенях»⁵ (Холмогорский район с. Емецк).

Девичник

В низовьях Ваги (шенкурская традиция) обрядовые действия, проводимые накануне брачного дня так же имели терминологическое обозначение – *девичник*. Внутри него наблюдался обрядовый акт аналогичный средневинскому *закрыванию*, но не так четко выделенный и без определенного названия: мать накрывает голову невесты фатой – платком, когда девушки переодевают ее в другое платье для представления жениху⁶ или по приезде жениха на голову невесте сваха набрасывает платок, который каждый раз невеста сбрасывает, только после третьего раза она уже не сбрасывает его, а начинает громко реветь⁷. В целом же последовательность обрядовых действий на девичнике в шенкурском его варианте была следующей: «На девич-

¹ Мокеев П. Песни Северо-двинских крестьян // ИАОИРС. 1913. № 19. С. 893.

² Народное творчество Северной Двины. Архангельск: «Северо-западное книжное издательство», 1966. С. 142.

³ ФА САФУ. П. 360. Оп. 3. С. 19. Виноградский район д. Радионовская.

⁴ ФА САФУ. П. 382. Оп. 3. С. 13. Холмогорский район с. Емецк.

⁵ ФА САФУ. П. 339. Оп. 3. С. 14. Холмогорский район с. Емецк.

⁶ Молчанов Н.А. Крестьянские свадьбы в южной части Шенкурского уезда // Памятная книжка Архангельской губернии на 1907 год. Архангельск, 1907. С. 32.

⁷ Свадебный обычай крестьян Кургомнинского правления архангельской губернии Шенкурского уезда на границе с Вологодской губернией // Живая старина. 1899. Вып. 3. С. 386.

ник приглашаются дальние и близкие родственники, как со стороны жениха, так и со стороны невесты. В день девичника они собираются в доме жениха. Помимо родственников приглашаются на проводы его и соседи. Последних не садят за стол, а приглашают по одному или по два выпить водки. Выпивший ложит деньги в тарелку, нарочно для этого поставленную на стол, деньги берет себе жених. Для поездки выбираются лучшие лошади; их увешивают бубенчиками и колокольчиками. Войдя в дом поезжане здороваются со всеми, но не раздеваются, пока не получают еще раз согласия родных невесты на выдачу ее и не уладят денежных расчетов. Затем молятся Богу, снова «ударяют по рукам». Родители уводят благословлять невесту, одевают ее в лучшее платье для вывода на «избу».

Поезжан сажают за ранее приготовленные столы, угощают чаем. На «избу» невесту выводят под руки отец и ее крестная мать. Посреди комнаты, где поезжане и все приглашенные и неприглашенные, останавливаются, низко раскланиваются поезжанам и спрашивают: «Люба ли невеста?» Поезжане отвечают – «Люба!» тоже спрашивается со стороны жениха. Невеста подает водку сначала своим родственникам, затем поезжанам. Последним подходит жених. Невеста подает ему водку, берет себе рюмку, целуются. Жених берет ее за руку и ведет за стол, но ни тот, ни другая не садятся. За столом угощение делается со стороны жениха, он наливает водку, невеста подает. К столу подводит своих знакомых и незнакомых отец невесты.

Угостив всех, невеста садится на очень короткое время, затем подходит к ней крестная мать, берет ее под руку и уводит в другую комнату. В другой комнате с невесты снимают наряд, одевают для «убирания» в плохую юбку, белую с длинными рукавами рубашку – «убиральную», которых в каждой деревне есть две или три, поверх рубашки «шугай», а на голову накидывают платок.

Для приплакивания приглашают двух женщин – «плачей», специалисток по части «причетов». Часто в причетах приглашает к себе мать, отца, братьев, сестер, соседок, девиц и каждому отдельно лицу падает в ноги, кидается затем на шею, причитает.

Чтобы при падении нельзя было ушибиться, ложат перед невестой сено. Нередко невесты в своих приплакиваниях входят в иступление, и их плач превращается в какой-то дикий вопль. В таком состоянии невеста уже старается падать не на сено, а на пол, отчего потом ее руки пухнут, и она некоторое время не в состоянии заниматься работами.

Далеко за полночь, когда все поезжане успеют уже изрядно угоститься, молодежь вдоволь «находиться кунами», и все присутствующие сходить к невесте «со здарьем», жених приходит к невесте с угощением и подарками. До этого же он или угощает гостей, а не редко и принимает участие в «кунах», но невеста никогда. Жених вместе с невестой, где-либо в углу комнаты, угощают окруживших водкой, сначала своих родных, а потом девиц;

последними выпивают жених и невеста. Затем жених дарит невесте на платье или что-либо иное, а невеста в свою очередь дарит рубашкою, поясом, непременно кисетом под табак, кроме того жених дарит невесту различными пряниками, а она раздает их девицам¹.

В данном случае обращает на себя внимание обычай битья по рукам, который ранее встречался нам в мезенской локальной традиции примерно в этот же момент обряда, но более на интересующей нас территории нигде не зафиксированный.

Смотр

В верхнем течении Ваги, то есть в Вельском уезде предсвадебный день назывался *смор* или *смотрины*, завершающим этапом его были невестина баня и сдача девичьей красоты. Смысл данного обряда в ритуальном представлении невесты с роду жениха: «Сват, по окончании угощений, требует невесту за стол. Отец ее, в следствие этого требования, так же дает знак матери, чтобы невесту сряжали на смотр. Крестная мать, или иначе божатка с замужнею сестрой, или же две сватьи, а инде, по принятому обычаю, дружка приступает к наряжению невесты. Это наряджение, как оно ни просто, всегда бывает довольно продолжительно, так что из-за стола поезжан нередко повторяются требования невесты. Наконец, по окончании всех срядов и высказываний всех шепотов, по приглашению отца, приходит за невестой священник и, после благословения своего и родительского, уводит ее, в сопровождении одевальщиц к столу, перед которым она, вместе с своими провожатыми, остановившись, молится Богу и раскланивается на все стороны. Брат невестин берет поднос или ендову пива и наливает стаканы. А невеста подносит всем гостям с поряду, начиная со священника, жениху же после, потому что он, выпив подносимое, тот час наливает своего и просит невесту, которая, надпробовав пиво, передает брату. Мать или отец невесты тотчас же после женихова угощения приходят к столу, и как водится, с низкими поклонами и предложением пива, означающего выкуп, говорит: «вы посмотрели нашу невесту, а мы жениха, так пора ей и вон из-за стола». Невеста, услышав волю родителей, для нея всегда священную, отдав поцелуй жениху, а прочим гостям поклон, не медля ни минуты в передпечье (часть избы перед печью), где, накрытая от божатки платком, до самого вечера изливается в причетах и столь беспощадно бьется, что, в предотвращении неприятных последствий, на место причитания всегда приносится довольно сена и, кроме того, подруги, при каждом пошибе, поддерживают ее под руки. Вечером, прекратив плач дома, невеста ходит с причетами, уже менее слезливыми по улицам, а в летнее время за деревню, как бы для прощания.

¹ Добрынин Ф. Свадебные и кунные песни в ближайших к г. Шенкурску деревнях. Архангельск, 1901. С. 2-5.

После сего, уже в ночь, происходит жжение соломы, баня и передача девичьей красоты. Жжение соломы, справедливо называемое девичником, совершается ныне при одних песнях и причетах, без всяких особенностей и обрядов. Баня сговоренной или невестина не подходит под категорию обычных бань, во-первых, тем, что ее натапливает сестра или сноха; во-вторых, что в ней неразлучный спутник невесты бывает дружка: он, при входе в баню и выходе из ней, держит перед, делая на все стороны непрерывные плеванья и шептания, похожие на заклинания, и в самой бане, кроме разных странных действий и наговоров, неоднократно окачивает невесту водой, тоже нашептанною. Передача или, по местному, сдача девичьей красоты всегда бывает сестре или ближайшей родственнице и ограничивается только причетом, а инде раздачею лент и пряников всем девицам»¹.

Воронов П. указывает также на некоторые особенности обычаев данного периода свадебного обряда бытовавших в деревнях по реке Устье. Во-первых, смотрины здесь называли девичником; во-вторых, присутствие рукобитья между родителями жениха и невесты; в-третьих, более интенсивное одаривание сторон друг другом.

Исходя из этого, можно констатировать близость устьянской локальной традиции к нижеважской.

Сватание / сватанье

В верхнем течении Северной Двины и по всему течению ее притока Вычегды наблюдались практически одинаковые обрядовые действия в последний день перед свадьбой, которые на всей указанной территории носили название *сватанье* или *сватание*: « Сватание – пир в доме невесты. Проходил вечером. За столом невеста с женихом сидят рядом. Гостей угощали разными пирогами, начиненными рыбой, грибами, капустой, а потом мясные блюда, сладкие, последняя перемена кисель. Девушки-молодухи стояли в свободном месте от столов и пели песни. Сваха одаривала всех частушками, гостинцами (жениха пряниками, орехами, леденцами, изюмом). Величали не только жениха и невесту, но и их гостей. Те, кому пропели величальную песню, вставали, кланялись певуньям, подносили стаканы с пивом, одаряли деньгами, гостинцами»² (Красноборский район с. Красноборск); «Это сватанье накануне свадьбы. Сватанье у девки, а завтра к жениху повезут невесту. Собираются. Очень много посторонщины было. Все собираются. Ишо из чужих деревён приходили смотреть. Тоже дары на сватанье опять дарить также полотенцами. Вот она к этому ящичку сядет уж и в бане намоется и всё. Вот придут все эти посторонщина и запоют её, это как отпевают. Что Бог на душу пошлет то она и причитает. Тянька тоже поплачет, разойдутся. Идет

¹ Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. 1862. Вып. 5. С. 7-9.

² ФА САФУ. П. 274. Оп. 5. С. 54-55. Красноборский район с. Красноборск.

маменька. Маменька опять тоже причитают и доченька причитают. Тут не разберешь, что чего говорят друг другу выговаривают. Уж когда сестра-то идет, так те без причитанья, так уж как прощаются, так пожелают всего хорошего. Ну ладно скоро уж женихи приедут, надо невесту одевать. Вот поднесут невесте там были енды или в блюде большом. Уревелась эдак. Она всё ревет, всё причитат. Это было такой обычай. Вот невесте воля неволя приходится плакать и реветь. Принесут воды. Невеста умоется, помоеет глаза; оденут невесту. «Жонихи! Жонихи едут!» Жоних один, а все жонихами звали. Все свадебники едут, так всё жонихами звали. Приедут. Их встречают с вином, с пивом там в колидоре. Всех этих гостей встретят, хорошо пригласят. «Проходите, проходите, занимайте места! Садитесь давай!» Все раздеваются там»¹ (Котласский район д. Коряжемка); «Сватанье бывает перед свадьбой за день. В этот день жених, невеста и все участники мылись в бане. Сватанье начиналось вечером. Перед отъездом на сватанье все гости собирались в доме жениха. В переднем углу (около божницы) садился жених, рядом крестный или тысяцкий (распорядитель свадьбы), рядом с тысяцким – отец жениха, мать – рядом с женихом. Незамужние сестры в сватанье не участвовали. Далее садились братья жениха, с жениховой стороны – его замужние сестры, дяди, тети. Муж обязательно садился напротив жены. Родители жениха объявляли, кто какие получит дары от невесты. Перед отъездом в дом невесты жених молился, отец и мать благословляли его.

В доме невесты столы накрывались скатертями и ложился хлеб, пироги, вилки, ложки и все закрывалось полотенцами. На пол разбрасывалось сено в знак торжества. На передний стол в красном углу ложились не разрезанные две ковриги – одна ржаная, другая из крупчатки, сверху на них ставилась соль – это хлеб для благословления. Место, где будут сидеть жених и невеста покрывалось овчинами.

По выходе невесты из бани она шла в кут (за занавеску) и начинался обряд одевания невесты и прощания ее с отцом и матерью, братьями и сестрами.

На печь родители невесты помещали какую-нибудь старуху-соседку, которая хранила в дымоходе из печи посторонку (деревянная доска, закрывавшая в дымоходе отверстие, через которое открывались и закрывались дымоходные вьюшки), чтобы кто-нибудь не поворотил ее сажей наружу, а лицевой стороной в дымоход. Это делалось для того, чтобы не испортить невесту, а она не показалась жениху черной как сажа.

Невесту из кута выводила крестная и ставила рядом с женихом по левую руку. Затем все молились на образа, невеста уходила в кут, но жених задерживал ее и целовал три раза, показывая, что невеста нравится, и сватовство будет доведено до конца. Если невеста уходила в кут, не задержанная женихом, то сватовство начиналось вновь, начиналась новая ряда о приданом.

¹ ФА САФУ. П. 325. Оп. 3. С. 59-61. Котласский район д. Коряжемка.

Невеста здоровалась с родственниками жениха, родными, три раза целуя всех. Жениха и невесту благословляли родители. После жених вел невесту за стол в передний угол. Все это время в избу не пускали ни собаки, ни кошки, крестная смотрела, чтобы между женихом и невестой не прошмыгнула собака или кошка или женщина с темными глазами и волосами. Так молодые будут несогласно жить.

Садись все за стол, раздевались уже за столом. Начиналось дарение жениха и его родных. Дары разносили брат невесты или зять. Отец подносил принявшему дары стакан водки. Сватанье длилось до двух-трех часов ночи. Последнее блюдо – молоко – разгонное блюдо. После него родные жениха уезжали, у невесты оставался жених, крестный и дружка, чтобы завтра ехать венчаться»¹ (г. Сольвычегодск); «Утром перед сватаньем невеста мылась в бане. Одевалась в самую хорошую одежду и забивалась в темный угол. Подруги отыскивали ее, расплетали косу и наряжали. Вечером в дом невесты приезжают жених, его родные и знакомые. Молодых сажают за стол на шубу, под ноги стелют что-нибудь мягкое»² (р. Вычегда).

Объединяет обрядность данных территорий, прежде всего, наличие даров со стороны невесты стороне жениха, которые, скорее всего, являлись аналогом приданому в других регионах.

Невестина баня

Внутри вычегодского локального варианта О.Н. Вотинцевой при анализе обряда «белой бани» выделены ниже – и средневычегодские локальные традиции. Вотинцева О.Н. пришла к выводу, что обряд «белой бани» выделялся на нижней Вычегде особо. Местные информанты указывают на то, что накануне сватанья невеста шла в баню. В баню невеста шла только с подругами или сестрой. Наличие провожающих объясняется тем, что чужая сторона, на которую переходит невеста, ассоциируется с миром мертвых, а невеста, покидающая родной дом – с покойником. Ее ведут в баню подруги как неспособную передвигаться самостоятельно³. Следует отметить, что подобные представления были характерны и для остальных рассматриваемых территорий. Объясняя эпитет «белая», автор ссылается на символику тематической группы «смерть»: «белые саваны», «белые руки, крестом сложенные»⁴.

В средневычегодской традиции обрядовая часть, посвященная невестинной бане, была менее развита, чем в нижневыхогодской⁵.

¹ Аруев Н. Крестьянские свадьбы в дореволюционное время около г. Сольвычегодска // Записки Северо-двинского общества изучения местного края. 1928. Вып. 5. С. 8-10.

² Свадебный обряд на реке Вычегде // Маяк. 1974. 4 июня.

³ Вотинцева О.Н. Причитания «белой бани» в нижневыхогодском свадебном обряде // Вестник Поморского университета. 2003. № 2 (4). Серия «Гуманитарные и социальные науки». С. 83.

⁴ Там же. С. 83

⁵ Там же. С. 85.

Кроме того, нами выделена особенность «баенных» обрядов нижневычегодской традиции, не встреченная более ни в одном из исследуемых регионов – в бане невесту мыла мать жениха: «Потом невесту в баню вели, помыться, значит. Так, мати жениха мыла. Она смотрит, может ли девка детей-то рожать»¹ (Котласский район д. Петряшино, д. Икса).

На территории современного каргопольского района в бане невеста мылась либо накануне свадьбы, либо в день свадьбы утром. В бане могли мыть «божатка» (крестная мать), тетка или какая-нибудь «сродственница» вообще, но только не мать. Возможно также, чтобы невесту мыли подружки или чтобы она мылась сама. В бане может вымыть некоторая особая женщина, не родственница, которая до этого еще учит невесту причитать.

Если в бане мыла особая старушка, то она, когда невеста намочит голову, обхватывала голову невесты руками и «приговаривала». Если мыли подружки, то они расплетали невесте косу и причитали. Далее шел обряд отдавания «красоты». Девки, подружки невесты сидели на лавках, а невеста садилась им последовательно на колени и каждой отдельно «отдавала красоту», прощалась со своей волей. Возможно другое исполнение обряда. Подружки ставили невесту посреди комнаты на сковороду и наряжали ее, а она в это время причитала. Вместо того чтобы садится на колени, она «за плечи каждую обхватит»².

Вечером в тот же день приходил со своими друзьями жених на *девичь – вечер*³ или *девичник*⁴ и приносил невесте дары: гребень, зеркало, мыло, башмаки, чулки, ленточку для вплетения в косы. Пришедшие с женихом молодцы и девицы – гости невесты пели песни, устраивали хороводы, но жених и невеста не принимали участия ни в пении, ни в играх⁵.

В данном случае обращает на себя внимание пассивная роль или же вообще отсутствие на заключительном этапе предсвадебного цикла родителей и старших родственников жениха и невесты, ведущая роль здесь отдавалась молодежному кругу.

2.2.2. Период свадьбы

Данный период включал приезд свадебного поезда жениха в дом невесты, обряды, ритуальный смысл которых выкуп невесты, отъезд к венцу, встреча молодых в доме жениха, свадебный пир.

¹ ФА САФУ. П. 346. Оп. 3. С. 7, 30.

² Минлос Ф. Свадебный обряд Каргополя // Живая старина. 1995. № 2. С. 59.

³ Ильинский В. Свадебные обычаи в Рязовском приходе Каргопольского уезда // Олонекский сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонекского края. 1894. Вып. 3. С. 364.

⁴ Каргопольская свадьба. Каргопольский краеведческий музей. Каргополь, 1992. С. 2.

⁵ Ильинский В. Свадебные обычаи в Рязовском приходе Каргопольского уезда // Олонекский сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонекского края. 1894. Вып. 3. С. 364.

Утро венчального дня / Заплатка

В Поморье утром в день венца совершались следующие обрядовые действия, которые объединялись под названием *заплатка, приплатка: невестина баня*, заплетение и расплетение косы и дары невесте от ее родни. Степень сохранности невестиной бани в поморских районах была очень различной. На Кандалакшском и Терском берегах этот обряд по существу отсутствует, зато на Онежском, Зимнем берегах и в юго-восточных селениях Поморского и северо-восточных – Терского берега обряд невестиной бани еще в первой четверти XX в. был развит очень сильно. Топил баню кто-либо из женской родни невесты – мать, крестная, тетка – или ее подруга; с кем-нибудь из них же невеста шла в баню. На Зимнем, Онежском, Летнем, Поморском берегах хождение невесты в баню сопровождалось причитаниями и плачем; по дороге расстилались сукна (или другая материя), перед невестой мели дорогу венником, сама она была одета нарядно, в шубе, в перевязке, на руках у нее висели вышитые полотенца¹.

Байник

К комплексу «баенных обрядов» примыкало в Поморье так же собиранье *байника (баенника)* и даров невесте со стороны ее родни, которые почти повсюду в назывались *на байник*; за исключением некоторых местностей Онежского берега, это совершалось после бани.

Собиранье байника было очень ответственным делом, в нем принимали участие *божатка* (крестная) и невеста. Основу байника составлял хлеб с зернами «жита» – ржи или овса (вар: соль, луковица, деньги), положенными в вырезанное сверху углубление в хлебе; зашивался он особым образом в кусок белой (или белой с красным) материи так, чтобы была видна форма хлеба – круглого или в виде усеченного конуса. В ряде местностей в состав байника входили два хлеба – белый и черный, рыбник, соль в солонке (Зимний берег, Зимняя Золотица), а на Онежском берегу к хлебу добавляли чашку, стакан, миску, тарелки, ложки, ножик, которые складывались таким образом, чтобы зашитый байник имел конусообразную форму. Невеста либо участвовала в зашивании байника чисто символически – делала три стежка (Зимний берег), либо просто присутствовала и причитала над байником (остальные берега). Даже в тех селениях, где не делали байника, называли этим словом дары от невестиной родни (Тамица – Онежский берег, Сухой Наволок – Поморский берег). Все дары бросали на байник так, что закрывали его горой, на Зимнем берегу сверх даров клали постель, а наверх икону; невеста благодарила всех за «приносы великие», после чего все уносилось в клеть, кроме байника, который потом вез впереди всего свадебного поезда к венцу подросток 10-15 лет².

¹ Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XX – начале XIX вв. Л., 1983. С. 124-125.

² Там же. С. 126.

Завершало предвенчальный цикл обрядов в Поморье сиденье невесты у стола, приезд свадебного поезда – женихов (так назывались бывшие сватовья и остальные участники), вывод невесты к жениху для выкупа косы (или приноса даров от жениха), благословление и отъезд к венцу¹.

В селениях низовьев Северной Двины обряды утра дня венца были аналогичны вышеуказанным – расплетение косы у невесты, принос даров от родственников, только носили другое название – *иманье*².

В холмогорской традиции так же как и в рассмотренных выше при отправлении невесты к венцу родители собирали банник – зашивали в скатерть хлеб, соль, рыбу, пироги, который к венцу везли дружки. Кроме того, утром невеста принимает приносы от своих родных; приехав, жених дарит невесту кольцом и пряниками, а невеста отдаривает ему платок, а затем едут к венцу³. Для данной традиции характерен один специфический момент во время отправления к венцу – дружки, когда молодые выходят на улицу разбрасывают прямо на людей «витушки» (конфеты, пряники и т.д.)⁴.

Источники по обрядам, которые были характерны для населения нижнего течения Пинеги не дают одинакового развития событий, хотя контекст, безусловно, одинаковый. По описаниям Н.П. Колпаковой утром в невеста уходит одеваться к венцу. Девушки – подруги начинают снимать ей повязку под ее причит. Косу расплетают насильно и расплетающая берет себе ленту невесты – «девью красоту». В это время жених сидит за столом и ест жареного сига. Когда невеста наряжена, идут за женихом и приводят его в светелку. Там родители благословляют их обоих вместе на разостланном платке или одеяле, после чего все идут вниз – опять за стол. Жених и невеста становятся рядом, жених покрывает невесту большим платком (гомулькой) – так, чтобы было открыто только лицо. Отец кружит над их головами хлебом, завернутым в другой платок, и все – кроме родителей – едут к венцу⁵.

Согласно свидетельствам О.Э. Озаровской к данной схеме обряда добавляется принос невесте «бужельной передати» от жениха, которая состоит из каравая и битого пряника, украшенного цветами. Невеста посылает жениху плат и тут же приносит вторую «передать» – башмаки, чулки, зеркало. Невеста в свою очередь посылает второй плат. И второй момент – пока невесту наряжают к венцу, ее родные собирают *хлебник*, то есть зашивают в скатерть две ковриги хлеба, солоницу с солью, две ложки, тарелку с пирогом. Нитку при этом не отрывают, а с иглой далеко прятают в хлебник. После

¹ Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XX – начале XIX вв. Л., 1983. С. 127.

² Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Ф. 40. Оп. 1. Д. № 15. С. 21.

³ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 112. Холмогорский уезд Курейско-Сергиевский приход.

⁴ Минина Т.В. Тихая моя родина, или Емецк и его округа. М., 2001. С. 163.

⁵ Колпакова Н.П. Свадебный обряд на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Вып. 2: Искусство Севера. Л., 1928. С. 155-156.

того как жених и невеста уедут в церковь дружки выкупали хлебник и сундуки с приданым и везли их к жениху¹.

В Мезени примерно в этот же момент дружки передают невесте от жениха башмаки, чулки и зеркало и просят, чтобы она в зеркало посмотрелась, а башмаки и чулки одела².

Аналогичные дыры (башмаки, чулки, зеркало) невесте от жениха, которые приносил дружка, имели место в верхневолжской обрядовой традиции³.

Обрядовые акты рассматриваемого периода в среднем и верхнем течении Пинеги имели более детальный характер, на что указывают как материалы Н.П. Колпаковой, так и материалы фольклорной экспедиции МГУ им. М.В. Ломоносова: «Очень рано утром часов в пять-шесть в день свадьбы устраивался девишник. Опять собираются все свадебницы, подруги и женская родня невесты. Они садятся за накрытый стол и угощаются, а затем две женихи выводят невесту – разряженную и в повязке. Невеста становится в конце стола, на стол перед ней ставят большое блюдо. Тут же стоит братыня пива и два стакана. Каждая из присутствующих подходит к невесте, кланяется ей в ноги и кладет на блюдо какой-нибудь «принос»: на сарафан, на кофту и т.д. Невеста отвечает на поклон, обнимает подошедшую и причитает. Каждая из гостей выпивает стакан пива и отходит, уступая место следующей. Названная (обычно любимая подруга) подходит к невесте и начинает снимать с нее повязку. Подруга расплетает косу, берет себе косоплетку из косы невесты и девушки едут «будить» жениха.

В Суре на девишнике присутствуют не только женщины, но и мужская родня невесты.

При виде подъезжающих (или подходящих) «будить» его девушек, жених выходит на крыльцо или на поветь. Жених ведет их в избу, где уже приготовлены столы с угощением. Жених посылает с ними угощение и подарки невесте и после отъезда девушек ложится спать.

В Покшеньге «будить» жениха девушки едут сразу после «белил», а оттуда возвращаются к невесте и ждут девишника.

Жених приезжает к невесте со всей своей родней утром, часов в 11-12. Поезд жениха девушки задерживают у ворот, требуя выкупа деньгами, вином или гостинцами, после чего гостей пропускают во двор, ведут в избу, сажают за стол и угощают. До появления невесты гости обычно ни к чему не притрагиваются. Невесту наряжают в светелке к венцу, снова надевают повязку и родители благословляют ее хлебом, солью, иконой, горящей свечой и деньгами. С иконой и свечой отец сводит ее вниз к гостям, которые поднимаются к

¹ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 83. Пинежский район д. Великий Двор.

² Шевкуленко Н. Город Мезень // Всемирный путешественник. 1873. Сентябрь. С. 355.

³ Быт великорусских крестьян – земледельцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993. С. 258.

ним навстречу. Все опять молятся Богу и отец невесты спрашивает женихову родню: «Что вы за люди?» – «Советские граждане» – отвечают те (до революции – Божьи да государевы). «Зачем приехали?» – «За нашим суженым, за вашим скормленным» – «Получайте». Отец передает невесту из рук в руки жениху. Жених ведет ее за стол, и она с иконой проходит перед ним в красный угол. Они встают рядом, жених покрывает всю невесту с головой шалью, а отец невесты в это время заворачивает в другую шаль краюху хлеба и несколько раз кружит ею над склоненными головами жениха и невесты. После все выходят из-за стола, усаживаются в повозки и едут к венцу»¹.

Как можно заметить из описания данного периода свадьбы в сурско-карпогорской традиции не зафиксирован обычай собирать *байник* / *банник* / *хлебник*.

Озаровская О.Э., анализируя структуру и содержание свадьбы на реках Пинеге и Кулое, пришла к выводу, что свадебный обряд на Кулое почти такой же, что и на Пинеге, с некоторыми, однако, существенными добавлениями. Прежде всего, там существует особое название для момента, когда жених приезжает за невестой, чтобы ехать к венцу – «иманье» (ср. низовья Северной Двины – А.Ч.), что означает «ловля» (от слова имать – поймать). На Пинеге этого названия не знают. В связи с этим названием сохранился в и следующий обычай. Перед приездом жениха нарядную невесту ее родственники выводят во двор и окружают. Она плачет и причитает, то есть как будто собирается бежать. А мужики и бабы «сцепятся и держутся», не пропускают жениха к невесте. Он попадать должен. Который проворный, дак через головы скачет, с крыши к невесте упадет, поцелует, выкупит и отходит. Так до трех раз.

Название «иманье» и это «попадание» к невесте через живую стену слишком уж напоминает «умыкание» и указывают на форму обряда более древнюю, чем пинежские.

И еще особенность кулойского обряда: «томление у ворот поезжан», когда рано утром, пока невеста спит, при звоне колоколов налетят дружки с лентами и кустышками на руках спрашивать про «здоровье»; и когда «замесницы» приезжают за «местом», то есть за постелью невесты. На Пинеге «место» отвзят сами родственницы невесты, на Кулое родственницы жениха².

Кроме того, О.Э. Озаровская соотносит кулойские традиции с новгородской культурой, «хотя Кулой и считался потом станом Кеврольского воеводства, насажденного Москвой, но по своей отрезанности, по тяготению к морю, замкнулся сам в себе и в большей чистоте сохранил древнюю новгородскую культуру»³.

¹ Колпакова Н.П. Свадебный обряд на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Вып. 2: Искусство Севера. Л., 1928. С. 135-136.

² Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 120.

³ Там же. С. 136.

В мезенской традиции утром часов в 11-12 в доме невесты собирались девушки; невесте расплетали косу и одевали ее к венцу. Указанные действия носили название *плаксы*¹ (ср. заплачка в Поморье – А.Ч.). Аналогично кулойскому варианту приезжали дружки от жениха «спрашивать о здоровье невесты». Родственники невесты их не впускали, запирали ворота. Далее происходили характерные диалоги, которые уже встречались нам в описаниях О.Э. Озаровской по Кулою. Приведем лишь начало диалогов, чтобы был понятен их смысл: «Кто там? – Люди. Чьи люди? – Люди Романовы, государя Романова. Зачем стучитесь? – Идем от князя новобрачного до княгини первобрачной, прося здоровье спросить. – У нас нет невесты, обернулась лисицей, убежала в чистое поле, – не знаем где взять...»² и т.д.

Когда приезжает жених дружки приносят невесте башмаки, чулки, а так же зеркало – это *передать*³.

Для мезенского варианта свадебного обряда было свойственно собрание *байника*, который состоял из ржаного хлеба, двух пшеничных калачей, чашки, миски, солонки с солью и двух новых ложек. Его собирают накануне венца, во время невестинной бани и отвозят в дом жениха вместе с приданым – «местом» родственницы невесты – «заместницы» пока молодые венчаются⁴.

В традициях населения среднего течения Северной Двины акцент в проведении обрядовых действий рассматриваемого периода делался на ритуальном прощании невесты со своей социальной группой и родственниками: «Все родственники с утра прощаются с невестой. Каждому плачеи «плачут причет», содержание которого соответствует положению родственника и отношению его к невесте. С каждым невеста в последний раз обнимается. Процедура прощания иногда затягивается до самого приезда жениха»⁵. Затем начинается обряд благословения невесты. Она, рыдая, трижды земно кланяется родителям; те со слезами обнимают ее, отец благословляет иконой, которая отдается в приданое за невестой, а мать – хлебом-солью. После невесте одевают к венцу, расплетают подружки косу и простоволосую накрывают ее теплым платком или шалью. В таком виде брат выводит невесту к столу за расшитое полотенце, которое укрепляется на ее руку. Конец полотенца брат подает жениху. Жених трижды обводит невесту вокруг себя и сажает по левую сторону. Рядом с невестой усаживается ее крестная мать. После этого зажигают перед иконами свечи и сначала все торжественно молятся Богу, а потом кричат «ура» и отправляются к венцу⁶.

¹ Тонков В. Свадебные песни и обряды г. Мезени. Казань, 1931. С. 37.

² Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 130.

³ Там же. С. 132.

⁴ Тонков В. Свадебные песни и обряды г. Мезени. Казань, 1931. С. 41.

⁵ Мокеев П. Песни Северо-двинских крестьян // ИАОИРС. 1913. № 19. С. 893.

⁶ Там же.

Одаривание невесты женихом / снаряжение к венцу

В шенкурской традиции (нижнее течение Ваги) к указанным выше обрядовым актам добавлялось одаривание невесты ее родственниками и женихом: «Утром все идет «со здарьем» к невесте, начиная с отца и матери. Каждому подходящему невеста падает в ноги, обнимает за шею. Они в свою очередь дарят ей деньги, которые она ложит в подвязанный сбоку кошелек. Деньги эти называются «плаканные деньги»¹.

Шенкурскую и средневдинскую традиции роднит, кроме всего прочего, практически идентичный момент передачи невесты жениху – невесту выводит брат или кто – либо из родственников, держась при этом за платок или полотенце: «После благословления родителей невесту ведут за стол к жениху, который берет ее за привязанный к ее руке платок и обводит вокруг себя три раза и садит между сватьей и собой за стол»²; «К концу сиденья кто – либо из родственников невесты берет ее за полотенце длиною в три с половиной аршина, привязанное к правой руке, приводит ее к жениху, сидевшему за столом и поднимает как можно выше. Жених должен взяться за полотенце несколько выше руки того, кто привел к нему невесту; этим обыкновением означаетсся у простого люда то, что жених будет во всех случаях жизни выше своей жены, будет, как выражаются, командовать ею»³.

Для Устьянских волостей в момент прибытия жениха к дому невесты наблюдались действия определенно напоминающие «томление у ворот» на Кулое и Мезени, но без терминологического обозначения и в более сокращенном варианте⁴.

В целом для населения деревень верхнего течения Ваги и ее притока Устья была характерна следующая последовательность развития событий первой половины свадебного дня: «сряжение» невесты к венцу; прощание ее с родными; благословление невесты родителями; отъезд в церковь⁵.

Верхневдинской вариант проведения рассматриваемого периода свадебной обрядности вписывался в канву важского и средневдинского: «Невеста одевает почелок (повязка). Прощается с родней (валится на сено, причитает), жениха еще нет, одни девки. Припевают ее, а молодежь кладет деньги ей на фартук, она с фартука на тарелку (но рукой не касаясь). Когда придет жених, выводят невесту, покрытую платком, она прощается с родной сто-

¹ Добрынин Ф. Свадебные икунные песни в ближайших к г. Шенкурску деревнях. Архангельск, 1901. С. 6.

² Свадебный обычай крестьян Кургоминского праления Архангельской губернии Шенкурского уезда // Живая старина. 1899. Вып. 3. С. 387.

³ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 109. Шенкурский уезд Тулгасский приход.

⁴ Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. 1862. Вып. 5. С. 12-13.

⁵ Там же. С. 14-15.

роной, ревет, причитает»¹; «Невесту с утра девушки убирали к венцу и пели жалобные песни. Невесте трудно, боязно покидать родной дом. Она плачет. Приезжает жених с друзьями за невестой. Гостей почти нет, только близкие подруги, родня, братья, сестры. Садятся за стол, рыдают. Жених с невестой сидят под образами. Подают по стакану пива, и жених с невестой встают на колени перед отцом и матерью невесты, лицами в передний угол. Родители благословляют их»².

Аналогичная ситуация наблюдалась и в юго-восточных районах (по рекам Вычегде и Виледи): «Невесту одевают, там всё сваха руководит. Одевают к венцу. От венца поведут туда, к жениху поедут. И жених приедет. Тут сядут как позавтракать или чайку попить. Из-за стола их благословляли иконой. Обоих: и жениху, и невесту благословят. И оне поедут в церковь. В церковь поедут – обвенчаются»³ (Котласский район д. Коряжемка); «Утром в день свадьбы невесту собирают подружки, расплетают косу, втыкают булавки от сглаза. Всю свадьбу ведет дружка. Когда дружка приезжает к невесте ему ворота запирают и поют ему: «Вьюнок на реке извивается да дружка у ворот убивается, дружка просит да свое суженое». Так вот рядятся, невесту выкупают. А потом родители благословляют и едут к венцу»⁴.

Согласно каргопольской традиции в день бракосочетания жених с двумя подружками едет «зазывать родственников на брачный пир. При зове, подружки говорят: «к нашему», а жених – «ко мне». Зазывающие получают от зазываемых яйца или трехкопеечники, а так же, особенно подружки, нагружаются национальным напитком»⁵. Как уже указывалось при рассмотрении предыдущего этапа свадьбы невеста в данной местности мылась в бане либо накануне, либо в день свадьбы утром. Но в любом случае утром невесту подружки наряжают к венцу при этом обязательно ставят ее на сковороду, «чтобы худоба никакая не пристала»⁶. В каргопольском обряде существовало еще несколько специфических черт, не встреченных нами ни в одной из рассматриваемых территорий. Так, например: «Отец невесты берет ее за руку, подает жениху и говорит: «На (имя рек жениха) сам тереби, а от других береги!». Когда жених поведет невесту из комнаты, девицы просят с него косное, то есть за плетенье невесте косы денег на гостинцы и он дает просительницам копеек 30-40. Тысяцкий ведет жениха, жених – невесту, а за невестой идет сватья, и все четверо садятся за стол, накрытый скатертью, с положенными на нем хлебом-солью. Захождение за стол должно быть произведено непременно

¹ ФА САФУ. П. 269. Оп. 3. С. 5. Красноборский район д. Харитоновская.

² ФА САФУ. П. 274. Оп. 5. С. 56. Красноборский район с. Красноборск.

³ ФА САФУ. П. 325. Оп. 3. С. 61. Котласский район д. Коряжемка.

⁴ ПМА. Зап. от Вагиной Александры Афанасьевны гр. 1924 д. Дьяконово Вилегодский район.

⁵ Ильинский В. Свадебные обычаи в Рыговском приходе Каргопольского уезда. // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. 1894. Вып. 3. С. 364.

⁶ Минлос Ф. Свадебный обряд Каргополя // Живая старина. 1995. № 2. С. 59.

с левой стороны – посолонь»¹. Далее следовал традиционный обряд благословения жениха и невесты родителями и отъезд к венцу.

В рассматриваемый период свадебного обряда становится наиболее актуально маркирование «перехода» жениха, а особенно невесты в другую социальную группу. Прежде всего, это связано с осмыслением невесты как лиминального существа, которое может подвергнуться влиянию нечистой силы, а также само обладает способностью вредить окружающим. Именно поэтому в представленный период возрастает число ритуально-магических практик, которые применялись как относительно невесты, так и жениха.

Так повсеместно на исследуемой территории в подол платья невесты втыкали иголки и / или булавки, на Пинеге² иголки втыкали так же в косу невесты и закрывали шалью или платком перед отъездом в церковь. Игла / булавка в народной культуре – это предмет – оберег и одновременно орудие порчи. Как оберег игла использовалась во всех «опасных» ситуациях, в том числе и на свадьбе³. Закрытие головы и лица невесты платком как бы манифестирует выключенность невесты из повседневной жизни, символизирует ее невидение. В данном действии четко прослеживается осмысление брака как символической смерти невесты, так как покрывание платком невесты наделяет ее ритуальной слепотой – признаком иного мира.

На территории современного Каргопольского района, помимо уже упомянутой постановки невесты во время наряжения на сковороду, ее под рубашкой обвязывали сетью, а на шею вешали щучьи зубы; в некоторых деревнях и жениха опоясывали старой сетью⁴. Как известно, согласно народным представлениям, острые щучьи зубы обладают отвращающим действием. Поэтому челюсть от первой пойманной щуки вешали над входом в дом для оберега от всякого зла⁵. В этом свете вполне закономерно использование щучьих зубов в свадебном обряде.

Сеть – предмет, обрядовая функция и символика которого определяются наличием переплетений, ячеек и особенно узлов. Почитание и ритуальное использование сети известно по древнеславянским источникам с XIII века. Использование сети в свадебных обрядах было известно у восточных славян. Опоясывание сетью в брачном обряде не только предохраняло брачующихся от порчи, но и способствовало деторождению, стимулировало зачатие⁶.

Традиция одевать невесту на сковороду, скорее всего, связана с ее свойствами – прочностью, твердостью. В данном случае эти представления переключи-

¹ Ильинский В. Свадебные обычаи в Ряговском приходе Каргопольского уезда // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. 1894. Вып. 3. С. 365-366.

² ФА САФУ. П. 311. Оп. 3. С. 20. Пинежский район д. Марьино.

³ Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Междунар. Отношения, 2002. С. 195.

⁴ Каргопольская свадьба – Каргопольский краеведческий музей, 1992. С. 2.

⁵ Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Междунар. Отношения, 2002. С. 418.

⁶ Там же. С. 431-432.

каются с представлениями о железе как одним из универсальных оберегов, что обусловлено его прочностью, твердостью, связью с огнем, долговечностью¹.

В Вельском уезде, когда невеста срягается к венцу, «берет предосторожности от лихих людей», например, «по голому телу споясывает себя поясом, на крест навязывает с купоросом воск, под пята полагает то самую крайнюю оконечность своей косы, то огниво или можжевельные ягоды; а вместе с этим не забывает будущего своего благосостояния и союза, для первого сыплет в обувь жита, а для последнего скрывает в пазуху пирог с рыбой с той целью и верованием, что пробывший в пазухе во время венчания и согретый ее телом, получит особенную силу, именно скрепит союз ее с новобрачным, если вместе с ним после венца будут съедены»². С этой же целью жених во время застолья в доме невесты срезает верхушки со своего и хозяйского караваев и кладет себе их за пазуху. Семантика пояса здесь тождественна уже упоминавшейся семантике сети. Остальным же предметам (воск, можжевельник, огниво), согласно традиционным представлениям, приписывались апотропейные свойства, свойства оберега.

В селе Суре Пинежского района во время выхода к жениху невеста должна быть одета даже летом в рукавицы³, в д. Ивановская Виноградовского района «жених надевал шапку и перчатки, голыми руками невесту не брали, а то худо жить будешь»⁴. Указанный обычай имел целью придать новобрачным желаемые свойства – прежде всего, богатство, состоятельность, плодовитость.

Сама невеста могла предавать желаемые свойства своим подругам или родственницам, так в пинежской⁵, кулойской⁶, мезенской⁷, вычегодской⁸ и вельской⁹ традициях невеста, выходя из-за стола, тянула за собой скатерть, чтобы ее подруги тоже выходили замуж.

Роль дружки

Повсеместно на Архангельском Севере существовал свадебный чин, который охранял свадебную процессию, *отпускал* свадьбу. Он заговаривает участников свадьбы, пред отправлением свадебного поезда трижды обходит его обычно с иконой, читает заговор или молитву, веником или платком раз-

¹ Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Междунар. Отношения, 2002. С. 159.

² Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. 1862. Вып. 5. С. 14.

³ Колпакова Н.П. Свадебный обряд на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Вып. 2: Искусство Севера. Л., 1928. С. 138.

⁴ ФА САФУ. П. 367. Оп. 3. С. 97. Виноградовский район д. Ивановская.

⁵ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 79.

⁶ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 266. П. 9. С. 21.

⁷ Тонков В. Свадебные песни и обряды г. Мезени. Казань, 1931. С. 39.

⁸ Свадебный обряд на реке Вычегде // Маяк. 1974. 4 июня.

⁹ Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. 1862. Вып. 5. С. 15.

метает перед новобрачными дорогу, опоясывает невесту и жениха сетью, крестит плетью подушки, на которых сидят молодые. На Ваге (Шенкурский и Вельский уезды), по Вычегде и Северной Двине до впадения в нее Ваги функции колдуна, отпускавшего свадьбу, выполнял дружка¹.

На Поморских свадьбах главное место возле жениха и невесты занимает колдун, участие которого считается необходимым для *отпуска* свадьбы². На Пинеге колдуна называли *вежливой* и на нем так же лежала обязанность провести всю свадьбу стройно, истово, чтобы оградить молодых от всякого колдовства. В самом верховье Пинеге вежливой в этом смысле существовал до 20-х годов XX века. В карпогорской свадьбе его отчасти заменял стольник. В низовье Пинеге в это время вежливой являлся скорее в качестве скомороха³.

Венчание

Повсеместно жених и невеста к венцу ехали отдельно: как правило, жених с тысяцким, а невеста со сватьей / божаткой. Только в каргопольском обряде существовал наряду с указанным другой вариант – невеста с женихом с самого начала едут рядом, жених на коленях у товарища, невеста – у подружки⁴.

После совершения священником обряда венчания невесте тут же в церкви заплетали волосы в две косы. Этот момент был характерен так же для всей исследуемой территории, кроме Каргопольского уезда, где волосы невесте переплетали уже во время свадебного стола⁵. Здесь этому действию придавалось гораздо большее значение, чем в других регионах. Происходит этот обряд так. Угол, где сидели новобрачные завешивали большим платком. Жена тысяцкого надевала кокошник на молодую. Сваха расплетала у нее косу и заплетала две косы там же за занавеской⁶.

Родители жениха и невесты не ездили в церковь, потому что «считалось грехом быть при венчании своих детей»⁷. В некоторых источниках упоминается так же что к венцу не должны были ездить подружки невесты (Пинежский⁸, Шенкурский уезды⁹).

¹ Гура А.В. О роли дружки в севернорусском свадебном обряде // Проблемы славянской этнографии. Л.: Наука, 1979. С. 167.

² Цейтлин Г. Знахарство и поверья в Поморье // ИАОИРС. 1912. № 1. С. 5.

³ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 79.

⁴ Миннос Ф. Свадебный обряд Каргополя // Живая старина. 1995. № 2. С. 59.

⁵ Каргопольская свадьба – Каргопольский краеведческий музей. 1992. С. 3.

⁶ Соколов И. Увод девиц и некоторые свадебные обычаи в Каргопольском уезде // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1875. Вып. 1. С. 35.

⁷ Ильинский В. Свадебные обычаи в Ряговском приходе Каргопольского уезда // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. 1894. Вып. 3. С. 356; Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 120.

⁸ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 71.

⁹ Молчанов Н.А. Крестьянские свадьбы в южной части Шенкурского уезда // Памятная книжка Архангельской губернии на 1907 год. Архангельск, 1907. С. 10.

Во время венчания, как и во время крещения ребенка, существовали приметы, пытавшиеся предугадать будущую жизнь, например, «когда жених и невеста пойдут к налою, и когда кто-нибудь из них первый станет правой ногой на подножие, то это знак того, что тот всю жизнь будет первенствовать над другим»¹; «у кого из брачующихся во время венчания свечи сгорят более чем у другого, тот из них прежде умрет»².

Из церкви новобрачные ехали уже вместе, причем в каргопольской традиции «молодой князь сидит непременно на коленях молодой жены. Сиденьем на коленях выражается понятие о жене, как о рабе, которая безапелляционно должна переносить произвол своего господина»³.

Встреча молодых

Приезд молодых от венца в дом молодого сопровождался весьма сходными магическими и ритуальными действиями. Во время продвижения свадебного поезда жгли солому, паклю, смоляные бочки, стреляли солью, бумагой, холостыми зарядами. В шенкурской традиции молодая должна была кланяться всю дорогу от церкви до дома независимо от того встречался ли кто-нибудь на пути⁴.

Молодых в снях или на повети (Пинега) встречали родители молодого, при этом свекровь могла быть в вывернутой наизнанку шубе или медвежьей шкуре (Поморье), присутствующие обсыпали молодых житом, в среднем и верхнем течении Пинеги свекровь давала молодой в руку узелок, где завязано жито и шерсть от овец, чтоб жилось богато⁵.

В Поморье приезд молодых от венца имел особое название – *приводно*⁶. Термином *приводно* обозначались вышеуказанные действия по приезде молодых от венца (встреча молодых, обсыпание житом, благословление и т. д.); на остальных территориях особого терминологического обозначения этих актов не существовало. На большинстве поморских берегов *приводно* длилось недолго и обычно заканчивалось небольшим отдыхом молодых в отдельной комнате перед свадебным пиром.

Свадебный пир

Свадебный пир назывался в Поморье по-разному: *почесье* (Зимний берег); *большой обед*, *общий стол* (Поморский берег, Летний берег); *привод-*

¹ Приметы в Холмогорах // АГВ. 1849. № 31.

² Там же.

³ Ильинский В. Свадебные обычаи в Ряговском приходе Каргопольского уезда // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. 1894. Вып. 3. С. 356.

⁴ Молчанов Н.А. Крестьянские свадьбы в южной части Шенкурского уезда // Памятная книжка Архангельской губернии на 1907 год. Архангельск, 1907. С. 35.

⁵ Обрядовая поэзия Пинежья: материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области в 1970-1972 гг. / Под ред. Н.И. Савушкиной. М., 1980. С. 77.

⁶ Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Ф. 40. Оп. 1. Д. № 15. С. 4.

ный стол (Онежский берег). Обязательными актами здесь являлись вывод и открывание молодежи, одаривание молодежи своей новой родни (вторые дары) и ношение ею чарки. Открывание молодежи, как правило, совершал отец жениха или тысяцкий: держа в руке специальный пирог или хлебец, он приподнимал пирогом конец платка, которым она была накрыта, потом захватывал его и трижды обводил вокруг голов молодых. Дары раздавались молодецкой в середине или конце свадебного пира, ей помогали ее дружки – *рожники*, причем иногда свекровь тут же надевала обновки и показывала всем присутствующим. Через некоторое время после раздачи даров молодница ходила с чаркой, поднося ее по очереди участникам свадьбы со стороны мужа и его родственникам, а те, выпив чарку, клали на поднос деньги¹.

Традиции населения нижнего течения Пинеги были очень похожими на поморские. Сначала идет открывание молодежи, это делает мать жениха, которая «берет хлеба краюху, каравай, завертывает с угла в невестину го-мульку, скидывает и берет себе»². Это происходит во время застолья – *молодин стол*. В конце *молодина стола* невеста одаривает родню мужа, «сватья из сундуков достает на поднос ложит подарок и передает молодке. Та с поклоном подает и в первый раз называет свекра батюшкой, свекровку – матушкой»³. Затем молодых уводили спать примерно на час. Эти действия сопровождались обрядовым смехом – «пьяные свадебники идут молодых будить с оханьем. Подойдут к двери стучат, а сами дверь держат. Наконец, молодых выпускают. Это называется «молода выходит со списниками» (списники – полотенца – А.Ч.). Молодая берет сколько у ней есть списников и стоит рядом с мужем посередине полу и держит зеркало в руках. А гости все моются, проходят, наряжаются перед этим зеркалом (другие сажей вымажутся). Сколько тут смеху»⁴. После этого продолжался свадебный пир, который теперь назывался *большой стол*. В конце молодка всех пивом угощает, «каждый как выпьет ставит стакан обратно на поднос и в стакан деньги спускает. Молодка из стакана деньги вынимает и мужу в карман спускает»⁵.

В сурско-карпогорском варианте был несколько изменен порядок обрядовых действий. Перед тем, как выйти за общий стол, невеста раздает подарки новой родне, кланяясь каждому в ноги и приговаривая: «Не осудите, наше дело небогато». К столу молодая выходит вся закрытая шалью. После трески, рыбы и каши муж раскрывает ее, и свекор благословляет их обоих хлебом, как перед венцом у невесты⁶. Обряда ношения невестой чарки в верхне и среднепинежском обряде не было зафиксировано.

¹ Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XX – начале XIX вв. Л., 1983. С. 128-129.

² Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 79.

³ Там же. С. 80.

⁴ Там же. С. 80-81.

⁵ Там же. С. 85.

⁶ Колпакова Н.П. Свадебный обряд на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Вып. 2: Искусство Севера. Л., 1928. С. 142-147.

Терминологическое обозначение свадебного пира в кулойском обряде было аналогично нижнепинежскому – *большой стол*¹. По наблюдениям О.Э. Озаровской пинежская свадьба от кулойской отличается специфическим скомо-рошым тоном. В ее архиве содержатся свидетельства жителей с. Карьеполье: «Как пинежане запоют эти свои дерзные песни или охать начнут, так мы своих коней запрягаем и разъезжаемся. Сносить этого не можем»².

В мезенском обряде после приезда молодых от венца и благословения их родителям, при котором они становятся на оленью шкуру, было чаепитие, на котором дружки подносят молодым и всем гостям по рюмке вина, при этом каждый из гостей должен был подойти к молодым, поклониться, поздравить с законным браком и выпить³. Затем следовал ужин, который носил название *приводной стол*⁴. Во время ужина дружки перед каждым блюдом подавали рюмки по две вина, а молодые вставали, кланялись и просили кушать⁵. Здесь одаривание происходило не невестой родственников жениха, а родители жениха во время благословения дарили невесте какой-нибудь подарок⁶.

В мезенском, нижнепинежском и кулойском локальных вариантах в этот момент происходили особые ритуальные действия с так называемым *местом*, то есть постелью невесты, которое в отличие от других территорий здесь выделялось из всего приданого. Так, например, в великодворской свадьбе когда привезут приданое невесты «молодину постель все сторят вниз, а молодого, хоть худую, не мудру поверх лепят. Потом женки на молодо место лезут и катаются, пихаются: – Тебе не надо – ты двойней носишь. – Ты бесплодна. – У тебя девок много. – Вот, ты, Марья с парнями, падай, падай!»⁷.

В нижнем течении Северной Двины свадебный пир в доме жениха так же назывался *приводный стол*⁸. Во время свадебного стола невеста «раздавала сдарье», то есть дарила подарки родственникам жениха⁹. Ритуальное ношение молодой чарки здесь несколько отличалось от того, что мы наблюдали в поморском и нижнепинежском обрядах. Так в Усть-Пинеге данное обрядовое действие было максимально приближено к последним: невеста ходила с подносом, вином и рюмкой. Подходила к кому-нибудь из гостей и в

¹ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 266. П. 9. С. 1. Пинежский район п. Кулой.

² Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 126.

³ Шевкуленко Н. Город Мезень // Всемирный путешественник. 1873. Сентябрь. С. 355.

⁴ Тонков В. Свадебные песни и обряды г. Мезени. Казань, 1931. С. 45.

⁵ Шевкуленко Н. Город Мезень // Всемирный путешественник. 1873. Сентябрь. С. 355.

⁶ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 132.

⁷ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 84.

⁸ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 114. Холмогорский уезд Курейско-Сергиевский приход.

⁹ Народное творчество Северной Двины. Архангельск, 1966. С. 163. Холмогорский район.

это время исполнялась особая песня¹. Те, к кому обращались должны одаривать. Обычно клали на поднос деньги. Так невеста должна была обойти всех². В Емецке, например, это действие имело другой смысл, хотя текст песни был идентичен усть-пинезскому. Здесь те, кому подносились чарка (подносила не обязательно невеста) должны были поцеловаться³.

В селениях среднего течения Северной Двины наблюдалась следующая последовательность в проведении послевенчальных обрядов: «По приезде в дом жениха закрытую невесту сажают за стол. Гости тоже размещаются за столом по чинам и рангам. Мать жениха идет за стол и становится рядом с молодой. Та трижды ей земно кланяется, знаменуя сим безусловное подчинение в будущем. Свекровь после этого снимает с молодой платок и трижды целует ее, как свою богоданную дочь. Присутствующие в избе односельчане – соседи с виновников торжества – свата и сватья – требуют угощения. Сват угощает всегда мужчин нюхательным табаком, а сватья – женщин сочными. Молодая начинает раздавать подарки родне мужа. Последний вручает ей стакан и наполняет его вином. Свекровь накрывает стакан подарком (рубашкой, платком и т.д.), а молодая с поклоном подает его сначала отцу мужа – свекру. Тот принимает стакан, снимает подарок, крестится, поздравляет молодых с законным браком и, выпив, отдает его обратно. В благодарность за подарок он полагает в стакан серебряную монету. Таким же образом получают подарки и все другие родственники»⁴. Все эти действия, то есть свадебный пир объединялись на данной территории под названием – *прииздины*⁵.

Для нижней и верхней Ваги обязательными действиями для рассматриваемого периода свадебного обряда были открывание молодой и одаривание невестой родни жениха: «Скрывание молодой делается так: когда приедут из церкви молодые супруги и пройдут за стол, тогда мать молодого супруга снимает шаль с головы молодой и сильно кланяется сватовцу, говоря: «Спасибо тебе, сватовец, ты ездил не гористо, вывез добристо!» Дарят, прежде всего священника, если он есть, и дарят так: наливают стакан пива, в который полагают какой-либо платок и подносят все это священнику и просят принять. Священник, приняв дары и выпив стакан пива, должен одарить молодую (потому что подносит она) положить в стакан какую-либо монету. Так же подносят подарки отцу, матери, братьям и сестрам молодого»⁶ (Тулгасский приход

¹ Текст песни: Чарочка моя серебрянная,

Кому чару пить,

Кому выливать,

Пить чару да выпивать чару

(Называлось имя, если были парами, то обращались сразу к обоим) (ФА ПГУ П. 364 С. 5)

² ФА САФУ. П. 364. Оп. 3. С. 5-6. Холмогорский район п. Усть-Пинега.

³ ФА САФУ. П. 339. Оп. 3. С. 22-23. Холмогорский район с. Емецк.

⁴ Мокеев П. Песни Северо-двинских крестьян // ИАОИРС. 1913. № 19. С. 894.

⁵ ФА САФУ. П. 344. Оп. 3. С. 47. Виноградовский район п. Рочегда.

⁶ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 110. Шенкурский уезд Тулгасский приход.

Шенкурского уезда); «До общего столования свекор снимает доселе покрывавший новобрачную головной платок и, обнесши кругом голов молодых три раза, один против солнца и два по солнцу, отдаёт новобрачному сыну, который кладет себе в пазуху. В заключение молодой наливают, а молодая вместе с дарами подносит от своего состояния свекру и свекрови пиво и водку; после сего возвращаются к столу. Тут происходит широкий, веселый и дружный пир»¹ (Вельский уезд). В источниках указывается, что свадебный пир в шенкурской традиции назывался *свадьба*², а в вельской – *радошный* или *почесный стол*³. Жених и невеста в этих районах (как впрочем, и повсеместно на исследуемой территории) за общим столом практически ничего не едят. В верховьях Ваги они «закусывают до общего стола»⁴, а в низовьях после общего обеда «идут в шумушу и обедают с одной тарелки, одной ложкой, одним стаканом»⁵.

Особенности рассматриваемого этапа свадебного обряда по реке Вычегде заключались в следующем: перед приездом молодых от венца ворота в доме жениха запирали, только после того как дружка прочтет «Отче наш» ворота отпирали⁶; в начале свадебного застолья еду закрывали полотенцами: «Ярушников нарежут, шанег всяких напекут разных: шанег морковных, картошных, сырных накладут – накладут и всё полотенцами закроют. Хоть как исти хошь, а не трогай. Потом тысяцкой прочтат «Отче наш...» и вскроют, и едят, и угощаются. Невеста всё стоит молится. Как придут с угощением – невеста поклонилась. Всё стояла кланялась»⁷.

В каргопольской свадьбе аналогом открывания невесты было, по видимому, переплетение ее волос из одной косы в две и одевание на голову кокошника, которое уже описывалось нами выше. Далее не невеста, а ее новая родня одаривали ее, «свекор несет на тарелке подарок снохе – платок или какую-нибудь вещьцу; свекор, а за ним и родственники дарят молодую деньгами: кто – 20, иной – 10, а другой и 5 копейками»⁸.

Проводы на брачную постель

Свадебный пир, а вместе с ним и брачная группа обрядов, заканчивалась уводом молодых спать. На некоторых берегах Белого моря (Помор-

¹ Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. 1862. Вып. 5. С. 18.

² Добрынин Ф. Свадебные и кунные песни в ближайших к г. Шенкурску деревнях. Архангельск, 1901. С. 6.

³ Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. 1862. Вып. 5. 1862. С. 18.

⁴ Там же.

⁵ Молчанов Н.А. Крестьянские свадьбы в южной части Шенкурского уезда // Памятная книжка Архангельской губернии на 1907 год. Архангельск, 1907. С. 37.

⁶ Свадебный обряд на реке Вычегде // Маяк. 1974. 4 июня.

⁷ ФА САФУ. П. 325. Оп. 3. С. 62. Котласский район д. Коряжемка.

⁸ Ильинский В. Свадебные обычаи в Ряговском приходе Каргопольского уезда // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. 1894. Вып. 3. С. 357.

ский, Карельский)¹ и в нижнем течении Пинеги² молодых уводили спать не на всю ночь, а на короткое время от 10 минут до 2 часов. Сохранились отдельные ритуалы при приготовлении для молодых постели и при уходе их спать. Так повсеместно постель готовилась в не отапливаемой (холодной) комнате или клети. В связи с осмыслением особой важности этого акта в народном сознании молодых вели спать самые умудренные или близкие им люди, например, это мог быть сторож (колдун) (Шенкурский уезд)³, мать жениха и сватья (Мезенский уезд)⁴ или крестная мать невесты (п. Кулой)⁵. Повсеместно молодая в знак покорности снимала у мужа сапоги, за что получала деньги. В Поморье молодая просилась к супругу в постель «в товарищи»: «Возьми меня в товарищи!» (называет супруга по имени и отчеству) и кланяется. «Рад товарищу» – супруг принимает ее на брачное ложе⁶. В Поморье⁷ и на Пинеге⁸ в или под кровать подкладывали дрова, камни, кирпичи, чучело ребенка. В Каргопольском уезде, с этой же целью – обеспечить деторождение в семье, на брачную постель стелили несколько настильников, «молодые должны были поспать на всех простынях, тогда у них будет много детей»⁹.

Кроме того, по поведению супругов в этот момент можно было предсказать их дальнейшие взаимоотношения: «Когда новобрачные в первый раз останутся в своей комнате вдвоем, то один из них, вероятно начнет какой-нибудь разговор и кто первый начнет говорить в это время тот непременно будет всю жизнь первый же и заговаривать с своей половиною. Знатоки этого дела стараются друг друга перемолчать или прибегают к таким способам, по которым один из них непременно заговорит»¹⁰.

2.2.3. Послебрачный период

Заключительный этап свадебного обряда включал следующие обязательные и факультативные действия: бужение молодых, ритуальную баню, блинный стол, отгашивание у родни невесты – хлебины.

¹ Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XX – начале XIX вв. Л., 1983. С. 129.

² Колпакова Н.П. Свадебный обряд на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Вып. 2: Искусство Севера. Л., 1928. С. 157-158.

³ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 97.

⁴ Тонков В. Свадебные песни и обряды г. Мезени. Казань, 1931. С. 48.

⁵ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 266. П. 9. С. 4.

⁶ Сельские свадьбы Архангельской губернии // Русский эпос. М., 1848. С. 102.

⁷ Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XX – начале XIX вв. Л., 1983. С. 130.

⁸ Колпакова Н.П. Свадебный обряд на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Вып. 2: Искусство Севера. Л., 1928. С. 147; ФА ПГУ. П. 263. Оп. 3. С. 23. Пинежский район д. Прилук.

⁹ Каргопольская свадьба – Каргопольский краеведческий музей. Каргополь, 1992. С. 3.

¹⁰ Приметы в Холмогорах // АГВ. 1849. № 31.

Послебрачная группа обрядов повсеместно начиналась бужением молодых. Чаще всего их будили: сватья, дружка, свекровь, или какая-либо родственница молодой.

Шутова баня

Для нижнепинежской традиции был характерен следующий цикл обрядов послесвадебного периода. Утром молодая дарила мужу нижнее белье и пояс. Дружки (шафера) топили *шутову баню* – баню в действительности не топили, а только напускали дым и приносили холодную воду. Затем на саях и на бороне подтаскивали к бане сначала родителей жениха, а потом самих молодых¹. Это непременно сопровождалось всеобщим весельем: «Как молодые целуются, сани тянут, а как не целуются, так сани остановились. Кричат: «Эй, вы, присохло, пристыло». Молодая должна целовать мужа, пока сани снова не потянут»². Дома молодая обязательно должна поцеловать отца и мать жениха, так как они в это время лежали на полу и имитировали, что уготели в бане³. Молодая должна была обязательно их поднять.

Затем следовал этап ритуального приобщения молодой к хозяйству, который также сопровождался смеховыми мотивами. На пол рассыпали перья, а молодая должна была их вымести, «она метет, а ей дальше посыпают перья»⁴. Она могла нанять сестру мужа за платок и тарелку гостинцев, чтобы та помогла ей вымести перья⁵.

Затем следовал *байный стол*, сопровождавшийся криками «горько» и расшиванием ковриги – *хлебника*, которую сначала прятали от дружек: «Сперва привезену ковригу – хлебник прятают от дружек. Дружки ищут, найдут – надо ковригу расшить, ищут иголку, рвать ниточку нельзя. Разлшьют, тогда угощаются, ложки молодым дают»⁶.

Еще одна примечательная деталь, зафиксированная в нижнепинежской традиции – это приход ряженных во время байного стола, «а кто выдумает ряженым прийти. Зыбку с ребенком принесла женка, заверчена в солому и ребенок из соломы. Хохот, что молодых это ребенок»⁷.

В районе средней и верхней Пинеги при проведении послебрачного периода выпадали этапы шутовой бани и расшивания хлебника, но сохранились смеховые мотивы утренних обрядов, последовательность которых была следующей: «Утром идут будить молодых и с различными приговорками и шутками несут в их комнату ведро воды для мытья. Когда они уходят, молодые встают, одеваются и идут пить чай. После чая молодая начинает «пахать пол»,

¹ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 12. П. 7. С. 101-102.

² Там же. С. 103.

³ Там же. С. 102.

⁴ Там же. С. 103.

⁵ Там же. С. 103.

⁶ Там же. С. 105-106.

⁷ Там же. С. 108-109.

то есть мести. Она кланяется в ноги свекру: «Батюшка дай мне веничка». Он дает ей один комель. Молодая – в ноги свекрови: «Матушка, дай крылышка». Свекровь дает ей очень плохое крылышко. Молодая начинает «пахать», а свадебники в это время нарочно сорят на пол и на скамьи. Молодая снова кланяется свекрови и получает хорошее крылышко, а затем свекру, который дает ей настоящий веник. От свадебников молодая откупается пивом, и они перестают мешать ей»¹. Заканчивалась свадьба в этом районе хлебниками у родителей невесты, где «много перемен несует: перво треску с картошкой принесут, потом шуку да окуня, семги и последнюю перемену кашу»².

Порядок проведения заключительного этапа свадебного обряда подобный нижнепинежскому был характерен и для кулойской традиции (совпадение основных этапов). Здесь был зафиксирован обряд – *колотить кашу*, который на нижней Пинеге³ проходил в несколько другое время – во время свадебного застолья: посторонние люди во время *баянного стола* стучали палками по наружной стене дома, а также стреляли из ружей. Из дома им выносили вино и кашу⁴.

Почесный стол / красный стол

Заключительный этап свадебного обряда в мезенской традиции начинался приходом крестной матери невесты, которая приносила блины и будила молодых. В это время били посуду, показывая этим, что невеста была девственницей. Локальное название праздничного угощения после этого – *почесный стол* или *почесно*⁵. Молодая обносила всех тарелкой с угощением или рюмкой вина, за что получала деньги. Ритуальная баня включала как настоящее мытье молодых, так и его имитацию. Следующее за этим *столование* также сопровождалось смеховыми мотивами: невеста подметала пол, гости сорили, дружки воровали блины, прятали их, выкупали и т.д. Тут же расшивали баенник⁶.

Через 3-4 дня – проводились хлебнины, которыми и заканчивалась свадьба. Молодой муж с женой отправлялись в гости к родителям молодой⁷. После этого молодая окончательно получала приданое от своих родителей⁸.

В поморской традиции обнаруживаются сходные типологические черты с нижнепинежской и мезенской. Будили молодых блинами от тещи. После

¹ Колпакова Н.П. Свадебный обряд на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Вып. 2: Искусство Севера. Л., 1928. С. 148.

² Обрядовая поэзия Пинежья: материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970-1972 гг.) / Под ред. Н.И. Савушкиной. М., 1980. С. 85.

³ ФА САФУ. П. 263. Оп. 3. С. 34. Пинежский район д. Петрово.

⁴ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 266. П. 9. С. 4.

⁵ Тонков В. Свадебные песни и обряды г. Мезени. Казань, 1931. С. 48.

⁶ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Колл. 266. П. 3. С. 6-7. Мезенский район д. Азаполье.

⁷ Шевкуленко Н. Город Мезень // Всемирный путешественник. 1873. Сентябрь. С. 356.

⁸ Тонков В. Свадебные песни и обряды г. Мезени. Казань, 1931. С. 48.

этого молодежь била об дверь клетки, где спали молодые, горшки с грязью, сажей, перьями, а молодница мела эту грязь веником, под который ей бросали деньги¹. Повсюду в Поморье, за редким исключением, молодым после первой брачной ночи устраивали *шутову баню*. После следовал *блинный стол* или *баенный* (Зимний берег), во время которого распарывали *байник*². Здесь также присутствовали игровые смеховые мотивы: говорили, что молодую ночью «давил баенник», тысяцкий искал конец нитки при распарывании байника. Завершающий этап свадебного ритуала в Поморье – сбор родни с обеих сторон на *хлебнах* или *горячих*³. Причем название «горячие» бытовало в деревнях устья Северной Двины. Название «горячие» как терминологическое обозначение заключительного этапа свадьбы бытовало и в холмогорской традиции⁴. В данной традиции присутствовала *шUTOVA баня*, которая могла выражаться аналогично вышеуказанным традициям, но были другие формы ее проведения: разводили костер у дома⁵. Здесь рассыпали перья, а молодая их подметала⁶.

В записях, относящихся к важному региону не обнаружено упоминаний о *шUTOVOY бaнe*. Для шенкурской традиции характерно следующее обрядовое действие на хлебнах или *красном столе*⁷ (в местной традиции): во время застолья кто – либо из присутствующих старался окунуть руку жениха в масло, которое подавалось к блинам⁸. Аналогичный обряд зафиксирован в Виноградовском районе (то есть в среднем течении Северной Двины)⁹. Кроме того, материалы, записанные в Виноградовском районе, указывают на то, что хлебны являлись ключевым моментом свадебного обряда, «на хлебнах самый важный и богатый стол»¹⁰.

В верхневажском (вельском) локальном варианте обрядности на заключительном этапе свадьбы присутствовала настоящая баня молодых (аналогично шенкурскому варианту). Баня при этом топилась *проводниками* – родственниками невесты, дрова при этом должны быть без сучков, чтобы жизнь молодых была спокойная¹¹. Молодые после бани вставали на специально посланный

¹ Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XX – начале XIX вв. Л., 1983. С. 130.

² Там же. С. 132.

³ Там же. С. 132.

⁴ ФА САФУ. П. 382. Оп. 3. С. 20. Холмогорский район с. Емецк; Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 102.

⁵ ФА САФУ. П. 382. Оп. 3. С. 21. Холмогорский район с. Емецк.

⁶ ФА САФУ. П. 382. Оп. 3. С. 20. Холмогорский район с. Емецк.

⁷ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 110.

⁸ Там же. С. 110.

⁹ ФА САФУ. П. 385. Оп. 3. С. 32. Виноградовский район п. Усть-Ваеньга.

¹⁰ ФА САФУ. П. 367. Оп. 3. С. 97. Виноградовский район д. Ивановская; П. 344. Оп. 3. С. 47. Виноградовский район п. Рочегда.

¹¹ Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. 1862. Вып. 5. С. 19.

половик и поцелуями приветствовали всех проходящих, молодая при этом кланялась каждому в ноги. Далее следовали *хлибены*¹ или *хлибяны*².

В традициях населения верхнего течения Северной Двины и Вычегды застолье после первой брачной ночи было принято называть *красным столом* (ср. с шенкурским вариантом – А.Ч.): «Следующий день – красные столы. Потом идут по гостям – 3 дня ходят. Через неделю едут к невесте на хлебны. Ходят уже к невестиной родне – больше недели пируют. Теща на 2-ой день приносила блины и угощала этими блинами всех. Молодые встанут, на тарелочке по стопочке вина и обходят всех»³; «после родители напекут блинов, дак красный стол это был»⁴.

Для каргопольской свадебной традиции было характерно название второго дня свадьбы – *буженье*⁵ или *будили*⁶. Символическое препятствие здесь преодолевалась как одна молодая (метет черепки от разбитых горшков)⁷ так и вместе с мужем (принести воды из колодца, соседи при этом им мешают)⁸. В этот день топили баню для молодых, «по выходе из бани, молодая наливает в ракушку воду, подходит к свекру, кланяется ему в ноги и просит умыться; умоется свекор, она подает ему полотенце, а сама отправляется к свекровке и, с поклоном в ноги, просит ее умыться; исполнит ее просьбу свекровка, обращается к братьям мужа, женам их, сестрам мужа – золовкам, каждому по очереди и по старшинству»⁹. Затем следовали хлебны у родителей невесты.

2.3. Похоронная обрядность на Архангельском Севере в конце 19 – начале 20 века

Похоронный ритуал на Архангельском Севере сохраняет типологическую однородность, свойственную всем восточнославянским народам и обусловленную не только сохранением архаических обрядовых элементов, но и целого комплекса представлений о смерти и взаимоотношений живых и мертвых, свойственных всем европейским народам. Основная функция похоронного ритуала – облегчить умершему переход в мир иной, обезопасить живых от возможного вредоносного соприкосновения со смертью.

¹ Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. 1862. Вып. 5. С. 20.

² ФА САФУ. П. 400. Оп. 3. С. 24. Вельски й район д. Муравьевская горка.

³ ФА САФУ. П. 269. Оп. 3. С. 5. Красноборский район д. Харитоновская.

⁴ ФА САФУ. П. 346. Оп. 3. С. 31. Котласский район д. Икса.

⁵ Минлос Ф. Свадебный обряд Каргополя // Живая старина. 1995. № 2. С. 59.

⁶ ПМА. Зап. от Пачиной Анны Кузьмовны, г.р. 1921 Каргопольский район, д. Низ.

⁷ ПМА. Зап. от Павнухиной Клавдии Максимовны, г.р. 1926 Каргопольский район, д. Ефремово.

⁸ Минлос Ф. Свадебный обряд Каргополя // Живая старина. 1995 № 2. С. 59.

⁹ Ильинский В. Свадебные обычаи в Ряговском приходе Каргопольского уезда // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. 1894. Вып. 3. С. 358.

В основе похоронной обрядности русских лежало сложное сочетание многочисленных обычаев и обрядов, сохранившихся с дохристианских времен и христианского (православного) ритуала.

Тайна смерти и посмертного существования была одной из определяющих идей языческого мировоззрения. Не случайно «со времени первого появления человека и до настоящего времени ни одно явление не вызывало в нем столько сильных эмоций и такого напряженного процесса мысли, как смерть, это странное, непонятное явление, идущее коренным образом в разрез с самыми сильными инстинктами всякого живого существа, логическое отрицание всего существующего и самого смысла существующего»¹.

Еремина В.И. выделяет основополагающие идеи, которые первоначально определяли суть и содержание славянского погребального ритуала – это почитание предков и страх перед мертвыми². Перелом в мировоззрении славян, в том числе и в похоронно-погребальной обрядности, она связывает с серединой первого тысячелетия н.э. – эпохой великого расселения славян. По утверждению Б.А. Рыбакова с «уходом потомков могилы предков остались беззащитными; для новых пришельцев они оказались не «дедами», а «навьями» – чужими, а потому потенциально враждебными мертвецами»³. Родственное, духовное единство живых и мертвых оказывается нарушенным. Именно с этого момента в погребальной обрядности преобладающей становится идея страха перед мертвым, которая затмила собой даже чувство почитания предков⁴.

С принятием христианства погребально-поминальный ритуал дополняется обрядами, предписываемыми церковью. Вместе с тем продолжали соблюдаться и многие дохристианские обычаи.

Православное учение и народно-христианские представления восточных славян о смертном переходе и загробном бытии в его отношении к миру людей имеют много точек соприкосновения в базисных позициях, что объясняется не только едиными истоками обоих опытов – биологическим и мистическим, – но и их взаимовлиянием в ходе формирования церковных треб и народной обрядности⁵. Прежде всего, это вера в загробный мир, в продолжающуюся жизнь души и в необходимость заботиться о душах умерших родственников.

Как и другие обряды семейного цикла, похоронно-поминальный имел трехчленную структуру: 1) приготовление к смерти, 2) собственно похороны, 3) поминовение.

¹ Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 32-33.

² Там же. С. 18-33.

³ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. Л., 1987. С. 102.

⁴ Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 33.

⁵ Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 160-161.

2.3.1. Подготовка к смерти

Данный период включал в себя приметы, предвещавшие смерть, изготовление смертной одежды, церковные приготовительные таинства – исповедь, причастие, действия призванные облегчить переход в мир иной.

Придерживаясь логики, начать описание первого этапа похоронной обрядности следует с комплекса примет, предвещавших человеку смерть близких или его самого.

Приметы, предвещавшие смерть

Прежде всего, следует выделить комплекс примет, которые были связаны с животными и птицами, с их неестественным поведением: «Катали лес, утка садилась на трубу дома, потом вылетела, долетела до реки, опять на трубу залетела. Навеку не слыхала, чтобы на крышу утка садилась. И после умер сын в шестнадцать лет»¹; «Птичка села мне на голову, на косу – и умер дедушка»²; «Кукушка кружила у меня над головой – умерла дочка»³; «Если птичка в окно дома стукнется, кошка в доме под матицей лежит, собаки жутко по деревне воют, то это к покойнику»⁴; «Мыши под ноги бросаются – кто-то умрет»⁵; «Если на кровле дома, в котором есть больной, сидит и кричит ворон – это предсказывает больному смерть, и если через отворенное окно залетит в комнату ласточка, то в том доме будет покойник в том же году»⁶; «Если по ночам в стенах куют беспрестанно насекомые, то тот в стенах коего куют эти кузнечики или не будет жить в этом доме или умрет»⁷; «Если муха среди зимы залетела в дом, говорят, это ко гробу. Надо стукнуть тихонько в оконное стекло и сказать: «Каждому времени свой час, а эта беда не для нас»⁸; «Кукушка кукует в спину – к смерти»⁹.

Так же существовали приметы, касавшиеся поведения человека, их можно назвать антропоморфными: «Если нос чешется по переносью – то будет из среди односельцев покойник»¹⁰; «Если крошки внезапно вылетают изо рта – к покойнику»¹¹; «Левая щека чешется – в роду кто-то умрёт. Правая щека чешет-

¹ Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. колл. 266. П. 2. С. 137. Мезенский район д. Мегра.

² Там же.

³ Там же.

⁴ ФА САФУ. П. 236. Оп. 15. С. 30. Виноградовский район д. Заостровье.

⁵ ФА САФУ. П. 289. Оп. 15. С. 34. Шенкурский район с. Ровдино.

⁶ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 135. Пинежский уезд.

⁷ АГВ. 1865. № 43. Пинежский уезд.

⁸ ФА САФУ. П. 390. Оп. 6. С. 5. Холмогорский район д. Рато-наволоок.

⁹ ФА САФУ. П. 286. Оп. 15. С. 31. Мезенский район д. Бычье.

¹⁰ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 135. Пинежский уезд.

¹¹ ФА САФУ. П. 398. Оп. 15. С. 60. Виноградовский район д. Уйта.

ся – кто-то чужой умрёт»¹; «Кто идет сзади человека и ступает на чужие следы, тот скоро умрет»²; «Упадет с шеи крест – к покойнику»³; «Когда послышится, что кто-то стучится у ворот и когда пойдешь отворять, но никого не найдешь, значит, запустил к себе смерть»⁴; «Унести нечаянно свечку с панихиды – к покойнику из родных»⁵; «После девяти вечера полы не моют – к покойнику»⁶.

Повсеместно сильный треск в доме предвещал смерть кого-либо из членов семьи: «У нас в доме матица треснула, образовалась большая щель. А через несколько дней татка умер»⁷; « Это когда где стукнет или тесина на тесину где упадет, это уж видно там хозяин умрет, это уж как доски для гроба снимают»⁸; «Половицы заскрипят – к покойнику. Раньше лавки заскрипят – так и знай, что на этой лавке покойник будет»⁹. Подобным же образом интерпретировалось падение иконы с божницы.

Большую группу составляли приметы, связанные непосредственно с покойником и похоронами. Так, старались не делать гроб больше фигуры покойного, обязательно закрывали ему глаза, если покойник долго не остывал, то есть был *талым* – это предвещало нового покойника. «Нельзя смотреть в окно на покойника – к себе в дом беду накличешь. Если дождик на свежую могилу, то будет еще три покойника. А если еще покойник как бы слегка улыбается, то будет еще шесть покойников»¹⁰. Если лошадь, везущая гроб с покойником, вдруг останавливалась около какого-нибудь дома, то это так же предвещало смерть: «Идет лошадь с покойником, если она где остановилась – тут будет покойник. Вот у нашего дома на углу остановилась и через недолго мама умерла»¹¹. Если 40-й день умершей памяти не прошел, а кто-то ещё умер – значит, будет третий покойник. Обсыпавшаяся могила во время похорон, согласно приметам, предвещала смерть кого-то из близких: «когда хоронили сестру моего отца и могила так осыпалась, так через месяц отец умер, могила-то осыпалась перед отцом»¹².

Смерть могли предсказывать и по снам, свидетельств, подтверждающих это большое количество: «Видела я сон давно уже, будто Богородица с сыном на руках проходит мимо меня, я-то в толпе людей стою. Я протянула руку,

¹ ФА САФУ. П. 297. Оп. 15. С. 37. Пинежский район д. Городецк.

² АГВ 1865 № 43 Пинежский уезд.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ ФА САФУ. П. 293. Оп. 15. С. 30. Котласский район д. Уртомаж.

⁷ ПМА. Зап. от Чабан Елизаветы Ивановны г.р. 1915 Верхнетоемский район д. Большая Панфиловская.

⁸ ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны г.р. 1926 Архангельская область Шенкурский район с. Шеговары.

⁹ ФА САФУ. П. 325. Оп. 3. С. 14-15. Котласский район д. Чесноково.

¹⁰ ФА САФУ. П. 345. Оп. 3. С. 41. Приморский район д. Пустошь.

¹¹ ПМА. Зап. от Шошиной Розы Васильевны г.р. 1928 д. Литвиновка Шенкурский район.

¹² ПМА. Зап. от Росляковой Пелагеи Егоровны, г.р. 1928 Архангельская область, г. Шенкурск.

чтобы прикоснуться к маленькому Христу. В этот момент Богородица повернулась ко мне и строго говорит: «Запомни – шесть и четыре». И что ты думаешь, шестого апреля умерла у меня подруга»¹; «И еще вот я во сне видела, что потеряла рукавицы, а потом бабушка умерла. И вот если во сне видишь, что какой покойник есть приходит, то покойник съест кого-нибудь»².

Образ смерти

Смерть по представлениям населения можно было увидеть наяву и во сне. Среди образов смерти доминирующее значение имели антропоморфные: «Как-то девки из нашей деревни собрались на танцы в соседнюю деревню. Дошли до туда, а обратно-то возвращаться стали, время от уж 2-х часов ночи было, увидели на мосту стоит кто-то: ростом метра два, в одежде черной, а на голову-то куколь надернут тоже черный. А потом девки видят, что это (я не знаю как назвать-то, но говорят, что это смерть ходила) приближается к ним: вроде не идет, а как будто на облачке по мосту плывет. Девки и без того перепуганы были, а говорят, что ещё и косу видели. Завизжали девки, побежали, а одна-то под самой косой пробежала. Прибежали в свою деревню, по утру рассказали, что с ними случилось, а бабушка той девушки, что под косой пробежала сказала, что это за ней смертушка пришла. И померла через несколько ден»³; «Наяву смерть показывалась. Вот у моей старшей сестры было, вот она рассказывала... Шла лесом по дороге и саму себя видела, вот иду и она идет, такая же как я мне на встречу... надо приближаться, а она потерялась. И вот через недолго у нас умер отец»⁴; «Вот на моей памяти было такое... Брат-то Ленька умер прежде (т.е. – раньше – А.Ч.) и мне приснилось. Что брат Мишка пришел весь в черном к маме и лег за шкаф, туда к Леньке... А через недолго Мишка и умер...»⁵.

В представлениях населения на данной территории преобладал скорее женский образ смерти. Так, например, это женщина с косой, женщина в белом / черном. Хотя были и исключения. В каргопольской традиции смерть связывают с приходом Ивана Гробова: «Жду Ивана Гробова», «Жду, пока Господь Ивана-то Гробова пошлет – гроб-от привезут, скажут: «Пооди, возьми старух, хватит им по белу свету бродить, уж на леву сторону глаза вывернулись, а все глядят»⁶. Подобное явление отмечено нами в среднем течении Северной Двины, здесь смертный исход называли «*Лопаткин замуж зовет*»⁷ или просто «*Лопаткин зовет*»⁸.

¹ ФА САФУ. П. 390. Оп. 15. С. 27. Холмогорский район д. Рато-Наволоок.

² ПМА. Зап. от Росляковой Пелагеи Егоровны, г.р. 1928 Архангельская область, г. Шенкурск.

³ ФА САФУ. П. 239. Оп. 14. С. 11. Холмогорский район д. Задняя.

⁴ ПМА. Зап. от Кутьиной Александры Петровны, г.р. 1931 Каргопольский район д. Ефремово.

⁵ ПМА. Зап. от Романовой Клавдии Ивановны, г.р. 1923 Каргопольский район д. Тоболкино.

⁶ Каспина М. Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ. Похоронный обряд Каргополя // Живая старина. 1996. № 1. С. 49.

⁷ ПМА. Зап. от Шкрябиной Марии Степановны г.р. 1921 Верхнетоемский район д. Терешевская.

⁸ ПМА. Зап. от Кожевниковой Валентины Федоровны г.р. 1930 Верхнетоемский район д. Кодима.

Подготовка к смерти

К смерти старики начинали готовиться заранее. Эти приготовления, главным образом, сводились к завещанию о похоронном наряде. Одежду в которой хоронили называли *умершим платьем* или *одеждой насмерть*. По свидетельствам информантов смертную одежду начинали собирать после 70-75 лет и она включала в себя «платье, рубашку, штаны, чулки, тапки, кофту, платок»¹. Помимо *умирального платья* некоторые готовили для себя гроб или доски для него: «Я слыхала и сами делали, на вышку наставит и вот дожидает, свой гроб стоит у ево»²; «А отец даже еще и доски на гроб себе заготовил, все обтесал, чтоб говорить, гладше да ровнее лежалось»³.

Существовало понятие о хорошей и *худой* смерти: «Хороша смерть – это умрет он быстро, а были такие что долго скитались, наверное грешны были. И вызывали таких людей божественных и давали крестную молитву»⁴. В источниках зафиксировано множество поверий и рассказов о тяжелой смерти колдунов, особенно тех кто «плохого много людям сделал»⁵: «Жил у нас в деревне старик Илларион. Слыл он колдуном, поговаривали, что он с чертями водится. Много ему лет уже было. Пришло время умирать. Умирал он очень тяжело. Сама видела его: то он в шомушке лежит, то на навозе, а то в сенях уже. Да в синяках весь. Ходить он уже не мог – ноги отказали. А будто кидало его по всему дому. Так не поверила бы, если бы сама не видела...»⁶; «А то рассказывали мне еще в детстве, что жила у нас в деревне старуха Варвара. С чертями она тоже водилась. Когда умирать стала, очень видно они ее мучали. Перед смертью самой кричала она: «Рубите матицу! Матицу рубите!» Смельчаков оказалось немного. Но как только сделали первые засеки на матице, ей полегло и она испустила дух»⁷. Для облегчения агонии умирающего совершались следующие действия – открывали окна, трубы, читали над ним молитвы, обтирали святой водой.

Ефименко П.С., описывая похоронные обряды в Пинежском уезде, замечает, что перед смертью старались простить долги, покаяться в своих винах и прегрешениях, раскрыть тайны. Считалось, что так легче будет уйти в мир иной. Оставшихся в живых своих родственников умирающий из своих рук благословлял иконой. При предсмертном томлении читалась отходная⁸.

¹ ПМА. Зап. от Каштановой Марии Владимировны г.р. 1915 Каргопольский район д. Леонтьево.

² ФА САФУ. П. 353. Оп. 3. С. 15. Ленский район д. Юргино.

³ ФА САФУ. П. 374. Оп. 3. С. 26. Пинежский район д. Еркино.

⁴ ПМА. Зап. от Кутьиной Александры Петровны, г.р. 1931 Каргопольский район д. Ефремово.

⁵ ПМА. Зап. от Росляковой Пелагеи Егоровны, г.р. 1928 Архангельская область, г. Шенкурск.

⁶ ФА САФУ. П. 193. С. 158-159 Шенкурский район с. Ровдино.

⁷ ФА САФУ. П. 193. С. 160. Шенкурский район с. Ровдино.

⁸ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 135. Пинежский уезд.

Наступление смерти

Момент наступления смерти согласно традиционным представлениям связан с выходом души из тела: «Еще ставят воды в чашку к умирающему. Что душа выйдет – сначала в воду ... ополоснется, потом полетит»¹; «Помрет человек, так если зимой сразу открывают трубу, как-будто душа вылетывает у него, а если летом, то открывают форточку или окно»².

Сразу после смерти человека первый кто выходил из дома, открывая дверь, говорил трижды: «Полетай, душенька, в рай»³ (Кенозерье) Особенностью на этом этапе в поморской похоронной обрядности был не встречаемый более нигде обычай ставить сразу после смерти в красный / Божий угол камень и веник: «Когда покойник умрет, ложат камешек в угол, где он лежит. В угол под иконой и веник и он лежит 40 дней. Веник вот из листьев из березовых»⁴.

Таким образом, все действия первого этапа похоронного обряда, которые имели место у населения Архангельского Севера, типичны и для других территорий. Так, например, все выделенные нами группы примет, предсказывающих смерть, вписывались в общерусскую парадигму.

2.3.2. Период похорон

Данный период включает в себя оповещение родственников и соседей о наступившей смерти, обмывание и переодевание покойника, вынос тела, его погребение.

Обмывание покойного

Сразу после смерти покойника нужно было обмыть. Повсеместно делалось это не сразу, а спустя два – три часа после смерти, объяснялось это тем, что «покойник устал, отдохнуть должен немного»⁵. Делали это, как правило, посторонние люди. Только в источниках по поморской обрядности нам встретилось свидетельство, что мужчину обмывали мужчины, а женщину – женщины⁶. На большинстве территорий обмыванием занимались только женщины пожилого возраста, есть свидетельства, что это должны быть обязательно вдовы: «Когда человек умирал, то его нужно было обмыть. Приглашали уж на это дело знающих людей, больше почему-то вдов»⁷; «Жен-

¹ ПМА. Зап. от Павнухиной Клавдии Максимовны, г.р. 1926 Каргопольский район д. Ефремово.

² ПМА. Зап. от Романовской Евдокии Николаевны, г.р. 1916 Каргопольский район д. Ухта.

³ Бузин В.С. Традиционная погребальная обрядность Кенозерья (материалы исследований 1993 г.) // Историческая этнография: Русский Север и Ингерманландия. СПб., 1997. С. 154.

⁴ ФА САФУ. П. 354. Оп. 3. С. 47. Приморский район д. Верхняя Золотица.

⁵ ПМА. Зап. от Павловой Парасковьи Сергеевны г.р. 1913 Вилегодский район д. Борок.

⁶ ФА САФУ. П. 354. Оп. 3. С. 49. Приморский район с. Верхняя Золотица.

⁷ ФА САФУ. П. 374. Оп. 3. С. 26. Пинежский район д. Еркино.

щина мыла, ее всегда зазывали. Надо, чтобы мужа у нее тоже не было»¹; «Обмывают покойника обязательно вдовы»². По другим данным наличию или отсутствию у женщины мужа, обмывающей покойника, большого значения не придавалось: «Через два часа после смерти приглашаются женщины, которые обмывают покойника»³; «Все больше женщины покойника моют – тетка или подруга»⁴. Следует сказать, что первая традиция (обмывальщицы – вдовы, незамужние женщины) была более архаичной. Так, по источникам 19 века в Ярославской губернии этим делом по большей части занимались старые девицы, отличающиеся набожностью и давшие обет безбрачия⁵. За свою работу обмывальщица получала что-либо из одежды покойного или деньги: «По платку давали обмывальщицам ... или деньги давали, на поминки приглашали»⁶; «Тех людей, кто обмывал и помогал, одаривали: дарили «на платье» или «на полотенце»⁷. Мылы теплой водой с мылом тряпочкой или мочалкой при этом укладывали покойника на пол, подстелив тряпку ли солому. В Кенозерье во время мытья с покойником разговаривали или молились: «Святый Боже, святый крепкий, помилуй нас»⁸. Воду после обмывания выливали в то место, где никто не ходил. Вариантов здесь было множество: под большой угол дома, под порог, на задворки и т.д. Главное условие – чтобы никто из людей не мог соприкоснуться с «вредоносной» водой: «Воду выливали в то место, где не топчут и где собаки не бегают»⁹. Мыло, которым обмывали покойника, население исследуемых территорий использовало в народной медицине: «Покойника обязательно мыли дома на полу. Мыли мылом. То мыло раньше хранили, обязательно хранили. Вот у кого ноги ли руки болели тем мылом их и мыли, чтоб те не болели»¹⁰; «Мыло прибирают, говорят, лечебно, от болезней защита. А воду-ту под передней угол избы льют»¹¹; «Мыло от покойника прячут. Позже им моют детей, если те чего-нибудь испугаются. Могли брать это мыло в дорогу»¹². Это мыло могли использовать также в качестве апотропея: «А мыло-то прятали и хранили. Если кого судить будут, то мыло ложат под стол судьи и говорят: «Коль царь Давид да Константин были милостивы для всех рабов и право-

¹ ФА САФУ. П. 371. Оп. 3. С. 9. Холмогорский район п. Пингиша.

² ПМА. Зап. от Чижковой Надежды Георгиевны г.р. 1937 Вилегодский район п. Широкий Прилук.

³ Обрядовая поэзия Пинежья: материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970-1972 гг.) / Под ред. Н.И. Савушкиной. М., 1980. С. 135.

⁴ ФА САФУ. П. 367. Оп. 3. С. 51. Виноградовский район д. Тугаринская.

⁵ Балов А.В. Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. 1894. № 1. С. 88.

⁶ ПМА. Зап. от Кокушиной Валентины Ефимовны, г.р. 1927 Каргопольский район д. Ефремово.

⁷ ФА САФУ. П. 398. Оп. 3. С. 23. Виноградовский район д. Уйта.

⁸ Бузин В.С. Традиционная погребальная обрядность Кенозерья (материалы исследований 1993 г.) // Историческая этнография: Русский Север и Ингерманландия. СПб., 1997. С. 155.

⁹ ФА САФУ. П. 257. Оп. 3. С. 21. Пинежский район с. Сура.

¹⁰ ФА САФУ. П. 325. Оп. 3. С. 14-15. Котласский район д. Чесноково.

¹¹ ФА САФУ. П. 322. Оп. 3. С. 60. Мезенский район д. Бычье.

¹² ФА САФУ. П. 257. Оп. 3. С. 25-26. Пинежский район с. Сура.

славных христиан, так же и будте граждане судьи милостливы к ... (имя)»¹; «Мыло от покойника можно было отдать женщине, у которой муж дерется с приговором»²; «Тем мылом давали мыть руки мужчинам, которые часто буянили»³.

В омовении покойника А.К. Байбурин склонен видеть большую ритуальную значимость, чем просто очищение. Если это очищение, то оно, скорее всего, было направлено на уничтожение признаков, качеств, свойственных живым людям, в последнем омовении смывается жизненная «аура» человека.

Сопутствующая омовению нагота, отсутствие признаков принадлежности к культуре, одновременно означает «натурализацию» человека, своего рода возвращение к исходному «природному» состоянию до-жизни. Полное отождествление с этим состоянием предполагает разделение, расчленение человека на те элементы или части, из которых он был создан во время Творения⁴.

Одевание

Одежда покойнику шьется чужими людьми особым образом – иголкой вперед, на нитке не должно быть узлов. В конце XIX века покойника одевали в чистую одежду: рубаху, подштаники, саван и чулки (Пинежский уезд)⁵, рубаху и длинный портянный халат (Холмогорский уезд)⁶. В начале XX века для этих целей чаще стали использовать покупную одежду. В Кенозерье погребальная одежда женщин состояла из платья, платка, которым повязывали голову, сапог или валенок, но это могла быть домодельная «смертная» рубаха с плечиками и широкими рукавами. Мужская погребальная одежда – рубаха, брюки и пиджак, дополнялась она шапкой или кепкой, но их одевали не на голову, а клали в гроб, зимой на ноги могли надеть валенки. Летняя обувь – обычно туфли или покупные полуботинки, иногда тапочки, а зимнюю обувь клали по бокам умершего. Сверху покойного накрывали саваном, на нем по периметру могли вышить или нарисовать изображения ангелов, хотя делалось это далеко не всегда. Ткань для савана берется белая. При изготовлении савана ее надо не резать, а разрывать. Длина савана до двух метров, он сшивается из двух холстов посередине иголкой вперед, редкими стежками, как и погребальная одежда. Саван закрывал лицо покойного, когда он лежал в доме в гробу, но если покойник «не страшен», то лицо оставляли открытым⁷.

¹ ФА САФУ. П. 257. Оп. 3. С. 27-28. Пинежский район с. Сура.

² ПМА. Зап. от Чижковой Надежды Георгиевны г.р. 1937 Вилегодский район п. Широкий Прилук.

³ ПМА. Зап. от Поповой Нины Кузьминичны г.р. 1939 Онежский район п. Нименьга.

⁴ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 107.

⁵ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 135.

⁶ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 138.

⁷ Бузин В.С. Традиционная погребальная обрядность Кенозерья (материалы исследований 1993 г.) // Историческая этнография: Русский Север и Ингерманландия. СПб., 1997. С. 155.

Хотя в некоторых местах о саване не имели представления, например в селениях по реке Ваге, в этом случае покойного накрывали «простынью или там полотном»¹.

Гроб

Гроб на исследуемых территориях начинали делать сразу после смерти человека, как правило, его изготавливали не родственники, а «чужие». Гроб в традиционном сознании осмыслялся как последнее пристанище человека, его потустороннее жилище. Видимо поэтому чаще его называли *домом*, *домовищем*, *домовиной*. Погребая покойного в подобии дома, его близкие достигали сразу нескольких целей: отправляли его на тот свет через единственно возможное место, в котором можно перейти границу между жизнью и смертью; определяли его на вечное жительство в доме, подобно тому как живут в мире живых; помещали тело в «символическую ипостась космоса», то есть обозначали, что покойник ушел в запредельный, иной мир².

Практически повсеместно в гроб стелили стружки и березовые веники: «стружки при делании гроба не разсаривают, а складывают в гроб же с прибавлением веничного листа (листья березы)»³. Только в верхнем течении Северной Двины, на Вычегде и Виледи в гроб клали сено или кудель: «стружки да кудель еще положат»⁴, «в гроб, когда сделают, положат сено, березовые веники, стружку»⁵. Подушку так же набивали стружкой или березовыми вениками, наволочку шили при этом «на живую нитку»: «шили только в ручную, все иголкой вперед, вперед и узелка не надо завязывать, я вот вздумала сыну-то наволочку на машинке прошить и сразу иголка сломалась»⁶.

Для изготовления гроба чаще всего использовали ель или сосну, так как эти породы менее подвержены гниению.

Обшивать или обжигать гроб в конце XIX – начале XX века не считалось нужным: «Нет, гроб не обшивали, я дак тятю схоронила не обшивала, и маму схоронила не обшивала. И я не велю, не обшивайте, лучше белянкой»⁷. Обычай обивать гробы красной материей по одним данным возник во время гражданской войны, по другим после Великой отечественной: «А красным-то стали обколачивать уж при советской власти где-то после войны»⁸.

В гроб считали необходимым положить все предметы, которыми покойный пользовался при жизни: мыло, расческу, зеркало, деньги: «Так же в гроб

¹ ПМА. Зап. от Шошиной Розы Васильевны г.р. 1928 д. Литвиновка Шенкурский район.

² Фризин Н.Н. Деревянные надгробья Русского Севера: некоторые варианты развития про странственной структуры // Ставрографический сборник. Кн. 1. М., 2001. С. 224.

³ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 135. Пинежский уезд.

⁴ ПМА. Зап. от Анисимовой Марии Алексеевны г.р. 1922 Верхнетоемский район д. Кондратовская.

⁵ ПМА. Зап. от Чижковой Надежды Георгиевны г.р. 1937 Вилегодский район п. Широкий Прилук.

⁶ ПМА. Зап. от Росляковой Пелагеи Егоровны, г.р. 1928 Архангельская область, г. Шенкурск.

⁷ ФА САФУ. П. 353. Оп. 3. С. 16. Ленский район д. Юргино.

⁸ ПМА. Зап. от Земских Кима Даниловича г.р. 1928 Шенкурский район с. Шеговары.

кладут все предметы, необходимые при жизни, очки, вставные зубы, мужчине – гребень, женщине – гребеночку»¹. Экспедициями фиксировалось множество рассказов о том, как родные забывали положить что – либо покойному в гроб: так, жена забыла положить в гроб ремень, а муж ей приснился и жаловался, что с него штаны сваливаются, тогда жена пошла на чьи – то похороны и положила в гроб ремень, чтобы передать мужу².

В некоторых традициях считалось необходимым класть в гроб хлеб-соль (нижняя Вага, средняя Двина, Виледь, Устья, верхняя Пинега, верхняя Онега): «Хлеб обязательно ложили в подмышки и говорили: «Вот тебе хлеба каравай, а нас не задевай»³; «В гроб кладут немного шерсти, ячменя, денег, соли, хлеба и приговаривают: «Вот тебе от нас, от всей родни, от всей семьи, живи – отживайся, сам наживай – нас не задевай. Вот тебе хлеб и соль, у стола не стой»⁴; «В последнюю очередь клали кусочек хлеба, приговаривая: «Ешь хлеб свой, а нас не беспокой»⁵; «Под левую руку покойника в гроб кладут хлеб с солью и приговаривают: «Вот тебе доля, вот тебе половины, ты и ешь сколько хошь, только нас не тревожь»⁶. Данная традиция может быть интерпретирована как наделение долей покойника. Покойник в последний час должен убедиться, что с ним делятся хлебом, иначе он будет возвращаться за своей долей⁷.

В руки вкладывали икону и носовой платок «для того, чтобы на Судном дне пот со лба утереть»⁸.

В избе гроб ставили на лавку, при этом в некоторых районах различалось положение умершей женщины и мужчины: «Мужика дак ложили вдоль полу по мужской лавке, а женщину дак поперек» (нижняя Вага); «Пока покойник лежит дома, женщины лежат на задней лавке, а мужики на передней»⁹ (верхняя Пинега); «женщину обязательно ложили поперек полу, а мужчину уж вдоль»¹⁰ (р. Устья); «Мужчину – покойника на передню лавку, а женщину – покойницу на порожну лавку»¹¹ (верхнее течение Северной Двины).

Сведения о расположении гроба в доме относительно сакральных мест (красный угол, дверь) были достаточно противоречивыми. Так, даже в одной местности могло встречаться оба варианта – и ногами к двери и лицом к

¹ ФА САФУ. П. 398. Оп. 3. С. 23. Виноградовский район д. Уйта.

² Каспина М. Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ. Похоронный обряд Каргополя // Живая старина. 1996. № 1. С. 47.

³ ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны г.р. 1926 Шенкурский район с. Шеговары.

⁴ ФА САФУ. П. 381. Оп. 3. С. 44. Верхнетоемский район с. Пучуга.

⁵ ФА САФУ. П. 369. Оп. 3. С. 19. Виноградовский район д. Уйта.

⁶ Каспина М. Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ. Похоронный обряд Каргополя // Живая старина. 1996. № 1. С. 47.

⁷ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 111.

⁸ ФА САФУ. П. 398. Оп. 3. С. 23. Виноградовский район д. Уйта.

⁹ ФА САФУ. П. 257. Оп. 3. С. 21. Пинежский район с. Сура

¹⁰ ПМА. Зап. от Кунковой Александры Федоровны г.р. 1922 Устьянский район д. Щапинская.

¹¹ ПМА. Зап. от Чабан Елизаветы Ивановны г.р. 1915, Верхнетоемский район д. Большая Панфиловская.

иконам. Мотивировка этому следующая: «Покойника ложили ногами к выходу. Считалось, что если не так сделаешь, покойник не уйдет»; «Надо, чтобы покойник смотрел на иконы, чтобы тоже молился»¹. Данная ситуация достаточно показательна при осмыслении дохристианских и христианских традиций в народном сознании, в частности в похоронном обряде. Первый вариант, безусловно, дохристианского происхождения, второй – новообразование христианского периода истории.

Повсеместно покойнику клали на глаза монеты, чтобы они закрылись, и перевязывали ноги: «Глаза не закрывались у покойника, дак ложили монеты, а неприятно как он смотрит»²; «Ноги, руки связывают, чтоб не расплазались, а потом развязывают уж на кладбище, ему ведь там тоже ходить надо»³. Указанные действия были призваны маркировать превращение живого человека в покойника. Закрывание глаз покойнику связано с представлениями о слепоте мертвых, что в свою очередь соотносится с мотивами темноты загробного мира, невидимости как отличительного признака смерти. Кроме того, закрытие глаз означает прекращение контакта с миром людей, то есть, чтобы удалить умершего из мира живых, нужно, чтобы он перестал видеть, слышать говорить, двигаться⁴. Связывание рук и ног является способом выражения «культурными» средствами того, что свершилось на уровне «природы» – утрата способности действовать с помощью рук и ног⁵.

Прощание с покойным

В доме, где находился покойник, занавешивали окна, зеркала, ни в коем случае не подпускали к гробу с покойником кошек, «а то могут лицо обгрызть, глаза вычепать»⁶. Необходимость закрытия зеркал и окон мотивировалось следующим образом – «чтобы покойник не увидел своего отражения и не пришёл обратно»⁷. Обусловлено это народными представлениями о зеркале как символе «удвоения» действительности, границе между земным и потусторонним мирами⁸. В данном случае в аналогичном контексте осмыслялась и другая граница – окно.

В период, в течение которого умерший находится дома, соблюдалась тишина и сдержанность. На всей исследуемой территории не принято в эти дни подметать и мыть пол. По народным представлениям при несоблюдении этого правила в доме еще кто-нибудь умрет.

Принято было родственникам сидеть у гроба ночью, так как считалось, что «покойника нельзя оставлять дома одного, надо, чтобы с ним кто-нибудь

¹ ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны г.р. 1926 Шенкурский район с. Шеговары.

² ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны г.р. 1926 Шенкурский район с. Шеговары.

³ ПМА. Зап. от Шошиной Розы Васильевны г.р. 1928 Шенкурский район д. Литвиновка.

⁴ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 106.

⁵ Там же. С. 109.

⁶ ПМА. Зап. от Шошиной Розы Васильевны г.р. 1928 Шенкурский район д. Литвиновка.

⁷ ФА САФУ. П. 395. Оп. 3. С. 20. Няндомский район д. Ступино.

⁸ Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Междунар. Отношения, 2002. С. 182.

ночевал»¹, «чтобы ему одиноко не было»². При этом нельзя, чтобы слезы во время плача падали прямо в гроб, «а то покойник на том свете мокрый лежать будет»³. Исследователями фиксировалось множество рассказов о вреде ронять слезы прямо на покойника. В этом случае родственникам снились сны, знаки с того света. Например, один из таких рассказов: «Вот у одной бабы было, умер сын в 35 лет, а мать-то все на похоронах редела-редела, жалела парня-то, так он потом ей во сне привиделся, говорит: «Мама, больше не ходи, не плачь обо мне, я ведь весь в слезах твоих нахожуся»⁴.

Исследователями⁵ не раз отмечалась, что особенностью севернорусского похоронного обряда являлась развитая система причитаний, которыми сопровождался практически каждый его этап. Это, безусловно, справедливо и для исследуемой нами территории. Ефименко П.С. таким образом описывает традицию причитать в Хаврогорском приходе Холмогорского уезда: «При похоронах употребляются причитания, каковые до того пронзительны и оглушительны и не внятны, что из слышанного нельзя усвоить ни одного слова; исполняются оные нанятою для того плачеюю, при чем родные во весь голос, с криками «Ох!» и «Ахти мне!», поднимают плач, падая на пол и во всю силу хлопая руками. Еще сильнее раздается плач, когда процессия с умершим следует мимо какой-либо деревни. Приближаясь к ней, плачя позади гроба напевает свои причеты, а родные, крича во весь голос и ударяя руками в гроб, иногда с притворно намеренными слезами, проходят мимо деревни, выражая сим действием, что они очень скорбят о невозвратной потере, и если не выполнит этого, – то почтется от людей осуждением и порицанием родных умершего, что они не сожалеют и не хотят поплакать»⁶.

К покойнику приходили прощаться все, кто хотел, иногда приходило все селение. Хоронили умершего обычно через два или три дня после смерти, «чтоб две или три ночи уж дома ночевал»⁷, «каждому человеку мертвому нужно три ночи ночевать в доме, где он жил. Три ночи ночует, потом везли на кладбище»⁸.

День похорон

В день похорон в доме умершего собирались родные и знакомые для прощания и проводов, «в дом к покойнику вся деревня приходила прощать-

¹ ФА САФУ. П. 257. Оп. 3. С. 26. Пинежский район с. Сура.

² ПМА. Зап. от Росляковой Пелагеи Егоровны, г.р. 1928 Архангельская область, г. Шенкурск.

³ ПМА. Зап. от Кунковой Александры Федоровны г.р. 1922 Устьянский район д. Щапинская.

⁴ ПМА. Зап. от Шошиной Розы Васильевны г.р. 1928 Шенкурский район д. Литвиновка.

⁵ Барсов Е.В. Причитания Северного края. М., 1872; Дранникова Н.В. Фольклор Архангельского края: из материалов архива лаборатории фольклора. Архангельск, 2001.

⁶ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 137.

⁷ ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны г.р. 1926 Шенкурский район с. Шеговары.

⁸ ФА САФУ. П. 325. Оп. 3. С. 14-15. Котласский район с. Чесноково.

ся»¹. Этот день был наиболее насыщен обрядовыми действиями. В мистическом смысле погребение совершалось для того, чтобы обеспечить умершему переход в другой мир, существование там и «обратную связь». В христианской традиции переход души в иной мир происходит без участия людей, но от них требуются молитвы о смягчении участи умершего на том свете. Моления эти совершались и при погребении, и во все оставшееся время жизни родственников. В языческой и архаической традициях покойник мог попасть на тот свет и должным образом обосноваться только в результате совершения определенного ритуала. Ритуал должны совершить живые – родственники или друзья покойного – переправить мертвеца в мир иной. Это обусловлено верой в непосредственное участие человека в круговороте бытия, который без этого участия не может совершиться. Не похоронить мертвого – значит прервать круговорот и обречь душу умершего на скитания в мире живых, где она будет занимать место, необходимое для рождения нового человека².

Гроб выносили всегда около 12-13 часов: «выносят всегда окол часу (в 13.00 – А.Ч.)»³; «выносят его и прощаться начинают в начале первого»⁴. Ровно в 12.00 не выносили, «так считают, что ровно в двенадцать не выносят, а минут 10-15 пройдет и выносили»⁵, «обычно выносили или до двенадцати или после, ровно в двенадцать не выносили раньше»⁶. Только источники, имеющие географическую привязку – нижнее течение Пинеги, указывают на то, что вынос гроба совершался в 11.00: «С девяти утра начинали в одиннадцать вынос»⁷ (п. Пинега); «Хоронят до обеда, из дому выносят где-то в одиннадцать часов»⁸ (д. Труфаново).

Перед выносом и непосредственно на кладбище все присутствующие прощались с умершим. В деревнях по нижней Пинеге, нижней Ваге и Виледи присутствующие должны были обойти гроб с покойником по солнцу и таким образом простится с ним: «Перед выносом все возле покойника прощаются, кругом обходят его»⁹; «Все говорят надо от сердца прощаться с покойником, то есть слева обойти его»¹⁰; «Все прощаются, задевают покойника руками, обойдут гроб кругом»¹¹.

¹ ФА САФУ. П. 374. Оп. 3. С. 26. Пинежский район д. Еркино.

² Фризин Н.Н. деревянные надгробья Русского Севера: некоторые варианты развития пространственной структуры // Ставрографический сборник. Кн. 1. М., 2001. С. 222.

³ ПМА. Зап. от Кутьиной Александры Петровны, г.р. 1931 Каргопольский район д. Ефремово.

⁴ ПМА. Зап. от Шошиной Розы Васильевны г.р. 1928 Шенкурский район д. Литвиновка.

⁵ ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны г.р. 1926 Шенкурский район с. Шеговары.

⁶ ПМА. Зап. от Плесовой Евдокии Петровны г.р. 1919 Холмогорский район д. Минеша.

⁷ ФА САФУ. П. 368. Оп. 3. С. 34. Пинежский район п. Пинега.

⁸ ПМА. Зап. от Пятаковой Марии Васильевны г.р. 1928 Пинежский район д. Труфаново.

⁹ ФА САФУ. П. 263. Ф. 14. С. 9. Пинежский район д. Вонга.

¹⁰ ПМА. Зап. от Земских Кима Даниловича г.р. 1928 Шенкурский район с. Шеговары.

¹¹ ПМА. Зап. от Павловой Парасковьи Сергеевны г.р. 1911 Вилегодский район д. Борок.

Гроб выносили мужчины, только в Поморье и нижнем течении Северной Двины гроб с покойником мужчиной выносили мужчины, с женщиной – женщиной: «Женщина умрет – несут женщины, мужчина умрет – несут мужчины»¹; «Выносили чужие мужики, кто придет того и просят, а если женка, то женки выносят»². Так же отличительной особенностью поморского обряда на данном этапе было то, что гроб несли обязательно на полотенцах: «Потом вот хоронят, унесут, уносят у нас на полотенцах, на руках вот. У меня вот эти длинные так и хранятся»³; «Ну, у нас на полотенцах несут на кладбище. Домой берут да стирают. У нас мать умерла, дак все полотенца в могилу бросили»⁴. В других традициях такой строгой регламентации не было, гроб могли нести и на веревках и на полотенцах: «Гроб несут люди на веревках, либо полотенцах, либо платках, или же везут на дровниках (санях), хотя бы время похорон было летом; последнее случается у кого мало родни и в бедности живут»⁵. Гроб обязательно выносили вперед ногами, «чтобы умерший не взял с собой кого – либо из родных»⁶, чаще через дверь, чем через окно.

Самые ранние источники указывают на то, что в конце 19 века покойника везли сначала в церковь отпевать и лишь затем на кладбище: «По отпеве в церкви с наложением венчика и с пением: вечная память, – крышка приколачивается к гробу и гроб с покойником уносится или увозится на кладбище»⁷.

Вынос гроба

Вынос покойника был насыщен ритуально-магическими действиями, цель которых обезопасить живых от возможного вреда покойника. Эти действия были достаточно дифференцированными, и комплексный их анализ позволяет выявить локальную привязку каждого из действий. Так повсеместно сразу после выносы гроба переворачивали лавки, на которых он стоял: «Стулья, на которых стоял гроб, ставили кверху ножками»⁸; «Табуретки, на которых стоял гроб, переворачивают»⁹; «Когда выносят покойника, то табуретки переворачивают, потом все моют»¹⁰. Только в каргопольской традиции наряду с бытованием данного акта нами получено объяснение почему нель-

¹ ФА САФУ. П. 354. Оп. 3. С. 50. Приморский район д. Верхняя Золотица.

² ПМА. Зап. от Ульяновой Парасковьи Григорьевны г.р. 1913 Холмогорский район д. Ивановы.

³ ФА САФУ. П. 354. Оп. 3. С. 49. Приморский район д. Верхняя Золотица.

⁴ ФА САФУ. П. 354. Оп. 3. С. 50. Приморский район д. Верхняя Золотица.

⁵ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 136.

⁶ ФА САФУ. П. 361. Оп. 3. С. 23. Верхнетоемский район д. Тимошино.

⁷ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 136. Пинежский уезд.

⁸ ФА САФУ. П. 398. Оп. 3. С. 24. Виноградовский район д. Уйта.

⁹ ФА САФУ. П. 366. Оп. 15. С. 32. Шенкурский район д. Шебневская.

¹⁰ ФА САФУ. П. 354. Оп. 3. С. 50. Приморский район д. Верхняя Золотица.

зя этого делать: «когда выносят так водой плещут и некоторые возьмут перевернут там стол или лавки, но это нехорошо... – Почему? – потому, что оно все перевернет после покойника, после будет кака-то тоже канитель... И ведь есть такие, пойдут и перевернут ... не надо этого делать»¹. Похоронные традиции местных жителей реки Пинеги² предписывали перед выносом гроба его приподнимать, чтобы под ним прошли все родственники умершего, а после выноса гроба перед родственниками закрывали двери: «Когда в комнате разворачивают гроб, чтобы вынести, близкие родственники под ним проходят, чтобы не бояться и не скучать по покойнику... При выносе покойника за ним закрывали дверь на минуту, затем выходила родня. Делалось для того, чтобы второй покойник не ушел»³ (с. Сура); «Перед выносом происходит следующее: домовище поднимают, и все родные, нагнувшись, проходят под ним»⁴ (среднее и верхнее течение Пинеги).

В Поморье наблюдались следующие обрядовые действия после выноса покойника: «Вот когда уносят тело, повезут хоронить. Другие люди приходят, ну, которые обед варят, все убирают, столы ставят и веник в печку. И печку растопляют, разжигают веником. Веником все выметут. Лед вынесут и этим веником это место выметут и потом сжигают»⁵. Эти особенности были обусловлены обрядовыми действиями на первом этапе похоронного обряда, когда сразу после смерти человека в Божий угол ставился веник.

В нижнем течении Северной Двины помимо закрывания дверей перед родственниками и переворачивания лавок в момент выноса гроба, родственники должны были постоять или посидеть на том месте, где стоял гроб: «Родственники и близкие, чтобы не скорбели, должны были постоять на том месте, где стоял гроб»⁶ (п. Холмогоры). Здесь же если умирала мать семейства, то девушки в этот день кормили корову травой, чтобы горе заела⁷. Аналогичные действия в этот момент имели место и далее вверх по реке: «Гроб стоял на лавке или табуретках, их роняют на пол на то место, где стоял гроб. Падает на колени мать или жена и плачет. Гроб выносили после этого три раза хлопают дверями, затем выходят за гробом провожающие. Если есть в доме скотина, в момент выноса тела, ей дают еду, чтобы она не лежала, а стояла на ногах»⁸ (п. Пучуга Верхнетоемский район). Основным обрядовым

¹ ПМА. Зап. от Романовской Евдокии Николаевны, гр. 1916 Каргопольский район д. Ухта.

² Дранникова Н.В. Фольклор Архангельского края: из материалов архива лаборатории фольклора. Архангельск, 2001. С. 15.

³ ФА САФУ. П. 257. Оп. 3. С. 21, 25. Пинежский район с. Сура.

⁴ Обрядовая поэзия Пинежья: материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970-1972 гг.) / Под ред. Н.И. Савушкиной. М., 1980. С. 137.

⁵ Дранникова Н.В. Фольклорная экспедиция в с. Зимняя Золотица // Экология культуры. Информационный бюллетень. Архангельск. 2002. № 3 (28). С. 245.

⁶ ФА САФУ. П. 394. Оп. 3. С. 48. Холмогорский район п. Холмогоры.

⁷ ФА САФУ. П. 394. Оп. 3. С. 48. Холмогорский район п. Холмогоры.

⁸ ФА САФУ. П. 381. Оп. 3. С. 45. Верхнетоемский район п. Пучуга.

действием в этот момент у населения по реке Ваге было закрывание дверей перед родственниками покойного: «Вынесли и так родственники пошли за гробом и вот так двери открывают и закрывают, три раза хлопают дверями»¹ (Шенкурский район д. Литвиновка).

Несколько иные действия в момент выноса гроба наблюдались в традиционной обрядности населения реки Онеги. Так в верховьях Онеги «только покойника выносят, стекла помоют, так поплещут водой из ковша и в одну сторону так помоют, а так не заворачивают туды-сюды...»², лавку, на которой стоял гроб переворачивали, кидали на то место «песоцливый» камень³. В Кенозерье на место, где лежал покойный, кладут камень. Дом проветривают, лавку или стулья, на которых стоял гроб, моют и переворачивают⁴. В нижнем течении Онеги так же в момент выноса клали на то место, где лежал покойник камень: «Да, ложили камень или там кочергу»⁵.

Существовали определенные запреты относительно выноса гроба. Так, например, в нижнем течении Ваги и Пинеги ни в коем случае нельзя касаться гробом, дверных косяков, «душа это поймет, как просьбу остаться»⁶, «если выносят и коснутся косяков дверей, это, говорят, покойник будет следующий»⁷.

В некоторых местностях на похоронах не принято было здороваться (Кенозерье⁸, среднее течение Северной Двины⁹).

В доме после покойника все тщательно мылось, причем пол мыли строго определенным образом – к порогу, вдоль половиц: «После вынесения гроба комната должна быть окурена вересом для очищения воздуха. Сразу же вымывали пол, мыли его в одну сторону по половицам на выход к дверям»¹⁰. Все вещи, которые были в соприкосновении с покойником, сжигаются или выбрасываются в могилу. Стараются таким образом смыть следы смерти, навсегда закрыть вход мертвецу в живую семью.

На кладбище

Когда несли гроб на кладбище, то обязательно бросали на дорогу ветки ели (Пинега, нижнее и среднее течение Северной Двины, нижняя Вага), в

¹ ПМА. Зап. от Шошиной Розы Васильевны г.р. 1928 Шенкурский район д. Литвиновка.

² ПМА. Зап. от Кутьиной Александры Петровны, г.р. 1931 Каргопольский район д. Ефремово.

³ Каспина М. Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ. Похоронный обряд Каргополя // Живая старина. 1996. № 1. С. 48.

⁴ Бузин В.С. Традиционная погребальная обрядность Кенозерья (материалы исследований 1993 г.) // Историческая этнография: Русский Север и Ингерманландия. СПб., 1997. С. 159.

⁵ ПМА. Зап. от Коряпиной Лидии Петровны г.р. 1933 Онежский район д. Порог.

⁶ ПМА. Зап. от Хромцовой Натальи Михайловны г.р. 1918 Пинежский район п. Пинега.

⁷ ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны г.р. 1926 Шенкурский район с. Шеговары.

⁸ Бузин В.С. Традиционная погребальная обрядность Кенозерья (материалы исследований 1993 г.) // Историческая этнография: Русский Север и Ингерманландия. СПб., 1997. С. 159.

⁹ ФА САФУ. П. 369. Оп. 3. С. 19. Виноградовский район д. Уйта.

¹⁰ ФА САФУ. П. 398. Оп. 3. С. 24. Виноградовский район д. Уйта.

более южных районах бросали, как правило, ветки пихты (верхнее течение Северной Двины, Виледь, Устья).

В Поморье верили, что покойник все слышит и видит пока его не спустят в могилу и только после третьей лопаты земли, туда брошенной, мертвец приобщается к небу¹.

Общераспространенный обычай бросать в могилу деньги наблюдался и на исследуемой территории повсеместно. Вот как этот обычай объясняется у поморов: «Перед опусканием покойника в могилу туда бросают медную монету, чтобы покойники его приняли. Последнее объясняется поверьем, что старые покойники без денег места не дают и, следовательно, его надо купить. Если в могилу монету не бросят – покойники не примут новичка, и он каждую ночь будет ходить к своим родным с просьбой купить ему место»². Аналогичные интерпретации этому обычаю встречались повсеместно. Так же бросали носовые платки и по горсти земли: «Каждому, кто идет провожать на кладбище, дают тряпочку для утирания слез, которые потом тоже кидают в могилу вместе с горстью земли. Так как слезы – это тоска, а вся тоска должна уйти с покойником. Горсть земли – последняя дань покойнику»³; «Когда гроб опускают, бросают землю на него: сперва родственники, потом все остальные. Немножко земельки кладут и на саван»⁴; «В могилу денежки кидали – покупали для покойника место на небесах, земельку кидали на гроб, чтоб земля была пухом»⁵; «Когда гроб опустят в яму, каждый должен кинуть горсть земли и платки чтобы меньше плакать»⁶.

2.3.3. Обряды послепохоронного цикла

Поминальная трапеза

Указанный период состоял из очистительных и бережных обрядов, поминальной трапезы и дней поминовения.

Покойник как подвергшийся вредоносному воздействию смерти как явлению непостижимому и сакральному для народного сознания представлялся находящимся на грани разделительной линии бытия: свое – чужое. Для того чтобы обезопасить себя от вредоносного соприкосновения с «чужим» миром выполняют множество ритуальных действий. Обряды очищения проходят через все этапы похоронно-поминальной обрядности. Наиболее полно они воплощаются в послепохоронном периоде.

¹ Бич Из быта Поморья // Архангельск. 1910. № 140.

² Цейтлин Г. Знахарства и поверья в Поморье. Архангельск, 1912. С. 16.

³ ФА САФУ. П. 398. Оп. 3. С. 23. Виноградовский район д. Уйта.

⁴ ФА САФУ. П. 260. Оп. 3. С. 15. Няндомский район д. Горка.

⁵ ФА САФУ. П. 395. Оп. 3. С. 20. Няндомский район д. Ступино.

⁶ ФА САФУ. П. 366. Оп. 15. С. 32. Шенкурский район д. Шебневская.

Действия после прихода с кладбища

Сразу после похорон близкие и родственники предпринимали особые меры, чтобы не тосковать по покойнику и не бояться его. Наиболее распространенным являлся комплекс мер так или иначе, связанных с водой: «Обязательно с кладбища приходят все намоются, в первую очередь умывались в одну сторону»¹; «С кладбища идут – мыли руки водой и вытирали»²; «После похорон обязательно моются в бане»³; «Всем участникам похорон надо помыть руки и делают это снаружи, не входя в дом, у входа стоит кто-то из родственников умершего и поливает воду»⁴.

Следующий комплекс составляли манипуляции, которые совершали с землей, взятой с могилы, ее бросали за шиворот родственникам покойника, клали в умывальник и т.д. «А чтобы не тосковать по покойном, родственники берут с могилы немного земли и кладут ее себе в карман»⁵; «Когда погребают кого-либо из членов семейства, то какая-либо из близких знакомых, лишившихся любимого сердцу человека, старушка, а иногда и пожилая женщина, берет с могилы горсть земли и кладет на шею за рубашку. Это означает то, чтобы лишившаяся любимого своему сердцу женщина не скучала о нем и не боялась его»⁶; «На третий день после похорон надо вымыться в бане всем родственникам умершего. Брали песок с кладбища, в бане спускали в воду. Говорят, что легче перенести горе»⁷; «По выходе из дома соседей и бывших на поминках, в тот же час готовится баня, в которой моются семейные дома, в котором был умерший, и окачиваются водою, в которую высыпается земля, принесенная с могилы умершего, в знак того, чтобы много не скорбеть и смыть с себя тоску-печаль»⁸; «Песок с могилы кладут в рукомоийник. Как песок с водой утечет, так и печаль»⁹.

Третью группу приемов избавления от тоски и страха составляли действия с печью. Так в нижнем течении Пинеги после возвращения с кладбища участники похорон подходят к печи и обращаются к ней: «Печка матушка, прими мою тоску-печаль»¹⁰. Подобные действия отмечены и в среднем и

¹ ПМА. Зап. от Павнухиной Клавдии Максимовны, г.р. 1926 Каргопольский район д. Ефремово.

² ФА САФУ. П. 325. Оп. 3 С. 15. Котласский район д. Чесноково.

³ ФА САФУ. П. 260. Оп. 3 С. 15. Няндомский район д. Горка.

⁴ Бузин В.С. Традиционная погребальная обрядность Кенозерья (материалы исследований 1993 г.) // Историческая этнография: Русский Север и Ингерманландия. СПб., 1997. С. 162.

⁵ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 136. Пинежский уезд.

⁶ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 137. Шенкурский уезд Тулгасский приход.

⁷ ФА САФУ. П. 286. Оп. 3. С. 7. Мезенский район д. Бычьё.

⁸ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 138. Холмогорский уезд Хаврогорский приход.

⁹ ФА САФУ. Т. 193. Оп. 3. С. 156. Шенкурский район с. Ровдино.

¹⁰ Дранникова Н. В. Фольклор Архангельского края: из материалов архива лаборатории фольклора. Архангельск, 2001. С. 16.

верхнем течении Пинеги: «Дома родные прикладывают руки к печке, чтобы смерть не пристала к ним»¹; «Когда вернешься с кладбища погрей руки у печи, чтоб не занести смерти в дом снова. Потом их хорошо помой с мылом. А если ты похоронил близкого тебе человека, то придя с кладбища, подойди к печи, загляни в поддувало и скажи про себя «Не тоскуй, не горюй»².

Все эти действия наблюдались на исследуемой территории и, как правило, бытовало несколько приемов одновременно: «С могилы брали горсть земли и сыпали ее сзади за воротник, а когда приходили домой с кладбища, подходили к печке, заглядывали в нее и говорили: «не было, нет и не будет»³. Только для похоронной обрядности Пинежья были более характерны обрядовые действия с печью, нежели другие. Так же нами выявлена локальная привязка одного из действий – входя в дом, присутствующие на поминках, вносили по полону дров и клали около печки. Это действие было характерно только для среднего течения Северной Двины, а так же Ваги: «Затем с могилы беру домой землю, которую кладут в воду, которой моют руки перед тем, как сесть за поминальный стол. Немного земли с могилы кладут за воротники близким покойного – от тоски. Когда придут домой у входа приготовлены мелкие дрова. Все заходят в дом и берет полено и бросают его к печке при этом приговаривают: «Полено в печь – тоска с плеч»⁴; «Должна быть наколота кучка лучинок около входа близким родственником. Каждый провожающий берет по лучинке и кидает в печь, которую топят после ухода гостей»⁵; «Когда входят в дом, где умер человек, берут по полону и складывают в печку. Вместе с дровами сгорит печаль»⁶; «Когда приходили в дом к умершему родственники по полону дров в дом заносили»⁷; «А после покойника приходят домой, там берут земельки, кладут в умывальники из умывальника моются. И когда с кладбища идут, то несут поленья и кидают к печке, чтобы добро держалось в дому, чтоб покойника не было следующее»⁸. Для традиций населения Вычегды и Виледи так же характерно специфическое действие не характерное для других районов: «С кладбища идут – мыли руки водой и вытирали. После того как помогут руки – брали палочку. Хозяину нужно потыкать этой палочкой в разные углы и сказать: «Был да нет, был да нет, был да нет». Эти палочки ложили к печке, потом и сжигали

¹ Обрядовая поэзия Пинежья: материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970-1972 гг) / Под ред. Н.И. Савушкиной. М., 1980. С. 139.

² ФА САФУ. П. 374. Оп. 3. С. 27. Пинежский район д. Еркино.

³ Каспина М. Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ. Похоронный обряд Каргополя // Живая старина. 1996. № 1. С. 48.

⁴ ФА САФУ. П. 381. Оп. 3. С. 47. Верхнетоемский район с. Пучуга.

⁵ ФА САФУ. П. 398. Оп. 3. С. 25. Виноградовский район д. Уйта.

⁶ ФА САФУ. Т. 193. Оп. 3. С. 156. Шенкурский район с. Ровдино.

⁷ ФА САФУ. П. 360. Оп. 3. С. 24. Виноградовский район д. Моржегоры.

⁸ ПМА. Зап. от Шошиной Розы Васильевны г.р. 1928 Шенкурский район д. Литвиновка.

их»¹; «После похорон в дом заходили и стучали палкой во всех четырех углах с приговором»².

Поминки в день похорон

Следующий акт похоронного ритуала – поминальный обед, поминки.

Обязательно в день похорон родственники покойного справляли по нему поминки, как сразу на кладбище, так и затем дома. На поминки приходило все селение при этом «считалось, что чем больше народу было, тем лучше покойнику. Чем лучше его помянут – тем больше ему облегчения. Поэтому на поминки шли и малые и большие. На поминки много пекли, варили, ничего не жалели. Говорили так: «Покойник у ворот стоит, а свое возьмет». Если покойника тихо помянешь, и тебе поправы не будет»³. На всех исследуемых территориях неизменно присутствует обрядовое блюдо – кутья (рисовая каша с изюмом) и, как правило, что-то горячее, например, суп. По этому поводу даже бытовала шутка: «– Ой, все болит, – скоро умру, Умирай, хоть горячего поем»⁴. В деревнях нижнего течения реки Пинеги на поминки варят суп, готовят редьку с квасом, пекут блины и калитки (сочни круглой формы с крупой), в конце обеда подают кашу и кисель – выгон⁵. В верхнем и среднем течении Пинеги особым образом раскладывается хлеб: на два куса черного хлеба кладется калитка, а на нее блин. Если блин едят первым, то это означает, что покойного поминают добрым словом⁶. Здесь число «перемен» (блюд) могло доходить до двадцати. Во время «первого стола» подавались соленые огурцы, сахар, опара (или кислуха), изготовлявшаяся из ржаной муки и водки. На смену «первому столу» подавали рыбный суп, затем всевозможную рыбу тоже в определенном порядке: треску, камбалу, зубатку, щуку, хариуса, леща. После рыбы – пшеничную кашу, картофель, рассол из репы и наконец кисель из брусники. Он назывался «выгоном», так как означал, что на стол больше ничего подаваться не будет и как бы «выгонял» гостей из-за стола⁷. Особенностью пинежского поминального стола являлось обязательной наличие редьки с квасом, особенно часто она упоминается в деревнях нижнего течения.

На других территориях состав блюд на поминках был примерно таким же: «Подавали сначала суп из мяса, рыбу, мясо, кашу, кисель, чай»⁸; «А суп

¹ ФА САФУ. П. 325. Оп. 3. С. 15. Котласский район д. Чесноково

² ПМА. Зап. от Чижковой Надежды Георгиевны гр. 1937 Вилегодский район п. Широкий Прилук.

³ ФА САФУ. П. 264. Оп. 3. С. 20. Устьянский район с. Бестужево.

⁴ ФА САФУ. П. 398. Оп. 3. С. 25. Виноградовский район д. Уйта.

⁵ Дранникова Н.В. Фольклор Архангельского края: из материалов архива лаборатории фольклора. Архангельск, 2001. С. 16.

⁶ Обрядовая поэзия Пинежья: материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970-1972 гг) / Под ред. Н.И. Савушкиной. М., 1980. С. 138.

⁷ Там же. С. 139.

⁸ ФА САФУ. П. 286. Оп. 3. С. 7. Мезенский район д. Бычье.

варят, блины, кутью, а потом и кисель пили, ну, это в последнюю очередь уже»¹; «На первый день сначала все едят блины с кутьей, суп, второе, обычно что-то мясное, затем пирог с рыбой, кисель»². Нами отмечена следующая особенность поминального обеда в Холмогорах: «При похоронных обрядах раздаются всем присутствующим ложки, употребляемые при этих обрядах для того, чтобы получившие их не забывали молиться за усопшего, по крайней мере в продолжении того времени пока эти ложки у них находятся»³. Во время поминального обеда обязательно читали молитвы: «В поминальный обед «Отче наш» читают перед едой, имя называют, говорят: «Вечная память такому-то»⁴. За столом оставляли место для покойного, ставили ему рюмку, в тарелку клали еду: «Отдельную тарелку ставят на стол для умершего. Кладут на нее все, что ели»⁵; «На стол ставится тарелка, граненная стопка, хлеб или блины посередине стола. В стопку наливается водка. Все это стоит 40 дней, а затем убирают»⁶; «Перед портретом умершего ставят свечи, рюмку с вином или водкой, на нее кладут кусок черного хлеба. Ее должен выпить на сороковой день первый, кто придет в дом, не из родственников»⁷. Собственно, хозяином на этом пиру является именно он. С этой точки зрения понятен открытый доступ на поминки для всех пришедших – видимо, предполагается, что они могли быть приглашены покойным»⁸.

Поминальные дни

На следующий день было принято ходить на кладбище, «проведать покойника, носили попить чаю»⁹.

Поминальные дни – девятый, двадцатый, сороковой, полгода, год. При чем двадцатый день и полгода упоминались чаще всего в нижнем течении Пинеги, Мезени, Поморье и нижнем течении Северной Двины и Устье. На остальных территориях, как правило, упоминались девятый, сороковой и годовщина поминальные дни. Самыми главными повсеместно считались поминки на сороковой день – «говорили, что покойник девять дней глазами смотрит, а душа у него сорок дней жива»¹⁰. Повсеместно считалось, что до сорокового дня душа человека пребывает в этом мире, уходит только после так называемого отпуска. До сорокового дня не спали на месте, где человек умер, не носили его одежду.

¹ ФА САФУ. П. 371. Оп. 3. С. 11. Холмогорский район п. Пингиша.

² ФА САФУ. П. 345. Оп. 3. С. 41. Приморский район д. Пустошь.

³ АГВ. 1862. № 45.

⁴ ФА САФУ. П. 263. Ф. 14. С. 9. Пинежский район д. Вонга.

⁵ ФА САФУ. П. 286. Оп. 3. С. 7. Мезенский район д. Бычье.

⁶ ФА САФУ. П. 250. Оп. 3. С. 8. Пинежский район п. Пинега.

⁷ ФА САФУ. П. 366. Оп. 15. С. 33. Шенкурский район д. Шебневская.

⁸ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993 С. 117.

⁹ ФА САФУ. П. 252. Оп. 3. С. 24. Холмогорский район д. Верхние Матигоры.

¹⁰ ФА САФУ. П. 368. Оп. 3. С. 34. Пинежский район п. Пинега.

В течение года усопших поминают по Родительским субботам – субботние дни перед заговеньями, а так же субботы: Дмитриевская (приходящая между 16-24 числами октября) и Троицкая (перед праздником святой Троицы)¹, а так же Родительскую Пасху².

Следует отметить праздник – *девятое* – день поминовения усопших, который имел место на Виледи: «Девятое воскресенье после Пасхи на Виледи всегда широко отмечалось как День поминовения усопших. Отсюда и название этого дня, Девятое. Праздник этот имеет глубокие корни и наиболее широко отмечается в Ильинске. В этот день люди собираются у могил родных, чтобы вспомнить, «помянуть» усопших. Готовятся к празднику заранее. Чистят от мусора могилки, чинят и правят кресты, столик, скамейки, чтобы было, где собраться и посидеть. Перед Девятым мужчины, по обычаю, уходят на рыбалку, чтобы хозяйка испекла пирог рыбный. Спец. ритуальная еда в этот день за любым столом – рыбный пирог, т.е. рыба в тесте, что говорит об особой символике этого блюда, крашеные яйца, недаром яйцо всегда считалось символом жизни и связью с иным миром, из выпечки чаще встречаются колобы, колобашки, ну и, конечно, традиционные «100 грамм». Уходя, люди оставляют на могилках крест из крупы, 100 гр. водки, закуску, и то, что при жизни любил покойник. В старые времена можно было услышать возле могил и гармошку, задористые песни, веселье, кроме плача и причитаний. Папа рассказывал, что отец заставлял в детстве их (детей) вставать на колени у каждой могилки и молиться или перекреститься три раза»³.

Библиографический список к главе 2

1. Аруев Н. Крестьянский свадьбы в дореволюционное время около г. Сольвычегодска // Записки северо-двинского общества изучения местного края. – 1928. – Вып. 5.
2. Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. – М., 1990
3. Байбурин А.К. К ареальному изучению русского свадебного обряда // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. – Л., 1977; Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / Под ред. К.В. Чистова, Т.А. Бернштам. – Л., 1978.
4. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. – СПб., 1993.

¹ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 137. Пинежский уезд.

² ПМА. Зап. от Кузнецовой Риммы Александровны г.р. 1926 Шенкурский район с. Шеговары.

³ ФА САФУ. П. 249. Оп. 3. С. 44. Вилегодский район с. Ильинск.

5. Байбурин А.К. Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле // Живая старина. – 1997. – № 2.
6. Байбурин А.К. Тоска и страх в контексте похоронной обрядности (к ритуально-мифологическому подтексту одного сюжета // Труды факультета этнологии. – СПб., 2001. – Выпуск 1.
7. Балов А.В. Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. – 1894. – № 1.
8. Балов А.В. Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде Ярославской губернии // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 3.
9. Баранов Д.А. «Незнакомые» дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре // Этнографическое обозрение. – 1998. – № 4.
10. Баранов Д.А. Детская колыбель в обрядах и мифологических представлениях крестьян Русского Севера // Из истории Санкт-Петербургской губернии: новое в гуманитарных исследованиях. – СПб., 1997.
11. Баранов Д.А. Родинный обряд: время, пространство, движение // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. – М., 2001.
12. Барсов Е.В. Причитания Северного края. Часть 1. – М., 1872.
13. Белов В. Повседневная жизнь Русского Севера. – М., 2000.
14. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины в конце 19 – начале 20 века. – Л., 1988.
15. Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт церкви в народном христианстве. – СПб., 2000.
16. Бернштам Т.А. Поморы: формирование группы и система хозяйства. – Л., 1978.
17. Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в конце 19 – начале 20 века: этнографические очерки. – Л., 1981.
18. Бич Из быта Поморья // Архангельск. – 1910. – № 140.
19. Богданков М.С. Домашняя жизнь, нравы и некоторые обычаи поморов // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. – 1909. – № 24.
20. Богданков М.С. Домашняя жизнь, нравы и некоторые обычаи поморов // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. – 1910. – № 24.
21. Бuzин В.С. Традиционная погребальная обрядность Кенозерья (материалы исследований 1993 г.) // Историческая этнография: Русский Север и Ингерманландия. – СПб., 1997.
22. Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. – 1862. – Вып. 5.

23. Вотинцева О.Н. Причитания «белой бани» в нижневыхегодском свадебном обряде // Вестник Поморского университета. – 2003. – № 2 (4). – Серия «Гуманитарные и социальные науки»
24. Геннеп А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. – М., 2002.
25. Гладышев В. Свадебные обычаи онежан прежде и теперь. – Архангельск, 1910.
26. Гладышев В. Свадебные обычаи онежан прежде и теперь // ИАОИРС. – 1913. – № 17.
27. Головин В.В. Организация пространства новорожденного // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. – М., 2001.
28. Гура А.В. О роли дружки в северно-русском свадебном обряде // Проблемы славянской этнографии. – Л., 1979.
29. Гура А.В. Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда (по материалам Вологодской губернии) // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. – Л., 1978.
30. Гура А.В. Поэтическая терминология северно-русского свадебного обряда // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974.
31. Добровольская В.Е. Институт повивальных бабок и родильно-крестильная обрядность // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. – М., 2001.
32. Добрынин Ф. Свадебные и кунные песни в ближайших к городу Шенкурску деревнях. – Архангельск, 1901.
33. Дранникова Н.В. Итоги Пинежской фольклорной экспедиции // Экология культуры. Информационный бюллетень. – Архангельск, 2002. – № 3 (28).
34. Дранникова Н.В. Фольклор Архангельского края: из материалов архива лаборатории фольклора ПГУ имени М.В. Ломоносова. – Архангельск, 1999; Дранникова Н.В. Фольклор Архангельского края: из материалов архива лаборатории фольклора. – Архангельск, 2001.
35. Дранникова Н.В. Фольклорная экспедиция в с. Зимняя Золотица // Экология культуры. Информационный бюллетень. – Архангельск, 2002. – № 3 (28).
36. Едемский М.Б. Кулойско-мезенский край (этнологические наблюдения) // Известия государственного русского географического общества. – 1929. – Вып. 1.
37. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. – Л., 1991.
38. Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. – М., 1877. – Ч. 1.
39. Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. – М., 1877.
40. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991.

41. Земцовский И.Н. К проблеме взаимосвязи календарной и свадебной обрядности славян // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974.

42. Ильинский В. Свадебные обычаи в Рязовском приходе Каргопольского уезда // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. – 1894. – Вып. 3.

43. Ильинский В. Свадебные обычаи в Рязовском приходе Каргопольского уезда // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. – 1894. – Вып. 3.

44. Каргопольская свадьба. Каргопольский краеведческий музей. – Каргополь, 1992.

45. Каспина М. Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ. Похоронный обряд Каргополя // Живая старина. – 1996. – № 1.

46. Козинская Л.Г. Анализ структуры современной и старинной свадьбы села Треть Коношского района Архангельской области // Народная культура и музеи под открытым небом. Пути сохранения и возрождения традиционной культуры: материалы международной научно-практической конференции в г. Архангельске 18-19 июня 1998 года. – Архангельск, 2000.

47. Крестьянское искусство СССР. Вып. 2: Искусство Севера. – Л., 1928.

48. Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. – М., 1927.

49. Кузнецова В.П., Логинов К.К. Русская свадьба Заонежья конец XIX – начало XX в. – Петрозаводск, 2001.

50. Листова Т.А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные а повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX века) // Русские: семейный и общественный быт. – М., 1989.

51. Листова Т.Р. Кум да кума // Родина. – 1994. – № 11.

52. Логинов К.К. Семейные обряды русских Заонежья. – Петрозаводск, 1992.

53. Мазалова Н.Е. Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север: К проблеме локальных групп. – СПб., 1995.

54. Маслова Г.С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. – М., 1978.

55. Материалы экспедиции РГГУ в Каргопольский район Архангельской области // Живая старина. – 1992. – № 2.

56. Минина Т.В. Тихая моя родина, или Емецк и его округа. – М., 2001.

57. Минлос Ф. Свадебный обряд Каргополя // Живая старина. – 1995. – № 2.

58. Мокеев П. Песни Северо-двинских крестьян // ИАОИРС. – 1913. – № 19.

59. Молчанов Н.А. Крестьянские свадьбы в южной части Шенкурского уезда // Памятная книжка Архангельской губернии на 1907 год. – Архангельск, 1907.

60. Надеждин А. К вопросу об уводе невест в Каргопольском уезде // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. – 1902. – Вып. 4.
61. Народная культура Русского Севера. – Архангельск, 1997.
62. Народное творчество Северной Двины – Архангельск, 1966.
63. Науменко Г.А. Как ношено – так и рожено // Очаг. – 1995. – № 1.
64. Науменко М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. – М.: Издательство Беловодье, 1998.
65. Обрядовая поэзия Пинежья: материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области в 1970-1972 гг. / Под ред. Н.И. Савушкиной. – М., 1980.
66. Обрядовая поэзия Пинежья: фольклорной экспедиции МГУ в Пинежский район Архангельской области 1970-1972. – М.: Издательство МГУ, 1980.
67. Постников В. Знахарство, виды его и борьба с ним в Архангельской губернии // ИАОИРС. – 1909. – № 5.
68. Похоронный обряд в Обонежском крае // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 1.
69. Разумова И.А. Потаенное знание современной русской семьи. – М., 2001.
70. Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. – М., 2001.
71. Русские. – М., 1997.
72. Русские: историко-этнографический атлас. – М., 1967.
73. Русские: семейный и общественный быт. – М., 1991.
74. Русский Север: сб. ст. – Л., 1986.
75. Русский Север: ареалы и культурные традиции. – СПб., 1992.
76. Русский Север: к проблеме локальных групп. – СПб., 1995.
77. Русский Север: этническая история и народная культура. XII-XX вв. – М., 2001.
78. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – Л., 1987.
79. Рядчин А. Жизнь в г. Холмогорах и его уезде // ИАОИРС. – 1911. – № 8-9.
80. Свадебные обычаи в Ново Никольской волости Грязовецкого уезда Вологодской губернии // Известия Вологодского общества изучения Северного края. – 1917. – Вып. 5.
81. Свадебные обычаи и обряды в Лодейнопольском и Вытегорском уездах Олонецкой губернии // Народное образование Олонецкой губернии. – 1919. – № 5-6.
82. Свадебные обычаи и обряды в Пинежском уезде Архангельской губернии // ИАОИРС. – 1916. – № 6.
83. Свадебные причитания Кургоминской волости Шенкурского уезда // Этнографическое обозрение. – 1907. – № 3.

84. Свадебный обряд на р. Вычегде // Маяк. – 1974. – 4 июля.
85. Свадебный обычай крестьян Кургоминского правления Архангельской губернии Шенкурского уезда // Живая старина. – 1899. – Вып. 3.
86. Свадьба в Поморье // ИАОИРС. – 1910. – № 20.
87. Седакова И.А. Жилец- нежилец: магия и мифология родин // Живая старина. – 1994. – № 5.
88. Сельские свадьбы Архангельской губернии // Москвитянин. – 1879. – № 6.
89. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М., 2002.
90. Соколов И. Увод девиц и некоторые свадебные обычаи в Каргопольском уезде // Олонецкий сборник. – Петрозаводск, 1875-1876. – Вып. 1.
91. Сольвычегодск и его уезд // ИАОИРС. – 1911. – № 15.
92. Тарнянская волость Шенкурского уезда в этнографическом отношении // ИАОИРС. – 1913. – № 3.
93. Толстая С.М. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. – М., 1997.
94. Тонков В. Свадебные песни и обряды г. Мезени. – Казань, 1931.
95. Тучина О.А. Свадьба Пинежья: структура обряда и номинация чинов // Традиционная культура. – 2002. – № 1.
96. Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 2: Язык и культура. – М.
97. Успенский Д. Родины и крестины: уход за родильницей и новорожденным // Этнографическое обозрение. – 1895. – № 4.
98. Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974.
99. Фризин Н.Н. Деревянные надгробья Русского Севера: некоторые варианты развития пространственной структуры // Ставрографический сборник. Кн. 1. – М., 2001.
100. Харузина Н.Н. Несколько слов о родильных и крестильных обрядах Пудожского уезда Олонецкой губернии // Этнографическое обозрение. – 1906. – № 1-2.
101. Хафизова Л. Родины: материалы каргопольской экспедиции РГГУ // Живая старина. – 1996. – № 2.
102. Цейтлин Г. Свадьба в Поморье (очерк из быта поморов). – Архангельск, 1913.
103. Цейтлин Г. Свадьба в Поморье // ИАОИРС. – 1910. – № 20.
104. Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. – Л., 1985.
105. Чирцов Д. Свадебные обычаи в Пинежском уезде Архангельской губернии // ИАОИРС. – 1916. – № 9.
106. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. – М., 1986.
107. Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX вв: (Очерки истории народных верований). – М., 1957.

108. Шевкуленко Н. Город Мезень // Всемирный путешественник. – 1873. – Сентябрь.

109. Шмаков И.Н. Свадебные обычаи и причитания Терского берега Белого моря // Этнографическое обозрение. – 1903. – № 4.

110. Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX-XX вв. – М., 2003.

111. Щепанская Т.Б. Собака – проводник на грани миров // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 1.

**ЯЗЫК КУЛЬТУРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ:
ВНУТРЕННИЙ И ВНЕШНИЙ МЕХАНИЗМЫ**

В статье последовательно будут рассмотрены следующие теоретические и практические актуальные вопросы: взаимосвязь менталитета и национального языка и трансформация данной взаимосвязи в современных социокультурных условиях; представление языка в качестве символа культуры, обеспечивающего природно-логическое целостное мышление; приложение рассмотренных закономерностей к явлению билингвизма и билингвального образования; актуализация роли родного языка в процессе культурного образования. Объект исследования, таким образом, охватывает область бытия Язык и Культура, где предметом выступает механизм действия языка культурного образования как процесса создания личностного образа и культурной картины мира на основе целостного («первобытного») мышления.

Под первобытным мышлением в научной литературе чаще понимается синкретический комплекс представлений, образов и символов, когда место законов логического мышления (тождества, непротиворечивости) занимает закон сопричастия, согласно которому предмет (человек, животное) может быть одновременно самим собой и чем-то другим. Считается, что первобытный человек мыслил совсем не так, как современный, и дело вовсе не в том, что мышление было неразвитым – оно было принципиально другим. В интерпретации основателя структурализма К. Леви-Стросса так называемое «первобытное мышление» – по его мнению, «первичное» – оценивается очень высоко, и современное рациональное мышление воспринимается им как трансформированное, утерявшее целостность. Общеизвестно его высказывание о самоценности этнических культур, цитируемое во многих культурологических изданиях, о том, что: «Мировая цивилизация не может быть в мировом масштабе ничем иным, кроме как коалицией культур, каждая из которых сохраняет свою самобытность»¹.

Будем исходить из понятия менталитета как изначального способа и стиля мышления этноса сообразно со своим определенным природным бытием, со своей родной природой – изначально назначенной ему для бытия. Бытия в срединном мире, как гласит эпос олонхо саха. Само-бытие, самобытность определяется именно способом мышления, перво-бытием. Начальное, первое бытие определяет менталитет и самосохранение этноса, этнической

¹ Леви-Строс К. Раса и история // Структурная антропология. Л., 1978. С. 358.

личности¹. Потерявший, забывший перво-бытие человек мыслит по иному – его мышление не естественно, алогично, не целостно, прерывно, имеет крен в сторону голого разума, и от того его поведение и поступки не адекватны окружающей природно-культурной среде, не вписываются в единый процесс саморазвития экосистемы человека.

Наиболее опасным заблуждением К. Леви-Строс считает трактовку одновременно, синхронно существующих состояний человеческих обществ как разных стадий, или шагов, единого процесса развития, движущегося к одной и той же цели. Так называемые «примитивные общества» тоже прошли длительный путь развития, в силу чего не являются ни первобытным, ни «детским» состоянием человечества². Тем более ни «неразвитыми», как теперь говорится. Термин «развивающиеся страны», подразумевающий их отсталость от якобы «развитых» стран, не корректен в науке. «Развитые» означает окончательность, остановку в развитии, а «развивающиеся» значит еще продолжающие свое развитие, находящиеся в динамике. Культура есть система динамическая. Нет динамики – нет и культуры. Остановка в развитии культуры означает ее конец. У каждой культуры свой собственный темпоритм развития, свои круги в спирали динамики ее развития. У кого непрерывно-монотонный, у кого дискретно-скачкообразный виды, типы динамики³. Но динамика обязательна. Она заложена в человеческой культуре первоначальным взрывом в космосе. Мир живет в расширяющемся, развивающемся виток за витком пространстве и подчиняется законам его развития.

Принципиальное отличие «примитивных обществ» от технически развитых цивилизаций, как считает К. Леви-Строс, не в том, что они не развивались, а в том, что их развитие не сопровождалось кумуляцией технических изобретений, но ориентировалась на сохранение изначальных способов установления связи с природой. Эту цивилизацию в отличие от техногенной можно называть экологической цивилизацией⁴. Это является поистине гениальным утверждением и спасительной для современной западной цивилизации мыслью-идеей. Западная техногенная цивилизация, запустившая гонку технических и военных вооружений человека ради преобразования окружающего мира, а затем защиты от природных сил и друг от друга, теперь не может эту гонку остановить – начался объективировавшийся процесс глобализации. В этих неестественных условиях актуальным становится

¹ Попова Г.С. О менталитете и языке этноса в условиях глобализации // Сб. докладов. Т. 2. Все-росс. н.п.к. «Сибирская ментальность и проблемы социокультурного развития региона», 5-6 июля 2006 г. Улан Удэ: БГУ, 2006. С. 284-292.

² Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер., вступ. ст. и прим. А.Б. Островского. М.: Республика, 1994. С. 9.

³ Попова Г.С. К метатеории динамики культуры // Сб. матер. росс. н.п.к. «Художественное образование и духовное развитие личности». Якутск, 2003. С. 48-53.

⁴ Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер., вступ. ст. и прим. А.Б. Островского. М.: Республика, 1994. С. 9.

ся восстановление первичных связей человека с природой-матерью и с материнской культурой.

В математике есть понятие первообразной – функции, родившей, производившей в результате изменения новую функцию. Такое же понятие есть и в культуре. Современная культура должна найти, определить свою первообразную. Такой первообразной и является первобытное мышление. Именно первобытное мышление способно спасти человечество от гибели. Ибо природу нельзя победить никакими техническими изобретениями. Все противоречащее природе вещей рано или поздно вытесняется и самоуничтожается.

Самобытность, первородность, первобытность мышления определяется способом реализации духа, духа свободы и духа творчества, заложенного в человеке от природы. Саха сознает эту наполненность, это содержимое от природы и называет ее «Кут», то есть то, что влито, вложено в человека от рождения – в состоянии до-бытия. В различных цивилизациях – экологических, культурологических, технических – наличествуют сходные человеческие ценности. Способ реализации этих вечных ценностей и есть менталитет. Три основные общечеловеческие этико-эстетические ценности – Правда, Добро и Красота – действительно по-разному реализуются в разных культурах, и это определяется природной, родной средой обитания этноса. Предположения о переселениях народов не есть истина – все народы продолжают жить на первоначально назначенных территориях Земли.

Якутский эпос олонхо изрекает истину о том, что любой из тридцати пяти рас человечества живет на своей изначально определенной, отведенной земле и мыслит согласно этому назначению. Закон так называемой эволюции не есть действительность, а является плодом научного логизирования – в природе не происходит эволюция как видовое изменение. Ни один вид на земле по природе своей не превращается в другой. Виды могут только адаптироваться к изменениям среды обитания. Только изменения в природной среде могут вызвать изменение в менталитете этноса. Этнос появляется как результат адаптации человеческой общности к природным условиям. А изменение способа жизни ради удовлетворения своих все возрастающих «культурных» потребностей неизменно ведет к самоуничтожению этноса. В науке, в частности в культурологии, считается, что потребности делятся на первичные (природные) и вторичные, то есть подразумеваются производные от первичных культурные потребности. Выделяют еще и интегративные потребности человека (Структурный функционализм Малиновского, Радкифф-Брауна). На самом деле человек на то и человек, что у него от природы изначально заложены эти три вида потребностей в триединстве. Ничто не производится ни из чего, ничто не видоизменяется – все имеет место быть изначально. Эти потребности-наличия на языке саха называются соответственно Буор кут (биологические потребности-данности), Ийэ кут (интеллектуально-духовные потребности-данности), Салгын кут (психоэмоциональ-

ные потребности-данности). Человек тем и отличается от остальной живой природы, что в нем заложены эти три Кут – каждая как двуединая потребность-данность в неразрывном изначальном триединстве друг с другом. Считается, что неживые природные объекты обладают лишь одним Буор кут, а живые – двумя кут.

Менталитет определяет язык этноса. Но и язык является самобытной средой, пространством, обладающим сутью. Лингвокультурография изучает таковые языковые сущности. Человек мыслит в образах, моделях, определяемых его родным языком, законами родного языка. Саха признает истину о том, что язык есть среда живая, имеющая внутреннюю эмоциональность, энергетику, логичность. Эту суть языка саха называет Духом языка – Тыл Иччитэ. Также и другим этносам известно, что язык имеет этос, пафос, логос. Гумбольдт В. (1767-1835) метко отмечал, что язык надо понимать как непрерывное духовное творчество: «Язык народа есть его дух, и дух народа есть его язык... Язык – живой организм, источник и почва духовной деятельности. По отношению к субъекту язык обладает самостоятельностью... Язык есть формирующий орган мысли...»¹.

Современная наука все больше склоняется к мысли, что в формировании картины мира, кодировке мира и его восприятию решающую роль играет родной язык, гармония фоном родного языка. Каждая этническая, национальная культура, живая и произрастающая как живой организм в специфических условиях жизни, имеет свой язык, свои культурные коды, свое особое видение мира. Признаком цивилизованности, культурности поэтому следует считать понимание и учет этого факта. Неразумно во что бы то ни стало стремиться изменить свой менталитет, свой язык, звуки своей родной речи, боясь, что тебя не поймет «цивилизованный», «развитый» мир. Наоборот, каждый этнос, каждая нация ценна своей самобытностью, своей самобытной, первобытной, первичной материнской культурой, родным языком. Первобытным мышлением, служащим залогом долговечности, жизненности, живучести нации (этноса).

Сохранение эпического мышления выступает признаком целокупности, целостности, самосохраненности, долгой молодости, процветания этноса, а не его древности, дремучести, дряхлости, старения, вымирания. Молодости вечной, неувядающей под тяжестью прожитых лет, не боящейся колеса истории, якобы неумолимо сметающей с лица земли народы и нации. Исчезают нации, не сохранившие языковой кодовой связи с родимой природой-матерью. Природа слышит голос и язык своих детей. «Человек – дитя природы, а природа – жилище, лоно человека», – гласит мудрость народа саха. Идея сохранения биокультурного языкового разнообразия мира, выдвигает-

¹ Гумбольдт В.О различии строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человечества // Избр. Труды по языкознанию. М., 1984. С. 19.

мая международной научной общественной организацией «Терралингва», имеет своими корнями понимание триединой живой связи природа – культура – язык.

Экологический, экоцентрический, природосообразный путь развития этноса и есть высшая форма цивилизации, которой народам следует учиться друг у друга. ЮНЕСКО в декабре 2005 года провозгласил эпос олонхо саха Шедевром устного и нематериального наследия человечества. Этот факт нами оценивается как прозрение человечества в начале третьего тысячелетия эры. Язык саха в полной своей мере и красе и заложен в тексты олонхо, и строит, составляет этот текст. Язык и структура текста олонхо являются наилучшим образовательным механизмом для а) раскрытия (открытия – эврики) дарования, б) развития способностей и в) образования умений человека саха. Результатом творческой деятельности человека является культура, а уникалом культуры любой нации являются тексты, в первую очередь – эпические.

Может показаться, что эпос олонхо не детское произведение, но, видимо, не так, раз дети его с удовольствием воспринимают. По всей республике Якутия (Саха) дети с малого возраста, с детского сада, во многих школах вот уже два десятка лет (с 90-х годов XX века) всерьез увлечены олонхо. Кто исполняет, кто импровизирует, кто танцует, кто рисует, кто исследует на научной основе и т.п. В чем причина этого феноменального явления? Попробуем объяснить.

Во-первых, стих текста олонхо сказан согласно природному ритму восприятия ребенка. Ребенок читает этот текст, понимает смыслы, в него заложенные. Это детский текст – текст, составленный как кодовая информация-послание для вновь появляющихся поколений. Олонхо в этом смысле детское произведение. Человек может воспринимать его целостно, в синкретизе именно в детском периоде своей жизни. Чтобы затем иметь вход, код в мир эпоса олонхо во взрослой своей жизни.

Во-вторых, в олонхо содержатся ключевые звуки, слова, фразы, раскрывающие культурные архетипы нации, являющиеся ключом, кодом к ним. И дети саха, владеющие и не владеющие родным языком, слыша их, воспроизводят эти типы. Они их воспринимают как живую картину мира. Современные дети живут в мире олонхо – в триедином, трехмерном, аудио-визуально-кинестетическом. Доказательством тому участники ежегодных фестивалей «Олонхо дойдутун оготобун = Я – дитя страны олонхо», съезжающиеся со всей республики и даже из других регионов. В дни фестиваля можно физически ощущать реальный мир звуков, слов, ключевых фраз, фрагментов, целостных текстов олонхо непосредственно из детских уст.

В-третьих, олонхо (также эпос, миф) сложено народом по принципу целостного мышления, по принципу дополнительности логического и образного, рационального и иррационального мышления посредством знаков и символов. Это есть целостное художественно-мифологически-геологиче-

ское произведение-текст. Олонхо говорит на языке истины в четырех ее аспектах в целом: на языке истины мифологии, истины религии, истины искусства и истины науки. По частям олонхо не воспринимается. В природе Севера есть специально назначенные, отведенные для сказительства времена года. И в это время исстари олонхосуты-сказители были всегда востребованы публикой. И три ночи сказывали. Говорили всё в целом, а не по частям, не отрывки из олонхо, как теперь на концертных площадках. И люди слушали. Слушали и видели воочию то, что слышали. Поэтому и понимали (припоминали – входили в анамнесис), и переживали, и очищались – катарсис имел место быть. Потому что сказитель говорил то, что видел и видел то, что говорил. Никакого пересказа наизусть не было. Новый сказитель, перенявший олонхо у старшего, говорил как очевидец, как участник, соучастник, со-творец того же реально бывшего явления. Олонхосут воспроизводит истину мифологем, делая их реальностью – появляется нарратив.

В-четвертых, олонхо пробуждает сразу три центра в мозгу человека. Природный интеллект (ийэ ёй) как генератор, материнский язык (ийэ тыл) как транслятор и материнский ритмо-тембр звука голоса (ийэ кылысах) как реализатор мысли. И поэтому он, олонхосут, свободно реализует свой разум (интеллект) и свободу мысли, духа и воли как высшее творение природы и оттого получает ни с чем несравнимое удовольствие и удовлетворение – происходит полная сублимация либидо. Мозг работает в полном режиме, в режиме природы-творца. И это естественно, и оттого притягательно.

Встав на достигнутую в освоении духовного наследия предков ступень, нужно поставить задачи на будущее и необходимо решать эти задачи программными методами, методами реальных проектов, что и начато в улусах республики¹.

Ставятся три основные задачи. *Первое*. Дети должны удержать пережитое, освоить – сделать своим, личным культурным достоянием – это освоение и есть их культурное образование. Значит, они должны *жить* в мире олонхо. Стоит задача сделать реальностью слова «Я – дитя страны олонхо». Значит, олонхо должно бытовать, должно присутствовать в повседневной жизни детей. Везде и всюду – в живом мире красок, цвета, света, музыки, ритма жизни, смысла жизни.

Второе вытекает из первого и предполагает обоснование этой жизни в стране олонхо. По закону природы обоснующее число – три. Допустим, три возрастных периода жизни современного растущего человека-саха: детский, школьный, молодежный. Изучить, обобщить, развить опыт прошедшего периода после принятия в 1991 г. Концепции обновления и развития национальной школы в Республике Саха (Якутия). Накоплен положительный опыт

¹ Попова Г.С. Региональная система воссоздания феномена олонхо // Региональные социогуманитарные исследования. История и современность: материалы МНПК, 25-26 янв. 2011 г. Пенза; Семипалатинск; Прага: Научно-издат. Центр «Социосфера», 2011. С. 44-49.

в детских садах, школах, в сфере среднего и высшего профессионального образования – обобщить этот опыт и далее развивать его с учетом прожитого и освоенного. Или, три центра социума – семью, школу, учреждения культуры и духовности – объединить в этом архиважном деле. Найти три реальных опорных точки (позиции), три реальных оси детского мира олонхо в стране олонхо. Необходимо продумать индустрию современной эпической культуры, входящей в реалии сегодняшнего дня.

Третье – найти, прочесть, понять и дальше передать Текст-канон олонхо, созданный на ментальном, «первичном» способе мышления и оставленный нам предками. Не зря первые якутские фольклористы и вовсе не фольклористы в годы Великой Отечественной войны иступленно и самоотверженно переписывали вручную тексты олонхо у живых тогда еще сказителей. Этот текст-канон представляет собой Учение о человеке-сахы, и его должен будет освоить (сделать своим) каждый ребенок, появившийся в Среднем мире в стране Олонхо.

Реализовав эти три задачи исторического момента, народ саха сможет сказать себе и потомкам, что он и есть тот самый народ, создавший, сохранивший, развивший и одухотворивший мир эпоса олонхо. Возрождение природо- и культуросообразного стиля мышления и вхождение в ментальное поле своих предков, освоение материнского родного языка – языка эпического, мифологического, первобытного мышления – вот ожидаемый результат научно-творческого поиска современного якутского социума в мире олонхо. Ничто созданное в культуре не проходит, не уходит в небытие, а живет рядом, сопутствует историческому пути. Стоит только одухотвориться, ожить, актуализоваться забытым архетипам и феноменам народной культуры, и они заговорят в каждом народе, позволив войти в живой диалог с прошлым и будущим нации, осуществить живую связь времен в историческом пути развития. Эпос олонхо является главным текстом и символическим кодом материнской корневой культуры саха, сложенной на века по способу ментального мышления.

Гештальтом корневой культуры в эпосе олонхо выступает Аал Луук мас – Древо жизни. Корни этого древа, не проникая в чуждый Нижний мир, возвращаются в Средний людской, человеческий мир. А стебли, не пронизывая свод небесный и не уходя в Верхний грозный мир, также возвращаются в мир Средний. Именно в Среднем человеческом мире плодоносит это Древо. Возрождения ждет именно корневая культура, а не новая и другая. Предлагаемая постмодернистами модель ризомы – клубня (клубневой модели развития), дающего неизвестно сколько ответвлений и плодов-клубней – неприемлема культурой Сибири и Севера. Это сходно тому, что в их природе не растут клубневые растения наподобие картофеля, заменившего хлеб и другие стеблевые на сегодняшнем столе. Не родит земля сибирская ризомы, а плодоносит подобно Аал Луук мас с ветвей своих живительными соками

молочными. Сибирь на языке саха означает единственный, единый символ – си биирэ, биир си. Именно истинно сибирская, северная, циркумполярная ментальность способна успешно решить глобальные проблемы социокультурного развития региона.

Далее зададимся целью научно обосновать взгляд на язык как символ культуры и нации. Каждому человеку бывает более или менее понятна система знаков и символов его родной культуры. Это заложено в человеке. Это естественно. Гораздо сложнее обстоит дело с иными культурными мирами. Понимать какую-либо культуру – значит понимать ее знаковую систему, уметь устанавливать значение используемых в ней знаков, расшифровывать тексты, составленные в них, раскрывать смысл текстов этой культуры. Чтобы научиться улавливать значение и смысл знаков и текстов иной культуры, человеку требуется много усилий, и все же ему не удастся достичь здесь такого же уровня, на каком находится понимание родной, усвоенной с молоком матери культуры, заложенной в кодированных смыслах символической системы материнской культуры. С другой стороны, полное владение родным языком обеспечивает успешное владение языками других наций – иностранными языками.

Язык – это то, что лежит на поверхности бытия человека в культуре считают философы и лингвисты (Я. Гримм, Р. Раск, В. Гумбольдт, А.А. Потебня и др.). Проблема взаимосвязи языка и культуры является одной из центральных и вечно актуальных. Известны концептуальные взгляды первого исследователя данной проблемы В. Гумбольдта: язык есть непрерывный творческий процесс и формирующий орган мысли, внутренняя форма языка выражает индивидуальное мирозерцание народа. Основные положения его концепции сводятся к следующему: 1) материальная и духовная культура воплощаются в языке; 2) всякая культура национальна, ее национальный характер выражен в языке посредством особого видения мира; языку присуща специфическая для каждого народа внутренняя форма; 3) внутренняя форма языка – это выражение «народного духа», его культуры; 4) язык есть опосредующее звено между человеком и окружающим его миром¹.

Как отмечает В.А. Маслова, в проблеме соотношения языка и культуры на сегодняшний момент наметились три подхода². Первый подход (его придерживаются в основном отечественные философы-материалисты): так как язык отражает действительность, а культура есть неотъемлемый компонент этой действительности, с которой сталкивается человек, то и язык – простое отражение культуры. Изменяется действительность, меняются и культурно-национальные стереотипы, изменяется и сам язык. Основываясь на подобных доводах, современные институты культуры успокаивают народные мас-

¹ Гумбольдт В. Ссылка по Масловой В.А. Лингвокультурология. М.: «Академия», 2004. С. 59

² Маслова В.А. Лингвокультурология. М.: «Академия», 2004. С. 60-63.

сы и интеллигенцию, убеждая их в естественности происходящих негативных языковых и культурных процессов.

Сущность второго подхода составляет воздействие языка на культуру и на мышление. При этом подходе язык понимается как духовная сила (здесь мы не можем не отметить полное соответствие этого подхода с пониманием, восприятием, осознанием языка у народа саха – язык обладает сущностью, и эту сущность саха называет Тыл Иччитэ). Второго подхода придерживаются ведущие ученые мира (В. Гумбольдт, А.А. Потебня, Э. Сепир, Б. Уорф и школы неогумбольдтианцев, Д. Олфорд, Дж. Кэррол, Д. Хаймс и др.), разработавшие так называемую гипотезу лингвистической относительности. Пожалуй, этот подход самый объективный и эффективный и оттого наиболее спорный.

Третий подход к проблеме, как считает вышеуказанный автор, наметился с появлением в науке структуралистского направления, связанного с именем К. Леви-Строса. Язык при этом подходе считается одновременно и продуктом, и основным структурным элементом, и условием существования культуры. Более того, язык – специфический способ существования культуры, фактор формирования культурных кодов. Именно К. Леви-Строс установил, что принцип дополнительности работы мозга человека обеспечивается посредством символа: символы играют роль специфических единиц мышления, они обладают промежуточным логическим статусом между конкретно-чувственными образами и абстрактными понятиями¹. И мы полагаем, что этим символом является не что иное, как язык.

Важное место в концепции Леви-Строса занимает понятие бессознательного. Для него бессознательное – скрытый механизм знаковых систем. Бессознательное творчество человеческого духа и лежит в основе культуры. Создав мир символов, современный человек в своей культурной жизни отошёл от следования бессознательной структуре разума, которая дана людям природой и которая идентична природе. Таким образом, все драмы современной культуры, согласно Леви-Стросу, – это плата за забвение природы. Человек – единство внешнего и внутреннего. Внешнее – это те символы, которыми он оперирует. Внутреннее не меняется в человеке, а вот что касается внешнего, то здесь всё наоборот. Эмпирическая реальность меняется, и это разрушает структурную связь внешнего и внутреннего в человеке. То есть, можем утверждать, что при изменении языка теряется связь с окружающим миром.

Структурно-символический подход имеет большой спектр ветвлений и множество последователей в разных аспектах его разработки. Однако все они концентрируются вокруг проблемы языка, и это отнюдь не случайно, т.к. имен-

¹ Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер., вступ. ст. и прим. А.Б. Островского. М.: Республика, 1994. С. 12.

но в языке и через язык репрезентируется культурный опыт. Так, Ф. де Соссюр (1857-1913) впервые определил язык как знаковую систему, приравняв её к любым другим знаковым системам и, предложил исследовать его в рамках особой науки – семиологии¹. Как отмечает Н.И. Жинкин, язык выражает в обнаженном виде специфические черты национальной ментальности. Язык есть механизм, открывший перед человеком область сознания². В.А. Маслова выдвигает концепцию о том, что языковые знаки приобретают способность выполнять функцию знаков культуры и тем самым служат средством представления основных установок культуры, и именно поэтому язык способен отображать культурно-национальную ментальность его носителей³.

Язык каждой культуры уникален, самобытен, своеобразен, неповторим. Но в многообразии культур обнаруживаются единые типы знаков как естественные, функциональные, конвенциональные, вербальные, письменные, основным из которых является система вербальных знаковых систем, то есть национальные языки. Известно, что в мире существует от двух с половиной до пяти тысяч естественных языков, образующих основу всей культуры говорящего на нем народа. Ни одна из существующих знаковых систем не может сравниться с национальным языком по своему культурному значению. Язык, притом не абстрактный язык, а национальный, поэтому является не просто знаковой системой, но и основным символическим инструментом кодирования смыслов данной уникальной культуры.

Перейдем к рассмотрению роли языка в процессе культурного образования (обучения, воспитания). В языке заложено одновременно и природное, и социальное начала. Современной наукой открыто сходство языка нации с генетическим кодом. Человек обладает врожденной и генетически передаваемой по наследству языковой способностью, точнее, языковым даром. То есть, неким психо-нейро-физиологическим механизмом, с помощью которого ребенок в первые годы жизни научается речи, производит речь. Человек одарен сложнейшим звуко-речепроизводящим, звуко-речевоспроизводящим и звуко-речерасшифровывающим механизмом. Благодаря этому механизму человек производит и понимает речь, закладывает в речь, в слово некий определенный смысл. Что отличительно, реализация и развитие языковой и мыслительной способности, а точнее, дара, происходит только в общении с себе подобными, то есть с людьми. С этой стороны язык одновременно является социальным феноменом.

Язык – открытая система. То есть, в язык нации, любой социальной группы свободно входят новые для нее слова, равно в ходе динамики, (а как многие считают, эволюции) уходят, часто безвозвратно, архаизмы. Заметим, что по сравнению с этим, религиозные представления, воззрения, верование

¹ Соссюр Ф. Курс общей лингвистики // Труды по языкознанию. М., 1977.

² Жинкин Н.И. Речь как проводник информации. М., 1982.

³ Маслова В.А. Лингвокультурология. М.: «Академия», 2004. С. 63.

народа являются более закрытой системой. Одним из самых эффективных способов обогащения языка является возвращение в жизнь архаизмов и считавшихся пережитками прошлого традиций, ритуалов. Именно возрождение архаизмов и возрождение традиций являются взаимно обуславливающими друг друга процессами, процессами неразрывными, взаимосвязанными. Наш опыт работы в данной сфере подтверждает сказанное – вместе с воссозданными элементами традиционной культуры народа воскрешают забытые слова и, наоборот – при вхождении архаизмов в повседневную речевую культуру современности происходит постепенное оживление среды их обитания – оживают, возвращаются в жизнь традиции быта, семейного уклада, социальных отношений. Динамика (эволюция) языка является сложнейшим процессом. Как и вся культура, язык нации подобен живому существу. Изменения в культуре в целом отражаются на языке, но и изменения в языке нации влияют на процесс развития культуры.

Процесс развития языка изучается как будто только лингвистикой. Но лингвистика не занимается изучением воздействия языка, речи, слова, звука речи на человека. Лингвистика, филология занимаются лишь фонетикой, лексикой, грамматикой, стилистикой языка. И эти научные изыскания в своей сути индифферентны по отношению к развитию национальной культуры. К примеру, лингвистика может заниматься изучением языков давно исчезнувших народов, нимало не заботясь проблемой сохранения живых языков. Роль родного языка в развитии культуры личности, в развитии культуры нации в должной мере не усматривают также ни педагогика, ни психология. На наш взгляд этим обстоятельством объясняется безразличное, «холодное» отношение этих наук, и в результате всей системы образования нашей страны, к проблеме языка образования – обучения и воспитания детей.

Этим в какой-то мере занимается новая для нашей страны наука культурология, а в последние годы начала развиваться новая отрасль гуманитарной науки – лингвокультурология. Вот она то и занимается изучаемой нами проблемой, и нами прилагается посильный вклад для ее внедрения в систему образования в республике¹. Исследование взаимосвязи трех сфер человека Кут и культурного мира личности наводит нас на мысль о решающей роли языка обучения и воспитания на судьбу растущего человека, на судьбу всей нации². Как отмечено нами выше, человек имеет три сути, вложенных соответственно в три субстанции: нервная система, психоэмоциональная

¹ Попова Г.С. Исследования в лингвокультурологическом аспекте: электронное учебное пособие. Якутск: изд-е ЦНИТ СВФУ, 2010. Зарегистрировано в Объединенном фонде электронных ресурсов «Наука и образование» Института научной информации и мониторинга РАН Государственной Академии наук. Свидетельство № 16434 от 29 ноября 2010 г.

² Попова Г.С. Создание общеобразовательной лингвокультурологической школы свободного творческого роста «Кёнюл айыы кыһата» // Сб. науч. статей «Проблемы родного языка в условиях глобализации и интеграции современного общества»/АН РС (Я), ИГИ, Совет по яз. пол. при Президенте РС (Я). Якутск: ИГИ АН РС (Я), 2007. С. 195-204.

система и физиологическая система. То, что обычно по раздельности называется дарованием, способностями и умениями человека, есть соответственно внутренние свойства этих трех его сутей. Притом, дарования имеют особенность реализовываться путем *раскрытия*, способности соответственно *развиваются*, а умения человека *образовываются*. То есть, в деятельностном плане здесь имеется принципиальное различие.

Глаголы и, следовательно, действия здесь совершенно разные. Раскрывать – это значит открыть, дать свободу, освободить то, что уже имеется, что уже заранее заложено в человеке. Да, в каждом человеке заложено дарование. Человека до рождения одаривают. Откуда оно – это дарование? От природы и от культуры. От природы через наследственность, а от культуры – в качестве «коллективного бессознательного», культурных архетипов, культурных программ, закодированных текстов. И все это, действительно, раскрывается, имеет природу раскрываться.

Что существенно важно и требует особого внимания, дарование человека раскрывается с помощью его родного языка. Именно родной язык является ключом к кодовой информации, заложеной в человеке до его рождения. Информация закладывается в мозг человека с помощью, посредством знаков, звуков, слов, также с помощью и посредством фраз и смыслов. Причем, установлено и общеизвестно, что первый блок – низшие коды – знаки, звуки, слова воспринимаются левым полушарием мозга, а второй блок – высшие коды – фразы, смыслы воспринимаются правым полушарием мозга. А по принципу дополнительности в процессе мышления на родном языке расшифровываются оба кода, и осуществляется то самое целостное мышление (о котором мы и ведем речь в данной статье) – природно-логическое, естественное, именно целостное. И личность, соответственно, формируется целостная.

Способности же свободно развиваются. Тут язык обучения большой роли, видимо, не играет. Поэтому методика так называемого развивающего обучения более или менее успешно применяется в школах с разным языком обучения. Но она не затрагивает того пласта культурного мира личности ребенка, которая, как мы отметили, называется дарованием. А нераскрытые дарования и есть основная причина личностного кризиса (куулаттары). Нашедшему свое призвание, раскрепощенному, «раскрывшему» себя, нашедшему себя человеку бывает совершенно некогда заниматься не имеющими для него смысла делами, растрчивать драгоценное время на пустое, ненужное дело. Таким образом, проблема национального языка в системе образования приобретает еще более острый социальный характер.

Также и в образовании умений растущего человека, по нашему мнению, решающую роль имеет родной язык. Ведь именно название вещей своими именами дает конкретный результат в любом деле. Название предметов и вещей на родном языке вызывает активность в мыслительных центрах мозга и, следовательно, активность и деятельность. Родное слово вызывает у

человека ярчайший зримый образ, активизирует образное мышление (вспомним слова К.Д. Ушинского о родном языке). Поговорка о халве не учитывает этой особенности родного слова. Родной язык и сладок, и вкусен, и ароматен. Поэты, мастера слова, чувствуют этот феномен родного слова, родной речи. Технология любого традиционного производства, любого народного ремесла скрыта от человека до тех пор, пока скрыты его тончайшие нюансы, специфика, которые понятны только на языке родном, национальном.

Боязнь разделения общества по социально-культурно-национальным признакам не имеет под собой почвы. Культура самобытная не может стать причиной разделения людей. Наоборот, именно самобытная культура выступает предметом взаимного интереса народов и наций друг к другу. Закон единства и самобытности культур подразумевает развитие общечеловеческой культуры через расцвет локальных, то есть национальных культур, отличающихся друг от друга самобытностью, уникальностью. Закон единства и самобытности культур через культурные универсалии приводит к плодотворному диалогу культур – разговору равных. Известно, что Бернард Шоу в свое время очень метко объяснил сущность диалога культур: если двое обменяются яблоками, то в результате обмена у каждого будет по одному яблоку, но если двое обменяются идеями, то у каждого в результате будет по две идеи! Мы в свою очередь можем дополнить это гениальное объяснение тем замечанием, что в результате такого культурного обмена тут же может родиться новая идея, становящаяся собственностью обоих участников диалога, притом и не одна. Так что факт взаимного обогащения культур при диалоге неоспорим.

В науку, в сознание масс «протаскивается» мысль о том, что если даже язык нации вымрет, то культура ее все равно останется, что, мол, культура живуча, она больше языка. Одновременно убеждают в том, что забытые во времени народные песни, эпос (к примеру, олонхо) не возрождаемы, их невозможно возродить. Это мысли, так сказать, далеко стреляющие. Мол, не беспокойтесь о языке, не нужно так стоически биться за сохранение языка, ничего с вашей культурой не произойдет, будете жить себе прекрасно и без языка. Это есть натуральное «запудривание мозгов» маргинальных слоев коренного населения. Как утопающий хватается за соломинку, они, маргиналы, нуждаются в таких рассуждениях, в подобного рода убеждениях и с радостью поддакивают этому. Идеи Концепции обновления и развития национальной школы, возрождения традиций, обращения к ийэ тыл – все это их возмущает, вносит в их жизнь беспокойство, потому что обнаруживает их «пустоцветность» для нации, их отчуждение от корней своих, от родной культуры, от родного народа. «Пустоцветность» наподобие неплодоносящих цветков растений означает в данном случае творческое бесплодие, бездарность, бесполезность, ограниченность, безбудущность, только внешний эффект, внешнюю недолговечную красочность.

Начал функционировать термин «языковая личность», указывающий на человеческий фактор в языке. Человека, способного создавать и восприни-

мать тексты (дискурс), называют языковой личностью. Разделение структурных уровней языковой личности на три (вербально-семантический, когнитивный, прагматический) также прекрасно сочетается с тремя Кут саха. По выражению С. Лема язык для культуры является тем же, что центральная нервная система для человека (на языке саха – айылгы). По нашему мнению именно свойства нервной системы человека есть его природное дарование, и оно заложено в Ийэ кут человека, самовыражаясь в его айылгы. Родной язык (ийэ тыл) есть ключ к кодовой информации, заложенной в Ийэ кут человека. Лингвокультурная личность – закреплённый в языке базовый национально-культурный прототип носителя определенного языка, составляющий вневременную и инвариантную часть структуры личности.

Наряду с другими картинами мира с помощью родного языка формируется «языковая картина мира», которая в целом и главном совпадает с логическим отражением мира в сознании людей. Система социально-типичных позиций, отношений, оценок находит знаковое отображение в системе национального языка и принимает участие в конструировании языковой картины мира.

Чтобы в совершенстве овладеть родным языком, необходима языковая среда, языковое пространство, сфера языка. А это есть трехмерность. Семья, учебное заведение, социокультурная среда изначально предназначены окутывать маленького человека тройной любовью к родному языку. Для этого и разрабатывается идея этнических школ, а не для разделения общества. В современной ситуации глобализации придется, видимо, создавать искусственную, то есть культурную среду, где будет выращиваться росток человека – носителя национальной культуры и языка. Только тогда будет реально возможен культурный диалог между детьми разной национальности. Школы будут плодотворно общаться, перенимая друг у друга ценнейший опыт, новые для себя идеи. А сейчас дети – маргинальные представители коренных и к тому же малочисленных народов – несомненно, чувствуют духовный дискомфорт, давление, второсортность, отчужденность, что сказывается на их судьбе. Только в полноте овладевший родным языком человек может проникнуть в систему знаков и символов иных культурных миров. Отнимать у детей ключ в мир культуры – значит лишить их будущего. Притом, выход в иные культурные миры необходим, прежде всего, для понимания самого себя.

Теперь представим авторский подход к проблеме двуязычия (билингвизма) в поликультурной образовательной среде и обсудим его. Одним из активно изучаемых в современной науке проблем является влияние языка на познавательные процессы. При этом трудность составляет то, что независимых от языка данных о познавательных процессах ни лингвистика, ни культурология не имеют. То же самое имеет место, например, при изучении религии. Это и есть самое трудное в изучении данной проблемы. Подвергается сомнению любое установленное гуманитарными науками знание, будь

то гипотеза лингвистической относительности Сепира-Уорфа, теория о лингвистических универсалиях, или же отождествление словесных категорий с категориями мышления.

Поэтому идет поиск других исследовательских методов. Например, английскими учеными в 2004 году найден способ измерения плотности серого вещества в левой нижней теменной области коры головного мозга в зависимости от лингвистической базы, то есть словарного богатства, испытуемого¹. Установлено, что изучение языков способствует увеличению плотности мозгового вещества, то есть, если сказать по-якутски в буквальном смысле, «мозг густеет». Но заметим, что англичанами отмечено это только у взрослых, точнее, молодых людей. Японцы же, как известно, не допускают детей до чужих языков, языков других национальностей (национальных, иностранных языков) до достижения ими 7 (семи) лет. Как видно, изучение языков есть дело тонкое, связанное с главным органом человека – с мозгом. Необразованные предки якутов, видимо, также обладали этим знанием, так как в лингвосфере саха существуют выражения, означающие в буквальном переводе: «жидкие мозги», «ум густеет», «плотный ум» (убагас ёй, ёйё хойдор, чинг ёй), свидетельствующие о постепенном становлении языкового сознания индивида согласно своей природе. Речь здесь идет о плотности серого вещества мозга.

В переводе с английского вывод данного научного исследования утверждает «усиление мозга при изучении языков». У якутов же есть поговорка, говорящая о факте возрастного, да еще и гендерного явления у детей, в особенности у мальчиков: «к десяти годам становится подобен глухарю» (уонугар тийэн улар буолбут). В десять лет у якутского мальчика ум тупеет, слабеет. Так что об усилении мозга в этом возрасте говорить не приходится. Это есть традиционное знание о природе вещей. Глубокое народное знание, которое современная наука может только вновь установить, заново «открыть».

У якутов есть природой predetermined время года для «усиления мозга» – месяц обострения ума (ёйю сытылыыр), раскрытия ума, месяц головомок – ломать голову (ёйю сыннар). Именно в декабре, во время зимнего солнцестояния мозг наиболее способен к работе в целостном режиме, основанном на принципе дополнительности левого и правого полушарий. Мы выше не раз приводили довод о том, что принцип дополнительности в работе мозга человека, как установлено структуралистами антропологами, обеспечивается символами культуры (К. Леви-Строс). Естественно, символами той культуры, которой принадлежит данный индивид, поскольку культура без национальности на самом деле в природе нет. Та абстрактная культура, которую изучает современная наука, есть только искусственное, научное понятие – рациональное. Именно рационализм века просвещения погу-

¹ Активное усвоение иностранных языков [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.active-lang.blogspot.com/2011/06/blog-post_22.html (дата обращения: 21.08.2013).

бил культуры неевропейского, да и самого европейского происхождения. Культуры по естеству своему взаимодействуют только путем диффузии, диалога, а не экспансии и ассимиляции.

Народы мира ограждают себя, и в первую очередь молодое свое потомство, от всего пагубного чужеродного, а потому разрушительного – от неизвестных их природе вещей – болезней, еды, привычек, языка. От чужой культуры, от «Чужого». Ибо интуитивно чувствуют, чем им это грозит – исчезновением. Язык культуры слышит природа, ее породившая. Определенная культура со своим языком общения вырастает только в определенной природной среде, в своей природной нише. Языки есть образ мира¹.

Теперь же допускается рассуждение о том, что исчезновение этносов есть естественный (исторический) процесс. Предполагается естественное исчезновение путем старения, а на самом деле это произойдет скорее путем ассимиляции, в результате глобализации. Все эти рассуждения ненаучны и возникают на политической основе. Первый якутский ученый лингвист П.А. Ойунский в свое время по политическим соображениям поддерживал теорию марризма о языке (впоследствии, как известно, объявленную, так же как и теория Ч. Дарвина об антропогенезе, ненаучной) и утверждал о будущем слиянии языков как о прогрессе². Но в душе он стремился к сохранению, развитию и процветанию родного языка, уповая на длительность процесса слияния языков. Подобные «теории» всплывают по заказу – таким же образом на современном этапе истории разработана теория билингвизма. Положение Гегеля о том, что «язык богаче в неразвитом, первобытном состоянии народов, – язык беднеет с цивилизацией и образованием грамматики», Ойунский недаром выделял в своем научном труде – опять же по политическим требованиям того времени ссылаясь на Ленина. Исследуя влияние языка на мышление, Н.Я. Марр в свое время, оказывается, отмечал: «звуковая разновидность была и идеологической разновидностью, и нет ни одного теперь формально учитываемого звукового явления, которое не имело бы функции идеологически зависящей не только от употребления, а от заказа общественности. Разнообразие звуков – это разнообразие общественной функции»³. В этом отношении действительно наблюдается звуковая диверсия на малые народности и нации именно по заказу империи моды, политики, государственности. Из речи саха-якутов практически исчезают звуки «h» и «²», не пишется носовой звук «j», замененный звуком «й».

Пропаганда билингвизма выставляет этот неестественный процесс как положительное, прогрессивное состояние в культуре. Культурология одно-

¹ Языки как образ мира. Сборник / М. Мюллер, Э. Сепир, Б.Л. Уорф, Л. Витгенштейн; сост. К. Королев. М.: Изд-во АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. 568 с.

² Ойунский П.А. Якутский язык и пути ее развития // Сочинения. Т. III. Научные труды. Якутск, 1993.

³ Там же, С. 75.

значно придерживается мнения о самобытности и незаменимости языка нации как средства, условия, продукта и элемента ее культуры. Известно, что культурологической наукой установлено пять способов кодирования текста, и все они напрямую связаны с родным языком этноса. Перечислим их: код повествовательных действий (характеризуется последовательностью действий); семантический код (объединяет все существенные понятия текста); код культуры (включает все необходимые сведения о культуре эпохи); герменевтический код (формулировка вопроса на соответствующий возможный ответ); символический код (фон глубинных психологических мотивов, в скрытом виде заключенных в повествовании). Кодирование текста по природе своей происходит на родном языке. Вопрос о том, почему это так, не имеет смысла – это есть самобытие. От природы так, а не иначе. И с этим приходится считаться.

Таким образом, на сегодня по здравому смыслу, по логике вещей и по чисто научному, чистому от политической идеологии анализу можно с уверенностью выделить мнение о ненаучности существующей теории о полезности и прогрессивности билингвизма, противоречащей с человеческой природой. Другое дело, с этим отклонением от природы – появлением лиц билингвалов, так же как и с маргинализмом в культуре, стоит бороться, стремясь предотвратить ее дальнейшее распространение. Притом, бороться всем вместе сообща, грамотно, на здоровой научной основе. Нравственный критерий науки требует этого. Билингвизм как явление маргинальной культуры, билингвал как индивид с нарушенным языковым сознанием, с неадекватным своей природе и традиционной культуре мышлением требует внимания науки. Это есть проблема современности. Билингвал на самом деле думает на одном из двух языков, и, как правило, на языке более многочисленной, доминирующей в данной стране нации. Либо у него вырабатывается некий «метаязык» – как показывает горький опыт нашей страны и как называет это явление М.П. Алексеев-Дапсы (известный в республике пропагандист родного языка, ученый филолог), «третий» язык, составленный из смеси слов разных языков. Билингвизм пропагандируется, как уже отмечено выше, по политическим мотивам. Пропагандируется еще самими билингвалами, точно таким же образом как обеливают маргинальность, выставляя ее как развитость, продвинутость, сами маргиналы. Подобное явление отмечается в пропаганде противоестественных эгоцентрических религий и деструктивных религиозных новообразований их же адептами. Что двуязычие, что двоеверие есть суть одно – маргинальность в культуре, ведущая к декадансу, к бескультурию.

Из приведенных доводов становится ясно, что при указанном явлении билингвизма нарушается процесс мышления. Мышление билингвала есть опасное для общества, социально деструктивное явление. Ибо различного рода субкультуры, контркультуры есть суть зачатки антикультуры, пора-

жающей материнскую культуру, превращающей ее в масскульт, в противоположность культуры – односторонне техногенную цивилизацию, одноное подобие культуры. А человека, отлично владеющего вторым языком на базе родного, обычно билингвалом не называют. Это совершенно другое явление в культуре – поощряемое, одобряемое обществом. Это и называется образованием, цивилизованностью. Второй язык он и есть второй – вспомогательный, помогающий общаться с иноязычными, язык диалога различных самобытных целостных культур.

Полиглотом называется индивид с особого рода способностью к языкам, в совершенстве овладевший несколькими языками. Полиглот также имеет один единственный материнский, коренной язык, на базе которого и идет усвоение других языков. Полиглот непременно отлично, в совершенстве владеет своим родным языком. Усвоение двух, трех и более языков обеспечивает выход в поликультурное пространство. Мультикультура есть термин по существу адекватный поликультурности. Стать истинным билингвалом и полиглотом возможно только на основе родного языка и только на основе полного владения всем языковым богатством, всей языковой сферой и языковым механизмом родной культуры. Они то и являются положительным результатом межкультурной коммуникации. Вот такого истинного билингвизма и стоит добиваться при изучении языков.

То есть, необходим возрастной, индивидуальный подход в обучении детей иностранным языкам. Также еще раз подчеркнем – гендерный подход. И особо отметим – этнонациональный подход, учитывающий численность нации (этноса). Та нация не замечает свои маленькие потери, которая многочисленна. Малочисленные нации, нации с ограниченным числом населения должны и более того – вынуждены будут с большим усилием бороться против насаждения чужеродных элементов в их самобытную культуру. Сохранение многообразия в мире культуры есть залог долголетия всего человечества в мире. Современные научные изыскания предполагают лучшее существование природы планеты Земля без человека. Природа в любой момент может отторгнуть человека из своего лона. Только природосообразное культурное существование обеспечит процветание человеческой культуры.

Подводя итог нашим рассуждениям, можно выделить три случая относительно так называемого двуязычия. Первый случай, самый естественный, это когда на базе совершенного владения родным языком индивид овладевает вторым языком, но мыслит, думает, на родном языке, тем самым имея доступ к кодовой информации родной, материнской культуры, к ее архетипам. Путь для творчества ему свободен. Второй язык служит ему для общения с представителями других культур, для культурного диалога – обмена идеями для обоюдного творческого развития и роста. Второй случай, когда индивид по тем или иным причинам думает, мыслит на чужом языке (языке другой национальности), а родной язык служит ему лишь для внешнего

общения со своими сородичами – и то только в лучшем случае. Чаще же свой родной язык такие люди не знают. Тем самым ему не доступна кодовая информация своей родной материнской культуры, а к кодовой информации той чужой культуры, на языке которой он думает и мыслит, он по природе своего естества не имеет доступа – у него нет ключа от кода этой культуры. То есть в данном случае имеет место маргинальность – отторженность, отчужденность от своих сородичей, от своего малого социума и отсюда тупиковость и бессмысленность существования. Третий случай, когда у индивида выработан третий, синтезированный искусственный язык, служащий ему метаязыком общения и со своими сородичами, и с носителями второго языка. У данного индивида языковое сознание изменено против естества, он представляет собой еще один, другой, особый тип маргинальности в культуре – наиболее опасный для социокультурного сообщества и появившийся в нынешний век глобализации.

Актуализация общего образования на родном языке на основе лингвокультурологического подхода в заключении статьи поможет окончательно утвердиться в решающей роли родного языка в культурнообразовательном процессе. Как известно, познание раньше опиралось на биологические науки, то есть на науки о природе, а в последнее время стало преимущественно опираться на науки о культуре. Отсюда становится понятен переход на новую парадигму образования с опорой на культурологическую базу содержания образования, приоритетность гуманитаризации образования. Также известен переход на гуманизацию системы образования в связи с появлением в науке направления, изучающего человека как субъекта культуры – принципа антропологизма. Отсюда, наконец, изменилось и целеполагание в образовании. Вместо старой когнитивной системы образования взят курс на личностно-ориентированное образование с деятельностным подходом к организации культурнообразовательного и образовательно-педагогического процесса как самоорганизующейся сложной открытой системы. Появилась идея открытой школы и идея саморазвития личности, самовыбора путей ее развития и т.п.

Целью образования теперь принято считать не знания (когнитивы) как раньше, не компетенции, а саму личность, притом свободную, творческую личность. Стало необходимо осмыслить понятия свободы и творчества как не только философских категорий, но категорий культуры личности, культурологических категорий. Если посмотреть на дальнейшее изменение в системе, то далее произошло самовоспроизведение естественной потребности человека в национальной самоидентификации, потому что в состоянии политической, нравственной, творческой свободы пробудилось национальное самосознание и отдельной личности, и наций в целом. Понятие этнонационального образования, принятие в 2006 году Концепции государственной этнонациональной образовательной политики в РФ, принятие Концепции

этнокультурного образования в последние два года подкрепили взятый курс в образовании. Все происходящее вполне естественно, востребовано временем, своевременно и актуально.

В этой связи у субъектов многонационального государственного образования возникает естественное желание получения полноценного образования на родном языке, появляется социальный заказ на образование посредством родного языка нации. Актуализацию данной проблемы необходимо стало проводить, потому что на данном этапе развития российской государственности родитель, семья в субъектах Федерации доведены до такого состояния, что им действительно кажется, что их ребенок может получить образование, профессию, место под солнцем в этом мире только обучаясь на государственном русском языке. Родители в условиях ЕГЭ и профильного образования теперь даже требуют учить их детей на русском языке, ставят такой вопрос на уровне глав администраций муниципальных образований. Научно-педагогическое обоснование актуальности проблемы образования на родном языке стало необходимо для родителей и родительской общественности как представителей социальных заказчиков образования.

Интеллигенция из числа коренных наций Республики Саха (Якутия), отстаивая права и свободу детей обучаться и воспитываться на родном языке, отнюдь не стремится запрятать их в рамках своей локальной самобытной культуры. Приходится повторяться, что наоборот, именно на базе родной традиционной культурной системы дети получают ключ в мир общечеловеческой, многообразной, многосмысловой культуры. Только знающая в совершенстве свой родной язык личность может проникнуть в лингвокультуру другого народа. Языковая личность есть личность, получившая кодовый ключ в мир архетипов своей родной культуры как моста в мир смыслов иных культур.

Родной язык выступает как незаменимое средство образования своего образа Я, раскрытия природного дарования, которым наделен от рождения каждый ребенок. Утверждение о том, что каждый ребенок одарен, есть истине гуманистическое убеждение. Гуманизация системы образования на деле заключается именно в этом убеждении и реализации природного дара каждого ребенка. Эвристическая педагогика и есть народная педагогика.

На чужом языке мозг человека работает не в полном режиме, не в режиме целостного мышления. Получает перегрузку интеллектуальная память, а эмоционально-духовная сфера человеческой сути остается пассивным, обучение ведется на уровне запоминания, а не понимания. Не понимающий смысла того, что учит, ребенок не может дать правильный ответ ни на каком языке. Родителям же кажется, что это происходит от того, что дитя плохо знает русский язык. Поэтому родитель поступает еще более алогичнее – требует начинать учить ребенка как можно раньше на чужом языке, желательно с начальных классов, с детского сада, с начала, с пеленок, с внут-

риутробного состояния, напевая ему песни на чужом языке. Родается от этого культурно неграмотного поступка изначально духовно оглохшее, закрытое от мира, душевно-духовно-морально-эмоционально-психически ущербное существо. И это лишь оттого, что его лишили материнского языка и способность природосообразного целостного мышления. Ментальное поле у этого малыша осталось навсегда закрытым. Почему навсегда? А потому, что вхождение в язык имеет свое, природой назначенное время. Временить в этом процессе нельзя, так же, как и упустить детородный возраст.

Одновременно, необходимо учитывать поликультурность отечественного культурнообразовательного пространства. Действительно, такого многонационального государственного образования, как наша Россия, в мире нет. Как говорится, аналог отсутствует. Имеет место быть уникам. Как утверждает культурология, залогом прогресса общечеловеческой культуры, то есть человечества является единство в многообразии – реализация этого сложнейшего принципа обеспечит российской системе образования стабильность в развитии. Лингвокультурология же утверждает, что общенациональным, государственным русским языком можно в совершенстве овладеть только на основе совершенного владения своим родным национальным языком. Иностранному языку необходимо учить детей также на основе своего родного национального языка, а не на основе государственного. То есть нашим детям в условиях поликультурного образовательного пространства необходимо поэтапно овладевать родным, русским и хотя бы одним из иностранных языков. Всю культурнообразовательную программу следует строить с учетом этой закономерности. И это есть самая верная альтернатива в нашем случае. Вот на этой ноте завершим свои выкладки по данному очень серьезному, актуальнейшему вопросу.

Библиографический список к главе 3

1. Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Избр. труды по языкознанию. – М., 1984. – 400 с.
2. Жинкин Н.И. Речь как проводник информации. – М.: Наука, 1982. – 158 с.
3. Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер., вст. ст. и прим. А.Б. Островского. – М.: Республика, 1994. – 394 с.
4. Леви-Строс К. Раса и история // Структурная антропология. – Л., 1978. – 555 с.
5. Маслова В.А. Лингвокультурология. – М.: «Академия», 2004. – 208 с.
6. Ойунский П.А. Якутский язык и пути ее развития // Сочинения. Т. III. Научные труды. – Якутск, 1993. – 472 с.

7. Попова Г.С. Исследования в лингвокультурологическом аспекте: электронное учебное пособие. – Якутск: изд-е ЦНИТ СВФУ, 2010. Зарегистрировано в Объединенном фонде электронных ресурсов «Наука и образование» Института научной информации и мониторинга РАН Государственной Академии наук. Свидетельство № 16434 от 29 ноября 2010 г.

8. Попова Г.С. К метатеории динамики культуры // Сб. матер. Росс. науч.-практ.конф. «Художественное образование и духовное развитие личности». – Якутск, 2003. – С. 48-53.

9. Попова Г.С. О менталитете и языке этноса в условиях глобализации // Сб. докладов. Т. 2. Всеросс. науч. практ. конф. «Сибирская ментальность и проблемы социокультурного развития региона», 5-6 июля 2006 г. – Улан-Удэ: БГУ, 2006. – С. 284-292.

10. Попова Г.С. Региональная система воссоздания феномена олонхо // Региональные социогуманитарные исследования. История и современность: материалы междунар. науч.-практ. конф. 25-26 янв. 2011 г. – Пенза; Семипалатинск; Прага: Научно-издат. Центр «Социосфера», 2011. – С. 44-49.

11. Попова Г.С. Создание общеобразовательной лингвокультурологической школы свободного творческого роста «Кёнгюл айыы кыһата» // Сб. науч. статей «Проблемы родного языка в условиях глобализации и интеграции современного общества» / АН РС (Я), ИГИ, Совет по яз. полит. при Президенте РС (Я). – Якутск: ИГИ АН РС (Я), 2007. – С. 195-204.

12. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики // Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977. – 689 с.

13. Языки как образ мира: сборник / М. Мюллер, Э. Сепир, Б.Л. Уорф, Л. Витгенштейн; сост. К. Королев. – М.: Изд-во АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 568 с.

ИДЕАЛЫ НАРОДНОЙ ШКОЛЫ И МУЗЫКАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Л.Н. ТОЛСТОГО И С.А. РАЧИНСКОГО

При исследовании вопроса о развитии теории музыкального образования в начальной школе в один из наиболее интересных исторических периодов – второй половине XIX начале XX века невозможно обойти вниманием знаковые фигуры того времени: великого русского писателя, мыслителя, педагога – Л.Н. Толстого (1828-1910) и ученого, одного из идеологов начальной церковно-приходской школы, учителя-практика С.А. Рачинского (1833-1902).

В русле общей тенденции значимого повышения интереса русской общественности к образованию народа, к созданию начальных народных школ, стремления к изучению зарубежного опыта, характерного для эпохи модернизации образования середины XIX века, Лев Николаевич Толстой посетил в 1857 и 1860-1861 годах Германию, Францию, Англию, Швейцарию и Италию, с целью более глубокого ознакомления с постановкой народного образования. Главный итог поездки – убеждение мыслителя в необходимости поиска самобытного пути развития педагогической науки и образовательной практики в России. Сравнение систем образования в России и за границей становится для Льва Николаевича стимулом написать в 1860 году о том, что не только русским, но и каждому иностранцу, проехавшему 20 верст по русской земле, должна в глаза кинуться численная непропорциональность образованных и необразованных или, вернее, диких и грамотных. В связи с этим, «насущнейшей» потребностью русского народа является народное образование. «Образования этого *нет*. Оно еще не начиналось и никогда не начнется, ежели правительство будет заведовать им... Чтобы народное образование пошло, нужно, чтобы оно было передано в руки общества»¹. Этими словами Л.Н. Толстой присоединился к высказываниям В.Г. Белинского, Н.Г. Чернышевского, Н.И. Пирогова, К.Д. Ушинского, звучавшим в те годы. Сформулировал писатель и ответ на вопрос, «зачем» народу нужно образование: «Я у всех спрашиваю, зачем мы хотим дать образование народу... Я хочу образования для народа только для того, чтобы спасти тех тонущих там Пушкиных, Остроградских, Филаретовых, Ломоносовых. А они кишат в каждой школе»².

¹ Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 20 т. Т. 17. Письма. 1845-1886 гг. / Сост., вступ. ст. и прим. С.А. Розановой. М., 1965. С. 215-216.

² Там же. С. 410.

Именно в эти годы (1859-1962) Л.Н. Толстой проявил особый интерес к педагогическим проблемам (издавал педагогический журнал «Ясная Поляна», открыл в своем имении в Тульской губернии школу для крестьянских детей, сам преподавал в ней, занимался устройством школ в уезде).

В статье «*Прогресс и определение образования*» (1862) Л.Н. Толстой сделал важный вывод о том, что «образование есть деятельность человека, имеющая своим основанием потребность к равенству и неизменный закон движения вперед образования»¹. В каждом образовательном явлении Л.Н. Толстой видел двух деятелей – образующего и образуемого. Рассматривая деятельность образуемого и ее причины, автор пришел к выводу, что она всегда заключается «только в том, чтобы усвоить себе образ, форму и содержание мысли того человека, или тех людей, которых он считает знающими больше себя», т.е. заключается в стремлении образуемого к равенству знаний с образующим. Хорошее или дурное образование определяется только тем, медленно или скоро достигается равенство между учащим и учащимся. Как только знания учителя и ученика уравнились, деятельность учения и воспитания в общем смысле образования прекращается; и, либо начинается новая деятельность – учитель открывает ученику новую перспективу знаний, усвоенных им, но неизвестных ученику, либо ученик бросает учителя и берет книгу, по которой продолжает свои занятия. В этом – стремлении к равенству знания – главное основание всякого образования².

Тем не менее, в обществе по мысли Л.Н. Толстого, сложились и другие причины, побуждающие к образованию. Считают, что ребенок учится для того, чтобы не быть наказанным; для того, чтобы быть награжденным; чтобы быть лучше других или получить выгодное положение в свете. Однако, каким бы послушным не сделался образующийся, как бы не превзошел всех других своими достоинствами, каких бы материальных выгод не добился, цель образования не достигается, возможность деятельности образования не прекращается, приобретает не равенство знаний, а лишь «привычка послушания, раздраженное самолюбие и материальные выгоды». Отсюда – все ошибки педагогики³. По мнению Л.Н. Толстого, во все времена считали хорошим только то учение, при котором ученик сравнивался с учителем, и чем больше, тем лучше⁴. При этом равенство знаний людей не может быть достигнуто на низшей, но только на высшей ступени знания; ребенок может узнать то, что знает образующий, а он не может забыть того, что знает. Взрослому может быть известен образ мыслей прошедших по-

¹ Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 20 т. Т. 16. Публицистические произведения. 1855-1909 гг. М., 1964. С. 78.

² Там же. С. 78-79.

³ Там же. С. 80-81.

⁴ Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 20 т. Т. 16. Публицистические произведения. 1855-1909 гг. М., 1964. С. 81-82.

колений, которым, в свою очередь, не был известен образ мыслей взрослого. В этом – «неизменный закон движения вперед образования»¹.

Описывая те же мысли образным языком, Л.Н. Толстой приводил в пример мать, которая учит ребенка говорить для того, чтобы понимать друг друга, и «своим инстинктом пытается опуститься до его взгляда на вещи, до его языка, но закон движения вперед образования не позволяет опуститься до него, а его заставляет подняться до ее знания. То же отношение существует ... между школой и учеником...»².

Считая образование – заданием всей жизни человека, полагая, что «жизнь есть образование, а теория образования – в сущности, теория жизни», Л.Н. Толстой различал понятия образование и воспитание. Воспитание в его понимании – принудительное, насильственное воздействие одного человека на другого, стремление сделать другого в соответствие с собственными представлениями, определенный «нравственный деспотизм». Однако, по Л.Н. Толстому, взрослые не лучше и не счастливее своих воспитанников, поэтому «воспитание» как умышленное формирование людей по известным образцам – «неплодотворно, незаконно и невозможно»³. Воспитание не могут предписывать ни церковь, ни государство, ни родители, так как все они стремятся достигнуть в воспитании собственных целей. Цель воспитания – сам воспитываемый, и в этом смысле воспитание бессмысленно, допустимо лишь образование как свободное взаимоотношение равных лиц. Поэтому школа из воспитательного учреждения должна стать образовательным⁴.

В статье «*О народном образовании*» (1874) единственно прочными основами педагогики Л.Н. Толстой считал: «1) определение того, *чему* учить, и 2) критерия того, *как* нужно учить, т.е. определение того, что избранные предметы суть наинужнейшие, и того, что избранный способ есть наилучший»⁵. В ответах на эти вопросы существует «величайшее разноречие». По мнению Л.Н. Толстого, «учение должно возбуждать интерес ребенка»⁶. Граница свободы, допускаемой в школе, определяется учителем, его знаниями и способностями руководить школой. «Та школа, – писал Л.Н. Толстой, – в которой меньше принуждения, лучше той, в которой больше принуждения ... только свобода выбора со стороны учащихся того, чему и как учить, может быть основой всякого обучения»⁷.

¹ Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 20 т. Т. 16. Публицистические произведения. 1855-1909 гг. М., 1964. С. 83.

² Толстой Л.Н. О народном образовании // Антология педагогической мысли России второй половины XIX – начала XX века / Сост. П.А. Лебедев -М., 1990. С. 96.

³ Цит. по: Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию / Отв. ред. и сост. П.В. Алексеев. М., 1995. С. 56.

⁴ См.: там же. С. 55-56.

⁵ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. / Под общей ред. В.Г. Черткова. Т. 17. М., 1992. С. 95.

⁶ Там же. С. 105.

⁷ Там же. С. 110.

Воплощая идеи Ж.Ж. Руссо, Л.Н. Толстой призывал следовать в образовании природе ребенка, стоящего ближе, чем взрослый к идеалам правды, гармонии, красоты и добра, обеспечивая условия для его естественного свободного развития и самовыражения. «Единственный критерий педагогики есть свобода», – писал Л.Н. Толстой¹.

Примером практической реализации идеи свободного образования была Яснополянская школа, открытая в Тульской губернии в 1859 году, и ставшая педагогической лабораторией для поиска и реализации наиболее эффективных методов преподавания. По отзыву педагога С. Золотарева, Яснополянская школа была чужда недостаткам официальной школы, там все науки развивали и воспитывали при условиях полной свободы². Свободное творческое развитие личности ученика – одна из основных идей школы.

«Это была замечательная школа, – отмечал позднее С.И. Гессен, – Каждый педагог должен, на наш взгляд, прочитать в подлиннике эти выдающиеся по своей художественной красоте страницы»³. Здесь не было четкого расписания, не задавали уроков на дом, мер дисциплинарного воздействия, дети сидели, где им было удобно. Свобода выбора предметов и способов обучения оставалась за учениками.

Горбунов-Посадов И.И., представитель теории свободного воспитания, в статье «Что нового внес Л.Н. Толстой в разрешение вопроса о воспитании и образовании» (Свободное воспитание, 1907-1908, N 12), признавал опыт Яснополянской школы первым лучом солнца новой жизни, восходящего над детьми человечества, с небывалой силою осветившего тьму, царившую над детской душой, ярко показавшую «истинный путь к освобождению от нее детей». При этом в основе всех взглядов Л.Н. Толстого на воспитание и образование было «бесконечное уважение к человеческой личности, к человеческой душе», в которой он видел проявление высшей мировой идеи, «Божества на земле»⁴.

В 1861 году сам Л.Н. Толстой называл школу «поэтическим, прелестнейшим делом, от которого нельзя оторваться». «Вывравшись из канцелярии и от мужиков, преследующих меня со всех крылец дома, я иду в школу, но так как она вновь переделывается, то классы рядом в саду под яблонями, куда можно пройти только нагнувшись, так как все заросло. И там сидит учитель а кругом школьники, покусывая травки и пощелкивая в липовые и кленовые листья. Учитель учит по моим советам, но все-таки не совсем хорошо, что и дети чувствуют. Они меня больше любят. И мы начинаем бесе-

¹ Избранные мысли Л.Н. Толстого о воспитании и образовании // Свободное воспитание. 1907-1908. N 12. С. 19.

² Золотарев С. Детство и школа в представлении Л.Н. Толстого // Русская школа. 1911. № 10. С. 150.

³ См.: Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию / Отв. ред-р и сост. П.В. Алексеев. М., 1995. С. 55-56.

⁴ Горбунов-Посадов И. Что нового внес Л.Н. Толстой в разрешение вопроса о воспитании и образовании // Свободное воспитание. 1907-1908. N 12. С. 1, 8.

довать часа 3-4, и никому не скучно. Нельзя рассказать, что это за дети – надо их видеть. Из нашего милого сословия детей я ничего подобного не видал ... в продолжение двух лет при совершенном отсутствии дисциплины ни один и ни одна не были наказаны. Никогда лени, грубости, глупой шутки, неприличного слова. Дом школы теперь почти обделан. Три большие комнаты – одна розовая, две голубые заняты школой. В самой комнате, кроме того, музей. По полкам, кругом стен разложены камни, бабочки, скелеты, травы, цветы, физические инструменты. По воскресеньям музей открывается для всех... Пения четыре класса в неделю. Рисования шесть»¹.

Искусству и особенно пению в своей школе Л.Н. Толстой уделял большое внимание. Являясь страстным любителем музыки, он сам играл на рояле и ценил исполнение другими музыкальных произведений. Увлечение музыкой побудило его позднее к написанию «Крейцеровой сонаты». Любимыми композиторами Л.Н. Толстого были И.С. Бах, Г.Ф. Гендель и Ф. Шопен. В своем имении Лев Николаевич поселил музыканта Рудольфа, с которым играл в четыре руки на рояле. По несколько часов писатель с увлечением играл Р. Шумана, Ф. Шопена, В. Моцарта, Ф. Мендельсона. Интересно, что еще в конце 1840-х годов Толстой в соавторстве со своим знакомым Зыбиным сочинил вальс, который в начале 1900-х годов исполнил при композиторе С.И. Танееве, сделавшем нотную запись этого музыкального произведения².

В статье «*Что такое искусство*» (1898) Л.Н. Толстой писал, что вопрос о том, что такое красота остается открытым и с каждым новым сочинением по эстетике решается новым способом³. Для точного определения искусства, надо перестать смотреть на него, как на средство наслаждения, а рассматривать его как «одно из условий человеческой жизни». При таком подходе «искусство есть одно из средств общения людей между собой». Причем, «словом один человек передает другому свои мысли, искусством же люди передают друг другу свои чувства». На этом и основана деятельность искусства: «человек, воспринимая слухом или зрением выражения чувства другого человека, способен испытывать то же самое чувства, которое испытал человек, выражающий свое чувство». На этой способности заражать чувствами других людей и основана деятельность искусства⁴. «Вызвать в себе еще раз испытанное чувство и, вызвав его в себе, посредством движений, линий, красок, звуков, образов, выраженных словами, передать это чувство так, чтобы другие испытали то же чувство, в этом состоит вся деятельность искусства. Искусство есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек сознательно, известными внешними знаками передает другим испыты-

¹ Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 20 т. Т. 17. Письма. 1845-1886 гг. / Сост., вступ. ст. и прим. С.А. Розановой. М., 1965. С. 236.

² Толстой Лев Николаевич [Электронный ресурс] // Википедия. Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org> (дата обращения: 30.07.2013).

³ Толстой Л.Н. Что такое искусство. М., 1898. С. 31.

⁴ Там же. С. 75.

ваемые им чувства, а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их»¹.

В статье «*Так что же делать?*» Л.Н. Толстой высказал уверенность в одаренности простых русских людей, о необходимости создания условий для общения с искусством для всего народа: «А отчего бы, казалось людям искусства не служить народу? Ведь в каждой избе есть образа, картина, каждый мужик, каждая баба поют; у многих есть гармония, и все рассказывают истории, стихи; и читают многие...»². По Л.Н. Толстому, наука и искусство также необходимы людям, как пища и одежда, даже необходимее³.

Организуя работу Яснополянской школы, Л.Н. Толстой размышлял над вопросом: «полезно ли будет для крестьянских детей, поставленных в необходимость проживать всю жизнь в заботах о насущном хлебе, полезно ли будет для них и к чему им искусство?». Считая, что 99/100 людей дали бы на этот вопрос ответ отрицательный, так как ребенку из крестьянской семьи «не быть художником, ему надо пахать», Л.Н. Толстой высказывал твердое убеждение в том, что «дитя народа, каждое дитя народа имеет точно такие же права ... еще большие права на наслаждение искусством», как и «дети счастливого сословия, не поставленные в необходимость того безустального труда, окруженные всеми удобствами жизни». «Я полагаю, – писал Л.Н. Толстой, – что потребность наслаждения искусством и служения искусству лежат в каждой человеческой личности, к какой бы породе и среде она ни принадлежала, и что эта потребность имеет права и должна быть удовлетворена»⁴.

В российской педагогике того времени все настойчивее звучала мысль о необходимости музыкального образования для всех русских людей, о праве народа на музыкальное искусство. Толстой Л.Н., наряду с передовыми педагогами не мог мириться с тем, что музыка все больше удаляется от народа, остается уделом лишь избранных. Высказывания Л.Н. Толстого остаются актуальными и для современной действительности. В XXI веке в России, с введением платных дополнительных образовательных услуг вновь актуальным становится вопрос о праве на занятия искусством для всех детей, независимо от материального положения их родителей.

Размышляя о музыкальном искусстве, Л.Н. Толстой дал ответ на вопрос: «Какая музыка несомненна по своему достоинству? А та, которая производит впечатление и на декадента, и на тебя, и на рабочего человека: простая, понятная народная музыка», – отмечал Л.Н. Толстой⁵.

¹ Толстой Л.Н. Что такое искусство. М., 1898. С.78.

² Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 20 т. Т. 16. Публицистические произведения. 1855-1909 гг. М., 1964. С. 359.

³ Там же. С. 362.

⁴ Толстой Л.Н. Яснополянская школа за ноябрь и декабрь месяцы // Лев Толстой об искусстве и литературе. Т. 1. М., 1958. С. 146,150.

⁵ Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 22. Дневники. 1895-1910 / Сост. и коммент. А.И. Шифмана. М., 1985. С. 59.

По мысли педагога, музыка оказывает на человека огромное влияние. «Музыка производит прямо физическое действие, иногда острое, иногда хроническое»¹. Музыка – это искусство, способное посредством сочетания звуков воспроизводить в воображении различные душевные состояния, вызывать воспоминания, желание к вовлечению возможно большего количества людей к участию в испытываемом наслаждении; искусство, где художник «открывает завесу будущего – показывает, что должно быть»². «Музыка – есть искусство посредством тroyкого сочетания звуков в пространстве, времени и силе, воспроизводить в воображении различные состояния души»³. «Музыка – есть стенография чувств», – говорил Л.Н. Толстой. «Главная цель искусства, если есть искусство и есть у него цель, та, чтобы проявить, высказать правду о душе человека»⁴.

Цель преподавания музыки народу, по Л.Н. Толстому, состоит только в передаче знаний об общих законах музыки, но не в передаче ложного вкуса», причем сначала детей нужно учить искусству, а не умению петь или играть на музыкальных инструментах⁵.

Школу Л.Н. Толстого отличал интерес к ребенку, уважению к личности, признание права на свободное и индивидуальное развитие. Пение в школе Л.Н. Толстого было отдельным предметом в расписании⁶. Уроки пения проводились в дружеской, гуманной обстановке, в атмосфере сотрудничества и взаимопонимания. Детям предъявлялись разумные и посильные требования. Пением занимались все, независимо от музыкальных данных. Учитель, выступая в равных позициях с учениками, обладая прекрасным голосом (бас), слушал и исполнял музыку, размышлял о ней вместе с ребятами.

Выбор, мнение и желание ученика, как и на других уроках, определяли поиск содержания учебной работы. Большое место отводилось изучению теории музыки. Ребята знакомились с нотами, их записью, разбирались в строении мажорных и минорных гамм, пели аккорды. На уроках использовался разнообразных певческий репертуар: церковные песнопения, «песенки в три голоса с фортепианами». На занятиях решались разнообразные творческие задачи. Ученики много экспериментировали, находили наилучший вариант исполнения. Например, один из мальчиков «ладил то в октаву, то в сексту, другой в терцию, и вышло отлично»⁷. Дети сами придумывались различные упражнения («до-ми-ре-фа-ми-соль» или «до-ре-ре-ми-ми-фа»).

¹ Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 22. Дневники. 1895-1910 / Сост. и коммент. А.И. Шифмана. М., 1985. С.66.

² Там же. С. 66, 405, 179.

³ Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 21. М., 1985. С. 103.

⁴ Там же. С. 45.

⁵ Толстой Л.Н. Яснополянская школа за ноябрь и декабрь месяцы // Полн. собр. соч. Т. 8. М., 1992. С. 121, 125.

⁶ Толстой Л.Н. Общий очерк характера Яснополянской школы 1862 г. // Антология педагогической мысли России второй половины XIX – начала XX века / Сост. П.А. Лебедев. М., 1990. С. 97.

⁷ Толстой Л.Н. Полн.собр.соч. Т. 8. М., 1992. С. 120.

Осмысливая общепринятые методы обучения пению и зарубежный педагогический опыт, Л.Н. Толстой разрабатывал собственные методические приемы. По примеру французского педагога Шеве, наряду со сторонниками этой методы в России В.Ф. Одоевским, Г.Я. Ломакиным, стремясь сделать изучение нот более наглядным, а также более простым и удобным ознакомление с интервалами, он заменил ноты на линейках цифрами. Попытавшись сформировать понятие о такте по общепринятой методе и убедившись, что данный способ представляет для ребят «непреодолимую трудность», Л.Н. Толстой объяснил ребятам такт отдельно от мелодии. Ученики сначала пели только ноты, без ритма, потом «стучали» длительности и, наконец, исполняли всю музыкальную фразу. Интересный прием – использование наглядной «хроматической лестницы», по которой можно было петь различные гаммы, начиная с любой ноты, подставляя диезы или бемоли, а также записывать гаммы и мелодии песен. Особенно нравилось детям надевать музыкальные звуки конкретными содержательными образами. Так нота «*do*» была «крикуном», «*фа*» – «унтердоминантой» («Экой здоровенный это фа, – говорил Семка, – так и режет!»¹).

В процессе обучения ученики Яснополянской школы достигали поразительных результатов. Интерес к пению был настолько высоким, что ребята пели не только в школе, но и во дворе, в саду, по дороге домой. Пение становилось потребностью и привычкой. Дети «забавлялись» записыванием мелодий знакомых песен, читали ноты, исполняли такие сложные, серьезные произведения, как «Херувимские» песни Д.С. Бортнянского. При пении по нотам последовательности аккордов ребята свободно переходили из одного голоса в другой, например, из тенора в альт; более способные запоминали партии всех голосов.

Уроки пения способствовали развитию музыкального воображения, способностей учащихся, расширению музыкального кругозора, воспитанию вкуса. В процессе исполнения у детей формировалось собственное понимание музыкальных произведений, умение отстаивать свою точку зрения («какой-нибудь крошка Кирюшка в оборванных онученках выделявал свою партию..., спорил, что он поет так точно»²). Дети возмущались, когда «много вместе несладно кричат песню», «Ишь ты, как складно, Л.Н., – говорили они», радуясь своему успеху³.

Таким образом, еще в середине XIX века Л.Н. Толстой, воплощая идеи гуманности, ставил в центр конкретного ребенка, стремился к развитию у детей интереса к музыке, творческих способностей, чувств, музыкального слуха. В связи с этим, глубокое осмысление идей педагога продолжает оставаться актуальным и в современных условиях.

¹ Толстой Л.Н. Полн.собр.соч. Т. 8. М., 1992. С.121.

² Там же. С. 125.

³ Там же. С. 124, 121.

Идеал начальной школы для **Сергея Александровича Рачинского** – школа под руководством церкви, построенная на исконно-русской православной традиции. Подобно Л.Н. Толстому, С.А. Рачинский, доктор ботаники, руководитель кафедры физиологии растений Московского университета оставил работу и в 1872 году переехал в свое родовое поместье в селе Татево Бельского уезда Смоленской губернии, где в 1875 году открыл на свои средства новую начальную школу на 120 мест с общежитием для учеников из дальних деревень и стал простым сельским учителем, предварительно сдав экзамен на право преподавать в начальной школе в уездном городе. Позднее им было основано более 20 школ, часть из которых содержались исключительно на его собственные средства¹.

В 1878 году школа С.А. Рачинского получила статус церковно-приходской. Курс обучения в школе составлял четыре года, с 1898 года шесть лет. Среди предметов преподавания были: русский язык и литература, арифметика с элементами алгебры, геометрия с элементами геодезии и черчения, физика, естествознание и отечественная история, славянский язык и Закон Божий, церковное пение и занятия музыкой. В школьной художественной мастерской С.А. Рачинский сам проводил занятия по живописи, черчению и рисованию. Во время посещений Татева со школьным хором занимался С.В. Смоленский – музыкант, известный руководитель Придворной певческой капеллы. Он же вёл отбор лучших певцов из школы для учёбы в хоре Синодального училища².

Дети работали на школьном огороде и пасеке, разводили цветы, изучали столярное и переплетное мастерство. Для будущих учителей читался курс педагогики, который тогда назывался «школой грамоты». Многие ученики Сергея Александровича закончили педагогические училища, семинарии и стали народными учителями, продолжая сеять «разумное, доброе, вечное». Один из учеников школы – пастушонок Коля Богданов, в котором С.А. Рачинский заметил необычные способности к рисованию, после окончания Петербургской академии художеств, впоследствии стал известным художником, картина которого «Воскресное чтение в школе» находилась в музее императора Александра III³. Многие выпускники университетов приезжали в Татево, чтобы поработать под руководством С.А. Рачинского. Прошли «школу Рачинского» известные педагоги-учёные Н.М. Горбов, В.А. Лебедев, учителя А.Д. Воскресенский, А. Голицын⁴.

¹ История педагогики и образования. От зарождения воспитания в первобытном обществе до конца XX века: Учебное пособие для педагогических учебных заведений / Под общ. ред. акад. А.И. Пискунова. 3-е изд., испр. и доп. М., 2007. С. 334.

² Рачинский Сергей Александрович [Электронный ресурс] // Википедия. Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org> (дата обращения: 21.05.2013).

³ На земле мне близкой и любимой [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://татево.рф> (дата обращения: 21.06.2013).

⁴ Рачинский Сергей Александрович [Электронный ресурс] // Википедия. Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org> (дата обращения: 21.05.2013).

Интересно, что обращение С.А. Рачинского к педагогической деятельности не было случайностью. В XIX веке в России были распространены литературные салоны, где собиралась творческая интеллигенция: драматурги, поэты, композиторы. Среди важных тем для обсуждения были и вопросы народного просвещения. В Москве, на Малой Дмитровке, в доме Рачинских, существовал литературный салон, где собирались многие известные люди того времени. Посещал салон великий русский композитор Петр Ильич Чайковский. С.А. Рачинский и П.И. Чайковский стали друзьями. Рачинский С.А. даже создал два сюжета либретто для опер Чайковского П.И. «Мандрагора» и «Раймонд Люлий», которые остались невоплощенными. Композитором, в свою очередь, в фантастическую оперу «Мандрагора» был введен «Хор цветов и насекомых»¹. Был здесь и Лев Николаевич Толстой. Именно здесь началась дружба великого писателя и великого народного педагога, которых волновали проблемы организации народных школ в деревне, вопросы теории и практики обучения².

Не случайно поэтому, в процессе поиска идеального основания для школы С.А. Рачинский в первый период учительской деятельности обратился к идеям немецкого педагога Карла Фолькмара Стоя (1815-1885) и Л.Н. Толстого, с которыми вёл переписку. Но очень скоро пришел к собственному пониманию основания начального образования и стал одним из главных в России идеологов церковно-приходской школы. Его работы «Заметки о сельских школах» (1881), «Народное искусство и сельская школа» (1882), «Из записок сельского учителя» (1888), «Сельская школа» (1891) публиковались в «Русском вестнике», «Руси», «Церковных ведомостях».

По свидетельству русского философа начала XX века В.В. Розанова, почти случайное посещение одной из крестьянских школ открыли С.А. Рачинскому «бездну несообразностей в преподавании». Начав поправлять учителя, С. Рачинский незаметно для себя вошел в мир школы, переселился из богатого барского дома в бедную деревенскую постройку сельской школы, в самой просторной комнате поставив рояль: «учитель-ботаник – в то же время и любитель музыки (судя по некоторым страницам «Сельской школы» – знаток ее теории, истории и практики)³. Розанов В. отзывался о Рачинском С.А. так: «Музыкант учитель – в то же время и страстный любитель красок и линий фигуры»⁴.

Победоносцев К.П. писал о Рачинском С.А. императору Александру III в 1883 году: «Вы изволите припомнить, как несколько лет тому назад я док-

¹ На земле мне близкой и любимой [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://gatevo.ru> (дата обращения: 21.06.2013).

² Рачинский Сергей Александрович [Электронный ресурс] // Википедия. Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org> (дата обращения: 21.05.2013).

³ Розанов В. Сельская школа: сб. статей С.А. Рачинского. Изд. третье, дополн. СПб., 1898; Розанов В. Культура и деревня. СПб., 1899. С. 6.

⁴ Там же. С. 7.

ладывал Вам о Сергее Рачинском, почтенном человеке, который, оставив профессорство в Московском университете, уехал на житьё в своё имение, в самой отдалённой лесной глуши Бельского уезда Смоленской губернии, и живёт там безвыездно вот уже более 14 лет, работая с утра до ночи для пользы народной. Он вдохнул совсем новую жизнь в целое поколение крестьян... Стал поистине благодетелем местности, основав и ведёт, с помощью 4 священников, 5 народных школ, которые представляют теперь образец для всей земли. Это человек замечательный. Всё, что у него есть, и все средства своего имения он отдаёт до копейки на это дело, ограничив свои потребности до последней степени»¹.

14 мая 1899 года Николай II составил на имя Сергея Рачинского Высочайший рескрипт: «Школы, вами основанные и руководимые, состоя в числе церковно-приходских, стали питомником в том же духе воспитанных деятелей, училищем труда, трезвости и добрых нравов и живым образцом для всех подобных учреждений. Близкая сердцу Моему забота о народном образовании, коему вы достойно служите, побуждает Меня изъявить вам искреннюю Мую признательность. Пребываю к вам благосклонный Николай». В 1891 году Академия наук избрала С.А. Рачинского своим член-корреспондентом².

Рачинский С.А. был убежден, что русская народная душа, сохраняя в своих недрах много духовного, «непочатого» богатства, сознательно и бессознательно стремится к христианскому воспитанию. Одна сторона в русском человеке – показная – человек может показаться грубым, лентяем, вором, пьяницей; другая – внутренняя, сокровенная, ищущая Бога, проливающая слезы покаяния³. Высота и безусловность нравственного идеала делает русский народ народом христианским, причем эта нравственная суть русского человека уже заложена в русском ребенке. Долг просветителя – воспользоваться драгоценными сокровищами русской души. Просвещение народа, по С.А. Рачинскому, должно совершаться в духе христианства, под постоянным и благотворным воздействием Церкви, как великой носительницы христианского духа⁴.

Идя вразрез с положениями, высказываемыми педагогической общественностью того времени (В.Г. Белинский, Н.И. Пирогов, К.Д. Ушинский, Л.Н. Толстой) С.А. Рачинский выступил с критикой стремления педагогов к подготовке «человека» прежде всего. По мнению С.А. Рачинского, данная задача школы 60-х годов XIX века – сделать из ребенка человека – непонят-

¹ Рачинский Сергей Александрович [Электронный ресурс] // Википедия. Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org> (дата обращения: 21.05.2013).

² Там же.

³ См.: Идеал народного воспитания и народной школы по мыслям К.Д. Ушинского и С.А. Рачинского // Народное образование. 1907. Март. Т. I. Кн. 3. С. 349.

⁴ Там же. С. 350.

на родителям, так как дитя может сделаться человеком и не читая азбуки, стремление же «сделать из детей *добрых христиан*» – понятно и «всякому любезно»¹. «И потому наша школа должна быть не только школой арифметики и элементарной грамматики, но, вернее всего, – школой христианской жизни под руководством пастырей Церкви», – писал Н.А. Рачинский².

«Наш народ крещен, но еще не оглашен», – делал вывод С.А. Рачинский, обозначая духовное состояние русских людей и направление духовно-просветительской деятельности. По его убеждению, школа, как и вся народная жизнь должны основываться на традиционных для русских людей христианских началах. «Русский народ должен воспринять во всю широту и глубину своего духа истинно христианские начала веры и благочестия, – писал С.А. Рачинский, – чтобы на этих началах устроить свою разумно-нравственную жизнь. Истинное же Христово учение хранит Церковь, и воспитание народа должно происходить в ее недрах, под ее непосредственным влиянием и в союзе с нею», – писал С.А. Рачинский в «Сельской школе»³.

Основанием системы народного образования в России, по мнению С.А. Рачинского, должны быть благочестие, церковность и христианская нравственность. Для цели практической реализации этих основ, по мысли педагога, нужно создать христианскую церковную школу, которая вводила бы в душу подрастающего поколения христианские начала жизни. Вверить же эту школу естественнее всего духовенству, которое ближе всего к народу и способнее других может вести привлекательную миссию среди народа, поэтому все сельские школы должны принять характер приходских⁴.

Рачинский С.А., как и Толстой Л.Н. высоко оценивал способности и дарования крестьянских детей. По мнению С.А. Рачинского, ребенок, поступающий в сельскую школу мало похож на своего сверстника из «образованных классов», он не видел букварь, но твердо усвоил «азбуку жизни», он приходит в школу с радостью, с чувством ответственности за свои поступки, за свое время, сознание необходимости труда, напряжения своих сил. Средний уровень способностей таких мальчиков и девочек очень высок, способности эти разнообразны, но преобладают математические и художественные. Поэтому и пение, при умелом ведении преподавания, «прививается несравненно успешнее, чем в средних учебных заведениях»⁵.

¹ Идеал народного воспитания и народной школы по мыслям К.Д. Ушинского и С.А. Рачинского // Народное образование. 1907. Март. Т. I. Кн. 3. С.350.

² Цит.по: Горбов Н. С.А. Рачинский // Журнал Министерства народного просвещения. 1902. Декабрь. Ч. XXXIV. С. 100.

³ Цит. по: Идеал народного воспитания и народной школы по мыслям К.Д. Ушинского и С.А. Рачинского // Народное образование. 1907. Март. Т. I. Кн. 3. С. 349.

⁴ Там же. С. 351.

⁵ Рачинский С.А. Заметки о сельских школах // Антология педагогической мысли России второй половины XIX – начала XX века / Сост. П.А. Лебедев. М., 1990. С. 270.

«Та высота, та безусловность нравственного идеала, которая делает русских народ христианским по преимуществу..., которая во всяком русском человеке обуславливает возможность внезапных победоносных поворотов от грязи и зла к добру и правде, – вся эта нравственная суть русского человека уже заложена в русском ребенке. Велика и страшна задача русской школы в виду этих могучих и опасных задатков... Школе, отрешенной от церкви, эта задача не по силам...», – писал в статье «Заметки о сельских школах» (1881) С.А. Рачинский¹.

«Цвет русского искусства – впереди, – писал Рачинский. – Вся громадная художественная работа России XIX века – работа подготовительная. Вся эта дивная выработка языка, все эти смелости и тонкости музыкальной и живописной техники, вся эта горячая и искренняя правдивость в изображении действительности – всё это нас с детства восхищает и изумляет Европу. Это драгоценный материал для воздвигаемого здания искусства. Все наши великие художники кончают жизнь, мучимые жаждой вещей божественных, или замолкают в ужасе перед великими тайнами жизни и смерти. Эта жажда будет утолена, этот ужас рассеется. Неразрешимые логической мыслью вопросы разрешаются только ответами, воплощёнными в жизни, в искусстве. Все это дано нам видеть лицом к лицу – как в зеркале – в искусстве, в том цельном искусстве, которое мы называем религиозным и которое есть единственное, ибо всё прочее – лишь блестящие осколки его», – был убежден С.А. Рачинский².

Решение вопроса о воспитании детей средствами искусства для педагога также находилось в сфере христианской религии. Рачинский С.А. высказывал уверенность: «Нет, не в сфере отрешенного искусства, говорит он, нужно искать удовлетворения эстетических потребностей народа, а в сфере его практических нужд, в сфере его обыденной жизни. Не театр ему нужен, а церковь, достойная своего высокого назначения, а школа, раскрывающая пред ним сокровища церкви»³.

Большое значение для создания образа народной школы для С.А. Рачинского, имело церковное пение. Именно такое пение, как полагал педагог, способно дать широкий простор истинно-народной художественной деятельности. «В нем может участвовать всякий, кто обладает хотя бы самыми ограниченными голосовыми средствами, хотя бы самою посредственно музыкальною способностью. Эти задатки, столь распространенные в нашем

¹ Цит. по: Розанов В. Сельская школа: сб. статей С.А. Рачинского. Изд. третье, дополн. СПб., 1898; Розанов В. Культура и деревня. СПб., 1899. С. 15.

² Ушакова И. Просветители. Народный учитель [Электронный ресурс] // Русская народная линия. Информационно-аналитическая служба. Режим доступа: <http://ruskline.ru> (дата обращения: 30.07.2013).

³ Кувшинов М.Г. О преподавании в начальных школах церковного пения. Без тит. листа и обл., 1888. С. 5.

народе, совершенно недостаточные для одиночной художественной деятельности, в хоровом пении приобретают глубокий смысл, высокую цену, дают доступ к высшим сферам человеческого искусства»¹.

Рачинский С.А. считал, что именно церковное пение дает «еще более широкий простор истинно народной художественной деятельности». В пении способен участвовать каждый, кто обладает даже самыми ограниченными голосовыми средствами, «самой посредственной музыкальной способностью». Эти задатки в хоровом пении приобретают наиболее глубокий смысл, высокую цену, предоставляют доступ к высшим сферам человеческого искусства².

Педагог С.А. Рачинский свидетельствовал о потребности русских церквей в образованных, способных качественно исполнять церковную музыку певцах, дать которых способна начальная народная школа: «по богослужебным книгам исполнение церковных служб распределяется между церковнослужителями, двумя клириками, чтецом и людьми. В наших сельских церквях чтец и оба клира соединены в лице одного, большую частью безголосого дьячка. Где же люди, столь нужные нам при этой бедности? Пока в распоряжении нашем только людишки, очень малые, очень глупые – ученики наших бедных сельских школ. Но терпение! Людишки эти станут людьми!»³.

Рачинский С.А. напоминал всем о необыкновенной красоте древних церковных напевов, их неисчерпаемом многообразии. «Тому, кто окунулся в этот мир строгого величия, глубокого озарения всех движений человеческого духа, тому доступны все выси музыкального искусства, тому понятны и Бах и Палестрина, и самые светлые вдохновения Моцарта, и самые мистические дерзновения Бетховена и Глинки»⁴.

Педагог-практик был категорически против введения в школьный курс светских мелодий, основой певческого обучения для него было только церковное пение: «Наша официальная педагогика, допуская в школе церковное пение, рядом с ним ставит пение светское, пение искаженных для школ песен народных и целой литературы, весьма низкопробной, искусственных детских песенок. Весь этот хлам безусловно нужно выбросить за борт. Пока плодотворно и жизненно в школе лишь пение церковное»⁵.

Рачинский С.А. писал: «Пение – единственная отрасль обучения, в которой успехи могут быть оценены непосредственно даже безграмотными

¹ Цит. по: Кувшинов М.Г. О преподавании в начальных школах церковного пения. Без тит. листа и обл., 1888. С. 6.

² Рачинский С.А. Народное искусство и сельская школа // Сельская школа: сб. ст. / Составитель. Л.Ю. Стрелкова. М., 1991. С. 82.

³ Мироносицкий П.П. Церковно-приходская школа и церковное пение. Публичная лекция, читанная в г. Киеве, в зале городской думы, 19 июля 1894. СПб., 1894. С. 9.

⁴ Цит. по: Кувшинов М.Г. О преподавании в начальных школах церковного пения. Без тит. листа и обл., 1888. С. 7.

⁵ Там же.

родителями учащихся, возбуждают живой интерес в сельских жителях всех сословий. Учитель, способный устроить в церкви приличное пение, пользуется громадным преимуществом пред своими собратьями, и на его долю достаются лучшие учительские места»¹. Кроме того, «церковное хоровое пение, как предмет школьного обучения, могуче еще легкою возможностью его художественного исполнения... Песнопения церковные полны самою искреннею и нежною, сильною, серьезною и трогательною поэзиею, вполне совпадающею в словах и в музыке, а потому доступны художественному изложению не продуманному, не выработанному, но прочувствованному»².

Таким образом, приращение к педагогическому творчеству великих русских педагогов Л.Н. Толстого и С.А. Рачинского дает возможность сделать следующие выводы:

- мыслители осознавали потребность народного просвещения, необходимость обучения простых русских людей, были настоящими подвижниками дела народного образования в России, отдавая свои душевные силы педагогическому труду в начальной школе;
- в своих трудах педагоги высоко оценивали способности и дарования крестьянских детей и, в частности, их музыкальную одаренность, стремились к развитию детских талантов;
- Толстой Л.Н. и Рачинский С.А. писали о возможности музыкального образования для всех детей, независимо от музыкальных данных или способностей;
- концептуальной основой музыкального образования в школе Л.Н. Толстого было признание права на свободное и индивидуальное развитие ребенка, передача ему знаний об общих законах музыкального искусства, развитие интереса к музыке. Для С.А. Рачинского наиболее ценным стало введение ребят в область исконно-русских православных церковных мелодий, музыкальное образование, основанное на христианских началах, подготовка учеников к участию в храмовом богослужении;
- педагоги в своей практической деятельности в сфере обучения пению обращались к различному содержанию. Толстой Л.Н. использовал пение аккордов, песенок «в три голоса» с фортепиано, пение гамм, интервалов, знакомство с нотами. Рачинский С.А. решительно отвергал любой музыкальный материал, кроме церковной музыки;

Теоретические и практические идеалы педагогов оказали существенное влияние на развитие педагогики начальной школы и практики начального образования в России. Идеи Л.Н. Толстого, в новом ракурсе, воплотились в начале XX века в теории и практике «свободного воспитания» (К.Н. Вен-

¹ Кувшинов М.Г. О преподавании в начальных школах церковного пения. Без тит. листа и обл., 1888. С. 7-8.

² См.: там же. С. 8.

цель, И.И. Горбунов-Посадов), были продолжены С.Т. Шацким, стали идейной основой для музыкально-методического творчества (Ф. Владимирский). Рачинский С.А. стоял у истоков концептуального и практического развития церковно-приходской школы, стал образцом для деятелей на ниве обучения церковному пению. Идеалы Л.Н. Толстого и С.А. Рачинского остаются актуальными и для современной начальной школы в плане поиска аксиологических ориентиров развития, подвижническая практическая деятельность педагогов является примером самоотверженного служения на ниве народного образования.

Библиографический список к главе 4

1. Идеал народного воспитания и народной школы по мыслям К.Д. Ушинского и С.А. Рачинского // Народное образование. – 1907. – Март. – Т. I, Кн. 3. – С. 342-352.
2. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию / Отв. ред-р и сост. П.В. Алексеев. – М.: Книгоиздательство «Слово»; Берлин, 1923. – Составление издательство «Школа-Пресс», 1995. – 448 с.
3. Горбов Н. С.А. Рачинский // Журнал Министерства народного просвещения. – 1902. – Декабрь. – Ч. СССXXXIV. – С. 33-107.
4. Горбунов-Посадов И. Что нового внес Л.Н. Толстой в разрешение вопроса о воспитании и образовании // Свободное воспитание. – 1907-1908. – N 12. – С.1-18.
5. Золотарев С. Детство и школа в представлении Л.Н. Толстого // Русская школа. – 1911. – № 10. – С. 138-152.
6. Избранные мысли Л.Н. Толстого о воспитании и образовании // Свободное воспитание. – 1907-1908. – N 12.
7. История педагогики и образования. От зарождения воспитания в первобытном обществе до конца XX века: учебное пособие для педагогических учебных заведений / Под общ. ред. акад. А.И. Пискунова. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: ТЦ «Сфера», 2007. – 496 с.
8. Кувшинов М.Г. О преподавании в начальных школах церковного пения. Без тит. листа и обл., 1888. – 20 с.
9. Мироносицкий П.П. Церковно-приходская школа и церковное пение. Публичная лекция, читанная в г. Киеве, в зале городской думы, 19 июля 1894. – СПб., 1894. – 11 с.
10. На земле мне близкой и любимой [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://гатево.рф> (дата обращения: 21.06.2013).
11. Рачинский С.А. Заметки о сельских школах // Антология педагогической мысли России второй половины XIX – начала XX века / Сост. П.А. Лебедев. – М., 1990.

12. Рачинский С.А. Сельская школа: сб.ст. / Сост. Л.Ю. Стрелкова. – М., 1991. – 176 с.
13. Рачинский Сергей Александрович [Электронный ресурс] // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org> (дата обращения: 21.05.2013).
14. Розанов В. Сельская школа: сб. статей С.А. Рачинского. – 3-е изд., дополн. – СПб., 1898; Розанов В. Культура и деревня. – СПб., 1899.
15. Толстой Л.Н. О народном образовании // Антология педагогической мысли России второй половины XIX – начала XX века / Сост. П.А. Лебедев. – М.: Педагогика, 1990. – С. 89-104.
16. Толстой Л.Н. Общий очерк характера Яснополянской школы 1862 г. // Антология педагогической мысли России второй половины XIX – начала XX века / Сост. П.А. Лебедев. – М.: Педагогика, 1990. – С. 97-115.
17. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. / Под общей ред. В.Г. Черткова. Т. 17. – М.: Государственное литературное изд-во «Художественная литература», 1936. – М.: «Терра-TERRA», 1992. – 811 с.
18. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 8. – М. «Государственное изд-во «художественная литература», 1936. – М.: «Терра-TERRA», 1992. – Репринтное воспроизведение издания 1828-1958 гг.
19. Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 20 т. Т. 16. Публицистические произведения. 1855-1909 гг. – М.: Изд-во «Художественная литература», 1964. – 678 с.
20. Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 20 т. Т. 17. Письма. 1845-1886 гг. / Сост., вступ. ст. и прим. С.А. Розановой. – М.: Изд-во «Художественная литература», 1965. – 623 с.
21. Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 21 Дневники 1847-1894 гг. / Сост. и ком. А.И. Шифмана. – М.: «Художественная литература», 1985. – 575 с.: ил.
22. Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22т. Т. 22. Дневники. 1895-1910 гг. / Сост. и коммент. А.И. Шифмана. – М.: «Художественная литература», 1985. – 559 с.
23. Толстой Л.Н. Что такое искусство. – М., 1898. – 82 с.
24. Толстой Л.Н. Яснополянская школа за ноябрь и декабрь месяцы // Лев Толстой об искусстве и литературе. Т. 1. – М., 1958.
25. Толстой Л.Н. Яснополянская школа за ноябрь и декабрь месяцы // Полн. собр. соч. Т. 8. – М. «Государственное изд-во «Художественная литература», 1936. – М.: «Терра-TERRA», 1992. – Репринтное воспроизведение издания 1828-1958 гг. – С. 29-125.
26. Толстой Лев Николаевич [Электронный ресурс] // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org> (дата обращения: 30.07.2013).
27. Ушакова И. Просветители. Народный учитель [Электронный ресурс] // Русская народная линия. Информационно-аналитическая служба. – Режим доступа: <http://ruskline.ru> (дата обращения: 30.07.2013).

ГЛАВА 5

ДИСКРЕТНЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ В КИНОПРОИЗВЕДЕНИИ: ЛИНГВОСЕМИОТИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

The down side of coming off junk was that I knew I would need to mix with my friends again in a state of full consciousness. It was awful...

(Из фильма «Trainspotting», режиссёр Д. Бойл).

О прерогативной роли языка в объективации содержания мыслительных процессов индивида свидетельствует множество научных дискуссий и полемик по поводу современной теории сознания и концепций состояний сознания. Именно язык обеспечивает номинацию **ментальных репрезентаций** сенсорного опыта и, таким образом, объективирует индивидуальные впечатления и ощущения.

Тем не менее, общепризнанное тяготение чувственно-образного и практически-действенного типов мышления к невербальным (звуко-, зрительно-, тактильно-образным) формам его осуществления склоняет к необходимости учитывать и несколько иные, хотя и не менее влиятельные на сегодняшний день взгляды и подходы к изучению широкого спектра феноменов, охватываемых понятием «сознание».

Весьма важной в настоящее время является гипотеза о «предшествующей» в сознании человека особой концептуальной системы – некоего прелиминарного довербального уровня функционирования психической структуры: «... мы можем вести разговор о чем-либо, – писал Р. Джекендофф, – только благодаря тому, что это уже было ранее репрезентировано ментально...»¹. Сферой воссоздания субъективного восприятия феноменологического мира вокруг нас и в нас самих, включенных в этот мир, является искусство, в контексте которого многогранность понятия «сознание» можно рассматривать в тесном соотношении с «первичными реалиями» концептуальной системы субъекта художественной реальности. Если в случае литературы ментальные процессы и перцептивную семиосферу персонажа / повествователя автор может воплотить, передать читателю только в слове, звуко-зрительная составляющая морфологии искусств, как и чувственно-образного мышления личности, не всегда предусматривает язык в качестве опосредствующей инстанции.

¹ Jackendoff R.S. Semantics and Cognition. Cambridge, MA : MITT, 1983. P. 29.

В этом контексте нам представляется целесообразным рассматривать вербальные и невербальные средства объективации «общих паттернов психического функционирования»¹, которыми по определению Ч. Тарта и являются *состояния сознания*, именно на материале кинопроизведения, в рамках которого синтез слова, изображения, звука и движения актуализирует их семиотическую общность.

Таким образом, цель нашей статьи состоит в попытке раскрыть специфику кинематографической объективации *дискретных состояний сознания* (в терминологии Ч. Тарта *discrete states of consciousness*, как например состояние бодрствования, сон, состояние алкогольной или наркотической интоксикации, гипнотический транс, медитативные состояния и т.д.²) с точки зрения присущих кинематографу как особой знаковой системе семиотических механизмов артикуляции значения.

Гипотетическую парадигму нашего исследования составляют следующие положения:

1. Произведение кинематографического искусства представляет собой сложное лингвосемиотическое образование, совмещающее две сигнификативные тенденции: *лингвистическую*, представленную письменной и устной составляющими (титры, надписи, звучащая речь актеров и т.д.) и *нелингвистическую*, включающую звуковую часть (музыка, шум) и видеоряд (различные изображения, движения персонажей, интерьер, спецэффекты и т.д.).

2. Объективация *дискретности состояний сознания киноперсонажа* состоит в смене и противопоставлении автором кинопроизведения *модальностей экранного действия* (индикатива оптативом, потенциалисом, конъюнктивом и прочими ирреальными наклонениями).

3. Для дискретных состояний сознания, отличных от обычного состояния бодрствования характерной является более активная роль бессознательной части психики – *Ид* (которая на ряду с *Эго* и *Супер-Эго* определяется в классическом психоанализе как одна из трёх психологических сущностей, предложенных З. Фрейдом для описания динамики человеческой психики³). Таким образом, в качестве главных психосемиотических механизмов трансформации смыслов и значений выступают *механизмы конденсации и замещения*, соотносимые Ж. Лаканом с *метафорической* и *метонимической моделями* структурирования понятийной сферы⁴.

4. Кинематографическая артикуляция ментальных образов и «фигур мысли» (Ж. Делёз) персонажа, пребывающего в одном из возможных *дискретных состояний сознания* (далее *ДСС*) осуществляется по принципам

¹ Tart Ch.T. States of Consciousness [Электронный ресурс] // Schaffer Library of Drug Policy. 1997. Режим доступа : <http://www.druglibrary.org/special/tart/soccont.htm>.

² Там же.

³ Фрейд З. Я и Оно. М.: МПО Меттэм, 1990. С. 20 et passim.

⁴ Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. М.: Логос, 1997. С. 47.

модели *семиотической интеграции*¹, разработанной Л. Брандт в русле семиотического подхода к реконструкции концептуальных структур мышления.

5.1. Лингвосемиотика кино: понятие кинознака

Лингвосемиотическая атрибуция кино оправдана все более доминирующей сегодня текстоцентрической парадигмой интерпретации произведения искусства. Определяя кинофильм как *«текст»*, знаковую систему, построенную по модели естественного языка², теоретики кино в сущности балансируют на грани выразимого с помощью слов – *лингвистической семиотической системы*, и артикулируемого с помощью невербальных средств (видеоряда, спецэффектов, звуков, движений) – *нелингвистических семиотических систем*. Отсюда два разных акцента: **А)** попытки выявления лингвистических структур производства значения в фильме с соответствующими специфическими механизмами смыслопорождения (предприняты теоретиками русской формальной школы, в частности, В. Шкловским, Ю. Тыняновым и др.), со своей «лексикой» (значимыми единицами фильма как фигурами киноязыка – киноэпитетом, кинометонимией, киносинекдохой и др.) и «грамматикой» (наплывами, ракурсами, правилами следования планов, композиционным синтаксисом внутрикадровых элементов)³; **В)** формирование сугубо семиотической концепции кино с выделением принципиально иных, растождествленных с языковыми единиц артикуляции – кинознаков: *«кинем»* по П. Пазолини, *«фигур»*, *«знаков / сем»* и *«киноформ»* по У. Эко, *«иконем»* по Дж. Ф. Беттетини, *«видем»* по С. Уорту⁴.

В процессе адаптации лингвистических и семиотических доктрин к проблемам киноозначающих и денотативного плана кино, его базовые единицы и уровни приобрели столь широкую трактовку, что как их собственно лингвистическое, так и собственно семиотическое содержание становится трудно уловимым. Так, в результате гипертрофированной склонности исследователей кино к метафоризации понятия *«кадр»*, имеющего вполне материальный, более того – технологически неотъемлемый в отношении кинопроизводства референт в реальности, под означаемым принято понимать: *«мысль-фразу»*⁵ (Л.В. Кулешов), *«слово киноязыка»*⁶ (Ю.М. Лотман), *«ячейку мон-*

¹ Brandt L. Language and Enunciation – A Cognitive Inquiry with Special Focus on Conceptual Integration in Semiotic Meaning Construction [Manuscript]. Aarhus: Aarhus University Press, 2010. P. 210.

² Постмодернизм. Энциклопедия. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. С. 361.

³ Там же.

⁴ Ямпольский М.Б. Семиотика кино [Электронный ресурс] // Istoriya-Kino.ru: История кинематографа. 2010-2013. Режим доступа: <http://istoriya-kino.ru/kinematograf/item/f00/s02/e0002678/index.shtml>.

⁵ Кулешов Л.В. Искусство кино. М.: Театринопечать, 1929. С. 100.

⁶ Лотман Ю.М. Об искусстве. СПб.: Искусство. СПб., 1998. С. 344.

тажа)¹ (С.М. Эйзенштейн), «самую маленькую структурную единицу внутри сцены»² (Р. Макки). Наиболее приближенную к денотативному определению термина трактовку можно найти в *Википедии* (прямая библиографическая ссылка отсутствует): «Кадр – монтажное понятие в кинематографе, обозначающее отрезок киноплёнки, на котором запечатлено непрерывное действие между пуском и остановкой киносъёмочного аппарата, или между двумя монтажными склейками»³. Аналогичная дефиниционная неопределенность прослеживается в отношении кинознаков: П. Пазолини под *кинемой* понимает объект реальности в кадре, становящийся частью образа, в то время как для Дж. Беттеттини кинознаками – *иконемами* – являются изображения⁴.

Таким образом, логика исследования лингвосемиотического феномена кинознака обусловлена аспектами его рассмотрения. Тем не менее, компромиссным, на наш взгляд, можно считать общесемиотическое определение: *кинознак* – это целостное неразделимое единство трех взаимосвязанных феноменов: носителя знака – собственно знака, слова, изображения и т.д. (*sign vehicle*), означаемого (*signified object*), и интерпретанты (*sign interpretant*)⁵.

Открытость семиотической системы кино (возможность корреляции с остальными знаковыми системами окружающей семиотической среды) позволяет рассматривать отдельное произведение кинематографа как ***синтез разных типов знаков***, которые согласно пирсовской трихотомической классификации подразделяются на *знаки-иконы*, *знаки-индексы*, *знаки-символы*. Но, принимая во внимание относительность данной классификации, а следовательно и тенденцию кинознаков к типологическому взаимопереходу (так, например, в титрах немого кино слова – *знаки-символы* – предстают в качестве изображения – *знака-иконы*, и в то же время могут играть роль знаков-индексов: «... увеличение размера букв воспринимается как иконический знак увеличения силы голоса»⁶), более актуальной в контексте нашего исследования, на наш взгляд, можно считать таксономию кинознаков, предложенную Ж. Делёзом. Используя мотивы философии А. Бергсона и семиотики Ч.С. Пирса, автор в фундаментальном двухтомнике «*Кино*» («*Cinéma I: L'image-mouvement*» (1983), «*Cinéma II: L'image-temps*» (1985)) выделяет два измерения семиотических систем, которые образуют кинодискурс:

¹ Цит. по: Фрейлих С.И. Теория кино: От Эйзенштейна до Тарковского [учебник для вузов]. 6-е изд. М.: Академический Проект; Фонд Мир, 2009. С. 410.

² Макки Р. История на миллион долларов: Мастер-класс для сценаристов, писателей и не только. 4-е изд. М.: Альпина нон-фикшн, 2012. С. 45.

³ Кадр [Электронный ресурс] // Википедия: свободная энциклопедия. 2013. Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Кадр>.

⁴ Ямпольский М.Б. Семиотика кино [Электронный ресурс] // Istoriya-Kino.ru: История кинематографа. 2010-2013. Режим доступа: <http://istoriya-kino.ru/kinematograf/item/f00/s02/e0002678/index.shtml>.

⁵ Chandler D. Semiotics: the basics. 2nd ed. Abington: T&F Books UK, 2007. P. 30-31.

⁶ Лотман Ю.М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллинн: Ээсти Раамат, 1973. С. 50.

- *образ-движение*, субординирующий шесть типов образов: *образ-перцепцию*, *образ-эмоцию*, *образ-импульс*, *образ-действие*, *образ-рефлексию* и *образ-отношение*¹;
- *образ-время*, включающий *образ-воспоминание*, *образ-грезу*².

Формирование вышеупомянутых образов предопределено спецификой конфигурации и преобладанием одного из элементарных знаков-образов, среди которых Ж. Делёз выделяет следующие:

- *лектосигнум* – визуальный образ, который одновременно должен быть и «читаемым» и видимым;
- *сонсигнум* – звуковой знак-образ;
- *опсигнум* – оптический знак-образ;
- *тактисигнум* – тактильный знак-образ;
- *хроносигнум* – знак-образ, непосредственно указывающий на время происходящего действия;
- *гиалосигнум (образ-кристалл)* – слияние виртуальных и актуальных образов³.

Несмотря на то, что у концепции Ж. Делёза мало точек соприкосновения с традиционными подходами к рассмотрению кино как знакового феномена, теоретические взгляды автора имеют первостепенное значение в контексте исследования кинематографической репрезентации ДСС, поскольку он мыслит и классифицирует кинознаки исходя в первую очередь из ментально-образной составляющей знаковой ситуации (интерпретанты по Ч. Пирсу). Так, например, то, что Ж. Делёз понимает под *образом-грезой (онейросигнумом)* в кинематографе – комплекс фантазий, снов, déjà vu, состояний гипноза, галлюцинаций, эпизодов амнезии и др.⁴, при интеграции с состоянием бодрствования составляет общий континуум сознания человека в реальной жизни.

5.2. Сознание: континуальность vs. дискретность.

Киномаркеры ДСС

В отношении термина «сознание» два определения заслуживают особого внимания: 1) сознание – форма отражения объективной действительности в психике человека⁵; 2) сознание – восприятие внешней и внутренней реальности, характеризующееся такой психической деятельностью человека, при которой мыслеобразование становится знанием этой реальности⁶.

¹ Делёз Ж. Кино: Кино 1. Образ-движения; Кино 2. Образ-время. М.: Ad Marginem, 2004. С. 328.

² Там же. С. 318-617.

³ Там же. С. 290-617.

⁴ Там же. С. 356.

⁵ Сознание [Электронный ресурс] // Психологический словарь. 2012. Режим доступа: <http://psi.webzone.ru/st/108000.htm>.

⁶ Сознание [Электронный ресурс] // Национальная Психологическая энциклопедия. 2010. Режим доступа: <http://vocabulary.ru/dictionary/881/word/soznanie>.

Оба определения взаимодополняют друг друга. Первое отсылает к понятию **ментальной репрезентации** – индивидуальной умственной «картине события»¹ (согласно М.А. Холодной). Второе – к *когнитивным механизмам* (или *структурам*, среди которых психологи выделяют «когнитивные карты» (Э.Ч. Толмен), «прототипы» (Э. Рош), «иерархические перцептивные схемы» (Р.Л. Палмер), «фреймы» (М. Мински), «сценарии» (Р. Шенк) и т.д.)² познающего субъекта, действие которых обеспечивает «консолидацию» **ментальных репрезентаций** в понятийные структуры (концепты).

Функционирование когнитивных структур, как и формирование **ментальных репрезентаций** (вербальных и образных), хоть и инициируется «извне» – внешним воздействием, но осуществляется «внутри» субъекта, опосредуется и модулируется материальным субстратом (мозгом, нервной системой, организмом в целом). Этому «внутреннему контексту» свойственна динамика. Одним из примеров такой динамики является циркадный ритм смены бодрствования сновидением, которые и составляет **общиц континуум сознания**³. Однако следует отметить, что, дискретность состояний сознания не ограничивается диадной моделью цикла *сон/бодрствование*. В сознании субъекта реальность приобретает множество измерений с разной степенью открытости и закрытости, пассивности и активности, постоянства и непостоянства. Так, в бодрствующем состоянии можно различить активный режим – активное бодрствование (которому присущи бета-волны мозговой активности), и пассивный режим – пассивное бодрствование (с соответствующими альфа-ритмами), характеризующееся отвлеченностью от текущих ситуаций и впечатлений, погруженностью человека в мечты, воспоминания; в результате интерференции состояний бодрствования и сна субъекту открывается доступ к люцидным (или «осозанным») сновидениям, при которых индивид осознаёт, что он спит и видит сон.

Возможность идентифицировать качественные отклонения от генерализированных норм психосенсорного функционирования в континууме *состояния бодрствования* или *сна* определяет целесообразность рассматривать феномен *изменённого состояния сознания* в качестве одной из категорий *ДСС*.

Основным критерием известных на сегодня классификаций *изменённых состояний сознания* (далее *ИСС*) выступает специфика триггеров и факторов, вызывающих и участвующих в формировании *ИСС*, которые могут иметь, а могут и не иметь отношение к патологии. Одним из наиболее унифицированных вариантов можна считать предложенную Л.И. Спивак и Д.Л. Спивак ти-

¹ Холодная М.А. Психология интеллекта: Парадоксы исследования. 2-е изд., перераб. и доп. СПб.: Питер, 2002. С. 28.

² Там же. С. 92.

³ Пустошкин Е. Состояния сознания : Теория [Электронный ресурс] // Международный академический интернет-портал States of Consciousness. 2010. Режим доступа: <http://altstates.net/states-of-consciousness>.

пологию ИСС: 1) *искусственно вызываемые* (например, психоделиками или сенсорной депривацией); 2) *спонтанно возникающие* (могут появляться при обычных и необычных или экстремальных для данного человека условиях жизни и работы, например, при засыпании, погружении в воспоминания или фантазии); *психотехнически обусловленные* (религиозные обряды, аутогенная тренировка по Шульцу, холотропная терапия по Грофу)¹.

Материальное воплощение тому, что происходит в умах персонажей средствами кинематографа возможно только при наличии некоего нарративного контекста. Киноповествование – это, прежде всего, повествование, глубинной закономерностью которого является грамматика нарративной структуры, в частности, определенной системы выражения времен и *модальностей сюжетного действия*.

Таким образом, происходит преобразование зримых, вещественных образов в знаки грамматических категорий. На экране оказываются совмещенные глагольные категории – временные и аспектуальные: в то время как реальность действия может быть передана грамматическими формами настоящего, прошедшего и будущего времени индикатива, ирреальность действия часто сопряжена с различными *ирреальными модальностями*: желательным наклонением (оптативом), возможным наклонением (потенциалисом), сослагательным наклонением (конъюнктивом).

Один из примеров применения вербальных семиотических средств выражения сослагательного наклонения в фильме описан Ю. Лотманом и Ю. Цивьяном в совместной работе «Диалог с экраном» (1994): «... в английском фильме «If...» (1968, режиссёр Л. Андерсон) [...] зритель должен понимать, что перед тем, что он видит, он должен мысленно поставить *если*»². Фильмы такого типа являются метафорой не той жизни, которую люди «проживают», а жизни, существующей в мыслях.

Для режиссёра кинематографически «осуществить» переход в иное *состояние сознания*, например, из состояния бодрствования в состояние сна, интоксикации, медитации, комы, онейроида и др., означает актуализировать различие между внешне одинаковыми, но различными по *модальности* кусками ленты.

К примеру, в фильме «Trainspotting» (1996, режиссёр Д. Бойл), экранизации одноименного романа И. Уэлша, посредством сопоставления *реального действия и модальностей ирреального* объективированы два вида ДСС, а точнее ИСС главного героя Марка Рентона: 1) опиятная кома, 2) абстинентный синдром (жаргонный эквивалент – *ломка*). Согласно семиотической концепции кино Ж. Делёза, оба эпизода являются воплощением *образа-грезы (ONEYROSИГНУМА)* (см. выше п. 5.1).

¹ Спивак Л.И. Изменённые состояния сознания : типология, семиотика, психофизиология // Сознание и физическая реальность. М.: Фолиум, 1996. Том 1. № 4. С. 48.

² Лотман Ю.М. Диалог с экраном. Таллинн: Александра, 1994. С. 165.

В первом случае в роли семиотических индикаторов смены индикатива сослагательным наклонением, вербальным эквивалентом введения которого можно считать союзы *как будто, словно (as if, as though)*, выступают следующие кинознаки:

– **Опсигнум.** Пребывание Марка Рентона в коматозном состоянии, в отличие от остальных событий киноповествования, сопровождается «двойной обрамленностью» кадров: помимо выхваченной камерой четырёхугольника кадрового пространства, Д. Бойл вводит дополнительную «псевдорамку» субъективной точки зрения персонажа.

Под воздействием превышенной дозы героина **ментальная репрезентация** окружающей среды персонажа предстаёт перед зрителем в красном «ковровом обрамлении»: ментальная реакция на токсикоз конвертируется в образное действие – воображаемое утопание в красном ковре. Соответственно, в качестве маркера выхода из данного *ИСС* и восстановления бодрствующего сознания выступает визуальный «выход наружу» – раздвижение красной рамки до полного ее устранения¹.

– **Сонсигнум.** Музыкальным сопровождением эпизода является песня в исполнении Лу Рида «*Perfect Day*». Иронизм семиотической ситуации заключается в семантике вербального компонента: для пострадавшего от передозировки героином Марка день явно не задался. Более мотивированы содержательно строки из текста рефрена: «*You just keep me hanging on [...] you`re going to reap just what you sow*»².

– **Гиалосигнум.** Под действием токсикоза работа психики персонажа происходит в двух режимах – построения воображаемых образов и частичного, редуцированного функционирования бодрствующего сознания: внутрикадровое пространство субъективной точки зрения Марка совпадает с внутрикадровым пространством точки зрения зрителя³.

Во втором случае происходит противопоставление индикатива и ирреального наклонения, близкого к отрицательному императиву – прохибитиву. Киномаркерами перехода в *абстинентный делирий* выступают:

– **Опсигнум.** Оптическая передача аномалий в зрительном восприятии главного героя визуально мотивирует семантику названия кинофильма «*Train-spotting*». Коннотативным означающим понятия «being hooked on heroine» выступает знак денотативной системы – «*trainspotting*» (*треинспоттинг*, буквально «отслеживание поездов») – вид хобби, в котором энтузиасты проводят время на вокзалах или вдоль железнодорожного полотна, записывая

¹ Boyle D. *Trainspotting* (1996) [Электронный ресурс] / Megavidmovie video, 93:50, 2010-2012. Режим доступа: www.megavidmovie.com/2012/01/watch-trainspotting-1996-megavideo.html#_Uh-5j6JeDjR.

² *Trainspotting*: Screenplay by John Hodge [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.pg.ru/scripts/trainspotting.html.

³ Boyle D. *Trainspotting* (1996) [Электронный ресурс] / Megavidmovie video, 93:50, 2010-2012. Режим доступа: www.megavidmovie.com/2012/01/watch-trainspotting-1996-megavideo.html#_Uh-5j6JeDjR.

серийные номера проходящих поездов). **Ментальная репрезентация** психосоматического состояния Марка построена по принципам когнитивного сценария тренингов как вида хобби, и воплощается в движении изображенных на обоях в комнате персонажа поездов в направлении к удаляющейся двери¹.

– **Сонсигнум.** Аудиовербальный ряд представлен закадровым «внутренним» голосом Марка: *«I'm in the junky limbo at the moment, too ill to sleep, too tired to stay awake, but the sickness is on its way. Sweat, chills, nausea, pain and craving. Need like nothing else I have ever known will soon take hold of me»*². Прохибитивный характер восприятия увиденного также объективируется лингвистической деятельностью персонажа – отрицательными императивами *«No!»*, *«Not me!»*, *«Stop!»*³.

5.3. Метафора и метонимия

Психоаналитическая полоса изысканий в области киноискусства, в частности работы К. Метца, Ж. Лакана, Ж. Делёза, предопределила конвергентную тенденцию в развитии частных номенклатур психоанализа, лингвистики и теории кино.

На фоне общедисциплинарного когнитивного поворота второй половины 20-го века одними из наиболее отрефлектированных теоретических универсалий стали **метафора** и **метонимия**.

Общая идея состоит в том, что **метафора** гомогенизирует систему, объединяет образы, **метонимический перенос**, напротив, подразумевает ассиметрию семантической трансформации, разъединение образов.

Рассматривая существующие на сегодня подходы к определению и исследованию **метафоры** и **метонимии**, мы приходим к выводу о необходимости разграничения контекстов семиотического функционирования данных феноменов. Для нашего исследования актуальным контекстом становится отдельный прецедент кинематографического изображения ДСС. В зависимости от того, является ли фигуративный семиозис осознанным процессом (например, интерпретацией уже имеющихся **метафорических / метонимических конструкций** или их намеренных произведений) или же инволютивным механизмом ментального отражения, **метафора** и **метонимия** могут частично или всецело отождествляться с выделенными З. Фрейдом и Ж. Лаканом механизмами психики – *конденсацией* и *замещением*.

¹ Boyle D. *Trainspotting* (1996) [Электронный ресурс] / Megavidmovie video, 93:50, 2010-2012. Режим доступа: www.megavidmovie.com/2012/01/watch-trainspotting-1996-megavideo.html#.Uh-5j6JeDjR.

² *Trainspotting*: Screenplay by John Hodge [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.pg.ru/scripts/trainspotting.html.

³ Там же.

Фрейд З. считал, что мысли и желания человека постоянно стремятся из бессознательной «инстанции психики» – *Ид* в «сознательную» – *Эго*, но на их пути стоит подсознательная инстанция, осуществляющая функцию цензуры и критики – *Супер-Эго*. В бодрствующем состоянии предсознание пропускает только те мысли и желания, которые социально и культурно аргументированы, то есть признаются нормальными. У человека, пребывающего в *редуцированном сознании* действие цензуры и критики ослабевает, и в сознание проникают те мысли и желания, которые в бодрствующем состоянии были подавлены, не осуществлены. Латентные бессознательные мысли «камуфлируются» подсознанием в символические формы. «Ближайшие скрытые мысли, – писал З. Фрейд, – обнаруживаемые путем анализа, поражают нас своей необычной внешностью: они являются нам не в трезвых словесных формах, которыми наше мышление обыкновенно пользуется, а скорее выражаются символически, посредством метафор»¹.

Согласно теории З. Фрейда, главными механизмами психики, посредством действия которых в нашем воображении происходят те или иные метаморфозы смыслов являются *сгущение*, или *конденсация* (нем. *Verdichtung*, в англ. яз. лит. – *condensation*) – совмещение в новом образе нескольких уже известных², и *смещение*, или *замещение* (нем. *Verschiebung*, в англ. яз. лит. – *displacement*) – сдвиг ментальной энергии с одного явления в мозгу на другое³.

Реинтерпретируя традиционные понятия психоанализа, Ж. Лакан переосмыслил вышеупомянутые механизмы психики в языковом плане: при конденсации происходит наложение одних означающих на другие, полем чего служит **метафора**. *Замещение* же трактуется как замена скрытого элемента собственной составной частью, перемещение психического акцента с какого-то важного элемента на второстепенный, и ассоциируется им с **метонимией**⁴.

Сходная точка зрения на соотносимость понятий «**метафора**» и «**метонимия**» бытует в когнитивной семантике: если **метафора** демонстрирует отношение «X понимается в терминах Y», то **метонимия** демонстрирует отношение «X стоит вместо Y»⁵.

Примеры **метафорических** и **метонимических процессов** в структуре психики спящего человека можно найти в работе З. Фрейда «Толкование сновидений» («*Die Traumdeutung*», 1900). Наиболее конкретной формой процессов *сгущения (конденсации)* и *смещения (замещения)* в сновидении З. Фрейд считал вербальные единицы: «Когда однажды один из моих коллег прислал мне свою статью, [...] мне в следующую же ночь приснилась одна фраза, которая, по всей вероятности, относилась к упомянутой статье: ‘какой у

¹ Цит. по: Розин В. Семиотические исследования. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 73.

² Фрейд З. Толкование сновидений. Харьков: Клуб семейного досуга, 2012. С. 275-292.

³ Там же. С. 292-296.

⁴ Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. М.: Логос, 1997. С. 47.

⁵ Evans V. Cognitive Linguistics. An Introduction. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. P. 311.

него норекдальный стиль'. Разрешение загадки слова 'норекдальный' предстало мне вначале большие трудности [...] Неожиданно, однако, слово это распалось в моем сознании на два имени: Нора и Экдаль из двух известных драм Ибсена. Тот же коллега, статью которого я критиковал в сновидении, написал недавно заметку об Ибсене»¹ (пример *сгущения*); «Видевший сон извлекает (*hervorzieht*) (определённую, знакомую ему) даму из-под кровати. Он сам открывает смысл этого элемента сновидения первой пришедшей ему в голову мыслью. Это означает: он отдаёт этой даме предпочтение (*Vorzug*) [...] Другому снится, что его брат застрелен в ящике. Первая мысль заменяет слово ящик шкафом (*Schrank*), а вторая даёт этому толкование: брат ограничивает себя (*schränkt sich ein*)»² (пример *замещения*).

В области теории кино вышеописанные процессы семиотизации находят отражение в киносемиотической концепции *образа-грезы* Ж. Делёза: «Представляется, что *образы-грезы* также обладают двумя полюсами, которые можно отличить друг от друга по их техническому производству. Один создается средствами обильными и громоздкими: это и наплыв, и наложение кадра на кадр, и декадрирование, и сложные передвижения камеры, [...] другой [...] оперирует простыми кадрами или монтажными стыками, напоминающими постоянные сбои механизма, – они-то и 'творят' грезу»³.

В свете рассмотренных теорий правомерным представляется вывод о примате **метафорических** и **метонимических механизмов формирования ментальных репрезентаций** в условиях ДСС отличных от состояния активного бодрствования (в фантазиях, грезах, снах, гипнозе, галлюцинациях и т.д.). Следовательно, целесообразно, на наш взгляд, в качестве главных механизмов вербальной и невербальной звукозрительной объективации ДСС в кинопроизведении рассматривать **метафору** и **метонию**.

5.4. Семиотическая модель ирреальных модальностей ДСС

В отличие от психологического индикатива, при котором сознание наблюдает за реальностью, фиксирует, описывает и интерпретирует факты, психологический конъюнктив предполагает некоторую независимость сознания от объективной реальности, а психологический императив – детерминацию субъективной реальности желаниями или нежеланиями индивида⁴.

Поскольку семиотическая трансформация **ментальных репрезентаций** реальности в упомянутых ранее эпизодах из фильма «*Trainspotting*» (см. вы-

¹ Фрейд З. Толкование сновидений. Харьков: Клуб семейного досуга, 2012. С. 287.

² Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции [Электронный ресурс]. 1999. Режим доступа: http://kroto.v.info/library/21_f/re/freyd_4.html.

³ Делёз Ж. Кино: Кино 1. Образ-движения; Кино 2. Образ-время. М.: Ad Marginem, 2004. С. 356.

⁴ Каліна Н.Ф. Психотерапія: підручник. К.: Академвидав, 2010. С. 43-44.

ше п. 5.2) индуцирована *ирреальными модальностями ДСС* (конъюнктивом и прохибитивом), «альтернативная» реальность сознания персонажа предстаёт перед зрителем в **метафорической** и **метонимической** «аранжировке», или, согласно психоаналитическим концепциям З. Фрейда и Ж. Лакана – видоизменёнными механизмами *сгущения* и *замещения*.

Однако здесь уместно обратить внимание на специфику последовательности генерирования **метафорических** и **метонимических** смыслов – процесс *сгущения* и *замещения* невозможны без предшествующего им *превращения в абстрактного в образы* (нем. *Umsetzung in Bilder*, в англояз. лит. *transformation into images*), и последующей *вторичной обработки* (нем. *sekundäre Bearbeitung*, в англояз. лит. *secondary elaboration*)¹.

Процесс *превращения абстрактного в образы* З. Фрейд отождествляет с конкретизацией абстрактной мысли: приснившаяся носителю немецкого языка башня может свидетельствовать о желании занимать высокое положение в обществе (по-немецки *Turm* – башня, *turmhoch überragen* – быть выше других в переносном смысле)²; *вторичная обработка* определяется учёным как процесс выстраивания эксплицированных образов в осмысленное целое, привнесение в воображаемое или видимое во сне сюжетной основы³.

Итак, психологический алгоритм семиотизации *ирреальных модальностей ДСС* состоит из четырёх основных процессов:

1. ***превращение абстрактного в образы***;
2. ***сгущение*** (*конденсация*);
3. ***замещение*** (*смещение*);
4. ***вторичная обработка***.

При объективации данного алгоритма в какой-либо из форм (рассказ, изображение, кинопроизведение и т.п.) он приобретает билатеральный статус, запечатлевшись в чисто семиотической проекции.

Семиотический паттерн, в который проектируются все четыре стадии алгоритма, является **моделью семиотической интеграции ментальных пространств**, разработанная датской исследовательницей Л. Брандт. Графическое представление модели представлено на рис. 5.1.

Факт существования **ментальных пространств** был зафиксирован в когнитивной психологии Ж. Фоконье, который ввёл данное понятие в целях изучения проблем представления и организации знаний. Сегодня **ментальным пространством** принято считать динамическую форму ментального опыта, который актуализируется в условиях познавательного взаимодействия субъекта с миром⁴. Соотносимость понятий **ментальное пространство**

¹ Фрейд З. Толкование сновидений. Харьков: Клуб семейного досуга, 2012. С. 379.

² Там же. С. 320.

³ Там же. С. 379-383.

⁴ Холодная М.А. Психология интеллекта: Парадоксы исследования. 2-е изд., перераб. и доп. СПб.: Питер, 2002. С. 90.

и **ментальная репрезентация** состоит в том, что **ментальное пространство** – это некий контекст семантического функционирования **ментальных репрезентаций**.

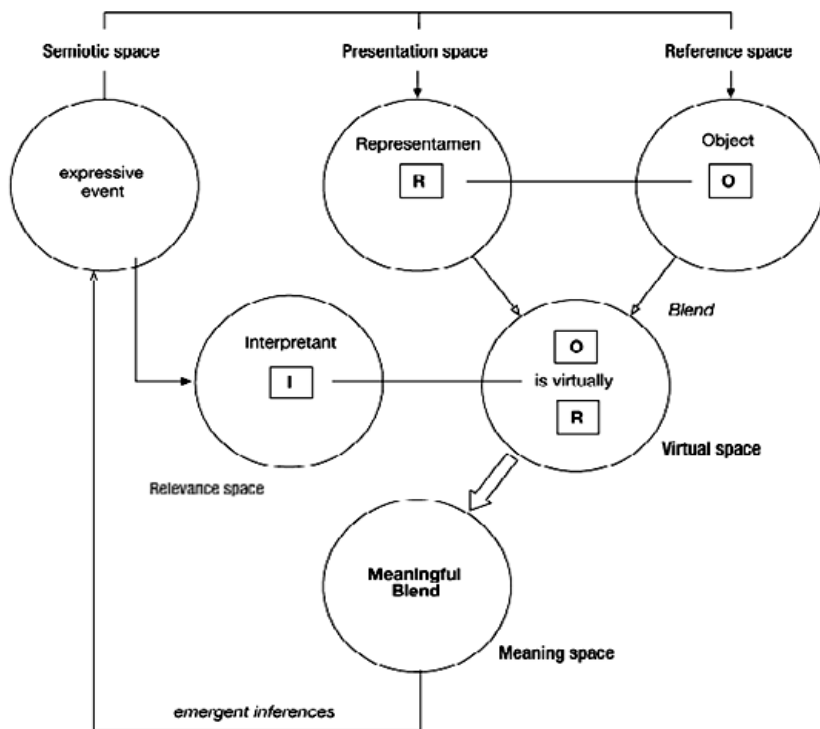


Рис. 5.1. Модель семиотической интеграции ментальных пространств Л. Брандт¹

Структура представленной выше модели состоит из таких компонентов-ментальных пространств:

1. **семиотическое пространство** (semiotic space) – ментальное пространство восприятия знаков или коммуникационная ситуация;
2. **сигнификативное пространство** (presentation space) – пространство знаков, замещающих предметы и абстрактные понятия;
3. **референтное пространство** (reference space) – пространство, соотносимое с предметами или абстрактными понятиями, которые имеются в виду;

¹ Brandt L. Language and Enunciation – A Cognitive Inquiry with Special Focus on Conceptual Integration in Semiotic Meaning Construction [Manuscript]. Aarhus : Aarhus University Press, 2010. P. 210.

4. **виртуальное пространство** (virtual space) – пространство гомогенизации знаков двух предыдущих пространств;
5. **пространство значения** (meaning space) – пространство семиотизации мысленных образов;
6. **релевантное пространство** (relevance space) – пространство-интерпретанта, то есть пространство релевантных сопутствующих обстоятельств, предопределяющих активизацию модели интеграции¹ (перевод мой – И.В.).

Наглядно проиллюстрировать суперпозицию двух коррелирующих паттернов можно следующим образом (рис. 5.2):

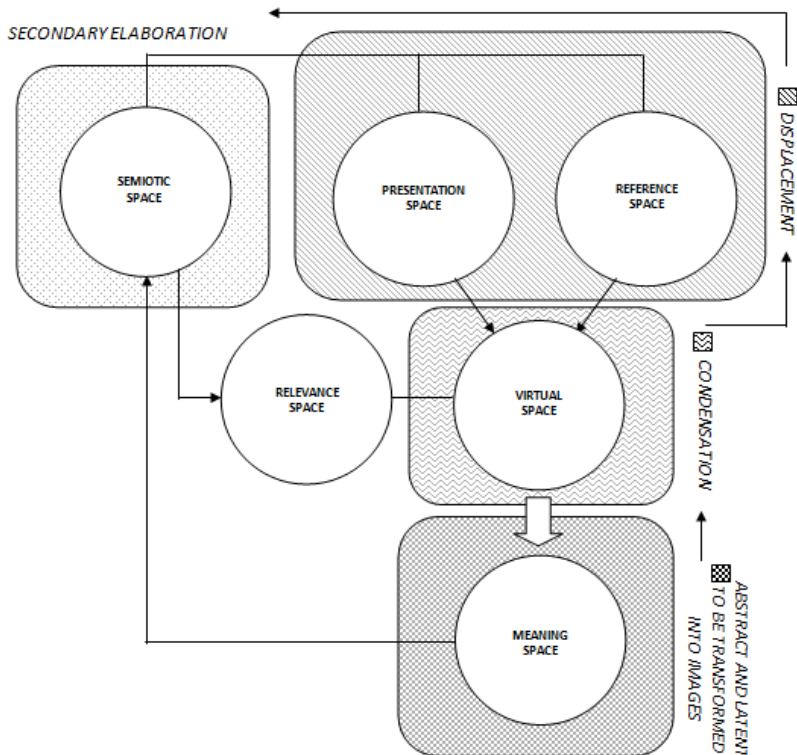


Рис. 5.2. Модель семиотизации ирреальных модальностей ДСС

В зависимости от аспекта рассмотрения построенную схему следует читать а) снизу вверх – следуя прогрессии психологического алгоритма мо-

¹ Brandt L. Language and Enunciation – A Cognitive Inquiry with Special Focus on Conceptual Integration in Semiotic Meaning Construction [Manuscript]. Aarhus: Aarhus University Press, 2010. P. 186-211.

дели, или б) циклично сверху вниз – следуя вектору семиотической интерпретации ментальных пространств. Следуя интерпретативному принципу «от формы к смыслу» мы отдаём предпочтение второму варианту (б).

Точкой соприкосновения двух аспектов становится *релевантное пространство*, которое детерминирует их корреляцию и выступает активатором, «спусковым механизмом» всего семиотического процесса.

Имеющиеся в нашем активе теоретические положения позволяют протестировать применимость данной семиотической модели к интерпретации кинематографической объективации *ирреальных модальностей ДСС* на примере анализа двух эпизодов из фильма «*Trainspotting*».

Разорванность связи субъективной реальности главного персонажа Марка Рентона с внешней реальностью фильма становится менее противостественной, если учесть, что на протяжении всего киноповествования он пребывает либо в состоянии наркотической интоксикации, либо в состоянии абстинентного синдрома.

Тем не менее, возможность проникнуть в сознание Марка Рентона и всецело «созерцать» населяющие его образы и события предоставляются зрителю, как и было отмечено нами ранее, в контексте двух *ИСС*.

1. Опиатная кома (рис. 5.3):

– Релевантным пространством в рамках рассматриваемого эпизода выступает момент перехода в *ИСС* – индуцированную превышенной дозой героина опиатную кому (*opiate coma*) (см. рис. 5.3 *relevance space*).

Помимо вербального «декларирования» приема героина (*сонсигнум*): «*I'll proceed directly to the intravenous injection of hard drugs, please*»¹, визуальный ряд (*опсигнумы*) позволяют сделать однозначный вывод о передозировке. Семиотический статус в данном случае обретают *киносинтагмы* (кинематографические фразы за Ю. Лотманом): перетягивание руки резиновым жгутом, внутривенная инъекция, сужение зрачков, синкопа, госпитализация, и т.д.²

– Семиотическое пространство / вторичная обработка. В кадрах фильма, снятых с использованием приема *субъективного видения*³ можно выделить два визуально представленных (*опсигнумами*) микросюжета: слив воды из раковины (*water discharge*) и проваливание Марка сквозь ковёр в воображаемое отверстие в полу (*lapsing into a pit*) (см. рис. 5.3 *semiotic space*). С точки зрения психологического алгоритма, обозримая для рассуждения форма действий достигнута в результате осуществления процесса *вторичной обработки*.

¹ Trainspotting: Screenplay by John Hodge [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.pg.ru/scripts/trainspotting.html.

² Boyle D. Trainspotting (1996) [Электронный ресурс] / Megavidmovie video, 93:50, 2010-2012. Режим доступа: www.megavidmovie.com/2012/01/watch-trainspotting-1996-megavideo.html#Uh-5j6JeDjR.

³ См. подробнее об этом в: Филиппов С.А. Два аспекта киноязыка и два направления развития. 2006. Режим доступа: <http://www.knigi1.dissers.ru/books/library1/8931-1.php>.

– Корреляция **сигнификативного** и **референтного пространств / замещение**. Метонимическое декадрирование позволяет изучить покомпонентное **замещение** референтного ментального пространства сигнификативным. Ощущения при внутривенном введении героиновой смеси становятся триггером ряда конверсий визуальных образов в воображении персонажа: вену (*vein*) «замещает» водопроводная труба (*pipe*), область пункции (*puncture spot*) – сливное отверстие раковины (*plughole*), героиновую смесь (*heroine solution*) – грязная сточная вода (*dirty discharge water*), коматозное состояние (*comatose suspension*) – укрытое ковром отверстие в полу (*carpeted hole in the floor*) (см. рис. 5.3 reference space, presentation space).

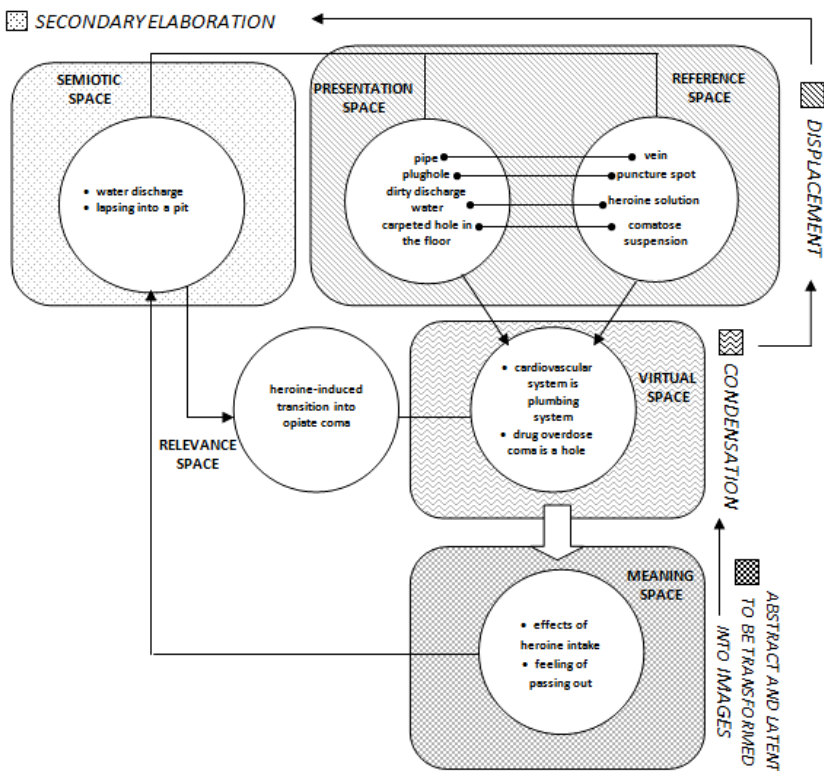


Рис. 5.3. Модель семиотической репрезентации состояния сознания персонажа при погружении в *опиатную кому* в фильме «Trainspotting»

– **Виртуальное пространство / конденсация**. Виртуальное ментальное пространство является исходным по отношению к двум предыдущим: на данной стадии работы психики в ИСС индивида происходят фузии образов

запечатленных в бодрствующем состоянии (в терминологии Ж. Фоконье – «смешение» (blending) нескольких концептуальных полей). В нашем случае в результате **конденсации** возникает метафорически структурированное виртуальное ментальное пространство, представленное **структурной метафорой**¹. СИСТЕМА КРОВООБРАЩЕНИЯ – ЭТО ВОДОПРОВОДНО-КАНАЛИЗАЦИОННАЯ СЕТЬ (*CARDIOVASCULAR SYSTEM IS PLUMBING SYSTEM*) и **метафорой-контейнером**² СОСТОЯНИЕ НАРКОТИЧЕСКОЙ КОМЫ – ЭТО ПРОЁМ (*DRUG OVERDOSE COMA IS A HOLE*) (см. рис. 5.3 virtual space). Как видим, в силу принципа психобиологического единства раздражение (введение героина в организм), возникшее в состоянии бодрствования биологически и психологически осваивается и при переходе в иное ДСС – **опиатную кому**.

– **Пространство значения / превращение абстрактного в образы.**

Следя общепризнанному принципу знаковой ситуации «*нечто стоит вместо другого*» (от лат. *aliquid stat pro aliquo*), можно сделать гипотетический вывод: в рассматриваемой нами модели этим *нечто* является семиотическое пространство, которое репрезентирует *другое* – пространство значения. Иными словами, источником того, что после подвержения процессам **конденсации** и замещения приобретает более-менее связную интерпретабельную форму в семиотическом ментальном пространстве, находится в области ментального пространства значения. Именно в рамках пространства значения латентные и абстрактные мысли, ощущения, желания, нежелания, страхи и переживания претерпевают переработку со стороны психической функции – процесса **превращения абстрактного в образы**. Следовательно, в концептуальных метафорах виртуального пространства конкретизируется когнитивная реакция персонажа на воздействие героина (*effects of heroine intake*) и постепенного отключения сознания (*feeling of passing out*) (см. рис. 5.3 meaning space).

2. **Абстинентный синдром** (рис. 5.4):

– С точки зрения реципиента экранного действия в представленной выше модели **релевантное пространство** в первую очередь активизирует одну из когнитивных структур – фрейм-сценарий рассматриваемого ИСС: даже при отсутствии непосредственного опыта, в силу призматичности фоновых знаний зрителя, наркотический абстинентный синдром (*drug withdrawal syndrome*) (см. рис. 5.4 relevance space), более известный как *ломка* (*cold turkey*), является стереотипной ситуацией, характерными приметам которой выступают такие психосоматические расстройства как озноб, тремор, тошнота, проблемы со сном, бредовые психозы и т.п.

Актуализация релевантного ментального пространства мотивирует искомость и хаотичность событий, отражающих солипсизм из создателя и

¹ См. подробнее об этом в: Lakoff G. *Metaphors We Live By*. Chicago : University of Chicago Press, 1980. P. 61.

² Там же. С. 31.

предопределяет ментальный пространственный контекст данной семиотической модели.

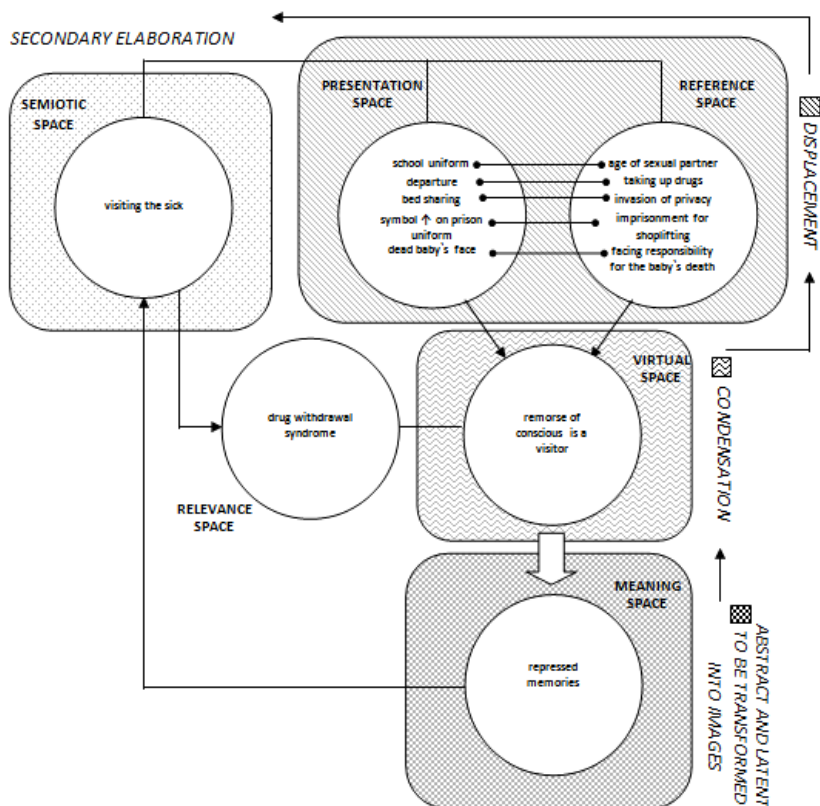


Рис. 5.4. Модель семиотической репрезентации состояния абстинентного синдрома персонажа в фильме «Trainspotting»

– **Семиотическое пространство / вторичная обработка.** Ирреальная модальность повествовательной структуры эпизода проявляется в специфике семиотической артикуляции хронотопа. Несовместимость статики локализации действия с гипертрофированной темпоральной насыщенностью заключается в следующем: в воображении главного героя на фоне пустой комнаты, в которой он находится, проносится лавина лиц знакомых ему людей. Тем не менее, в процессе *вторичной обработки* концентрация образов приобретает причинно-следственную логическую связность и формирует семиотическое ментальное пространство по образцу стереотипной ситуации посещения больного (*visiting the sick*) (см. рис. 5.4 semiotic space).

– **Сигнификативное** и **референтное пространство** / **замещение**. В основе соотнесённости сигнификативного и референтного пространств лежит метонимический перенос, визуальные и аудиовербальные составляющие которого можно интерпретировать нижеприведенным образом (см. также рис. 4 reference space, presentation space):

- школьный возраст девушки, с которой Марк накануне имел половую связь (*age of sexual partner*) «*замещается*» школьной формой (*school uniform*) (**онсигнум**);
- развитие наркозависимости у одного из друзей Марка, Томми, трансформируется в образно-символическое действие: введенный с помощью приёма усиленной перспективы¹ уход (*departure*) персонажа в глубину кадрового пространства (**онсигнум**) сопровождается его внутрикадровой речью (**сонсигнумами**): «*Better than sex, Rents, better than sex. The ultimate hit. I'm a fucking adult. I'll find out for myself. Well, I've found out all right*»². На самом деле, данная реплика является несколько модифицированным отрывком из разговора, имевшем место ранее в индикативной части фильма: «*I want to try it, Mark. You're always going on about how it's the ultimate hit and that. Better than sex. Come on, I'm a fucking adult. I want to find out for myself*»³, но именно в сознании Марка появляется результирующая конструкция *I've found out all right* – имплицитная констатация употребления героя;
- постоянные нравоучения и убеждения избавиться от вредной привычки со стороны одного из персонажей, Бегби, воспринимаются Марком как вмешательство в личную жизнь (*invasion of privacy*) и, видимо, поэтому в галлюцинациях Марка он оказывается с ним в одной постели (*bed sharing*) (**онсигнум**) со словами: «*Well, this is a good laugh, you fucking useless bastard. Go on, sweat that shite out of your system, because if I come back and it's still there, I'll fucking kick it out*»⁴ (**сонсигнумы**);
- арест за ограбление магазина (*imprisonment for shoplifting*), которого Марку удалось избежать, конвертируется в его воображении в геральдические знаки на тюремной униформе друга-соучастника по преступлению (*symbol* ↑ *on prison uniform*). **Онсигнум** ↑ актуализирует, с одной стороны, ассоциативный аспект лексической морфемы слова *shoplifting*: морфема *lift* отсылает к значению «up/upward»

¹ См. подробнее об этом в: Лотман Ю.М. Диалог с экраном. Таллинн : Александра, 1994. С. 94.

² Trainspotting: Screenplay by John Hodge [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.pg.ru/scripts/trainspotting.html.

³ Там же.

⁴ Trainspotting: Screenplay by John Hodge [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.pg.ru/scripts/trainspotting.html.

(направленность вверх), с другой стороны – интертекстуальную связь фильма с социально-политической ситуацией в Шотландии: геральдический знак ↑ – «широкая стрела» (от англ. *broad arrow*) – это британское правительственное клеймо, иными словами, носитель данного знака *volens nolens* является имуществом Объединённого Королевства (ещё одно проявление мотива *узничества*)¹;

- длительный период пребывания Марка и его друзей в состоянии героиневой интоксикации, а следовательно, и их неспособность уделить надлежное внимание младенцу послужили причиной смерти ребенка одного из персонажей. Пребывающему в бредовом состоянии Марку мерещится ползание покойного младенца по потолку и поворачивание им головы на 180° (*опсигнумы*). В данном случае особенно актуальной представляется гипотеза лингвистической относительности Сепира-Уорфа: английский глагол *face* в абстрактном значении «принимать», «сталкиваться» (*facing responsibility for the baby's death*) замещается его конверсивным коррелятом – конкретным именем существительным «лицо» (*dead baby's face*)².

– **Виртуальное пространство / конденсация.** Виртуальное ментальное пространство *конденсации* образов представляет собой семантическое поле функционирования *метафоры-персонификации*³. УКОР СОВЕСТИ – ЭТО ПОСЕТИТЕЛЬ (*REMORSE OF CONSCIENCE IS A VISITOR*), которая составляет вертикальный контекст замещений компонентов референтного пространства их коррелятами сигнификативного пространства (см. рис. 5.4 virtual space).

– **Пространство значения / превращение абстрактного в образы.** Семантические зоны сознания, подавленные и вытесненные в бодрствующем состоянии механизмами цензуры и критики (З. Фрейд), не удаляются из психики человека целиком и не перестают влиять на его мысли и поведение в любом из ДСС. Сам процесс устранения из сознания неприятных воспоминаний и переживаний, неприличных с точки зрения социокультурного пространства желаний и т. д., является одним из защитных механизмов психики, известным как «*вытеснение*» или «*репрессия*»⁴. Поскольку семиотическое пространство рассматриваемой модели – это, по сути, свёрнутое ментальное пространство искажённой, деформированной рекапитуляции предшествующих событий из жизни Марка Рентона, материалом формирования образов в пространстве значений составляют вытесненные воспоминания (*repressed memories*) (см. рис. 5.4 meaning space).

¹ Trainspotting: Screenplay by John Hodge [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.pg.ru/scripts/trainspotting.html.

² Там же.

³ См. подробнее об этом в: Lakoff G. *Metaphors We Live By*. Chicago : University of Chicago Press, 1980. P. 61.

⁴ Каліна Н.Ф. Психотерапія: підручник. К.: Академвидав, 2010. С. 61.

Осуществленную нами интерпритацию кинематографической объективации ДСС следует считать *лингвосемиотической*: в то время как проблема лингвистической природы киноповествования остаётся дискуссионной, истолкование кинознаков посредством языка, попытка чего и предпринята нами в данной работе, несомненно, является лингвосемиотической деятельностью.

* * *

Совершенно очевидно, что предложенный нами подход к рассмотрению явления кинематографической объективации ДСС человека с точки зрения понятий и методов когнитивной лингвистики и семиотики кино – это гипотеза, которая нуждается в дальнейшей разработке. Тем не менее, проведенное исследование даёт основание для следующих выводов:

- кинопроизведение является фрагментом семиотической реальности, которому присуща особая знаковая система, совмещающая вербальные и невербальные визуальные и звуковые знаки;
- рассмотрение широкой картины психической активности человека с точки зрения феномена *дискретности состояний сознания* в контексте их кинематографического воплощения позволяет определить киномаркерами перехода персонажа из одного состояния сознания в другое средства выражения смены модальности экранного действия;
- главными психическими механизмами трансформации личностных смыслов и значений человека пребывающего в ДСС, отличного от обычного состояния бодрствования, являются механизмы *конденсации* и *замещения*, семиотическими проекциями которых в произведении кинематографического искусства выступают *метафора* и *метонимия*;
- для построения модели интерпритации киносемиотической объективации ДСС персонажа не обходимо: 1) учитывать специфику психического паттерна рассматриваемого ДСС; 2) принимая во внимание общин (конвенциональные) киносемиотические средства и приёмы воплощения определённой категории ДСС персонажа определить наиболее соответствующий инструментарий декодирования смысла. На наш взгляд, таковым является совмещение **алгоритма психических процессов редуцированного режима сознания**, основанного на теоретических концепциях З. Фрейда, с **моделью семиотической интеграции** Л. Брандт.

Библиографический список к главе 5

1. Делёз Ж. Кино: Кино 1. Образ-движения; Кино 2. Образ-время / Жиль Делёз; пер. с фр. Б. Скуратова. – М.: Ad Marginem, 2004. – 624 с.

2. Кадр [Электронный ресурс] // Википедия: свободная энциклопедия. – 2013. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Кадр> (дата обращения: 31.08.2013).
3. Каліна Н.Ф. Психотерапія : підручник / Н.Ф. Каліна. – К.: Академвидав, 2010. – 288 с.
4. Кулешов Л.В. Искусство кино / Л.В. Кулешов. – М.: Теакинопечать, 1929. – 154 с.
5. Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда / Жак Лакан; пер. с фр. А.К. Черноглазова, М.А. Титовой. – М.: Логос, 1997. – 184 с.
6. Лотман Ю.М. Диалог с экраном / Юрий Михайлович Лотман, Юрий Гаврилович Цивьян. – Таллинн: Александра, 1994. – 214 с.
7. Лотман Ю.М. Об искусстве / Юрий Михайлович Лотман, Сергей Михайлович Даниэль. – СПб.: Искусство-СПБ, 1998. – 702 с.
8. Лотман Ю.М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики / Юрий Михайлович Лотман. – Таллинн: Ээсти Раамат, 1973. – 135 с.
9. Макки Р. История на миллион долларов: Мастер-класс для сценаристов, писателей и не только / Роберт Макки; пер. с англ. Елены Виноградовой. – 4-е изд. – М.: Альпина нон-фикшн, 2012. – 456 с.
10. Постмодернизм. Энциклопедия / Сост. и науч. ред. А.А. Грицанов, М.А. Можейко. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с. – (Мир энциклопедий).
11. Пустошкин Е. Состояния сознания: Теория [Электронный ресурс] / Е. Пустошкин, А. Хлопушин // Международный академический интернет-портал States of Consciousness. – 2010. – Режим доступа: <http://altstates.net/states-of-consciousness> (дата обращения: 29.08.2013).
12. Розин В. Семиотические исследования / Вадим Розин. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – 265 с. – (Humanitas).
13. Сознание [Электронный ресурс] / В.К. Мульдаров, И.М. Кондаков // Психологический словарь. – 2012. – Режим доступа: <http://psi.webzone.ru/st/108000.htm> (дата обращения: 03.09.2013).
14. Сознание [Электронный ресурс] / В. Лейбин // Национальная Психологическая энциклопедия. – 2010. – Режим доступа: <http://vocabulary.ru/dictionary/881/word/soznanie> (дата обращения 03.09.2013).
15. Спивак Л.И. Изменённые состояния сознания: типология, семиотика, психофизиология / Л.И. Спивак, Д.Л. Спивак // Сознание и физическая реальность. – М.: Фолиум, 1996. – Т. 1, № 4. – С. 48-55.
16. Филиппов С.А. Два аспекта киноязыка и два направления развития кинематографа: Прологомены к истории кино [Электронный ресурс] / С.А. Филиппов // Бесплатная электронная библиотека. – 2006. – Режим доступа: www.knigi1.dissers.ru/books/library1/8931-1.php (дата обращения: 17.09.2013).
17. Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции [Электронный ресурс] / Зигмунд Фрейд; пер. с нем. Г.В. Барышниковой. – 1999. – Режим доступа: http://krotov.info/library/21_f/re/freyd_4.html (дата обращения 15.09.2013).

18. Фрейд З. Толкование сновидений / З. Фрейд; глав. ред. С.С. Складар. – Харьков: Клуб семейного досуга, 2012. – 512 с.
19. Фрейд З. Я и Оно / Зигмунд Фрейд; пер. с нем. В.Ф. Полянского. – М.: МПО Меттэм, 1990. – 56 с.
20. Фрейлих С.И. Теория кино: От Эйзенштейна до Тарковского [Учебник для вузов] / С.И. Фрейлих. – 6-е изд. – М.: Академический Проект; Фонд Мир, 2009. – 512 с. – (Gaudeamus).
21. Холодная М.А. Психология интеллекта: Парадоксы исследования / М.А. Холодная. – 2-е изд., перераб. и доп. – СПб.: Питер, 2002. – 272 с.
22. Ямпольский М.Б. Семиотика кино [Электронный ресурс] / М.Б. Ямпольский // Istoriya-Kino.ru: История кинематографа. – 2010-2013. – Режим доступа: <http://istoriya-kino.ru/kinematograf/item/f00/s02/e0002678/index.shtml> (дата обращения: 01.09.2013).
23. Boyle D. Trainspotting (1996) [Электронный ресурс] / Megavidmovie video, 93:50, 2010-2012. – Режим доступа: <http://www.megavidmovie.com/2012/01/watch-trainspotting-1996-megavideo.html#.Uh-5j6JeDjR> (дата обращения: 16.09.2013).
24. Brandt L. Language and Enunciation –A Cognitive Inquiry with Special Focus on Conceptual Integration in Semiotic Meaning Construction [Manuscript] / Line Brandt. – Aarhus: Aarhus University Press, 2010. – 513 p.
25. Chandler D. Semiotics: the basics / Daniel Chandler. – 2nd ed. – Abington: T&F Books UK, 2007. – 307 p.
26. Evans V. Cognitive Linguistics. An Introduction / V. Evans, M. Green. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. – xxvi, 830 p.
27. Jackendoff R.S. Semantics and Cognition / Ray S. Jackendoff. – Cambridge, MA: MITT, 1983. – 283 p.
28. Lakoff G. Metaphors We Live By / George Lakoff, Mark Johnson. – Chicago: University of Chicago Press, 1980. – 242 p.
29. Tart Ch.T. States of Consciousness [Электронный ресурс] / Charles T. Tart // Schaffer Library of Drug Policy. – 1997. – Режим доступа: www.drug-library.org/special/tart/soccont.htm (дата обращения: 29.08.2013).
30. Trainspotting: Screenplay by John Hodge [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pg.ru/scripts/trainspotting.html> (дата обращения: 16.09.2013).

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

**Ирина Дмитриевна Веприяк,
Татьяна Викторовна Кузнецова,
Галина Семеновна Попова,
Нина Павловна Рихтер,
Анастасия Александровна Чухина**

НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА И ТРАДИЦИОННАЯ НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА

Монография

Подписано в печать 13.10.2013. Формат 84×60X1/16. Бумага офсетная.
Тираж 500 экз. Уч.-изд. л. Печ. л. Заказ

Отпечатано в типографии
Новосибирского государственного технического университета
630092, г. Новосибирск, пр. Карла Маркса, 20



СПЕЦИАЛЬНОЕ ПРЕДЛОЖЕНИЕ!!!

ЦЕНТР РАЗВИТИЯ НАУЧНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА предлагает научной и педагогической общественности услуги по публикации *авторских монографий по всем научным направлениям и специальностям*. Для публикации авторам необходимо предоставить в Центр Развития Научного Сотрудничества (по электронной почте) текст монографии, аннотацию, заполненную заявку. Сроки публикации монографии – один месяц с момента обращения автора.

Стоимость публикации определяется индивидуально в зависимости от «сложности» текста (формулы, таблицы, рисунки), объема монографии, тиража и срочности заказа.

Информацию об условиях публикации результатов научных исследований и требования к оформлению материалов можно получить на сайте **WWW.ZRNS.RU**, по телефонам Центра развития научного сотрудничества в г. Новосибирске:

8-383-291-79-01 Чернов Сергей Сергеевич, руководитель ЦРНС

8-913-749-05-30 Хвостенко Павел Викторович,
ведущий специалист ЦРНС

или по электронной почте: **monography@ngs.ru**
monography@mail.ru

НАДЕЕМСЯ НА ПЛОДОТВОРНОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО!