академічна серія

Українські керамологічні студії

• ВИПУСК 9 •

The National Academy of Sciences of Ukraine
The Ceramology Institute – the branch of the Ethnology Institute
of the National Academy of Sciences of Ukraine
The Ministry of Culture of Ukraine
The National Museum of the Ukrainian Pottery in Opishne

Academical Series *Ukrainian Ceramological Studies*
Issue 9

Kostyantyn Rakhno

THE SVISTOPLYASKA AND THE RĘKAWKA

EARTHENWARE IN THE TRADITIONAL CULTURE AS THE SOURCE OF THE FORMATION OF THE NATIONAL IDENTITY OF THE SLAVS

Monograph

Poltava
ASMI
2013

Національна академія наук України
Інститут керамології – відділення Інституту народознавства НАН України
Міністерство культури України
Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному

Академічна серія «Українські керамологічні студії»
Випуск 9

Костянтин Рахно

СВИСТОПЛЯСКА І РЕНКАВКА

ГЛИНЯНІ ВИРОБИ В ТРАДИЦІЙНО-ПОБУТОВІЙ КУЛЬТУРІ ЯК ДЖЕРЕЛО ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ СЛОВ'ЯНСЬКИХ НАРОДІВ

Монографія

Полтава
ТОВ "АСМІ"
2013

УДК 39:738(=16)
ББК 63.5(4)+85.125.1(4)+82.3(0)
Р27

Рекомендовано до друку Вченими радами Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України та Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному
(протокол №7 від 01.03.2013)

РЕЦЕНЗЕНТИ:

СТЕПАН ПАВЛЮК – директор Інституту народознавства НАН України, академік НАН України, доктор історичних наук, професор (Львів, Україна)

АНТОНІЙ МОЙСЕЙ – завідувач Кафедри суспільних наук та українознавства Буковинського державного медичного університету, доктор історичних наук (Чернівці, Україна)

ЮРІЙ БЕРЕЗКІН – завідувач Відділу Америки Музею антропології й етнографії (Кунсткамера) РАН, професор Факультету етнології Європейського університету, доктор історичних наук (Санкт-Петербург, Російська Федерація)

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР:

ОЛЕСЬ ПОШИВАЙЛО – директор Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України, заступник голови Наглядової ради Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному, голова Правління Українського керамічного товариства, доктор історичних наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України

Роботу виконано в рамках відомчого наукового проекту Національної академії наук України «Гончарство і проблеми збереження національної ідентичності в Україні (XIX – початок XXI століття)» (держ. реєстр. №0107U007039) **та відповідно до тематики наукових студій Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному**

Рахно Костянтин

Р27 Свистопляска і Ренкавка. Глиняні вироби в традиційно-побутовій культурі як джерело формування національної ідентичності слов'янських народів [Текст] = The Svistoplyaska and the Rękawka. Earthenware in the Traditional Culture as the Source of the Formation of the National Identity of the Slavs: монографія / Рахно К. – Полтава: ТОВ «АСМІ», 2013. – 488 с. – (Українські керамологічні студії, вип.9 = Ukrainian Ceramological Studies; iss.9).

ISBN 978-966-182-255-8

Монографію присвячено календарній обрядовості з використанням глиняних виробів у традиційно-побутовій культурі росіян і поляків – Свистоплясці та Ренкавці. На підставі широкого кола джерел простежено ґенезу й еволюцію цієї обрядовості, первісно пов'язаної з язичницьким культом бога грому Перуна й відродженої нині як громадські урочистості. Проаналізовано шлях глиняних виробів від культової пластики до дитячої іграшки та мистецьких творів, які стали уособленням етнічності, фактором збереження локальної й національної ідентичності за доби глобалізації.

Для керамологів, етнологів, фольклористів, істориків, релігієзнавців, етнолінгвістів, культурологів, мистецтвознавців і всіх, хто цікавиться міфологією, фольклором і традиційною культурою слов'ян.

УДК 39:738(=16)
ББК 63.5(4)+85.125.1(4)+82.3(0)

Ключові слова: *етнологія, українська етнологія, культурна керамологія, етнографічна керамологія, обряд, звичай, ритуал, глиняні вироби, іграшка, національна ідентичність, Свистопляска, Ренкавка, Росія, Польща.*

Key words: *ethnology, Ukrainian ethnology, cultural ceramology, ethnological ceramology, ceremony, custom, ritual, earthenware, toy, national identity, Svistoplyaska, Rękawka, Russia, Poland.*

© Костянтин Рахно, 2013
© Нікос Чаусідіс, передмова, 2013
© Інститут керамології – відділення Інституту народознавства НАН України, 2013
© Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, 2013
© ТОВ «АСМІ», оформлення, 2013

ISBN 978-966-182-255-8

ЗМІСТ

ПРО АВТОРА 9
ПЕРЕДМОВА Нікоса Чаусідіса 10
ВСТУП 17

РОЗДІЛ 1. В'ЯТСЬКА СВИСТОПЛЯСКА 23
1.1. Історія дослідження обрядовості Свистопляски та димківської іграшки 23
1.2. Свистопляска як етнічна й локальна особливість 40
1.2.1. Весняний обряд Свистопляски 40
1.2.2. Димківський гончарний промисел 105
1.3. Паралелі Свистопляски та її історичне підґрунтя 122
1.4. Міфо-ритуальні основи Свистопляски 148
1.4.1. Витоки димківської іграшки та символізм шаришів 148
1.4.2. Глиняна іграшка як календарний символ 160
1.4.3. Семантика свисту 173
1.4.4. Сліпороди – міфологічний образ чужого 191
1.4.5. Релікти язичництва у В'ятському краї: культ Велеса 195
1.4.6. Свистопляска й новгородський культ Перуна 217
1.4.7. Мотиви шлюбу й сім'ї в легендах про Свистопляску 248
1.4.8. В'ятська баталія на лубку 252

РОЗДІЛ 2. КРАКІВСЬКА РЕНКАВКА 261
2.1. Історія дослідження обрядовості Ренкавки й краківської іграшки 261
2.2. Ренкавка як етнічна й локальна особливість 268
2.2.1. Краківські урочистості 268
2.2.2. Ренкавковий ярмарок 301
2.3. Іграшка на краківських святах 314
2.3.1. «Деревце життя», гойдалки, торохкальця й свистунці 314
2.3.2. Ляйконик і Твардовський – химерні вершники з Кракова 327

2.3.3. Іграшкові сокирки – символ Перуна 341
2.3.4. Глиняний дзвіночок як грозовий оберіг 359
2.4. Міфо-ритуальні основи Ренкавки 371
2.4.1. Ренкавка як вівтар 371
2.4.2. Елементи культу Громовержця у великодніх обрядах 380
2.4.3. Крак як утілення Перуна 386

ВИСНОВКИ 397
ДЖЕРЕЛА
I. Архівні матеріали 402
II. Література 402
АНОТАЦІЯ 444
SUMMARY 446
ПОКАЖЧИКИ
Іменний 448
Географічний 459
ІНФОРМАЦІЯ 469

CONTENTS

ABOUT THE AUTHOR 9
FOREWORD by Nikos Čausidis 10
INTRODUCTION 17

CHAPTER 1. THE SVISTOPLYASKA OF VYATKA 23
1.1. The History of the Studies of the Ceremonial of Svistoplyaska and the Dymkovo Toy 23
1.2. The Svistoplyaska as the Ethnic and Local Feature 40
1.2.1. The Spring Ceremony of the Svistoplyaska 40
1.2.2. The Dymkovo Pottery Handicraft Industry 105
1.3. The Parallels of the Svistoplyaska and its Historical Background 122
1.4. The Mythological and Ritual Bases of the Svistoplyaska 148
1.4.1. The Sources of the Dymkovo Toy and the Symbolism of the Clay Balls 148
1.4.2. The Clay Toy as a Calendar Symbol 160
1.4.3. The Semantics of Whistling 173
1.4.4. The Blind-Born – a Mythological Image of the Stranger 191
1.4.5. The Pagan Relicts in the Vyatka Region: the Veles Cult 195
1.4.6. The Svistoplyaska and the Novgorod Cult of Perun 217
1.4.7. The Motifs of Marriage and Family in the Legends about the Svistoplyaska 248
1.4.8. The Vyatka Battle on the Popular Prints 252

CHAPTER 2. THE KRAKÓW RĘKAWKA 261
2.1. The History of the Studies of the Rękawka Ceremonial and the Kraków Toys 261
2.2. The Rękawka as the Ethnic and Local Phenomenon 268
2.2.1. The Kraków Celebrations 268
2.2.2. The Rękawka Fair 301

2.3. Toy at the Kraków Holidays 314
2.3.1. The Tree of Life, Swings, Rattles, and Whistles 314
2.3.2. Lajkonik and Pan Twardowski – Kraków Chimeric Horsemen 327
2.3.3. Toy Axes – the Symbol of Perun 341
2.3.4. The Clay Bell as a Thunder Talisman 359
2.4. The Mythological and Ritual Bases of the Rękawka 371
2.4.1. The Rękawka as the Sanctuary 371
2.4.2. The Elements of the Thunderer Cult in the Easter Ceremonies 380
2.4.3. Krak as the Embodiment of Perun 386

CONCLUSION 397
SOURCES
I. Archivalias 402
II. Literature 402
SUMMARY 444
ENGLISH SUMMARY 446
INDEXES
Index of Names 448
Index of Places 459
INFORMATION 469

© Михайло Рахно, 2013

Костянтин РАХНО
(16.08.1979, м.Полтава)
керамолог, етнолог

Кандидат історичних наук, обіймає посади молодшого наукового співробітника Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України (з 2003) та старшого наукового співробітника Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному (з 2003).

2010 року захистив кандидатську дисертацію на тему «Гончарство у традиційній культурі слов'янських народів: Міфологія і обрядовість».

Коло наукових інтересів: гончарство в міфології та обрядовості слов'ян, образ гончаря в слов'янському фольклорі, глиняні вироби у звичаєвості, обрядовості й віруваннях слов'ян, традиційна культура українців, білорусів, поляків, південних слов'ян, походження та духовна культура українського козацтва, іранські й індоарійські паралелі до матеріальної та духовної культури українців, записки середньовічних мандрівників як джерело з історичної етнографії України.

Учасник понад 20 всеукраїнських і міжнародних наукових конференцій, симпозіумів.

Співавтор колективної монографії «Мовні та літературні зв'язки України з країнами Сходу» (Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2010) та виданого в Хорватії другого тому колективної монографії «Književna životinja. Kulturni bestijarij» (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada; Biblioteka Nove etnografija; Institut za etnologiju i folkloristiku, 2012); упорядник і автор коментарів до видання опису Північного Кавказу турецького мандрівника XVII століття Евлії Челебі (Москва: Інститут тюркології, 2011); автор монографії «Перунове полум'я: Міфологія та обрядовість слов'янських гончарів» (Полтава: ТОВ «АСМІ», 2012) та понад сорока наукових статей з проблематики керамології й етнології у фахових виданнях України, Білорусі, Македонії, Сербії, Словенії, Російської Федерації.

Член Ученої ради Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України (з 2011), член Національної експертної керамологічної ради Національних конкурсів публікацій на теми керамології, гончарства, кераміки в Україні «КеГоКе». Відповідальний редактор Національного наукового щорічника «Бібліографія українського гончарства».

ПЕРЕДМОВА Нікоса Чаусідіса

© Неделен весник «Дюбус», 2013

Господь, прагнучи трохи розвіятися від свого малого сина Христа, який постійно слідував за ним, сказав йому, щоб той спустився на землю й погрався там. Той зійшов і, граючись, наробив кульок із глини. Коли Господь це побачив, то сказав йому кинути їх якомога вище. Христос кинув найбільшу з них дуже високо, вона сильно заблищала й, щойно Господь її благословив, перетворилася на сонце. У той же спосіб з інших кульок утворилися місяць і зірки.

Ця легенда, засвідчена в південно-слов'янському фольклорі, згадана не тільки через схожість зі звичаєм у В'ятці, наведеним у цій книзі, коли учасники, що стоять на вершині пагорба, кидають додолу глиняні кульки, а діти, що знаходяться в рові під ним, прагнуть при цьому їх знайти й зібрати. Для нас цікавіше, що тут показано, наскільки велике значення надавалося іграм і іграшці в рамках архаїчної чи традиційної культур. У цьому переказі дитина не тільки прирівнюється до дорослих за своєю цінністю, але й навіть стає попереду стосовно них – переймаючи роль істинного деміурга й безпосереднього ініціатора космогонії. При цьому, як парадигма створення, береться дитяча гра, з чого випливає, що й постання всього всесвіту, по суті, починається не з наперед обдуманого створення творцем, але з простої ненавмисної гри його дитячої інкарнації. Тільки тоді – вторинно – відбувається осмислення гри, проведене з боку Бога-Батька (репрезентанта логіки й раціо), яке включає в себе найменування та завіряння («благословення») результатів цієї гри і встановлення системи їхнього функціонування.

Ясно, що за образом Дитини Христа стоїть інфантильна парадигма котрогось набагато стародавнішого дохристиянського деміурга, який створює й рухає світ не заради якогось великого й важко збагненного сенсу, а винятково заради гри, тобто простого руху, протікання якого не є до кінця осмисленим і тому не цілком передбачуваним – навіть для того, хто цю гру створив і проводить.

Чим глибше сягнути в історію, тим яснішими й підкресленішими є ігрові й дитячі виміри культури. На доісторичних знахідках бачимо образотворчі зображення людей (очевидно, якихось давніх деміургів), які рухають космічний час, жонглюючи кількома сонцями в руках. Шива Натараджа під ритм свого барабана-«дамару» рухає всесвіт, танцюючи свій космічний танок, оточений вогняним колом, через що здається, що він колись сам його крутив своїми руками. У середземноморських культах особливо часто боги-старці взаємно переплетені з богами-дітьми, котрі, всупереч дуже підкресленим інфантильним рисам, є сповненими певної містичної панкосмічної мудрості: Силен, Пріап, Бес, Ерос, Діоніс, Кабіри. Підтвердження цього треба шукати в уявленнях, за якими мудрість є, по суті, спогадом про споконвічну прімордіальну цілісність, а саме нероздільність людини й універсуму, через що більш безпосередній доступ до неї мають нещодавно народжені – в яких ще свіжі спогади про неї. Згідно з цим, мудрим є той, хто зуміє під час гри викликати в собі забуте божественне дитя. Тут також запропонуємо відповідь на питання, через що в дітей настільки виражена любов до гри: можливо, тому, що в них усе ще свіжі спогади про божественну гру, з якої вони походять і в якій самі брали участь як частина Божественного Цілого.

Коли зануришся в гру й, захоплений нею, забудеш, що ти той, хто нею керує, чи просто випустиш із рук керування грою, за мить відчуєш, що якраз тоді та починає функціонувати найдовершеніше. Очевидним є, що в ту мить хтось звідкись замість тебе бере те керування в свої руки.

Через ці пасажі доходимо до суті вже другої монографії Костянтина Рахна, присвяченої, можливо, найбільш ігровим маніфестаціям слов'янської традиційної культури – глиняній «іграшці», включеній у в'ятську Свистопляску і краківську Ренкавку. У ній Костянтин Рахно продовжує рухатися за курсом своїх дотеперішніх наукових концепцій, спрямованих на пошук сакральних коренів матеріальної культури традиційних слов'янських спільнот і діяльності, пов'язаної з її виробництвом, ужитком і осмисленням. У цьому випадку він зосереджується на сакральних аспектах традиційної іграшки. Через те й на цьому місці повторно наголосимо на головному девізі його підходу – стиранні розмежування між сакральною й утилітарною

цариною, яке настільки ж властиве сучасним урбаністичним культурам, наскільки непридатне для застосування щодо культур архаїчних. Саме дослідження, представлене в цій книзі, є ще одним доказом того, що утилітарні види діяльності та явища в традиційних культурах завжди пронизані сильним сакральним аспектом, що робить їх невіддільними від міфу й обряду, а саме – існуючими як форма й маніфестація міфічного й релігійного. Тільки далі, зі зміцненням прагматичних і слабшанням міфічних аспектів культури, поступово розривався цей взаємозв'язок з господарством, і загалом форми мистецтва, як і будь-якого іншого матеріального творення, дедалі більше відривалися від сфери міфу й релігії та починали існувати окремо. Часто це приводило до повної втрати сакрального сенсу цими видами діяльності, а саме – до їхнього існування самих по собі, без якогось ясного ідейного значення.

По всій нашій планеті, у речах усіх епох з'являються різні малі пластично оформлені предмети – найчастіше з глини, але також із дерева, кістки, каменю й металу, які звичайному глядачеві сьогодні найбільше нагадають дитячу іграшку. У палеоліті вони представлені різними дрібними кістяними фігурками, в той час як у неоліті – тисячами мініатюрних глиняних фігурок тварин, людей, елементів хатнього начиння (стільчиків, столиків, горщиків, будиночків). Деякі з них виявлено всередині таких самих мініатюрних моделей будинків, через що важко не повірити, що вони слугували тогочасним дівчаткам, як і теперішнім, для грання в ігри типу «дім і родина». Найпарадигматичніші такі приклади знайдено в рамках енеолітичної культури Трипілля – Кукутені, яка, випадково чи ні, розвивалася в ареалі Європи, не набагато віддаленому від регіонів, у яких існують обряди, досліджувані в даній монографії.

У близькому Північно-Причорноморському регіоні, як і на Балканах, за доби заліза були в ужитку різні мініатюрні бронзові предмети, які знову-таки за своєю сутністю були близькими до згаданих іграшок. Цього разу йдеться про прикраси, тобто амулети, оформлені у вигляді маленьких порожнистих птахів (можливо, свистунців) чи інших тварин, посудинок, дзвіночків і бубонців. Дуже очевидно, що вони призначалися для видавання різних звуків і шумів шляхом свистіння в них або через торохкання твердої кульки, вміщеної в їхніх порожнистих нутрощах. Величезне виробництво схожих глиняних предметів в античності з'явилося в Середземномор'ї, починаючи з геометричного періоду, причому їхня особлива експансія настала в елліністичний і римський періоди, коли виробництво цих об'єктів ручним моделюванням перейшло в серійне штампування у формі й, зрештою, в мальовку немудрими штрихами та не надто стійкими барвами. Ці дешеві античні

еквіваленти в'ятської і краківської іграшки числом у десятки й сотні знаходять як дари в античних святилищах і як додатки в могилах. І в цьому випадку серед них домінують зображення тварин і міфічних жіночих образів, нерідко в супроводі фігур дітей.

У рамках археологічної літератури нам пропонуються складні кабінетні теорії щодо включеності всіх наведених предметів у якісь складні й помпезні ритуали. З іншого боку, ведеться гостра й, на перший погляд, нерозв'язна полеміка стосовно того, що найбільша частина цих археологічних предметів, по суті, не мали культового призначення, а функціонували як звичайна іграшка для забави й розваги дітей. Як вирішення цих дилем, книга Костянтина Рахна дає нам простий, безпосередній і живий європейський приклад призначення схожих предметів, цього разу без будь-якої марної пишності й архаїчної піднесеності. Переконаний, що в цій книзі може знайтися прекрасний ключ для справжнього розуміння наведених археологічних предметів. Такий ключ, по суті, показує, що суперечностей між двома наведеними інтерпретаціями не так багато, як виглядає на перший погляд. Фактором, який їх об'єднує, є зв'язок між дитиною й архаїчною міфотворчою свідомістю і її нездатністю ясно відрізняти гру від реальності. Дитина всім своїм тілом і душею віддається грі, розглядаючи її як дійсність. Таке ж ставлення в архаїчній свідомості отримує свою ужиткову цінність – дорослий грається, вірячи підсвідомо, що зміст гри переходить у дійсність.

Однією з видатних властивостей людини є її емпатичність, а саме – бажання звикати й наслідувати іншого, особливо того, до кого має певний емоційний потяг. Це є, по суті, ключовий концепт, завдяки якому функціонує навчання, тобто перенесення культури від одного покоління до іншого, яке починається з відносин між матір'ю й дитиною, потім переходить у взаємини з батьком та іншими рідними й приятелями, а завершується стосунками між учнем і учителем. Дитина вчиться в цьому процесі в той спосіб, що зближується й ототожнюється з парадигмами, які її оточують, через імітування того, що роблять її близькі. Таким чином, будучи асимільованою суспільством, вона стає його членом, перейнявшись його ключовими принципами. У багатьох випадках цей процес реалізується через гру й за посередництва іграшки як його складової частини, з якою дитина спонтанно (дивлячись із її точки зору) чи навмисно (дивлячись із точки зору її вихователів) через гру готується до своїх майбутніх функцій як дорослого члена суспільства. Ключовим, але недостатньо потенційованим у сучасності є те, що через ці ігри дитина починає прагнути до своїх майбутніх ролей, тому що їхнє прийняття залежить не від того, чи дають індивіду

ті ролі, які він **уміє реалізувати**, а від того, чи дали **бажання їх робити**. Психологи стверджують, що дитячий період є ключовим для формування потягів, тобто емоційних мотивацій, які становлять основу всіх людських майбутніх суспільних функцій. Дамо конкретний приклад: не тільки важливо, що через гру «родина й дім» дівчатка **вчаться бути матерями й дружинами**, але й що **вчаться хотіти бути матерями й дружинами**, тобто отримувати задоволення від цих ролей. Таким самим є випадок із хлопчиками й присутністю парадигматичних чоловічих ролей в їхніх дитячих іграх. Дуже показово, що цей концепт функціонує й сьогодні, без різниці, що матеріальні іграшки замінюються електронними й віртуальними.

Компонент **задоволення, який генерує тривалий потяг**, – це те, чого не вистачає в сучасних школах. У наших системах освіти весь акцент робиться на **розвиток здібностей** дітей, спрямованих на певні діяльності, тобто функції дорослих, але не на **насаджування любові**, тобто потягу до них, і саме через це відсутні гра, задоволення, радість і любов до навчання в школі. У традиційних культурах не існувало шкіл, зате існували свята, обряди, казки й ігри, які, можливо, й не пропонували дітям велику кількість підсумкових знань і умінь, але саме через відсутність зобов'язань і стресу та присутність задоволення, ці вміння спонтанно підштовхували й розвивали потяги, які в більш пізньому віці могли б легко спонукати до вдосконалення в даному вмінні.

В усіх вчинках повсякденного життя в рамках традиційних суспільств існує чітке розмежування між дітьми й дорослими. Але існують і дні, коли та межа стирається, особливо в напрямі від дорослих до дітей. То різні форми сакрального, в яких усуваються суворі правила повсякденного життя, причому дорослі поводяться як діти, тобто перетворюються на дітей. Це робиться через обговорювані вище причини. В архаїчних культурах дитина завжди розглядалася як нижча форма, тобто нижча стадія людини, до якої дорослий може **спуститися**, тільки саме назад – як до форми первісного, споконвічного, й навіть, як ідеальний божественний образ, до якого людина може **вирости**. Цей ріст досягався в рамках певних інституалізованих дій, іноді з дуже конкретною метою. Однією з них було повернення всього всесвіту до міфічного початкового часу, яке на людському рівні маніфестується поверненням на стадію дитини (regressus ad uterum). Вірили, що на практичному рівні таке омолодження може очистити людину, суспільство і всесвіт від усіх його негативних компонентів і підштовхнути в ньому вітальні енергії. При цьому дитина вважалася сутністю, в якій життєва енергія є нерозтраченою, тобто присутньою вдосталь, через що легко може бути

перенесена на природу, посіви, дім, суспільство, а також на воскресіння, спрямоване проти смерті.

Досі в рамках етнології й фольклористики відносини між міфом / релігією й грою найчастіше бралися пояснити присутністю обрядових елементів у дитячих іграх, які при цьому тлумачаться як форма втрати значення обрядом, який, загубивши через різні причини свій сакральний вимір, сходить у царину дитячої гри, що розуміється як проста й позбавлена сенсу механічна активність, спрямована на розвагу для дітей. При цьому не враховується, що не завжди може йтися про вторинний перехід, бо то також може бути первісним компонентом, умотивованим потребою підготовки дітей до засвоєння ідейних аспектів суспільства, що перейдуть у чергову стадію його життя. У тому контексті гра може розглядатися як елементарна форма обряду, який, з огляду на непідготовленість дитини до вищих форм ідеологічної індоктринації, комунікує з її свідомістю й підсвідомістю на базовому біосеміотичному рівні (за посередництва візуального, тілесного, просторового, вокального та кінетичного), створюючи структурні матриці, які в пізнішому віці зможуть набагато легше наповнити її ідеологічними змістами вищого рівня. Можливим є й ще одне відношення між наведеними двома компонентами, в яких гра, аналогічно до наведеного вгорі міфу, розумілася б як певна первісно спонтанна, ненавмисна механічна активність, із вторинного міфологічно-релігійного осмислення якої виникне обряд, а потім, через її десакралізацію, й праця, тобто суто утилітарний труд.

У нинішній науці, можливо, як наслідок поточного політичного становища в західному світі, постійно підтримується, а в останні десятиліття, можливо, й посилився глобальний гіперскептицизм щодо віку, справжності, істинності й цінності всього, що стосується комплексу стародавніх слов'янських культур, починаючи з етноґенезу слов'ян, а також давності й автентичності слов'янських мов, і закінчуючи язичницькою міфологією та релігією слов'ян. Як компенсація цього, у засобах масової інформації йде велика експансія різних груп і рухів у рамках сучасної урбаністичної культури, які, вмотивовані релігійними, а часто й національно-патріотичними спонуканнями, у різний спосіб віддають перевагу слов'янському язичництву та відроджують його, частіше базуючись на романтичних домислах, які не підкріплені справжніми науково обґрунтованими аргументами. У такій атмосфері акцентування на язичництві й присутності Перуна та решти слов'янських теонімів у цій книзі для багатьох членів академічного середовища буде виглядати занадто поспішним. Але справжні знавці засвідчать, що і в цій, як і в попередній своїй книзі, Костянтин Рахно до кожної гіпотези,

пов'язаної з цими царинами, прикладає об'ємні й науково перевірені матеріали й витриману аргументацію.

Культурні феномени не функціонують як якісь раз і назавжди визначені об'єкти чи інституції, а лише як вічно динамічні прояви (автор їх називає «процесами»), які впродовж історії вільно переходять із однієї царини в іншу, докорінно змінюючи свою основну функцію в рамках певної культури. Звідси й явища, за які взявся Костянтин Рахно у даній книзі, не лишаються навіки в своїй первісній міфічно-релігійній сфері, але переходять з неї у царини господарства, чистої забави й розваги, а також у ту, яку нині називаємо мистецтвом та індивідуальною творчістю. Сучасні маніфестації комплексу культурних явищ, охопленого під назвами «Свистопляска» й «Ренкавка», в обох прикладах (російському й польському), ясно показують свій перехід у загальносуспільні сфери, а саме як носії й індикатори (символи) локальної субетнічної ідентичності спільнот, у яких практикувалися, а далі й ширшої етнічної/національної ідентичності народів, у які ті спільноти інтегрувалися. Ці явища автор простежив за первісними матеріалами і вторинними джерелами вглиб аж до XV століття.

Нікос Чаусідіс,
доктор археології, професор
(Філософський факультет
Університету Святого Кирила і Мефодія,
Скоп'є, Македонія)

ВСТУП

Дослідження присвячено вивченню слов'янських глиняних виробів, які були релевантними архаїчним календарним ритуалам і віруванням, відображеним і закріпленим у фольклорі. На них сфокусувалися і сформулювалися за їхньою участю найдавніші людські релігійні погляди, пов'язані з ідеєю колообігу життєвих форм, повторного народження в новій якості, обов'язкової смерті всього живого для подальшого відродження, домінування порядку над хаосом, з концепціями часу й простору, явищ природи, долі людини, її талану. Ці одвічні світові уявлення пронизують найрізноманітніші прояви культурного життя людини і перш за все – календарні обряди та звичаї, які є вирішальними для формування культури кожного конкретного етносу. Вони становлять складне суспільне явище, своєрідне віддзеркалення історичного, культурного, духовного життя народу на різних етапах розвитку, нерозривно пов'язане з традиційними ремеслами, серед яких важливе місце посідало гончарство. Як концентрований вияв традиційно-побутової культури народів, глиняні вироби, у тому числі іграшка, несуть на собі відбиток етнічної специфіки. У той же час вони відображають типологічну спільність людської культури, вплив міжкультурних контактів і зв'язків.

Глиняні вироби вкорінені в багатоманітну ситуативність людського життя, вплетені в саме нутро людської життєдіяльності та узалежнені від неї. Вони стають безпосереднім складником інтерсуб'єктивних та інтергрупових соціокультурних дій, почасти навіть і направляючи та врегульовуючи суспільно значущу поведінку, співвідповідну з речовим оточенням людини. Це надзвичайно актуально в наш час, особливо якщо

врахувати серйозні зміни, що відбулися в суспільній та економічній сферах за останні десятиліття. Дедалі зростаюча роль масової культури, комерціалізація життя чинять негативний і навіть руйнівний вплив на мистецтво, в тому числі й на традиційне. Запровадження чужої народному мистецтву образності, зниження художньої якості, спрощення чи явна зміна технологій – усе це наносить серйозний збиток, насаджує несмак, призводить до грубих стильових змішувань. Тому розвиток традиційних художніх промислів є важливим завданням, покликаним зберегти етнічність. Елементи архаїки, які збереглися в традиційно-побутовій культурі європейських народів, у тому числі й слов'ян, зокрема, вироби народного мистецтва, нині тлумачаться як органічні форми, що забезпечують цілісність національної культури як такої, як визначальні фактори етнічної й локальної ідентичності, символи автентичності, неповторності.

Одним із таких національних символів нині є глиняна іграшка, яку завжди дуже любили в народі. У кожній слов'янській країні існувала ціла низка центрів її кустарного виробництва. На їхній основі виникли великі знамениті промисли. Традиційна народна глиняна іграшка у багатьох відношеннях є дуже показовою. Вона відображає загальний стан народного мистецтва на сучасному етапі, розкриває характерні особливості локального стильового рішення у відповідності з місцевими культурно-історичними умовами та художніми смаками. Іграшка виявляє колективну природу народної творчості і ті широкі можливості, що відкриваються в ній для окремого майстра. Набувши рис сувеніру й авторського мистецького виробу, вона стала своєрідною «візитівкою» етносів і регіонів, синонімом національної самобутності. У традиційній культурі глиняна іграшка відповідала не лише за входження дитини в культуру (процес так званої енкультурації), тобто її поступове «занурювання» у поля інтерактивної взаємодії з найближчим своїм довкіллям, і, врешті-решт, «вростання» в ті смислові мережі, які формуються повсякденними дискурсивними практиками. Вона мала також релігійно-магічне значення. Багато сучасних учених поділяють теорію про походження глиняної іграшки від культових зображень, вивчаючи її зв'язки з ритуалами, віруваннями, фольклором, іграми й розвагами.

Тому велике значення мають вказівки джерел на зміну глиняними виробами їхньої функціональної ролі в календарній обрядовості, як і загалом у традиційно-побутовій культурі. Використання глиняної іграшки в обрядах розглядається не як формальна включеність у відзначення базових точок календаря, а як явище історичне, яке

сформувалося на певному етапі і зазнало в процесі еволюції істотних змін. На дуже трансформованій стадії колись органічне побутування календарних атрибутів і було зафіксовано у в'ятській Свистоплясці та краківській Ренкавці. Тому актуальним є простежити традиційність виготовлення задіяних у цих унікальних обрядових дійствах глиняних виробів, видозміни їхньої ролі й місця в традиційній культурі, тобто розкрити всю суму уявлень, на яких ґрунтувалися їхні культові функції, та причини втрати цих функцій, простежити процес їхнього виростання впродовж останніх двох століть з локальних календарних атрибутів і скромних дитячих забавок у загальнонаціональний символ, втілення самобутності й неповторності культури конкретного народу.

Головною метою даної наукової праці є дослідження глиняних виробів як елемента традиційно-побутової культури і джерела формування національної ідентичності слов'янських народів, історико-етнографічний аналіз календарних обрядів з використанням глиняної іграшки – російської Свистопляски та польської Ренкавки, що розуміються не тільки як коло загальновідомих, усталених ритуальних дій, але й як складна багатоскладова й багатофункціональна система, що відтворює важливі етапи етнічної історії. Етнокультурна своєрідність окремих регіонів дозволяє конкретизувати функціонування цієї системи в традиційно-побутовій культурі, соціокультурному просторі, її взаємодію з категоріями міфологічної й повсякденної свідомості, зміни в ній, які відбувалися під впливом факторів суспільно-політичного, конфесійного й іншого порядку, і зрозуміти, яким чином глиняні вироби й пов'язані з ними обряди стають джерелом національної ідентичності за доби глобалізації.

Із зазначеної мети випливають наступні завдання:

- дослідити історію вивчення календарної обрядовості Свистопляски й Ренкавки і пов'язаних із ними глиняних виробів;
- проаналізувати етнічні й локальні особливості календарних обрядових комплексів Свистопляски й Ренкавки XVII – початку XXI століть у діахронному аспекті та традиційність виготовлення глиняної іграшки;
- виявити й розкрити зв'язок календарних обрядів Свистопляски та Ренкавки з культом Перуна й основним міфом слов'янської міфології.

Об'єктом дослідження є традиційна календарна обрядовість російського та польського етносів XVII – початку XXI століть, предметом – роль і місце глиняних виробів у календарних обрядових комплексах Свистопляски та Ренкавки. Ці комплекси є дуже характерними для

російської й польської традиційних культур, оскільки в пов'язаних із ними виробах народних майстрів, фольклорних текстах і ментальних стереотипах зберігаються найбільш значущі з міфологічної точки зору й разюче стійкі елементи архаїчної етнокультурної інформації. Російська Свистопляска має перегуки з польською Ренкавкою, втілюючи спільні міфологічні уявлення та виступаючи яскравим виявом національної й локальної самобутності та історичної пам'яті.

Позначений вище підхід до глиняних виробів в обрядовості зазначених слов'янських народів XVII – початку XXI століть як виявів етнічної самобутності визначає необхідність застосування порівняльно-історичного методу, зокрема, використано такі види історичних порівнянь, як історико-типологічний та історико-генетичний, що дали змогу простежити генетичний зв'язок світоглядних уявлень і проаналізувати типологічно подібні явища в двох споріднених культурах. Структурно-функціональний метод дозволив розкрити зв'язки між елементами обрядовості. Важливим є семантико-палеонтологічний метод, застосування якого дало змогу розкрити семантику обрядів і вірувань, простежити їхні видозміни та розкрити багатостадіальність розвитку цього явища.

Методологічною основою роботи є сукупне застосування цих методів до використаних джерел, які потребують значного розширення складу. Крім традиційно залучених у всіх роботах із цієї теми описів календарної обрядовості й загалом традиційного побуту того чи іншого етносу в конкретній місцевості, доцільним є звернення до місцевої періодики й оглядів кустарної промисловості для простеження традиційності виготовлення глиняних виробів. Важливу інформацію містять звістки мандрівників, середньовічні писемні джерела, мемуари, художня література. Саме з них можна отримати дані про первісну спрямованість обрядів, про їхній діахронний розвиток, сторонні впливи, деградацію чи актуалізацію, коло учасників і зміни в ньому, обрядовий інвентар, асортимент глиняних виробів, супутній фольклор, передовсім, легенди й перекази. Цінними матеріалами для керамологічних студій, як завжди, є лінгвістичні джерела, народна фразеологія.

У керамологічній та етнологічній літературі наявні окремі напрацювання з даної теми. Так, про окремі російські календарні обряди з використанням глиняної іграшки є праці Дмитра Зеленіна, Лева Дінцеса, Миколи Церетеллі, Геннадія Блінова, Леоніда Латиніна, Ірини Богуславської, Миколи Теребихіна, Володимира Коршункова; щодо польської обрядовості та залучених до неї глиняних виробів – публікації Станіслава Церхи, Северина Удзєлі, Казимєжа Віткєвича,

Тадеуша Северина, Еугеніуша Дуди, Богдани Піліховської, Яна Буяка, Юліана Зінкова та інших дослідників. Вони мають різну спрямованість і насиченість конкретним фактажем, проте об'єднує вказані праці переважно описовий характер, інколи не надто переконливі гіпотези, поверхневий аналіз проблематики цієї обрядовості, її ґенези та ролі глиняних виробів, натомість порівняльні міжслов'янські роботи відсутні.

Хронологічними рамками дослідження є XIX – початок XXI століття, проте тема роботи спонукає до екскурсів у більш ранні часи. Територіальні рамки обмежуються гончарними осередками росіян і поляків – містами В'яткою та Краковом, де відбувалися календарні обряди з використанням глиняної іграшки, виготовленої місцевими майстрами. Якщо Краків є середньовічною столицею поляків, уособленням національної державності, то В'ятка виступає спадкоємцем іншого стародавнього міського центру слов'янства – Новгорода. Обидва осередки зберігають специфічні ознаки традиційно-побутової культури, локальні стереотипи мислення, особливий фольклор і говірки, що відображають своєрідність історико-культурного розвитку цих міст.

Вивчення обрядових комплексів, для яких виготовлялися особливі глиняні вироби, таким чином, становить при дослідженні народної духовності особливу цінність, оскільки висвітлює певні базові значеннєві зони, що сприяють реконструкції загальної міфологічної картини світу давніх слов'ян. На сучасному етапі вивчення цього фрагмента традиційно-побутової культури важливим виявляється не тільки виявлення всього кола задіяних у календарній обрядовості глиняних виробів, але й облік розгорнутих у просторі різноманітних діалектних форм місцевих міфологічних уявлень. Своєчасною також є постановка питань про те, які саме міфологеми (ідеологічні концепти, культурні символи) стоять за календарними ритуалами з використанням глиняних виробів, зокрема, іграшки, яка прагматика активно існуючих у традиційній культурі текстів зі згадкою про них, яким ціннісним орієнтирам і нормативним приписам віддавалася перевага під час їхнього проведення. Глиняні вироби у переважній більшості не просто використовували в обрядовості, але й спеціально виготовляли для такого використання, оказійно або ж, у випадку фіксованої календарної обрядовості, приурочуючись до певної дати, такими, зокрема, були досліджувані Свистопляска та Ренкавка. Зазначені вироби виступали календарними символами, які, попри очевидну подібність, у різних місцевостях слов'янського світу демонстрували певну етнічну й регіональну специфіку, були знаковими для традиційно-побутової

культури того чи іншого слов'янського народу, і визначають нині її обличчя, завдячуючи своєю появою розвиткові обрядовості давньої етнічної релігії слов'ян.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в тому, що на основі писемних, етнографічних, фольклорних і керамологічних джерел досліджено роль і функції глиняної іграшки у в'ятській Свистоплясці та краківській Ренкавці. Уперше проаналізовано історію самих свят, які послідовно пройшли шлях від язичницьких урочистостей на честь предків і бога грому Перуна до християнського святкового дня, веселої міської забави, дитячого свята, а далі – забуття й відродження вже в наш час у новій іпостасі як символу зв'язку етносу зі своїми предками, історичної спадкоємності поколінь. Показано, що таку ж еволюцію від культового предмета, календарного символу, поєднаного зі стародавніми і змінними впродовж історичного часу ідеологічними постулатами, до іграшки, дитячої забавки, а потім, поглибивши деякі аспекти – до сувеніра й авторського мистецького виробу, пройшла й глиняна пластика, ставши втіленням народного мистецтва загалом і ознакою етнічності.

РОЗДІЛ 1

В'ятська Свистопляска

1.1. Історія дослідження обрядовості Свистопляски та димківської іграшки

На території В'ятського краю (Кіровської області) Росії, в слободі Димково, де здавна селилися пічники та гончарі, зародився та зберігся оригінальний глиняний промисел – димківська іграшка. Цей регіон має яскравий і самобутній символ, який слугує виявом національної ідентичності росіян. В'ятське іграшкарство є одним із найвідоміших і найпопулярніших російських народних промислів. Про яскраві й ошатні димківські іграшки згадують щоразу, коли говорять про російське народне мистецтво.

У В'ятському краї також до недавнього часу зберігалися архаїчні й, на перший погляд, химерні простолюдні обряди, звичаї, святкування, що прийшли з глибини віків. Мабуть, найпомітнішим було свято городян В'ятки (колишнього Хлинова й сучасного Кірова) Свистопляска, що пізніше стало зватися Свистунья. Недарма в останні роки, коли почали робитися спроби відродити його святкування, воно для багатьох мешканців міста стало асоціюватися з так званим Днем міста.

Виготовлення іграшок у Димківській слободі, розташованій на правому низькому березі ріки В'ятки, навпроти однойменного міста, на думку мистецтвознавців і етнологів, невіддільне від згаданого свята Свистопляски, до якого й приурочували масове виготовлення та продаж глиняних іграшок та свистунців. Це свято зазвичай припадало на пізню весну: його відзначали в четверту суботу після Великодня, хоча тривати воно могло й далі – загалом два-три дні. Все починалося біля Раздерихинської яруги, нагорі, на кручі, що

спускалася до річки В'ятки, – в тому самому місці, де колись проходила міська межа. У минулому там була каплиця – спершу дерев'яна, потім кам'яна. Святкування складалося з двох контрастних за своїм настроєм частин. У суботу вранці в каплиці проводилася панахида, а потім навкруги розгорталися буйні веселощі, які виплескувалися і в довколишні міські квартали. Назва «Свистопляска» належить, власне, до іншої, найбільш колоритної й оригінальної частини святкування. Люди віддавалися самозабутньому розгулові: шуміли, горлали пісні, свистіли в свистунці, влаштовували кулачні бої та зав'язували бійки, пригощалися різними ласощами та пиячили. Там само відбувався і ярмарок: ставились торговельні ятки, а майстри зі слободи Димково заздалегідь заготовляли величезну кількість «шаришів» – глиняних кульок (звичайно порожнистих і з брязкальцями всередині), а також глиняних фігурок – баринь, кавалерів, ведмедів, корів, цапів, коників, пишнохвостих птахів і качок-свистунців. Цей промисел дуже рано відокремився від гончарного виробництва. Розвинутим гончарством В'ятський край ніколи не славився, посуд тут виготовляли, але тільки для місцевого користування, а не на широкий продаж.

Димківська іграшка вирізняється вкрай простою й чіткою пластичною формою, узагальненістю силуету, яскравою орнаментальною мальовкою на білому тлі. Всі димківські іграшки унікальні – кожна майстриня вносить свій стиль і колорит. Промисел димківської іграшки й сьогодні не має масового виробництва, що відрізняє його від інших народних промислів. Про іграшку В'ятського краю та її зв'язок із календарною обрядовістю згадується в загальних працях з народного мистецтва й етнографії, у кількох присвячених промислові мистецтвознавчих монографіях, різнопланових працях місцевих краєзнавців, окремих етнографічних статтях, науково-популярних виданнях, художніх книгах і нарисах. Однак бракує студій, які б розглядали димківські фігурки як елемент традиційно-побутової культури російського етносу. Ґенеза димківської іграшки в цілому ще не вивчена, до загальних фраз без аналізу зведене в дослідженнях виникнення своєрідного свята Свистопляски, нез'ясованими залишалися роль у ньому глиняної іграшки та її зв'язок зі світоглядними уявленнями.

Перші згадки про Свистопляску та її описи почали з'являтися доволі давно – близько двох століть тому. На жаль, ці найраніші свідчення вельми лаконічні. Що ж стосується наукових досліджень про походження і особливості Свистопляски, то їх поки що теж було небагато. Історик і археолог Олександр Спіцин (1881), каталогізуючи в'ятські старожитності, спеціально розглянув Свистопляску та близькі до неї святкування в інших містах В'ятського краю [486, с. 60-62]. Засновник

В'ятської вченої архівної комісії, історик Олександр Верещагін у «Замітці з приводу статей Ричкова й Хитрово» (1892) розглянув перші історичні звістки про свято в дусі критичних тенденцій свого часу [80, с. 330-337]. З історичними подіями пробував пов'язати Свистопляску й деякі інші святкування земський статистик, історик і краєзнавець Петро Сорокін (1895) [481, с. 3]. Краєзнавець, етнограф і богослов Василь Кудрявцев у статті «Старовина, пам'ятки, перекази і легенди Прикамського краю» (1896) критично проаналізував легенди про започаткування цього свята та визнав їх недостовірними, пов'язавши саму Свистопляску із Семиком – народним святом, яке відзначалося в останній четвер перед Трійцею [266, с. 223-228].

Дослідники народного мистецтва звернули увагу на димківську іграшку лише після першої російської виставки іграшок у Петербурзі в 1890 році, коли виник загальний інтерес до збирання і вивчення кустарної іграшки. У цей час намічалася тенденція переходу останньої від форми домашнього виробництва в самостійну галузь. Саме народна іграшка тоді визнавалася єдино можливою й справді близькою дитині, а робота кустаря – незамінною. Перші публікації димківських фігурок були зроблені в брошурі художника Олександра Бенуа «Російські народні іграшки» (1905), його статті «Іграшка» (1912), повністю присвяченій глиняним виробам в'ятського промислу [39; 38], і нарисі письменниці Варвари Малахієвої-Мирович «Виховне значення іграшки» у збірнику «Іграшка, її історія й значення» (1912), де, на жаль, їхнє походження невірно приписали Вологодській губернії [312, с. 172, 175]. Але в цьому збірнику вперше було показано багатогранність іграшки, її історичну й художню цінність. Це була одна з перших спроб вивчення кустарного іграшкарства. І за загальної уваги до народної іграшки в цей час в'ятський промисел незмінно називався серед головних центрів її виробництва.

Темою пов'язаного з ним свята займався найвидатніший російський етнограф Дмитро Зеленін, який народився у В'ятському краї. Щоправда, він так і не написав окремої роботи про Свистопляску – наприклад, такої, як його дослідження іншого в'ятського народного свята – Троєкурчатниці. Зеленін розглядав Свистопляску в контексті інших давніх слов'янських календарних обрядів весняно-літнього циклу [193, с. 145-146; 194; 200, с. 104-110], заклавши цим напрямок подальших пошуків російських учених. В основі теорії Зеленіна лежав аналіз народних поглядів на померлих насильницькою чи передчасною смертю, до яких зазвичай зараховували загиблих унаслідок нещасного випадку, самогубців, померлих від пияцтва, потопельників, нехрещених дітей, чаклунів і відьом – тобто тих, хто лишився невідспіваним і

непохованим, як належить. Зеленін усіх їх визначав як «закладних» покійників і прирівнював до русалок. Він вважав, що Свистопляска має структурну подібність до поховально-поминальної обрядовості. Тим, хто помер неприродною смертю, якраз бракувало належного поховання, тож свято мало його замінити. Кулачні бої, різноманітні змагання, веселощі, шум, свист Зеленін розглядав як елементи тризни, покликаної умилостивити неспокійних мерців. Саме цим він пояснював появу в асортименті товарів в'ятського ярмарку антропоморфних глиняних і гіпсових фігурок – чи то пізніших модифікацій образів померлих, чи то пожертв їм.

Дослідження димківської іграшки продовжив альбом Олексія Деньшина «В'ятська глиняна іграшка в малюнках» (1917) [152]. У ньому не лише захоплено розповідалося, як саме виготовляються іграшки, але й подавалися дані про традицію свята Свистопляски, переповідалися легенди про походження промислу. Уродженець В'ятки, він ще в юності захопився народним мистецтвом рідного краю, став збирати глиняні іграшки, спілкувався з іграшкарками, записував їхні розповіді, робив замальовки. Розвинувши бурхливу діяльність з відродження промислу, фактичним першовідкривачем якого він був, Олексій Деньшин зумів зацікавити цим мистецтвом молодь і разом з тим повернути до роботи старих і досвідчених майстринь [7; 239; 240, с. 34; 556, с. 14-15; 471]. Цінною частиною його видань стали не тільки текстові матеріали з історії промислу, але й кольорові ілюстрації, на яких зображені іграшки, точно скопійовані з оригіналів. Саме ці замальовки Олексія Деньшіна виявилися згодом незамінним матеріалом для вивчення традицій промислу майстринями всіх поколінь, адже тогочасна іграшка, створювана для забави дітлахів, розписана нетривкими фарбами, «жила» недовго [153; 154; 156; 155, с. 191-215]. Проживши все життя в рідному місті, він багато сил віддав пропаганді образотворчого мистецтва серед населення. У В'ятці завідував відділом мистецтва в губернському відділі народної освіти, керував іграшковим відділенням художньо-промислових майстерень, був уповноваженим по губернії від «Всекохудожника» і «Об'єднання художників-реалістів», працював художником-конструктором з іграшки Всесоюзного НДІ іграшки, малював декорації до вистав місцевих театрів, був одним із організаторів художньо-історичного музею, збирав матеріали про кустарів, знав виробництво понад тридцяти різних в'ятських промислів. Сам себе Олексій Деньшин вважав художником-пейзажистом за покликанням. Його пейзажі, написані з натури, дуже прості за композицією. Вони не вражають яскравістю барв, як не має її й сама в'ятська природа. Це, швидше,

поетичні розповіді про побачене: житнє поле, сільські хати на пагорбах, осінній ліс, сповиту туманом річку. Такими ж щирими були його замальовки іграшки й невеликі дослідження.

Відзначаючи вплив на в'ятську іграшку міської культури, Деньшин, однак, категорично не наполягав на її міському походженні. Він вважав димківську іграшку явищем занесеним. «Розглядаючи іграшки, особливо баранів, коней і качечок, мимоволі відчуваєш, що основа іграшок чужорідницького походження, а розробка їхня занесена ззовні людом, який стікався з усіх кінців тогочасної Русі й завдяки цьому вносив масу різноманітності і свіжості в місцеву творчість». Навіть у її білому ґрунті він вбачав аналогію з хатами України: «Білизна іграшок, яка нагадує білі хати Малоросії, як і деякі комбінації кольорів, – занесені насправді з Малоросії, що підтверджується присутністю досі у в'ятській місцевій говірці характерного хохляцького «щё» [152, с. 5-7].

Ця його ідея була повторена відомим дослідником кустарних промислів і збирачем народної іграшки, фаховим педагогом і психологом Левом Оршанським у праці «Художня й кустарна промисловість СРСР» (1927). Останній також визнавав димківську іграшку явищем захожим, випадково занесеним на В'ятську землю з півдня. Описуючи її як невелике за розмірами, але оригінальне виробництво, що стояло зовсім осібно, Оршанський відмовляв димківським іграшкам – таким, які ми знаємо сьогодні, – у далекому родоводі. «Походження їх, – гадав він, – очевидно, зайшле, скоріш за все, південне, якщо судити за барвами, і поміщицьке, судячи з вбрання; вірогідно, що вони з'явилися у В'ятці близько тридцятих чи сорокових років; звичайно це годувальниці з дітьми в багатих кокошниках, барині в кринолінах, вершники в наполеонівських капелюхах чи пушкінських картузах, гусари в еполетах. За всіма цими модами, за всіма цими типами можна визначити добу Миколи I. Тут ці фігури дуже швидко спростилися порівняно з тим, якими вони були в Москві чи інших місцях, близьких до старої поміщицької культури, захопили згодом і типажі купців, міщан, ремісників, а в композицію увійшли свята, картинки з побуту, і поступово ця кольорова глиняна скульптура вийшла далеко за межі іграшки для дітей і набула характеру побутової скульптури подібно до того, як у Московській окрузі і в Петербурзькій ця художня роль належала порцеляні». На 30-ті роки XIX століття, як вважав Оршанський, ця кольорова скульптура отримала вже історичне значення місцевої культури і побуту минувшини. Промисел закріпився у В'ятці, хоча ніколи не досягав значних розмірів. Оршанський теж згадував особливе народне свято, яке спочатку називалося Свистопляскою, а пізніше Свистуньєю, за його словами, суміш комедійного дійства з ярмарком, де особливо жваво

відбувалася торгівля іграшками, переважно глиняними. Він зазначав, що виробництво цих іграшок було поблизу В'ятки в селі Димкові, кількість майстрів, краще сказати бабусь-майстринь цієї своєрідної скульптури, була нечисленною. Також акцентувалася увага на тому, що ця іграшка залишалася весь час міською, хоча й виготовлялася в селі, отож мала заносний характер, малюнок іграшок тільки на старих зразках дотримувався первісних моделей у відповідності з модою того часу; згодом в мальовці з'являється додавання від себе, звичайний народний орнамент, ампірний фасон розмальовується як сільський ситець, між мальовкою дерев'яного коника чи якоїсь качки та багатої пані нерідко існує невелика різниця, а в мальовці цих іграшок виявляється власний смак майстра і байдужість до відповідності між формою і забарвленням. Технічною особливістю глиняних іграшок було те, що вони часто робилися не шляхом відливки з моделей, а ліпилися кожна окремо, що потребувало і більше часу, і більше уваги, тому й зустрічалася серед них така велика кількість варіантів, причому фігурки, які зображали близькі і зрозумілі типи, дуже часто показували гостру спостережливість ремісника, інколи гумор. Розмальовування відбувалося від руки; фарби зазвичай були домашнього виробництва, за рецептами, які завжди були таємницею власника. Згодом отримали поширення куповані фарби, але оскільки куплялися барвники дешеві і не завжди якісні, то між мальовкою давньою і новою була суттєва різниця на користь першої. Загалом, як зауважував Оршанський, глиняні іграшки поступово відмирали, як і гончарне виробництво, оскільки не могли розраховувати на далекі ринки продажу. «Варто, – наголошував дослідник, – переглянути зібрання в'ятських іграшок за сто років їхнього існування, оцінити їх із історичного та художнього боку, і все багатство цієї скульптури, народженої на Заході, яка споріднилася з російською поміщицькою культурою і випадково була закинута потім у В'ятку, стане цілком ясним» [368, с. 41-42]. До висновку про західне походження іграшки він дійшов з огляду на яскравість фарб. «Яскраве забарвлення і складна композиція є невід'ємними атрибутами України і Півдня», – писав Лев Оршанський [368, с. 65].

«Народженою в приміській, суто мужицькій слободі В'ятки – Димковому, у краї вільному від поміщицької влади, але за доби, пройнятої змістом і формами дворянської культури», називав димківську іграшку дослідник психології народних митців, теоретик і практик естетичного виховання Анатолій Бакушинський (1929), який співпрацював з Деньшиним і вів роботу з відродження народних промислів. Він оцінював свою статтю як «ескізний досвід мистецтвознавчого вивчення в'ятської іграшки» [156; 29, с. 316-317, 320-324] з метою її популяризації

для любителів російського селянського мистецтва. Бакушинський, гіперболізувавши деякі не надто вдалі спостереження художника Сергія Глаголя (Голоушева) [116, с. 78-79], у повній відповідності до марксистського, плехановсько-ленінського розуміння естетики вбачав у димківській іграшці насамперед відображення селянами провінційного міського середовища доби правління царя Миколи I, а потім мод і смаків 1880-1890-х років – «влучно висловлений гротеск, майже шарж». Крім переробки селянських іронічних вражень від міста та співчутливого віддзеркалення сільського побуту, дослідник робив спроби простежити у формуванні й мальовці творів особливості світобачення первісних народів, шукав «геральдичні образи-тотеми», «образи-символи». Він розглядав народну іграшку як зразок символічного примітивного світовідчуття, «який за простотою й бездоганністю своєї форми наближається до найвеличніших витворів примітивного мистецтва». Бакушинський писав, що магічне, суто культове походження іграшки, а також гри як ритуального процесу використання речей, стає дедалі очевиднішим. Із праць попередників він засвоїв тезу, що гра, будучи частиною релігійного обряду, супроводжуючи його, поступово перероджується, її ритуальний сенс забувається. Попри деякі цікаві спостереження, політично коректний трактат Бакушинського з його пошуком у забавках класових суперечностей був кроком назад порівняно з дореволюційними науковими працями про кустарну іграшку.

Режисер, актор театру й кіно та колекціонер, онук бухарського еміра Микола Церетеллі (Саїд Мір Худояр Хан), як потім і багато наступних авторів, у своїй відомій монографії «Російська селянська іграшка» (1933) переповів відомості з роботи Деньшина, головним чином про технологію створення іграшок. Хоча застосований автором метод спонукав залучити для дослідження найрізноманітніші матеріали й принципово по-новому їх систематизувати, а релігійний і культовий характер іграшки у багатьох народів, здавалося б, докладно був описаний, про димківські фігурки в книзі сказано напрочуд мало, хоча в її ілюстраціях наведено кілька робіт Анни Мезріної та, спираючись на матеріали Деньшина, доволі детально змальовано Свистопляску. Однак автор вважав, що в Росії, на відміну від давньої Греції, «ніколи не виготовлялися спеціально культові іграшки, ляльки, що зображали духів чи священні маски». Підвищення уваги до народної іграшки він класифікував як націоналістичні тенденції російського дворянства та буржуазії, хоча охоче розповідав про власні колекціонерські мандри [563, с. 99-100, 146, 183-184]. Була показана важливість кустарного виробництва для творчості й збереження художнього ремесла, що суперечило державній політиці тих років, початкові наступу на кустарні

промисли й індивідуальну діяльність. Тому видавництво визнало роботу Церетеллі слабкою, закинувши їй описовий характер. Аби підтримати її, колишній нарком просвіти, а на той час академік НДІ літератури і мистецтва Анатолій Луначарський, який протегував акторові та товаришував із ним, написав до його книги передмову, в якій заявив, що слід дати соціально-історичний аналіз, з'ясувати, чому селянство В'ятки, котре ніколи не знало кріпацтва, створило таку своєрідну іграшку і як саме в ній відобразилося ставлення селянства до інших класів суспільства [563, с. 11].

Уродженець В'ятської губернії, археолог і дослідник історії та культури народів Поволжя Михайло Худяков був прибічником теорій академіка Миколи Марра. Спираючись у своєму дослідженні «Культ коня в Прикам'ї» (1933) на Маррову ідею про те, що первісно їздовою твариною був олень, учений гадав, що культ коня у фінів сформувався на основі культу оленя як родового божества з маклашеєвського або ранньоананьїнського часу. Цей культ був також пов'язаний і з культом сонячного коня (Сонця), що виразилося в антропоморфізації цього образу (вершник / вершниця) на початку I тисячоліття н.е. Худяков виявив «діалектичне роздвоєння» сонячного коня і появу мотиву боротьби зі змієм як символу темного, підземного світу. Малося на увазі зображення двоголового коня, що свідчило про «розщеплення» образу і про «коня потойбіччя» рябого кольору [561, с. 258]. Кінь жовтого і білого кольору асоціювався з Сонцем, небесним конем. Учений вважав, що образ коня в культовій практиці фінських народів був пов'язаний з магією врожаю. Жертвоприношення коня включало і шанування Сонця (сонячний кінь), виражаючись в ритуальній їзді або обрядових святах у вигляді перегонів або кінських біговиськ [561, с. 271, 275-278]. Худяков побічно звернув увагу на в'ятських коників і вершників як на «пережитки культових зображень» [561, с. 269-270].

Твердження про випадкове занесення з центру поміщицької Росії до В'ятки дрібної глиняної скульптури цілком було повторене Марією Якубовською в «Іграшці Горьковського краю» (1934) [600, с. 18-22]. Її книга, спрямована на створення нової, радянської іграшки для дітей, містила чимало цінного про побутування димківського промислу та розвиток народної іграшки наприкінці 1920-х – на початку 1930-х років, але хибний соціолого-стилістичний аналіз призвів до сприйняття димківської пластики виключно як «засобу відображення» старого, минулого побуту. У її розумінні соціалістичний реалізм наближався до цілковитого натуралізму, тому пропагандистка рішуче виступала проти будь-яких проявів умовності, казковості й фантастичності в дитячій іграшці, котра прирівнювалася до навчального приладдя.

Навіть високомистецькі тварини «в людському вбранні» й яскраво розфарбовані птахи, на думку авторки, заводили дитину далеко від здорового, реального, бо не були пов'язані з сучасністю і не викликали у дитини любові до соціалістичного будівництва. «Доброю» і «художньо виконаною» вважалася лише та іграшка, яка «не заплутувала знань і досвіду дитини», тобто максимально наслідувала індустріальну дійсність. Якубовська була послідовницею тих радикальних комуністичних педагогів, які вважали «нереальні» казки й інший фольклор шкідливими для класового виховання радянських дітей [574, с. 241-251]. Не наважуючись повністю відмовитися від умовності кольору в іграшці, її дослідниця пропонувала розмалювати кубики «під Хохлому» і «по-в'ятському» яскраво забарвити одяг дерев'яних колгоспниць, робітниць, піонерок, тобто для Якубовської нічого не означала відмінність матеріалу забавок. На жаль, саме її поради лягли в основу керування в'ятським промислом.

Важливе місце займала в'ятська іграшка в першій монографії про російську глиняну іграшку, написаній іншим прибічником марризму, археологом і етнографом Левом Дінцесом. На розлогому і різноманітному матеріалі вчений вперше показав еволюцію іграшки від предмета, пов'язаного з прадавньою символікою культових обрядів, з календарною обрядовістю слов'ян, до дитячої забавки. Димківська іграшка розглядалася ним як явище, яке зберегло пласти різночасового походження, поєднавши «засади архаїки з тематикою міського, поміщицького побуту» під впливом фарфорової дрібної пластики. У цьому процесі Дінцес відводив важливе місце святу Свистопляски, до звісток про яке дуже уважно поставився й спробував всебічно проаналізувати, справедливо вказавши на вторинність у ньому християнських складових. Він вважав, що в давнину іграшка була не просто забавою, але й утілювала образи язичницьких вірувань слов'ян. Жіноча фігура втілювала Матір Сиру Землю, Велику Богиню, коні й олені – велике світило, що дарувало землі світло, тепло, родючість, птахи – стихію повітря, що пов'язувала небо й землю. У цих уявленнях відображалася наївна віра селянина в добро й зло, поетичне одухотворення сил природи, від яких залежав добробут селянського господарства, щастя й достаток родини. З часом культовий зміст іграшок втрачався, вони ставали предметом забави, іграшкою, а традиційні образи набували дедалі реальнішого змісту, перетворюючись на баринь, няньок, курей і півнів. Дінцес убачав відголоски зв'язків іграшки з космогонічними уявленнями стародавніх людей у святах росіян, до яких часто прив'язувалося масове виготовлення глиняних фігурок і свистунців. Спираючись на археологічні знахідки, глиняну іграшку він

вважав найдавнішою. Використовуючи висновки Зеленіна, Лев Дінцес писав у своєму новаторському дослідженні «Російська глиняна іграшка: походження, шлях історичного розвитку» (1936) про Свистопляску як про свято з язичницьким корінням [165, с. 7-15]. Праця Дінцеса започаткувала етномистецтвознавчі дослідження іграшки, й із плином часу її значення тільки зросло, тож можна лише пошкодувати, що через суспільно-політичні події вона мало вплинула на розуміння цінності промислу.

Справа в тому, що димківська іграшка займала неабияке місце в періодичній пресі 1930-1940-х років, присвяченій проблемам радянської іграшки цього часу. Поряд із вірними оцінками її в цілому, у статтях допускалися неточності, невірні атрибуції творів [27, с. 223-225; 344, табл. 57]. Можна було очікувати, що етнографи будуть і далі розвивати ідеї Дінцеса й досліджувати витоки образів димківської іграшки та свята Свистопляски. Проте в 1950-і роки особливо багато про димківську іграшку почали писати мистецтвознавці. Це сталося тому, що після критики лінгвістичного вчення академіка Марра Йосифом Сталіним 1950 року припинилося вивчення історії матеріальної культури, а разом із ним міфології й обрядовості, котрими плідно займалися марристи.

Натомість у мистецтвознавстві слова «народність» і «самобутність» у ті часи припинили бути негативними характеристиками, почався процес пошуку всього, що могло становити національну гордість росіян. Обов'язок узагальнити всі відомі матеріали про димківську іграшку в послідовній історії промислу поклали на Ольгу Попову – філолога за освітою, на той час аспірантку, а згодом наукового співробітника Науково-дослідного інституту художньої промисловості (НДІХП), яка присвятила іграшці розділ у своїй книзі «Російська народна кераміка. Гжель. Скопин. Димково» (1957) [408, с. 72-80]. Попова широко використала неопублікований на той час рукопис Олексія Деньшина (1946) з архіву інституту. Оцінюючи внесок сучасних майстринь в місцеве мистецтво, вона зробила спробу показати історію промислу аж до року видання її книги (1957). Попова зазначала, що походження глиняних фігурок, як і в інших землях Росії дуже давнє. Вона погоджувалася з тими вченими, які доводили зв'язок іграшки з культовими обрядами й посилалася на дані Дінцеса про існування у слов'янських племен ігрищ, обов'язковими атрибутами яких були свист, шум і галас. Вона підтримала думку, що народна іграшка росіян була пов'язаною зі стародавніми землеробськими святами. З рукопису Деньшина Попова запозичила дані про в'ятське свято Свистопляски, на якому діти й дорослі купували глиняні іграшки, свистіли в свистунці й берестяні дудки, й яке, на думку художника, було відображенням стародавніх

святкувань на честь бога Ярила і язичницьких сходин-молінь. Вона справедливо вимагала покращення умов роботи майстринь і вказувала на цікавість до їхніх виробів за кордоном. Разом з тим у книзі молодої дослідниці містилося чимало неточностей, невірних оцінок і висновків, успадкованих від попередників: про запозичення яскравої барвистості іграшок з інших видів народного мистецтва, про нібито властивий цим іграшкам шарж. По суті, ті ж думки Попова повторила і в іншому нарисі про промисел, підтверджуючи, слідом за Бакушинським, в якості основних рис образності димківської іграшки шарж і гротеск [407, с. 45-47]. В альбомі «Російське народне мистецтво», який згодом опублікує зібрання Музею народного мистецтва, вона припускала гумористичне трактування димківською іграшкою її типових тем і «пряничний» характер її ліплення й декору [410, с. 18]. Брак етнологічних і етномистецтвознавчих знань не дозволив Поповій сягнути тієї концептуальної глибини осмислення, що була притаманна Дінцесу. Слабке розуміння народного мистецтва й традиційно-побутової культури, ідеологічна заангажованість призводили часом до невірних і голослівних тверджень. Зокрема, Софія Россихіна у книзі «Російська народна іграшка» (1959) в бажанні бачити димківські твори «більш сучасними», докоряла їм обмеженістю традиційними сюжетами, умовністю конусоподібної форми, що нібито справляє «неприємне враження», «яскравими декоративними плямами», що роблять іграшку незрозумілою для дітей, а традиційний стиль і прийоми вважала такими, що сковують творчу фантазію майстринь. Схвально Россихіна оцінювала лише «пошуки нової тематики». Проте зародження іграшки вона пов'язувала зі Свистопляскою, котру спрощено визначала як народні гуляння на березі ріки В'ятки [443, с. 17, 48-49]. Михайло Ільїн у праці «Російське народне мистецтво» (1959) теж пояснював походження промислу у Димківській слободі зв'язком зі стародавнім місцевим обрядовим весняним святкуванням Свистуньї, що в XIX столітті перетворилася на жвавий ярмарок із яскравими барвами й пронизливими звуками свистунців. Саме до цього свята народні майстрині впродовж усієї зими робили свої нехитрі, але дуже привабливі фігурки, що тисячами розпродувалися в ярмаркові дні. Тяжіння майстринь димківської іграшки до яскравих, примітних кольорів Ільїн тлумачив впливом народних костюмів (у В'ятській губернії вони аж ніяк не були яскравими) і барвистих ситців другої половини XIX століття [220, с. 40-41].

Писав про димківський промисел і тогочасний теоретик відродження ужиткового мистецтва, співробітник НДІХП Олександр Салтиков. Походячи з відомого дворянського роду, він знався на історії

й художніх особливостях російського фаянсу і порцеляни, мав багатий досвід відродження гжельської кераміки та організації майстерні з виробництва мальованих ваз у Палеху, проте ніколи ґрунтовно не вивчав осередків російського народного гончарства, тому створив чимало мистецтвознавчих міфів. У своїх статтях Салтиков спирався на студії Попової й інших радянських мистецтвознавців. Аналізуючи художній розвиток димківської іграшки, він відзначав, що та сягає глибокої язичницької давнини завдяки фігурним свистунцям, які вживалися на весняному святі Свистопляски, а потім поступово переродилися в дитячі забавки та декоративні статуетки. На його думку, це перетворення дитячого глиняного свистунця на більш змістовну фігурку, що відображала явища оточуючої дійсності, відбулося в Димковській слободі порівняно недавно, лише в середині XIX століття. Салтиков повторив думку Бакушинського, що іграшка висміювала великопанський побут, модниць тощо, додавши власні міркування про зростання у зв'язку з цими змінами декоративності, фантастичності образів, гротеску, що й перетворило димківську іграшку на декоративну скульптуру [452, с. 261, 262; 451, с. 22, 23]. З легкої руки Салтикова саме так і почали трактувати пластику В'ятки, забувши про її походження, зв'язок із народними традиціями, віруваннями й святами. Два пласти – давній архаїчний в свистунцях і більш сучасний – у конкретному відображенні дійсності у фігурках – вбачала у димківській іграшці Ірина Крюкова (1968) [264, с. 34-37]. Вона розглядала димківську іграшку як декоративну скульптуру малих форм та виділяла як одну з її ознак вірність традиції і стійкий спротив змінам. Описуючи стародавні свистунці, Крюкова стверджувала, що образ і пластика в них лишилися без змін, але вони перестали бути іграшками, поступившись у цій якості промисловим виробам [263, с. 96-98].

У загальних нарисах народного мистецтва і художніх промислів, виданих у 1960-1980-х роках, де згадувалася димківська іграшка, постійно повторювалася ідея, що національну сторону мистецтва, як і його соціалістичний зміст, слід виражати через нові художні форми, які годі шукати за кордоном, вони мають бути вітчизняними. На практиці це означало відрив димківського іграшкарства від традицій і нав'язування ідеологем. Поряд із зазначенням дійсних особливостей в'ятських творів –декоративності, яскравої барвистості, органічного зв'язку ліплення і мальовки, поєднання казковості з реалізмом [70, с. 20, 21, 100, 101], деякі автори, вірні ідеям Бакушинського й Салтикова, все ще вбачали у них «сатиру», «плід легкого іскрометного жарту», давали невірну оцінку роботам, плутали імена і покоління майстрів, дати створення виробів [503, с. 256-257; 62, с. 212, 213; 478, с. 185-187]. Значно більше

цікавих гіпотез висувалося в науково-популярних і художніх книгах, призначених для широкого кола читачів.

Зокрема, письменник Юрій Овсянников, який спеціалізувався на книгах про мистецтво, у популярному нарисі «Перо Жар-птиці» (1963) стверджував, що первісно димківськими іграшками не гралися, то були язичницькі ідоли. Він пов'язував їх зі святкуваннями 23 травня на честь Ярила, вважаючи, що саме тоді на хлиновців напали устюжани. Відтоді саме цього дня поминали вбитих і гучно відзначали Ярилів день, який, на думку Овсянникова, з часом перетворився на день святого Миколая Хлиновського [363, с. 143-147, 150]. Колекціонер і популяризатор народної іграшки, лікар за фахом Геннадій Блінов, розвиваючи думки Дінцеса, вважав, що глиняні іграшки, пов'язані з селянськими святами, входячи в якості пластичного компоненту до складного синтезу пісенного мистецтва, театрального дійства та карнавальних веселощів, надавали весняному святкуванню Свистопляски дуже своєрідного колориту. У книзі «Казки без слів: про народну іграшку» (1974) він визнавав свист стародавнім магічним засобом відлякування й відганяння злих сил та приваблювання добрих, а дрібну пластику – ритуальним предметом язичницького культу [50, с. 7-8, 10-11]. У своїй наступній книзі – «Диво-коні, диво-птахи: Розповіді про російську народну іграшку» (1977) – Блінов описував Свистопляску як урочистість на пошану сонця, поєднану з поминальними мотивами [51, с. 54]. З язичницькими віруваннями і святом на честь Ярила пов'язувала вироби Димкова мистецтвознавець Надія Пермінова. У праці «Димківська мальована» (1979) вона згадувала, що окремі дослідники порівнюють димківську іграшку з теракотами Греції, інші – з бенгальською іграшкою. На її думку, ці асоціації лише підкреслюють стародавність походження глиняної пластики В'ятки [376, с. 21-23]. Науково-популярні книги давали простір для вільного висування сміливих ідей.

Димківську іграшку часто використовували як ілюстрацію загальних закономірностей розвитку та художніх особливостей народного мистецтва. Зокрема, Тетяна Разіна в праці «Російська народна творчість: проблеми декоративного мистецтва» (1970) демонструвала на фігурках димківських баринь можливості варіативності, творчої імпровізації окремими майстринями в трактуванні образів народного мистецтва. Вона позитивно оцінювала той факт, що димківські майстрині «відгукнулися на сучасні проблеми», однак протиставляла в'ятській іграшці каргопольську як більш архаїчну [423, с. 73, 74, 91-93, 106, 107, 180, 187-188, 218]. На дослідження позитивно вплинуло зростання цікавості до етнографії міста та слов'янського язичництва. Відомий дослідник народної іграшки Галина Дайн в монографії

«Російська народна іграшка» (1981) писала про димківську іграшку як про поєднання народної творчості з міською культурою, тому що майстри, обслуговуючи товаром мешканців міста і сусідніх сіл, явно орієнтувалися в своїй творчості на міські смаки. Вона вказувала, що димківські свистунці ліпили до місцевого в'ятського свята Свистопляски чи Свистуньї, котре сягало язичницьких часів, стародавнього слов'янського святкування весни та бога Ярила. У XIX столітті Свистунья була вже багатолюдним святковим гулянням з торгами, де серед усякого товару неодмінно продавалися мальовані й роззолочені іграшки. Тривала вона кілька днів, і в її веселощах чувся традиційний свист у глиняні свистунці. Для дітей то була гра й забава, а дорослі довго вірили в здатність Свистопляски відігнати злі сили [143, с. 44-45, 177]. Письменник Анатолій Рогов, який вмістив дуже цікавий життєпис майстрині Анни Мезріної у своїй збірці біографічних нарисів «Народні майстри» (1982) для знаменитої серії книг «Життя незвичайних людей», вважав Свистопляску лише поминанням померлих родичів, яке було в усій Росії наприкінці травня – на початку червня, відмовляв їй у самобутності [440, с. 18-19]. Як форму вираження пам'яті про вбитих в боях, поминальну урочистість, розглядав свято Свистопляски письменник Леонід Латинін у своїй популярній брошурі про народну глиняну іграшку та її фольклорно-ритуальне коріння – «Образи народного мистецтва» (1983) [283, с. 38-39].

Досить значний внесок у вивчення димківської іграшки та свята зробила Ірина Богуславська – мистецтвознавець і етнограф, фахівець із російської народної іграшки. Особливу увагу вона зосередила на вивченні творів димківських майстринь в різних музейних зібраннях, їхньому порівняльному аналізу. Нарис історії промислу вона доповнила творчими біографіями найвідоміших іграшкарок, атрибуцією й аналізом робіт, які зберігалися в музейних зібраннях, списком виставок. Для відновлення початкових етапів розвитку промислу мистецтвознавець залучила, крім місцевої періодики, роботи краєзнавців, етнографів і істориків, матеріали з розвитку кустарної промисловості В'ятського краю. Вона докладно прослідкувала виготовлення іграшки до 1980-х років. На жаль, висновки Богуславської у статтях і монографії «Димківська іграшка» (1988) були обмежені суто мистецтвознавчим підходом, «гіпнозом» робіт попередників та ідеологією того часу. Її цікавість до Свистопляски й була визначена тією обставиною, що димківська іграшка виготовлялася до цього свята-гуляння й продавалася під час нього на торжищі. Розділяючи головні положення та висновки Зеленіна, Богуславська, зокрема, простежила процес поступової зміни та деградації старовинного свята, що відбувалося у XIX і на початку XX століття, відшукавши у в'ятській періодиці того часу згадки про

Свистопляску [55, с. 90-94; 56, с. 83-90; 54, с. 16-37]. Свистопляску вона також відносила до категорії календарних свят весняно-літнього циклу, відзначаючи у ній риси язичницьких обрядів. На її думку, це могло бути вшанування бога Ярила або стародавній звичай потішних боїв. Якщо Дмитро Зеленін вважав, що глиняні ляльки мають стосунок до урочистостей на честь неспокійних мерців, то Ірина Богуславська вбачала у створенні димківської іграшки віддалений відгомін культу родючості. Це виглядало більш естетичним і привабливішим із морально-етичної точки зору. Вона вважала, що виробництво виникло завдяки тому, що цар Іван III, прагнучи підкорити Москві непокірних мешканців Великого Устюга, переселив їх до В'ятки, де вони й започаткували слободу Димково за річкою біля міста Хлинова [56, с. 83; 54, с. 19; 57, с. 17-18]. Праці Богуславської суттєво вплинули на подальші дослідження іграшкарства та пов'язаної з ним календарної обрядовості.

За останні роки про Свистопляску часто писали в'ятські краєзнавці. Та їхні нариси, як правило, не мали на меті запропонувати нові та науково перевірені гіпотези. Це або художньо-образні, або релігійно-моральні есеї, в яких оповіді про свято були радше приводом для гордощів за нестримних, буйних і свавільних своїх предків, чи ж спонуканням поміркувати про самобутність В'ятського краю, про духовність чи бездуховність в'ятчан [189, с. 63-82; 405, с. 82-90; 404, с. 73-74, 80-82; 507, с. 42-44; 48, с. 97-103; 128, с. 114–116].

Траплялися й теорії історичного походження, що виникали під впливом випадково знайдених паралелей, часто навіть екзотичних. Якщо Валерій Пономарьов, розповідаючи в праці «Народні ігри, забави, перегони на В'ятці» (1991) про кулачні бої, визнавав Свистопляску поминками за вбитим 1418 року воєводою Анфалом Нікітіним [404, с. 73], то в'ятський краєзнавець Дмитро Захаров, теж дослідивши в науково-популярній книзі «Срібна В'ятка: Розповіді про назви» (1990) події тих часів, усе ж вважав, що зародження димківської глиняної іграшки слід пов'язувати із впливом бесермян – особливого нечисленного народу Чепци і В'ятки. На думку Захарова, вони походили з Хорезма і були іранцями, під час прямування в Поволжя були тюркізовані, а на В'ятці ще й удмуртизовані, однак деякі елементи середньоазійської культури (обряди, звичаї, одежу, орнаментику) передали народам, що контактували з ними. Одним з таких звичаїв, на думку краєзнавця, можливо, було поклоніння глиняним ідолам, яких у Персії та Бухарі в X-XI століттях і значно пізніше двічі на рік протягом святкового дня продавали на базарі, і кожен, хто зламав чи втратив свого ідола, приходив на цей базар і купував нового, а старого викидав [189, с. 81]. Водночас Захаров зробив важливі кроки в

розумінні легенди про Хлиновське побоїще. В'ятський історик Віктор Низов у статті «Проблеми етнокультурної історії в'ятських народів за доби середньовіччя» для «Енциклопедії землі В'ятської» (1998) подав своє бачення ґенези місцевих свят і їхнього історичного підґрунтя [347, с. 76-86].

Доволі плідним виявився й закладений попередниками етнографічний напрямок студій. В'ятський етнограф і краєзнавець Володимир Коршунков у статті про Свистопляску для тієї ж «Енциклопедії землі В'ятської» (1998) багато в чому повторив думки Зеленіна та Богуславської, висунувши ряд власних припущень і спробувавши пов'язати свято з поховально-поминальною й весняною календарною обрядовістю [255]. Спираючись на Зеленіна, розглядала свист у зв'язку з поминанням покійників, померлих неприродною смертю, етнолінгвіст Анна Плотникова у своїй статті «Про символіку свисту» (1999) [385, с. 299, 301-302]. На її думку, в'ятський звичай Свистопляски був пов'язаним із віруваннями в те, що душі померлих наглою смертю видають свистячі звуки, наслідування яких здатне їх же і відлякати. Тому в'ятська Свистунья, Свистопляска, на її думку, є звичаєм свистіти на могилах з метою відгону нечистої сили. Тим же шляхом пішла етнолог Світлана Амосова, котра в статті «П'ятницька церква у В'ятці і свято Свистопляски: Спроба дослідження архаїчних рис культу св. Параскеви-П'ятниці» (2001) розглянула в'ятські святкування як урочистості на честь неспокійних мерців [14, с. 85-89]. Свистопляска посіла важливе місце в концепції філософії культури народів Північної Європи етнолога Миколи Теребихіна, викладеній у праці «Метафізика Півночі» (2004). Теребихін, який зробив спробу розшифрувати міфологічне моделювання простору сакральними об'єктами, на жаль, некритично використав праці Зеленіна, але виклав чимало влучних спостережень. Він розглядав Свистопляску та близькі до неї урочистості В'ятського краю як вияв хтонічного сприйняття ярмарку, приклад архаїчного свята, в якому торгівля зберігала споконвічні зв'язки з ритуально-міфологічною традицією обміну цінностями між людиною й хтонічними божествами, а глиняні іграшки – як зображення предків. В історичності Хлиновського побоїща Теребихін сумнівався [505, с. 190-193].

Також знайшли своє продовження історико-статистичний і мистецтвознавчий підходи. Історики Ярослав Водарський і Енеса Істоміна подали відомості стосовно Свистопляски і димківського іграшкарства в своїй монографії «Сільські кустарні промисли Європейської Росії» (2004) [97, с. 279-280]. Стислий, але змістовний нарис історії димківської іграшки дав керамолог Андрій Кулешов у статті «В'ятська (димківська) іграшка (Кіровська область)» у збірнику,

присвяченому традиційній глиняній іграшці Російської Півночі (2007) [271, с. 79-84]. Популяризатор народного мистецтва Надія Мєнчикова в огляді «В'ятські народні промисли і ремесла: історія і сучасність» (2010), звичайно ж, згадала про втрачене свято Свистопляски [323, с. 17]. Писала про димківську іграшку й Олена Ковичева (2010), а також інші педагоги [12, с. 119-124; 243, с. 92-122].

Таким чином, походження оригінального свята Свистопляски та димківську іграшку першими стали досліджувати в'ятські краєзнавці й історики. Проте обмеженість власне історичних джерел з даної проблеми призвела до того, що ініціатива у вивченні святкувань, а частково й іграшкарства, перейшла до етнографів. Висловлювані попередньо думки про зв'язок Свистопляски з поминанням загиблих неприродною смертю підсумував і розвинув відомий етнограф Дмитро Зеленін (1911-1916), визначивши в'ятські святкування як частину вшанування «закладних» покійників. Зеленін належав до напрямку в науці, що недооцінював вищу міфологію слов'ян. Його насичені фактажем праці, попри певну однобокість у висвітленні даного феномену, стали певною віхою у вивченні Свистопляски, спричинивши подальше її розуміння виключно в руслі культу предків, яке в тій чи іншій мірі відтворюється й донині.

На пошук міфо-ритуальних витоків російської народної глиняної іграшки було спрямоване дослідження археолога Лева Дінцеса (1936), проте через певні суспільні процеси воно мало вплинуло на подальші напрямки студій. Припинення вивчення історії матеріальної культури та міфології призвело до того, що народні іграшки почали досліджувати виключно з позицій мистецтвознавства, до того ж, із суто прагматичних міркувань, спрямованих на розвиток промислу. Ті, хто писав про Димково, переважно повторювали дані й висновки своїх попередників. Лише мистецтвознавець Ірина Богуславська у статтях і монографії про димківську іграшку (1988), розрахованій на широке коло читачів, спробувала згладити концепцію Зеленіна, запропонувавши більш естетичний, нейтральний і прийнятніший з позицій сучасної етики й моралі варіант розуміння Свистопляски як весняного свята, присвяченого воскресінню природи та родючості. Відтоді в працях етнографів і краєзнавців, які торкаються Свистопляски й димківського іграшкарського промислу, відчувається намагання поєднати підходи Зеленіна й Богуславської.

Це підводить до думки про необхідність узагальнюючого наукового дослідження про історію, семантику й символіку свята Свистопляски та традиційність виготовлення пов'язаної з ним димківської іграшки, її ролі як одного з виявів регіональної, а згодом етнічної самобутності, маркера автентичної народності, критерію національної ідентичності.

1.2. Свистопляска як етнічна й локальна особливість

1.2.1. Весняний обряд Свистопляски

Існувала легенда, за якою початок святу Свистопляски поклало так зване «Хлиновське побоїще». Тоді під укріпленими стінами Хлинова (стара назва В'ятки) зібралися, щоб захопити місто, засноване нібито прибульцями з Новгорода, «чужородці», що мешкали у цьому краї. Не сподіваючись на свої сили, мешканці Хлинова послали за підмогою до устюжан. Мешканці Великого Устюга прийшли вночі, але не звідти, звідки їх чекали. Через це в очікуванні ворожого нашестя мешканці Хлинова сприйняли своїх союзників за ворогів, взаємно не були впізнані і, вступивши з ними в нічній темряві у битву, цілу ніч билися один з одним, багатьох перебили, поки світанок не виявив обопільної помилки. Розповідаючи про це нещастя, зазвичай згадували вислів: «Своя своихъ не познаша». В'ятчани, мовляв, відтоді заслужили прізвисько «сліпородів», а для спокутування мимовільного свого гріха й розпочали щорічно поминати вбитих. У пам'ять про загиблих на місці побоїща поставили каплицю, а в ній дерев'яний хрест. І відтоді щорічно у четверту суботу після Великодня влаштовували тут панахиду – поминання невинно убитих. А після панахиди починалося свято Свистопляски, в ритуал якого входило катання глиняних куль із високого берега ріки В'ятки вниз по Раздерихинському узвозу, кулачні бої, свист, пісні й танці, ставилися ятки з великою кількістю різних солодощів і обов'язково з продажем глиняних іграшок і свистунців.

Очевидно, одним із перших детально зафіксував побутування легенди про Раздерихинську битву географ, краєзнавець, економіст капітан Микола Ричков, який здійснював подорож провінціями Російської держави. В якості ад'юнкта Імператорської академії наук 1768 року він взяв участь в експедиції академіка Палласа. Молодий Ричков об'їздив у 1769–1770 роках більшу частину Казанської, Оренбурзької, Уфимської, В'ятської та Пермської губерній. Описавши місцевості по річці Білій до Ками, звідти він проїхав майбутніми Єлабузьким і Сарапульським повітами в Казань, а з Казані через Арськ, Малмиж і Уржум помандрував у Хлинов і через Слободський повіт до витоків Ками. У Хлинові Ричков отримав від місцевих мешканців, як він сам говорить, в'ятський літописець, тобто відому «Повість про град В'ятку» і перефразував її по-своєму, сучасною йому мовою XVIII століття, зі своїми тлумаченнями й доповненнями. Опис його мандрівки був надрукований у 1770–1772 роках академією під заголовком: «Журнал або денні записки подорожі капітана Ричкова різними провінціями

Російської держави». Там міститься найраніший переказ легенди про Хлиновське побоїще. Ричков записав цю легенду 24 липня 1770 року:

«В літо 6899 ... царевич Бектут, посланий від татарського князя Токтамиша, прийшовши з численним військом, завоював всю В'ятську країну і безліч християн полонив і умертвив; інші ж врятували життя своє, відкупившись скарбами, а потім, пограбувавши всіх в'ятських мешканців, повернувся Бектут назад, збагатившись за рахунок переможених народів. Коли татари спустошували В'ятську країну, то швидко ця сумна звістка досягла одноплемінних з нею народів, що жили в землях Устюга Великого. Вони, дізнавшись про це і бачачи в'ятчан розореними варварськими народами, відправили їм на допомогу декілька тисяч озброєних людей. Але з ними трапилося дивне і неочікуване нещастя через подальшу причину. Устюжани (мабуть, вважаючи в'ятчан обложеними татарськими військами і бажаючи, щоб про їхнє прибуття не довідались у ворожому стані) вирішили, не повідомивши громадян міста Хлинова, прийти до них в нічній темряві. Вони це виконали і підійшли до міста біля самого берега річки В'ятки, де від зору людського разом з темрявою прикривала їх висока гора, на вершині якої стоїть те місто, плачевний стан якого спонукав їх йти на допомогу. Через такі обережні наміри тихо наблизилися вони до самого міста. Але міські вартові, побачивши біля підніжжя гори людей, що рухалися, сприйняли їх за ворогів і негайно вдарили на сполох, на який збіглися всі мешканці міста. Не було вже потреби сповіщати вартовим причину трагічної тривоги – всі могли угледіти крізь імлу безліч сторонніх, про яких всі одноголосно говорили, що то суть вороги міста. Скривджені частими набігами ворогів і притому пробудившись від сну, побачивши себе раптом оточеними невідомо яким народом, не розбираючи нічого, жителі міста з жахливим відчаєм зробили з міста вилазку і вступили з устюжанами в кровопролитний бій. Лють із обох боків множилася, а обидва народи, борючись один з одним, у темряві гадали, що вони вбивають ворогів, оскільки в'ятчани сприйняли захожих за чемерисів, а устюжани сприйняли супротивників за татар, які захопили місто Хлинов. І в таких дивних гадках проливали кров свою до тих пір, поки ранкова зоря не позбавила їх від темряви нічної. У цю годину жах їх ще більше обійняв, тому що в'ятчани побачили тих, із ким вони боролися, в такому ж одязі, як і самі, і зі страшним подивом запитали їх: «Що ви за люди?» Ті відповіли: «Ми устюжани, прийшли захищати в'ятчан від спільних наших ворогів». Почувши ці слова і пізнавши один одного, засмутилися вони, побачивши убитих своїх земляків, родичів і приятелів. Нарешті цей смуток, подейкують, перетворився нібито на ще більшу міжусобицю, тим більше, що обидва

народи вважали, що це жахливе кровопролиття з котроїсь зі сторін є умисним, а тому всі захищали свою невинуватість вістрям меча. Та ця міжусобиця припинилася, коли ватажок устюжських військ на ймення Анфал і син його Нестор вбиті були якимось Михайлом Россохіним, від якого пішов в'ятський рід. Кажуть, що з обох сторін на місці вбито було понад 4000 чоловік, які всі поховані в передмісті Хлинова, і нинішні міські мешканці на згадку про цей нещасний випадок відправляють щорічно на тому місці при зібранні всього народу сумні поминки» [447, с. 44-46; 448, с. 322, 323, 325-330]. Прикметно, що автор «Повісті про країну В'ятську», складеної ймовірно близько 1706 року і в значній мірі ґрунтованої саме на В'ятському переказі, хоча й наводив коротку звістку про вбивство Анфала Нікітіна Михайлом Рассохіним, однак не пов'язував його з битвою в Раздерихинському яру. Можливо, тому, що за даними граматки Богоявленського собору міста Хлинова, при якому служив вірогідний автор «Повісті» Семен Попових, ця битва відбулася під Котельничем. Відомо, що Ричков був знайомий із «Повістю», з якої немало почерпнув для своїх «Записок», в тому числі і звістку про битву між Анфалом Нікітіним і Михайлом Рассохіним. І саме він першим із дослідників пов'язав це побоїще з легендарною битвою в Раздерихинському яру.

Втім, зроблено це було без умислу звинуватити в чомусь або принизити в'ятчан. Навпаки, Ричков вельми високо про них відгукувався. Він писав: «У звичаях, в житті і самій мові мешканців В'ятської провінції примітно все, що чуємо ми за переказами про побут і звичаї давніх слов'ян, які мешкали в новгородських землях. Рештки простоти того часу, котрі відображають приємне вміння поводитися в суспільстві батьків наших, збережені між в'ятчанами більше за всіх інших нащадків цього народу» [447, с. 52].

У розповіді Ричкова не було жодного слова про «сліпородство» в'ятчан, хоча вона була дуже емоційною та рясніла великою кількістю подробиць. Ґрунтуючись виключно на усному переказі, – як відомо, не найбільш достовірному джерелі – Ричков більшу частину своєї розповіді змушений був пояснювати, як і чому могла відбутися настільки неймовірна і кривава «міжусобиця». Але йому навряд чи вдалося вирішити всі непорозуміння.

Заслуговує на увагу те, що в описі Раздерихинської битви і присвяченого їй свята Ричков не згадує назви Свистунья або Свистопляска, відзначивши тільки добропристойно-християнський бік цього святкування і називаючи щорічне згадування його «сумними поминками», які «міські жителі» відправляють «при зібранні всього народу». Останнє зауваження про те, що в «поминках» брали участь

не тільки хлиновці, але також жителі інших в'ятських міст і сіл, змушує припустити, що Свистунья була не тільки міським, але також регіональним святом, що об'єднувало усіх приїжджих в ці дні в столицю В'ятської провінції.

Легенда про Раздерихинську битву у викладі Ричкова прикметна також і тим, що в ній нічого не сказано про церковну складову свята – ні про каплицю, зведену на місці упокоєння загиблих воїнів, ні про панахиду, яку здійснюють на згадку про них. Знаючи інтерес автора до подробиць і деталей, можна припустити, що це мовчання невипадкове і свідчить про те, що за часів Ричкова Свистунья була, перш за все, народним святом із усіма подальшими наслідками у вигляді танців, пісень, свисту, кулачних боїв, пиятики та інших складових язичницької урочистості.

Описуючи Хлиновське побоїще, Ричков посилався на якийсь В'ятський літопис, а Хитрово – на різні старовинні рукописи, надані йому одним з в'ятських священнослужителів. Можливо, цим посиланням, слід надати більше значення. На думку Олександра Спіцина, розповідь Ричкова ґрунтується на літописній «Повісті про країну В'ятську», проте в жодному з відомих списків «Повісті» немає наведених Ричковим подробиць про битву в'ятчан із устюжанами. Він міг додати їх на підставі оповідей, почутих од в'ятчан, але впевненість, із якою капітан називає устюжського та в'ятського ватажків, показує, що він мав у своєму розпорядженні більш детальний список «Повісті», як і укладач Рязанського літопису [488, с. 21].

Жодними історичними документами чи подіями легенда про Хлиновське побоїще не підтверджується. Вже наприкінці XIX століття місцеві історики, зокрема, Олександр Верещагін, висловлювали сумнів щодо достовірності наведеного в ній факту помилки в'ятчан, яка коштувала життя багатьом устюжанам [80, с. 332-337]. Архівіст Василь Кудрявцев писав, що повідомлення про вбивство Анфала Рассохіним зустрічається в літописах між 1411-1421 роками, тобто тоді, коли відбудована після розгрому В'ятка не потребувала вже жодної допомоги устюжан. З літописів видно, що в зазначений 1391 рік устюжани й в'ятчани, замість розбрату, що зробив їх непримиренними ворогами, дуже добре живуть у злагоді поміж собою. Як помсту за набіг Бектута вони, за загальним рішенням, організовують похід проти татар. Вирушивши разом на ушкуях по річці В'ятці, вони плюндрують на Камі міста Жукотин і Стару Казань, але цим хвацькі вояки не задовольнилися: виїздять і на Волгу, там грабують усіх татарських купців, тобто тих, які торгували з татарами, й благополучно повертаються додому. Але, мабуть, при розподілі здобичі між устюжанами й в'ятчанами трапилася

велика сварка, оскільки вони з того часу робляться з друзів ворогами й через кілька років після того взаємно починають нападати на землі один одного. У цій міжусобній боротьбі в'ятчани виявляються сильнішими за устюжан, вони палять і грабують немало устюжських сіл і міст. Коли ж Устюг підкорився Москві, то ворожнеча проти нього з боку в'ятчан ще більше посилилася. При своїх нападах вони перестали щадити навіть церкви. Кудрявцев простодушно обурювався, що «повідомлений Ричковим факт – вельми сумнівної якості. Але його розповідь як витвір пера вченого мандрівника, негайно заноситься, як істина, до загальнопоширеного раніше «Словника» Щекатова та робиться, таким чином, надбанням усіх російських читачів» [266, с. 226]. Сумнів поглиблювало і те, що місцем побоїща, окрім Раздерихинської яруги у самій В'ятці, в деяких випадках називали місто Котельнич, села Істобенськ і Макар'є [486, с. 61-62; 299, с. 56]. Про легендарність Хлиновського побоїща говорять і сучасні історики, тим більше що відомі міжусобиці між в'ятчанами та устюжанами ставили під сумнів саму можливість їхніх спільних воєнних дій [299, с. 56-58].

Якщо врахувати, що Ричков лише натякав на сучасне йому в'ятське свято, то найбільш раннім оповіданням про Свистопляску потрібно вважати текст в'ятського історика Олександра Вештомова. Викладач народного училища міста В'ятки, людина гострого й проникливого розуму, він не піддався спокусі сприйняти легенду про Хлиновське побоїще за істину. Вештомов склав свою рукописну «Історію в'ятчан з часу поселення їх при ріці В'ятці до відкриття в цій стороні намісництва» в 1807–1808 роках, у якій торкнувся Хлиновського побоїща, ще до появи в в'ятських краях Хитрово. Він був місцевим мешканцем і, безсумнівно, бачив це святкування. Відзначивши суперечливість усних переказів про згадану вище подію, Вештомов сумнівався у дружності намірів устюжан стосовно в'ятчан. Вірогідніше за все, гадав він, устюжани приходили як супротивники в'ятчан за дорученням великого князя з метою підкорити йому В'ятку [189, с. 68].

В «Історії в'ятчан» Вештомова міститься перша згадка про панахиду. Але навіть тоді, через три десятиліття після Ричкова, пережитки язичництва все ще були помітними для уважних очей першого в'ятського історика, який писав: «До цих часів, здається, потрібно відносити ту пов'язану зі вбивствами на В'ятці подію, яка понині ще згадується в головному тутешньому місті в панахиді, яку правлять в четверту після Великодня суботу. Вона вчиняється на тому самому місці, де відбувалося побоїще, і де поховані убиті при цьому люди, а саме – поряд з північним глибоким ровом, де спрадавна знаходиться і каплиця. Після відправлення цієї панахиди збираються на те місце

жителі і гуляють вони невинно, посполиті ж п'ють. Кілька років тому відбувалися при тому за звичаєм язичників свисти і танці, від чого і називається цей випадок на В'ятці Свистопляскою. Також звичайними були й кулачні бої, але вони, як і танці, розсудливим начальством нині вже припинені, а свист залишається притому в витівках тільки дітей». Це було наслідком зміни ментальності, морально-етичних норм, за якими кулачні бої, котрі тішили людей на протязі багатьох попередніх століть, стали вже аморальними й непривабливими. І далі про те, що «у священства, яке відправляє цю панахиду, немає жодного писемного переказу, затвердженого духовною владою, окрім усних, та й ті суперечать розповідям про давнє те побоїще».

При цьому Вештомов не приховував, що розповіді «про стародавнє те побоїще» суперечать одна одній, за словами одних, люди з Устюга приходили до В'ятки, щоб разом битися проти якихось ворогів, за іншими, вони самі були ворогами, і, найімовірніше, тієї ночі устюжани дійсно напали на Хлинов, оскільки «удільні князі, що керували в землях, які лежали лівобіч Волги і великим князям належали, нерідко посилали загони проти в'ятчан» [87, с. 31-32].

Зокрема, були ці загони і з устюжан. Тому, як вважав автор «Історії в'ятчан», хлиновці не помилилися, вступивши з ними в бій. А оскільки так, то не було жодного «раздрания» й «слепородства». Невипадково байрак на плані Хлинова 1759 року, де начебто відбулася ця битва, названий не Раздерихинським (від слова «раздраться»), а Вздерихинським або Вздерихою, оскільки по ньому «вздирались», тобто підіймалися від річки в місто. Не було в старому Хлинові і вулиці Раздерихинської – вперше вона з'явилася після 1784 року, вже в губернській В'ятці.

«Записки» Ричкова, «Історія в'ятчан» Вештомова свідчать про те, що довгий час влада Хлинова залишалися байдужою до свята Свистопляски, обставини щодо якого були не зовсім ясними, а саме дійство містило в собі безліч язичницьких пережитків. Тільки наприкінці XVIII століття в'ятське керівництво було змушене звернути увагу на історію цього свята, а ще більше – на саму традицію святкування. Ймовірно, це відбулося не за власним бажанням, а з примусу державної влади, яка протягом «просвіченого століття» проводила жорстку напівпротестантську політику та не раз закликала місцеве управління до боротьби з неортодоксальними виявами релігійних культів і передсудами (досить згадати укази імператриці Анни Іванівни від 25 травня 1731 року і Святійшого Синоду від 25 листопада 1737 року про боротьбу з «удаваними дивами» і «забобонами»).

Очевидно, що Хлинов, який був центром окремої єпархії (з 1657 року) і провінції (з 1719 року), і тим більше В'ятка, проголошена спочатку центром намісництва (в 1780 році), а потім і губернії (1796 рік), не могли залишатися осторонь ні від «государевих справ», ні від рішень Синоду [253, с. 81–87]. Прикладом цього є розпорядження в'ятського архієпископа Лаврентія (Горки) про заборону Великорецького паломництва, спрямовані проти забобонів, які його супроводжували [168, с. 15-17].

Боротьба з «язичницькими пережитками» Свистопляски розтяглася на багато років і завершилася першими здобутками лише на межі XVIII і XIX століть, коли головний акцент свята був перенесений з «тризни й ігрищ» на церковну панахиду. Примітно, що саме в цей період, на думку деяких дослідників, Вздерихинський байрак почали називати Раздерихинським, що, більш за все, стало наслідком цих змін. Свистопляска тоді ще не розглядалася ні як торг, ні як ярмарок. Опис міста 1804 року повідомляв, що ярмарок у В'ятці був лише один, першого вересня, на який приводять іноді з віддалених місць коней, для купівлі яких з'їжджаються люди різного звання та з різних місць. Також щотижня неділя й четвер були торговими днями, на яких продавали переважно провізію [366, с. 89].

Ритуал Свистопляски поділявся на дві частини: панахида за вбитими на місці побоїща і веселощі поблизу Раздерихинського байраку. У XIX столітті до свята, яке відбувалося у четверту суботу після Великодня, виготовляли велику кількість глиняних ляльок, серед яких переважали жіночі образи, особливо годувальниці з дітьми (як віддалені відголоски стародавнього язичницького культу родючості). У 1811 році у В'ятці жив у засланні за бонапартизм зять Михайла Кутузова, опальний генерал-майор Микола Хитрово. У його «Журналі» наведено досить барвисте викладення легенди про Хлиновське побоїще. Описуючи легендарну битву устюжан і в'ятчан та традиційне свято-поминки, Хитрово писав про Свистопляску, що та справляється на міських валах кожного року 22 квітня. Тобто Хитрово сприйняв приурочене до Великодня перехідне свято, що припало в конкретному випадку на цей день, за фіксовану календарну дату. Зроблений ним опис Свистопляски, слід гадати, є поглядом очевидця: «Тут належить згадати про одну дату, що врочисто вшановується щороку на міських валах 22 квітня і заслуговує на увагу допитливих. Мешканці м. В'ятки натовпами збираються в цей день до невеликої дерев'яної каплиці, де співають панахиди за упокій душ своїх співвітчизників і рідних, убитих в той день 1392 року, – під час битви, що через помилку їхніх начальників дали союзникам – мешканцям князівства Устюжського (тепер повітового міста Вологодської губернії)».

Хитрово писав, що отримав свої відомості з різних старовинних рукописів, які зберігалися в церквах і консисторії й передані були йому в'ятським архієреєм – преосвященним Гедеоном (Ільїним).

І далі він викладав легенду: «Мешканці В'ятки безперервно воювали з татарами, котрі завдавали їм багато зла і завжди отримували над ними верх. Союзники перших – устюжці захотіли допомогти хлиновцям у цих нещастях і вирішили надіслати їм на допомогу військо під головуванням князя Афаїла та сина його Нестора, приховуючи від них свої наміри. Вони виконали це найтаємнішим чином, прибули вночі із військом і зайняли позицію на узвишшях, які прикривали місто, для того, щоб зробити несподіваний напад на одне крило татарської армії, котре, дізнавшись про прибуття супротивника, рушило навтіки й залишило один лише загін для прикриття своїх рухів. Бідолашні в'ятчани, не знаючи шляхетного наміру союзників, негайно на них напали, сприйнявши їх за татарське військо, що робило маневри для зміни варти. Битва почалася з обох сторін однаково жорстока, тривала всю ніч і тільки лише на світанку скінчилася. З денним світлом хлиновці побачили свою помилку, але – пізно, і впали в якнайбільший смуток; до того ж не було ніякого засобу зарадити біді. Союзники позбулися двох своїх очільників і тисячі чоловік; але мешканці В'ятки, під головуванням Михайла Расахатіна, що був начальником округу, примусили їх залишити позиції, віддалитися, й розбили їх усіх би на голову, якби світанок не завадив гнатися за ними, і якби ці останні не були впізнані. Однак втрати в'ятчан складали понад 4000 чоловік, тому що знадобилося зійти на узвишшя, щоб прогнати гаданих супротивників. Досить цікавим є те, що полум'яна любов мала вплив на щирість устюжанців до справи, оскільки князь Афаїл зважився вжити свій похід на велике прохання сина свого Нестора про надання допомоги жителям В'ятки. Князь Нестор був закоханий у дочку удільного володаря Расахатіна і сподівався, що батько схвалить вибір його серця; але доля поклала межу цьому коханню через трагічну смерть батька і сина. Дочка Расахатіна, прекрасна Євдокія, довідавшись про смерть свого коханого та про небезпеки, яких він зазнавав для досягнення своєї мети, впала у відчай, і навіть вважають, що вона прийняла отруту, оскільки померла через кілька днів після цього бою. Вона перед смертю просила, щоб поховали її разом з коханим і його батьком, але було неможливо виконати це прохання, оскільки устюжани тіла своїх князів забрали з собою.

В'ятчани, спонукувані благочестям, незабаром після битви побудували дерев'яну каплицю, поховали вбитих і поставили над ними дерев'яний хрест, принесений з собору, де той перебував протягом двохсот років; навіть зберігся вицвілий напис 1605 року. Мешканці

висловили бажання, щоб завжди лампада горіла біля хреста, та щоб щорічно поминати згадану нещасну подію. Нині в день цей весь ранок присвячується молитві, а решта всього достопам'ятного дня – прогулянці і веселощам. Народ збирається з невеликими свистками і цілий день свистить, ходячи по вулицях, і, стоячи на валу, кидає глиняні кульки у рів, ...куди сходяться міські дітлахи збирати їх, ... часто трапляється, що кульки влучають їм у голову, пробивають до крові, але це не заважає їм продовжувати свою потіху. На честь удів, які залишилися після бойовища, продають у тих місцях ляльки з глини, мальовані різними фарбами і роззолочені. Це свято називається у цьому краї Свистопляскою» [554, с. 328-330]. Це не лише докладний виклад місцевого фольклору, але й найперша згадка про димківські іграшки.

З повідомлення Хитрово випливає, що до Свистопляски виготовлялися такі різновиди іграшок, як свистунці, глиняні кульки і ляльки. Саме свято було давньою традиційною урочистістю, а виробництво до нього глиняних іграшок на 1811 рік було розвинутим і узвичаєним. Олександр Верещагін вважав, що Хитрово навряд чи насправді використовував старовинні рукописи, скоріш за все, в описі цієї битви він спирався на виклад Ричкова, доповнивши його власними домислами [80, с. 337; 82, с. 10]. Але все ж ясно, що розділені десятками років описи відображали уявлення про хлиновське побоїще, які існували в освічених в'ятських мешканців, і зрештою, вели своє походження від простолюдних в'ятських легенд. Розповідь Хитрово містить нові, на думку декого, вигадані подробиці – відповідно до тодішньої сентиментальної літературної моди. Справа в тому, що за матеріалами цієї легенди Хитрово готував п'єсу. Ось тому під його пером розповідь про побоїще перетворюється в любовно-героїчну драму. Історики щодо цієї розповіді Хитрово вважали, що той «дав волю своїй фантазії» та, без сумніву, «начитався вдосталь захоплюючих романів, на зразок «Битви росіян із кабардинцями»...» [266, с. 226-227]. Мовляв, Хитрово вів оповідь з «апломбом знавця військової справи і разом з тим – із грайливістю салонного оповідача» [82, с. 10]. Верещагін зазначав, що стаття Хитрово була написана для серйозного видання вченого Товариства історії й старожитностей; у ній автор є письменником, який відвідав саме місце описаних подій і навіть добув свої відомості з місцевих рукописів, які зберігалися в церквах, консисторії і в місцевого архієрея. Проте дослідник не збирався надавати ваги повідомленням цього компетентного кореспондента вченого товариства. На його думку, Хитрово начебто не тільки не читав переказу про Великорецький образ святого Миколая, щодо якого він робить повідомлення вченому товариству, але переплутав і отримані ним усні звістки про його появу,

вказавши тут недоречно й невчасно «архієрея», «патріарха» та інше. Дослідник вважав, що переказ про битву між в'ятчанами й устюжанами під пером Хитрово зазнав прикметної переробки, й що це відома доля усних переказів: оповіді й про дійсні події, перейшовши з вуст у вуста, розмальовуються фантазією, і навіть у найближчих до подій поколіннях зазнають змішування фактів різного часу, епічної гіперболізації, внесення казкових мотивів тощо, але в даному випадку Верещагін запідозрив ще й сліди втручання Хитрово. Як людина військова, подію XIV чи XV століття той описував подібно до подій XIX століття і в стилі реляцій 1812 року вводить в оповідь – «військові позиції», «підвищені прикриття міста», «крило татарської армії», «маневри для зміни варти», «загін для прикриття руху» та інше. Як людина салонна, що бувала в найдобірнішому світському товаристві і побіля французів, він не міг не піддатися спокусі ввести у свій журнал романтичну повість із часів XIV століття про «прекрасну Євдокію, доньку начальника в'ятського округу», «закоханого в неї князя Нестора», «схвалення вибору його серця князем Афаїлом» тощо [80, с. 333-334]. Проте такий скепсис видається недоцільним, і значно доречніше припустити, що всі ті ідеї містилися у в'ятських рукописах, а також в усних переказах [430].

У зв'язку з цим привертає увагу, що в деяких в'ятських літописах і синодиках кінця XVII – початку XVIII століть ім'я головного героя легенди – Аіфал [336, с. 41]. Очевидно, варіації імен (Анфал-Айфал-Афаїл, Россохін-Рассохін-Расахатін-Рожухін) завдячували різним використаним джерелам і усній традиції. Важливо зауважити, що записки Ричкова й особливо Хитрово читалися освіченою публікою обох столиць. Зроблений Хитрово опис в'ятської Свистопляски через його книгу і від його знайомих став відомим іншим авторам XIX століття. Не виключено, що він дійсно мав певні літературні плани. Зокрема, в щоденнику відомого етнографа Івана Снєгірьова записано про Хитрово під 22 листопада 1824 року: «Він, очевидно, був задоволеним, натякав на переклад його п'єси про Свистопляску у В'ятці» [472, с. 111]. Проте генерал-майор явно був сумлінним науковцем, який провів у В'ятці чимало часу, в нього була нагода чути різні, набагато повніші, ніж Ричков, варіанти переказу, й він був уважнішим до суто фольклорних подробиць.

У 1817 році відомості Хитрово дещо варіює у казанській газеті старший вчитель В'ятської гімназії Василь Баженов, який багато писав про історію й статистику краю [381, с. 227; 73, с. 31-33]. І тут міститься дуже цікавий момент, оскільки в літературі є згадки про невідомі на той час в'ятські літописи. Зокрема, Баженов упродовж 1814–1818 років зібрав у В'ятській губернії наступні твори: «1) 13 різних списків

в'ятських літописців, зібраних і списаних із різних рукописів до запланованого видання в'ятського літописця; 2) три рукописи. Перший містить повість про в'ятську країну і повість про дворазове перебування в Москві з Хлинова з образом св. Миколая Великорецького, тут же повість про його явління і чудеса, що були від нього на В'ятці і в інших місцях. Другий – житіє і подвиги, і чудеса преподобного Трифона, архімандрита В'ятського, засновника Успенського монастиря в м. В'ятці. Третій – Рукопис про країну Сибірську». Однак усі автори, які повідомляли про дане зібрання Баженова, ставили запитання про його місцезнаходження. У той же час Верещагін зазначав, що «списками Баженова користувався і М.С. Арцибашев». Дійсно, повідомляючи про початкову історію російської В'ятки, письменник і вчений Микола Арцибашев сповіщав: «Списки з усіх згаданих в'ятських літописів ... маємо ми завдяки допомозі професора Казанського університету Василя Яковича Баженова, котрий був учителем у В'ятській гімназії». Таким чином, або Баженов дав скопіювати Арцибашеву наявні у нього списки з в'ятських літописців, або віддав самі ці списки, оскільки після переїзду в Казань він більше практично не займався в'ятською історією. Є й інші вказівки на існуючі у В'ятці літописні твори. У бібліотеці імені Олександра Герцена зберігається «Октоїх» XVII століття, до якого прикріплено один лист із літописним повідомленням про велику пожежу в Хлинові у 1679 році. Цей запис, швидше за все, зроблений незабаром після даної події і відрізняється від того, який є в місцевому літописі. Тому можна зробити висновок, що літописання в другій половині XVII століття велося у В'ятці в декількох місцях [337, с. 78].

Архіваріус розповідав, що «в губернському місті В'ятці щорічно здійснюється в четверту суботу після Великодня веселе і разом із тим печальне, а не менш за це дивне свято, що зветься Свистопляскою. Свято це буває поблизу рову, що знаходиться на північному боці В'ятки, біля дерев'яної каплиці, збудованої на пам'ять про вбитих на міжусобній, вельми незвичайній битві воїнів, кістки яких поховані тут». Він звернув увагу, що «в літописах і не згадується про цю подію», а «духовенство, котре здійснює в тій каплиці панахиди і поминання, не має в себе ніякого писемного доказу і свідчення». Натомість вище духовенство зберігало в архівах давні рукописи, котрі давали читати Хитрово.

Дослівно переповівши звістку капітана Ричкова про Хлиновське побоїще, Василь Баженов писав: «Нинішні міські мешканці на згадку про свій нещасний випадок відправляють щорічно на тому місці тужливі поминки, котрі в минулі часи супроводжувані були, звичайно, на згадку про загиблих тут героїв, кулачними боями і свистінням малих дітей в глиняні дудочки, котрих там, так само, як і решту дріб'язкових дитячих

іграшок і із глини зроблених, по-різному розфарбованих і місцями роззолочених ляльок, продається велика кількість, особливо ж кульок, якими не лише малі, але й великі діти навіть до цього часу мають звичай влаштовувати певний рід бойовища». Частина з них ставала на схилі високого міського валу, а інша за ровом на тому самому узвишші, де поховані вбиті і знаходилася каплиця, кидаючи одні в одних ці глиняні кульки, що іноді не минало декому без значного ушкодження голови й інших частин тіла. «У стародавні часи могли влаштовуватися тут і танці під свист означених дудок, від чого й могло це місце отримати назву Свистопляска. Втім, звичай збиратися туди для святкування, здається, з року в рік слабне не тільки між вищими класами людей, котрі зовсім тут участі не беруть, але й між простим народом, як помітно з малочисельності цього зборища упродовж багатьох років, воно не становить значного урочистого зібрання» [25, с. 226-227]. Зауваження Баженова засвідчувало поступовий занепад свята.

1824 року біля каплиці за ініціативою губернатора був посаджений Олександрівський громадський сад. Свистопляска проводилася на старому місці, біля саду [299, с. 162; 507, с. 104-105; 55, с. 91]. Тим часом у В'ятці з'явився черговий приїжджий спостерігач — чиновник і літератор Павло Яковлєв, який мешкав у ній у 1824–1827 роках. Яковлєв був відомим в 20-х роках XIX століття журналістом, письменником, комедіографом. Від природи він був наділений безліччю талантів: писав прозу, чудово малював, грав на фортепіано. Як белетрист, Яковлєв пробував себе в різних жанрах – комедії моралі, нарисі, побутовій замальовці, сатиричній мініатюрі. Він був другом Антона Дельвіґа, Вільгельма Кюхельбекера, Євгена Баратинського, з якими познайомився через свого брата – ліцейського старосту Михайла Яковлєва. Був добре знайомий з Олександром Пушкіним. З Дельвіґом він навіть жив (після свого приїзду з Москви до Петербурга) на одній квартирі в готелі «Глобус». До В'ятки Павло Яковлєв потрапив зовсім випадково, у службових справах. Він служив у Московській межовій канцелярії і був восени 1824 року направлений ревізувати межову контору в це далеке від Москви у ті часи місто. Ревізор оселився на Семенівській площі, неподалік урядових установ. Тут Яковлєв опинився в самому центрі життя міста. По недільних днях збиралося багато народу з різних місць губернії на ярмарок, і Яковлєв жадібно вслухався в незнайому мову. Як філолога, його увагу привернув неповторний в'ятський говір, і він записав декілька в'ятських слів і навіть уривки розмов. Тутешні діалектизми Яковлєв використовував для створення жартівливої «в'ятської елегії». Він був одним з перших філологів, які зацікавилися в'ятською діалектною вимовою. Стаття Яковлєва

«Поїздка до В'ятки» була вміщена в альманасі «Календар муз на 1826 рік». Написана вона була восени 1825 р. [599, с. 162-163]. Спочатку Яковлєв припускав розмістити в цьому альманасі ще одну повість під назвою «Свистопляска», в якій передбачав розповісти про місцеве свято і легенди, з ним пов'язані. Проте з якихось причин повість ця написана не була. Його дядько, видавець і літератор Олександр Ізмайлов, дізнавшись про цей задум Яковлєва від в'ятських чиновників, з якими зустрічався в Петербурзі, писав у листі до нього від 31 серпня 1825 року: «...Начебто ти пишеш для нашого альманаху надзвичайно цікаву повість «Свистопляска», в якій буде багато місцевого та народного. Заради Бога, заради покійної незабутньої С.Д. [Софії Дмитрівни Пономарьової – господині літературного салону «Стан друзів просвіти», в яку Дельвіґ, Баратинський і сам Яковлєв були закохані – К.Р.] закінчи скоріше цю повість і надішли мені» [170, с. 116-117; 381, с. 9-11].

Замість повісті вийшла стаття, в якій Яковлєв із задоволенням описав звичаї та обряди В'ятського краю. Легенді про хлиновське побоїще він не надто вірив, а про саме святкування повідомляв тільки, що стародавню бійку стали відтворювати щорічно, кидаючи один в одного кульками та присвистуючи: «...Четверта субота після Великодня ще прикметніша. Цього дня весь народ збирається біля стародавньої каплиці поблизу адміністративних будівель. Це місце називається Свистопляскою. Там звичайно продають у цей день глиняні ляльки, глиняні свистунці, в які народ свистить упродовж всього дня, і глиняні кульки, якими кидають одне в одного». Він запитував читача, чи хоче той дізнатися, як і чому продають у цей день глиняних ляльок, свистять і кидають одне в одного кулями й чому саме місце зветься Свистопляскою. Яковлєв пропонував задовольнити цікавість, але наперед зауважував, що оповідь його буде не в усьому узгоджена з історією. Він, як і багато інших, спробує узгодити казку з бувальщиною – в літописах в'ятських нічого про це не говориться. Йому хотілося зі Свистопляски зробити історичний роман, але оскільки він сам колись поставав проти історичної суміші, то вважав за краще переповісти усний переказ. Дати йому називали різні: від 1605 до 1241 року. «Давно, дуже давно на місці, яке тепер так красиво заставляється дерев'яними столиками, на яких сяють і пістрявіють роззолочені і розфарбовані ляльки, на цьому місці трапилася жорстока битва між в'ятчанами й устюжанами. Битва нещаслива, стільки сотень літ достойно оплакувана, тому що тут билися не вороги, а друзі й союзники між собою билися, гадаючи, що захищають одне одного!... Найголовнішою причиною цієї нещасливої битви вважають слабкий зір в'ятчан, і деякі з метких історичних оповідачів стверджують, що саме після цієї битви стали називати в'ятчан сліпородами. Переказ

не заслуговує на увагу, але він зберігся, і з часом, можливо, пояснить багато темних місць у В'ятській історії». Після цього маленького відступу Яковлєв розповідає далі: «Отже, на місці, яке нині називається Свистопляскою, відбувалася битва між в'ятчанами й устюжанами; вони билися всю ніч – настав світанок; і хто опише жах в'ятчан, коли вони побачили, що рубають і винищують друзів своїх? Як зобразити відчай устюжан, коли замість татар, із якими прийшли битися, дізнаються вони, що б'ються із союзниками своїми в'ятчанами? Опустилися списи меткі, випали з рук мечі булатні, і замість криків переможних залунали голосіння поховальні: одних убитих в'ятчан нарахували понад 4000 чоловік!... Втрата устюжан ще важливіша: у них убитий їхній ватаг Анфал і юний син його – юний герой Нестор... Скорбота, плач, ридання поширилися в місті; а нещасні союзники устюжани негайно пішли собі ген назад, понісши з собою тіла своїх князів... Хто ця бліда дівчина з розтріпаним волоссям, з відчайдушним, нерухомим поглядом, біжить на місце битви? Це дочка в'ятського очільника (імені її не маємо честі знати) нещасна наречена героя Нестора! ...Вона вимагає свого милого від усієї природи!.. На жаль, марно! Печальний зброєносець сповіщає її, де вбитий Нестор, що говорив він перед смертю; розповідає, що Нестор переконав батька свого йти на допомогу в'ятчанам, взятим в облогу татарами; що вони, устюжани, прийшли вночі до В'ятки й негайно вступили в бій; але вже на світанку довідалися, що замість татар б'ються зі своїми друзями й союзниками... Вона слухає зброєносця – мовчить – біжить у місто, приймає отруту – і вмирає! На згадку про цю нещасливу битву, на місці, де вона відбувалася, збудували каплицю і на спомин про незвичайну бійку почали розігрувати її щорічно. Мешканці ставали по обидва боки рову й, присвистуючи, кидали один в одного кульками. Тепер забавляються цим кілька юних витівників. Чому ж продають тут ляльок? Ось бачте: на користь удів, яких чоловіки вбиті в цій битві, стали продавати тут глиняних ляльок... Чи самі вдови, знічев'я, вигадали на місці своєї скорботи продавати ляльок. Як би там не було, але це добре: звичайно, кожне чутливе серце не могло не змилосердитися над залишеними й не купити кілька ляльок, які тепер продаються по 50 коп. за десяток! Чи не правда, що ця історія дуже захоплююча? Яку повість міг би написати з цієї розповіді якийсь геній! Тут усе є: і ніч, і битва, і коханець, і коханка, і тисячі смертей, і отрута... Чи не сказати Вам відверто? Ця битва, ця любов і отрута... здається мені вигадкою часів новітніх... І хоча я вірю історичному журналу, в якому все це надруковане – хоча й грішно не довіряти історичному, статистичному й географічному журналу; але охочіше вірю в'ятській історії, в якій нічого не сказано про битву устюжан

із в'ятчанами. Вислухайте: Анфал, син його Нестор і Рассохін були новгородці, вигнані за зраду з великого міста. Вони тинялися там і сям, нарешті поселилися між неспокійними в'ятчанами. Кожному хотілося привласнити верховну владу – вони посварилися, і почалися міжусобні бійки. На одній із них, 1421 року, Анфал був убитий із сином своїм Нестором, і міжусобиці припинилися. На згадку про ці нещасливі бійки побудували каплицю; вдови вбитих почали тут торгувати ляльками, тому що нічого іншого робити не вміли – от і все! Чому ж місце зветься Свистопляскою? Ця назва набагато давніша й каплиці, й події, з нагоди якої вона збудована. З чого ж почерпнув видавець в'ятської історії в історичному журналі любов Нестора до доньки Рассохіна, не знаю! Від кого чув він про отруту й нещасливу битву – не відаю! Знаю тільки, що й тепер це місце називається Свистопляскою, що там продають глиняні ляльки і свистять у 4-ту суботу після Великодня, і що не завжди слід вірити історичним журналам!» – завершував Яковлєв [599, с. 158-165]. Звертає увагу той факт, що Яковлєв, який тривалий час мешкав у В'ятці, чув такий самий усний переказ, як і Хитрово, лише без імені доньки Рассохіна та з деякими іншими подробицями. Він подав звістки про зовнішній вигляд димківських іграшок і їхню ціну, а також вказав, що й місце проведення свята звалося Свистопляскою.

Після звісток Хитрово й Яковлєва про курйозну й дивну Свистопляску почали згадувати у столичних часописах. 1828 року в московському літературно-художньому журналі «Атеней» з'явилася анонімна замітка «Опис Свистопляски, народного свята у В'ятці». У ній сповіщалося, що «Свистопляску святкують в'ятчани щорічно – у четверту суботу після Великодня. Вона не становить особливого свята, але того дня, неначе для прогулянки, збирається немала кількість людей, переважно простих, на те місце, де 1480 року в'ятчани, під орудою Михайла Рожухіна, б'ючись уночі, через незнання, із союзниками своїми – устюжанами, побили їх десять тисяч. Місце те знаходиться поблизу адміністративних будівель над ровом біля ріки В'ятки. В'ятчани, на згадку про нещасливу битву, побудували на цьому місці каплицю, в якій на день Свистопляски по обідні справляють панахиди за вбитими устюжанами, з виголошенням відомих імен їхніх: Анфала, ватага устюжського, Нестора, сина його, Стефана, Феодора, двох Матвіїв, двох Григоріїв, Іоанна, Панкратія, Ісаака». У тій каплиці височів товстий дерев'яний хрест, у чотири аршини завдовжки, встановлений, як показував вирізаний над ним напис, у другий день травня 1593 року, за правовірного царя і великого князя Федора Івановича та правовірної цариці і великої княгині Ірини Федорівни Годунової й за Московського і Всеросійського патріарха Йова. Описувався й перебіг свята: «Біля каплиці, на день Свистопляски,

продають в'ятчани різні закуски, глиняні ляльки, свистунці й кульки; малі діти в'ятського поспільства того дня на місці Свистопляски свистять у глиняні свистунці й кидають одне в одного глиняними кульками, стаючи по обидві сторони рову». Іноді ще грали на скрипках і балалайці [367, с. 367-368], що, певно, було відгомоном середньовічного скоморошництва.

З розвитком краєзнавства і появою місцевої періодики в'ятчани самі захотіли повідати світові про свою незвичайну урочистість і глиняні вироби, що на ній продавалися. 1838 року етнограф Єгор Мухачов розповідав у губернській газеті: «Свистопляска належить до числа народних свят міста В'ятки. У четверту суботу після Великодня мешканці цього міста збираються на майданчик біля Олександрівського саду, куди заздалегідь з'їжджаються крамарки з ляльками, кульками, свистунцями особливої форми. Все це робиться з в'ятської глини із дивовижною, неповторною майстерністю: часто ведмідь скидається на цапа, а собака на корову, не кажучи вже про фігурки людські, котрі всі без винятку є фантастичними, створеними уявою в'ятських майстринь; бо жодної істоти, схожої на них, не знайдете в природі. Торгівці дріб'язком розкладають тут свої ятки і продають у них різні ласощі. Всюди лунає свист, гамір, усе рухається». Мухачов повідомляв, що під час Свистопляски в каплиці над байраком здійснюється панахида, у якій згадуються імена Анфала, ватажка устюжан, Нестора, сина його, Стефана, Феодора, двох Матвіїв, двох Григоріїв, Іоанна й Панкратія, і переповідає легенду про походження урочистості: «Ось що говорять про початок цього свята. Коли в'ятчани обзавелися містом, то сусідні народи, ще дикі погани, безперервними набігами не давали спокою мешканцям В'ятки, народонаселення зменшувалося, а набіги ставали дедалі частішими й страшнішими. Так одного разу в'ятчани довідалися, що чемериси, найнебезпечніші вороги їхні, готуються із сильною раттю напасти на місто. Відчуваючи, що сили їх дуже слабкі порівняно з ворожими, засоби для витримання облоги недостатні, вони наважилися прохати допомоги в устюжан і послали до них посольство. Самі ж удень і вночі стояли на валу, рештки його досі помітні всередині міста, в очікуванні ворогів чи союзників – погибелі чи надії. Однієї темної ночі, коли все небо було вкрите хмарами, вони побачили велику кількість озброєних людей, які готувалися вилізти на вал. Думаючи, що чемериси, користуючись темрявою ночі, хочуть заволодіти містом, в'ятчани наважилися дати відсіч, полетіли хмари стріл, колоди, каміння посипалося згори, крик і тріск змішалися з ударами грому. Всю ніч тривала битва, і всі спроби ворогів зійти на вал лишалися марними. Почало світати і що ж? В'ятчани б'ють своїх союзників устюжан,

котрі й самі, будучи обдурені мороком, подумали, що чемериси ще до їхнього прибуття заволоділи містом. Хоча всьому причиною були ніч і темрява, проте за цей подвиг до числа решти титулів моїх співгромадян приєднане ім'я сліпородів. Як не шкодували вони про свою помилку, але що зроблено, того не повернеш, а тому, віддавши останню шану вбитим, з'єднали свої сили, розбили чемерисів і з перемогою й здобиччю повернулися туди, звідки прийшли». За спостереженням Мухачова, «до одного боку майданчика, де святкується Свистопляска, прилягає рів; зверху цього рову кидають униз кульки, й хлопчаки, котрі не можуть купити собі кульки, стають унизу й ловлять їх. Часто через одну кульку внизу кипить бійка» [341, с. 53-55].

Цього ж року про Хлиновське побоїще, спираючись на звістку Ричкова, пише у своєму рефераті «Історія В'ятського краю з огляду церкви» в'ятський семінарист Феодор Пінєґін. Його науковим керівником, очевидно, був місцевий єпископ Ніл (Ісакович), відомий непримиренною боротьбою проти старообрядців і язичників. Яр, в якому нібито відбулася битва, Пінєґін називає не «Раздерихинським», а «Сдерихиним», свято зве Свистопляскою [3, с. 15, 26-27 зв.]. Повідомляючи, що «нині» в четверту суботу після Великодня в каплиці, встановленій на місці цієї битви, щорічно «справляють поминання за вбитими й похованими в тому місці в'ятчанами», семінарист обурено зауважував: «Але на сором в'ятчанам дуже небагато хто з них віддає християнську шану померлим. Навпаки, кожен, можна сказати, з корінних в'ятчан вважає за обов'язок щорічно побувати на Свистоплясці, а з якою метою? Щоб тільки подивитися на потворні глиняні статуї, що продаються на тому місці, й помилуватися грою хлопчиків на свистунцях, які також робляться з глини, а деякі приходять туди зовсім із суперечною християнству й мерзенною метою» [3, с. 28-28 зв.]. У повідомленні Пінєґіна важливо й те, що в'ятчани розглядали Свистопляску як певний обов'язок і те, що свято зберігало язичницькі елементи.

Тим часом на святкування у віддаленому В'ятському краї звернули увагу столичні науковці, що прагнули подати цілорічний опис російських календарних обрядів і звичаїв. Московський фольклорист і етнограф Іван Снєгірьов, який уперше довідався про Свистопляску від Хитрово, а потім збирав про неї відомості, опублікувавши навіть окрему статтю, в 1838 році писав, що на цю урочистість у четверту суботу після Великодня збирається велика кількість народу, здебільшого простолюду, на те саме місце, де 1480 року, згідно з В'ятським рукописним літописом (у Софійському літописі ця подія подана під 1418 роком), під проводом Михайла Рожухіна, або, за Софійським літописом, Розсохіна, в'ятчани

билися уночі, через невідання, з устюжанами, що прийшли до них на допомогу проти татар, і побили дев'ять тисяч союзників під проводом новгородського вихідця Анфала і сина його Нестора. Лише на світанку в'ятчани дізналися про свою помилку. З цього приводу сусіди прозвали їх «сліпородами» – за те, що вони своїх не розгледіли. Місце поховання вбитих перетворилося на гульбище: воно знаходилося на горі Раздериха, біля людних місць, над ровом ріки В'ятки. Там, на згадку про згубну битву, в'ятчани спорудили дерев'яну каплицю. У день Свистопляски, після обідні, співалися загальні панахиди за вбитими устюжанами, з проголошенням вічної пам'яті: «Анфалу, предводителю устюжскому, Нестору, сыну его, Стефану, Федору, двумъ Матфіямъ, двумъ Григоріямъ, Іоанну, Панкратію, Исааку». У цій каплиці стояв великий дерев'яний хрест, поставлений невідомо з якого випадку, судячи з напису: «Во вторый день Мая 1593 года, при благовѣрномъ царѣ, великомъ князѣ Феодорѣ Іоанновичѣ и при благовѣрной царицѣ, великой княгинѣ Иринѣ Феодоровнѣ Годуновой и при Московскомъ и Всероссійскомъ Патріархѣ Іовѣ». Під час Свистопляски біля надгробної каплиці, за святковим звичаєм, розставлялися шатра, продавалися особливі, виготовлені саме до цього дня і нагоди, глиняні коники, свистунці та брязкальця, кульки і різні ласощі. На святі діти гралися ляльками, без угаву свистіли, пританцьовуючи чи стаючи по обидва боки рову, ніби перед наступом, і кидали один в одного глиняними кульками, мовби нагадуючи про військову помилку предків. Свист Снєгірьов кваліфікував як простолюдне висловлення промаху. Гуляння в'ятчан тривало аж до ночі – городяни співали пісні під звук скрипок і балалайок [475, т. 3, с. 62-64; 476, с. 402].

Ще один опис свята залишив у 1840-х роках тульський палеограф, міфолог і краєзнавець Іван Сахаров. Під час Свистопляски на горі Раздериха, де була збудована каплиця, ставили намети з глиняними виробами: кониками, свистунцями, кульками, а також з ласощами. Тут після панахиди починалися гуляння дорослих і дітей. Дорослі співали пісень, грали на балалайках, діти ж свистіли у глиняні свистунці, танцювали, а потім кидали одне в одного глиняними кульками. Переглядаючи прізвиська мешканців різних міст Росії, Сахаров зазначав, що сліпородами в'ятчан прозвали після нещасливої їхньої битви з устюжанами. Це було 1480 року, коли ті прийшли до них як сусіди на допомогу проти татар. В'ятчани розпочали битву проти устюжан уночі, під проводом Михайла Рассохіна, а устюжанами керував новгородський вихідець Анфал. На світанку вони побачили, що побили своїх сусідів, а не татар [455, т. 2, кн. 7, с. 98; 455, т. 1, с. 109]. Дослідники вважають, що Сахаров користувався «Повістю про країну В'ятську»

та деякими іншими літописами [198, с. 36]. Відтоді Свистопляска й пов'язані з нею легенди про Хлиновське побоїще стають об'єктом досліджень, саме слово «свистопляска» входить в обіг. Зароджується й цікавість до глиняних виробів, які продавалися на цьому святі.

У 1856 році повідомлення про свято Свистопляски з'явилося в «Санкт-Петербурзьких відомостях». Тут вперше згадувалася слобода Димково як місце виготовлення іграшок, що продавалися на цій урочистості, та наводилися важливі подробиці про неї: «В'ятка. 13 травня. – Вчора тут було свято, єдине у світі за своєю оригінальністю і назвою – це Свистопляска». З посиланням на Олександра Вештомова та суперечливий народний переказ писалося, що це свято засноване на згадку про печальну подію, що сталася, очевидно, в XIII столітті, тому що в цей час відбувалося найбільше переселення в нинішню В'ятку і її околиці новгородців, устюжан і частково костромичів. Переселення це відбувалося з двох причин: по-перше, переселенці мали на меті незалежність від удільних князів, а по-друге, зручності життя також цілком задовольняли їхні бажання, ґрунтуючись на оповідях перших новгородських вихідців, які запрошували їх із тією метою, щоб посилити себе проти тубільних ворогів, вотяків і чемерисів, яких вони витіснили з місць їхнього мешкання. Набіги цих двох народів, із яких перші мстиві за характером, може й винищили б зовсім незваних гостей, чи, принаймні, змусили б їх піти геть, якби кількість переселенців постійно не зростала. Тим часом удільні князі новгородські, устюжські й костромські стали відчувати значні втрати підвладних їм людей; крім того, й набіги в'ятчан робили їм немало шкоди. Ці причини змусили удільних князів об'єднатися й, за сприяння великих князів, які мали на меті підкорити в'ятчан своїй владі, вони не раз вдавалися до походів на В'ятку, але ті були постійно невдалими, не стільки через ворогів, скільки через природу: непрохідні ліси й болота тодішнього часу, а головне, невідомість місцевості, позбавляли союзників усякої можливості вдало дістатися до місця мешкання в'ятчан. В один із таких походів устюжани за допомогою новгородців, які ненавиділи в'ятчан як своїх утікачів, досягли нарешті місця їхнього мешкання; але це досягнення не було для них щасливим, вони були всі до одного перебиті. Народний переказ говорить про Свистопляску інакше. В'ятчани, як сказано вище, пригноблювані тубільцями, запросили до себе на допомогу устюжан, які прийшли вночі й, будучи сприйняті за ворогів, були майже всі перебиті, за що начебто в'ятчан і називали сліпородами в південних повітах і сусідніх губерніях, окрім багатьох інших насмішок на їхню адресу. Винищення устюжан трапилося в ярузі, що піднімалася від ріки В'ятки, у північній частині міста, над якою, за словами кореспондента,

стояла каплиця – дерев'яна, надзвичайно ветха, як казали, часів Івана Грізного, де зберігався образ, надісланий ним; під цією каплицею були поховані вбиті устюжани. Саме в ній кожної четвертої суботи після Великодня здійснювалася панахида за вбитими, після якої починалося свято Свистопляски. Важко сказати, чому воно мало таку назву, мабуть, тому, що поминки в той час ще містили в собі домішку язичницьких обрядів. Від цієї тризни лишився лише перший склад – свист, а саме свято стало радше надбанням дітей, аніж дорослих, які ходили на нього тільки тому, що задоволення, бодай якісь, були у В'ятці рідкісними, та й погода в цей час майже завжди бувала хорошою, що теж було нечасто.

«Свято Свистопляски кожний житель В'ятки може легко впізнати. Дійсно, після полудня здіймається свист у глиняні, в подобі качок, і берестяні дудки і триває днів зо три поспіль, мабуть, доки діти їх не переламають зовсім. Але не одним цим ознаменоване святкування Свистопляски. Біля каплиці на краю яруги влаштовуються у два ряди ятки, повні глиняних виробів слободи Димково, що за рікою; вони складаються з ляльок і груп їх такої форми, що сприйняти їх за ляльки може лише дитяча уява, і то здалеку. Про вигляд же й сказати нічого, кожна фігура або смугаста, або в мушках, переважно чорних чи червоних. Подібних витворів Димково заготовляє величезну кількість у зимову пору, а навесні сплавляє їх по річці переважно у В'ятську і Оренбурзьку губернії, за рік приблизно цих виробів виготовляється на суму до 2 тисяч рублів. Втім, нещодавно, років зо три, з'явилися ятки з гіпсовими литими виробами; жаль тільки, що немає ні хороших бюстів, ні статуеток, і форми постійно одні й ті ж. Для простого народу є ще задоволення: в Димкові ж виробляється величезна кількість глиняних куль різних діаметрів, починаючи з вершка і менше, порожні всередині; їх забарвлюють або білою фарбою з цяточками чорними і червоними, або вмочають у топлений вар (смолу) і продають не сотнями, а відрами від 10 до 15 копійок за відро. Саме ці кулі охочі до боротьби й сварок між хлопчаками, а іноді й дорослими, кидають в байрак по схилу; їх ловлять навперейми ті, хто стоїть внизу і по байраку та на схилі його, вони сваряться й борються. Для такої ж потіхи кидають пряники й мідні гроші. Раніше бували завжди на цьому святі бої, але вони розсудливими заходами уряду знищені. Свято це триває до глибокого вечора, поки діти не задовольняться іграшками, а дорослі не витратять весь дріб'язок на покупки. Втім, глиняні ляльки не завжди бувають дешевими; деякі з них, особливо групи, розфарбовані фарбами з наліпками сухозлітки, сягають у ціні до рубля і більше, прості ж не дорожчі за 10 і 15 копійок». Згадувалися не без іронії й наїдки, якими обов'язково торгували на Свистопляску: «Як усяке гуляння простолюду чи свято має належні

ласощі, що складаються з відомих пряників, з претензією на солодкість, моченої груші та ін., то й у В'ятці вони є, з додаванням тубільного; очевидно, через бідність фруктів і плодів в'ятчани винайшли свої ласощі чи десерт, це парене жито, неприємне на запах, солодово-солодке на смак», і, як саркастично зауважував кореспондент, «на вигляд надзвичайно схоже на російських тарганів, які щойно вилупилися з яйця», причому відзначалося, що «такі ласощі у великому вподобанні у в'ятського простолюду» [457].

В авторстві статті підозрювали письменника Михайла Салтикова-Щедріна, котрий мешкав у В'ятці в засланні [80, с. 334; 20, с. 255]. За відомостями місцевого історика і краєзнавця Миколи Спаського, автором цієї замітки та ще кількох міг бути вчитель В'ятської гімназії Іван Савинов, який займався етнографією [484, с. 169; 222, № 19, с. 3]. З цієї кореспонденції випливає, що іграшки, котрі призначалися на «єдине у світі за своєю оригінальністю і назвою свято», мали певний сталий асортимент і розрізнялися роллю у ритуалі свята, пластикою та мальовкою: це кулі, окремі фігурки і групи, розмальовані фарбами, із застосуванням також сухозлітки, дешеві й дорожчі. Відзначена сезонність торгівлі глиняними іграшками, їхній вивіз за межі В'ятської губернії і певний зиск майстрів від цього промислу. Опис іграшок засвідчує, що вони виглядали дуже схоже на вироби більш пізнього часу, відомі з музейних збірок. Нарешті, саме в середині XIX століття відбувається поява гіпсових іграшок і статуеток, що становили серйозну конкуренцію глиняним димківським виробам.

Анонімна замітка у «В'ятських губернських відомостях» 1857 року теж подавала відомості про свято в контексті історії в'ятчан. Розповідалося, що вони вийшли з Новгородських земель, шукаючи незалежності від удільних князів і свободи; поселившись у тутешніх місцях, населених чемерисами, котрих вони вигнали з власних земель. Чемериси – народ мстивий, а тому дуже розсердилися на прибульців – ворогів своїх і всіма силами старалися їм заподіяти зло: робили зненацька набіги на тих, хто зазіхнув на дідизну, палили їхні села і били новгородців, де тільки знаходили можливість. Зі свого боку й нові поселенці, переважаючи розумовими здібностями та розвитком, били тубільців добряче та, поза сумнівом, отримали над ними перевагу, змусивши їх віддалитися на південний захід В'ятської губернії, де продовжували мешкати їхні залишки, тому що плем'я це, як зауважувалося, щороку зменшувалося обернено пропорційно зростанню населення інших народів. Новгородці, що поселилися у нинішньому місті В'ятці, для безпеки від порушників їхнього спокою, збудували фортецю з дерев'яними стінами на горі, місці, де пізніше побудувана була церква святої П'ятниці, урядові установи

й Олександрівський сад. «Історія В'ятки не дає ствердних відомостей про вбивство в'ятчанами устюжан, що сталося у рові, котрий обмежує згаданий сад і йде від ріки В'ятки; невідомий навіть час, коли ця подія трапилася. Над цим ровом стоїть і тепер давня дерев'яна каплиця, де, як кажуть, є образ або хрест, надісланий Іваном Грізним. От у цій каплиці й здійснюється щорічно в четверту суботу після Великодня панахида за вбитими устюжанами духовенством церкви св. П'ятниці, а потім відбувається народне свято Свистопляска. Раніше на цьому святі існували кулачні бої, боротьба. Також кидали з гори глиняні кулі, внизу їх ловили, через що відбувалися справжні бійки, та застережливими заходами поліції такі потіхи припинені». Заборону боїв кореспондент оцінював схвально. Перекази про вбивство устюжан, за його словами, розповідали по-різному. Один оповідає, що устюжани йшли на допомогу в'ятчанам проти чемерисів, але в'ятчани «своя своих непознаша», сприйняли їх уночі за ворогів і всіх побили, за що і досі звуть в'ятчан сліпородами. У замітці припускалося, що така подія, котра затьмарювала славу в'ятчан, можливо й примусила їх приховати у своїх літописах цю подію, тому що про неї й не говориться ніде. Натомість інший переказ говорить, що устюжани йшли проти в'ятчан, аби підкорити їх удільним князям через несплату данини останнім. Кореспондент не брався вирішувати, як саме було насправді, а повідомляв читачеві цікавий факт знахідки у В'ятці кам'яних куль, які він ототожнював із «шаришами» [292, с. 55-57].

У цей час уже вщухала, йшла у небуття язичницька ритуальна складова в'ятського свята Свистопляски, головним мірилом ставав торг –запити городян, які купували копійчану іграшку дитині на забаву і глиняну ляльку-бариню, яку можна було поставити замість порцелянової на комод або на підвіконня. Попит, чисельність іграшкарок, яка зросла, здорова конкуренція і пізніше – поява неабияких талантів серед майстринь остаточно сформували тип димківської іграшки [377, с. 136].

У наступні роки у статистичних відомостях про кількість ремісників В'ятки фігурує розділ «Ті, хто займається виготовленням глиняних ляльок». У 1856 році їх 51 чоловік [248, с. 234], в 1858 – 50 майстрів [247, с. 298]. Чергова замітка про Свистопляску – очевидно, теж Савинова – повідомляла, що сучасна місцевість північної частини В'ятської губернії була заселена колись (в XI столітті, з якого починається історія В'ятки) вотяками й чемерисами. У 1174 році прибули до В'ятки два загони новгородців, які шукали незалежності від великих і удільних князів, заволоділи вотяцьким містечком – Болванським, яке згодом стало селом Нікульчиним, за 15 верст від річки В'ятки, решта ж пішла Костромською губернією і спинилася на деякий час у пізнішому місті Котельничі. Поселившись, таким чином, серед ворожих племен,

прибульці зазнавали безперестанних набігів тубільців, які винищували їх то стрілами, то вогнем. Оборонне й наступальне їхнє життя тривало понад три століття, але коли закінчилося, невідомо; ясно видно лише, що вотяки були витіснені у сучасні Глазовський і частково Слободський повіти, де вони й залишилися жити. Утім, батьки в'ятських шанованих старожитців розповідали останнім, що вони пам'ятали в дитинстві сторожові дерев'яні башти, котрі стояли у різних місцях нинішнього міста В'ятки, куди переселилися хлиновці в середині XIII століття. Зокрема, одна з башт була на тому місці, де потім знаходилася канцелярія губернатора, а в садах, що прилягали до неї, існував вал, обнесений у той час тином як захистом від набігів. На допомогу хлиновцям не раз приходили устюжани, а також і новгородські переселенці. Невідомо, на жаль, у який саме час сталося в Хлинові нечуване побоїще, про яке говорить в'ятський історик Олександр Вештомов, але, вірогідно, в XIII чи XIV столітті. Вночі прийшли з-за річки В'ятки устюжани на допомогу хлиновцям проти тубільних ворогів і йшли по ярузі, що тепер є спуском до ріки побіля Олександрівського саду. Хлиновці сприйняли їх за ворогів і перебили своїх помічників з берегів яруги кам'яними ядрами, які можна було бачити у ревельських стінах у якості слідів нашесть новгородців. Вештомов висунув ще й інше припущення: буцімто устюжани приходили не на допомогу хлиновцям, але для приборкання їхньої вольниці, а послали їх удільні князі, від яких переходило багато підданих до хлиновців, через що інтереси князів зазнавали збитків. Як саме трапилася ця подія, кореспондент не брався судити, втім, вірогіднішим вважав перше припущення, тому що в'ятчани, за словами історика, отримали від устюжан, ганебну назву «сліпородів», яку вони носили й надалі від мешканців сусідніх губерній. Побачивши вранці вбитих своїх братів, сприйнятих уночі за ворогів, хлиновці похоронили їх, здійснивши спершу обряд поховання і постановили здійснювати тризну за вбитими щорічно в четверту суботу після Великодня, вірогідно, тому, що тоді ще не вживали рахунку за місяцями. На березі яруги, в якій відбулася кривава драма, стояла старенька дерев'яна капличка. Саме в ній щорічно здійснювали панахиду за вбитими священики П'ятницької церкви як найближчої у той час до місця побоїща і найдавнішої, судячи з архітектури. У цій же каплиці знаходився хрест, надісланий до В'ятки невідомо з якої нагоди царем Іваном Грізним; на ньому був напис, який, на жаль, майже неможливо було розібрати.

Про урочистість Вештомов писав, що «після закінчення панахиди, при якій буває досить багато простого народу, особливо в ясну погоду, настає свято «Свистопляска», котре отримало свій початок від обрядів язичницьких. У язичників був, а в деяких є й тепер звичай – здійснювати

тризну за померлими танцями й музикою, де дудки й свистунці були музичними інструментами. А тому дуже зрозуміло, яким чином виникло в'ятське свято «Свистопляска». У стародавні часи, навіть у першій половині XIX століття свято це супроводжувалося кулачними боями, і багато хто отримував значні травми. «Тепер, завдяки заходам місцевого начальства, ці чуттєві задоволення минулися: їх заступило кидання в яругу глиняних куль (по-місцевому «шарышей» і пряників, де міські й сільські хлопчаки ловлять те й інше. Бувають при цьому, поза сумнівом, між ними бійки, але вони не переходять певні межі, інакше поліція їх розганяє. Біля цієї ж яруги, а тепер на площі Олександрівського саду, розташовуються ятки з ляльками глиняними такої якості, що коня легко сприйняти за корову, а корову – за якогось небаченого ще натуралістами звіра, тим більше, що вони малинового чи зеленого кольору й замість очей мають дві пластинки з сусального золота». У нотатках про Свистопляску згадувалося, що цими виробами займається слобода Димково, де їх виробляють на суму до 500 рублів, оцінюючи кожну ляльку від 1 до 8 копійок. Наводилися також дані про збут іграшок та зміни в їхньому асортименті: «Окрім місцевого вжитку, ляльки відправляються у значній кількості в низові по ріці В'ятці міста та в Оренбурзьку губернію. Втім, у недавній час почали з'являтися гіпсові, ліплені й литі статуетки та групи, доволі добре зроблені». Шкодувалося, що щороку вони виготовлялися майже однаковими, бо види форм у майстрів не змінювалися [458, с. 126-128].

Тим, хто провів дитинство у В'ятці, святкування назавжди закарбовувалося в пам'яті. У 1859 році в петербурзькому виданні «Російський щоденник» нижньогородський педагог і письменник Олександр Мартинов, сховавшись під ініціалами А.М., повторив багато з наведених раніше відомостей, але додав дещо нове зі своїх спогадів про Свистопляску, котру визначив як «різновид невеликого народного свята, поєднаного з торгом» і пояснив, що свято це належить виключно місту В'ятці та, можливо, зайшло від новгородців, засновників міста, але з часом спотворилося й набуло теперішнього характеру. Він вже скаржився на те, що «народні святкування мало-помалу втрачають свій старовинний колорит, і де-не-де й зовсім змінюються, навіть зникають під натиском сучасності». Що стосується етимології назви «Свистопляска», то, на думку Мартинова, важко її пояснити із сучасних йому даних. Свист, дійсно, було чутно на цьому народному зборищі з усіх боків, але танців не було. Автор замітки натомість звертав увагу на скорочення програми Свистопляски, на дедалі більшу участь в ній дітей, бо «в нинішній час герої цього свята – діти, хлопчаки», які затанцюють хіба в разі, якщо когось у штовханині вдарять по нозі, на

зростання ролі торгівлі і зведення усього ритуалу після традиційної панахиди головним чином до продажу іграшок: «Воно [свято] буває після Великодня, коли сніг вже зійде і сонце тепло гріє, а у В'ятці така благодать нескоро приходить...» Автор, за його словами, втримав у пам'яті всі подробиці цієї курйозної урочистості, учасником якої він сам був у дитинстві разом із товаришами-гімназистами. «Місце, призначене для свята, не змінилося: це за міським Олександрівським садом, на березі ріки В'ятки; берег цей зритий урвищами від стоку весняних вод. Втім, мурава вкрила більшу частину урвища: справжня насолода для героїв і любителів свята! Тоді узвози і яруги кишать дітлахами... Ще напередодні влаштовуються на місці свята ятки і столики для ласощів і, головне, для ляльок (місцевого виготовлення) і іграшок... З раннього ранку, у день свята, велика кількість човнів, наповнених ляльками, снує по ріці і переправляється з протилежного берега. Ляльки ці, що виготовляються у великій кількості в одному селі за В'яткою, – суто місцевий продукт. Глина, фарби, а головне – мистецтво і смак прямо доморощені. Фігурки ліпляться відомі: «бароні» (тобто барині), всі з високими таліями у сукнях, розмальованих всіма кольорами веселки, а іноді й сусальним золотом; «ковалери», у вигляді пастушків з лубочних картинок. З тварин – улюблені ведмеді, корови, цапи, коні; з птахів – качки (зі свистками), гуси. Але головне: величезна кількість «шаров», пустих всередині, з брязкальцями (з камінців, гороху). Кулі ці відіграють разом з качками-свистунцями ледь чи не головну роль...». Мартинов погоджувався з жартами місцевого газетяра над достовірністю зображування в іграшках: «Це цілком справедливо; але він не сказав, на кого ж схожі ці «бароні» й узагалі людські фігурки. А вони ж бо менш за все схожі на людей. Фігурки робляться без ніг і, наприклад, «бароні» стоять на подолі сукні, тощо.

Якщо погода сприяє, зборище буває величезне: особливо діти усіх станів зрання пориваються на місце Свистопляски. Звісно, міщанські і дворові дітлахи, не утримувані вдома, товпляться там з раннього ранку і піднімають несамовитий свист зі щойно куплених качок. Діти чиновників та інших, більш вихованих станів з'являються пізніше, супроводжувані татусями й матусями, пристаючи до останніх мало не зі сльозами про купівлю ляльок і солодощів. Гімназисти, мало не перші герої свята, – «на жаль»! – повинні запізнюватися через причину занять, тому що останні, незважаючи на таке характеристичне свято, йдуть своїм звичаєм.

Свистопляска у самий розпал, тобто вже після обіду, відвідується і губернськими аристократами, щоб посміятися, а з боку молодих людей – іноді й взяти участь. Ось тут і виступають на сцену глиняні кулі

(зазвичай чорні, як і ведмеді: сажа найдешевша). Вони робляться великі й маленькі. Хто-небудь з молодих людей (так звані «приказні», теж дуже охочі до цієї потіхи), а іноді й кілька разом закупляють у торговок десятки куль... Хлопчаки чекають цього моменту і дощем спускаються по байраках... щоб ловити кулі, які кидаються охочими згори і потім їх же й перепродувати. При цьому, звісно, не обходиться без синців і т.п. прикрас. А що за гомін унизу поміж хлопчаками! Трапляються й бійки, й плачі: то від кулі, що влучила в лоба, то від перебивання здобичі. А скільки глядачів цієї потіхи!». Мартинов зазначав, що під дією алкогольних напоїв, можливо, траплялися й танці. «Наступного дня з'являються на віконцях, особливо міщанських будиночків, цілі ряди ляльок; а по місту кілька днів лунає свист і дудіння на всі лади, а також і катання куль по дорогах. Ляльок і куль, більш за все, звозиться на Свистопляску не один десяток тисяч, ціною від копійки асигн[аціями] до гривеника за штуку; звідси можна було б приблизно вирахувати обіг цієї галузі промисловості, але боюсь помилитися в цифрах». Саме свято Мартинов порівнював із Красною гіркою, що бувала в цей же час в інших містах Росії, з таким самим зборищем, тільки дійовими особами були не діти, а дорослі. Мартинов говорить, що Свистопляска є знаковою календарною віхою для в'ятчан, «для дітей – вона істинна втіха, для дорослих – потіха» [319, с. 3].

Світ традиційної російської культури вимагав духовної спорідненості і світоглядної рівності всіх, хто належав до громади, без огляду на вік. Доросла свідомість багато в чому зберігала міфологічні риси і через це була схожою на дитячу, тому в народній культурі проблема батьків і дітей не стояла так гостро, як в освіченому суспільстві, де інтелектуальний розрив між різними віковими рівнями був більш глибоким. Це й показувала Свистопляска. Звичай ставити іграшки на підвіконня, котрий зберігся донині в сільському побуті, можливо, був відгомоном їхнього магічно-релігійного призначення як оберегів. Також дуже цікавим є припущення про новгородське походження урочистості.

Цікавий опис власної участі в святкуванні залишив у своїх мемуарах лікар Савватій Сичугов. У 1850-х роках він навчався у в'ятській бурсі, а спогади писав наприкінці XIX століття. Сичугов відзначав, що Свистопляска схожа з іншим народним святом – Семиком і що вона відзначалася в одну з неділь після Великодня (насправді – в суботу, але й наступного дня веселощі тривали). Сичугов у той час не мав щонайменшого уявлення про Свистопляску, і його туди затягнув старший товариш-бурсак. Ось як він згадував про цей випадок: «Місце для свята знаходилося в кінці міста і було глибоким яром з високими краями, на яких розміщуються десятки торговців з булками, ласощами,

свистунцями, які спеціально до цього дня готуються (на кшталт маленьких кларнетів), і глиняними кульками, пофарбованими в чорний колір з різнокольоровими цяточками. Кулі великі (з апельсин) були всередині порожні; дрібні ж, завбільшки з волоський горіх, робилися суцільними. На святі була маса дітвори, але приходили і причепурені пані та чоловіки – чиновники і купці. Діти отримували свистунці, і в повітрі лунала жахлива какофонія; дорослі ж навантажувалися кулями, які купувалися цілими сотнями.

На березі була, отож, святкова і бездіяльна публіка; в яру ж займали місця міщанські хлопці й бурсаки, до яких трохи не силоміць потягнув мене товариш. Та й самому мені ніяково було штовхатися в халаті серед чепуристої публіки. Свято розпочалося киданням куль зверху і підбиранням їх хлопцями в яру. Я вже зібрав цілу пазуху куль, коли одна з них, що потрапила в голову, звалила мене з ніг, а тоді почалася справжнє бомбардування. Я благав, просив про пощаду, але кулі дедалі частіше і частіше сипалися на мене. Встати й бігти я не міг і тільки руками інстинктивно захищав голову. На щастя, на виручку мені з'явився мій спокусник і витягнув мене у відносно безпечне місце.

Я скоро віддихався і став спостерігати за ошатною публікою. Уявіть собі, що не тільки чоловіки, але причепурені геть-чисто барині і навіть діти із задоволенням, певне, цілилися в голови яружних хлопців; кожен влучний удар зустрічався заохочувальним реготом і вигуками. Мені так перепало, що картуз не можна було надіти, настільки розпухла голова. Коли ми вийшли з яру, мій товариш спорожнив мою пазуху, продав кулі і купив мені великого свищика і булку. З цими трофеями я повернувся в бурсу; до них на інший день інспектор приєднав штук 50 гарячих різок. Так, жорстокі були звичаї!» [497, с. 144-146].

У 1861 році губернська газета засвідчила, що програма місцевого народного свята Свистопляски, яке проходило 20 травня біля каплиці поблизу яруги, яка звалася Раздерихинською, – на тому місці, де, за переказом, в'ятчани помилково побили в нічний час устюжан, що прийшли до них на допомогу, сприйнявши їх за ворогів, дедалі скорочується, «по мірі того, як у народі зменшується усвідомлення значення свята». Ще років 30 тому святкування відбувалося дуже шумно: «Крім поминання вбитих, купівлі глиняних ляльок і ласощів, безперервного свистіння в дудки і кидання кульок в яругу, де через них кипіла бійка між хлопчаками, в той час були ще й кулачні бої, і пісні, й танці під звуки скрипок, балалайок і бубнів. З цього майже нічого не залишилося, катання куль припинилося в останні роки з облаштуванням у ярузі брукованого узвозу до річки В'ятки. Торгівля ляльками, іграшками і ласощами на площі перед Олександрівським

садом залишається майже єдиною причиною значного скупчення народу, що приходить сюди здебільшого з дітьми для скуповування найцікавішого для них товару. У нинішню Свистопляску ми налічили 20 яток з горіхами, пряниками та іншими ласощами і 10 столиків з подібним же товаром, 3 ятки з різноманітними дитячими іграшками, алебастровими ляльками, статуетками і навіть групами, 42 столики з дерев'яними, паперовими, шитими і переважно глиняними ляльками та іграшками, 5 столиків з глиняними кулями і 6 з берестяними дудками. Вибір алебастрових виробів був не надто різноманітним, багато не було і з того, що виставлялося в попередні роки». У замітці відзначається, що про якість глиняних ляльок не раз вже говорилося в газеті. Прикметним було те, як в'ятські митці вдосконалюють свою майстерність, при цьому не без іронії аналізувалися замітки 1838 та 1858 років. Далі зауважувалося, що, навіть побіжно, «за поверхневого погляду покращень і змін в фігурах жодних не помітили, окрім незвичайного розширення спідниць у глиняних дам – у відповідності зі смаками нашого часу. Вироби цього роду продаються городянам за гроші, а сільським мешканцям вимінюються більше на яйця; на запитання про ціну торговки відповідають: «два яицка», «пять яицек» і т.д.» [325, с. 170].

Наступного року газетярі сповіщали: «У четверту суботу після Великодня у В'ятці щорічно буває свято, відоме під іменем Свистопляски, що мало колись значення місцевого народного святкування, та тепер майже остаточно перетворилося на дитяче свято чи, правильніше сказати, на свято дитячих іграшок». Нагадувалося знову коротко про живучу легенду, згідно з якою років п'ятсот, а за тлумаченням інших, сімсот тому із в'ятчанами трапився такий гріх, який навряд чи колись повторювався в історії. Устюжани прийшли до них на допомогу і вночі підійшли до міста, а в'ятчани, в темряві сприйнявши їх за ворогів, кинулися на них із таким азартом, що коли схаменулися, здогадалися, в чому справа, й огледілись, то побачили, що дев'ять тисяч дорогих гостей загинуло. Поховавши їх, в'ятчани почали щорічно здійснювати поминання за ними. Але оскільки поминки того часу, крім церковної панахиди, супроводжувалися різними обрядами язичницької тризни – музикою, танцями, свистом, кулачними боями тощо, то щорічне відправлення поминок за вбитими устюжанами набуло характеру постійного народного свята чи гуляння з необхідною при цьому торгівлею закусками й солодощами. Продаж іграшок почався, на думку автора статті, нещодавно. «Діти чекають тут дня Свистопляски з таким же нетерпінням, як у Казані й інших поволзьких містах прибуття човнів із посудом і іграшками». Втім, і саме поминання поки ще не

зовсім припинилося: у каплиці, що стояла неподалік місця головного святкування, на березі Раздерихинської яруги, цього дня справлялася панахида; «дехто заходить туди і їсть кутю, розуміючи поминки кожен по-своєму: від більшої частини тих, хто поминав, ми чули, що вони поминають батьків у царстві небесному, тільки дуже небагато казало, що була якась війна, тому й поминають убитих, а інші їдять кутю тому, що цим займаються інші». 24 роки тому громадяни міста В'ятки присудом постановили збудувати замість давньої дерев'яної кам'яну каплицю, яка мусила «служити для того, щоб історичний переказ зберегти в пам'яті пізніших нащадків». Однак більша частина з них, мабуть, і гадки не мала про жодну історичну подію, інші вирішили, що в події, котру передає найтемніший переказ, немає нічого історичного, що мало б вплив на долю міста чи значення в народному житті тутешнього краю, а багато хто усвідомлював, що витрати на увіковічення в пам'яті нащадків випадкової помилки предків були б зовсім недоречними, коли нагальні потреби суспільного благоустрою й просвіти настійно потребували пожертв і складання капіталів, тому, мабуть, побудову каплиці так і не було здійснено. У 1862 році на Свистоплясці було двадцять дві ятки з горіхами, пряниками й солодощами, три ятки з різноманітними дитячими іграшками, з алебастровими ляльками і статуетками, тридцять вісім столиків переважно з глиняними, а також дерев'яними, паперовими, шитими ляльками й іграшками, п'ять столів з глиняними кулями та чотири з берестяними дудками [459, с. 145]. У 1864 році виробництвом глиняних ляльок займалося 52 майстри [361, с. 185]. У 1865 році у зведенні про кількість ремісників у В'ятці майстри глиняної іграшки вже значаться разом з тими, хто відливає алебастрові фігури. Таких «ляльківників» згадується 50 жінок і 2 чоловіки [74]. Останні ніколи не займалися ліпленням глиняних іграшок, а тільки литтям з алебастру.

Дослідники старожитностей В'ятського краю виробництво глиняних кульок, що використовувалися у Свистоплясці, відносили до більш ранніх часів, аніж виготовлення глиняних ляльок. Так, Петро Алабін писав, що мешканці Димківської слободи займалися виробництвом кульок і, дедалі більше розвиваючи торгівлю ними, почали робити глиняні іграшки. Про те, що в середині XIX століття язичницькі звичаї Свистопляски вже не муляли очей освіченим в'ятчанам, можна судити з його статті «Щодо деяких старожитностей В'ятського краю», опублікованої в 1865 році:

«У самому місті В'ятці існує яр по імені Раздерихинський, який спускається до річки В'ятки. За цим яром, за часів першого поселення в'ятського – йшли на допомогу вночі до обложених тубільцями в'ятчан

устюжани, але на лихо в'ятчани, не впізнавши своїх союзників, і вбачаючи в них ворога, кинулися на них; в кривавому звалищі загинуло багато устюжан, на превелике, як наслідок, горе в'ятчан. На ранок з'ясувалося криваве нещастя, в'ятчани з честю поховали своїх загиблих союзників на самому місці бойовища, тут же поставили каплицю, яка досі існує, хоча ймовірно в оновленому, але все-таки напівзруйнованому вигляді, і вирішили щорічно в день побоїща здійснювати за убієнними устюжанами панахиду. Надалі, ймовірно при значному скупченні народу на цій панахиді, діти, згадуючи битву, яка відбулася на цьому місці, стали грати біля цієї каплиці у війну, причому один гурт дітей зазвичай піднімався по крутих берегах яру, а інший не допускав їх зійти на висоту і кидав у них грудками землі. Згодом зброю цю було замінено глиняними кульками, розмальованими різними фарбами. Виробництвом та продажем цих кульок, так званих «шаришів», стала займатися розташована навпроти яру, по той бік річки В'ятки слобода Димково, мешканці якої, дедалі більше розвиваючи свою торгівлю кульками, почали робити глиняні іграшки, продаж яких в день панахиди біля згаданої каплиці утворив цілий ярмарок, відомий під іменем Свистопляска, оскільки дитяча війна, яка на цьому місці звичайно відбувалася, супроводжувалася свистом в берестяні свищики, продаж котрих, як і глиняних півників-свистунців, триває в день свята у великих розмірах і нині». Цікавим було й подальше зауваження антиквара: «На місці каплиці і в стінах поблизького яру, видно багато людських кісток. Цікаво було б зібрати черепи тут похованих людей для визначення, до якого саме племені вони належать».

Алабін істотно доповнив оповіді Ричкова і Вештомова, в тому числі сучасними йому реаліями – назвав яр Раздерихинським та приписав зведення каплиці і проведення панахиди на місці побоїща вже першим в'ятчанам. При цьому він не згадав ні про язичницьке підґрунтя Свистопляски, ні про суперечності усного переказу стосовно неї, але запропонував новий погляд на походження свята, звівши його до «дитячої війни» глиняними кульками, яка нібито дала початок димківському промислу. Він стверджував: «З Раздерихинської яруги, за переказом, існує хід під високий правий берег В'ятки, котрий був місцем стародавнього міста, а нині зайнятий Олександровським садом, офіційними будівлями, жіночим монастирем, собором і архієрейським будинком зі службами. Старожитці говорять, що цей потаємний хід був відомий і їхнім батькам. Близько десяти років тому, під цей берег, із боку річки, був, кажуть, дійсно відкритий якийсь хід, у якому знайшли сліди зотлілого пороху та кілька кам'яних ядер, із них три знаходяться в нашому музеумі. Ядра ці завбільшки зі звичайне 20-фунтове ядро, деякі

зроблені з каменя-кругляка, навіть слідів якого немає поблизу нашого міста, а деякі – з пісковику».

І все ж, про в'ятчан Алабін, як і раніше, відгукувався добре, кажучи, що вони «з честю поховали своїх колишніх союзників». І знову – жодних звинувачень в «сліпородстві» і «хлиновстві», які були б тут недоречними, бо сталося «нещастя», а не навмисне братовбивство [11, с. 208]. Оскільки ця думка висловлена ще в 1865 році, вона може, як гадала Ірина Богуславська, слугувати підтвердженням різночасових прошарків у димківському виробництві і більш раннього походження куль і свистунців порівняно з деякими ляльками і особливо фігурними групами [54, с. 28]. Важливими є відомості, наведені Алабіним, про те, що глиняні кулі катали також на Семик у місті Котельнич [11, с. 208].

За спогадами, багаті в'ятчани купували їх відрами й кидали вниз із гори, а біднота підбирала й знову перепродувала там само, а оскільки це не обходилося без пустощів, то зазвичай спалахувала бійка глиняними кулями, а потім і навкулачки. Міська влада, зрештою, видала наказ, який заборонив продаж глиняних кульок. Хоча ніяка суворість і заборони не могли знищити велелюдного торгу [563, с. 99]. У 1869 році гучному проведенню Свистопляски 17 травня сприяла хороша погода, що зібрала на неї до півтори тисячі чоловік. У губернській газеті знову детально описувався ярмарок і представлені на ньому товари. Розказувалося, що, як і раніше, відбулося свято «Свистопляска», яке отримало свою назву з прадавніх часів; хоча початок цього свята можна віднести безпомилково до XIV століття. Із історії В'ятки відомо, що в'ятчани в кінці XIV століття визнали над собою владу московських князів, або – точніше: в'ятчани уклали в цей час перемир'я з Московським князівством. Але щойно було укладено це перемир'я, як проти в'ятчан почали ворожі дії тубільці – вотяки і чемериси, які все ще сподівалися вигнати зі своєї землі вороже їм плем'я. Вони почали здійснювати свої напади одночасно в різних місцях і проводили їх так настійливо, що становище в'ятчан і в укріплених містах ставало нестерпним; навіть мешканці самого міста Хлинова змушені були шукати допомоги у своїх російських сусідів – устюжан. Добрі устюжани не відмовили в'ятчанам в цій допомозі і виступили із свого міста проти ворогів Хлинова. Тим часом ворог, почувши про цю допомогу і не сподіваючись на вдалу для себе битву, відступив від Хлинова і розсіявся; однак про цей відступ ворога ні устюжани, ні в'ятчани не знали, і через те одні й другі були обережними. Устюжани, підійшовши до Хлинова з-за ріки В'ятки і не чуючи в ньому шуму, подумали, що місто вже захоплене ворогом, тому й вирішили своїх співвітчизників звільнити. Хлиновці, побачивши наближення війська, подумали, що то були вороги, також приготувалися

до бою. Осінньої темної ночі устюжани пішли на приступ Хлинова по Раздерихинському яру, а в'ятчани, гадаючи, що це ворог, кинулись на своїх союзників. Довго, як говорить в'ятський історик, тривала ця битва, й тільки на світанку хлиновці побачили свою помилку, припинили бій, кинулися в обійми своїх союзників і гірко заплакали. Але потрібно було потурбуватися про загиблих, і в'ятчани в глибокому сумі своїх і устюжан поклали в спільну могилу, збудували над нею каплицю, в якій вирішили здійснювати поминання загиблих щорічно в суботу четвертого тижня після Великодня. Це поминання здійснюється і понині. З 1857 року, коли було зламано стару дерев'яну каплицю і на її місці закладено нову, кам'яну, ще недобудовану, поминання відбувалося в П'ятничній церкві, де зберігався і дерев'яний хрест, який був надісланий Іваном Грізним і стояв у дерев'яній каплиці. Помилку своїх предків в'ятчани, мовляв, носять на собі і нині, оскільки зазначена нещаслива, кривава подія стала причиною того, що в'ятчан стали називати «сліпими», «сліпородами».

В'ятчани, вірні релігійній обітниці своїх предків поминати полеглих, у великій кількості сходилися до В'ятки, і це скупчення народу стало початком невеликого ярмарку або свята «Свистопляски». На початку XIX століття, за свідченнями місцевої хроніки, свято Свистопляска відзначалося дуже гучно: окрім поминання загиблих тут, біля Раздерихинського яру, відбувалися кулачні бої, кидання куль у яр, через яке було багато бійок і випадків калічення, було чутно пісні і танці під звуки бубна, скрипки і балалайки, оглушливий свист в дудки, влаштовувався продаж ласощів і глиняних ляльок. Та в описуваний час від усього того залишилася тільки торгівля ласощами, ляльками та іграшками, частково утримався і свист в дудки, однак кидання куль, кулачні бої, як розваги більш грубі і до того ж небезпечні, вже не відбувалися. Припускали, що з часом це свято змінить повністю свій характер, утримає за собою лише суто релігійне значення, тобто поминання полеглих. Якщо й бувало більш чи менш значне скупчення народу, то єдиною причиною цього була торгівля на площі перед Олександрівським садом різноманітними дитячими іграшками, алебастровими ляльками, статуетками і подібними виробами, які виготовлялися виключно мешканцями слободи Димківської; знаменно, що ці вироби були відомі навіть у низових поволзьких містах.

Оскільки це свято було єдиним заходом, коли всі діти та навіть дорослі вважали своїм обов'язком побувати на ярмарку і хоч щось купити, то при гарній погоді на площі постійно юрмилося до 1500 чоловік і майже до пізньої ночі. В Свистопляску 1869 року всіх товарів було на 550 рублів, з них продано майже на 400 рублів. За видами товару було 12 яток з ласощами – пряниками, горіхами, цукерками тощо, всього близько 380

рублів, а продано на 220 рублів. Алебастрових виробів було привезено 9 торгівцями на 130 рублів, продано на 100 рублів. З глиняними ляльками було 12 чоловік, привезено товару на 16 рублів, продано на 13 рублів. З дерев'яними виробами – дитячими ляльковими меблями, дитячими ляльковим візочками, виточеними кулями, палицями тощо було 10 чоловік, привезено товару на 15 рублів, майже весь було продано. Тих, хто торгував шитими ляльками, було 5 чоловік, привезено товару на 8 рублів, продано майже на 7 рублів. Дерев'яних, обвитих берестою, дудок було привезено 600 штук, по 75 копійок за 100 штук, всі продано. Окрім звичайних солодощів, торгували квасом, працювали гойдалки, панорама, ляльковий театр.

Із усіх наведених даних було видно, що перше місце в торгівлі належало торгівцям солодощами, а потім алебастровими і глиняними виробами, без яких, як можна було помітити, не мало б значення і саме свято. Про якість виробів, насамперед глиняних, не раз говорилося в губернських відомостях і тому можна було з упевненістю сказати, що в'ятські вироби вдосконалюються порівняно зі згадуваними раніше в губернській пресі. Оглядач зазначав, що навіть при поверхневому погляді не можна не помітити удосконалень, корів і коней роблять більш-менш схожими на їхні прообрази. Втім, глиняні вироби зовсім витіснялися алебастровими, які за майстерністю та чистотою оздоблення були вартими уваги. Глиняні вироби, через свою дешевизну, мали покупців лише серед селян [415, с. 7-8]. Ритуал став поволі втрачати свою самоцінність і самодостатність, під тиском урядовців він почав підлаштовуватися під потреби повсякденного побуту. Відбувався занепад ритуалізованих форм поведінки, а разом з ним і деградація іграшкарства.

Наприкінці XIX століття виготовлення іграшок вже не було пов'язане виключно зі святом Свистопляски – їх робили протягом року, і збут регулювався ринковим попитом. Одночасно з глиняною іграшкою розвивалося і виробництво алебастрової, яке підтримувалося і місцевою владою. Губернська преса віддавала перевагу алебастровим виробам. Ці вироби, з яких особливо вартими уваги були кронштейни, підставки різного призначення, статуетки, бюсти, групи фігур і ліплені статуї, нарешті, відлиті зображення тварин відносили до числа вишуканих ручних виробництв. Виготовленням таких предметів, які мали характер художніх образотворчих робіт, займалися в слободі Димково четверо майстрів, з яких особливо вирізнялися, за словами автора нарису, міщани Пєнкін і Алакшин.

Поряд із такими художніми предметами тими ж майстрами і в їхніх сім'ях виготовлялися з алебастру різноманітні іграшки і дитячі ляльки;

подібних алебастрових виробів виготовляли до ста різноманітних видів, і всі вони вирізнялися витонченістю та чистотою обробки, ними забезпечувалася не тільки вся губернія за рахунок ярмарків і магазинів у містах, але, разом з тим, ці вироби вивозилися за межі губернії; зокрема, за посередництва скупників, вони потрапляли на ярмарки і в міста Пермської губернії; також алебастрові вироби везли в губернії по Волзі, на суднах, завантажених меблями, і скупниками їх були виключно мешканці села Істобенська, які щорічно ранньої весни приїздили до майстрів слободи Димково і закуповували від 10–15 тисяч виробів, на суму від 250–300 рублів.

Виготовленням алебастрових і глиняних виробів займалися в губернії лише мешканці слободи Димково і майже в кожній тамтешній сім'ї. Виробництвом алебастрових виробів займалися п'ять родин (всього тринадцять чоловік), виготовленням іграшок із глини, надзвичайно дешевих і своєрідних, займалися впродовж року шістнадцять сімей, решта працювали тільки навесні.

Із відомостей, отриманих у Димкові від майстрів, виявилося, що відливкою і обробкою алебастрових іграшок, як і глиняних, займалися жінки і діти, тут кожний брав участь в роботі, починаючи з десяти років; загальний порядок роботи такий: спочатку виготовляли великі партії іграшок до 3–4 тисяч в сім'ї, а потім вже починали їх чистити чи розмальовувати, заготовки робили восени і взимку чотири, п'ять разів тому, що у визначений час до майстрів додому приїжджають скупники майже з усіх повітів губернії, переважно з Нолинського і Яранського, які потім і розподіляють іграшки по всіх містах і ярмарках губернії. Однак найбільш кипуча робота в кожній сім'ї розпочиналася з Великого посту, в цей час приїздили скупники для придбання товару на всі літні ярмарки губернії, а потім і самі майстри заготовляли великі партії для свята Свистопляски, літніх базарів у місті В'ятці, для сплавляння на суднах в поволзькі губернії, і нарешті робилися заготовки для ярмарків у містах Орлов і Слободський, куди їхали самі димківські майстри.

Визначити загальну кількість виготовлених за рік іграшок із алебастру і глини не було жодної можливості, оскільки майстрині-жінки відмовлялися вказати кількість виготовлених ними різних іграшок. Так само неможливо було визначити з точністю і той річний заробіток, який отримувала кожна сім'я. «Взагалі можна сказати зі слів самих працюючих, що, не маючи землі для обробітку, виготовлення іграшок (особливо з алебастру) дає кожному сімейству не тільки заробіток для харчування, але жінки та діти, як власне виробники, заробляють на іграшках на одяг», – констатував автор хроніки. Однак необхідно зазначити, що в кожній такій сім'ї існували й інші промисли. Додавали

також, що іграшки з алебастру, особливо дрібні, витісняли іграшки з глини, хоча останні вражали своєю дешевизною і оригінальністю, тому виготовлялися і знаходили збут головним чином гарні «свистуни» для дітей, втім, число глиняних виробів все ж було величезним, що доводила й кількість сімей, які займалися їхнім виготовленням. Однак скарги на малий збут і прибуток існували, й на запитання, чому ж тоді вони не роблять вироби з алебастру, відповідали прямо – немає форм для відливання, а майстри-сусіди не дають; взагалі помітними були антагонізм і повне відокремлення між працюючими.

Сім'я, яка виготовляла алебастрові вироби, не враховуючи суто художні предмети, за наявності 4-х працюючих в середньому отримувала за рік чистого прибутку близько 400 рублів, якщо ж число працюючих зростало, то збільшувався і заробіток, однак прямої пропорційності не існувало, і це вже було видно з того, що міщанин Караваєв, працюючи один, отримував за рік прибутку до 200 рублів (не враховуючи дорогі та високі вироби); тільки на святі Свистопляски він продавав сам на суму 50–60 рублів; інші ж цілими сім'ями продавали на 70, 80 і 100 рублів кожна. Що стосується глиняних виробів, то заробіток сім'ї, за однакових умов, складав за рік тільки 40–50 рублів, а для тих, хто працював тимчасово, 10–15 рублів.

Співставляючи вартість витрат на матеріал, можна було прийти до висновку, що видатки ці для алебастрових і глиняних виробів майже однакові, якщо не враховувати форми для алебастрових виробів. Зокрема, пуд гіпсу з привозом із села Івкіного Орловського повіту (єдиного місця добування) коштував 10 копійок, раніше це коштувало 7, 8 і 9 копійок. Глина ж, яка добувалася недалеко від слободи, приставлялася селянам по 1½ копійки за грудку. За словами двох жінок, із тисячі глиняних виробів, які продавалися скупникам від 3 до 5 рублів, видатки на матеріал складали від 80 копійок до 1 рубля 20 копійок. Час, необхідний, щоб виготовити 1000 штук виробів, становив у середньому 8 днів, отож жінка з двома дітьми виготовляла за день від 100 до 200 штук глиняних виробів, а дитячих свистунців більше 100–125 зробити було неможливо. Взагалі для глиняних виробів свято Свистопляска та літні ярмарки в місті В'ятці, де відбувалася роздрібна торгівля, були найприбутковішими.

Найдешевші іграшки з алебастру продавалися по 1 рублю за сотню, а окремо – по 2 копійки, деякі іграшки – від 1 рубля 50 копійок до трьох рублів за сотню; середній сорт алебастрових іграшок продавався скупникам або десятками – за 1–3 рублів, або ж сотнями – за 10–25 рублів. На ярмарках і базарах самими майстрами алебастрові вироби

продавалися від 3 до 50 копійок за штуку. Сотня ж глиняних виробів продавалася від 30 до 50 копійок, а по одній від ½ копійки до 3 копійок.

Стосовно чотирьох майстрів, які виготовляли суто художні предмети із алебастру, зазначалося, що їхні вироби, як і склади, варті уваги. Однак загальною вадою була простота форм для відливки і обмеженість зразків для власних ліплених робіт. Висловлювався жаль, що ніхто не звертав на них належної уваги, а замовлення на художні вироби були дуже обмеженими [101, с. 3-4]. Виготовленням глиняних іграшок займалися виключно жінки й діти, починаючи з десяти років, утім, відомо, що старі майстрині – Єлизавета Пєнкіна, Єлизавета Кошкіна – починали вчитися ліпити іграшки з семи-восьми років [54, с. 293].

У наступному 1872 році згадувалися ті ж 16 родин, що займалися глиняними іграшками протягом всього року: «Гіпсовими й глиняними виробництвами займаються тільки мешканці слободи Димківської. Тих, хто виготовляє гіпсові вироби – 30 чоловік, виготовленням іграшок з глини, надзвичайно дешевих і своєрідних, займаються у всі пори року 16 сімей. Найдешевші іграшки продаються по 1 рублю за сотню, а окремо по 2 копійки за штуку, потім йдуть різноманітні іграшки за ціною від 1 рубля 50 копійок до 3 рублів за сотню. Гіпсовими виробами забезпечується не тільки вся губернія через ярмарки і крамниці в містах, але й разом з тим через скупників вони потрапляють на ярмарки і в міста по Волзі на суднах, завантажених меблями, і скупниками є виключно мешканці села Істобенська, які щорічно, ранньої весни, приїздять до майстрів слободи Димківської і закуповують їхні вироби від 10 до 15 тисяч штук, на суму від 250 до 300 рублів». З огляду на великий розвиток цієї галузі промисловості і для надання гіпсовим виробам більш правильної форми, при музеї В'ятської публічної бібліотеки з 1 жовтня 1872 року було відкрито майстерню гіпсових виробів. У цій майстерні могли навчатися роботі безкоштовно всі бажаючі. Навчання було тричі на тиждень, на кожному уроці належало бути від 6 до 8 учнів. У майстерні виготовили колекцію зображень тварин за зразками Музею для навчальних закладів, в тому числі для народних шкіл. Утримувалася майстерня за рахунок коштів, отриманих від продажу речей, виготовлених у ній [362, с. 29, 30]. Дедалі більше уваги приділялося алебастровим скульптурам. Особливо художніми вважалися гіпсові вироби Іллі Пєнкіна – етнографічні статуетки вотяків і чемерисів. Оскільки досвід показав, що іграшки з гіпсу важко перевезти неушкодженими на великі відстані, то в майстерні також робилися спроби замінити гіпсові вироби зробленими з пап'є-маше [362, с. 30]. На Свистоплясці того року згадувалося більше семидесяти крамарів, але вперше за багато років нічого спеціально не говорилося про глиняні ляльки. Правда, й замітка про свято 1872 року

була короткою. Вона сповіщала, що в четверту суботу після Великодня у В'ятці щорічно буває свято, іменоване Свистопляскою, яке мало колись значення місцевого народного свята, однак нині воно перетворилося на дитяче свято. За переказом в'ятського історика, свято це отримало свій початок ще за часів В'ятської республіки за наступних обставин. Хлиновці дізнавшись, що вотяки прагнуть напасти на місто, запросили до себе на допомогу устюжан. Останні не затрималися з намірами допомогти і вночі підійшли до міста, а в'ятчани, вважаючи їх ворогами, кинулися на них із таким завзяттям, що коли на світанку побачили свою помилку, було вже багато вбитих. Поховавши вбитих, в'ятчани стали щорічно справляти по них поминки. Але оскільки в давні часи кожне поминання супроводжувалося різним обрядами язичницької тризни – музикою, танцями, свистом тощо, то відправлення поминок і набуло характеру народного свята з необхідною при цьому торгівлею різними іграшками та солодощами. Втім, утрималися і самі поминки: багато хто заходив у П'ятницьку церкву і їв кутю, яку там пропонували після панахиди. Того року це свято відзначали 13 травня і, завдяки хорошій весняній погоді, воно було гучним. З раннього ранку і до пізнього вечора на майдані поблизу Раздерихинського яру – місця події, що поминалася, – та біля П'ятницької церкви постійно юрмився народ. Відповідною до попиту була і пропозиція: журналісти нарахували всіх торгівців більше 70 чоловік, а саме 24 з гіпсовими і кам'яними ляльками та іншими виробами, 20 з різними солодощами і 30 чоловік з дерев'яними і берестяними дудками, палицями, ляльками та іншими подібними речами. Уся торгівля взагалі йшла жваво і більшу частину товару було розпродано [102, с. 4].

Створене у 1872 році В'ятське губернське земство вело різноманітну роботу з розвитку місцевих кустарних промислів. Немало робило воно і для розширення гіпсового виробництва [362, с. 141, 143; 484, с. 169, 170], що здавалося, очевидно, більш сучасним і модним, аніж глиняні іграшки, котрі фактично визнавалися мало не перешкодою на шляху прогресу. Тут велику роль відігравали не стільки економічні міркування, але й специфічне ставлення до народної культури. Земці проявляли патерналістичне ставлення до народного мистецтва. Та прірва, що розділяла їх із простолюдом, поки що не була нічим заповнена. Селянин сприймався ними як людина недосвідчена, нездатна самостійно мислити, приймати рішення, соціалізуватися, яку потрібно повсякчас тримати під суворим наглядом і привчати до чогось «корисного». Народне мистецтво вони рішуче не сприймали, не вбачаючи в ньому краси. Оскільки земці не розглядали себе й народ як єдине ціле, то ці витвори їх не зворушували й не пробуджували

в них жодних патріотичних почуттів або замилування. Виховані на класицистичному мистецтві, освічені верстви суспільства відмовлялися сприймати умовність і декоративність глиняної іграшки, її форму, зміст і функції – як ігрові, так і ритуальні. Народні забави й святкування були для них пережитком минувшини, сповненим несумісних із сучасністю забобонів, а глиняна іграшка – лише щаблем у перетворенні кустарних промислів на щось сучасне, вигідне й спрямоване на досягнення раціональної мети. Тому коли з'явилося гіпсове виробництво, то вся увага губернської влади зосередилася на ньому. Протиставляючись народній техніці гончарювання, воно уособлювало прогрес, можливість масового продукування однотипних виробів і розрив із «відсталою» селянською культурою. Тому саме гіпсове виробництво та його продукція стали центральною темою губернських статистичних видань і статей у періодиці. Кожен успіх гіпсових виробів старанно висвітлювався газетярями, на противагу глиняній іграшці, вони завжди оцінювалися позитивно, протиставляючись їй. Як спостеріг керамолог Андрій Кулешов, ручне виробництво підмінювалося знеособленим нетворчим процесом, який використовував готові форми й малоцікавий натуралістичний типаж, розрахований на найбільш невибагливий смак. Штамповані, грубо розфарбовані вироби, скопійовані з сумнівних немистецьких «оригіналів», мали прийти на зміну традиційній селянській іграшці, що містила собі стародавню язичницьку образність [271, с. 79-80].

В огляді В'ятського краю за 1873 рік сповіщалося, що гончарне виробництво поширене у всіх повітах губернії, причому в кожному з них виготовлялися горщики, корчаги, квітники, чашки, глечики та інші речі домашнього вжитку. За числом зайнятих осіб перше місце займали В'ятський повіт (гончарів нараховувалося 253 особи) і Нолинський повіт зі 132 майстрами. Всього тут майстрів нараховувалося 9811 осіб, із заробітком 19000 рублів, або 20 рублів на кожного. Окрім того, зазначалося, що у В'ятському повіті ліплять з глини і гіпсу дитячі іграшки, головний збут яких здійснювався у В'ятці під час місцевого народного свята, Свистопляски, що відбувалося щорічно у четверту суботу після Великодня. Хоча виробів цих продавалося по губернії досить багато (від 10 до 15 тисяч штук), однак вони не вирізнялися ані особливою вишуканістю оздоблення, ані правильністю форми. Повідомлялося знову, що, з розрахунку на великі перспективи гіпсового виробництва, при «Музеумі» В'ятської публічної бібліотеки була відкрита майстерня гіпсових виробів, яка, з переходом її в завідування В'ятського доброчинного товариства, з червня 1873 року розмістилася в нічліжному притулку міської поліції. Саме в майстерні нічліжного

притулку з алебастру й пап'є-маше виготовлялися за зразками В'ятського музею колекції тварин для навчальних закладів, як згадувалося вище. 1872 року в майстерні гіпсових виробів було 24 учні, там виготовили 257 найменувань різних речей вартістю 165 рублів. З 19 червня 1873 року по 1 січня 1874 року майстернею було виготовлено виробів на 510 рублів [362, с. 141, 143].

Навесні 1873 року свято Свистопляски було не надто велелюдним. Холодна погода і дощ, який двічі чи тричі повторювався, примусили сидіти вдома багатьох з мешканців міста, які, зазвичай, вважали своїм обов'язком побувати зі всім сімейством на дитячому святі і щось купити для них із характерних та різноманітних речей, які там виставлялися. З-поміж них на святі вперше з'явилися вироби із пап'є-маше, – різноманітні тварини, виготовлені в майстерні при публічному музеї і нічліжному притулку. Природно було очікувати, що речі ці і за своєю досить невеликою ціною (від 50 до 15 копійок за штуку) здавалися звичайним відвідувачам свята доволі дорогими в порівнянні з гіпсовими ляльками димківських майстрів і майстринь, до виробів яких – іграшок – привчилися діти, і яких, як вважали дорослі, якщо і розіб'ють діти, не жалко, та й збиток невеликий. За такої точки зору недешевими здалися відвідувачам і різноманітні вироби з гіпсу: тварини, бюсти, статуетки представників різних континентів: малайця, негра, індіанця й австралійця, а також статуетки вотяків, чемерисів, зирян і татар, – типажі чоловічі та жіночі – роботи майстерні при публічному музеї. На святі вперше з'явилися також вироби із кольорового паперу та картону, а саме квіти й вирізні картини, у формі коробок зі склом, дійові особи й зображення яких завдяки особливому механізму й за допомогою піску робили ті чи інші рухи. То були роботи арештантів в'ятського виправного закладу. Всього речей із пап'є-маше, гіпсу і паперу, виставлених в кількості 275 штук, продали лише на суму близько 34 рублів. Потім на святі були і всі звичні для нього вироби – гіпсові і глиняні ляльки, свистунці, дерев'яні іграшки, берестяні дудочки та різні солодощі. Виробами з гіпсу були зайняті 16 рундуків та одна ятка, – всього продано гіпсових і глиняних речей приблизно на суму 120 рублів. Але, як зауважувала в'ятська хроніка, «речей порівняно з минулим роком було набагато менше – деякі з майстрів навіть зовсім не виставляли своїх речей, частково продавши їх ще раніше на пароплави скупникам». Взагалі вся торгівля на святі проходила не зовсім жваво, тож більша частина товарів не була розпродана [103, с. 3-4]. Помітно, що про глиняні вироби говорять лише побіжно, бо вони були надто добре відомі читачам і невисоко цінувалися авторами заміток.

1880 року ретроспективні відомості про Свистопляску з'явилися у праці етнографа Михайла Забиліна. Останній писав про неї, як про знамените свято, яке відзначали у В'ятській губернії щорічно в четверту суботу після Великодня на тому місці, де начебто 1480 року в'ятчани помилково вночі розпочали бій зі своїми союзниками – устюжанами, перебивши їх. Після панахиди у каплиці, у день Свистопляски продавалися різні наїдки і свистунці з глини, спеціально виготовлені заздалегідь, а також глиняні ляльки. Цими ляльками учасники свята кидалися одне в одного, ставши обабіч рову і при цьому безупинно свистіли [184, с. 65]. Того ж року краєзнавець і статистик Микола Спаський у збірнику до ювілею В'ятської губернії писав, що, за відомостями ремісничої управи, у місті В'ятці в 1879 році були наявні цехи: 1) чоботарський і черевичний (виготовлення чобіт, черевиків, валіз, саквояжів тощо); 2) срібно-мідний, ковальський, каретний (ремонт годинників, виготовлення золотих і срібних виробів, позолота по дереву, виготовлення карет, ковальсько-слюсарні вироби та ін.); 3) булочно-крендельний; 4) столярний і склярський; 5) трубно-пічний; 6) кравецький і картузний; 7) складний (фарбувальники, перукарі, маляри, кушніри, лимарі та інші). Необхідно зазначити, що багато ремісників у цехи не записувалося. Зокрема, за відомостями поліції, в 1879 році окрім цехових, різних промисловців налічувалося більше 1000 чоловік, серед них 300 візників, 30 м'ясників, 45 чоловік, які займалися виготовленням ляльок.

Порівнюючи перелік майстрів з тими, які були при відкритті намісництва, можна побачити, що впродовж століття у В'ятці серед ремісників і промисловців з'явилися кондитери, ковбасники, модистки, палітурники, токарі, годинникарі, літографи, фотографи. Деякі з них були приїжджими з інших міст Росії, а інші з місцевих мешканців. Приїжджі майстри, більш вправні за ремеслом, інколи своїми виробами впливали на розвиток нових виробництв і вдосконалення старих, і взагалі міняли на краще смаки в'ятських ремісників. Серед тих виробництв міста В'ятки, котрі з часом удосконалилися, виділяється оригінальне виготовлення вельми дешевих і своєрідних глиняних і гіпсових фігур і іграшок. Це виробництво, на думку Спаського, слід віднести до найдавніших у місті В'ятці, оскільки іграшки в минулі часи виготовлялися головним чином до місцевого свята – Свистопляски, пов'язаного з народним переказом про печальну подію – вбивство в'ятчанами устюжан, своїх союзників, – свята, що існує у В'ятці з незапам'ятних часів. Ляльки й інші глиняні вироби, крім місцевого вжитку, згодом почали відправляти й відправляли на час написання статті у значній кількості в низові міста по річці В'ятці і в Оренбурзьку

губернію, тож вони становили предмет промисловості, що давала засоби до існування багатьом родинам мешканців Димківської слободи. Ще в 50-х роках XIX століття вироби ці були вельми грубої роботи. Спаський навіть пригадав згаданий вище нарис гімназійного вчителя Савинова. Проте за останні десять років це виробництво настільки вдосконалилося, що вже не можна звернутися до нього з колишніми докорами. З кожним роком на Свистоплясці доводилося бачити нові і вельми ретельно прикрашені фігурки. Невеликі нефарбовані гіпсові статуетки для алей, садів кидалися в очі як чистотою обробки, так і великою різноманітністю; можна було побачити витончені зображення грецьких героїв, зрідка починали зустрічатися бюсти імператора, письменників і інших відомих осіб. Крім того, димківські майстри почали наслідувати дуже спритно фасони сірничниць, попільниць і інших речей, які привозили у галантерейні магазини, а на ляльках – кожну переміну мод; узагалі кожен новий предмет викликав у них наслідування. Коли, наприклад, у 1878 році до В'ятки були надіслані на поселення полонені турки, котрі дуже цікавили простолюд, то в першу ж Свистопляску з'явилася велика кількість надзвичайно добре відлитих фігур, які зображали турків, особливо турецьких офіцерів. Статистик розповідав, що значний поштовх до вдосконалення цього виробництва даний був майстернею, влаштованою 1872 року колишнім в'ятським губернатором Валерієм Чариковим при поліцейському нічліжному притулкові. Запрошений до цієї майстерні майстер (спочатку Пєнкін, потім засланий поляк Адт) усіх бажаючих безкоштовно навчав робити різні речі з гіпсу й пап'є-маше, а головне, виготовляти нові форми, що було вельми важливо для в'ятських майстрів. Майстерня нічліжного притулку виготовляла цілі колекції фігурок тварин для земських шкіл настільки витонченої обробки, що вони не поступалися навіть тим, які продавалися і в столичних магазинах, тому ці колекції ще довгий час в досить великих кількостях були потрібні для народних шкіл не тільки місцевого земства, а й для земств інших губерній [484, с. 163-164, 169-170]. Через рік ця насичена фактами замітка була передрукована в місцевій пресі [222, № 18, с. 4; 222, № 19, с. 3]. Губернські діячі вболівали лише за розвиток гіпсового виробництва, глиняна іграшка ніколи не користувалася їхнім схваленням, та й перебіг свята не викликав значного інтересу. Газети переконували в один голос, що перехід на алебастрове виробництво – це те, що порятує кустарні промисли й чого губернія давно потребувала.

Щодо побоїща в Раздерихинській ярузі й Свистопляски археолог Олександр Спіцин у своєму огляді в'ятських старожитностей тоді ж сповіщав: «Нині це поминання перетворилося на веселе дитяче

свято, котре буває в суботу на четвертому тижні після Великодня» [486, с. 60]. 1882 року іграшки Димкова привернули до себе увагу на Всеросійській художньо-промисловій виставці в Москві і відзначилися серед різноманітних виробництв В'ятської губернії як «оригінальне і таке, що навряд чи існує в інших місцевостях Росії». Повідомлялося, що воно «існує серед міщан слободи Димківської, розташованої напроти м. В'ятки; виробництвом займаються у 20-ти будинках винятково жінки й діти» [99, с. 38].

В огляді кустарної промисловості Спаський знову повторив, що серед різноманітних виробництв В'ятки іграшкарство, яке побутує серед міщан слободи Димківської, розташованої напроти міста на іншому березі річки, належить радше до промислів, а не кустарних ремесел і є найбільш самобутнім і стародавнім, пояснено знов зв'язок його зі Свистопляскою. У 1882–1883 роках виробництвом глиняних та гіпсових іграшок і фігур у Димківській слободі займалися у 20 будинках виключно жінки й діти. Іграшки ці були найпервіснішого вигляду, без жодної претензії на витонченість, і виліплювалися з глини без допомоги якихось форм. Вони заготовлялися великими партіями під час зими, протягом якої по кілька разів приїздили до майстрів на дім скупники, котрі потім розвозили іграшки по всіх містах і ярмарках губернії. Та найбільш посилена робота йшла протягом Великого посту, коли іграшки у великій кількості заготовлялися як до місцевого дитячого свята – Свистопляски, під час якого відбувалася торгівля цими іграшками у величезних розмірах, так і для ярмарків у містах Орлові і Слободському, куди їздили з цими виробами самі димківські майстри, а також для роздрібного продажу на місцевих базарах В'ятки та для сплаву на кораблях у низові міста. Про кількість вироблених іграшок приблизно можна було судити за наступними цифрами: з кожного будинку, де робилися глиняні ляльки, в роздріб продавалося за рік у середньому по тисячі штук від 5–9 рублів за тисячу; отже, з усіх 20 будинків продавалося в роздріб 20 000 іграшок на суму 100-180 рублів; крім того, з тих же будинків продавалося скупникам гуртом до 63 тисяч штук, всього на суму 315–367 рублів, а потім під час Свистопляски збувалося ще з кожного дому не менше 1 тисячі, на сумму 5 рублів на оселю. Таким чином кожна жінка з дітьми могла заробити за рік до 35 рублів і більше.

Виготовлення іграшок відбувалося в спеціальних формах і більшість із них розфарбовувалися олійними фарбами; кращі з білих фігур вкривалися по-особливому приготовленим стеарином, що надавало їм вигляду, схожого на мармур. У 80-х роках XIX століття виробництво вдосконалювалося. Щороку додавалися нові фігури, досить ретельно

оздоблені. Найбільш прикметними з них були бюсти імператора Олександра II, письменників та інших знаменитих осіб, невеликі білі статуетки для садів, різноманітні колекції тварин, типажі людських племен і статуетки народів, які мешкали в Росії. Вдосконаленню цього виробництва дуже посприяла згадана вище безкоштовна майстерня при В'ятському нічліжному притулкові, де спеціально запрошений інструктор учив, серед іншого, готувати нові форми для відливання фігур. Це було дуже важливо для в'ятчан, оскільки тепер вдосконалені їхні вироби почали набувати слави навіть у столицях, звідки кращий майстер отримував замовлення на колекції фігурок тварин, племен роду людського і народів Росії. Більш прості і дешеві гіпсові іграшки: ляльки, коні, зайці, півні й інші димківцями збувалися тим самим шляхом в ті ж місцевості, що й глиняні. Кількість гіпсових виробів, за словами Спаського, визначити було важко. Як постійно працюючий і кращий майстер гіпсових фігур і іграшок згадувався Іван Караваєв. Він за рік збував частково зроблених ним самим, частково скуплених в інших майстрів, приблизно 6 тисяч зайців по 30 рублів за тисячу, 50 тисяч різних дрібних іграшок по 1 рублю 20 копійок за тисячу, 300 штук різних великих фігур по 15 рублів за сотню, крім того, ним отримувалося на Свистоплясці до 200 рублів і на двох ярмарках у Слободському й Орлові по 30 рублів на кожній. Окрім того він ще мав на 300–400 рублів замовлень із різних місць Росії. Решта майстрів, які мали виробництво в менших обсягах, заробляли, очевидно, не більше половини прибутку, котрий отримував Караваєв. Як зразок виробництва на Всеросійську художньо-промислову виставку 1882 року надали наступні роботи: бюст імператора – 60 копійок, кронштейн – 40 копійок, жіночий бюст – 75 копійок, фігури хлопчика з плодами і дівчинки з глеком – за 60 копійок кожна, грації – 1 рубль [483, с. 48-50]. На Свистоплясці вказаного року також були ятки з ляльками і глиняними виробами різної якості і вартості [54, с. 35].

1886 року про Свистопляску і її витоки повідомляв фольклорист, етнограф і письменник Сергій Максимов. Він повторив деякі поширені гіпотези щодо виникнення свята, розповідаючи про стереотипи, пов'язані з мешканцями різних місцевостей: «Ось і ще більші простаки й диваки, найбільш видатні й прикметні із великої кількості інших, розсипаних по землі російській. Устюжани, пам'ятаючи, що вони з хлиновцями одного спорідненого походження від новгородців, прийшли до них на допомогу, коли на Хлинов насідала Москва. В'ятчани сприйняли друзів за супротивника і стали бити їх: 9000 трупів лежало на полі битви. Відтоді у щирому каятті засноване було щорічне поминання вбитих, котре існує до сьогодні в повній силі й формі, не дивлячись на

те, що відтоді минуло вже понад 500 (а за тлумаченнями інших і всі 700 (?) років. Це здійснюється в самій В'ятці щорічно і святкування зветься Свистопляскою. Воно має характер зовсім народний. Тепер свято значно змінилося в тому сенсі, що стало дитячим, у вигляді торгу дитячими іграшками. Раніше після звичайної церковної панахиди танцювали під звуки балалайок і гудків, затівали кулачні бої й обов'язково свистіли і губами, і в дудочки. Тепер теж свистять, але вже самі лише діти в глиняні качечки і ласують солодощами, дорослі, звичайно ж, пригощаються горілкою й закусками. З причини такої небувалої в історії події в'ятчан лають «сліпородами» і дуже доречно з іншого боку: корінні мешканці в'ятського краю, вотяки, вирізняються підсліпуватими, вузькими в розрізі очима, а малятка народжуються з маленькими очицями» [309, с. 3]. Через сто десять років після Ричкова легенда про побоїще все ще була живою.

До останньої чверті XIX століття належать спогади художника Аркадія Рилова, уродженця Істобенська: «Тричі на рік місто пожвавлювалося: під час двох ярмарків і великої хресної ходи. Навесні, на третьому тижні після Великодня, була Свистунья. Так називався ярмарок дитячих іграшок, свистунців та інших витворів відомих в'ятських кустарів. На площі біля міського саду шикувалися ряди парусинових і дощатих яток, рундуків тощо. У ятках продавалися гіпсові розфарбовані, покриті лаком фігурки: зайчики, коники, корови, півні, зозулі та інші. Ошатні фігури двох імператорів: Наполеона III, який сходив за російського царя, і Олександра II в червоних рейтузах. Від усього приємно пахло свіжою фарбою.

Найцікавіше – глиняні іграшки та свистунці, вони рясніли яскравими фарбами і сухозлоткою, продавалися просто на сонечку на перекинутих ящиках. Продавці та покупці брали в рот двоголового коня або свинку із золотими боками і свистіли, затискаючи пальцями то одну дірку, то іншу.

Я дуже любив ці іграшки та накопичив значну колекцію різних звірят і ляльок, понад сто штук. Пізніше я подарував її в етнографічний відділ Державного Російського музею в Ленінграді. На жаль, ця колекція загинула там під час знаменитої повені 1924 року.

Крім ляльок, продавалися всілякі інструменти з берести, жерсті і глини, що свистіли та пищали. Не тільки на площі, але по всьому місту стояли невгамовний свист і дудіння. На балкон буди, прикрашеної прапорами, вилазив блазень; він кричав хрипким голосом, махав руками і смішив публіку. Людина в блакитному трико щосили била у великий барабан або видувала різкі звуки з мідного ріжка. З іншої буди чувся верескливий голос Петрушки; він когось бив, примовляючи: «Ось

тобі, ось тобі». Поруч у наметі продавалися пряники у вигляді коників і козликів, строкаті цукерки, ріжки, мочена груша і горіхи. Дуже цікаво було на ярмарку» [446, с. 8].

Іван Караваєв мав на ярмарках постійну ятку [51, с. 57]. У газетному дописі 1888 року, цілком присвяченому гіпсовій майстерні Караваєва, говориться, що виробництво різних гіпсових фігур, яке вкорінилося в зарічній слободі Димково, виникло у В'ятці років шістдесят тому, завдяки заїжджим італійцям, від яких кмітливий в'ятчанин, на той час вже померлий Литвинов, і перейняв це мистецтво. Цим виробництвом займалися в слободі Димкові чотири особи: Караваєв, Алакшин, Крюков і Печищев. За чистотою обробки, кількістю й різноманітністю перше місце посідав Караваєв. Деякі вироби його майстерні жодним чином не поступалися закордонним, зробленим із так званої «бісквітної глини». Вироби ж решти осіб були нижчої якості й ціни. Ці майстри виготовляли виключно прості фігури – кроликів, зайчиків тощо, які збувалися здебільшого тому ж Караваєву оптом по 2 рублі 50 копійок за сотню. Ціна ж гіпсових фігур майстерні Караваєва коливалася від 5 рублів і до 2-х копійок за штуку. До п'ятирублевих фігур належали група Лаокоона, статуї Геркулеса й Венери, пам'ятник Пушкіну і ще кілька інших. Модель пам'ятника Пушкіну була зроблена з фотографії в'ятчанином Пєнкіним в 1 аршин заввишки. «Караваєв, хоча й сам може моделювати, але не бажає, вбачаючи вигіднішим купувати в магазинах готові зразки, за якими він робить тільки форми для відливки фігур. Таких форм ми нарахували в його майстерні до 400; з-поміж них є дуже складні», – писала газета. Звертали увагу також у його майстерні своєю досконалістю виконання погруддя письменників і типажі чужородців. Кожне погруддя коштувало тільки 30 копійок, за винятком погруддя Шевченка, яке чомусь було на гривеник дорожчим. Типажі ж чужородців коштували від 50 копійок і до 1 рубля 50 копійок. Усі ці речі були зроблені майстерно. Матеріал для гіпсових виробів – алебастр – добувався винятково поблизу села Івкіного Орловського повіту; він вважався найкращим у губернії. Після перепалювання його в печі, під назвою «запарного гіпсу», він уже надходив у діло. Для наведення ж на фігури глянцю застосовували розтоплений стеарин або навіть просте мило. У першому випадку фігури не жовкли, й можна було їх мити. Жоден із цих чотирьох майстрів не мав ні сторонніх робітників, ні учнів. Усі вони працювали або одні, як Караваєв, або ж із допомогою тільки членів своєї родини, як Алакшин. Своїх виробів димківські кустарі виробляли щорічно на суму 2000 рублів. Найбільшу кількість збував Караваєв – на 1200 рублів у рік, причому від 300-500 рублів продавав «у самій лише В'ятці, під час свята, так званої «Свистуньї», що буває

щороку в 4-ту суботу після Великодня». Кудись в інше місце, наприклад, у Казань на весняне торжище, димківці ніколи не відправляли свої вироби, а товар, який залишився від «Свистуньї», продавали у себе вдома. Проте гіпсові фігури димківських кустарів і глиняні ляльки можна було зустріти в Казані та інших місцях камсько-волзького регіону і навіть у Сибіру, куди димківці відправляли їх із попутними візниками, що купували щороку краму рублів на 200–300, головним чином, прості гіпсові фігури та глиняні ляльки. Вони купувалися у в'ятських майстринь-лялькарок не дорожче 60 копійок за сотню [419, с. 4]. Крім реклами, земські установи допомагали виробникам гіпсових фігур знайти замовлення. Дуже знаково, що здебільшого продукція гіпсових майстерень мала просвітницький, дидактичний характер: це були зображення різних народів, видатних людей, наочність для шкіл, тобто все, що було покликаним не розважати, втішати й забавляти, а підвищувати культурний рівень населення, насамперед міського, задовольняти певні естетичні запити. Саме такі вироби відповідали смакам земців. У їхній уяві народні промисли слід було викорчувати як «примітивні», тобто пов'язані з «вульгарними» звичаями й віруваннями, їхнє місце мало посісти виробництво, що приноситиме явний зиск, залежатиме від самого земства й контролюватиметься ним та втілюватиме його світоглядні ідеали.

У вказаному році свято вже називають не Свистопляскою, а Свистуньєю. Саме так його звав і Рилов. Знаково, що для позначення свята використали нову назву. Це співпало зі змінами в ментальності, зокрема, зі ставленням до дитинства й дитини. Якщо раніше цікавість до дитячої психології, до виховання була мінімальною, то тепер дитина почала осмислюватися як самостійний суб'єкт, відмінний від дорослого, що має власні потреби. У 1890 році у замітці, передрукованій із «Волзького вісника», Свистунью визначали як оригінальне місцеве «дитяче свято», котре щорічно буває в четверту суботу після Великодня. Тепер воно було нічим іншим, як торгівлею дитячим іграшками, яка тривала, в залежності від погоди, від двох до трьох днів. Назву свою «Свистунья» цей ярмарок отримав унаслідок того, що серед іграшок, які продавалися тоді, як і в минулі роки, досить значне місце займали різноманітні свистунці, виготовлені з дерева, глини, жерсті та олова, свист яких лунає впродовж всіх трьох днів ярмарку у всьому місті. Того року Свистунья пройшла досить жваво і вдало, значною мірою цьому сприяла суха погода, яка тривала всі три дні. За словами очевидця, за кількістю, якістю і різноманітністю іграшок, що продавалися на ній, вона «продовжує прогресувати» надаючи з кожним роком дедалі більшу кількість іграшок. На першому місці, як і зазвичай, називалися гіпсові і

глиняні іграшки, що виготовлялися мешканцями зарічної Димківської слободи міста В'ятки, які здавна займалися цим кустарним промислом і досягли нині «значної вже досконалості, порівняно з попереднім часом». Друге місце посідали іграшки з дерева, які виготовлялися місцевими столярами і токарями і не вирізнялися різноманітністю, проте мали досить прийнятну ціну.

Третє і останнє місце належало іграшкам із жерсті, які виготовляли в незначній кількості. Крім того, згадувалося, що під час Свистуньї в останні роки стали продавати немало і привізних іграшок, які, однак, через дорожнечу погано конкурували з місцевими, що вирізнялися вартою уваги дешевизною, а отже, доступністю кожному. Остання ознака, на думку газетярів, складала найбільш привабливу рису цього оригінального місцевого дитячого свята, яке приносить задоволення не тільки дітям, але й дорослим. Зверталася увага, що іграшки місцевого виробництва не вирізнялися великою різноманітністю, а тому бажано було б, щоб місцевий кустарний комітет звернув увагу на цю галузь виробів в'ятських кустарів і надав їм відповідні зразки для наслідування [100, с. 4]. З публікації помітне зверхнє ставлення до народного мистецтва, котре слід уподібнити до «зразків», які кустарям надаватиме освічена частина суспільства.

Проблемами кустарного виробництва громадськість дійсно переймалася. Як писав один із тогочасних оглядачів – співробітник В'ятського статистичного комітету, губернський секретар Микола Штейнфельд, кустарна промисловість, яка розвивалася з давніх пір у багатьох місцевостях В'ятської губернії, займає таке важливе місце в економічному житті селянства, що мимоволі привертає до себе увагу спостерігача. Продуктами цієї промисловості найчастіше є предмети домашнього вжитку і взагалі все те, що пристосоване до потреб повсякденного селянського життя. Всі види кустарної промисловості, продукти яких можуть виготовлятися фабричним методом, неминуче зникають з року в рік, і жодна підтримка не врятує їх. Це пояснюється неможливістю конкурувати з новітніми удосконаленнями фабричних виробництв у порівнянні з безхитрісною і рутинною технікою кустарних виробництв. Тому продовжать існування в майбутньому тільки ті кустарні промисли, продукція яких виготовляється виключно ручною працею і виробництво яких на заводах і фабриках невигідне, а інколи і просто неможливе через технічні особливості.

Головна умова розвитку і процвітання кустарних промислів – забезпечення кустарям постійного збуту, щоб вони не попадали під владу скупників, які необхідні для кустаря тим, що складають контингент постійних його замовників і покупців. Кустарний промисел за своєю

суттю потребує особливі умови купівлі-продажу. Торгівлю кустарними виробами неможливо організувати на комісійних засадах, оскільки кустарі не можуть чекати на продаж своїх виробів. Вони не володіють для цього достатніми обіговими коштами. Сьогодні виготовив товар, завтра продав його, отримані кошти витратив на закупку матеріалів; знову робота, знову продаж (з відрахуванням відомого відсотка за працю) – ось і весь нескладний фінансовий бік кустарного промислу. Ясно, таким чином, що без скупника кустар обійтись не може. Скупник дає йому аванс за майбутні вироби, він потім прибуде, щоб купити всю партію виготовленого товару. Він установлює ціни, він вказує вид товару, тобто спрямовує всю діяльність кустаря.

Такий стан за цей час звернув на себе увагу уряду, в особі органів Міністерства державного майна, і земства. Московське земство, наприклад, організувало в Москві постійний склад кустарних виробів всієї губернії. Склад, який розміщувався у великій, спеціально побудованій будівлі на хорошому, багатолюдному місці (біля Арбата), був швидше музеєм, де було зібрано зразки найрізноманітніших кустарних виробів. При кожному відділі зразків були артільники, які продавали виставлене, або, у випадку великого замовлення, приймали замовлення і відразу передавали виробнику. Таким чином для покупця відпадала потреба мати справу з третьою особою – скупником, на користь якого припадала левова частка прибутків. Крім того, Московське земство організувало пересувні навчальні майстерні зі вдосконаленими способами виготовлення різних виробів, завдяки чому покращувалася їх якість і зменшувалася вартість.

Під час засідання «Товариства для сприяння російській промисловості і торгівлі», яке проходило в Петербурзі в листопаді 1891 року, обговорювалося питання про організацію підтримки кустарної промисловості з боку Московського та деяких інших земств. При цьому багатьма компетентними особами було висловлено зовсім справедлива думка, що кустарні склади в губернських і, по можливості, повітових містах безумовно необхідні в інтересах усунення скупників і наближення покупців безпосередньо до виробників.

Тодішній неврожайний рік показав, що за особливо несприятливих кліматичних умов населення не може проіснувати лише хліборобством. Бажано було б, аби селяни мали побічні промисли, які, не відриваючи їх від дому і сім'ї (як, наприклад, відхожий промисел), були б істотною підтримкою у важкі часи. Тому всіляко варто було б підтримувати саме кустарну промисловість, яка досить добре впливає на економічне життя селян. Відхожі промисли, даючи інколи значний заробіток населенню, в той же час вкрай деморалізували його, відучуючи від землеробства, від

дому, від сім'ї, а інколи призводили до того, що селянин повертався із заробітків, виснажений важкою працею, хворий, без грошей. Кустарна промисловість, навпаки, розвивала господарність, старанність в праці, заможність і взагалі всі найбільш приємні риси в селянстві. Ось чому, на думку Штейнфельда, всіляко слід підтримувати цю промисловість, як вірну, перевірену підмогу в житті села [583, с. 4].

Одна з публікацій у губернській пресі повідомляла, що діяльність В'ятського земства як у сфері сільськогосподарській, так і в сфері різноманітної кустарної помисловості давно вже звертала на себе увагу як з боку інтелігенції, так і з боку преси. В столичній пресі зустрічалися відгуки про плідну діяльність цього земства, що викликала симпатію.

На кустарні промисли почали звертати більш серйозну увагу. На ярмарку, що відбувся 1885 року в Нижньому Новгороді, було влаштовано кустарно-промислову і сільськогосподарську виставку, яка показала ціни на вироби кустарів, якщо їх купляти з перших рук, без посередників. Зокрема, кухонні ножі, які в магазині на ярмарку продавали по 2 рублі 30 копійок, коштували у кустарів всього 36 копійок; дюжину висячих замків, яка продавалася за 9 рублів 40 копійок, можна було придбати за 1 рубль 30 копійок. Після рапорту місцевого губернатора щодо вказаної виставки було прийнято найвище рішення про поширення подібних виставок в інших губерніях і місцевостях Росії.

Земства зрозуміли своє завдання стосовно кустарних промислів двоїсто: одні взялися за організацію кредитів для кустарів, інші зайнялися організацією збуту кустарних виробів, вдосконаленням техніки виробництва і покращенням зразків виробів. Перші створили кустарні банки, другі – склади і музеї кустарних виробів та навчальні майстерні. Після кількох років практики можна було сказати, що другі досягали мети правильніше. Музеї і склади закуповували у кустарів вироби за гроші, тоді як скупники кредитувалися у виробників. Склади сприяли справедливішій оцінці цих виробів, шляхом відсторонення посередників здешевлювали їх для споживача; вони закупляли матеріали для кустарів і часто збували їм цей матеріал на 5% дешевше, ніж звичайні постачальники, вже сама поява складів змушувала скупників і продавців робити знижки на користь кустарів. Музеї давали кустарям безкоштовно покращені зразки виробів, а навчальні майстерні сприяли удосконаленню техніки виробництва.

Піонером стосовно обладнання складів було Московське земство; за ним пішли інші земства, в тому числі і В'ятське. Окрім свого згаданого вище значення, ці склади цікавими були ще й тим, що вони стали передвісниками нової ролі держави в процесі розподілу праці. Російський кустар, за словами оглядача, став до верстака не для того,

щоб задовольнити потреби в розкоші, а щоб заповнити зимове дозвілля хлібороба і убезпечити насущні потреби від випадковостей, на які може наразитися сільське господарство. Кустарний промисел для селянина мав підсобне значення, від сільського господарства він не відривається. Цікавий факт щодо цього давала практика В'ятського кустарного складу. В'ятські вироби на той час користувалися скрізь хорошим збутом, а замовлення заставали склади інколи зненацька. З появою В'ятського складу багато майстрів, які до цього працювали в чужих майстернях, пішли з них [360, с. 3-4]. Увесь цей оптимізм газетярів і земців дуже вплинув на підйом гіпсового виробництва. Саме його вихваляли й сприймали як взірець.

Тим часом революціонерка Ія Франческі (Громозова) описувала свято в 1890-х роках: «Дитячим святом у травні була «Свистунья». На торговій площі поблизу Кафедрального собору і жіночого монастиря вже днів за два починали будувати полотняні намети. Приїжджали торгівці і з інших міст, з Казані. Продавалися в'яземські пряники, халва, цукерки, східні ласощі, але, звичайно, найбільше тут було іграшок в'ятських кустарів.

Зарічна слобода Димково славилася (та й зараз вона широко відома) своїми гіпсовими і глиняними виробами. Продавалися цілі групи, статуетки, вази. Були дерев'яні кустарні вироби – іграшки: дудки, коні, діди-моховики, візки, а також повітряні кулі, дерев'яні рушниці і самостріли, кошики з соломи тощо. Прямо на землі, в дерев'яних лотках продавали мочену грушу. Її особливо розкуповували через дешевизну, адже в нашому суворому кліматі, крім ріпи і горобини, тоді не було ніяких фруктів, і недарма раніше ріпу звали в'ятським яблуком. З ранку свист стояв по всьому місту. Бляшані і березові дудки були дешевими й тому доступними кожній дитині! Тому свято носило назву «Свистунья».

Іноді приїздили каруселі. І дорослі, і малеча під гуркіт барабана й інших нехитрих інструментів каталися на лебедях, конях і човниках, підвішених до кінця каруселі» [352, с. 161].

Цього ж часу сягають надруковані 1925 року спогади про Свистунью в'ятського статистика й економіста Іллі Лихачова: «...Нам самим у дитинстві, років 30 тому, доводилося спостерігати на цьому ярмарку його характерні особливости. Площа біля кол. Олександрівського, нині Халтуринського саду в найближчій її до яруги частині забудовувалася на час ярмарку, котрий тривав, пригадується, днів зо три, ятками, в яких продавалася значна кількість дитячих іграшок і глиняних лубочної димківської роботи ляльок, які вражали пістрявістю своїх барв, частина цих ляльок була з глиняними ж свистунцями, продавалися свистунці й окремо, зроблені з жерсті. Ціна всіх цих виробів була дешевою. У деяких

ятках продавалися й дорожчі, вже гіпсові вироби витонченої роботи димківських майстрів. Продавалися й усілякі солодощі. Площа рясніла людом, особливо дітьми та молоддю. Остання вважала за обов'язок купити свистунців. Уся площа свистіла. По сусідству з площею в каплиці (нині розібраній) служилися панахиди. Старожитці нам передавали також, що в більш ранні часи на ярмарку продавались глиняні порожнисті кулі, котрі, нібито, негайно населенням кидалися в сусідній рів, сюди ж кидалися й зламані глиняні ляльки. Все це, як нам казали, слугувало символом битви, що колись тут сталася, на спомин про яку і встановлений цей ярмарок. Глиняні кулі знаменували ядра гармат, а зламані ляльки – вбитих. Зразок таких ядер, між іншим, років зо два тому нам довелося бачити в однієї зі старих бабів-лялькарок с. Димкова.

Переказували нам також, що звичай свистіти на ярмарку знаменував собою свист вітру, зі швидкістю якого нібито рознеслася по всій російській землі звістка про в'ятське «сліпородство», тобто вбивство своїх союзників, які прийшли на допомогу саме до них, в'ятчан. Усе це перекази, розповіді, де починається правда, де вимисел, встановити можливості немає. Зокрема, кидання ядер у рів, якщо воно мало місце, явище, безумовно, наносне, яке виникло набагато пізніше, оскільки під час бою в'ятчан і устюжан, якщо він навіть був, який відносили чи то до XIV, чи то до XV століття, жодних гармат і ядер у В'ятці не було. Історія про те, що свист знаменує вітер, зі швидкістю якого рознеслася звістка про в'ятське «сліпородство», також навряд чи має під собою підстави, бо звичай свистіти на ярмарках, наскільки нам відомо, спостерігався і в інших місцях, де, проте, історичних явищ, покладених в основу «Свистуньї», не було» [295, с. 206]. Таким чином, оповідь про побоїще й виникнення свята не переписувалася одним журналістом в іншого, а лишалася ще наприкінці XIX століття живою народною традицією, котра передавалася від дідів до внуків із додатковими припущеннями й поясненнями.

Одна з найстаріших майстринь димківської іграшки Єлизавета Пєнкіна теж згадувала своє дитинство: «...Всі городяни йшли на Свистунью з дітьми – три дні дітлахи свистіли в свистунці, дудки вдома, на вулиці - і отримували всіляких іграшок на цілий рік. Батько з матір'ю, бувало, теж продає свої глиняні іграшки – дасть нам грошей на ласощі – цукерки, пряники, а пряники були особливими – привозили їх із Архангельська – більше з чорного тіста з білим цукром, фігурними...» [323, с. 17]. Спогади звичайних громадян дуже відрізняються за своїм тоном від скептичних публікацій у губернській пресі, де покладалися великі сподівання виключно на нову організацію виробництва. Там завжди підкреслювалося, що народна іграшка груба, некрасива,

нереалістична, що набір її персонажів є одноманітним, вона жорстоко висміювалася.

Димківська іграшка користувалася популярністю в поволзьких селах у 1890-х роках [165, с. 95]. Відзначили ці іграшки і на Всеросійській художній і промисловій виставці 1896 року в Нижньому Новгороді. Там разом з популярними алебастровими статуетками підприємця Івана Караваєва експонувалася й яскрава та смілива творчість відомої в майбутньому майстрині глиняної іграшки Анни Мезріної. Є відомості, що Мезріна брала участь 1900 року і у Всесвітній виставці в Парижі. Причому глиняні іграшки там не лише показувалися, але й продавалися. Знаменитий художник-в'ятчанин Аполлінарій Васнєцов на прохання спорудників російського павільйону спеціально придбав у Димковому для цієї мети тисячу штук, по тридцять копійок за сотню, а в Парижі кожна з них коштувала франк. Слід зауважити, що хата Мезріної стояла в дворі Караваєва, а сама майстриня та її родина також розмальовували гіпсові й алебастрові вироби для їхнього виробника. Асортимент їхніх іграшок мав тенденцію до збільшення, на що вплинуло поширення у містах дрібної порцелянової скульптури. Це значною мірою сприяло перетворенню димківських ляльок не стільки на предмет гри, скільки на прикрасу підвіконь, комодів і гірок з посудом. Дрібна порцелянова пластика вплинула на декорування виробів, радикально змінивши їхню кольорову гаму. Занепад же промислу настав після 1910 року, коли попит на дрібну декоративну пластику різко знизився [97, с. 281; 52, с. 78; 440, с. 20-21; 243, с. 102].

Наприкінці XIX – на початку XX століття відомості про димківську іграшку стають дедалі коротшими. Але в хроніці суспільного життя доволі регулярно повідомляється про проведення Свистопляски і особливо ярмарку на ній, наприклад, за 15 травня 1899 року: «Ярмарок у м. В'ятка (т.зв. Свистопляска)» [557, с. 113]. Автор замітки в губернській газеті, який сховався під жартівливим псевдонімом «Енте», тобто «Газетна качка» (обігрування за допомогою німецької мови абревіатури NT, тобто латинського Non testatur «Не перевірено»), писав, що щорічно в четверту суботу після Великодня з давніх часів відбувається у В'ятці особливе свято – «Свистопляска», яке в останні роки часто називають «Свистуньєю». Того року вона припала на 15 травня. «Свистопляска», за словами журналіста, для в'ятчанина майже те ж, що «Верби» для петербуржця, ярмарка «на Булак» для казанця чи «Семик» для мешканців інших міст, однак з особливим, лише їй властивим характером дитячого торжища, з продажем іграшок і солодощів.

Замість того, щоб розповідати про тогочасну Свистопляску, він наводить кілька фактів із її легендарного минулого, із історії її

походження, а для цього, як висловився газетяр, потрібно озирнутися в глибину віків в'ятської давнини, якщо не у всіх частинах правдивої, однак і не зовсім міфічної. Майже 500 років тому місто В'ятка, яке в той час звалося Хлинов, населене вільними новгородськими вихідцями і їх нащадками, було, як каже переказ, обложене повсталими місцевими чужородцями – вотяками і чемерисами. Місто на той час було досить добре захищеним самою природою: з півдня і сходу простягалися по околицях глибокі яри і високий урвистий берег ріки В'ятки, з півночі і заходу було болото з первісним хвойним лісом, а місто навкруги оточував рів із тином. В'ятчани на чолі з новгородським іменитим вихідцем Михайлом Розсохіним, не сподіваючись на власні сили, звернулися по допомогу до союзних близьких їм (за спільним походженням від новгородських виселенців) устюжан (мешканців Великого Устюга). Устюжани прибули на допомогу на чолі з двінським боярином Айфалом (Анфалом) Нікітичем. Вони по ріці В'ятці підпливли до Хлинова з боку яру, який нині називають Раздерихинським. Було це темної ночі, скрізь було тихо, лунав тільки плескіт весел, почувши який, варта Хлинова, сприйнявши прибульців за ворогів, здійняла тривогу. У свою чергу й устюжани, гадаючи, що місто захоплене вже ворогами, щоб помститися тим, попрямували до міста. Почалася битва, в якій ніхто не розумів, з ким б'ється. Тільки світанок показав, що на горі – хлиновці, в яру, під горою – устюжани, а навколо – тисячі вбитих і поранених. Відбулося сум'яття, взаємні докори призвели до початку міжусобиці. З обох боків загинуло від 4 до 9 тисяч чоловік, в тому числі Айфал Нікітич з сином Нестором, тіла яких устюжани забрали з собою, щоб поховати на батьківщині, за легендою, на річці Анданзі у Вологодській губернії. Решту вбитих було поховано в загальній братській могилі над яром, де проходив бій. Яр, мабуть, з тих часів отримав свою назву – Раздерихинський.

Хлиновці, через благочестиві наміри, на згадку про цю скорботну подію поставили над могилами жертв міжусобиці дерев'яний хрест, а на стрімкому краю Раздерихинського яру спорудили дерев'яну каплицю, де вирішили назавжди щорічно відправляти панахиду за загиблими в четверту суботу після Великодня. Оскільки літочислення проводилося не за числами місяців, то день пам'яті виявився перехідним. За цю міжусобицю, де «своя свою не познаша», хлиновці отримали свої прізвиська «сліпороди». Ніхто вже не брався доводити чи спростовувати достеменність сумної події, яка стала, за переказом, причиною виникнення «Свистопляски», оскільки і фахівці – старі і нові, вчені і невчені історики місцевого краю не дійшли якогось певного висновку, вважаючи цю подію то переказом далекої минувшини, то подією, покритою темрявою невідомості, тобто заперечуючи її

взагалі. Журналіст заявляв, що він на боці давніх істориків, оскільки вірить в оповіді про міжусобицю хлиновців і устюжан, про що свідчать літописні перекази, усні оповіді старожитців, існування назв і прізвиськ – «Свистопляска», «сліпороди», «Раздерихинський» [597, с. 2]. Тут дуже цікавим є спостереження, що Свистопляска належала до тих календарних ритуалів, які забезпечували ритм життя колективу.

Опис Свистопляски часто слугував темою для письмових робіт в місцевих навчальних закладах. Ця тема, як і інші із місцевого життя, настільки була цікавою для молоді, що нерідко виконавці надихалися на поетичне зображення близької і знайомої картини. Місцева газета 1900 року навіть надрукувала один із подібних учнівських описів під назвою «Свистопляска», підписаний А.П. і знайдений років за три до того:

Вот четвертая неделя,
Как Христос воскрес;
В день субботний,
В день торговый
Свистопляска будет в Вятке,
Этот торг, ребячья радость,
В честь умерших
Вятских войнов
В память создана.
Весел люд, народ торговый,
Что настала им пора
Продавать игрушки, получать за них гроши, полушки;
Тут торгуют и купцы, татары,
Здешние мещане;
Местные крестьяне
С раннего утра
Навезли сюда добра
Навезли они игрушек,
Множество свистушек,
Целый ворох и коней!
Кони борзые такие,
Белогривы, вороные,
Усть порядочно большие.
Там подальше много женщин
Продают волчки и дудки,
А за ними тут торговок целый ряд,
Чинно так столы с напитками стоят,
Громче всех они кричат:

«Ты иди-ко, выпей молодец,
Хоть бутылку кислых щец»!
Вот на правой стороне
И шуты кричат: «Скорей, скорей!
Вот сейчас начало,
Так сюда идите,
Старый, малый, поспешите!
Здесь у нас недороги места:
Пять копеек вся цена!»
А поодаль крытыя палатки,
В них торгуют и татарки,
Все-же больше торговцов
Из собравшихся купцов.
Весь товар в них привозной,
Есть орехи заливные,
Шоколад и мармелад,
С ними банки в ряд стоят;
И конфеты-леденцы
Покупают молодцы.
Смотришь, площадь, как живая –
Все толпится и мелькает.
Ходит всякий тут народ:
Кто игрушки закупает,
Кто разинув ходит рот,
Смех над всем его берет.
Вот и весело ребятам
Погулять в такой торжок,
Если денег есть маленько,
То накупят всякий хлам! [18, с. 2-3].

У місцевого журналіста Феопемпта Кунілова, що написав серію краєзнавчих нарисів під псевдонімом «Фома Дєрєвєнскій», свято значиться як «Свистопляска» або за народною назвою «Свистунья». На його думку, це національне свято в'ятчан. Він відзначав, що перед 1902 роком про походження свята вже писалося на сторінках «В'ятських губернських відомостей» кілька разів, а тому цікаво лише вияснити значення цього свята на даний час, не заглиблюючись в історію. Свистопляска щорічно влаштовувалася на майдані, напроти Олександрівського саду, в суботу на четвертому тижні після Великодня і продовжувалася два дні. На початку XX століття Свистопляска стала ярмарком чи просто сільським базаром, гучним, якщо погода гарна, і не завжди пожвавленим, якщо негода. На ярмарку були в три або

чотири ряди розташовані на невеликій відстані столики, ятки, намети. Продавалися: глиняні й гіпсові статуетки і ляльки кустарів Димківської слободи, мочені груші, пряники, цукерки, горіхи, галантерейні товари тощо. Головним крамом тут були глиняні та гіпсові статуетки. Власне цей ярмарок, за словами краєзнавця, слід було б назвати ляльковим, а не Свистопляскою. Та назва Свистопляски – історична, і, крім цього, справджувалася ще й свистом, яким сповнювали все навкруги діти і навіть дорослі, купляючи глиняні і жерстяні свистунці. Свист на Свистопляску – це щось обов'язкове і всім зрозуміле, таке, без чого це свято не могло існувати.

Діти, як зазначав оглядач, купують свистунці, гутаперчеві кулі різних кольорів, дорослі – інтелігенція – купують бюсти письменників та інші статуетки, виготовлені відносно задовільно. Однак, на жаль, як зауважувалося, гарних бюстів письменників тут буває дуже мало, а продають головним чином погано розмальовані ляльки, вазочки, попільнички тощо. Кустарний склад губернського земства, який був посередником між кустарями і покупцями, після збуту своїх виробів мав би піклуватися про придбання нових, художніх зразків для гіпсового виробництва. Можливо, димківські майстри і робили гарні бюсти й статуетки, однак на Свистоплясці їх не продавали, а відправляли до Москви, Петербурга, на нижньогородський ярмарок та в інші міста. Поряд із гіпсовими ляльками продаються на ярмарку іграшки з дерева і жерсті. Дерев'яні іграшки вирізняються своєю неміцністю і відсутністю витонченості, жерстяні – грубістю форм.

Взагалі Свистопляска, гадав журналіст, є досить оригінальним місцевим святом у В'ятці. З історії було відомо, що в минулому на Свистоплясці продавали глиняні кульки, котрими в'ятчани кидалися біля яру, по якому йшов Раздерихинський узвіз, і нерідко траплялося, що пробивали один одному голови. Однак все це стало легендою глибокої давнини. Правда, свист на Свистоплясці чути було й згодом, але вже не з такою силою, як раніше, а про глиняні кульки і спомину не було. Проте особливих сантиментів до цього звичаю журналіст не відчував.

Можливо, недалеким вже є той час, сподівався Дєрєвєнскій, коли це святкування втратить свій первісний характер і заміниться іншим, без цього обов'язкового свисту. У всякому разі, поминання вбитих устюжан в цей день було гарним російським звичаєм. Воно свідчило про помилку, яка виникла через провину в'ятчан, а також про те, що народ з великою скорботою жалкував щодо цієї події і молився за невинно вбитих воїнів. А нині Свистопляска, за зауваженням автора замітки, є не більше ніж невеликим торгом, спеціалізованим ляльковим ярмарком [544, с. 2].

Того ж 1902 року з'явився щирий і веселий нарис М. Голобородського, який становить етнографічну цінність. Ось головний герой розмовляє із місцевим селянином:

«– У нас в четверту після Великодня суботу ярмарок буде, «Свистуньєю» називається. Теж на ярмарок їдете?

– Ні, я у службових справах.

– Раніше бували у місті?

– Так, неодноразово, але на ярмарку не доводилося.

– Цікаво, кажуть. Всі свистять – і великі, і малі, і чоловіки, і жінки, і діти, тому і прозивають його Свистуньєю. Сам хоча й не бував, та односельці, які були, розповідають. Сьогодні, знаю, він розпочався, протриває ще завтра і закінчиться в понеділок.

– Намагатимусь побувати, – відповів я.

Проїжджаючи по вулицях міста, я вже помічав дітей, які поверталися, очевидно, додому, з різними купленими іграшками; дехто з них свистів: хто в жерстяного свистунця, хто в олов'яного півника, хто і в берестяну дудочку... Дівчатка несли ляльки, але теж свистіли, не відстаючи від хлопців.

– Ось вона, матінка-Свистунья! – думав я. Свистить собі така малеча на радість, на втіху дитячу, та в кожному різкому, пронизливому свисті їх привиджувалася мені якась гірка насмішка нащадків над сумною подією однієї темної ночі, занесеною в літописи В'ятського краю.

(Як розповідає історія, «Свистопляска» встановлена на згадку про побиття в'ятчанами устюжан, які разом з ними воювали в кінці XIV століття проти вотяків і чемерисів, сприйнятих в'ятчанами за ворогів. В м. В'ятці, поблизу узвозу, над Раздерихинським яром, знаходиться кам'яна каплиця, де щорічно в перший день ярмарку здійснюється поминання загиблих.)

Виїжджаючи вже з узвозу на Казанську вулицю, я побачив і сам ярмарок, але лише на хвилину. Однак строкатий натовп впав мені насамперед у вічі, потім блискучі покрівлі яток і хмара пилу, який висів над цим усім.

Після приїзду, замість того, щоб відпочити і займатися справами, що були метою приїзду, я одягнувся і вийшов на вулицю, з наміром потрапити на Свистунью. Якась сила кликала мене туди, неначе це пронизливе свистіння дітлахів могло створити таке непереборне бажання, змінити яке, здавалося мені, було неможливим. Із кожною пройденою вулицею свист ставав дедалі гучнішим, назустріч траплялися хлопчаки зі свистунцями, м'ячиками та іншими іграшками, – і дорослі, що вели маленьких дітей, які в руках теж тримали іграшки. Здавалося, що тільки за одним лише свистом приїжджий, який ніколи не був у

місті, міг віднайти місце ярмарку, який одним своїм кінцем упирався в полотно дороги, що виходила на Казанську вулицю, а з іншого боку межував з Олександрівським садом.

Довгі ряди столів простягалися один за одним, на них розташовувалися дерев'яні, жерстяні, олов'яні, мідні, гіпсові, порцелянові, глиняні та інші дитячі іграшки, а також ласощі: квашені солодкі груші, цукерки, апельсини, пряники тощо. Юрба зупинялася, розглядала, прицінювалася і купляла, непомітно тягнучи мене далі й далі, у кінець ряду, де знаходилися білі, обтягнуті полотном ятки, в яких продавалися щонайкращі гіпсові вироби, котрі виробляли, як я потім дізнався, в Димківській слободі, що знаходилася напроти міста; з них особливо сподобалися мені типажі російських селян, типажі угорців, сербів та інші. Деякі прибиті до полиць барельєфи, як-от голова Спасителя у терновому вінку, Його Матері, апостола Павла, вирізнялися своєю художньою роботою. На згадку я вирішив придбати гіпсового гнома, розфарбованого, віддав 30 копійок. Тим часом юрба почала тиснути дедалі сильніше. Я вийшов».

На святі головний герой зустрів свого приятеля. «Раніше нічого не помічаючи, я побачив тепер, що свистів якийсь дженджик, панна, здається, вже доросла, теж свистіла в півника, цілі юрби молоді навмисно підходили одна до іншої і прагнули оглушити свистом. Мені здавалося, що знаходжуся на якомусь концерті свистунів. Пішли і купили три свистунці. Мій приятель засвистів мені у вухо несамовитим свистом.

– Ти оглушиш мене зовсім, – кажу я йому, відвертаючись і затикаючи вуха.

– Нічого! Облиш свою делікатність. Бачиш: всі свистять, і ти свисти.

Я взяв у рот свистунця; спочатку тихо, а потім гучніше і гучніше почав насвистувати, а під кінець дійшов до такої віртуозності й екстазу, що перевершив свого приятеля.

– Давай ще щось купимо, – кажу я йому: он гарненький м'ячик, а он панна, зовсім як гімназистка вбрана: і сукня, і фартушок, і капелюшок.

Куплю, кажу, дружині на втіху та сину на радість.

– Купляй, та підемо ще убієнних поминати.

– Яких убієнних?

– А хіба ти не знаєш, на честь чого сьогодні ярмарок відкрито!? Вони тут поблизу спочивають. Пішли.

Пройшовши кілька кроків, зайшли в каплицю. Спереду великий, стародавній Животворний Хрест, із боків теж стародавні ікони, зліва, біля входу, на прилавках, старий сторож продає кутю. Купили куті,

поїли і відразу пішли» [126, с. 2-3]. Таким чином, давнього ритуалу на той час все ще дотримувалися.

І в «Календарі В'ятської губернії» за 1904 рік згадано як давню, споконвічну, так і нову назву свята: «3 [травня]. Відкритий у В'ятці на площі проти Олександрівського саду звичайний в цей час триденний ярмарок, званий «Свистопляскою» або ж «Свистуньєю» [558, с. 117]. 1905 року Дмитро Зеленін також відзначав «у м. В'ятці… своєрідне свято, відоме раніше під іменем Свистопляски, а тепер Свистуньї» [198, с. 19]. Зеленін описував його у своєму путівнику по В'ятському краю: «Народ збирається на міських валах і, зробивши запаси свистків, цілий день свистить, кидає з валу в рів глиняні ляльки, мальовані різними фарбами і роззолочені (димківські статуетки)» [193, с. 146]. До певної міри цей опис був ретроспективним.

27 квітня 1909 року у пресі повідомлялося: «Закрився ярмарок, відомий під назвою «Свистопляска». Як зазначалося, ярмарок цей історичний, але останнім часом перетворився на порівняно невеликий базар, який зовсім змінив попередній вигляд і сутність. Раніше він мав характер виключно дитячого свята, і на ньому продавалися вироби й іграшки, глиняні й гіпсові, виготовлені димківцями. Торг обмежувався одним днем у 4-ту суботу після Великодня. Згодом, за словами хроніки, це стало радше народним гулянням, а торг почав тривати і два, і навіть три дні. Для торгівлі облаштовувалося кілька яток, торгували у більшості випадків привозними речами найрізноманітнішого ґатунку і переважно вже такими, котрі звичайно можна купити всюди з кожного лотка і в кожного коробочника [559, с. 74-156, с. 102].

На 1913 рік у В'ятці «збираються ще ярмарки у четверту суботу Великого посту, 6 грудня – Миколаївський – і в четверту суботу після Великодня (Свистунья); на останньому ярмарку продаються винятково різні дитячі іграшки і гіпсові вироби, ляльки, свистунці, статуетки тощо». Там само повідомлялося про виготовлення глиняних і гіпсових виробів – іграшок, фігурних ляльок, статуеток і бюстів [524, с. 59]. Інші джерела також відзначали, що тепер свято називають саме Свистуньєю [482, с. 15].

Саме до цього часу належать спогади про Свистунью в'ятського письменника Всеволода Лебедєва: «В'ятське свято Свистунья на великій площі. Коли до неї йдеш, здається, що повільно видираєшся на якусь велику гору, висота якої оглушує твою кров і свідомість. Потім біля базару розумієш, що це свист. Летючий, пронизливий свист із легким ніжним горловим відтінком. Щось квітує і хвилюється там на площі. І коли потрапляєш на площу і йдеш серед натовпу, що свистить, здається, що йдеш по повітрю. У всіх обличчя сміються і якісь зухвалі. Люди, що

йдуть, дбайливо тримають перед обличчями глиняну невелику іграшку, ціною в три чи п'ять копійок, яка зображає двоголового звіра чи барана із золотими плямами на боках. У хвіст цьому баранові й свистять. Цей блиск і свист спочатку спантеличують, а потім піднімають у повітря – і так подорожуєш до вечора, а вночі – в очах і вухах уві сні стоїть щось яскраве і радісно ніжне. Люди, що йдуть, притуливши до лиця цих різнокольорових звірів, схожі всі разом на величезний строкатий маскарад.

Ось почалося свято: йдуть на площу до білих наметів старенькі, літні статечні люди, а від наметів назустріч – знайома молодь, їхні сини та внуки, і одна у них в цей день – у молодих – справа: дудіти в хвіст золоторогому барану. Це свято Свистунья. З давніх часів славилося місто В'ятка цим святом. У В'ятці здорово свистять. У В'ятці роблять іграшки для свисту. Цілий день замість діла один свист» [287, с. 51-52].

У написаних вже за радянських часів мемуарах художника Аркадія Прозорова докладно розповідається, чим торгували на ярмарку під час Свистуньї. Судячи з усього, ці спогади відносяться до кінця XIX століття: «У пам'ять описаної події з найдавніших часів жителі Хлинова і багато устюжан приходили в четвертий тиждень після Великодня для поминання в каплицю убієнних. З цієї нагоди на площі, що знаходиться поблизу Олександрівського, нині імені Халтуріна, саду бував торг, який носив назву «Свистунья». На торзі цьому, наскільки пам'ятаю, спочатку продавалися:

1. Глиняні кулі завбільшки як яблуко, туго згорнуті з червоної глини, випалені і пофарбовані чи то дьогтем, чи то чорною блискучою фарбою, на них скрізь червоні цятки. Кулі продавалися по ½ копійки і каталися, як великодні яйця, слугуючи дитячою забавкою; казали, що це спогад про ядра, що кидалися під час битви з устюжанами.

2. Самопали, дерев'яні обрубки товщиною з руку, серцевина в яких випалена, а зовнішня кора різьблена різними узорами, довжина самопала – вершків до 6-ти. За допомогою шомпола в середину самопала вводився вологий клейтух з клоччя, потім через деяку відстань другий, при натисканні шомполом другого клейтуха перший вилітав, створюючи звук, який неначе нагадував зброю, що була під час битви.

3. Луб'яні дудочки, складені з трьох пластинок, оповитих берестою, що утворює подобу строкатої палички, зверху якої збоку був отвір. Якщо дути зверху, то виходив звук, подібний до сопілки.

4. Кам'яні качки, вірніше, подоба форми качки, зроблені з глини, груди яких спиралися на два гудзики-ніжки, а хвіст лежав на площині; наприкінці хвоста і під ним був отвір, всередині качечки була порожнеча, а на спині її було два отвори. Якщо дути в хвіст різко або різноманітно

притискати в цей час отвір на спині, то виходить звук окарини, з яких музичні клоуни витягують цілі музичні мотиви.

5. Крім цього, продавалися зниклі нині ласощі: а) деревний сік, зібраний з берез або ялинок, складений шарами разів у 4, і коштував він 1 копійку. На смак солодкувато-приємний. Продаж його незабаром було заборонено, оскільки збирання соку згубно діяло на дерево; б) земляні горіхи; в) мочені груші; г) парене жито; д) ріжки; е) сухозлітні пряники, білі й темні з борошна з медом, коржі, вирізані у формі коня, риби або барана з прикрасою сухозлітним золотом, що коштували від ½ до 1 копійки; є) пряники з манної крупи; ж) згущена молочна локшина з родзинками, холодна, нарізана скибками...

Найпоширенішим товаром були іграшки з глини в формі качечок, корів, коней і людей обох статей, зроблені настільки примітивно і розфарбовані настільки потворно, що могли задовольняти тільки невибагливі смаки дітей, котрі раділи кожній новинці... Незабаром виготовлення з глини перетворилося на виготовлення з гіпсу. Фігури стали з кожним роком набувати дедалі нових удосконалених форм, на чому спеціалізувалися жителі слободи Димково...

Ярмарок, пов'язаний із Свистуньєю, з кожним роком розширювався і з одного дня розтягнувся на цілий тиждень. На нього в останні роки до 1915 року приїздили навіть московські торговці з мануфактурою і ласощами. Дивлячись на них, як конкурентів, і місцеві купці стали ставити ятки і відкривати в них торгівлю тими ж товарами. Обороти ярмарку за тиждень досягали декількох тисяч рублів» [417, с. 109, 110-111].

Саме в цей час освічені верстви суспільства змінюють ставлення до народного образотворення. Народне мистецтво в найкращих своїх виявах на диво тісно зімкнулося з художніми новаціями тієї доби. Справжнім відкриттям стала творчість вишивальниць, різьбярів, гончарів, іграшкарів, яка почала усвідомлюватися в шерезі найплідніших тогочасних художніх шукань. Доробок народних майстрів розглядався тепер не просто як гідний введення до мистецького обігу, а як школа для митців. У пошуках засобів нової експресії митці звернулися до національної художньої спадщини і знайшли там те, чого прагнули. Так постали найзначніші російські явища кінця XIX – початку XX століття, що встигли вже стати класичними, наприклад, живопис в'ятського уродженця Віктора Васнецова. 1917 року згаданий вже місцевий художник-пейзажист, подвижник і знавець димківського ремесла Олексій Деньшин констатував: «Впало зовсім виробництво глиняних іграшок не так давно, років 10-15 тому...» [152, с. 17]. Він звинувачував у цьому гіпсове виробництво, занесене з Німеччини.

Гіпсові литі статуетки, найчастіше скопійовані з порцелянових фігурок, суттєво потіснили глиняну іграшку. Легким способом виробництва, а звідси своєю кількістю й дешевизною, вони склали серйозну конкуренцію ліпленій мальованій димківській іграшці. Заполонивши ринки, гіпсові вироби майже ліквідували споконвічне народне ремесло. «Так зникла з життя, померла одна з найдивовижніших і найчарівніших казок старого народного мистецтва, що звучало завмираючими акордами в рештках дерев'яного будівництва – у церковках, каплицях, придорожних хрестах, і в піснях і в звичаях, і в стилі вбрання, серед лісів і полів далекої Півночі в сільській глушині й сільській тиші, порою ще далеких од впливу культури сучасності» [152, с. 19]. Частина майстринь підробляла «на гіпсах», займаючись їх розмальовуванням. До 1917 року в Димкові залишалася єдина майстриня, що ліпила глиняну іграшку, – Анна Мезріна, творчість якої стала зв'язком між минулим і майбутнім димківського промислу, класикою для сучасних майстринь. Вона навчила цьому мистецтву двох своїх доньок – Олександру Мезріну й Ольгу Коновалову, проте часом повністю закидала іграшки і переходила на виготовлення глиняних важків для рибальських мереж – більш попитного краму у воєнні й післявоєнні роки. Часом прохала милостиню. Промисел поступово вмирав [51, с. 55; 440, с. 22].

У цей момент Деньшин зіграв вирішальну роль у долі всього промислу, а, отже, й в долях окремих іграшкарок. З п'ятнадцяти років він захопився творчістю майстринь, змальовував їхні іграшки, вивчав процес праці, зумівши розгледіти в їхніх роботах справжнє мистецтво. Особливу любов художник відчував до творів Мезріної.

Цікавість до народної мистецької творчості у Деньшина виникла після відвідин недільних курсів малювання й живопису, організованих з ініціативи земства в 1908 році при В'ятському технічному училищі. Викладач малювання Іван Федоров, випускник Строгановського училища ужиткового мистецтва у Москві, захопив своїх учнів нескінченними бесідами про російське мистецтво та російських художників, про народну творчість і майстрів. Він дав перші основи знань із історії стилів російського мистецтва та народної творчості, особливо в'ятської, зразки якої збирав і колекціонував. Ця прищеплена ним любов до народного мистецтва вилилася в Деньшина у серйозну роботу «зі збирання і замальовок зразків в'ятських народних художніх виробів» протягом усього його життя, котру він поєднував із захопленням живописом.

Після більшовицького перевороту 1917 року Деньшин активно займався вивченням і пропагандою димківського промислу. Справа в тому, що Свистунья, яка перетворилася на ярмарок, де неодмінно продавалися дитячі іграшки, влаштовувалася і в перші післяреволюційні

роки. Тим часом нова влада в умовах економічного занепаду була змушена звернути увагу на кустарні народні промисли з огляду на можливість експортування їхніх виробів. 26 квітня 1919 року голова Ради народних комісарів – нового уряду Росії – Володимир Ленін і голова Всеросійського центрального виконавчого комітету Михайло Калінін підписали декрет «Про заходи сприяння кустарній промисловості», а за ним з'явилася низка інших постанов.

У серпні 1919 року у Москві відбулася І Всеросійська конференція з художньої промисловості, на якій народний комісар освіти Анатолій Луначарський проголосив, що художня кустарна промисловість є єдиною галуззю експорту, в якій тогочасна аграрна Росія могла б конкурувати з великими капіталістичними державами [139, с. 80]. У цій конференції брали участь двоє представників В'ятки – художник Леонід Плетньов, один зі збирачів димківської іграшки [152, с. 20], який згодом перебрався до столиці, і скульптор Зінаїда Клобукова. Остання говорила, що скульптура у В'ятці розвивається головним чином як народне мистецтво, нею живе слобода Димково. Доповідачка скаржилася, що за останні два роки і, особливо в 1919 році, традиційного в'ятського свята Свистуньї майже не було. Причиною вона назвала нестачу матеріалу для майстрів. Та навряд чи дійсно справа була в цьому. Радше давалися взнаки більшовицький терор, розруха, голод, знищення старого народного побуту й усталеного життя. За сприятливих умов майстри повернулися б до творчості й не відчували б нестачі глини.

Побоюючись загибелі іграшкарства і намагаючись привернути увагу нової влади до цієї проблеми, художник створив рукотворні альбоми «В'ятська глиняна іграшка в малюнках» (1917), «В'ятська глиняна іграшка. Ляльки чепурні» (1919), «В'ятські старовинні глиняні іграшки» (1926), «Російська народна іграшка. В'ятська ліплена глиняна іграшка» (1929) [152; 153; 154], які вийшли у В'ятці й Москві невеликими тиражами, одразу ставши бібліографічною рідкістю. Цінною частиною видань були передмови Деньшина, але більш за все приваблювали точні замальовки димківських іграшок, виконані художником і його дружиною, полькою за походженням Катериною Косс-Деньшиною на літографських каменях з наступною розмальовкою від руки яєчними фарбами. Вони отримали високу професійну оцінку художників Аполлінарія Васнецова й Олександра Бенуа, письменника Корнія Чуковського.

Окрім того, художник також збирав і відвозив до музеїв Москви та Петербурга перші колекції димківських іграшок. Так широка громадськість дізналася про в'ятський художній промисел. Ця діяльність невдовзі принесла свої плоди. В цей час під керівництвом

і за діяльної участі художника та мистецтвознавця Миколи Бартрама – голови Спілки працівників декоративного мистецтва й художньої промисловості, завідувача Комісії декоративного мистецтва Колегії Головмузею Наркомпросу – у листопаді 1920 року був відкритий Музей іграшки в Москві, що став згодом своєрідним науково-методичним центром її створення, відродження, вивчення й популяризації. Самостійним у музеї був підвідділ селянської іграшки, куди увійшли й колекції в'ятської глиняної пластики.

У підйомі народної творчості, в його популяризації велику роль у той час відігравали виставки. Найважливішою серед них була виставка селянського мистецтва, що відкрилася в грудні 1921 року в Історичному музеї в Москві. Вона підходила до старовинних предметів народного традиційного побуту як виключно до явищ мистецтва, художньої творчості, що згодом стало знаковим для радянської науки. В якості витворів народної скульптури з глини на ній експонувалася й димківська іграшка. 1922 року при Музеї іграшки Московським технікумом кустарної промисловості був організований відділ художньої іграшки з метою створення інструкторів з іграшкарства, наукового керівництва в проектуванні нових зразків. Справа в тому, що експорт кустарних іграшок, їхня популярність за кордоном, яка приносила валюту, мали в той час особливе значення для держави. Народні іграшки вивозилися у великій кількості й продавалися на виставках. Їх супроводжували, як правило, відомі спеціалісти. Зокрема, психолог, педагог і колекціонер Лев Оршанський 1924 року вивіз до Німеччини два вагони російських кустарних іграшок, які були повністю розпродані [371, с. 29; 54, с. 75].

1927 року Оршанський негативно оцінював перехід майстрів глиняної іграшки на гіпсову відливку, що швидко знайшла збут і виявилася дешевшою, проте здебільшого позбавленою смаку й такою, що зовсім не дає кустареві виявити свої творчі здібності. Він писав, що, попри те, що з початком війни іграшкарське виробництво зовсім завмерло, «й здавалося, що назавжди з іграшкового світу зникла одна з найцікавіших форм – глиняна іграшка, що вже давно втратила зв'язок із сучасністю, але цікава як побутовий пам'ятник», в останні три-чотири роки ця іграшка знову з'явилася на ринку у В'ятці й чекає тільки на сприятливі умови, щоб перетворитися на помітну галузь виробництва [368, с. 42]. Тривали й традиційні святкування. У 1989 році поет Ігор Франческі згадував, як відбувалася Свистунья в 1920-ті роки. Вона на той час стала просто веселим торжищем: «Все веселе, п'яних майже не видно. Чути гармошки, грають катеринки». Селяни – «в балахонах із ряднини, в картузах домашнього виготовлення» – пропонують свій товар. Це постоли, гребені із коров'ячого рогу та інше. Основним

«товаром, що свистів», були глиняні фігурки з голівкою, хвостиком і двома ніжками. У хвостик і свистіли. Ці фігурки продавалися як дешевше – не розфарбовані, так і дорожче – прикрашені, ошатні. Продавали також ляльки з шишок і моху, гіпсові статуетки (зазвичай це були свині-скарбнички і набори по сім або по дев'ять собачок і слоників). Торгували дитячими книжками, лубочними картинками, а також квасом і різними наїдками: рощею (пророщеним житнім зерном), маточками (качанами хвоща) і обов'язково ярушниками – вівсяними хлібцями-коровайчиками [546, с. 10].

Згадуваний вже Ілля Лихачов 1925 року писав, що «деякі з вельми стародавніх ярмарків у даний час вже припинили своє існування. Зокрема, років зо два тому після тривалої агонії вмирання остаточно припинився знаменитий в'ятський ярмарок «Свистунья» [295, с. 203]. За спогадами найстарішої майстрині Зої Пєнкіної, остання Свистунья відбулася наприкінці 1920-х років [54, с. 18; 55, с. 92]. Давня традиція її щорічного проведення остаточно згасла в той поворотний час, коли забувалися і знищувалися й інші вікові традиції – на рубежі 20-х і 30-х років XX століття. Очевидно, зіграла свою роль і та фатальна обставина, що, слідом за деяким пожвавленням торгівлі за доби непу, настав «великий перелам», самостійного господаря в селі та приватника-городянина остаточно затиснули, і ярмаркам прийшов кінець. Цьому не суперечить свідчення «В'ятської правди» про Свистунью 1930 року, коли відкрилося всього чотири-п'ять бідних наметів із гіпсовими фігурками на продаж [120, с. 4]. Проте помилявся письменник Анатолій Рогов, коли стверджував, що останні Свистуньї відзначалися ще перед другою світовою війною [440, с. 19].

1925 року першою з в'ятських культових споруд було зруйновано пов'язану зі святом Свистуньї кам'яну каплицю, за півстоліття до того споруджену на місці дерев'яної над яругою. Ще раніше нова влада перейменувала історичну вулицю Раздерихинську. 23 вересня 1918 року, в дні червоного терору, вона стала «5-ою Радянською лінією», а 11 червня 1923 року була названа вулицею Праці. Так замість унікального, свого роду єдиного в'ятського імені на карті з'явилася чергова ідеологічна назва. Тоді ж Олександрівський сад було перейменовано на честь терориста Степана Халтуріна, що народився в Орловському повіті В'ятської губернії й планував убити Олександра II. Дивом і турботами добрих людей уцілів 2,5-метровий покутний дерев'яний хрест, який нині зберігається в фондах художнього музею перейменованого 1934 року міста Кірова, його свого часу навіть хотіли взяти до Парижа на виставку російської дерев'яної пластики, але він не пройшов у двері вагону [189, с. 82].

1.2.2. Димківський гончарний промисел

Лев Оршанський вважав, що для розквіту димківської іграшки «не вистачало тільки технічних сприятливих обставин, а також пропаганди її на ринку, не вистачало ще й участі російського художника, й тоді можна [було б] припускати, що ця глина посіла б помітне місце в історії російської кераміки; але оскільки цього не сталося, то в'ятська глиняна іграшка, як і багато інших видів кустарної художньої промисловості, поки лише тільки довела безсумнівно високі здібності кустаря, вміння використовувати побут для перетворення його на художні форми і в той же самий час цілковите невміння старого режиму використовувати виробничі сили кустарництва. З усвідомленням усіх цих бід кустарна іграшка вступає в добу нового ладу» [368, с. 42]. Попри комуністичний пафос і деякі перебільшення та несправедливі узагальнення в'ятської ситуації на всю зниклу Російську імперію, частина зауважень педагога були слушними. Проте, подолавши одні біди, більшовицький режим приніс із собою інші. Розпочате у 1920-ті роки піднесення інтересу до народного мистецтва, відродження багатьох промислів, залучення майстрів до активної творчої діяльності начебто створювали сприятливі умови для народного мистецтва. Разом із тим примусове об'єднання майстрів традиційних ремесел в артілі, що унеможливлювало звичну конкуренцію й родинне виробництво, знищення традиційних ярмарків і свят, гостра боротьба за ідеологізацію народного мистецтва, новий зміст і політичну тематику творів, керування виробництвом людьми без належної мистецької освіти, котрі не розуміли народних традицій і культури та вимагали прямолінійного перенесення принципів реалістичного мистецтва на вироби народних майстрів, негативно вплинули на іграшкарство в другій половині 1930-х років.

Державна політика у виробництві іграшок продовжувала розпочату в 1920-ті роки важливу ідеологічну справу створення сучасної дитячої іграшки як засобу освоєння світу та виховання молодого покоління в дусі нової, радянської дійсності. Насамперед це стосувалося масової промислової іграшки. Вже серед перших кроків нової влади, скерованих на підтримку практичних заходів зі зміцнення ідеологічної бази створюваної суспільної системи, були заходи, спрямовані на стимуляцію досліджень зі створення «нової людини» чи «людини майбутнього», котра мусила кардинально відрізнятися від «людини минулих віків». Першою й невідкладною справою було проголошене «виховання нових поколінь», а це було неможливим без вивчення пізнавальних і творчих особливостей дитини та її психіки, способів формування особистості й механізмів її соціалізації. Одним із ужиткових напрямків

стало вивчення повсякденного життя дітей, їхньої творчості, ігрової діяльності і іграшок. І це великою мірою визначило коло тем і методику фольклорно-етнографічних досліджень дитячих субкультур в СРСР на протязі всього часу його існування.

Почалася цілеспрямована робота зі створення радянських іграшок, які повинні були відображати нову добу й нову людину – будівничого соціалізму. Формування нового типу особистості, побудованого на соціалістичних нормах, цінностях і стереотипах поведінки, вимагало створення й нових зразків іграшки, тому 1932 року в Загорську був організований Науково-дослідний і експериментальний інститут іграшки з багатьма філіями на місцях. Інститут повинен був вивчати радянське та зарубіжне виробництво іграшки, створювати нові зразки, пропагувати їх і впроваджувати в життя. У відання інституту був переданий і Музей іграшки з його унікальними колекціями. 1934 року при Наркомосвіти союзних республік були утворені комітети з іграшки. Їхнє завдання полягало в перегляді та затвердженні зразків для тиражування, організації виставок, допомозі майстрам і художникам іграшки. З 1935 року Наркомосвіти став видавати щомісячний журнал «Іграшка», присвячений найрізноманітнішим питанням іграшкового виробництва, промислового і кустарного, російського і зарубіжного, історії іграшки та її сучасного стану. Існуюча в ті роки класифікація іграшок відображала їхній зміст, функції, ідейну спрямованість, враховувала вікові групи дітей в дусі характерного для часу зближення соціології і культури. Наслідком такого підходу були суперечливі оцінки не тільки окремих зразків, але цілих явищ в іграшковому виробництві. На виставках серед різноманітних типів іграшки – політехнічної, дидактичної, технічної, експортної та інших – експонувалася і народна іграшка, але в розділі іграшок як виробів мистецтва.

Її сприймали головним чином як явище минулого. У ставленні до народної іграшки також не було одностайності. Деякі критики, що спиралися на плехановсько-ленінський підхід до мистецтва, засуджували її за безідейність, грубість, несучасність, відсутність прямого відображення реального світу. Від попередньої доби вони успадкували погляд на дитячу іграшку як на винятково дидактичний засіб. Вульгарно-соціологічному підходу протистояла думка фахівців-учених та любителів народного мистецтва, діячів культури старого ґарту, які розуміли її художню специфіку, місце і значення, багатство фантазії народних майстрів [54, с. 98; 335, с. 284-285; 143, с. 117-118]. Ставлення тоталітарної держави до народної кустарної іграшки та її ролі в радянській культурі й вихованні дітей було сформульовано тим же Анатолієм Луначарським. Він вбачав у ній не лише прямолінійне

віддзеркалення життя народу, його своєрідного досвіду творчості, але також важливий засіб виховання в дусі соціалізму. Луначарський писав у передмові до книги Миколи Церетеллі: «Іграшка не належить просто до царини дрібничок, які можуть бути безсюжетними, так би мовити, невизначеними штучками, соціальний зміст яких майже невловимий. Ні, іграшка заряджена зовсім певною психологією. Вона відображає відпрепарований певним чином для дитини, спрощений, гумористично або патетично заломлений, – словом, у найширшому сенсі слова, стилізований об'єкт, узятий із живого життя... Царина іграшки дещо вужча, ніж, наприклад, царина селянської словесності, але все-таки, будучи значним проявом мистецької діяльності селян, не порушеної церковною схоластикою і її офіційністю, вона являє собою, поряд зі словесними творами селянства (всіляким фольклором), одне з цікавих джерел вивчення справжніх настроїв різних груп селянства» [563, с. 10].

Селянська іграшка в цей час стала предметом серйозного вивчення, вийшли друком присвячені їй перші монографії. У гущавині всіх перипетій виробництва іграшок виявився і димківський промисел. В'ятка належала до числа найбільших районів виготовлення кустарної іграшки. Поряд із димківськими глиняними тут робили іграшки столярні, токарні, гіпсові, металеві, з пап'є-маше, соломи, моху, верболозу, очерету, дерева. В'ятське виробництво іграшок, гадав Оршанський, можливо, давніше за московське, але про нього є мало історичних документів. Дерев'яні іграшки цього краю, на його думку, вирізнялися в загальному тими ж рисами, якими відзначені московські іграшки, однак техніка тут стоїть нижче, оскільки нововведення сюди взагалі не доходили, а знак народності і традиційності виражений більш пронизливо, ніж в Москві. У В'ятському краї вплив поміщицької культури був слабкішим, нечасто доходили предмети європейського мистецтва, і дерев'яна іграшка залишалася без якихось помітних змін, принаймні, до початку активної діяльності В'ятського земства. Такою іграшка залишалася і до середини 20-х років XX століття в глухих селах. Зате і напрямок її поширення спрямований був на той час не в бік Москви, а залишався місцевим і поглиблювався на схід у ще глухіші місця. І, незважаючи на всі ці слабкі сторони, в'ятська дерев'яна іграшка, що показували існуючі на той час у В'ятці весняні ярмарки, як у місті, так і в селах, включаючи Димково, все ще виявляла ознаки життєздатності і, на думку Оршанського, при належній організації виробництва і збуту, могла б за короткий час перетворитися в помітну статтю прибутку. Достатня увага, котру земство виявило до другого виду кустарного виробництва – навчальних приладь, дала їм можливість рівнятися з московськими виробами, а в багатьох випадках і з хорошими

закордонними роботами. На думку Оршанського, в'ятська кустарна іграшка могла б так само легко здобути популярність, як і навчальні приладдя, дати такий самий розквіт [368, с. 40-41].

Тому у В'ятці 1932 року було відкрито філію Загорського інституту іграшки. Директором його був призначений відомий згодом мистецтвознавець Дмитро Тихменєв, діяльність якого зі створення нових зразків іграшок незабаром викликала негативну критику в пресі. Помітну роль в роботі філії відіграв Олексій Деньшин, який продовжував збирати, популяризувати димківську та інші в'ятські іграшки на виставках і в друкованих виданнях. Але в'ятська філія Інституту іграшки проіснувала недовго і у 1934 році була ліквідована. Це негативно позначилося на загальному стані виробництва, позбавивши його наукового підґрунтя.

1933 року при В'ятській фабриці гіпсових виробів була організована артіль «В'ятська іграшка», де спочатку працювали лише кілька майстринь: Анна Мезріна, її донька Ольга Коновалова, Євдокія Кошкіна, Єлизавета Пєнкіна. Їхньому поверненню до іграшки після довгої перерви сприяли підтримка Деньшина і отримання артіллю державних замовлень і постачання. З цього часу димківська іграшка стала невід'ємною учасницею всіх виставок та фестивалів народного мистецтва. Історію промислу цього часу детально дослідила Ірина Богуславська.

Тодішнє ставлення до димківської іграшки було двоїстим. З одного боку, її вважали потворною, несучасною, навіть висловлювали сумнів у необхідності цих іграшок і здивування, що дітей «могли вони радувати і веселити». З іншого боку, димківською іграшкою пишалися як самобутнім мистецтвом та місцевою визначною пам'яткою, її показували на виставках, вживали хоча б формальних заходів щодо збереження і розвитку. Увага до неї особливо посилилася після першої крайової конференції кустарів-іграшкарів, яка відбулася в серпні 1933 року в місті Горькому. На конференцію з'їхалося понад сто осіб, серед учасників були делегати з Москви, Ленінграда, В'ятки, Семенова. Вперше в житті виїхавши з Димкова, у президії конференції сиділа старенька Анна Мезріна. Резолюція конференції, звернена до всіх кустарів краю, орієнтувала їх на нову комуністичну тематику в іграшці, на оновлення виробництва, поліпшення якості виробів, а також перетворення «кустаря-ремісника на кустаря-педагога», тобто пропагандиста. Від Мезріної домоглися збільшення розмірів глиняних виробів, у її робіт з'явилися назви, як у творів монументального мистецтва. Сюжетні композиції почали відображати вимоги замовників – зміни радянського часу, наприклад, дитсадок на прогулянці, читання

колгоспного статуту, свинарку. Проте в їхньому композиційному й художньому вирішенні Мезріна здебільшого не відходила від канонів димківського стилю, традиційних виразних засобів та високого рівня майстерності. Власне, це були лише традиційні сценки, що отримали нові назви. Невдалими були лише ті спроби, де майстриню примушували орієнтуватися на промислові зразки, типу зображень автомобіля чи лижниці. Зате Мезріна старанно дотримувалася кола зооморфних образів, які відтворювала в іграшках. Серед них не було котів і курей, але були свині, ведмеді, леви, корови й олені, зайці, гуси, сороки, птахи взагалі і, звичайно, коні й качки. Усе це свідчить, що старі димківські майстрині аж ніяк не відображали в іграшці своє побутове оточення. На думку Ірини Богуславської, у такому виборі сюжетів тварин і птахів немалу роль відігравали стародавні традиції, пов'язані колись зі святом Свистопляски. Традиційними були й свистунці у подобі качечок і коників – одно- та двоголові. Ритуальність цих образів допомогла їм майже без змін зберігатися протягом століть. Так само її кавалери, барині й няньки, не зважаючи на виклики сучасності, відтворювали світ російської провінції XIX століття.

З листопада 1933 по січень 1934 року у В'ятському художньому музеї відбулася виставка народної іграшки з фондів інших музеїв і Загорського науково-дослідного інституту іграшки. Почесне місце на ній займали і димківські фігурки. Серед експонатів історичного відділу виділялися «за технікою, стилем і майстерністю» роботи Мезріної. У середовищі в'ятської мистецької інтелігенції виникла ідея створення постійного музею місцевої кустарної промисловості. Все це призвело до відродження в 1934 році в Димкові фабрики гіпсових виробів, на якій відкрили цех димківської глиняної іграшки. В якості майстринь-надомниць у неї стали здавати свої роботи Анна Мезріна та її дочки – Олександра Мезріна і Ольга Коновалова. Їхні вироби набували дедалі більшої популярності не тільки всередині країни, але, завдяки експорту, і за кордоном [54, с. 83, 93, 99; 243, с. 102].

Всю димківську іграшку стали називати «Мезрінською». «За зразками старенької Мезріної» стали робити іграшки в науково-художній школі ФЗУ В'яткультпромсоюзу, хоча не всі радянські ідеологи розуміли фантастичність традиційних образів, успадкованих з міфо-ритуального минулого. «Глиняній іграшці Димкова несподівано відкрилася широка дорога в життя, – писав у цей час відомий дослідник народних промислів і знавець іграшки, мистецтвознавець Дмитро Прокоп'єв із Загорського музею. – Варто тільки трохи підтримати цю справу і припинити [...] вихватки на адресу незрозумілої декому казковості її образів, полум'яної барвистості візерунків і архаїчності

широких спідниць». Разом з тим у виробництві іграшки впроваджували нові зразки, розроблені художниками інституту і призначені для промислової гумової, дерев'яної та інших типів іграшок. Під впливом успіхів і слави Мезріної, за активної допомоги Деньшина і участі місцевого краєзнавця, викладача Михайла Шатрова в 1934-1935 роках стали повертатися до іграшки спадкові майстрині. Це були Єлизавета Кошкіна та Єлизавета Пєнкіна. У 1935 році, як і Мезріній, їм також призначили персональні пенсії.

Проте вже 1937 року журнал «Іграшка» повідомляв про закриття єдиної в області школи ФЗУ з іграшки та бив на сполох з приводу зневаги до кіровської народної іграшки та її майстрів. Але в 1939 році за завданням Кіровського облвиконкому бригада димківських майстринь у складі Кошкіної, її доньки Зінаїди Бездєнєжних, Коновалової та Пєнкіної під керівництвом Деньшина брала участь в оформленні залу Кіровської області павільйону «Ленінград – Північний Схід» на Всесоюзній сільськогосподарській виставці в Москві. Вони виконали ліплені барельєфи для прикраси фриза і пілястрів залу. «Оформлення залу справило в Москві великий ефект своєю оригінальністю, барвистістю та новизною застосування елементів народної іграшки в архітектурному оформленні будівель», – писав згодом Деньшин. Ритмічно черговані зображення людей, тварин, рослин, квітів і земних дарів в'ятської природи створювали яскраве й самобутнє враження, хоча насправді це було вимушеним відходом від традиційного іграшкарства. Газети відзначали: «Барвисті багатоколірні зображення людей, тварин і птахів чітко виділяються на білій поверхні стін, зберігаючи як у фарбах, так і в формах всю притаманну для димківської іграшки виразність примітиву». Ця велика спільна робота майстринь, яка вклалася в тогочасні тенденції масового мистецтва до «пластичного надлишку» й надмірного прикрашання, була помічена не лише пресою, але й ідеологами, і сформувала позитивне ставлення до Димкова. У 1940 році турботу про нього взяло на себе існуюче фактично з 1934 року, а організаційно оформлене в 1939 році кооперативне товариство «Кіровський художник» [420, с. 223; 556, с. 15; 54, с. 100-101, 103; 243, с. 109; 335, с. 286].

Насадження комуністичної ідейної тематики, вимога перенесення принципів реалістичного мистецтва в народну скульптуру, укрупнення її розмірів із метою надати їй значущості, котру хибно розуміли, – ось тенденції, що заважали розвиткові пластики Димкова. Історія 1930-1940-х років пов'язана з творчістю найстаріших майстринь – Кошкіної та Пєнкіної. Замовлення та вимоги, що не враховували ні сформованих традицій народної глиняної пластики і її модулів, ані природних

можливостей глини як матеріалу, так само спонукали їх збільшити масштаби фігур, хоча традиційна глиняна іграшка завжди відповідала природним розмірам людської руки, що її ліпила. Також Кошкіну, що полюбляла ліпити фігурки тварин і птахів, примушували брати за основу зразки промислової гумової іграшки. Зображення ведмедів, собак, зайців, які мусили слугувати скарбничками, виходили незграбними, грубуватими при ліпленні з глини. Безглуздість подібних новацій для димківського мистецтва сьогодні очевидна, але тоді вони примушували відступати від звичних канонів. Близькими для майстринь були теми жанрові, пов'язані з селянською працею і побутом. Але в Радянському Союзі основним напрямком соціокультурного програмування було формування позитивних іміджів різних професій. Наполегливі вимоги ідеологів відображати в димківській іграшці нові форми сучасного життя часом породжували в творчості димківських майстринь незвичайні сюжети, наївно і прямолінійно вирішені – вершники у френчах і будьонівках, трактористи, піонери на демонстрації, школярі, колгоспний двір, футболісти, про яких публіцистика того часу вмістила хвалебні відгуки. Вимога марксистської естетики щодо достовірної передачі нових персонажів призводила до незвичного розташуванню фігур в тривимірному просторі, спрощеного, грубуватого ліплення. Проте серед творів Кошкіної була також «Свистунья» або «Продавщиця іграшок» – спогад про знамените в'ятське свято. Вона ревно прагнула дотримуватися традицій димківського мистецтва. Дуже цікавими є її зображення хлопчика у високому ковпачку верхи на півневі, що нагадували традиційну польську іграшку – пана Твардовського. Наїзники на тваринах, птахах і навіть рибах у творчості димківських майстринь були пов'язані зі святковим характером народного мистецтва. Єлизавета Пєнкіна, котра з дитинства ліпила свистунці та фарбувала гіпсові відливки Караваєва, в 1935–1937 роках за завданням Наркомосвіти теж виготовляла великі фігури баринь, годувальниць, селянок. Деякі з них навіть були збірними – торс з головою і руками насаджувався на виліплений окремо дзвін спідниці. Як і всі димківки, Пєнкіна полюбляла ліпити звірів, зображення яких відносять до числа кращих її робіт, використовувала мотиви російських народних казок. Вона теж мала композицію «Свистунья», котра складалася з фігурки продавщиці й столу з іграшками, що слугували згадкою про втрачене свято [155, с. 197, 198, 199; 54, с. 103, 108, 110-112, 123, 126-127, 134; 243, с. 106-107, 109, 115; 335, с. 286].

Варто підкреслити, що іграшкарство було винятково родинним ремеслом. Якщо Мезріна своїм величезним талантом значною мірою визначила розвиток всього димківського мистецтва, хоча, крім дочок,

не залишила учнів-спадкоємців, то Кошкіна та Пєнкіна першими спеціально навчали молодь і стали безпосередньою сполучною ланкою між старою димківською іграшкою і сучасними майстринями. У Кошкіної було чотири учениці, і всі були пов'язані з нею спорідненістю: її дочка Зінаїда Бездєнєжних, невістка – Євдокія Кошкіна, друга невістка – Марія Ворожцова, племінниця Онися Ворожцова, дочка її сестри Марії, яка також виготовляла іграшки. У Пєнкіної навчалися Катерина Косс-Деньшина, Зоя Пєнкіна – дружина її брата, племінниця – Лідія Нікуліна. Відродження іграшки, успіх на Всесоюзній сільськогосподарській виставці 1939 року в Москві, популярність Мезріної, Кошкіної та Пєнкіної спонукали повернутися до творчості ще кількох майстринь, які раніше займалися ліпленням, але з різних причин залишили цю справу. У 1940-1941 роках до іграшки звернулися ще дві найстаріші спадкові майстрині: сестра Кошкіної Марія Ворожцова і сестра Мезріної Марія Лалетіна [54, с. 134, 139-140].

Друга світова війна завдала великих збитків відродженому димківському промислу. Кіровське товариство художників було розпущене, майстрині залишилися без роботи. Далекий від лінії фронту Кіров прийняв багатьох біженців і евакуйованих. Життя в місті, як і скрізь, було підпорядкованим воєнним потребам. «Всі плани, надії на майбутнє у колектива димківських майстрів, здавалося, пішли на марне – виробництво іграшок зупинилося – було не до іграшок. Життя подорожчало, ускладнилося надзвичайно, і водночас попит на іграшки виник нечуваний. Усе, що було зроблене перед війною, всі запаси іграшок буквально за кілька днів були розкуплені в крамницях», – дивувався у своїх спогадах Деньшин. Справа в тому, що існував такий привілейований прошарок евакуйованого інтелігентного населення, де весела барвиста димківська іграшка користувалася успіхом, викликала жвавий інтерес і захоплення. Багато хто став її колекціонувати. Як писав про період евакуації міфолог і літературознавець Єлеазар Мелетинський, «культурне і наукове життя, що називається, било ключем» [440, с. 41-42; 321, с. 504-517]. За розпорядженням Всеросійської спілки кооперативних товариств працівників образотворчого мистецтва – Всекохудожника – вже 1942 року виробництво димківських іграшок було відновлене, очевидно, сподівалися отримувати за них валюту в майбутньому. Переслідувалася й ідеологічна мета плекання російського патріотизму. Деньшин писав: «Димківська іграшка була тоді доказом непохитності російського народного духу, проявленого і в сфері народного образотворчого мистецтва. Як бадьора, войовнича пісня, що підіймає дух бійця у великій боротьбі з кровожерним ворогом, так і димківська іграшка у ці дні відігравала роль якогось світлого

життєрадісного фактору невмирущості творчих сил народу, його генія» [440, с. 42].

З 1943 року розвитком промислу стала опікуватися Спілка художників СРСР, до якої були прийняті найстарші майстрині. Від цього часу постали проблеми учнівства і підготовки молодої зміни. Адже до організації фабрики гіпсових виробів в 1934 році, куди як надомниці здавали свої роботи найстаріші майстрині, а потім членства в товаристві «Кіровський художник», димківські іграшкарки не знали економічно організованої форми свого ремесла. Димківська іграшка розвивалася як типово домашній народний промисел навіть у 1920-1930-і роки, коли в багатьох центрах традиційної майстерності відроджувалися або знову створювалися артілі. Ремесло тут споконвіку передавалося з покоління в покоління цілими сімейними династіями, буквально «з рук у руки», методом наочного навчання. Цей метод не тільки був для димківських майстринь традиційним і суттєвим за формою успадкування майстерності, але й мав принципово важливе значення у всій системі навчання та засвоєння особливостей місцевої творчості. Комуністичні чиновники від мистецтва й тут пробували зламати традицію. У 1943 році Всекохудожник виніс рішення про навчання в майстрів, відправивши в науку до найстаріших майстринь учениць. Однак не всі вони стали іграшкарками, що зайвий раз показало важливість родинних традицій. Відродження димківської іграшки супроводжувалося зростанням її популярності, якій в чималій мірі сприяли статті та замітки, що регулярно з'являлися в газеті «Кіровська правда» та інших органах періодичної преси. Її розглядали як виріб народної художньої творчості, призначеної на експорт [54, с. 144-148; 243, с. 110]. Разом з тим у 1940-х роках завдяки посібникам для навчальних закладів розвинулося повсюдне тиражування димківської іграшки, що знецінило її своєрідність, локальну виразність [500, с. 66].

Складний період в житті всіх промислів та народного мистецтва в цілому в країні, який настав на початку 1950-х років, призвів до кризового стану і димківську іграшку. Якщо в 1930-ті роки вона відчувала наслідки різноголосся думок стосовно розвитку іграшки взагалі, то в першій половині 1950-х років до них додалися організаційні труднощі. Керівництво не полишало намірів передати промисел тим, хто буде гнучкішими в питанні впровадження новацій. У квітні 1952 художник Макс Бірштейн відзвітувався правлінню Всекохудожника про поїздку в Кіровське Товариство, заявивши, що виробництво димківської іграшки знаходиться у важкому становищі, працюють тільки дві майстрині димківської іграшки, а нові кадри не навчаються. Висувалися навіть пропозиції зняти димківську іграшку з виробництва як таку, що не

має ідеологічної цінності, малорентабельну та позбавлену перспектив існування [54, с. 149-150].

Проте почалися й несміливі кроки в руслі відновлення традиційної глияної іграшки з боку Науково-дослідного інституту художньої промисловості [500, с. 66], чому сприяли й організаційні зміни. У травні 1953 року Всекохудожника був скасований, а підприємства його були передані раді промкооперації або Художньому фонду при оргкомітеті Спілки художників СРСР. Димківську іграшку передали Кіровській промартілі «Іграшка», де робили м'яку іграшку. Попри незвичні умови підприємства інакшого профілю за підтримки Кіровського відділення Спілки художників РРФСР і його голови скульптора Михайла Кошкіна кваліфіковані майстрині Бездєнєжних, Косс-Деньшина та Коновалова передавали досвід молодим. У той же час в жовтні 1955 року відомий мистецтвознавець Михайло Сокольников запропонував прийняти виробництво димківської іграшки до державної системи Художнього фонду СРСР, що відбулося лише через кілька років. Патронування митцями мало як позитивні, так і негативні наслідки, бо не всі з них розуміли специфіку глиняної іграшки, знали та враховували її традиції. Зокрема, на початку 1956 року Кіровська Спілка художників забажала покращити художні та технічні якості виробів, перевівши їх на промислову керамічну технологію. Відряджена на Ґжельський керамічний завод Катерина Косс-Деньшина пробувала там досягти міцності основи й забарвлення димківської іграшки за допомогою керамічних ангобів і поливи. І тільки втручання авторитетних мистецтвознавців Олександра Салтикова, котрий був фахівцем із керамічного виробництва, та Миколи Соболєва, які пояснили, що такі нововедення, по суті, знівечать і знищать унікальний промисел димківської іграшки, поклало край експериментам. Під їхнім тиском правління Художнього фонду вказало на необхідність припинення спроби Кошкіна перевести димківську іграшку на керамічну технологію.

Завдяки наполегливості й патріотичним зусиллям російських учених наприкінці 1950-х – на початку 1960-х років мистецтво димківських майстринь пережило помітне пожвавлення. З кінця 1950-х років почалося відродження художніх промислів, разом зі зростанням заможності населення зростала популярність народного мистецтва, в тому числі в побуті, ширився інтерес до його стародавніх коренів, національної своєрідності. Поглибленню цих процесів сприяли розвиток туризму, активізація руху з охорони пам'яток історії та культури, відродження і реставрація архітектурних ансамблів, створення музеїв-заповідників, обстеження багатьох областей і районів країни науковими експедиціями музеїв, які збирали і зберігали

найцінніші твори києворуського живопису та народних ремесел. У 1958 році було оголошено перший великий набір учнів. Охочих виявилося сто чоловік, з них відібрали шляхом іспитів двадцять найбільш здібних. Вперше до іграшки звернулося велика кількість людей, які не були пов'язані ані з традиційним промислом, ані сімейними чи територіальними зв'язками. Проте тих, хто цілком присвятили себе іграшкарству, з прийнятих двадцяти учениць залишилося дванадцять. Навчання молодих майстринь проводили Зінаїда Бездєнєжних, яка очолювала художню раду димківських майстерень, і Лідія Нікуліна, твори якої належать до класики димківського мистецтва. Прийняття виготовлення іграшки до Кіровського відділення Художнього фонду РРФСР зміцнило організаційне становище промислу. 1957 року іграшкаркам було виділено кілька приміщень, а згодом, у 1966 році, була збудована спеціально для димківських майстерень триповерхова будівля з необхідним обладнанням. Звернення до народної культури, національних традицій після періоду агресивного насаджування космополітизму змусило задуматися над багатьма питаннями історії і сучасного становища народних промислів, створити умови для їхнього подальшого успішного розвитку [54, с. 150-151, 154, 162, 167, 171, 173; 243, с. 110]. Софія Россихіна відзначала, що наприкінці 1950-х років у димківських майстринь з'являються роботи з більш вільним трактуванням сюжету й композиції, серед яких вона згадує й «Продаж димківських іграшок» [443, с. 49].

1959 року в «димківському» стилі було оформлено ляльковий мультфільм «Повернувся солдат додому» режисера Володимира Дєгтярьова за мотивами російських народних казок. Дослідники зазначають, що 1960-і роки стали часом нових творчих пошуків димківських майстринь. Поряд зі старійшинами, до них активно долучалася і молодь, яка часом відходила від традиції. Попри намагання «повернути димці емоційну виразність мальовки» та традиційні розміри виробів, почастішали випадки звернення до нових для Димкового жанрів – рельєфних панно, настінних пластин, декоративних тарелів [262, с. 45]. Розширилося коло тем і сюжетів, причому змінювалися не лише традиційні образи, але й технологія. У 1962 році старі анілінові фарби замінила синтетична темпера, крейду – темперні білила. Весела, ошатна димківська іграшка стала невід'ємною частиною тогочасного радянського мистецтва, лишаючись, як і раніше, жаданою. На неї зріс попит і в Радянському Союзі, і за кордоном.

Зоя Пєнкіна першою почала робити набори фігурок, об'єднаних однією темою. Такі композиції ефектно виглядали і привертали увагу глядачів на виставках, тому стали популярними в майстрів. Крім того,

набори повернули «димці» природу іграшки. Їх можна було змінювати кількісно, додаючи чи зменшуючи кількість персонажів, переставляти в різному порядку, ніби граючись. Ностальгійні спогади про ярмарковий світ дитинства послугували темою великої композиції «Уржумський ярмарок». Тут балагани й каруселі з дітьми, торгівці з різним крамом, у тому числі й димківською іграшкою, циркові наїзники, танцюючий циганський табір з кіньми, возами й дітлахами, статечні удмурти в повозі, заїжджі чуваші, татари, що показують своє вбрання. Туга за втраченим традиційним народним побутом проглядалася і в роботі Валентини Племянникової «Масниця», де мати в оточенні дітей тримає гірку млинців [243, с. 112, 115, 120-121; 54, с. 162, 176-177, 212]. В інших роботах воскресали спогади про те, як колись на Масницю приїздили з Півночі до В'ятки оленярі й за мідяки катали на оленях дітлахів [51, с. 58]. Чимало робіт інтерпретувало сюжети казки: «В радянський час з розвитком промислу з'явилось багато казкових, історичних і побутових багатофігурних композицій, які містять в собі архітектуру (будиночки, каруселі), елементи пейзажу (дерева, що символізують ліс, грядки з качанами капусти зображені в сцені «Збирання капусти») тощо» [409, с. 42].

Попит на димківську іграшку викликав поділ робіт на більш традиційні, «масові» і виставкові, унікальні, в яких відображені пошуки нових рішень. Такі твори частіше призначалися для музейних колекцій і численних художніх виставок – обласних, зональних, республіканських, всесоюзних, міжнародних, на яких незмінно експонувалась димківська іграшка. Вона мала демонструвати досягнення російського гончарства. Тому не випадково заснована в 1967 році республіканська премія імені Іллі Рєпіна першим з числа народних майстрів була присуджена чотирьом димківським майстриням – Коноваловій, Косс-Деньшиній, Зої Пєнкіній і Євдокії Кошкіній «за створення зразків димківської іграшки, які розвивають традиції російської народної творчості». Як члени Спілки художників СРСР всі четверо регулярно брали участь в художніх виставках. Багато їх творів представлені в зібраннях музеїв колишнього Союзу, переважно Росії, та за кордоном, в тому числі в Міжнародній Академії кераміки в Женеві. Наприкінці 1970-х років в місті Кірові, а потім у Ленінграді й Москві відбулися виставки, на яких було показано роботи димківських майстринь, котрі прийшли в промисел у другій половині 1950-х років [54, с. 178-179, 182, 230]. Подібно до того, як Ґжель представляла безсумнівні здобутки росіян у майоліці та фарфоро-фаянсі, Димково мало уособлювати вершинні досягнення російського народного гончарства.

Починаючи з 1970–1980-х років, поглибилася цікавість до народного мистецтва і національних культур, причому не тільки до їхнього історичного минулого, але й до форм сучасного побутування. Ольга Попова вказувала, що кераміка художніх промислів, у тому числі й іграшка, вирізняється «більшою оригінальністю порівняно з індустріальними масовими виробами і добре виглядає в умовах сучасної квартири, вносячи в неї необхідні декоративні акценти» [410, с. 18]. У середовищі освічених людей зросло приватне колекціонування, з'явилася потреба їздити в осередки, знайомитися з майстрами. Народне мистецтво набувало дедалі важливішої ролі в тогочасному житті, ставало уособленням національної історичної пам'яті, приналежності до свого краю, втіленням неповторних духовних цінностей. У той же час розширення міжнародних культурних контактів, подальший розвиток туризму створили в Росії потребу всебічно показати своє національне мистецтво. Тогочасна майстриня вже стала, по суті, художницею. Свою задумку майстриня втілювала в ескізах, виконаних на папері чи в глині. Далі йшов пошук варіантів вирішення теми в кольорі, орнаменті, аксесуарах. Для здійснення своєї ідеї вона вивчала традиції промислу в музейних колекціях. Недарма твори почали мати власну назву й зазначення авторства. «Значення димківської іграшки давно вже не ігрове. Це – народна декоративна скульптура, яка дуже добре суміщається з сучасними меблями, тканинами, і не просто прикрашає житловий чи громадський інтер'єр, а завжди несе активний позитивний емоційний заряд. Димківська іграшка частіше за інші надихає художників сучасних тканин – інколи своїми сюжетами, частіше орнаментами, поєднанням кольорів тощо. Існують танцювальні ансамблі в костюмах димківських іграшок, порцелянові сервізи на ту ж тему. Вона часто приваблює і живописців», – писала Попова [409, с. 42]. Бажання привезти з подорожі пам'ятну річ із яскравим місцевим колоритом призвело до значного зростання попиту на вироби народних художніх промислів, які найкраще втілювали функцію сувенірів. «Сувенірний бум» 1970-х років призвів до необхідності створення спеціальних сувенірних підприємств і фірм, серед яких з'явилися «промисли-дублери», що наслідували зовнішні ознаки стилю традиційних видів народного мистецтва та використовували його технологію. У цьому плані особливо популярними були розмальовки Хохломи, димківська іграшка і лакований мініатюрний живопис Палеха [54, с. 225]. Сучасний глядач і споживач, дуже різний за рівнем розуміння народного мистецтва, мав широкий спектр вимог: від простого смаку обивателя до інтелектуала-знавця, часом колекціонера, зануреного в історію промислу й традиції. В останніх нові мистецькі тенденції не завжди викликали оптимізм:

«Поступово димківська народна іграшка перероджується з народного промислу в професійне виробництво сувенірів «з приводу» традиційної іграшки. Залишається лише пригладжена, збіднена манера, залишається подоба старих, ні з чим не порівнюваних взірців», – журився Геннадій Блінов [51, с. 58]. Проте на тлі моди на етнічність Димково стало одним із визнаних, тиражованих і впізнаваних символів російської культури та мистецтва.

У другій половині 1980-х років в майстернях димківської іграшки працювало п'ятдесят дев'ять майстринь різних поколінь. Основними тенденціями останніх десятиліть були підвищення декоративності, інтерес до сюжетних багатофігурних композицій, розширення тем, які бралися з життя, казок, книг, але до певної міри руйнували канони «димки». І якщо деякі роботи, ілюструючи вірші піонерської тематики, хоча й абсолютно традиційними образами, мали сприяти формуванню потрібних соціокультурних стереотипів, то учениця Коновалової Єлизавета Смирнова єдина з майстрів продовжувала робити триголових коней – старовинні свистунці з солярними колами на грудях [243, с. 119-120; 54, с. 251, 286].

Продовження творчості всього колективу й роботи окремих іграшкарок могло б і не бути, якби в 1993 році, в період кризи у Російській Федерації, не вирішилася доля їхньої організації. В цей час руйнувалася система Художнього фонду з його відпрацьованою практикою замовлень і продажів, куди впродовж кількох десятиліть входило відділення димківської іграшки. Настав тяжкий період для майстринь, який тривав кілька років: не було замовлень і платні, не було виставок. Димківський промисел разом з усією країною намагався вижити і пристосуватися до нових умов. Було прийняте рішення залишитися в структурі Спілки художників Росії. Частина майстринь пішла з промислу на «вільні хліби», решта залишилася, взявши на свої плечі весь тягар відповідальності. Промисел на той час очолила відома майстриня, заслужений художник Росії Надія Трухіна. Був створений Статут нової організації, почалося повільне відродження промислу. Налагоджувалися нові зв'язки щодо продажу та замовлень, виставкова робота [323]. 13 січня 2007 року в так і не перейменованому назад Кірові біля театру ляльок був урочисто відкритий пам'ятник димківській іграшці – скульптурна група «Родина», котра складається з барині із немовлям, чоловіка з гармонією, дитини зі свистунцем, кішки й собаки.

Сьогодні знамениту іграшку випускає творче об'єднання «Народний художній промисел «Димківська іграшка», що входить до складу Всеросійської творчої громадської організації «Спілка художників Росії», як місцеве відділення. Вона має свій музей «Димківська

іграшка: історія й сучасність». Більша частина сучасних майстринь є, по суті, професійними художниками, котрі працюють у дусі традицій димківського промислу, проте мають своє яскраве виражене авторське обличчя, свою образотворчу мову і індивідуальну тематику, що часто залежить від віянь часу [324, с. 106-108]. Крім того, в Кірові багато художників-одинаків, які займаються народним промислом удома. Не всі з них дотримуються канонів. Тематику, всупереч традиції, часом змінюють на казки Олександра Пушкіна та його життя, на християнську релігію й православну церкву, створюючи зображення священиків, прочан, янголів, Великорецької хресної ходи [322, с. 109-112]. З кінця століття химерний і поетичний світ привертає увагу колекціонерів і дослідників, а виразні роботи професійних майстрів пробуджують фантазію митців-самоуків Росії й російської діаспори. Більшість із них займалися й займаються творчим відтворенням канонічної димківської пластики. Деякі згодом стають самобутніми майстрами, що створюють уже свій неповторний світ образів, характерів і форм. Наприклад, мешканець Криму Микола Алпеєв – уродженець Воронежа – коли виникло бажання спробувати себе у гончарстві, обрав за зразок саме димківську іграшку як традиційну російську та спершу старанно копіював її зразки, далі з'явилися роботи, котрі не можна вже було назвати «традиційною димкою», а згодом кераміст напрацював власний почерк і знайшов близькі йому образи [65, с. 251-253]. У листопаді 2010 року в Державному історичному музеї в Москві відбулася посмертна виставка історика й тележурналіста Олексія Анікіна, котрий, зберігаючи традиційну димківську технологію, прагнув до нового пластичного трактування «посадського» мистецтва, в його іграшках – індивідуальне начало, іронія та гумор, які відходили від класичних правил, але при цьому з'єднували старий промисел із сучасним мистецтвом. Придумуючи свої іграшки, він брав за зразок вироби народних майстрів, постійно звертаючись до каталогів, – новаторство для нього було важливим, але завжди в рамках традиції [4, с. 59]. Того ж року народне іграшкарство надихнуло російського модельєра Валентина Юдашкіна на колекцію «В'ятка».

Важливим критерієм димківської іграшки як втілення регіональної самобутності та національної ідентичності була традиційність її виготовлення та зв'язок зі святом Свистопляски – найбільш унікальним виявом календарної обрядовості в'ятчан. Його існування обґрунтовувала етіологічна легенда про Хлиновське побоїще, яка переповідалася в різних варіантах ще понад сто років після того, як заїжджі мандрівники, політичні засланці й чиновники звернули увагу на химерне місцеве святкування Свистопляски. Саме етіологічність оповіді й обумовила

її живучість. Із часом свято зазнавало дедалі більших змін. Зокрема, тривалий час воно ще мало відверто язичницький характер – із танцями, веселощами дорослих і дітей, кулачними боями. На початку XIX століття його церковна складова була суттєво поглиблена, на неї був зроблений головний акцент, а деякі елементи обрядовості, що суперечили християнському уявленню про благочестиве поминання, були вилучені. Кулачні бої, що в минулому були загальноприйнятою розвагою навіть при царському дворі, почали сприйматися як затія небезпечна з багатьох точок зору й були заборонені під приводом турботи про здоров'я учасників. Впорядкування міської території, розбивка саду посприяли тому, щоб Свистопляска із сумнівної напів'язичницької урочистості перетворилася на «пристойне» міське гуляння, до чого влада докладала всіх зусиль. У 1860-х роках зі святкування було видалене стародавнє кидання й катання глиняних куль. Проте виготовлення до Свистопляски глиняних і інших іграшок у Димківській слободі та їхній продаж залишалися невід'ємними її компонентами.

Разом із тим іграшки починають виробляти не лише до весняного свята, але й протягом цілого року та вигідно експортувати поза межі В'ятського краю. Місцева влада у відповідь проявила зацікавленість промислом, але не самими виробами, а потужними виробничими можливостями осередку. Було зроблено спробу «покращити» стан промислу, що продемонструвало повну байдужість влади до народної культури, цілковите нерозуміння нею народного мистецтва та його краси. «Кращими» уявлялися ті речі, які виглядали більш схожими на промислові, тому місцеві органи влади зробили ставку на гіпсові й алебастрові вироби, що відливалися в формах. Саме вони мали замінити «негарну» й «селянську» глиняну іграшку. Впроваджуючи їх, традиційний народний побут, відповідно до тогочасних уявлень про красу, прагнули уподібнити до життя заможних верств суспільства. Зміни традиційного асортименту сприймалися схвально. Виробникам алебастрових і гіпсових виробів надавалася не лише фінансова й організаційна підтримка у вигляді приміщень, інструкторів, замовлень, але й інформаційна: місцева преса й статистичні збірники щоразу підкреслювали успіхи цього виробництва та його перспективність, на противагу відсталості народної іграшки. Робилися також спроби насаджувати пап'є-маше.

У 1880-х роках відбулася ще одна зміна, котра відобразила як важливий етап у самому в'ятському святі, з якого вилучили більшість ексцентричних моментів, так і помітний зсув у ментальності населення. Дитинство починає розглядатися як самостійний важливий етап життя, звертається увага на особливі потреби дитини. І Свистопляска з

розваги дорослих стає дитячим святом із інакшою назвою – Свистунья. На тлі бурхливого розвитку алебастрового виробництва відбувається звуження виробництва глиняного, а далі й занепад глиняної іграшки, котра втрачає і свою культову суть, і аудиторію. Від повного зникнення її рятує несподіваний інтерес спершу в'ятських, а далі й столичних митців і мистецтвознавців, які за ці роки напрацювали зовсім новий погляд на народний традиційний побут і культуру. Народне мистецтво почало розумітися не як «грубе» й «відстале», а як самобутнє й наділене власним стилем, як носій чистої російськості, що не зазнала іноземних впливів. Виявом сприйняття димківської іграшки як символу національної ідентичності стало експонування її на виставках, колекціонування, вихід присвячених їй мистецьких альбомів.

Слід зауважити, що при цьому не зверталася увага на місцеве гончарство, а також на дерев'яну іграшку В'ятського краю. Великим ударом по димківському промислу, який передавався в родинах із покоління в покоління, став спершу економічний занепад під час Першої світової війни, а далі лихоліття після більшовицького перевороту, що поклало край Свистоплясці. Нова влада спершу проявила зацікавленість до кустарних промислів узагалі й до народної іграшки зокрема як до статті експорту та засобу поповнення валютних резервів країни, тобто збагачення комуністичної верхівки. Проте, починаючи з 1930-х років, дедалі більше проявлявся інший підхід. Зібраним в артіль майстриням не лише знову ставилися за зразок промислові вироби, але й встановлювалися жорсткі ідеологічні рамки. У повній відповідності до марксистського, плехановсько-ленінського розуміння естетики, від них вимагалося відображати нову суспільну дійсність, для чого іграшкарки мусили переважно відмовитися від свого традиційного асортименту, змінити розміри й пропорції виробів. Їхній зміст мусив стати інтернаціонально-комуністичним, позбавленим російського етнічного забарвлення, а іграшка мала слугувати соціалістичній виховній меті. Від нової влади промисел боронили митці й музеологи старшого покоління, що сповідували інші засади. У 1950-х роках, коли це покоління митців відійшло в минуле й виникли організаційні численні труднощі, утиски продовжилися та посилилися. Зокрема, лунали вимоги перевести виробництво на промислові керамічні технології й навіть узагалі його закрити як нерентабельне й позбавлене ідеологічної цінності.

В'ятське іграшкарство зберігалося завдяки своїм родинним традиціям, однак і це намагалися зламати, висунувши вимогу до майстринь брати собі учнів з-поза родинного кола, навчати їх за зразком художньої освіти. Місце традиційних спадкових іграшкарок посіли майстрині виробничого колективу. Димківські вироби втратили ігрову

функцію, проте набули ознак мистецьких творів. І все ж, не в останню чергу завдяки наполегливості російських мистецтвознавців, Димково як давній гончарний осередок вдалося порятувати. Із відмовою партійних ідеологів від абсолютизації космополітизму та переносом акцентів на вершинні досягнення російського народу в народній творчості, димківська іграшка у 1960–1980-х роках стає одним із ключових різновидів народного декоративного мистецтва. Незважаючи на все ще значні ідеологічні перегини, глиняні вироби в'ятських майстринь повертають собі традиційний набір сюжетів. На відновлення й зростання цікавості до народного мистецтва, в тому числі й до димківської глиняної іграшки вплинуло посилення уваги до національної історії й культури в Росії другої половини XX століття. Значною мірою цьому також посприяв розвиток музейництва, приватного колекціонування й туризму. У якості сувенірів разом із палехською мініатюрою, хохломською мальовкою, вологодськими мереживами, павловськими хустками та іншими виробами художніх промислів, іграшка Димкова стає уособленням російської автентичності, етнічної самобутності, предметом національної гордості. Саме до неї часто звертаються в своїх творчих пошуках керамісти Росії та російської діаспори.

■ 1.3. Паралелі Свистопляски та її історичне підґрунтя

В'ятське дійство дослідники давно вже визначали як дохристиянський спадок, співставляючи з іншими подібними святами. Так, ще на самому початку XIX століття Олександром Вештомовим висловлювалася думка, що Свистопляска схожа на Семик, який здавна справлявся всюди у Росії, в тому числі й у В'ятці, де супроводжувався не лише поминанням, але й «різними дурощами і безпуттям», в четвер сьомого тижня після Великодня [87, с. 192]. Реліктом язичництва, що дивом зберігся у В'ятці, вважав Свистопляску Василь Кудрявцев, теж співставляючи її зі святкуванням Семика. Останнє свято відзначалося у XVIII столітті навіть у самій Москві з великою урочистістю, котра подекуди включала в себе гучну музику бубнів і балалайок, стукіт у сковорідки, тощо. Цей шум, за язичницькими переконаннями, знаменував вступ Чесного Семика, втілення літа й літніх польових робіт, у шлюб із Чесною Масницею, що уособлювала зиму та домашні роботи, і якщо Семик був весіллям, то Свистоплясці, очевидно, відводилася роль заручин [266, с. 227-228]. Олексій Деньшин у своїх роботах теж гадав щодо Свистопляски, що «в зародку тут міститься, очевидно, воскрешене місцеве, а може й слов'янське свято Весни і бога Ярила» [152, с. 3; 165, с. 14]. Проте

його припущення, підхоплене далекими від вивчення міфології мистецтвознавцями, ніким не було помічене й розвинуте. Під впливом в'ятської краєзнавчої традиції та власних досліджень культу померлих Дмитро Зеленін так само визнавав Свистопляску «залишком часу язичництва» і теж убачав у ній схожість з Семиком. Зазвичай до цього народного свята приурочувалися поминальні обряди. Під час Семика поминали так званих «закладних» небіжчиків – тобто тих, хто згинув «не своєю» смертю: помер раніше терміну, загинув насильницькою смертю, потонув, замерз, учадів, помер від пияцтва, покінчив із собою, вступив за життя в змову з нечистою силою, ставши чаклуном чи відьмою тощо. Всі вони уявлялися особливо шкідливими мерцями, котрих не приймає Мати Сира Земля. Їх не ховали в землі, щоб не викликати посухи, а залишали в болотистих місцинах, аби земля сама їх поглинула, скидали в ями, яруги, рови, провалля, ущелини, закладали гілками на місці їхньої наглої смерті, звідки й назва. Через призму культу закладних небіжчиків та обрядів Семика і вивчав Свистопляску Зеленін, намагаючись це обґрунтувати. До речі, саме він ввів у науковий обіг в'ятський діалектний вислів «заложные покойники» [193, с. 145, 148; 194; 200, с. 1-40].

Лев Дінцес вважав, що звичай християнської панахиди за воїнами не передував Свистоплясці, а, навпаки, був протиставлений церквою стародавньому весняному язичницькому святу. Як розповідає літопис, такі свята входили до загальнопоширеного у слов'янських племен звичаю «игрищъ межю селы», на які сходилися «на плясанія и на вся бѣсовскіе пѣсни». До ритуалу цих язичницьких звичаїв входили свист, шум і крики [165, с. 13]. Спроби православного духовенства замінити це похідне із сивої давнини весняне свято-тризну християнською панахидою (подібно до заміни слов'янських поминок «дедовой субботы» у колишній Костромській і суміжних губерніях «Дмитриевой субботой» у пам'ять про вбитих на Куликовому полі [475, т. 4, с. 116; 123, с. 17]), виявилася неміцною. Стара традиція взяла гору, і, як зазначав Олексій Деньшин, «тужливі роздуми і спогади про побоїще змінилися танцем зі свистом» [165, 13-14]. Тому слід докладніше дослідити зв'язок свята із міфопоетичними уявленнями росіян і весняною обрядовістю. Перш за все, йдеться про прямі її паралелі в регіоні.

Справа в тому, що подібні до Свистопляски урочистості побутували і в інших місцях В'ятської губернії. Важливо, що традиція шанування «устюжських родителів» існувала не тільки в Хлинові, але також у містах Слободському і Котельничі, селах Подчуршиному Слободського повіту, Покровському Котельницького повіту, Верхосуньї Нолинського повіту, Істобенську Орловського повіту. При цьому в синодику Богоявленського

собору міста Хлинова записано: «Устюжские ж: Василия, Феодора, Патрикия и иже с ними 7000 убитых под Котельничем градом ж», на основі чого Віктор Низов припустив, що Свистунья «родом» із Котельнича, і її «історико-культурні витоки ... логічно вбачати у глибинах народної традиції, що склалася у середовищі котельничан у зв'язку з поминанням «устюжських родителів» [347, с. 87]. Однак і це не більш ніж гіпотеза.

У містечку Слободському поминання померлих на Семик – сьомий четвер після Великодня – наприкінці XIX століття традиційно здійснювалося у чоловічому монастирі. На площі біля монастиря служили так звану «вселенську панахиду». На тій же площі відбувався того ж дня ярмарок, на якому продавалися головним чином дитячі іграшки, особливо свистунці різних видів, ляльки і статуетки. Привозили їх туди ті ж димківські майстри. На ярмарку цього дня чувся увесь час невгамовний свист. Там після «вселенської панахиди» розгортався галасливий ярмарок, на якому торгували свистунцями та іншими іграшками, так що весь день було чути безугавний свист, що, за словами науковців, «близько споріднює слободський Семик із в'ятською Свистуньєю». Проте він мав свою міфологічну історію. Говорили, що панахида відбувається за новгородцями, вбитими у битві з вотяками. Як підкреслював Зеленін, у Семик в'ятська Свистопляска «повторюється в мініатюрі в м. Слободському, де вона буває біля чоловічого монастиря» [194, с. 410; 193, с. 148; 200, с. 101-102]. Помітно, що хтонічний аспект слободського ярмарку розгортався не лише в часовому, але й у просторовому плані.

Подібним чином проходив Семик в Котельничі. Того ж дня і за дуже схожих обставин відбувалася «всесвітня панахида» – біля кладовища, над ямою, у якій місцеві мешканці вбачали могилу воїнів, «загиблих у січі з новгородськими вихідцями» – мешканцями В'ятського краю. Під час здійснення панахиди багато селян, за старовинним звичаєм, кидали у цю яму гроші і яйця, причому в ямі борсалось безліч народу, вихоплюючи кинуте. Таке буйство нерідко закінчувалося втручанням поліції. Тут же була торгівля іграшками та свистунцями. І взагалі все це дійство відбувалося шумно і гамірно. З ранку до вечора сотні хлопчаків кидали й катали глиняні кулі-«шариші», а також свистіли в глиняні дудочки, стріляли з самопалів тощо. Соснові самопали, берестяні і глиняні дудки та ріжки, дерев'яні волинки, глиняні кулі та інші дитячі іграшки у великій кількості продавалися цього дня на кладовищі. Заупокійний у цілому Семик мав вигляд веселого свята. І після Семика кілька днів у місті лунав свист різних свистунців.

Ось звістка 1862 року: «Котельнич, як і В'ятка, в перший час свого існування часто зазнавав нападів із боку тубільних ворогів, і населення його змушене було вперто захищати від них завойовану країну і власність; тому Котельнич, як і В'ятка, не міг обійтися без драматичної події, і на згадку про неї не міг не встановити свого народного свята. У четвер сьомого тижня після Великодня на тутешньому кладовищі здавна й щорічно святкується Семик, у який згадується смутна подія, що сталася в часи оборонного й наступального життя наших предків. За переказом місцевої легенди, котельничани, подібно до хлиновців, уночі побили устюжан, які прийшли до Котельнича чи то для допомоги при відбитті сусідніх ворогів, чи то для приборкання вольності непокірних котельничан і в'ятчан підданству великих князів московських. Дуже дивно, що в різних містах святкується хоча й у різний, але в недалекий один від одного час, однакова подія з однаковою майже церемонією. Справа історії ствердно вирішити питання, коли і як трапилося згадуване в Котельничі побоїще; але переказ про нього не є витвором фантазії: про деяку дійсність події дають привід гадати самі обставини свята. У свято зранку і до дванадцятої години по всіх шляхах тягнуться вервечкою кінні й піші люди на кладовище; кожен поспішає розташуватися зі своїм возом і конем над могилою чи поблизу могил своїх рідних, через що дуже важко буває пробратися з кінця на кінець кладовища. По березі річки й по обидва боки розташовуються кілька яток і столиків із фруктами й дитячими іграшками. До і після літургії справляються панахиди і в церкві, й над могилами. Годині о першій починається передзвін дзвонів, як мовиться, на собор, а потім здійснюється хресна хода для справляння соборно загальної панахиди над однією великою ямою – на березі річки, навпроти південного боку кладовищенської дзвіниці. На ектенії промовляються імена «за віру й вітчизну убієнних» воїнів: Василя, Патрикія, Федора, Логвина та Івана – це, за переказом простолюду, устюжські родителі, вожді-воїни, вбиті їхніми предками і поховані в означеній ямі. Старожитці говорять також, що, за оповідями дідів їхніх, на котельницький Семик для поминання вбитих устюжських воїнів приходили навіть їхні устюжські родичі. На початку панахиди ревні спершу кладуть, а потім здалека кидають у яму, «на мирську панахиду», гроші й яйця; при цьому часто трапляється, що монети чи яйця, іноді з наміром кинуті без розбору місця, причиняють удари всім і всьому, хто і що є поблизу ями. Після відходу духовної процесії від ями, кидання монет, яєць і ще закусок усе-таки продовжується, але не з первісним їхнім призначенням, а лише для потіхи. Від цього в ямі утворюється величезна купа людей, що валяються одне на одному й перехоплюють одне в одного кинуте. Між тим з усіх сторін стікається

на видовище народу ще більше, ніж на панахиду. Перестрілка яйцями і штовхання в яму триває іноді дуже довго, супроводжується бешкетами і припиняється вже дією поліції. Багато хто приходить на Семик потішитися, побувавши перед цим у тимчасово влаштовуваному послужливим відкупом, під сосною на березі річки Котлянки, наметі. Втім, 24 травня свято було проведене значно скромніше, як завдяки запобіжливій діяльності поліції, так і особливо тому, що над ямою нині почали будувати, але ще не закінчили, щось на зразок каплиці; тому панахида здійснювалася всередині цієї будівлі, де кидання яєць і монет, як і штовхання люду, було вже неможливим, і цим знищена головна причина безладдя, що трапляється; із облаштуванням каплиці над ямою багато з майбутніх святкувальників Семика позбудуться побиття та каліцтв, як це бувало раніше, а разом із тим надовго збережеться переказ старовини. Але не всі займаються святковою потіхою: деякі після закінчення панахиди, не вдаючись до звеселянь, на могилах своїх рідних обідають, для чого все потрібне привозять з дому; при цьому, як водиться на святах, буває й горілка в кількості, відповідній до достатку й бажання пригоститися. Перед обідом на могилах буває все тихо – у купках рідні, що зібралися на поминки, чутні тільки плач, зітхання й голосіння, але по закінченні обіду починається весела балаканина, шум, а іноді пісні; сирітки-діти, захопившись прикладом старших, забувають своє горе: вони звертаються до забав, їдять закуски, грають на дудках берестяних і глиняних, стріляють з самопала чи просто, сидячи зі сльозами на очах на могилі батька чи матері, з руки на руку перекладають м'ячик; деякі ж спускаються до річки і там навперебій підбирають іграшки, що кидаються з гори. У цей час свято в повному розпалі. Безкінечний рух, невгамовне хвилювання людей, балаканина, спів, свист – це такий хаос, така мішанина!... Трапляється, що ті, хто ревно вшанував свято, на зворотному шляху додому, дорогою то поб'ються добряче, то погубляться в дорозі самі, то погублять колеса й посуд, узятий із дому з різними припасами на свято» [465, с. 163-164].

Інший автор повідомляв, що на сьомому тижні після Великодня, у четвер, на кладовищі у місті Котельничі здійснювалося поминання померлих. Цей поминальний день зазвичай називався «Семиком» – очевидно, через час святкування. Цього дня з самого рання з'їжджається на кладовище для поминання померлих рідних дуже багато народу як із сіл, так і з міста. Спершу в звичайний час здійснювалася заупокійна обідня, потім панахиди для одних у церкві, для інших, за їхнім бажанням, на могилах померлих рідних. Для виконання цих панахид після закінчення обідні в місті приходили всі священики від усіх церков. Коли панахиди бували відправлені для всіх бажаючих, тоді

священики зі святими іконами рушали із церкви на ту могилу, в якій нібито поховані воїни, загиблі у січі з новгородськими вихідцями. Тут служилася так звана всесвітня панахида за всіма воїнами, які полягли в цій битві. Цією загальною або ж всесвітньою панахидою й закінчувалися всі поминання, і народ повертався до своїх осель. Прикметно, що під час здійснення всесвітньої панахиди багато селян мали звичай кидати у цю яму гроші і печені яйця. Після панахиди селяни, ніби на знак тієї битви, котра відбувалася біля цього місця, кидали один в одного для потіхи печеними яйцями, від чого й зчинявся у цей час між ними сильний крик і шум. Також ще після закінчення панахиди деякі з сільських бабів виривали траву, що росла в цій ямі, і потім несли додому, де й зберігали її в якості ліків у разі хвороби своєї свійської худоби. Жодного знаку, який би з певністю міг вказати на могилу вбитих воїнів, тоді вже не було зовсім, окрім доволі широкої, але неглибокої й порослої дерном і травою ями, котра здавна всіма визнавалася місцем поховання вбитих. Це місце знаходилося за кілька саженів на південь від церкви, а також у кількох саженях від межі, з якої починався крутий спуск до річки В'ятки. Приходячи на кладовище з єдиною метою пом'янути своїх загробних рідних, багато з селян і навіть городян мали ще звичай після панахид обідати на могилах своїх рідних, для чого й приносили сюди різні наїдки: яйця, млинці, пироги, смаженину тощо, а селяни, крім того, привозили із собою ще пиво і вино, втім, не обходився без цього й дехто з городян, хоча вони пили і їли без дотримання тих забобонних обрядів, які помічаються у селян. Останні ж на розіслану на могилі скатертину ставили всі наїдки й, пригощаючи ними своїх рідних і знайомих, не забували також пригощати і своїх загробних рідних і друзів; для цього клали їм окремо на могилу ватрушку та частину пирога, також пиво і вино, те й інше потім лили у спеціально зроблену пальцем ямку, з плачем примовляючи, що і він, голубчик чи голубонька дорога (залежно від того, чоловік чи жінка поховані), любили раніше таке попити та поїсти. Продовжуючи таким чином поминати, бесідуючи, приходили то в сумний, то у веселий стан, іноді починали плакати і вити, то раптом знову танцювати й співати, а часом зовсім недоречно кінчали поминки бійкою. Втім, такі історії траплялися нечасто, і то хіба що поміж такими чоловіками, котрі любили у нетверезому вигляді починати сварки й бійки.

На Семик на кладовищі продавалися різні дитячі іграшки, як-от: соснові самопали, берестяні дудки та ріжки, дерев'яні волинки, котрі, на думку етнографів, могли бути чемериського походження, козолистові палиці; а також глиняні дудки, кулі, ляльки та інші дитячі іграшки. Торгівля подібними предметами починалася вельми рано і тривала до

вечірні й далі. Накупивши подібних іграшок, сотні хлопчаків починали ними бавитися. Звичайні їхні потіхи полягали у стрілянні з самопалів, свистінні в дудки і киданні чи катанні глиняних куль («шаришів», по-місцевому). Таким чином, Семик, незважаючи на те, що був призначений для поминання померлих, набував вигляду веселого свята. І після Семика місто сповнювалося гучним свистом різних дудочок упродовж кількох днів підряд.

Місцевий переказ повідомляв мало подробиць про побоїще, що трапилося поблизу Котельнича. З історії про в'ятчан відомо, що воно трапилося на початку XV століття, а саме в 1418 році, тобто, припадає на той час, коли В'ятський край наводнило багато гулящих людей, які особливо тікали з Великого Новгорода. Зрадивши своїй вітчизні, такі люди не могли, звичайно, жити мирно і в іншому місці: і дійсно, після прибуття в тутешні ліси і взагалі країну, сповнену народом неспокійної та буйної вдачі, вони стали чинити й тут різні смути та безлад. До таких знатних утікачів із Великого Новгорода в той час слід, зокрема, зарахувати Анфала Нікітіна та Разсохіна. Обидва вони у В'ятський край прийшли, власне, щоб володарювати над тубільцями, та оскільки тим володарюванням над цим вільним народом ніхто не хотів поступатися без бою, то й вирішили цю справу битвою, котра, як сказано вище, трапилася під містом Котельничем і закінчилася смертю Анфала Нікітіна та перемогою Разсохіна. Із загиблих воїнів у цьому побоїщі було більше устюжан, союзників убитого тут Анфала Нікітіна. З легенди, що дійшла до нас, відомі імена тільки трьох ватажків устюжан: Василя, Феодора і Патрикея. Цих воїнів дуже довго записували у пам'ятки і служили за ними заупокійні обідні. Старожитці ж розповідали, крім того, що нібито і черепи цих трьох загиблих зберігалися довгий час у колишньому Предтеченському монастирі, де вони й показувалися в якості голів святих воїнів. Це навіть змушувало тих, хто слабував на голову, вдаватися до їхньої допомоги з молитвою. Для цього ті, хто вірив у їхню святість, обгортали черепи рушниками чи чимось іншим, а потім, знявши, накладали ці рушники вже на свої хворі голови, від чого й отримували начебто невдовзі зцілення, та коли чутки про це дійшли до одного з в'ятських архієреєв, ці черепи як такі, що спричиняли поширення серед народу забобонів, були за його наказом поховані [119, с. 27-29]. В обох випадках відзначені елементи міської топографії наділялися хтонічною семантикою і співвідносилися з уявленнями про світ мертвих, про предків.

У 1913 році, коли протоієрей Троїцького собору міста Котельнича Валентин Мишкін закінчив складати історико-статистичний опис свого храму, Семик відзначався так само гучно, як і п'ятдесят років

тому. Щоправда, устюжани вже не брали участі в цих святкуваннях. На місці братської могили («ями» попередніх описів) була облаштована «невелика легкої роботи ротонда». За даними Мишкіна, пам'ятні події сталися в XV столітті, а полягали вони в тому, що устюжани прийшли «рятувати котельничан від чемерисів», які взяли в облогу Котельнич. «Народ свято шанує пам'ять їх і їхні імена пише у своїх поминальних граматках. Звичай особливого поминання померлих на Семик – стародавній, і хоча багато в ньому негативних сторін, але викорінити його важко: народ напучуванням пастирським не піддається», – з сумом зізнавався котельницький протоієрей [347, с. 85].

Невдовзі після того, як на них звернули увагу етнографи, ці святкування були співставлені зі Свистопляскою. Так, Петро Алабін писав: «Подібний звичай існує і в м. Котельничі, де зазвичай у Семик, при здійсненні поминання за померлими, на кладовищі служиться всіма, зумисно зібраними з усього міста, священиками так звана всесвітня панахида за новгородцями, вбитими при завоюванні цієї місцевості і тут похованими, після чого починається поміж дорослими кидання один в одного печеними яйцями, а між дітьми катання кульок, шаришів» [11, с. 208]. Висувалася й протилежна думка – що котельницький Семик зовсім безпідставно ототожнюється з в'ятською Свистуньєю [481, с. 3], та навіть духовенство Котельнича звернуло увагу на той факт, що в їхньому місті відтворюються свята В'ятки, тільки дещо пізніше [195, с. 56].

На думку Олександра Спіцина, той факт, що котельничани вважали черепи за святі та зберігали їх, доводить, що устюжани не були їхніми ворогами. Йому вдалося почути дуже цікаву та достовірну розповідь, як устюжани ще сто років тому приїздили до Котельнича служити панахиди за своїми родичами. Він зазначав, що яма, в якій припускали наявність кісток полеглих воїнів, знаходилася на старому кладовищі, її лише незадовго до того прикрили навісом, а Семик давно набув веселого характеру дитячого свята [486, с. 61]. Зверталася також увага на ту обставину, що «в давнину» на поминання «устюжських прародителів» приходили до В'ятки, зокрема, в Котельнич, «устюжські родичі», про що котельницькі старожитці, за свідченням Сенникова, чули від своїх дідів, так само як і на перекази мешканців анданзьких селищ у тодішньому Нікольському повіті Вологодської губернії. Мешканці цих селищ, розташованих поблизу ріки Анданги, що впадала в Юг, вважали себе нащадками новгородців і до останнього часу зберігали переказ про похованого колись у їхній землі вождя їхніх предків Анфала і якусь «Дівочу стежку», що була прокладена від їхніх поселень до В'ятки; вказували також «могилу Анфала» чи «Анфалову яму», в якій у 1862

році помітні були ще рештки кам'яної облямівки, що обсипалася. Вологодські краєзнавці, знаючи про загибель Анфала на В'ятці, вважають цю могилу кенотафом, але варто нагадати, що Хитрово зі слів преосвященного Гедеона повідомляв, ніби устюжани тіла своїх ватажків забрали з собою. Навряд чи опальний генерал-майор або в'ятський архієпископ знали про вологодські перекази [80, с. 336-337; 336, с. 44].

Хоча семицькі обряди в Слободському і Котельничі і справді дуже схожі на в'ятську Свистопляску [193, с. 410; 200, с. 102], але все ж розбіжність термінів проведення Свистопляски у В'ятці та обрядів Семика в Слободському і Котельничі не дозволяє думати, що в цьому випадку відбулося всього лише запозичення святкування з якої-небудь однієї місцевості в іншу. Інакше кажучи, все це, безумовно, варіанти одного і того ж архаїчного обрядового комплексу, але розвивалися вони незалежно один від одного.

У багатьох місцях В'ятського краю поминання в Семик відбувалися, як і при Свистоплясці, не просто за закладними небіжчиками, а за вбитими у битві. Причому часто саме за полеглими у бою устюжанами. Окрім В'ятки й Котельнича, воно бувало в Орловському повіті, у каплиці на березі ріки В'ятки поблизу села Істобенська, куди для поминання загиблих здійснювалася хресна хода з обох істобенських – Троїцької й Миколаївської церков, у суботу на Клечальному тижні. Мешканці села були найближчими сусідами котельничан, тому очевидно, що події були якось пов'язані. В Істобенську існував переказ, за яким мешканці цього села, такі собі «рязановці», почули якось, що на них іде якийсь ворог; але замість ворога підійшли до села устюжани, котрі, відшукуючи місця для поселення, через Молому прийшли на В'ятку. Рязановці напали на них і трапилася велика битва, а билися бердишами – довгими ножами на палицях. Над тілами вбитих згодом була поставлена каплиця. Цікаво, що тут служилися панахиди за тих самих Василя, Патрикія, Федора й Іоанна, як і в Котельничі. За чутками, ті ж імена згадувалися ще на панахидах у Слободському; таким чином, переказ оминув зі старих в'ятських міст лише один Орлов.

В Ільїнській волості Яранського повіту, поблизу села Косогора, на березі річки Немди, при впадінні в неї струмка, що біжить із яру, існувала декілька разів оновлювана, але, за первісним своїм спорудженням, досить давня каплиця. Побудована вона була на згадку про наступну подію: устюжські купці, повертаючись з товаришами з подорожі на схід, зупинилися на цьому місці табором; навколишні мешканці, скориставшись їхньою легковажністю, напали на них, перестріляли всіх із близького крутого берега з луків і розграбували їхнє майно. Устюжські родичі вбитих на цьому місці побудували каплицю

і, відшукавши тіла загиблих, поховали їх під нею. Згодом священики найближчого села стали на запрошення устюжан служити в цій каплиці панахиди за вбитими. З часом на цю панахиду стало стікатися безліч народу, а біля цієї каплиці утворився ярмарок. Далі марновірство взяло своє, кістки вбитих устюжан почали вважати чудотворними, й етнографи самі бачили, що ними труть хворі частини в сподіванні зцілення. Вищезгаданий струмочок був проведений під каплицю, де він пробігав по кістках загиблих устюжан, а тому сама вода ця також вважалася цілющою і натовпи прочан тіснилися в темному підвалі каплиці, хлюпочучись у «цілющій» воді і в той же час вживаючи цю воду, як рятівний засіб від внутрішніх хвороб. Вчені намагалися придбати черепи з-під цієї каплиці, але не встигли.

Була відома ще одна каплиця, побудована на кістках біля села Жерновиє Гори Іллінської волості Яранського повіту, на високому правому березі річки В'ятки. Казали, що вона побудована на тому місці, де стояло капище й ідол стародавніх мешканців цієї країни, на місці, де після перемоги, здобутої новгородцями над місцевими жителями, були поховані всі загиблі новгородці. Згодом у цьому місці ховали жителів навколишніх сіл, хоча церкви в селі Жерновиє Гори до 1861 року не існувало. У цій каплиці щорічно відбувалося народне гульбище і невеликий ярмарок.

Панахида за вбитими устюжанами служилася ще у шосту суботу після Великодня у В'ятському повіті, у парафії села Макарьєвського у так званій Гарцинській каплиці. Знаходилася вона за сім верст від В'ятки правіше великого старого тракту на місто Слободський, за Талицьким винокурним заводом. За розповідями, під стародавньою каплицею були кістки і кам'яні склепіння, а сама вона була збудована на тому місці, де новгородці, що взяли Хлинов, погнали хлиновців і отримали над ними перемогу. За деякими даними, ці хлиновці були вотяками або ж чемерисами. Проте священик Михаїл Віфанський з Макарьєвської парафії 1882 року коротко сповіщав губернський статистичний комітет про цю каплицю, відому з початку XVII століття: «Гарцинська, дерев'яна, влаштована, як каже переказ, на місці вбивства у міжусобній війні поселенців із Новгородського краю задля поминання їх». Поховані під каплицею вважались славетними витязями, мало не богатирями.

Протоієрей Стефан Кашменський 1876 року повідомляв, що в четвер на Клечальному тижні в селі Покровському «здійснюється ...поминання померлих. З'їжджається народ, служиться літургія. На проскомидії подають записи, після літургії справляють панахиди. Та поминання це має тут свою особливість: зі своїми рідними поминають «устюжських

родителів: Василя, Патрикія, Вавилу». На особливість цю Кашменський звернув увагу. За рік до того під час своєї місіонерської поїздки він бував у селі Верхосуньї Нолинського повіту. І там протоієрей чув і записав, що на Клечальному тижні, але в суботу, поминають «устюжських родителів: Прокопія, Патрикія, Феодора, Йоанна, Лазаря, Василія». Під'їжджаючи до міста Котельнича, він побачив здалеку, з правого боку дороги, велике скупчення народу. Народ стояв, ходив, сидів на возах. Це з міста, а ще більше з сіл, зібралися на кладовище для поминання «устюжських родителів». Хто такі ці устюжські родителі, з якої нагоди здійснюють поминання і чи не ті це устюжани, що колись приходили на допомогу в'ятчанам і ними ж були побиті, місіонерові лишилося невідомо. Проте він відзначив, що в міста Устюга відносини з Котельничем були ближчі й тісніші, ніж із В'яткою. Знаменитий Олексіївський ярмарок у Котельничі заснували переважно устюжани. Кашменський припустив, що поминання цих убитих устюжан здійснювалося у місті В'ятці в суботу, на четвертому тижні після Великодня, у Котельничі в четвер, а в Верхосуньї в суботу на сьомому, Клечальному тижні. І можливо, що це ті устюжани, велика кількість яких 1421 року загинула під Котельничем у міжусобній битві в'ятчан, на боці одного з ватажків. Мабуть, якась історична основа у цих переказів все ж була, оскільки військові зіткнення в'ятчан з устюжанами за доби середньовіччя справді траплялися, та й у старовинних в'ятських граматках зустрічалися записи про устюжан, убитих під Котельничем [465, с. 163, ред. прим.; 11, с. 208; 235, с. 570-571; 338, с. 163-165; 481, с. 3; 486, с. 61-62, 71; 82, с. 6-7].

Дійсно, під час Семика бували поминальні служби, які подекуди переходили в розгульні веселощі. Відомо, що на В'ятській землі і в ближніх до неї краях Семик відзначався особливо широко і досить архаїчними обрядами. Зокрема, Семик святкували в місті Уржумі, там служили панахиди на тому місці, де ховали закладних мерців. У Ледові, що біля слободи Кукарки Яранського повіту, поминання здійснювалося на місці колишнього «убогого дому» в суботу після Трійці [200, с. 100]. Між іншим, у самому Хлинові на Семик у XVIII столітті теж проходили панахиди при «убогих будинках», куди звалювали і де потім закопували тіла страчених злочинців і жебраків. Усе це супроводжувалося якоюсь гульнею [87, с. 192]. То було окреме від Свистопляски свято, й так само окремо у селі Жерновиє Гори окремо здійснювалося поминання над кістками вбитих чемерисів на Семик, при цьому кістки нібито прикладали до хворих місць для зцілення від хвороб [200, с. 100]. Типологічна подібність наведених переказів розкриває квазіісторичність описуваних в них подій і виявляє їх основну функцію, яка полягала не

в збереженні пам'яті про історичну битву, а в етіологічному поясненні свята та належних до нього міфологічних мотивів.

Зеленін писав, що біля згаданої вище каплиці у В'ятці в минулому знаходилася «божедомка» [200, с. 64]. Самогубців уникали ховати на загальному кладовищі. За російськими повір'ями, «родителі», тобто звичайні померлі, можуть розгніватися через те, що поруч із ними виявиться «нечистий» небіжчик. А гнів предків небезпечний для живих. Тому самогубців ховали на перехрестях доріг, межах полів, у лісі, в болотах, у ярах. Потім для поховання таких покійних були створені спеціальні «божедомки», «убогі будинки». Від звичайних кладовищ вони відрізнялися способом поховання [200, с. 1-40, 53-98]. Відомо, що район біля каплиці в XVIII столітті називався «Старые ямы» [507, с. 36-37]. Взагалі, на Російській Півночі «ямою» називали могилу без християнських символів [46, с. 194]. Побутував вислів: «Пора мне в яму», тобто могилу; ямка – калузьке 'могила' [145, т. 4, с. 677]; яма – «спільна могила» (XV століття) [571, с. 469]. Зазвичай на «скудельницях», «божедомках», «убогих домах», де почали ховати під тиском церкви «нечистих» покійників, не ставили хрести. Тому, ймовірно, район біля каплиці був названий «Старими ямами» на згадку про існуючі колись там могили, а не тільки тому, що поверхня землі була нерівна, зі слідами ям.

Таким чином, за Зеленіним, різниця між Свистопляскою і Семиком полягала лише в тому, що Свистопляска відзначалася в більш ранній календарний термін, у суботу, і присвячена була не закладним небіжчикам взагалі, а убитим в битві устюжанам [563, с. 99; 200, с. 102, 104]. Зеленін вказує, що на Семик здійснювалися обряди на честь всіх закладних покійників, а не тільки тих, які перетворилися на русалок. За ними здійснювалися на Семик доволі своєрідні поминки, часто в місці їхнього тимчасового захоронення, а також у місцях стародавніх язичницьких поховань. На його думку, ці поминки відзначалися загальними веселощами і супроводжувалися музикою та свистом, причому останній, очевидно, мусив відлякувати нечисту силу. На могили закладних покійників кидали гроші і яйця – це можна вважати жертвоприношенням злим покійникам, які насилають на людей хвороби. «Українці перед Трійцею фарбують яйця у жовтий колір і роздають їх дітям на пам'ять про потопельників і мертвонароджених немовлят. Крім того, вони [росіяни. – К.Р.] кидають одне в одного печені яйця і глиняні кульки; подекуди влаштовують кулачні бої – пережиток стародавніх тризн. Під час таких зборищ виставляють на продаж, окрім дудок, глиняні фігурки, котрі раніше, очевидно, були символічною жертвою закладним покійникам», – робив висновки Зеленін [191, с.

395]. Отже, питання для нього та його послідовників полягало лише в тому, що ж зумовило хронологічне зрушення – перенесення терміну цього ритуального поминання в місті В'ятці з Семика на більш ранній час, ближче до початку весни. Точніше, навіть не зсув (адже і в Семик там теж поминали закладних небіжчиків), а, так би мовити, подвоєння календарно-поминальної обрядовості, закріпленість її майже в тому ж самому вигляді і за Семиком, і за четвертим після Великодня тижнем.

Дехто припускав, що ця більш рання за термінами приуроченість і справді пов'язана з конкретною подією – наприклад, бойовим зіткненням, дата якого навіть могла закарбувалася в пам'яті людській відповідно до змінного пасхального циклу. Такі припущення щодо Свистопляски були й у в'ятського вчителя Івана Савинова, котрий займався етнографією краю: «...Ймовірно тому, що не вживали тоді обчислення за числами місяців» [458, с. 127]. Тобто подія дійсно могла статися саме на четвертому тижні після Великодня. Навряд чи тільки неодмінно в суботу цього тижня, бо субота – це просто звичайний поминальний день народно-православного календаря. У сусідньому Пермському краї теж відомі місця поминань полеглих у давніх битвах воїнів. Поминання там здійснювалися в Семик або ж в дев'яту п'ятницю після Великодня – день, присвячений святій Параскеві-П'ятниці. Так, в Семик, а пізніше – в дев'яту п'ятницю після Великодня, проводився хресний хід і відбувалася панахида за вбитими поблизу села Іскора. Свято також починалося в каплиці, яка була присвячена святій Параскеві-П'ятниці, а потім був хресний хід до берега озера, де, за легендою, свята омила своє тіло. На березі озера служилась панахида за всіма загиблими за Іскор. Потім місцеві купці влаштовували ярмарок. Побутувала легенда, що свята Параскева допомогла відстояти поселення від ворогів. Хресні ходи, присвячені загиблим за Перм Велику, пов'язані з культом святої Параскеви-П'ятниці, проводилися і в Чердині, і в Солікамську. Причому після них завжди влаштовувався ярмарок. Подекуди поминання убієнних перенесли з Семика на дев'яту післявеликодню п'ятницю через значущість у тих місцях культу цієї святої. Вона, зокрема, була покровителькою міст і торгівлі, а всі ці щорічні поминання супроводжувалися ярмарками [567, с. 405-407]. У відповідності до архаїчних міфологічно-релігійних уявлень нижній світ був джерелом багатства, достатку, плодючості й інших матеріальних, «плотських» цінностей людського буття. Тому первісний, із часів християнізації, зв'язок святих Миколая й Параскеви П'ятниці з образами багатства, золота, скарбів, дорогоцінностей підземного світу зумовив їхню торгівельну, хтонічну семантику, завдяки якій вони перетворилися на «ринкових», «ярмаркових богів». Свята Параскева

П'ятниця, що була господинею підземного, хтонічного світу, опікала торгівлю, а на Свистопляску панахида в каплиці проводилася, між іншим, священиками П'ятницької церкви.

Для порівняння варто подивитися на обряди, що існували на Уралі. Там на Дедюхінському заводі влаштовували поминання «закладних» небіжчиків в Семик. Опівдні дзвін збирав прихожан. Потім священнослужителі у супроводі народу на великих човнах, прикрашених хрестами й корогвами, вирушали на кладовище, розташоване на іншому березі річки. Тобто влаштовувався своєрідний хресний хід. За річкою біля стародавньої каплиці, поблизу загальних могил, в яких були поховані «закладні» небіжчики, служили панахиду. Після панахиди виносили давній стіл, який зберігався в каплиці й на який присутні жертвували гроші і яйця [125, с. 9-10]. Молитва і жертва майже завжди були тісно пов'язані між собою. Тільки деякі народи знали жертву без молитви. Молитва слугувала мотивуванням жертви, це слова, завдяки яким повідомлялося вищим силам, чому роблять пожертву і що просять за це натомість для власної користі. Зі скандинавських джерел видно, як закликали богів при несприятливому вітрі, перед битвою. Рідко траплялася сама молитва, майже завжди вона була пов'язаною з жертвою [695, с. 155]. Звичаї північних росіян справді в чомусь нагадували германські. Ці обряди зовні виглядали чимось схожим на Свистопляску, та не повністю тотожні їй.

Є й більш подібні. В Лодейнопольському повіті Олонецької губернії у четвер на Клечальному тижні щорічно біля каплиці, котра стояла в гаю на височині, збиралися селяни. Всі господині приносили з дому по глекові молока і чашці киселю, ставили їх на кілька хвилин під образи, потім сідали на лавки довкола каплиці і їли це все спільно, поминаючи «панів», себто вбитих у часи так званої Смути поляків. Це святкування звалося «Киселів день». Якось вирішили його не відзначати, але потім стався неврожай вівса. Його пояснили помстою за ігнорування святкування, й відтоді святкували його щорічно [275, с. 100; 276, с. 60]. Фольклорист Неоніла Кринична у своїй роботі, присвяченій аналізу переказів Російської Півночі, виділила основні семантичні складові образу «панів»: «Пани – це шановані померлі, предки, від яких залежить майбутній урожай і яким присвячується спеціальне свято – Киселів день. «Пани», «панки» – це антропоморфні скульптурні зображення, які слугують утіленням предків і вмістилищем їхніх душ. І нарешті, «пани» – це пагорби, кургани, могили» [260, с. 17]. Це не чужі закладні мерці, як гадав Зеленін [200, с. 103], бо тим нічого робити в окультуреному просторі. Це саме предки, котрі допомагають у хліборобстві.

Семик – це весняно-літні свята, пов'язані з поминанням небіжчиків. Взагалі, ці дні у росіян були поєднані з русальними обрядами (це завивання берез, проводи русалок тощо). Але північноросійська семицька обрядовість була біднішою, ніж південноросійська: на півночі лише прикрашали березою будинки і ходили на кладовище [480, с. 223]. Часто це свято переносилося на дев'яту або на десяту п'ятницю після Великодня [200, с. 110; 192]. Суперечності між зібраними Зеленіним фактами та його висновками, особливо там, де вони стосуються витязів, полеглих смертю хоробрих, вже відзначалися [357, с. 19-20]. Важливо усвідомити те, що покійники, яких поминали на Свистопляску, не були «закладними» мерцями. Вони дійсно загинули насильницькою смертю, проте були поховані за християнським обрядом, у землі, а не закидані гіллям. Над ними скрізь були збудовані каплиці та стояли хрести. За ними правили службу, бо були відомі їхні імена, занесені в граматки. Їх поминали не тому, що боялися, а тому, що ці мертві були предками тих, хто поминав. Нарешті, їх прямо відносили до категорії добродійних «родителів».

Тому й відбулося розмежування терміну поминання «закладних» і героїчних небіжчиків і у В'ятці – з Семика на четвертий тиждень після Великодня. Розгульні дії при цьому могли трактуватися не лише як «профілактичні», спрямовані на зміцнення межі, але й як дії, що забезпечували воскресіння добродійних померлих. Така, явно більш традиційна інтерпретація обрядових веселощів є не менш вірогідною. Цікаво також відзначити схожість Свистопляски і пермських свят, теж присвячених убитим предкам: всі вони відбувалися біля води. Етнограф Віра Соколова писала: «Показово, що найважливіші свята кінця весни – початку літа справлялися, як говорив літописець, «у воды». Ця традиція зберігалася стійко до XX століття» [480, с. 265]. Отже, Свистопляска мала найважливішу рису весняно-літнього народного свята, що ще раз підкреслює її зв'язок з язичницькими традиціями регулювання відносини живих із покійниками. Лише історизація святкування, завдяки якій у поминанні загиблих предків-воїнів клірики побачили прояв християнського духу, призвела до його підтримки офіційною церквою. У середньовічних джерелах можна простежити певні відповідності Свистоплясці. Зокрема, 1651 року іконописець Григорій з В'язьми подав цареві супліку стосовно народних ігрищ, де, серед іншого згадував, як на Клечальну неділю «загородъ на курганя ходятъ и неподобное творятъ» [233, с. 6]. Курган – поховання славетних вояків минулого, а справляли на ньому, як можна припустити, щось подібне до в'ятської урочистості.

Таким чином, в'ятська Свистопляска і справді де в чому схожа на Семик, але багато в чому від нього відрізняється. Це обряд поминання не закладних небіжчиків, а тих, яким приписується статус батьків, безпосередніх предків. Терміном «устюжські родителі» прямо визначалися стосунки поміж живими і похованими біля каплиць. Для весняно-літнього обрядового циклу характерна календарна приуроченість днів поминання предків, коли в єдиному ритуально-святковому комплексі поєднуються мотиви заупокійно-поминальні та аграрно-продукуючі (тобто спрямовані на магічне пробудження родючої сили землі). Свистопляска прив'язана до однієї події, коротко згадуваної у багатьох російських літописах і розквітчаної в народній пам'яті різними малодостовірними подробицями. Ці перекази мають у своїй основі історичний факт поразки в 1418 році устюжан, що підступили за наущенням Москви до В'ятки під проводом двінського боярина Анфала Нікітіна. Про неї говорить відомий запис у багатьох літописах під 6926 (1418) роком. А саме – в Новгородському четвертому, Софійських, Воскресенському, Никоновському, Типографському, Архангелогородському літописах і в літописі Авраамки читаємо одне й те ж повідомлення: «въ лѣто 6926 убіенъ бысть на Вяткѣ Анфалъ Никитинъ и сынъ его Нестеръ от Михайла Россохина», або ж: «Въ лѣто 6926 Михайло Розсохинъ уби на Вяткѣ Анфала Никитина и сына его Нестера». Тільки в Новгородському другому цю подію записано під 6929 (1421) роком, і причому в такому вигляді: «въ тоже лѣто агѣи бысть и на Вяткѣ Анфалъ и сынъ его Нестеръ отъ Михаила Роскина», під тим же 6929 (1421) роком знаходиться ця звістка у «В'ятському Врем'янику» (Юферевському) і в «Повісті про град В'ятку»; в'ятські переписувачі цієї повісті (Рязанцевський рукопис) вже від себе написали: «страны земли Вятскія жителя Анфала... нашедши ратію Михаило Росохинъ съ товарищи убили 5 тысячъ человекъ». Тут Рассохін подається тим, хто напав на Анфала, однак схильність до риторики переписувача рукопису змушує нас залишити поза увагою це повідомлення, як вигадане. Голим фактом є лише, що на В'ятці Михайло Рассохін вбив Анфала і його сина, як сповіщають літописи, а також велику дружину, додають місцеві повідомлення.

Далі необхідно взяти до уваги записи в місцевих граматках, наприклад, з Богоявленського собору у В'ятці і з села Макар'євського. У першій зі згаданих граматок, написаній наприкінці XVII століття, після запису майже сучасного появі цієї граматки – про «убіенныхъ 186 (1678) года іюля 19» (під Чигирином) в'ятчан, знаходиться наступний запис про вбитих на В'ятці в стародавні часи, судячи з усього, взята з попередньої, більш давньої граматки: «Устюжскіе Василія. Феодора. Патрикіа. и

иже с ними 7000 убитыхъ под Котелничемъ градомъ». «Сабурова дружина 6929 года Анфала. Степана. Нестора. Матфея 2. Григорія. Иоанна. Панкратія. Исаакія. и иже с ними 9000 убиенныхъ. Убилъ на вяткѣ Михаило Розсохинъ». Майже такий же запис знаходиться в граматці Макар'євській, писаній у середині XVII століття (з пізнішими доповненнями): «Сабурова дружина. Анфала. Стефана. Нестора. Феодора. Матфея 2. Григорія 2. Іоанна. Панкратія. Исаакія. и иже с ними 9000 убіенныхъ которыхъ убилъ на Вяткѣ Михаило Розсохинъ въ лѣто 6929». В останню, Макар'євську, граматку запис, очевидно, перенесений був із граматок хлиновських церков, оскільки Макар'євська граматка почата була при побудові першої церкви в селі Макар'євському, можливо, навіть попом Єлисеєм, її будівничим, близько 1652 року, для поминання «прародителів» перших макар'євських прихожан, які доти належали до приходів різних хлиновських церков [80, с. 333-337; 481, с. 3; 336, с. 47-48].

Дослідники підкреслювали, що сама обрядова процедура цього поминання була явно традиційною, стійкою, такою, що спрадавна склалася, звичною для народного світосприйняття [255, с. 352]. Згадуваний у ньому Анфал Нікітін належав до знатного новгородського боярського роду Мішіничів-Онцифоровичів. Його предок новгородець Міша керував пішою раттю в битві Олександра Невського під Нарвою в 1240 році. Новгородські бояри були непоповнюваною кастою родових аристократів, лише її члени мали право зайняти головну республіканську посаду – місце посадника, тому за кожним зі своїх бояр літописці Новгорода слідкували з особливою увагою. Анфал був четвертим сином Микити Матвійовича, новгородського посадника в 1359-1360 роках, але в Новгороді наслідувати йому було нічого, тому він рано опинився на Північній Двіні, де розташовувалися його земельні володіння. І те, що Анфал став двінським боярином, визначило його долю, – все життя він тягнувся до Москви й Устюга, хоча Новгород був тоді незалежною республікою, яка перебувала в добі розквіту.

За домовленістю з російськими князями (брав у ній участь і великий князь), Анфал в 1360 році, коли йому минав, як можна припускати, сімнадцятий рік, на чолі дружини ушкуйників здійснює похід на Каму, під булгарське місто Жукотин. Цьому не варто дивуватися, ще раніше змужніння спостерігалося в норвезьких конунгів. В «Історії Норвегії», написаній латиною, розповідається, що майбутній конунг Олав, син Трюґві, був відправлений на Русь разом зі своїм вихователем. Коли вони пропливали під вітрилами біля острова Ейсюла (Сааремаа), на них напали пірати, які перебили частину екіпажу, відрубали голову вихователеві Олава, а його самого продали в рабство, але незабаром

його викупив родич, що служив у руського князя. Дванадцятирічним хлопчиком на торзі в Хольмгардії (Новгороді) Олав упізнав убивцю свого вихователя і помстився за нього. Нечувана помста цього хлопчика, якому ледве виповнилося 12 років, дійшла до короля, який кінець-кінцем його усиновив. Олав, син Трюґві, був норвезьким конунгом з 994 по 1000 рік.

Інший Олав, син Гаральда Ґренладця, здійснив свої перші воїнські подвиги зовсім ще юним, так що готландці змушені були запропонувати йому данину, він отримав перемогу в битві при Ейсюлі. Олав, син Гаральда Ґренладця, або Олав Святий, був конунгом Ґренландії з 1015 по 1028 роки.

Воїнська звитяга в ранньому віці була однією з обов'язкових чи дуже бажаних якостей для конунга і вікінга, до володіння нею прагнули молоді аристократи, майбутні лицарі. Анфал Нікітін, як відчувається, слідував цій вимозі лицарського кодексу. Уявлення про ідеальний життєвий шлях конунга, вікінга, тобто лицаря, було чітко визначеним від дитинства і до останніх днів життя. Смерть у бою вважалася найвищим благом. Новгородська аристократія знала про це з перших вуст, а не з чуток, воїнським мистецтвом вікінгів – відважно воювати малим числом – вона володіла досконало, це було долею бояр, таких вельможних, як Анфал Нікітін.

Місто Жукотин було захоплене і розграбоване, новгородці повернулися з багатою здобиччю, але жукотинські князі пожалілися золотоординському князеві Кидару, і він прислав до Русі своїх послів із вимогою видати учасників походу. В Костромі відбувся з'їзд російських князів, організаторів походу, на ньому були присутніми татарські посли, ушкуйників разом з усім їхнім багатством віроломно схопили і видали в орду. Анфал Нікітін залишився на волі, і чи не тому він протягом усього наступного життя з удячністю дивився на Москву і готовий був їй служити, але дорога в Новгород виявилася для нього закритою.

У наступних походах ушкуйники жорстоко помстилися князям, які були присутніми на з'їзді в Костромі, вони захопили, розграбували і спалили їхні міста – Ярославль, Кострому, Нижній Новгород, не зачепивши лише угідь великого князя. Анфал весь цей час був змушений залишатися осторонь, і літописи про нього не згадують. Він тихо і сумирно сидів на Двіні під захистом свого старшого брата Івана, двінського воєводи, так пройшло 37 років, і настав рік 1397, коли двінські володіння відділилися від Новгорода і перейшли на бік Москви, як можна вважати, не без допомоги Анфала. «Його брат, Іван Нікітін, був двінським посадником і в 1397 році здав усю Двіну під владу великого князя Московського. Причина цього вчинку полягала,

без сумніву, в суперництві двінських бояр з новгородськими, в якійсь кривдній поведінці других стосовно перших. Приймаючи під свою владу Двіну, великий князь обіцяв обороняти її, берегти від Новгорода, однак слова не зміг дотримати». Землі новгородських бояр були поділені між двінськими боярами. Обурені новгородці спорядили восьмитисячне військо для повернення втрачених волостей.

Спочатку вони захопили і випалили північні великокнязівські володіння, а після взяття Устюга загін у 3000 чоловік пішов вниз по Двіні до центрального міста Подвіння – білокам'яного Орлеця. Протягом чотирьох тижнів новгородці брали облогою Орлець, били в його стіни пороками – стінобитними знаряддями, врешті-решт орельчани не витримали і здалися, серед тих, хто «водилъ Двінскую землю на измѣну», виявилися Анфал, його старший брат воєвода Іван, молодші брати Герасим і Родіон. Усіх їх закували в залізо і повели до Новгорода на віче. І Анфал, якому тоді вже було за 50, зміг по дорозі втекти та знайшов притулок в Устюзі. З його братами в Новгороді вчинили суворо – Івана з жорном на шиї скинули з мосту в Волхов і втопили, а Герасима і Родіона, що вблагали Великий Новгород і були помилувані, постригли в монахи.

Щодо Анфала, котрий утік під час перевезення, то, «очевидно, він вже тоді виділявся серед братів, оскільки для його переслідування було виділено цілу третину новгородського війська: 700 чоловік з воєводою Яковом Прокоп'євим. Анфал встиг оточити себе прибічниками і відійшов за Устюг на річку Сухону, де на Ведмежій горі облаштував острог і чекав на напад. Йти за ним, залишаючи в тилу Устюг, новгородці не наважилися. На той час в Устюзі був намісник, князь Юрій Андрійович. Яків послав гінця до князя запитати, князя і устюжан, чи стоять вони за новгородського утікача, за Анфала. Ті відповіли, що не стоять ні за, ні проти, за обіцянкою великого князя. Тоді новгородці погналися далі. Устюжани не дотримали слова і вдарили в тил новгородцям, однак лише зазнали поразки, а новгородці прорвалися і пішли. Це було 1398 року. В 1401 році Анфал відкрито стає на бік великого князя і зі своїм військом – устюжанами – здійснює напад на Двіну. Вся двінська земля підкорилася волі переможців. Анфал прийшов без повідомлення, частину двінян вбив, частину повісив, взяв у полон бояр, а худобу і майно забрав собі. Тільки під Холмогорами зустрів він супротив, зазнав поразки, а полонених було відбито. Після цього в літописах ім'я Анфала не зустрічається, що він робив – невідомо. Можливо, він жив на річці Анданзі». На це вказують і нині втрачені вологодські літописи.

Позбавлений спадкових володінь, Анфал мав почати все спочатку. Він вчинив як істинний новгородський боярин, тобто набрав дружину і став ходити північними ріками, ставлячи містечка і погости та накладаючи

данину на місцеве фіно-угорське населення, намагаючись створити велику феодальну вотчину, подібну до двінської. У писарській книзі міста Чердині 1623-1624 років значиться починок Анфілов. В інших списках цей же починок називається Анфалково. Крім вже названих у XVII столітті, за писемною книгою Миколо-Карельського монастиря (на річці Північна Двіна) 1622-1624 років нам відомий мікротопонім Анфалець. У другій половині XIX – на початку XX століття існували села Анфалово в Вологодському повіті, Анфалиха в Кадниковському повіті і Анфалів Починок у Нікольському повіті Вологодської губернії, село з подвійною назвою Анфаловське, або ж Анфимовське в Каргопольському повіті Олонецької губернії, село Анфалова в Бронницькому повіті Московської губернії і стаття Анфаловська в Челябінському повіті Оренбурзької губернії. На території Росії існує сім населених пунктів з основою Анфал-. Це чотири села Анфалово (в Вологодському і Череповецькому районах Вологодської області, Подосиновському районі Кіровської області і Красноармєйському районі Челябінської області), два села Анфаловських (Каргопольського і Красноборського районів Архангельської області) і село Анфалиха (в Харовському районі Вологодської області). Існує поширена думка, що за писемними джерелами відомий тільки один володар цього рідкісного імені – розглянутий вище двінський боярин Анфал Нікітін.

Як приклад, Олав, син Гаральда Ґренландця, був знаменитим на Русі. Оскільки він був позбавлений спадкових земель, то вважав за необхідне займатися розбоєм. В Хольмґардії (Новгороді) він зазвичай зимував з немалим флотом, а в літній час плавав уздовж берегів Балтійського моря, грабував і пригноблював язичників. Він спустошив острів Ейсюлу і ще два, подібні до нього. Мешканці узбережжя платили йому колосальну данину. Приклад для наслідування був просто ідеальним, щоправда, Олав, названий пізніше Святим, займався розбоєм, тобто здійсненням родового права, на початку XI століття, а Анфал Нікітін – наприкінці XIV – на початку XV, але ця різниця в три століття дуже показова, вона підкреслює вікінгівську специфіку суспільства на В'ятці того часу.

За в'ятською дозорною книгою 1615 року та писарською книгою 1629 року Шестаковського повіту відомі Анфаловський погост, село Анфаловське, Анфалова кулига, починок в Анфаловій кулизі, починок Онфалов, Анфалів луг, відхоже поле Анфалівського села. Село Кулига Шестаковської сільради Слободського району, що знаходиться за 4 кілометри від села Шестаково, і сьогодні вказує, про які місця йшла мова в літописі. Відповідно до нього по Летці розташовувалися Нестерова річка й оболонь Нестерового поля, а Нестором звали сина Анфала Нікітіна, убитого разом з ним. Сабуров згадується в літописах,

як намісник в Устюзі в 1450-х роках. Шабурів острів є поблизу Котельнича, в гирлі Моломи. На В'ятці, поблизу Летського гирла, був починок Васюковський Сабурова, який спорожнів до початку XVII століття. Сучасник і однодумець Анфала Нікітіна Васюк Сабуров був намісником великого князя московського, за соціальним статусом він розташовувався вище, ніж Анфал, тому загін Анфала в синодиках називається Сабурова дружина.

Можливо, Васюк Сабуров і Анфал Нікітін діяли проти В'ятки за велінням великого князя Василя Дмитровича, або це були підступи московських бояр, які бажали посварити Василя Дмитровича з його середнім братом і наступником престолу, князем В'ятки Юрієм Дмитровичем Галицьким. Московське боярство хотіло звести на престол сина Василя Дмитровича – Василя Васильовича, порушивши цим традицію наслідування престола за старшинством.

Васюк Сабуров, як повідомляють в'ятські синодики, загинув під Котельничем, він стоїть першим у поминальному списку. Значить, загони Сабурова і Нікітіна розділилися, щоб одночасно напасти на головні центри в'ятчан і позбавити їх можливості допомогти одне одному, посіяти навкруги паніку. Є припущення, що діяв ще й третій загін устюжан, він напав на Істобенськ, і керував ним якийсь Резан. На Слудці, притоці Летки, знаходиться Резанівський перебор.

Тактика одночасного нападу кількома воїнськими загонами була вироблена ще вікінгами і сприйнята новгородцями, володів нею і Анфал Нікітін, який виріс при ушкуйницькій дружині і з юності виявляв талант полководця. В 1409 році він певною мірою навіть став жертвою подібної тактики.

Тоді, очевидно, за дорученням великого князя, Анфал ходив із В'ятки походом в Волго-Кам'я. Для цього зібралося не менше 7000 чоловік, не лише в'ятчан, а здебільшого новгородців. За цей час В'ятка потрапила під владу великого князя Московського внаслідок наступного перебігу подій. У 1393 році царевичем Бектутом вона була завойована і політично приєднана до Булгарії, якщо раніше не була булгарською, в 1399 році Московський великий князь завоював Булгарію і разом з титулом «великий князь Булгарський» отримав право на всі булгарські землі, тобто і на В'ятку. Потім вона стала дуже зручним пунктом для дій (за спиною) проти татар і Новгорода.

Новгородці піднялися із Заволоччя у верхів'ї Сухони, потім перейшли в Кострому і вийшли до Волги. Військо розділилось на два загони, сам він «задними водами» вийшов з в'ятчанами на сотні насадів на Каму. Князі Булгара і Жукотина, почувши про нього, взяли перемир'я з Анфалом і дали йому відкуп з Булгарської землі. Анфал, отримавши

дари, втратив обережність, і булгари взяли його в полон «лестію», а дружину знищили. Другий загін, що плив на 150 насадах, у цей час діяв проти російських князів-відступників на Волзі і захопив їхнє головне місто – Нижній Новгород, але на з'їзд до Анфала не встиг, і того відвели в орду. «Він неначе зникає на 9 років до фатального для нього дня». Але в 1418 році Анфал знову опинився на В'ятці.

Такою була ця людина, могутня і нестримна духом, фізично сильна, не в міру авантюристична, але він і в 70 років не полишив небезпечного воїнського промислу. Не дивно, що вже за життя Анфал Нікітін став легендою – Никонівський літопис називає його новгородським посадником, хоча він ним не був; новгородці, незважаючи на тяжкі провини Анфала перед республікою, вважали його своїм. Чи не тому літописець випереджає смерть Анфала Божим знаменням, повідомляючи, що в літо 1418 було знамення: від ікони Покрови пресвятої Богородиці мовби кров текла на обидві сторони її ризи в церкві святої Анастасії в Новгороді Великому. В той же рік «Анфалъ Никитинъ убіенъ бысть на Вяткѣ и сынъ его Нестеръ отъ Михаила Розсохина іюня в 12-й день» (деякі науковці не визнають цю дату, вважаючи, що на неї вплинуло сусіднє літописне повідомлення).

Анфал Нікітін утілював свою добу: в 1360 році почалися походи новгородських ушкуйників на Волгу, виникло саме слово «ушкуйник», відкрив ці походи Анфал взяттям Жукотина; 1409 року завершуються походи ушкуйників на Волгу також заходом, організованим Анфалом. Можна припустити, де він мешкав напередодні битви. «У Вологодській губернії, на притоці Сухони річці Анданзі зберігається про нього живий переказ. Мешканці, які вважають себе нащадками новгородців, стверджують, що він тут жив і тут похований. Він міг взяти на себе очільництво над заволочанами, як людина відома і досвідчена».

В'ятський воєвода Михайло Рассохін (він же Лютий і Хоробрий) разом зі своїм сподвижником Семеном Ждановим (його називають ще Жадовським і Жидовським), як і Анфал Нікітін, походив із новгородських бояр. Зробивши певні непорядні, з точки зору літописця, вчинки, вони втекли з Великого Новгорода і в 1390 році вже як бояри великого князя московського Василя Дмитровича під керівництвом боярина і воєводи Гліба Семеновича помстилися співвітчизникам, спустошивши вологодську округу і саму Вологду, яка до цього часу належала Новгороду.

За цей час великому князю вдалося надати В'ятці того характеру, який для нього був бажаний для боротьби з Великим Новгородом. Вона, правда, стала вважатися вотчиною великого князя, але була віддана васальному князю галицькому, який і володів нею, хоча, здається тільки

номінально, тобто був її господарем тільки тоді, якщо на В'ятці була за нього велика підтримка. В 1417 році великий князь Василь Дмитрович звелів своєму брату Юрію Дмитровичу Галицькому завоювати Двінську землю, і він послав туди своїх воєвод, ними виявилися все ті ж Гліб Семенович, Семен Жадовський і Михайло Рассохін, в поході брали участь в'ятчани і устюжани. Похід було здійснено без вини Великого Новгорода, під час миру, і потребував помсти. Спочатку він чудово вдався – були захоплені Заволоцька і Двінська землі, знатні новгородські бояри потрапили в полон; потім в'ятчани, що йшли в похід на насадах, випливли в Біле море і там, поблизу Мезенської губи, з неясною метою висадились на острів Моржовець. Тут вони вважали себе у безпеці і втратили обережність, цим скористалися новгородці, що організували переслідування: вони полонили переможців, звільнили бояр, відняли здобич, а збезчещених противників відпустили, виказавши їм глузливу милість. І тут проявився рішучий і відважний характер Михайла Рассохіна – відпущені в'ятчани і устюжани знову пішли війною на двінські волості, новгородці гналися за ними до Устюга, звідки в'ятчани втекли неушкоджені, а Устюг був захоплений заволоцькими новгородцями і спалений.

З цією подією на Двіні пов'язана одна археологічна знахідка під Котельничем, зроблена іжевським археологом Леонідом Макаровим в 80-ті роки XX століття. Він знайшов новгородську печатку з написом на лицьовій стороні: «Печать Григоріева» і ще уламок печаті з непрочитуваною нарізкою. Такі печаті за звичаєм того часу носили на ланцюжку на шиї. Серед новгородців, які діяли проти Рассохіна, були брати Григорій і Гаврило Кириловичі. Залишається припускати, що коли рассохінці напали на Двінські волості вдруге, вони захопили сонними і самих новгородських керівників походу, і в них на знак безчестя і для помсти були зірвані з шиї особисті печатки. Саме тому розлючені новгородські бояри гналися за в'ятчанами під Устюг.

У 1417 році Михайло Рассохін був в'ятським воєводою і володів земельними угіддями в 30 верстах від Хлинова, їх центром (погостом) було Подрєльє, за півтора кілометра від якого і зараз ще знаходиться село Лютовщина, над В'яткою-рікою стояло і село Михайловське Хоробровське. Справа в тому, що на Вологді і в Устюзі Рассохіна за безжальність прозвали Лютим, в'ятчани ж іменували його Хоробрим. Рассохіну належало й село Боярщина, з цією назвою пов'язане і прізвище Бояринцев (бояринець – дружинник боярина, його васал). Якщо Рассохін стояв на чолі в'ятчан в 1417 році, то міг бути на В'ятці головною особою і наступного року.

Таким чином, Михайло Рассохін представляв удільного Галицького князя, Анфал Нікітін і Васюк Сабуров – великого Московського. «Анфал був заклятим ворогом Новгорода, що перекинувся на бік Москви, і дружив із устюжанами, що також вирізнялися прихильністю до Москви». Особиста зацікавленість устюжських вождів у завоюванні В'ятської землі була очевидною: лише за дев'яносто верст від Хлинова знаходилися їх феодальні вотчини, вони й вирішили їх округлити, приєднавши до них В'ятку. Досить було найменшого приводу для початку військових дій. І привід виник – прийшов наказ з Москви устюжанам про похід на В'ятку, він походив від боярського оточення великого князя, це була інтрига, розрахована на те, щоб посварити великого князя з наступником престолу Юрієм Дмитровичем Галицьким. Васюк Сабуров виражав інтереси московських бояр, тому що був ріднею Вельяміновим-Зерновим, Морозовим і Годуновим. Деякі дослідники дивляться «на цей похід як на першу спробу Москви підкорити в'ятчан за посередництва Устюга» і гадають, що «це нашестя устюжан на В'ятку в 1418 році, без сумніву, відбулося за думкою московського правителя, котрий «благословилъ» устюжан в'ятськими угіддями і розраховував розселенням у доволі пустельній тоді В'ятці мирних і прихильних до нього нових устюжських поселенців приборкати «буесть» колишніх ушкуйників і блукальців». Включення до складу експедиції популярного й вельми авторитетного серед осіб новгородського походження Анфала Нікітіна, слід, очевидно, розцінювати як вказівку на те, що головною метою в'ятської експедиції Сабурова було насильницьке скидання уряду Рассохіна.

Крім того, Рассохін і Нікітін і в Новгороді належали до ворогуючих кланів бояр. За рішучості їхніх характерів і військового досвіду війна ставала справою найближчого майбутнього, і вона почалася, в ній перемогли в'ятчани, давши таку відсіч, що мало хто з нападників уцілів. Після кількох сутичок військо устюжан підійшло до самого Хлинова і тут зазнало нищівної поразки. Анфал і син його Нестор були на В'ятці вбиті Михайлом Рассохіним, а прибулі з Анфалом устюжани у великій кількості були перебиті в'ятчанами, що не забажали підкоритися ні Устюгу, ні Москві. Битви відбувалися поблизу Котельнича, нинішнього міста В'ятки та сіл Істобенська й Гостевського. Число загиблих, яке згадується у старовинних в'ятських граматках, явно перебільшене, гіперболізоване, та відтоді майже на ціле століття мешканці В'ятки стали непримиренними, кревними ворогами віроломних устюжан. Один факт, хронологічна деталь видає злий і умисний задум Анфала Нікітіна стосовно в'ятчан. Його улюбленим військовим прийомом було з'являтися зненацька, приголомшуючи противника, особливо він

любив нападати на слов'ян у дні літнього сонцестояння, коли народ був цілком поглинутий святкуванням дня Івана Купала, так трапилося на Двіні – в 1401 році разом з розстригою Герасимом він взяв на щит усю Двінську землю на саму Петрівку. На в'ятчан 1418 року він напав у той же час – одинадцятого чи дванадцятого червня. Анфал і його дружина, очевидно, намагалися заволодіти міським посадом у найслабкішому місці. Це їм не вдалося: вони склали свої голови.

Убитих своїх в'ятчани поховали, звичайно, на кладовищі, а ворогам приготували, як сповіщає переказ, могилу поблизу місця битви. Анфал не міг бути похованим разом із іншими, його тіло, очевидно, повезли на Андангу. З часу хлиновського побоїща Устюг ставав улюбленим об'єктом грабіжницьких нападів в'ятчан, кілька разів вони захоплювали його, палили Гляден (старе місто), грабували волості, зрештою, справа дійшла до того, що в 1488 році два московських воєводи спеціально цілий рік сиділи в Устюзі і берегли місто від в'ятчан. Під час в'ятського взяття 1489 року в складі багатотисячного московського війська були, звичайно, і устюжани, котрі мстили за набіги, а після того, як Хлинов упав і був вже остаточно підкорений, саме устюжанам доручили нести варту біля в'ятських «крамольників», з устюжською вартою їх приставили в Москву на страту.

В наступні роки стан справ на В'ятці різко змінився – бунтівні в'ятчани потрапили до числа «сведенцев», були насильно депортовані з рідних місць і розселені по віддалених місцевостях, а В'ятка наприкінці XV – на початку XVII століття стала заселятися в якості компенсації «добромисними устюжанами» з півночі. Останні й заснували у цей час на низькому правому березі В'ятки Димківську слободу, що повторила і назву слободи у Великому Устюзі, і розташування на іншому березі річки, що затоплювалося під час паводків, і церкву в ім'я шанованого у північному місті Прокопія і, можливо, заняття гончарною справою. А в московських землях з'явилися села з назвою «Вятское» та подібними до нього. Коли склалася московська централізована держава із загальномосковською суспільною самосвідомістю, стало зовсім незрозуміло, що ділити в'ятчанам і устюжанам. Завдяки устюжанам змінилася й язичницька обрядовість в'ятчан. Устюжани, що поселилися в Хлинові і отримали вільний доступ до В'ятки після 1489 року, замість поганського весняного обряду запровадили християнську панахиду на місці жорстокого побоїща, влаштованого хлиновцями-в'ятчанами. Нові переселенці з Великого Устюга до В'ятки вшановували пам'ять своїх предків, полеглих разом з Анфалом і сином його Нестором, записували їх у граматки місцевих церков, і завдяки ним з'явилися у хлиновських храмах синодики з іменами загиблих устюжан – Сабурова, Анфала

Нікітіна, Степана, Нестора та інших. Швидше за все, саме устюжські переселенці і споруджують у Хлинові поминальну каплицю – на місці битви, в якій їхні батьки і діди зазнали поразки і про яку ще пам'ятали. У певний час вони справляли щорічні урочисті поминки, на які з'являлися й родичі їхні, що залишилися в Устюзі. Останній звичай зберігався дуже довго, і ще у XVIII столітті приходили на В'ятку здалека «з Устюжської сторони» поминати своїх предків нащадки вбитих. Подія, що послужила приводом до свята, з часом почала забуватися, і за триста років виникло чимало легенд, що пояснювали походження Свистопляски. Легенди почали зображати устюжан невпізнаними вночі друзями в'ятчан, що йшли на виручку від повсталих чемерисів, за іншою версією – від татар. З одного боку, передаючись із покоління в покоління, оповіді про цю подію набули напівказкового характеру, а з іншого, можливість зв'язати хлиновську обрядовість із загибеллю Анфала Нікітіна на В'ятці від руки Михайла Рассохіна позбавила стародавній язичницький звичай сенсу й коріння [482, с. 14-15; 481, с. 2-3; 347, с. 76-81; 299, с. 73; 189, с. 69-78; 336, с. 42-43].

«...На згадку про невинно убієнних поставили на місці кривавого побоїща каплицю і постановили в ній щорічно... справляти панахиду» [152, с. 10]. Відзначене Іваном Снєґірьовим своєрідне суміщення християнської панахиди з веселощами весняного гуляння поступово призвело, як констатував Деньшин, до повної видозміни поминальної служби у веселе триденне гульбище біля каплиці на горі. «А оскільки, – продовжував він, – на такому гульбищі годилося їсти солодощі, пряники, а головне, свистіти в свистунці та танцювати (символ неробства), то назвали його спочатку «Свистопляска», а пізніше, коли танці зникли, просто «Свистунья». На цьому гульбищі ще донедавна, окрім наїдків, продавалися виключно іграшки – ляльки, свистунці тощо» [152, с. 10-12; 165, с. 12-13]. На думку деяких дослідників, в'ятський ярмарок був багато в чому унікальним, заповідним феноменом, що зберіг свою архаїчну цілісність завдяки низці обставин, в тому числі переведенню частини своїх істотних характеристик на мову «несерйозного» (дитячого) свята – гри [505, с. 192]. Виробам димківських майстринь судилося довге життя: «Знаючи місто, його життя, норови й обивателів, вони мимоволі відображали це в своєму виробництві, і впливу самого села в цих іграшках майже немає, та селяни не менше за городян любили за пістрявість і яскравість глиняну іграшку, і вона певний час була майже на всіх ярмарках і сільських базарах, була найдоступнішою за ціною і найцікавішою втіхою сільських хлоп'ят» [152, с. 13].

Таким чином, аналіз календарної обрядовості В'ятської землі показує, що свято Свистопляски не було зовсім унікальним, воно мало відповідності

в інших містах і селищах краю, дуже подібні за атрибутикою й перебігом. У багатьох із них теж провідну роль відігравали глиняні вироби, зокрема, свистунці, що створювали звукове тло урочистостей, кульки та фігурки. Всупереч Зеленіну та його послідовникам, ці свята були присвячені не вмилостивленню зловорожих «закладних» мерців, а поминанню добродійних «родителів», тобто безпосередніх пращурів учасників урочистостей. Історія їхнього виникнення певною мірою була пов'язана з історичним Хлиновським побоїщем між в'ятчанами й устюжанами, яке дійсно мало місце в 1418 році, проте жодного взаємного невпізнання там не відбулося, це була звичайна війна. 1489 року в інкорпоровану до складу Московської держави В'ятку переселилися з Великого Устюга нащадки переможених, які почали вшановувати пам'ять своїх полеглих предків. І ті, й інші були нащадками новгородців, що спричинило контамінацію двох близьких регіональних культур. Повсюди на місцеву язичницьку обрядовість в'ятчан були накладені поминальні устюжські мотиви, а самим святам було дане суто історичне пояснення, що відбулося завдяки складним етнополітичним колізіям, нерозривно пов'язаним із процесами становлення російської державності та формування російської нації. Проте в очах народу дане пояснення набуло інших обрисів та інших інтерпретацій. Це було викликане тим, що за евгемеричним поясненням ховалося святкування на честь одного з язичницьких богів, із значно глибшим і сакральнішим змістом.

1.4. Міфо-ритуальні основи Свистопляски

1.4.1. Витоки димківської іграшки та символізм шаришів

В'ятка вперше згадується у літописних джерелах 1374 року. Цю дату прийнято вважати часом заснування міста [596, с. 7, 43]. Заклав його на місці руського селища, що існувало в XIV столітті, один із загонів ушкуйників, що ходили в похід на Волзьку Булгарію. У складі загону були різні люди: новгородці, двіняни, устюжани. Того ж року новгородськими здобичниками були захоплені Кострома, Ярославль, Нижній Новгород, а 1375 року ушкуйники дійшли аж до Астрахані, де були розгромлені татарами. В цьому контексті цікавою є розповідь «Повісті про країну В'ятську» (в редакції XVIII століття), де розповідається, як новгородські дружини після важкої битви захопили біля гирла річки Чепци фінський сакральний центр – «Болванське» городище [347, с. 72-73] і перейменували місто на Нікуліцин («заради ріки Нікулічки», хоча, ймовірно, мова йде про присвячення перемоги

над містом ідолопоклонників святому Миколаю), а також заволоділи іншим сакральним центром – чемериським (марійським) Кокшаровим, перейменувавши його на Котельнич. Між цими двома містами новгородці заснували власну факторію – городище Хлинов («заради річки Хлиновиці», перейменований 1781 року на В'ятку), а потім до цієї в'ятської колонії новгородців приєдналося городище Орлов, уперше згадане у літописах в 1457–1459 роках. У XV столітті В'ятка була феодальним володінням і входила у Суздальсько-Нижегородське князівство, була уділом Галицького (Костромського) князя, а потім нею заволодів московський князь Василь I [596, с. 8, 12, 25].

Микола Державін виводив назву В'ятки від племінної назви вотського племені, в'ятичів та венедів [157, с. 4; 158, с. 25]. Усі ці припущення живі й нині. Проте значно вірогіднішою видається новгородська теорія, за якою, в якості гідронімів, від яких походить назва річки В'ятки, можна вказати на річку В'ять і погост В'ятинський у Новгородській губернії, навіть на протікаючу поблизу Новгорода Вітку, котра в актах зветься й Вєткою. Слово ж «вятчане» іноді вимовляється й пишеться «ветчане» [81, с. 210-211]. Хлинов – зафіксований з XV століття псковський і західноновгородський топонім Захолиньє [350, с. 125].

Укріплена фортеця Хлинов виникла у 1452–1457 роках на високому березі, на пагорбі, обмеженому з півдня Засорською яругою, зі сходу – урвищем до річки В'ятки, із заходу – багнистим болотом, з півночі – Раздерихинською і Луковицькою яругами. Місце для кремля поселенці обрали у південно-східній частині цього чотирикутника, і Раздерихинська яруга опинилася поза кремлем, біля північної околиці міста, у XVII столітті по її межі простягся посадський вал. Як зазначав краєзнавець Дмитро Захаров, нині над яругою підносяться дерева Олександрівського (Халтуринського) парку і біліють ротонди Вітберґа, а колись кожне деревце тут було рідкістю, про що свідчить акварель XIX століття – вигляд центру міста В'ятки з боку Раздерихинської яруги, на ній будівля в оточенні трьох церков, а далі пусто до самого виднокраю, що зливається з хмарами, жодного деревного тла. Якби художник ледь-ледь змінив ракурс, стало б видно каплицю на вершині Малої Раздерихинської яруги. На початку XV століття, коли закладався Хлинов, ліс для будівництва брали біля початкового місця, на Балявському полі, де й виникло місто, тим самим розширювалися терени для нових дворищ, городів і вигону, а головне – відкривався краєвид, відвертаючи несподіваний напад ворога і хижих звірів. За східною ротондою Олександрівського парку у 50-ті роки XX століття археологи виявили сліди перебування фіно-угрів. Літописна легенда каже, що тут було родове мольбище удмуртів – Бидзим Куала (Великий курінь),

спалене новгородцями після спорудження поряд Воздвиженської церкви. Палії поплатилися за це сліпотою, та удмурти нібито побачили в голубі, котрий вилетів із храму й упав мертвим, знак, що їхня віра переможена, зібрали попіл із жертовних кострищ у воршудні короби і рушили на південний схід. Там вони збудували нове мольбище замість зруйнованого хлиновського [168, с. 11-12; 347, с. 88-89; 189, с. 63-64].

На вершині Великої Раздерихинської яруги, де знаходився в'їзд до В'ятки з Казанської вулиці, стояла у XVII столітті П'ятницька проїзна башта посаду, дорога через неї по дну яруги виводила на перевіз. Друга вежа над яругою називалася Стрітенською, вона знаходилася поблизу східної ротонди, дещо лівіше від неї, і теж була проїзною; від неї, петляючи крутим схилом яруги і з'єднуючись із П'ятницькою, йшла ще одна дорога. Другий шлях, на думку окремих краєзнавців, якраз був першим за часом існування, він був прокладеним ще дикими звірами, тривалий час ним користувалися удмурти, які приходили на моління з-за В'ятки, і тільки потім його розширили, перетворивши на дорогу, хлиновці. Цікаво, що тут зберігалася стежка, якою можна спуститися до річки [189, с. 65].

Феодальні війни не раз призводили до облоги Хлинова, але місто стійко захищалося, і лише у 1489 році було здане без бою Івану III і приєднане до Московщини [596, с. 31, 32]. Саме після цього, на думку Дінцеса, переселенці з Великого Устюга й стали проводити Свистопляску, об'єднавши місцеві язичницькі святкування. Устюжани були такими ж нащадками новгородців, як і хлиновці, тому їхня обрядовість і елементи культури не лише не виявилися чужими, але й, не потребуючи адаптації, безслідно інкорпорувалися до в'ятської обрядовості. Судячи з усього, одним із таких елементів була димківська іграшка.

Іграшка в Росії була наявною у таких віддалених і глухих місцях, де вплив Москви чи В'ятки ніяк не міг проявитися. Так, наприклад, яскраво мальовані глиняні іграшки, споріднені з в'ятськими, але з дещо примітивнішим орнаментом, здавна виготовлялися в низці селищ поблизу Каргополя, колишньої Вологодської губернії. У тих же формах і в тій же техніці побілки й мальовки, свистунці, близькі до в'ятських, але зовсім вільні від впливу міських сюжетів, були поширені по всій Уральській області аж до басейну Тоболу. Примітивізм їхній порівняно з в'ятськими фігурками говорить про місцеве походження. Приклад цього – свистунець-баранчик із Ішіму. Баран цей відрізнявся від в'ятської іграшки не тільки більш скромною мальовкою, але й архаїчністю деяких деталей [165, с. 11]. Іншою паралеллю була каргопольська іграшка. У 1913 році історик і краєзнавець Філософ Докучаєв-Басков писав у нарисі «Каргополь»: «З ...чорної глини ліпляться різноманітні

іграшки, які незмінно бувають на базарі: конячки, в збруї та без неї, з верхівцем; солдатики, кури, фігури бабів (ці останні скоріше нагадують вироби людей кам'яної доби), качечки для свистіння й награвання (цей дитячий свистунець має за собою чималу давнину, черепки його знаходяться навіть при розробці хтозна-відколи незрушеного ґрунту)... В останній час збут на ці іграшки впав, і виробництво їхнє зменшується» [169, с. 16].

В'ятський і каргопольський промисли споріднюють пластика й форми іграшок. На відміну від середньоросійських – філімоновських, абашевських, орловських – непропорційно витягнутих, з недбало виліпленими деталями, каргопольські, як і димківські, зберігають відповідну пропорційність реальної фігури, вони ґрунтовні й округлі. Так само, як у димківській, у каргопольській присутнє розмаїття схожих тем: як людських фігур – годувальниць, баринь, селянок із птахами, гармоністів, солдатів, так і тварин – корів, птахів, ведмедів, коней. Олюднені фігурки оленя, ведмедя, які стоять на задніх лапах і тримають різні предмети, можливо, зображають ряджених, а можливо, походять від давніх міфологічних образів. Тут теж наявне високе мистецтво пластичного узагальнення і велика образна виразність. Жіночі фігурки зберігають риси суворості і разом з тим значущості, монументальності, що говорить про їхню серйозність і велику змістовність. Як пластика, так і її мальовка лаконічні і по-своєму навіть вишукані. На кожному предметі поєднуються всього три-чотири кольори пом'якшених (фрескових) тонів – неяскравого жовтого з сірим або сірувато-рожевого з коричневим – і повсюди додано чорну барву як гострий декоративний контраст; інколи чорний колір дається як основне тло з білим скромним орнаментом. Каргопольська іграшка, на відміну від в'ятської, більш архаїчна – в ній зберігаються образи невідомих умовних птахів і звірів [377, с. 135; 410, с. 26]. Найвідомішим є Полкан – глиняний кентавр, походження якого деякі вчені виводять від середньовічного російського язичницького напівбога Плєхана чи Полєхана: «У нас кожен селянин, не запинаючись, назве високу й кремезну людину богатирем Полканом; стародавній Полкан – вельми близький знайомий всякому з наших простолюдців, і кожен із них вам розкаже, що богатир Полкан не людина й не кінь, але якась суміш і того, й іншого» [306, с. 73]. Є спільне й у технології та мальовці. Розмальовується каргопільська іграшка, як і «димка», теж по білому ґрунту з елементами рослинного й геометричного орнаменту. Жіноче вбрання, як правило, поділене: верхня частина – кофтина – дана однією кольоровою плямою, а спідниця-ступочка прикрашена орнаментом. Тож північна новгородська іграшка, сліди якої збереглися в каргопольській, цілком могла бути прамоделлю, на основі якої і

в Димківській слободі народився власний тип іграшки, що в основі своїй зберіг важкість і округлість глиняних форм, стародавні елементи орнаменту, основні образи. На відміну від каргопольської – селянської іграшки, димківська розвивалася під впливом міської культури, в тому числі навіть модної у XVIII–XIX століттях порцелянової скульптури. Звідси й ретельність ліплення, тематична й варіантна різноманітність, мальовнича розробка орнаменту й «золочіння», обов'язкове на порцеляні, – тут натомість замінене шумихою [377, с. 135-136]. В іграшці села Сомово Вельського повіту Вологодської області відомі вершники на двоголових конях [218, с. 59]. Очевидно, саме подібною до каргопольської та вельської первісно була іграшка хлиновців і устюжан.

Можливо, світло щодо цього ще проллє археологія. У травні 2011 року під час археологічної розвідки в Димковому (в шурфах і як підйомний матеріал) знайшли багато фрагментів глиняних іграшок – 36 штук. З них 16 антропоморфних фігурок, 13 – зооморфних, 7 – невизначених [92, с. 215]. Описуючи виробництво в'ятської іграшки, ще Олексій Деньшин звертав увагу на примітивну техніку її виготовлення. Червону масну глину для формування виробів слобідські майстрині збирали тут навесні після паводку річки В'ятки. Там само на річковій мілині заготовляли дрібний, чистий, сухий пісок. Глину замочували, змішували для регулювання пластичності з піском і ретельно переминали вручну. Під час випалювання пісок плавився, це зміцнювало форму й надавало поверхні особливої гладкості. Пізньої осені, коли закінчувалися польові роботи, всією родиною від малого до старого, сідали за формування.

Іграшки ліпилися від руки з допомогою таких нескладних інструментів, як мокрі ганчірки для згладжування швів і гострі скіпки для обрізки і проробляння отворів. Ліплення кожної іграшки було послідовною низкою загальновживаних завчених прийомів роботи. Спершу шматок глини скочували в кульку, далі перетворювали на млинець і спритними рухами згортали в потрібну форму масивної основної частини, котру збирали далі по частинах, обліплювали, ускладнювали, формуючи окремі деталі; для кінцівок заготовляли продовгуваті ковбаски, потім за допомогою рідкої глини приєднували окремі деталі – руки, ноги, голови, капелюхи, фігурки птахів, шлярки, згладжуючи й виправляючи форму. Працювали, як казали майстри, цілими «заводами», тобто великими партіями. Скажімо, якщо робили «водоносок», то один ліпив сотню чи дві спідниць-дзвонів, інший – руки та плечі, третій – голову, четвертий – коромисла й відра. Зайве обрізали скіпкою, а сліди ліплення, «примазки», прибирали мокрою ганчіркою, і тоді «игрушка будто отлита, ровная, гладкая, четкая».

Димківські іграшки вирізняються простими й ясними пластичними обрисами, обтічною лінією силуету, гладкою поверхнею з мінімальною кількістю рельєфних деталей у вигляді складок жакета, гофрованих зборів у баринь, декоративних крил у птахів. У свистунців виліплювалася звичайно передня частина тулуба тварини чи птаха, половина фігури людини, котрі закінчувалися однаковою для всіх димківських свистунців конусоподібною формою. З боків робилися видувні отвори. Закриваючи той чи інший отвір, можна було варіювати звук, як у флейті. Умовність звуку відповідала своєрідній формі та мальовці; все разом надавало своєрідної принадності димківським іграшкам.

Виліплені іграшки висушували на відкритому повітрі чи в приміщенні на п'ятрах за кімнатної температури від двох-трьох днів до двох тижнів (в залежності від розмірів). Потім їх випалювали до червоно-розжареного стану. Раніше випалювання проводили просто в російській печі протягом трьох-чотирьох годин, де вони й остигали. На знятому коров'ячому молоці готувався дуже рідкий розчин товченої крейди – щільності густих вершків, розмішувався, йому давали відстоятися, а потім обережно двічі чи тричі занурювали в нього випалену глиняну фігурку. Вона вкривалася рівним і міцним білим тоном. І знову фігурка мала висохнути, тільки тепер обов'язково на протязі, щоб молоко, скисаючи, утворило на поверхні іграшки плівку з казеїнового клею – найкращого закріплювача крейди. Побілені у такий спосіб іграшки яскраво розфарбовувалися за давнім іконописним способом яєчними фарбами. Пізніше стали використовувати гуаш, розведену на яйці. Традиційне застосування полягало в розтиранні сухих природних, згодом фабричних анілінових барвників на яйці, розведеному оцтом чи перекислим квасом. На одній фігурі застосовували від чотирьох до восьми кольорів. У минулому пензлик для плям і смуг був саморобним із розтріпаного шматочка полотна, намотаного на паличку. Цятки наносили кінчиком рівно зрізаної різочки. Також застосовували колонкові чи тхорячі пензлі. Мальовка робилася, як правило, великим геометричним узором, що поєднувався з гладко пофарбованими частинами та складався з клітинок, овалів, кружечків, смуг і цяток, нанесених на білому тлі синьою, жовтою і зеленою барвами. Особливо різноманітно і ошатно орнаментували спідниці. Орнамент часто вкривав і фігури тварин та птахів, замінюючи зображення хутра чи оперення. Кольори мальовки були локальними, завжди сполучалися за принципом контрасту і взаємного доповнення. Повністю зафарбовані поверхні чергувалися з орнаментованими. Багатоколірність підкреслювалася наявністю білого і чорного кольорів і доповнювалася блискучими квадратиками сухозлітки (згодом мідного

поташу), нанесеними на головні убори та коміри дам, еполети і кокарди військових, пишні хвости індиків тощо.

З часом багатоколірність і яскравість мальовки збільшувалася, проте вона не справляла враження пістрявості й урівноважувалася гладкими незабарвленими поверхнями. Голівки розмальовувалися по білому крейдяному ґрунтові чорною фарбою за допомогою тонкого тхорячого пензлика. Риси обличчя давалися схематичними лініями, очі крапками, плямами яскраво-червоного кольору різко виділялися рум'янець щік і губи ляльок. Димківські іграшки, що збереглися від XIX – початку XX століття, розмальовані не так інтенсивно; їхній орнамент складається із меншої кількості елементів, вони в чомусь грубіші, примітивніші, але в той же час більш цільні, монолітні, узагальнені, безпосередні, ніж сучасні. Вже сам процес створення димківської іграшки говорить про її особливості. Не в кожному традиційному селянському промислі можна зустрітися з таким складним і довершеним виробництвом іграшки. Димківські ж майстри володіли багатофігурною скульптурною композицією, використовували багатокольоровість, яка вимагала розвинутого смаку, точного ока. Такий високий професіоналізм був характерним для приміських промислів, де іграшка була основним заняттям, предметом масової ремісничої праці [165, с. 11; 143, с. 175-177; 443, с. 47-49; 409, с. 41-42; 363, с. 148-149; 271, с. 83; 323, с. 17]. З іншого боку, дані порівняльної етнографії показують, що яскравість мальовки глиняних виробів могла мати міфо-ритуальну мотивацію [289, с. 283].

До найбільш оригінальних і своєрідних різновидів димківської іграшки слід, очевидно, віднести загадкові кулі або «шариші», що їх із «незапам'ятних часів» катали на Свистоплясці. Два екземпляри таких куль збереглися в музеях. Вони цілком відповідають наведеному вище описові 1856 року. Порівняно невеликі в перетині (6–10 см), порожнисті всередині, з горошинами, що каталися й створювали звук торохкальця, вони красиві за поєднанням кольорів. На чорному тлі, що надавало їм відтінок похмурої суворості, нанесені низки білих, червоних і бузкових, а в іншому випадку – білих, блакитних і коричневих плям-горошин. Багаті городяни купували такі глиняні кулі відрами і жбурляли на святі з пагорба, а бідніші, бувало, підбирали кинуті. Із часом, коли зі святкового ритуалу зникли потішні бої і катання куль Раздерихинським узвозом до ріки В'ятки, шариші припинили своє існування, причому не самі собою. Продаж глиняних куль заборонила міська управа [54, с. 41; 563, с. 99]. 2012 року під час археологічних робіт в Олександрівському саду і на одній із вулиць міста Кірова було знайдено кілька нефарбованих «шаришів» без порожнин усередині. Датування їхнє є проблематичним [92, с. 215].

Щодо їхнього призначення існували різні уявлення, котрі здебільшого зводилися до відтворення бойовища: «Очевидно, на тризні кульки не просто кидали, а влаштовували ними справжній бій, як своєрідний обряд битви, в якій загинули воїни, котрих поминають» [404, с. 80]. Поведінка чоловіків, чоловічий обрядовий текст у святі були відзначені динамікою й просторовою мобільністю. Тому метання глиняних куль, як здавалося багатьом спостерігачам Свистопляски, котрі знали легенду про Анфала, повинне було імітувати битву. Більшість учасників дискусії про походження свята гадали, що йдеться про ігровий аналог гарматних ядер. Зокрема, автор анонімної замітки 1857 року писав, що під церквою святої П'ятниці й далі на південь, вздовж берега ріки В'ятки розташована низка будинків, яка зветься серед простолюду «односторонкою», і належать вони небагатим людям. В одному з цих будинків, майже під згаданою церквою, його власник, чиновник Попов, вирішив побудувати собі погріб. Найнятий робітник, почавши копати яму, знайшов тут якесь підземелля, заперте залізними дверима, повідомив про це господареві, котрий, сподіваючись знайти скарб, ретельно приховував відкриття, але хтось повідомив про це місцеву поліцію, котра, відчинивши двері, знайшла купу куль, не зовсім гладеньких, із пісковику, дикого й брукового каменя, в перетині близько трьох вершків. Там само було знайдено і порох, який, очевидно, був у діжечках, тому що від них залишилося гниляччя, а сам порох перетворився на чорну масу, в якій забруднилися знайдені кулі, що слугували, очевидно, замість ядер під час військових дій в'ятчан. Знайдений порох ясно говорить, що ці військові часи були аж ніяк не раніше XVI століття. Сама ж яма слугувала складом бойових набоїв. Ці ядра автор замітки прямо ототожнював із шаришами, визнаючи своєрідним прототипом кульок [292, с. 56-57]. Інші автори теж посилалися на цю знахідку або вважали, що хлиновці перебили своїх ворогів кам'яними ядрами [11, с. 208; 458, с. 126-128]. Дехто з дослідників, наприклад, Дмитро Захаров, для шаришів знаходив інший реальний прототип – круглі камені діаметром від півтора до шести сантиметрів, виявлені на низці городищ чепецької археологічної культури X–XV століть – Гурьякар, Весьякар, Іднакар. Це заряди для пращ, відомих із глибокої давнини метальних знарядь. Чепецькі городища належали предкам сучасних удмуртів, а ті з них, назви яких закінчуються на «-кар», пов'язуються з удмуртським субетносом бесермянами. Проте сам Захаров зазначав, що в росіян наприкінці XIV-XV століть праща не була поширеною, єдина згадка про неї стосується 1446 року. Росіяни В'ятки мали, таким чином, запозичити пращу у місцевого населення [189, с. 81]. Правда, навряд чи в битві хтось став би кидати в противника вручну кульками – навіть не з пращі, тим

більше в нічному рукопашному бою. Але ці кулі не тільки метали, їх і ще й скочували вниз по схилу.

Прикметним є й те, що деякі очевидці помітили: обрядові дійства з кулями-«шаришами» схожі на великодні ігри з яйцями. Ірина Богуславська у зв'язку з цим писала: «Можна гадати, що катання глиняних куль під час Свистопляски було пізньою модифікацією цих давніх обрядових дій», тобто скочування великодніх яєць вниз із пагорба. Вона проводила аналогії між Свистопляскою та краківським святом Ренкавкою, що супроводжувалося киданням яєць і продажем іграшок [55, с. 93; 54, с. 21]. Лев Дінцес у дослідженні шаришів спирався на висновки Миколи Марра, котрий вважав, що з небом знаходяться у зв'язку не лише уявлення про склепіння та коло, але й про кожен круглий предмет, який крутиться, як-от колесо і куля-м'яч, – завдяки особливій властивості первісного мислення асоціювати явища за абсолютно зовнішніми ознаками. Звідси, на думку Дінцеса, стає зрозумілим звичай кидання глиняних мальованих куль на Свистоплясці. Це не нагадування про воєнну помилку предків, а пережиток культової дії, присвяченої Сонцю, котрий згодом перетворився на дитячу гру. Дінцес співставляв його із повсюдно поширеним звичаєм катати крашанки на Великдень – залишком тієї ж культової дії. Численні аналогії цьому звичаю він знаходив у обрядових іграх ескімосів, стародавніх мексиканців, північноамериканських індіанців [165, с. 56-57]. На тому, що звичай кидати глиняні мальовані кулі на Свистоплясці є залишком стародавнього культового дійства, співставним із катанням крашанок із дня Воскресіння до Зелених Свят, наполягав і культуролог Роман Багдасаров [24, с. 234].

Дійсно, обрядове застосування яєць не обмежувалося Великоднем. З ними грали до Семика. Часто їх зберігали і потім використовували в інших весняно-літніх обрядах: на весняний Юріїв день, при першій сівбі тощо. На Радуницю і взагалі при поминках їх приносили на могилки. Так, у Сибіру в післявеликодній «родительський день» на кладовищі катали фарбовані пасхальні яйця і навіть закопували їх у землю. І поминки на могилах переходили потім, дорогою з кладовища, у веселощі з піснями і танцями [90, с. 41]. В останній вечір перед Трійцею святкувався чуваський Семик. У середу ввечері на гулянні молоді хлопці кидалися в дівчат горобиними яйцями [492, с. 104]. Слід пригадати, що в деяких чуваських селах в останній день свята Сіньзя після громадського моління про дощ на березі річки було прийнято влаштовувати трапезу, потім купатися й там само топити горобенят як жертву воді. Подекуди ловили граків, шпаків, горобців і інших птахів, яких смажили, а з їхніх яєць готували яєчню. Принесення в жертву горобців входило до обряду

поклоніння богові грози та дощу й вирізнялося особливою урочистістю. Під час моління про дощ, що супроводжувалося принесенням такої жертви, чуваші зверталися до всемогутнього бога грому Аслатте (Асла-аддій-Тори). У них, як і у росіян, білорусів, марійців і мордви, з поведінкою горобців пов'язувалися прикмети щодо дощу [530, с. 165-166]. Деякі дослідники вважають, що загадкові глиняні кулі, знайдені при розкопках Трої, зображають космічне яйце з міфів: на одній їхній половині зображене, очевидно, зоряне небо, а на іншій – земля з рослинністю [124, с. 34].

Взагалі ж яйця були пов'язані не тільки з культом мертвих і плодючістю, але й з основним міфом слов'янської міфології [535, с. 73-75]. Що ж до заміни «шаришів» яйцями, то варто згадати звичай вмиватися з червоного яйця при першому громі [23, т. 1, с. 538]. Аналогічно вмивання із золота у Великий четвер [199, т. 2, с. 857; пор. 310, с. 389-390] знаходить відповідність у звичаї вмиватися в цей день з яйця [199, т. 2, с. 859]. Точнісінько так само вважалося, що великоднє яйце, кинуте у вогонь, здатне загасити пожежу, особливо ту, що почалася від удару блискавки [23, т. 1, с. 538; 199, т. 3, с. 996; 53, с. 235]. Зокрема, в Ярославській губернії перше христосувальне яйце зберігали на випадок пожежі. Якщо траплялася пожежа, то прибігали з цим яйцем і кидали його у вогонь. Таке ж повір'я відзначене в Пошехонському повіті. Яйце зберігали на випадок пожежі і в Староруському районі Новгородської губернії: його зберігали за іконою, а перш ніж кинути у полум'я, тричі оббігали з ним хату. Уявлення, ніби великоднє яйце здатне припинити пожежу, було й у росіян Сибіру [480, с. 112]. У Куп'янському повіті Харківської губернії вважали, що перше яйце, отримане на Великдень або перша пара крашанок, вийнятих із фарби, може загасити пожежу, треба тільки тричі обійти з ним довкола палаючого будинку [215, с. 91].

Окремі дослідники вказують, що при Свистоплясці та схожих з нею обрядових дійствах у близьких до В'ятки містах, коли шариші клали, скочували, кидали, то так само чинили з яйцями, монетами, пряниками. Це дуже схоже для них на приношення заупокійної жертви на місці поховання. В'ятчани були впевнені, що там, де вони справляли свою Свистопляску, і були поховані полеглі воїни. В минулому там навіть знаходили якісь кістки, і всім було ясно, що це ті самі останки: «Кістки вбитих, за вказівкою старожитців, лежать не під каплицею, а поблизу неї» [11, с. 208; 486, с. 60]. У Пінському районі на Берестейщині було прийнято в перший понеділок після Великодня проводжати зиму. Фарбоване великоднє яйце перекидали через комору, «шоб скорэе на вэсну пошло». І кидали каміння, проганяючи зиму, в бік півночі [140, с. 84]. У східнослов'янському світі через дах будинку або комори зазвичай

перекидали обрядове – у вигляді пташок – печиво при зустрічі весни і птахів. І взагалі цей поліський обряд – по суті, зустріч весни. Цікаво, що Свистопляска проходила на північній околиці старого міста, так що коли зі схилу кидали шариші, то напрямок був той самий – на північ. Тому Володимир Коршунков припускав, що глиняні кулі на цьому весняному святкуванні взагалі замінили собою яйця в їх обрядовому застосуванні. І більш за все, що яйця приносили покійникам, яких поминали в цей день [255, с. 354]. Натомість Дмитро Захаров звернув увагу на одну вирішальну розбіжність: якщо великодні яйця фарбувалися в червоний колір, який знаменував собою світло та життя, то шариші фарбувалися в чорний – колір мороку, смерті, вічної ночі [189, с. 80-81]. Про жодну зустріч весни тут явно не йшлося. Словом, у Свистопляски дійсно було багато спільного не тільки з Семиком, але і з іншими весняними обрядами, проте не лише поминальними. До того ж, існує думка, що насправді великодні писанки могли мати своїм прототипом глиняні кулі й хлібці [466, с. 22].

Мальовані й полив'яні ігрові кульки, в яких археологи теж пробували вбачати метальні знаряддя для пращі, виявлені при розкопках у Калузі. Деякі з них знайдені серед решток гончарних горнів. На деяких є відтиснутий рубчатим штампом солярний орнамент, окремі зразки є мальованими, дуже рідко – полив'яними. У мальовці шаришів, які датуються з середини XVIII по середину XIX століття, були використані ті ж кольори, що й для оздоблення місцевих кахлів: контури коричневого кольору, синій кобальт тла і кольорових плям, зелений і жовтий. Полива основного тла шаришів – біла з переходами в сіро-блакитнуватий колір. Деякі з порожнистих виробів містили всередині кульки для торохкання. Найдавніші шариші датуються за знайденими поряд монетами початком XVII століття [539, с. 25-26; 540, с. 50; 510, с. 42; 541, с. 53]. Тим же часом датовані круглі чи яйцеподібні торохкальця, вкриті зеленою чи брунатною поливою, з Владимира та Суздаля [118, с. 6]. Відомі вони в пізньосередньовічній Москві [273, с. 43], можливо, це спадок від хлиновських або ж устюжських переселенців. Такі ж кулясті торохкальця XVI–XVII століть із ритованим орнаментом у вигляді тонких ліній, укриті жовтою, зелено-жовтою поливою, виявлені в Тульському кремлі. Вчені намагаються розглядати їх у рамках солярної символіки, вказуючи також на середньовічний культ яйця як джерела життя [178, с. 13-15]. За словами дослідників, глиняна мальована куля зустрічається й досі серед іграшок півночі Росії. Андрій Кулешов гадає, що колись шариш слугував образом сонця, символом родючості та відродження, подібно до ритуального хліба, казкового колобка.

Невипадково його прикрашали рослинними мотивами [273, с. 43; 272, с. 23].

Щодо відтворення війни, то в переказах убиті воїни, що за життя годувалися зброєю, вимагають данину від подорожніх, які проїздять повз їхні могили. Міфолог і фольклорист Олександр Веселовський зближував душі загиблих ратників із демонами: уявлення про грозу як змагання демонів містилися в «численних оповідях про повітряну боротьбу, котру продовжують чи відновлюють між собою душі ратників, які загинули на полі битви» [86, с. 327]. Навіть якщо проводити паралель між загиблими у Хлиновському побоїщі та закладними мерцями, звертає на себе увагу особливий і винятковий вплив останніх на родючість ґрунту через владу над погодою. Росіяни повсюдно були переконані, що порушення заборон на поховання закладних небіжчиків у землі загрожує не якимись іншими негараздами (будь-якими – скажімо, неврожаєм, паводком, хворобами, сараною), а лише одним – посухою. «По нашей губернии все знают, – казали саратовські селяни, – что коли засуху Бог послал, стало надо какого-ни есть опойцу вырыть из земли и бросить в болото или в воду» [200, с. 69]. Російській Півночі посуха не загрожує, і там узагалі нема цього забобону: інших покар, окрім посухи, за це порушення не передбачено. Це говорить про те, що наглядачем за дотриманням цієї норми та патроном закладних мерців вважався не якийсь інший бог, а саме повелитель погоди, господар дощів – Перун, а місцем, куди годилося посилати потрібних йому людей, були земні води – ріки й болота. Це не позбавлено логіки, адже вони наповнюються дощами. До того ж, земні води слугують в індоєвропейських міфах засобом заспокоєння (охолодження) Громовержця [241, с. 267].

Звертаючись до сюжетів в'ятських іграшок, особливо «баранів, коней і качечок», Олексій Деньшин вважав їх продуктом схрещування елементів місцевого «чужорідницького походження» з елементами, занесеними ще новгородськими ушкуйниками. З часом появи їх на В'ятці і пов'язуються перекази про походження шаришів, котрим Деньшин намагається пояснити появу глиняної іграшки взагалі. «Перекази – відлуння минулого, а на півночі Росії вони й зараз звучать часом у повній силі й часто з ними буває пов'язана одна зі сторін народної творчості... У глибоку давнину В'ятський край був населений дикими чужородцями, рештки яких досі ще носять явні сліди язичництва. Один із переказів розповідає про звичай цих чужородців влаштовувати щорічно взимку на ріці В'ятці потіхи, схожі на російські кулачні бої. Потіхи ці носили святковий характер і полягали в тому, що сходилися дві сторони і старалися закидати одне одного глиняними кульками». За іншим, нові прибульці-ушкуйники здолали «чужородців» у потішному

бою на В'ятці, закидавши їх замість сніжків глиняними кулями, котрі вони закачали у сніг і обморозили. Звичай кидати з гори на весняному святі на згадку про це глиняні мальовані кулі послужив для Деньшина підставою вважати ліплення й сушку цих куль зародженням глиняної іграшки [152, с. 1-3; 165, с. 11-12]. Аналогії з переказом про хлиновське побоїще доводять, що шариші були частиною стародавнього обряду, який поглинула християнська панахида. На думку Деньшина, це – початок глиняних іграшок. Потім їх почали робити росіяни, та все одно в них помітний великий зв'язок із язичницьким минулим краю. А чужородці або зливалися з російськими переселенцями, або йшли в гущавину лісів.

Проте ще Дмитро Зеленін вказав, що звичаєві кидати один в одного глиняні кульки фінських паралелей немає [200, с. 108]. До того ж, глиняна іграшка російських угро-фінів не має стосунку до календарної обрядовості. Характерні для традиційної глиняної іграшки росіян взаємозв'язки з весняними сільськогосподарськими святами й обрядами для фіно-угорської дрібної пластики не простежуються [268, с. 91]. Різні гіпотези, висунуті щодо символічного призначення глиняних кульок, дають непереконливі пояснення, тому що зроблені без урахування загального значення свята, а часто й з ігноруванням особливостей самих шаришів. Аби їх зрозуміти, слід звернутися до міфологічної основи Свистопляски. Що ж до димківської іграшки загалом, то, можливо, слід припустити, що первісно вона нагадувала вироби іншого глиняного промислу новгородського походження – каргопольські, котрі виглядають більш архаїчними. З часом, під впливом міської культури, творчість майстринь Димкова набула того вигляду, в якому вона постала перед журналістами, вченими й митцями XIX століття.

1.4.2. Глиняна іграшка як календарний символ

X–XII століттями датуються свистунці (коники, птахи, барани), брязкальця, уламки людських фігурок знайдені на території міст Залісся і Словенської землі – Новгорода, Рязані, Москви, Коломни, Радонежа, Дмитрова, Зарайська та інших. Усе це фрагментарні, часто розбиті екземпляри іграшок, які дозволяли судити не стільки про їхню художню цінність, скільки про давнє походження та спосіб виготовлення. Іграшки виліплені вручну зі шматочків глини, випалені; на деяких видно сліди мальовки. У Новгороді в археологічних шарах середини X–XIV століття знайдено кілька фігурок пташок, прикрашених зелено-жовтою поливою, глиняних коників, один із яких зберіг червону мальовку,

кентавра, вкритого зеленою поливою, фігурку воїна, ведмедя, свистунці й брязкальця, в тому числі кулясті [443, с. 3-4; 57, с. 7; 555]. Цікаві дані були отримані внаслідок розпочатих 2001 року археологічних робіт на так званому Троїцькому розкопі. Там були знайдені виготовлені з випаленої глини свистунці, за формою характерні для XV–XVI століть. Деякі з них наділені двома ігровими отворами й мають вигляд качечки чи коника. Знайдені свистунці розцінюються фахівцями перш за все як пам'ятки музичної археології. Як показали дослідження, на Новгородській землі музична культура була особливо розвиненою. Поряд з гуслями, гудком, сопілками використовували бубон, керамічні брязкальця і свистунці, котрі мали різні голоси, низькі й високі. У дні свят і народних гулянь музика супроводжувала спів і танці. Свистунці як особливий музичний інструмент могли бути, на думку науковців, учасником серйозного обрядового дійства. Цей прояв дохристиянської традиції зберігався і в подальшому [274, с. 54].

Це ж саме можна сказати й стосовно жіночих зображень. Вже давно висунуте припущення, що в глиняних баринях слов'янського іграшкарства втілилася Велика Богиня – скіфська богиня земля Апі [165, с. 40-54], проте генеалогія цих образів може бути ще глибшою. Гадають, що первісно прототипи глиняної іграшки мали стосунок до образів покровительок врожаю й проростання зерна в жниварських обрядах європейських народів. Ще в ранньоіндоєвропейську добу, у VII-VI тисячолітті до н.е. з'являється богиня, функція якої полягала у забезпеченні рясним врожаєм. Вже в Чатал-Гуюку в Малій Азії була знайдена глиняна скульптура на солом'яному каркасі або інакше – сніп соломи, обмазаний глиною й залишений на зберігання після того, як зжали колосся [351, с. 196]. То було зображення сезонного божества.

Серед весняно-літніх святкувань слов'ян чи не найпомітніше місце займали ті, у яких головну роль відігравав певний «речовий» символ (лише іноді замінюваний рядженим): антропо-, орніто- чи фітоморфний, простіше кажучи – лялька / опудало, «птах» чи «деревце». Вже саме спорудження, виготовлення, створення такого символу, зазвичай винесене за рамки свята, пов'язувалося з дотриманням цілого комплексу приписів і вимог, однак основними були подальші демонстрація і дії з цим символом (виставляння, піднімання вгору на жердині чи палиці, ходіння з ним по будинках чи по селу у супроводі процесії; боротьба за нього; хороводи, пісні і танці довкола нього чи поряд з ним, пісні, що супроводжували ці дії) і, нарешті, часто знищення (здійснюване різними способами і по-різному зване: «вигнання», «проводи», «похорон», спалення, розтерзання, потоплення, сплавляння, викидання, закопування, поїдання тощо) або ж його «природна смерть».

Подібні штучно створені символи-артефакти визначають як календарні, вкладаючи у цю дефініцію два основних значення. По-перше, ці символи є календарними з формальної точки зору, за їхньою належністю до язичницького календарного циклу. Виготовлення календарних символів і подальші дії з ними тяжіли до базових точок весняно-літнього циклу. Однак головним є все ж друге значення поняття: ці «речові» символи є календарними тому, що вони виражають міфопоетичну семантику календарного часу, ту чи іншу його домінантну тему, характерну для даного календарного періоду. У семантиці символів, які належать до різних календарних періодів, за зовнішніх рис схожості спостерігаються істотні відмінності. Крім того, попри очевидну подібність календарних символів, відомих у різних місцевостях слов'янського світу, конкретні східно-, західно- і південнослов'янські календарні символи демонструють певну специфіку.

Але, навіть враховуючи всю різноманітність часових, локальних та інших варіантів, глибинна схема їхнього виготовлення приблизно однакова. На першому етапі створюється форма – те, що після завершення процесу семіозису стане позначуваним. Провідною тут є тема збирання, складання цілого з розрізнених частин. Матеріалу може надаватися певна форма. Іноді він вже може мати якусь форму, однак частіше за все проступає прагнення надати матеріалу антропоморфної подоби або ж обрати форму, яка тією чи іншою мірою асоціювалася з людським тілом. Саме виготовлення ритуального символу далеко не завжди і не всюди отримувало обрядове оформлення, хоча про нього можуть свідчити, наприклад, обмеження на склад учасників. Та обставина, що опудала виготовлялися в основному дівчатами і молодими жінками, може слугувати побічною вказівкою на паралель між виготовленням і народженням. У явному вигляді ця ідея виражена тільки в деяких українських обрядах. Основною операцією цього сюжетного ходу було одягання. Ляльку наряджали, і цей термін, як і сама дія, були своєрідними цитатами з обрядів життєвого циклу, де вони є ключовими. Важливим моментом було надання створюваному об'єкту якостей і ознак, не просто подібних до людських, але й переважаючих, нерідко підкреслено гіпертрофованих. Йдеться як про зовнішні ознаки, зокрема статеві, так і про, так би мовити, внутрішні якості і здібності, які приписувалися втілюваному лялькою образу в ритуальних текстах. Разом з тим такий об'єкт міг наділятися надприродними характеристиками, властивими потойбічним істотам та реаліям. Власне, у демонструванні цих особливих чи гіпертрофованих спроможностей створеного об'єкту і полягала суть ходи чи гуляння з ним. Нарешті, об'єкт отримував ім'я, яке здебільшого, хоч і не обов'язково, збігалося з назвою ритуалу чи

свята. Із набуттям імені виникала нова знакова реальність – певний універсальний символ, що характеризував світ у його стані на даний момент.

Подальші операції з цим символом, зокрема встановлення на узвишші чи інтронізація, принесення йому жертв мали сприяти закріпленню його статусу. Функціонував символ лише упродовж чітко визначеного часу, який ритуально і календарно з ним співвідносився, – як правило, протягом одного або кількох днів, – стягуючи до себе локальні вірування, легенди й бувальщини. Прикріплений до певного часового відрізку, він об'єктивував у собі його семантику. Міфологічний персонаж, втіленням якого на час календарного періоду (свята) був той чи інший символ, проходив усі етапи ритуального порядку життя. Він переживав народження, втілюючись у приготовлену для нього людьми оболонку, адаптацію до людського світу, яка полягала у хрещенні, ім'янареченні, являв свою святість і проводив спільні ритуали з людьми, які можна вважати формами укладання з ними угоди, – хороводи, обходи дворів, полів тощо. Після цього його, приносячи в жертву, тим чи іншим чином відправляли назад у той світ, з якого він був покликаний. Смерть чи загибель такого символу передбачала нове його народження через певний період часу, найчастіше – через рік. Характерно, що, незважаючи на відмінність функцій, простежується подібність між лялькою – календарним символом та лялькою-іграшкою. Виготовлення, одягання, прикрашання, наділення ім'ям, годування, розігрування з іграшкою певних сцен і ситуацій мають відповідність в обрядодіях. У процесі гри лялька так само тимчасово концентрує довкола себе людей, інформацію, речі, відрізняючись тільки обсягом охопленого соціального простору. Навколо неї можуть зосереджуватися і усні тексти, іноді теж приурочені до певного часу й місця. Дитяча іграшка так само часто є недовговічною, розрахованою на короткий термін використання. Окремим надзвичайно важливим питанням є тотожність матеріалу, з якого виготовлялися календарні символи і традиційна народна іграшка. Скажімо, глиняній дитячій іграшці відповідала глиняна культова пластика [428, с. 138-140].

Зокрема, зв'язок Свистопляски з ярмарком не є якимось винятком, що відзначалося дослідниками [504, с. 116-118]. Це було властивим, наприклад, Масниці – народному святу, з якого починалася низка весняно-літніх обрядів і яке також виділялося виразною похоронною символікою. Існувало уявлення, що Масниця приїжджала до людей, які чекали її, з ярмарку і, по завершенні святкування, від'їжджала від них на ярмарок. А через тиждень, в суботу, в Ростові Великому на ярмарку Масниці влаштовували розгульні поминки [250]. В Україні виготовлення

глиняних іграшок, як і фігурних пряників, було приурочене до весняних святкових ярмарків-гульбищ на Масницю і Благовіщення [165, с. 14].

Український Колодій – ще один, щоправда, дуже рідкісний і маловідомий штучно створений масничний символ. Відомостей про нього небагато, і відносяться вони до різних регіонів України. На Звенигородщині цей ритуал проводили куми по черзі одні в одних. Жінка зображувала народження символічної божественної фігури – Колодія – лежачи на печі. Одна з учасниць-кумів, що грала повитуху, лізла туди до неї й робила вигляд, що приймає пологи. Породілля зображала пологові муки і, зрештою, народжувала з-під спідниці дерев'яне полінце, що зображувало хлопчика Колодія. Куми справляли його «родини». Повитуха робила спробу зцілити породіллю замовляннями, а дід-знахар здійснював над нею лікувальний ритуал [259, с. 279]. Протягом всього Масничного тижня жінки, збираючись у корчмі, «святкували Колодія»: у понеділок Колодія, тобто поліно, сповивали в полотно й молилися над ним, відзначаючи в такий спосіб «народження Колодія»; у вівторок його «хрестили», у середу справляли «похресьбини», у четвер він «умирав», у п'ятницю його ховали, а потім робили поминальні дії (оплакування, «притоптування») і, нарешті, влаштовували гулянку [573, т. 3, с. 7-8]. У Браїлові на Поділлі старі баби розповідали, як вони справляли Колодія: «Як Колодій родиться в понеділок, то вони йдуть його молитвати, а після йдуть на другій день у вівторок хрестити. Колодій робиться з поліна, його украшають як ляльку стрічками, квіточками… В четверг Колодія ховают, кидают його десь в куток і та й після возьмут та спалят, бо то ж поліно! В пятницю всі баби плачут за Колодіим… В суботу то вже всі баби, без чоловіків, тішаться, що вже його поховали: випивают, співают, що збулися Колодія, що вже нимают ніякої заботи» [2, с. 3-5]. Таким чином, протягом свята, за тиждень Колодій, якому присвячувалося масничне застілля, символічно проживав ціле життя – від народження до смерті. Отож йому приписували здатність народитися від смертної жінки, пройти повний життєвий цикл, і підтримували його своїми обрядами – вірогідно, задля магічного оволодіння її силою. Іншими словами, Колодій мислився надприродною, але антропоморфною істотою [241, с. 356]. За всієї специфічності цього символу саме для масничної обрядовості (більш близькі паралелі до нього можна вбачати в персонажах типу російської Костроми) слід, однак, зауважити, що той же шлях (від народження до смерті) – хоча й не в настільки явно експлікованому вигляді – проходить більшість сезонних символів, в тому числі й Масниця. Дуже цікавими є спроби витлумачити походження обряду. Одна жінка в селі Коневі Могилівської округи на Поділлі пояснювала, що Колодій був

чаклун, який забирав собі красивих жінок. Коли його вбили, то жінки на радощах почали вшановувати бенкет [2, с. 7]. Подібні вторинні оповіді часто пов'язувалися з давніми язичницькими божествами. У селі Слідах, де Колодія теж часом називали чаклуном, були зафіксовані унікальні відомості: «Колодій в старе время то був на Русі Бог по названію Колодій. Значить так, коли вже його було день празника перед Великим постом Масляного тижня в понеділок, то його був день, і йому віддавали чесніє: з глини вироблено груди Колодія, з дерева ноги й руки, і голова була з глини зроблена, а котрі люде молоді – дівки, молодиці й хлопці – робили з паперу вінки, квітки, закривали їх собі на голову і кругом него танцювали й співали: «Бог Колодій!» Це був такий Бог, як Ладо і Перун» [2, с. 8]. За оригінальним спостереженням українського мистецтвознавця Олександра Найдена, образ Колодія й обрядові дії навколо нього слід співставляти з осетинським, а також абхазьким і черкеським нартівським божественним героєм Сосланом (Сосруко, Созирико), котрого вшановували подібним чином [343, с. 119].

У росіян теж центральним об'єктом обряду виступала маснична лялька, опудало або ж, іноді, ряджена людина, яка втілювала персоніфіковане свято. У деяких селах солом'яні опудала виготовляли так: набивали сорочки соломою, на вулиці їх підпалювали; іноді на Масницю палили солом'яний сніп у вигляді ляльки з намальованим обличчям. Опудало Масниці було традиційною приналежністю свята у таких губерніях Росії, як Псковська, Владимирська, Калузька, Ярославська. Маснична лялька генетично зближувалася з образом жіночого божества. Про це свідчить і ритуальний характер одягання снопа в жіночий одяг, осмислення ляльки як образу «молодайки» [580, с. 106-107]. У зв'язку з українським обрядовим символом велику цікавість становить глиняна фігура «стукан-Масленицы», яка зберігалася в одній з родин Дмитровського краю і передавалася «в їхній сім'ї з роду в рід» у спадок старшим жіночим поколінням родини молодшому. «Протягом усієї зими цей бовван зберігався у прабабки в скрині й тільки на Масничному тижні виймався й ставився на лавку... Старі баби казали молодим: «Молися йому!». Цього своєрідного ідола прохали про захист і охорону родини. Зображення було розбите за вказівкою місцевого священика, очевидно, на самому початку XX століття [203, с. 21; 359, с. 57].

Існує детальний опис інсценування поховальної обрядовості на Масницю в Переславль-Залєському повіті. Дівчата брали колиску або пральні ночви і за їхнім розміром робили велику ляльку. Клали її, як у труну, вбрану у саван, підхоплювали знизу рушниками на плечі і несли по всьому селу. Попереду йшла вбрана попом дівчина, з лляною бородою, вбрана у ситцеву ризу, в руках у неї був порожній

ополоник чи на мотузочці конфорка від самовара, яка зображала кадило, трохи позаду попа – подібні ж диякон і дячок, а позаду труни – група дівчат, що оплакували покійника. Сцена супроводжувалася похоронним співом, який поєднувався зі сміхом; «Хороним покойничка и с ногами, и с руками, и с телячьей головой...» [470, с. 22-23; 359, с. 57-58]. Аналогічний пародійний обряд на Масницю зафіксований у Калузькій (1898), Саратовській (1848), Пензенській (1895) та інших губерніях. Похорон Масниці зберігався як особлива рідкість і становив собою вимираючий обряд [359, с. 58]. Типологічно він був багато в чому близьким до похорону глиняної ляльки Германа (Калояна) у метеорологічній магії південних слов'ян.

Разом з тим добре відомо, що не тільки окремі характерні ритуальні дії й символи, але й цілі їхні комплекси в різних локальних традиціях можуть бути закріплені за різними моментами або відрізками календаря. Марина / Марена – архаїчний ритуальний символ свята Купала, відомий у Лівобережній Україні та частково у південній Росії. Він переважно був антропоморфним. Для цього календарного символу, очевидно, більше за інші характерний зв'язок з метеорологічною темою і, зокрема, з викликанням дощу: «На Йвана після обіда дівчата становлять Маринку, щоб дощ був, кажуть» [163, с. 132]. Матеріалом для його виготовлення слугували солома, трава, деревце або гілка дерева, але могла використовуватися й глина. На хуторі Єгорівка Куп'янського повіту Харківської губернії Марину ліпили з жовтої глини, щоки ляльці намазували червоною глиною, малювали сажею брови, а замість очей вставляли дві вуглини. Таку ляльку, одягнену в сукню і прикрашену намистом, стрічками та квітами, встановлювали на гілці чорноклена чи іншого дерева, принесеній заздалегідь з лісу. Деревце з фігурою носили з піснями навколо криниці або ставка, а потім топили в річці [215, с. 159]. В селі Сокурі Саратовського повіту в українських переселенців символ свята також робили з глини, а потім топили. Спершу йшли до лісу, де зривали кленове листя («чибітки») і вирубували довгу палицю чорноклену, все це приносили додому. Там частина дівчат плела з листя вінок, а інші ліпили з глини людську фігуру у вигляді жінки, моделюючи їй ніс, рот, очі й груди, рум'янили щоки й одягали в жіночу сукню, а на голову надягали вінок з «чибітків» і живих квітів та й залишали до ранку у котроїсь із дівчат. Вранці, в день Івана Купала, матері пекли млинці, зносили їх до тієї хати, де ночувала зліплена фігура, і кладуть принесене на призьбу. Сходилися старі баби і їли ті млинці. Дівчата йшли в хату до глиняного опудала, якому давали ім'я Моринка, садили його на лавку, бралися за руки і, утворивши коло, ходили довкола Моринки й співали пісні. Поспівавши, брали

Моринку, насаджували на задалегідь приготовлену палку чорноклену й ішли до річки з піснями. Прийшовши, кидали Моринку у воду, а вінок із її голови брали додому. Місцеве українське населення вірило, що квіти з вінка Моринки відганяють з дому нечисту силу, допомагають при недузі, крім того, квіти й «чибітки» з вінка Моринки рятують від громового удару [329, с. 105-107]. Людиноподібне зображення з глини, яке урочисто вкидали у протічну воду, судячи з усього, було елементом ритуального дійства, пов'язаного зі зверненими у обожнений космос моліннями про благодійну небесну вологу. Функціональним змістом цього обряду явно було викликання дощу та примноження родючості. У ньому простежується паралель зі звичаєм красти у гончарів горщики і топити їх задля припинення посухи.

Обряд потоплення глиняної ляльки має відповідності у купальській обрядовості інших слов'янських народів [246, с. 378-379]. Однак нею він не обмежувався. У Росії схожі обряди з глиняними антропоморфними зображеннями пов'язувалися також із вшануванням язичницького бога плодючості Ярила, що починалося з сонцевороту й закінчувалося перед Петрівкою чи в перший понеділок Петрівського посту. У Даниловському повіті Ярославської губернії ще на початку XX століття зберігався звичай на заговіння «погребать Ярилину плешь». Його учасники робили з глини ляльки Ярила, зростом з людину, із підкресленими ознаками чоловічої статі, і Ярилихи, котру ставили проти нього, а після гуляння розбивали їх і кидали у воду [403, с. 128]. Вони, очевидно, втілювали новий плодючий цикл природи й мали спрямувати життєву енергію на земні води [569, с. 368].

Цікаво, що ці глиняні фігури мали свій відповідник у глиняній іграшці, як і глиняний Колодій в Україні. Походження й виготовлення калузької глиняної іграшки, яка більше відома тепер як хлудневська, за етнографічними матеріалами пов'язувалося зі святковими гуляннями – Ярилками. Вони відбувалися на Великодньому тижні у селах і містах Калузької губернії. Необхідною приналежністю їх були традиційні «свистульки», «сопелки», «грематушки» у вигляді кози, коника, ведмедя, пташки, баби з гусаком, виліплені з глини і яскраво розфарбовані. За свідченням краєзнавця Миколи Маслова, «...у старі часи в губернії був звичай влаштовувати на Великодньому тижні святкові гуляння, Ярилки... там будувалися балагани, розбивалися намети із ласощами, дитячими іграшками, продавалися там і глиняні народні свистунці. Вже сама назва «Ярилки», яка походить від імені давньослов'янського бога сонця – Ярила, говорить про язичницьке походження цього традиційного гуляння, приуроченого до весняного християнського свята. Свист, що робився за допомогою глиняного

коника (кінь – давньослов'янський символ сонця), вказує на забуте, загублене у віках магічне дійство» [296, с. 94].

Нарешті, принагідно до Свистопляски й димківської іграшки варто було б згадати, що в той же календарний період у Росії повсюдно побутували інші календарні символи – ритуальні об'єкти, походження й статева належність яких поки що лишаються дискусійними. Найбільш характерними вони були для сусіднього поволзького ареалу, від верхів'їв до середньої течії. У деяких місцевостях Лукояновського і Починковського районів Нижньогородської області довго зберігався обряд похорону соловушки (чи весни), котрий здійснювали на Петрівське заговіння. Прикрашену жердину чи ляльку з лопухів прикрашали вінком, зі співом несли у житнє поле, водили довкола нього танки й кидали. «Соловушку» вирізали також із дерева «у вигляді птахи без крил», насаджували на жердину, клечали зеленню й несли в жито з піснею «Провожали мы соловушку», опудало залишали чи розривали в полі. За іншими відомостями, соловушку робили «на человека похожего». У похороні брали участь жінки й дівчата, хлопці ж намагалися відбити «соловушку», хльоскаючи виконавиць кропивою. У Пензенській губернії в XIX столітті на другий-третій день Зелених Свят відбувався похорон Горюна. Молодь робила солом'яне опудало й після різних ігор кидалася з ним у воду. У Самарській губернії в останню неділю перед петрівським постом здійснювався похорон Чехоні, весни. Для перелічених об'єктів були характерними їхня непевна статева природа, вузьколокальне побутування, єдність часового виконання обряду (Петрівки) і чоловічі назви в поєднанні з поясненням двох із них як похорону весни. «Семик» і «Семичиха» – найпоширеніші назви рядженої пари в нижньогородському Поволжі. Цю пару зображали або опудала, або опудало й людина. До четверга сьомого тижня після Великодня молодь у Васильковському повіті Нижньогородської губернії робила Семика з Семичихою: одне опудало в сарафані, інше – в червоній сорочці. Вранці в четвер їх виносили з піснями в полі й ставили під дерево. Присутні спершу сідали, потім утворювали коло і танцювали під веселі пісні. Вони цілували опудала й одне одного, далі здіймали плач, несамовито кружляли, клали біля них вінки й ішли геть. На другий день збиралися з питанням: «Как вы ночку провели, молодец с молодицею?» Клали вінки на голови опудал, ішли до ріки, там їх нищили, кидали й співали. Подекуди на Семик молодь вбирала «дівицею» березу, а дівчину чи хлопця – в блазенське вбрання «барабанщика». Вирушали на луг, попереду ряджені – дерево й людина. На лузі ставали колом і співали танцювальну пісню «Как притоптана травушка да кто её мял». Вили вінки з берези та квітів, крізь них цілувалися, обмінювалися

їжею, щоб льон народився. Семика також зображали опудало на березі, березова гілка, береза; з ним ходили селом, а потім топили чи палили. У В'язниковському повіті Владимирської губернії на чолі дівочої ходи із берізкою, які випрошували по хатах харчі для складчини, йшло двоє дівчат, вбраних Семиком і Семичихою. Часом споряджали хлопця з дівчиною як наречених, кидали в воду вінки [199, т. 2, с. 801; 45, с. 175-177; 6, с. 626-627]. За спостереженням Ольги Фрейденберг, «ці опудала-ляльки є стародавньою формою богів» [549, с. 93]. Обряд явно мав на меті перенести субстанційовану життєву силу, втілену в них, у ту сферу макрокосма, до якої належали земля і земні води [569, с. 366]. Усі ці символи були пов'язані як із загальною календарною семантикою весняно-літнього циклу, так і зі шлюбно-еротичною домінантою, що активно себе проявляла у фольклорі й обрядовості цього часу. Це і є контекст побутування димківських баринь і кавалерів.

Не випадково й коні, птахи, ведмеді, цапи прожили таке довге життя в народній іграшці. В основі стійкості, вибірковості цих образів, як доводять учені, лежала не тільки їхня реальна достовірність і близькість до людини, але й глибокий зв'язок зі слов'янською міфологією. Колись усі ці зображення були живою часткою світогляду далеких предків. Вони допомагали їхнім добрим стосункам із природою, давали життєві сили. Кінь, слуга Сонця, приносив на землю його благодать. Птах «відмикав» весну та тепле літо. Цап був покровителем врожаю, ведмідь подавав землеробові неабияку силу – цілий світ міфологічних образів, які існували колись. Вони втілювалися в різних формах народної творчості, завжди і всюди були супутніми людині: в її житлі, в культових предметах і побутових речах, в одязі, прикрасах і іграшці [143, с. 45]. Білоруський керамолог Явген Сахута, досліджуючи семантику народної глиняної іграшки, звернув увагу на важливість образів цапа і барана у зимових обрядах. Так само цап, баран, ведмідь, вершник та інші зоо- й антропоморфні втілення глини фігурували у весняній обрядовості, повір'ях. Скажімо, образи пташок – півнів, жайворонків, качок, голубів – були поширеними не лише у дрібній пластиці, але й у ткацтві, вишивці, різьбярстві. Ще не так давно у слов'ян весняні календарні свята супроводжувалися випічкою з тіста «жайворонків». Можливо, гадав Сахута, колись до цих свят приурочували виготовлення і глиняних іграшок – пташок, але в XX століття таких випадків у Білорусі, принаймні, вже не відзначалося, їх ліпили у будь-яку пору року [456, с. 47-48]. Певною мірою зберігалася сакральність виготовлення глиняної іграшки в Польщі.

Недарма глиняну іграшку співставляли зі звістками, за якими внутрішні й зовнішні стіни язичницьких храмів балтійських слов'ян XII

століття були вкриті численними розмальованими скульптурами, що зображали різних звірів і птахів [50, с. 10]. Існувала й більш радикальна точка зору, що не враховувала чимало обставин, однак містила цікаві спостереження. Письменник Юрій Овсянников писав: «Після встановлення християнства на Русі більшість глиняних язичницьких богів в різних містах і селах країни продовжувало жити під невинним іменем «іграшка». Ця маска рятувала їх від гонінь православної церкви, від знищення. Ми й зараз продовжуємо називати витвори в'ятських майстрів іграшками, хоча ніхто не давав дитині бавитися пістряво розмальованою глиняною баринею, конячкою чи пташкою. Не робили цього навіть в'ятчани, котрі самі виробляли на світ потішні фігурки. Адже не випадково ні раніше, ні тепер в'ятська скульптура не продається в магазинах дитячих іграшок. Достатньо подумки відкинути вбік маску іграшки, як одразу ж чітко видно весь родовід в'ятської глиняної скульптури: від язичницьких богів до пістряво розмальованих декоративних фігурок. Але разом із тим виникає і ціла низка питань: чому глиняна релігійна скульптура продовжувала жити саме у В'ятці? Як з'явилася вона там, далеко від історичних центрів російської культури?» [363, с. 143].

Після з'ясування історичних обставин виникнення Свистопляски на ці питання можна дати відповідь. Відомо також, що купець у архаїчній свідомості міг сприйматися як прибулець з далекого і чужого світу. Характерною є його стара назва «гість» – тобто той, що приходить невідомо звідки, чужий. Торг виступав як одна з форм контакту із іншим світом, що може прямо стосуватися продажу глиняних виробів. На думку Ольги Фрейденберг, торгівля початково сприймалася не просто як обмін надлишків виробництва на потрібні речі, а як обмін живих із померлими. Зовнішній характер архаїчного обміну пов'язаний із його сакральною природою, оскільки, за словами дослідниці, «першим 'торгівцем', 'продавцем' є божество, у якого 'купують' і 'викуповують' одну жертву, замінюючи її іншою». Тобто архаїчна торгівля первісно була орієнтована назовні, у зовнішній (інший) світ і являла собою первинні форми обміну-договору людини з богами, які «спочатку не мали економічного значення». Заперечуючи чисто економічний характер древнього обміну, критикуючи «наївно раціоналістичні» пояснення феномена храмової торгівлі утилітарними міркуваннями «зручності» подібного симбіозу, Фрейденберг сформулювала теорію сакрального походження торгівлі: «Торгівля зробилася однією з прерогатив храму: тут відбувалися і обмін товарами, і справжня ринкова торгівля, і купівля-продаж всередині самого храму... Культові дійства були пронизані торгівельними угодами: релігійні обряди супроводжувалися

товарообігом: свята містили в собі й ярмарок. У давній Русі храмові свята супроводжувалися «торжищами», а в Європі свята мучеників завжди включали в себе ярмарки і базари; у середні віки при церквах перебували ринки, і храм був сховищем продуктів. Архаїчна торгівля мала не просто сакральний, але хтонічний характер, тобто за своїм походженням вона була пов'язана із сакральним обміном цінностями між світом живих людей і божествами нижнього («підземного»), хтонічного світу, де мешкали душі мертвих. За словами Фрейденберг, «торгівля уособлена в хтонічних богах, як Гермес або Меркурій, у хтонічних аспектах богів неба, як-от Зевс або Афіна, Юпітер, Мінерва». Хтонічний аспект торгівлі був відображеним у просторовій і функціональної організації храму: «Також споконвічним є семантичний зв'язок релігії і капіталу. Етнографам добре відомо, що найдавнішими банками були храми, що жерці та священики займалися лихварством через давню і «освячену» традиції. ...Кожен грецький храм мав заднє приміщення, так званий опістодом, де зберігалася скарбниця, своєрідний банк ...Гроші, що лежали в опістодомі, були семантично однозначними «скарбу» під землею, що закопувався в могилу померлого». Хтонічна семантика архаїчних форм торгівлі визначала прикордонний характер не лише ярмаркового простору, а й ярмаркового часу: «Первісні ярмарки і базари влаштовуються – за семантикою вмирання і оживання тотема-природи – навесні і восени». Іншими словами, як ярмарковий простір (кордон, «задня», «нижня» частина храму; площа біля храму, каплиці, кладовище), так і ярмарковий час (весна / осінь) пов'язані з культом предків (з «мертвим царством» і часом поминання покійних). Звідси і особливий, поминальний, характер ярмаркового свята: «На базарній площі під час ярмаркових процедур мають місце звичайні обрядові компоненти: боротьба, котра вже набула в побуті характеру змагань, жертвопринесення, їжа в різних видах (і обов'язково у формі продажу харчів, гарячих пиріжків, особливих коржів і тістечок, горіхів, фруктів і плодів), з випивкою і пияцтвом, а також гуляння, ця побутова форма процесій, гуляння натовпом довкола і по рядах базару, цей варіант комоса з його еротичним завершенням. Тут же паралельно розігрується і блазнівська обрядовість» [548, с. 93-95, 195-197; 464, с. 91]. Як відомо, ритуальні змагання, жертвопринесення, бенкет становили ядро похоронно-поминальної обрядовості, основна мета якої полягала у встановленні «правильних», регламентованих зв'язків живих людей зі світом мертвих. Присутність ярмарку на Свистоплясці, цьому явно язичницькому святі, що відбувалося порід із каплицею, свідчить саме про таке – архаїчне – сприйняття торгівлі. Через типологічну схожість і семантичну близькість у ньому поєдналися кілька ритуалів, включаючи

поминання. І хоча, всупереч деяким думкам Овсянникова, іграшками таки гралися, вони одночасно були ритуальними предметами. Лише з часом, після того як у тривалій боротьбі перемогло християнство, язичницька пластика втратила своє ритуальне значення і поступово перетворилася з предмета магічного порядку на іграшку [50, с. 10-11]. Хтонічний відтінок присутній у димківській іграшці.

На думку Овсянникова, «фантастична триголова конячка символізувала трійку коней із колісниці бога сонця Ярила», тому в'ятські майстри ліпили таких триголових коней до свята. Він вказував на існування таких іграшок у середньовічному Новгороді [363, с. 143, 146]. Насправді про колісницю в Ярила джерелам нічого не відомо, сам він був радше хтонічним божеством життєвої потенції, а в триголових конях так само доречно вбачати традиційне уявлення давніх індоєвропейців і язичницьких слов'ян про троїстий устрій світу. Воно втілювалося як триєдиний образ, система трьох речей або двох, які становлять третю. Ідея триєдності неймовірно стара. Вона знайшла втілення у всіх індоєвропейських народів. Це індійська Трійця – Трімурті, що складається з Брахми, Вішну й Шиви, скандинавські союзи богів – Вілі, Ве й Одина, або Одина, Хеніра й Лодура, що створили людей, Одина (Меркурія), Тора (Геркулеса), Тюра (Марса) в Публія Корнелія Тацита, Одіна (Водана), Тора і Фрейра (Фрікко) в Адама Бременського. Сам Одін міг розтроюватися на іпостасі Високого, Рівновисокого й Третього, скандинавські богині долі, норни, як і грецькі мойри та римські парки, були трьома сестрами. Сюди ж належать фольклорні три брати, тріади чарівних предметів і зброї, а також світобудова. В індоаріїв із Трімурті співвідносилася Трілока – уявлення про тричастиний Всесвіт, що складалася з неба (і небесних вод), землі (і земних вод), підземного світу (і підземних хтонічних вод). У стародавніх германців існувало три основні поверхи світоладу, хоча світів було дев'ять: Асгард – Мідгард – Хель, тобто горішній – середній – нижній світи. Віссю цих світів був стовбур Світового Дерева Іггдрасіля, де послідовність гілок і розгалужень була самою історією. У кельтів певним аналогом трьохчастинному поділу Всесвіту є Кола: Абред – Гвінвід – Аннун. Судячи зі Збруцького ідола IX століття, у слов'ян існував певний аналог скандинавським і кельтським трьохрівневим моделям універсуму. Верхній його рівень посідав чотириликий бог сонячного світла Світовид. Середнім, тобто білим світом людей, опікувалися різні боги. А найнижчий ярус кумира, тобто пекло, котре в казках поділяється на мідне, срібне й золоте царство, займає триголове підземне божество, котре часом визнають Велесом. Про триликого слов'янського бога писали, наприклад, середньовічні історики Еббон (який вважав Триглава верховним богом) і Герборд,

який застав хтонічний культ Триглава, котрому присвячувався чорний кінь [104, с. 190-233; 383, с. 120; 569, с. 391-394; 688, с. 60-66].

Очевидно, що глиняна іграшка генетично пов'язана зі штучно створеними антропоморфними календарними символами, котрі теж часто вироблялися у слов'ян із глини та були задіяні в різних ритуальних операціях. Міфологічний персонаж мав померти, щоб очистився світ, щоб у природі настав перерозподіл благ. За допомогою дій з ним, котрі носили, як правило, деструктивний характер, здійснювався діалог між соціумом і природою. Можливості ритуалу у цьому відношенні визначалися тим, що він був ніби спорідненим із актом творення, відтворював його своєю структурою та значенням і заново відроджував те, що виникало в акті творення, ніби переживав його заново, але з підсиленням і цим верифікував входження людини у той самий космологічний універсум, що існував на початку часів. Календарний символ при цьому утілював основний міфопоетичний зміст того чи іншого відрізку часу, семантичні домінанти, переважаючі у його міфології й обрядовості. Для архаїчної свідомості ритуал і його центральна частина – жертвоприношення – завдяки своїй повторюваності, циклічності, пов'язували тутешнє й теперішнє з тамтешнім та тодішнім і забезпечували спадкоємність буття людини у світі, який виводився з космологічної схеми і визначався зв'язком із нею.

1.4.3. Семантика свисту

Унікальність художньої природи глиняної іграшки полягає, перш за все, в тому, що вона має в якості основи домінуюче скульптурне, пластичне начало, а в якості доповнення, необхідного в образному вирішенні, – орнаментально-декоративне (графічне) й живописне (кольорове). У ній поєднуються скульптура, живопис, малюнок – усе разом, і існують вони в дивовижно гармонійній єдності. Російська іграшка вирізняється не лише особливістю своєї художньої природи, але й тим, що, як і в інших слов'ян, має в основі міфологічне та фольклорно-музичне начало. Свист – її акустичний прояв. Слід зазначити, що звуковий пейзаж становив собою невід'ємну частину світу в його сприйнятті й освоєнні людиною. Пізнаючи світ, люди здійснювали семіотизацію звукового пейзажу, тобто відбір і змістовну інтерпретацію природних звуків. На цьому ґрунтувався цілий клас ворожінь, віщувань, прикмет. Така семіотизація звукововго пейзажу в рамках ритуалу була першим кроком у напрямку природа – культура. Наступним кроком було

«озвучування» ритуалу за допомогою спеціальних прийомів і знарядь – музичних інструментів [565, с. 182]. Більше половини всіх відомих дослідникам глиняних іграшок є звуковими та слугують свистунцями й брязкальцями. Вони використовувалися в різних обрядових дійствах, у народних святах – колись язичницьких, а згодом і християнських – особливо пов'язаних із весняно-літнім циклом.

Урочистість у В'ятці, до якої було приурочене виготовлення глиняних виробів, мала назву Свистопляска. Жителі інших губерній Росії називали в'ятчан через їх настільки примітне свято «свистоплясами» або «свистоплясцями». Таке виразне прізвисько було відзначено Іваном Сахаровим і Володимиром Далем [455, т. 2, Кн. 7, с. 98; 144, с. 423; 332, т. 2, с. 225]. Даль навів і колоритне тлумачення слова «свистопляс» – «розгульний дармоїд, волоцюга» [145, т. 4, с. 151]. А в 1904 році Дмитро Зеленін писав: «Тепер цього прізвиська не чутно» [198, с. 14]. Мабуть, коли саме свято змінило назву, ставши ярмарком Свистуньєю, тоді забулося і це прізвисько.

У сучасній мові існує слово «свистопляска» (в значенні: 'метушня, сум'яття, розгул; нестримний незлагоджений прояв чогось негативного'). Історію цього слова вивчав знаменитий філолог академік Віктор Виноградов, який, до речі, в 1930-х роках відбував у В'ятці заслання. На думку Виноградова, від засланого до В'ятки Миколи Хитрово про тамтешнє свято Свистопляску дізналося багато тогочасних письменників і вчених. А в літературній мові і в переносному значенні це слово з'явилося в 1850–1860-х роках завдяки історику й етнографу Михайлові Погодіну, котрий висміяв за його допомогою редакцію сатиричного журналу «Свисток» [88, с. 3-6; 89, с. 627-630]. Слід, однак, порівняти позицію Олександра Преображенського, за якою це слово з таким його значенням навряд чи пов'язане з назвою місцевого свята – воно «здається, від російського танцю швидкого темпу з присвистом» [416, с. 261].

Закріпленню в російській мові слова «свистопляска», без сумніву сприяло і те, що чисельні утворені від кореня «свист-» слова мали смисловий зв'язок із святкуванням, ледарством і явне негативне забарвлення. Мотивування заборони свистіти у різних слов'янських регіонах включали загрозу спустошення будинку, поля, стійбища для худоби. У словнику Михайла Чулкова зазначене російське повір'я 1780-х років: «Ежели [кто] свищетъ в домѣ, то тому дому, конечно, опустѣть» [575, с. 286]. У Могилевській губернії при сіянні льону той, хто сіє, не повинен був говорити жодного слова, доки не закінчить справи; навіть якщо перехожий скаже йому: «Бог у поміч!», – сівач тільки кивне йому головою: «причина та, щоб при говорінні не

пролунав неначе свист з вуст сіяча, а прозвучить, хоча б і маленький свист, то льон тоді, на думку селян, потрібно вважати загиблим: він навіть не зійде» [258, с. 94]. За російськими прикметами, якщо свистіти під час весняних посівів, то зерно буде вивіяне з ріллі вітрами і не зійде. Заборонялося також свистіти в приміщенні, де сидить на яйцях квочка: «курчата замруть» [23, т. 1, с. 308-309]. Карпатські вівчарі вірили, що свистіти серед овець не можна, «щоб не відсвистати молоко». Аналогічну семантику спустошення, пропажі добра мали російські приказки типу: «По закромам ветер свищет» (скрізь пусто): «Свищи да ищи» (пропало); «Дожидайся Юрьева дня, когда рак свистнет», «одна денежка и та свищет!» (говориться про розгул), вирази народної мови «просвистался» 'розтринькав усе', «свистать в кулачок» 'сидіти без копійки', також пов'язуються з цим коренем свистун, свистуша 'порожня, світова людина, дармоїд', свищ 'діра в одязі, посуді, зброї', свистяга 'блукалець, гуляка, дармоїд', свисток 'насмешник', свистель, свистень 'дармоїд, швендя, байда, ледар, гульвіса, той, хто вештається без діла', свистуля 'свистель, гуляка; жінка легкої поведінки', свистулить, свистульничать 'вештатися, швендяти, ходити та посвистувати', свистяга 'швендя, гуляка, дармоїд; пліткарка', свистушка 'непосидюча дівка' [145, т. 4, с. 150-151].

Добре була відома в росіян і заборона свистіти в домі: якщо будеш свистіти – грошей не стане. Існувала й приказка: «Свистунам-то завтра праздник!» Так докоряли ледарю, змушуючи його працювати: давай, працюй зараз, а святкувати будеш потім. Вона була поширена і за межами В'ятської землі [255, с. 355]. Свист – явище, яке незмінно пов'язувалося в народних уявленнях із закликом зла, лиха, біди, нечистої сили, – посідав особливе місце серед різких звуків, що порушували спокій і розміреність життя. У регламентації правил поведінки цей зв'язок відображався у цілому ряді заборон, що стосуються повсякденного життя. Їх мотивування ясно вказують на демонічну природу даного звукового феномена. Свист входив до сукупності «неправильних», «безбожних» дій, які складали ліву частину опозицій язичницький / християнський, грішний / праведний [385, с. 295]. За виконанням пов'язаних із ним правил наглядають надприродні істоти, котрі реагують на вчинки людей. Михайло Чулков в «Абевезі російських забобонів» (1786) подає таке повір'я: «Суевѣры утверждаютъ, что ежели кто свиститъ, то отъ того Богородицынъ ликъ отвращается» [575, с. 285-286]. За уявленнями поляків, коли свистить жінка, то сім костелів трясуться, а Мати Божа плаче [385, с. 295]; аналогічним було сприйняття подібної поведінки у румунів, які вважають, що недобре дівчині свистіти, бо Божа Мати буде плакати [564, с. 126]. За поліським віруванням, не можна свистіти в

будинку, інакше там заведуться вужі, чорт прилетить, підніметься вітер, розіграється буря [531, с. 21]. У північноросійських селян свистіти будь-де вважалося гріхом, особливо – в хаті. Оскільки свист у простолюду називався «наслідуванням чортів», то про тих, хто свистить, казали: засвистів, як чорт [63, с. 167]. За повір'ям сербів Боснії, вночі (а в будинку – в будь-який час доби) не можна свистіти, оскільки «натемньаци» – дияволи, чорти – свистять самі, а також відгукуються, приходять на свист [542, с. 214]. Грішним ділом вважали поляки Сандомирської пущі виготовлення свистків з вербових гілок [640, с. 95], очевидно, через уявлення про зв'язок верби з чортом, нечистою силою.

Здавалося б, існують деякі аспекти народних вірувань, які пов'язані зі свистом тільки в сенсі його наслідування природних явищ, таких, наприклад, як вітер. Свистом викликали вітер для роботи млинів, під час молотьби, риболовлі, мореплавання і просто в спекотну погоду. Для цього в наслідування вітру дмухали та свистіли у потрібному напрямку, про що свідчать східно-та західнослов'янські етнографічні дані. Зокрема, помори вважали, що слід насвистувати, щоб було вітряно («поветерье») [387, с. 28], з чим варто порівняти російську приказку моряків «свистать по ветер» 'свистом викликати вітер' [23, т. 1, с. 90]. Кашубські рибалки, бажаючи викликати вітер під час затишшя на морі, свистіли [736, с. 122]; на Чернігівщині, «як дуже пече, коли худобу пасуть, чи йдуть з батьком з Києва ..., то свищуть, щоб вітер був», а також, «як на весні багато мошкари, то теж свищуть, щоб вітер був» [185, с. 137] тощо. Відомий ірландсько-німецький культуролог Роберт Грейвс вважав, що європейські відьми свистіли в свистунці, прикликаючи вітри, особливо північний вітер [129, с. 199, 216, 562]. Ознака свисту нерідко лежала в основі назв вітру і міфологічних персонажів, які уособлювали його, наприклад, польського діалектного Swistak: 'назва вітру' [659, с. 371-372], swistun, swist, poswist, pochwisciel 'демон вітру' [659, с. 372; 385, с. 296].

Однак у народних уявленнях виникнення вітру пов'язувалося з дією демонів, які керують вітром, літають, мешкають у ньому, душ померлих, а іноді – і тих, і інших разом. Тому навіть невинне звернення до вітру, його закликання за допомогою свисту для сприяння в роботі могло викликати неприємності. У Рязанській губернії, щоб сприяти посиленню вітру при віянні хліба, виходили за стодолу і тихенько свистіли, коли ж вітер крутив, то свистіти було не можна, бо він ще сильніше розійдеться [385, с. 296]. Польські помори, які вдавалися до аналогічної формі викликання вітру, остерігалися свистіти навіть при невеликому вітерці, інакше, згідно з повір'ям, здійметься буря [650, с. 479]. Це вірування поділяли не лише слов'яни. Шорці теж свистіли,

щоб викликати вітер [13, с. 54]. Враховуючи, що «злой», «крутой» вітер, вихор («крутень»), буря є породженням, результатом дії нечистої сили і одночасно її втіленням, неважко зрозуміти причини наведених заборон і застережень.

У західних і східних слов'ян зі свистом і вітром пов'язані такі демонічні персонажі, як чорт, дідько. Так, вітер gvizdovka, на думку кашубів, підвладний дияволу, що грає на вербовій сопілці [735, с. 395]. Варто згадати також польське Gwizdek 'чорт' [385, с. 297]. Свист лунає під час зривання цвіту папороті, причому в українських легендах з села Губчі Старокостянтинівського району на Хмельниччині іноді прямо вказується, що свистять чорти [533, с. 125-126]. Демон в оповіді з села Литвяків Лубенського повіту, підійшовши під вікно, «свистить, танцює і гра, аж піл ходором» [327, с. 50]. На Вінничині вірили, що чорти живуть у старих напівзруйнованих будинках, де ночами свистять [573, т. 1, с. 187]. Нечисті також свистять у лугах, лякаючи людей, вилітають з шумним вітром і свистом [533, с. 44-45]. Лісовий чорт «сидить... на пеньку, б'є молоточком клинки з дерева і свистить» [573, т. 1, с. 187]. У Розтоках Вижницького повіту розповідали, що лісовик «свищє також усьикої пісні» [122, с. 177]. Російського лісовика завжди супроводжує сильний вітер [316, с. 171]; в Тульській губернії вважали, що вихор відбувається тому, що лісовик сильно крутиться і махає крилами [181, с. 395]. У Череповецькому повіті Новгородської губернії лісовик з'являється у вигляді страшного діда із шумом і свистом [445, с. 280]. Саме ці демони частіше і швидше за інших відгукуються на звук свисту. Відомо, що, за повір'ям, свист у лісі дуже подобається лісовикові [191, с. 415]. В українській казці з Лубенщини лісовик перекривляє п'яного чоловіка, що йшов у лісі та висвистував, б'є йому вікна [326, с. 48]. За допомогою свистка пасе свою худобу північноросійський пастух, і смерть від лісовика загрожує йому в тому випадку, якщо він скористається свистком в позаурочний час і в недозволеному місці [435, с. 191].

У поліській бувальщині розповідається про те, як успішний селянин, якому багатство приносять чорти, скликає їх на кладовищі свистом [385, с. 297]. На Гомельщині чаклун свистить тричі, й сходяться всі біси [461, с. 261]. У північноросійській казці син свистом викликає матір-чарівницю [460, с. 94]. В українській казці з Закарпаття чарівниця Ілона свистом скликає чортів [225, с. 125-127]. Самородна дівчина, дочка бісиці, скликає чортів пискавкою [225, с. 9, 10]. Так само робить дочка пастуха, яку викрала баба-чарівниця і навчила своєму ремеслу [315, с. 55-57]. Донька чорта, чортяча принцеса скликає своїх підданих свистом [190, с. 434-435; 225, с. 60-61]. Так само скликає чортів донька царя-чародія, яка вміє обертатися на дику качку [315, с. 50-51]. Чорт

теж скликає подібних до себе свистом [225, с. 240]. Свистом скликає нечистих рубати ліс пан-чорт [183, с. 258]. У саамів в легендах лісовика викликають чарівним свистунцем [380, с. 183].

Тут також доцільно виходити зі співвідношення озвучування з вихідним звуковим пейзажем. У комі дітям забороняли свистіти в свистунці, коли збіжжя викидає колос, інакше бог північного вітру Войпель заморозить злаки [464, с. 23]. За українськими повір'ями, вночі в лісі не можна свистіти, інакше прилетить чорт, дідько або злий дух у вигляді вітру. Дуже небезпечно також свистіти в конюшнях: таким чином можна роздратувати диявола, який мешкає там, і він замучить тварин [146, с. 9]. В українців не можна було ні свистіти, ні співати під час грози, оскільки це веселить і приваблює до людини чорта, а грім, спрямований на чорта з неба, може випадково вбити людину [573, т. 1, с. 23; 95, с. 175]. У Чернігівському повіті вірили, що коли сієш льон, в жодному разі не можна свистіти. Свист може привабити лісовиків: їм теж потрібен одяг, а тому вони можуть вкрасти льон [191, с. 59]. На Пряшівщині, якщо господарі виганяли корів на пашу до дня святого Юрія (кожен окремо), то ніхто не смів співати чи свистіти, щоб не привернути увагу відьом [581, с. 470]. У Бориславі на Галичині було «не вільно свистати» в копальні, бо покарає земський дух – буде водити [122, с. 182]. У гуцулів свист вважався непристойним у повсякденному житті й небезпечним. У лісі не можна було свистіти, бо в сім'ї свистуна може трапитися смертний випадок або якесь інше лихо. Дівчата не сміли свистіти, бо цим вони знівечили б свою кращу долю: «Діўка, котра свищит, долю собі просвищит». За допомогою свистіння опівночі викликали на роздоріжжях чорта [226, с. 17, 146].

У південних слов'ян сильний вітер, вихор, ураган нерідко ототожнювався зі змієм, драконом, якого називали ала, хала, аждаја тощо. У сербів ала або ала(х) ука – назва холодного північного вітру, який, швидко переміщаючись, свистить, як ала, вириває з корінням дерева і зриває дахи будинків [278, с. 5]. Походження вітру, причини його виникнення у віруваннях південних слов'ян часто пов'язувалися з діями великого змія: він сопе, дме, випускає дух, будучи при смерті, в результаті чого утворюється вітер. Свист, приписуваний повітряним демонам, потрапляє в ряд аналогічних дій: видихати – випускати повітря – дути – сопіти. Свист як характерна риса міфічних образів змії (змія) відзначався у цілій низці фольклорних текстів і народних повір'ях. Уявлення про цілу зграю змій, які свистять і переслідують людину, відоме в поляків Підгалля. В Олькуському повіті розповідали, що свистом скликає змій зміїний король. На Закарпатті вірили, що «гадячий цар» своїм свистом, який розходиться луною далеко по всій

окрузі, наводить пострах на все довкола. Білоруси-поліщуки з села Дубровиця Хойницького району Гомельської області вважали, що цар-вуж із золотими рогами свистить у полі, а в північній Хорватії це робить почварна змія – «зміїний пастух» modros. У хорватському Примор'ї, в районі Бакара, здатність свистіти так, що людина глухне, приписували велетенській змії, увінчаній діамантом, що охороняла виноградник. За болгарськими віруваннями з околиць Пирдопа та Монтани, свистом відлякував град вуж, який стереже поле. Мотив вужа, що свистить («смок свири»), присутній у болгарських і македонських фольклорних текстах. Ця лінія уявлень веде далі до міфічного змія, до Велеса й антропоморфних міфологічних персонажів – билинного Солов'я-розбійника, Змія Тугарина й нечистої сили, особливо згадуваного вище лісовика, котрі також наділені цією характерною акустичною ознакою – здатністю свистіти. Свистом можна й приманити людей. За повір'ям чорногорського племені Кучі й поляків Галичини та Холмщини деякі люди, найчастіше за все, чаклуни, могли скликати змій свистом, що нагадує про поширене уявлення щодо небезпеки накликати на себе свистом нечисту силу [141, с. 86, 320; 140, с. 137; 177, с. 105, 163; 628, с. 47; 741, с. 377]. У поляків звуки, які видає черепаха, визначалися як свист, подібно до того, як існували повір'я про змій, які свистять [755, с. 211; 747, с. 297]. За аналогією зі змією, драконом та ж ознака приписувалася саламандрі (яку називають «звиздењак»): у Боснії гадали, що людина, яка взяла її в руки або наступила на неї, оглухне, якщо саламандра свисне [542, с. 195]. У Сербії в районі Космая теж вважалося, що саламандру не можна чіпати чи кривдити, тому що вона може так засвистіти, що людина від цього втратить слух [177, с. 193]. Таким чином, за народними віруваннями, не тільки демони, а й живі істоти, яким приписується ознака свисту, чинять згубний вплив на людину.

Як бачимо, свист супроводжував прояви нечистої сили, злого духа, який виступає в найрізноманітніших подобах. Білоруський фольклорист Микола Никифоровський про нечистих духів взагалі («нечистиків») писав: «Доки біс не прийняв матеріального вигляду, незрима присутність його відчутна лише демоноподібникам, іншими ж людьми воно визначається за такими приблизними даними: у людини пропадає молитовний настрій, а розпочата молитва не витікає з вуст, слова її плутаються, навколо чується особливий звук – суміш крику, стогону, свисту...» [349, с. 14-15]. З огляду на демонічного (близького до Велеса) Солов'я-Розбійника варто згадати, що свист був засобом комунікації й визначальною рисою розбійників і злодіїв, які могли ототожнюватися з нечистю, демонами [493, с. 159]. Таким чином, різкі, неприємні для слуху звуки (подібно до різких «неправильних»

рухів, як, наприклад, крутіння, вертіння, виття), в парадигму яких входить свист, пов'язувалися, насамперед, з нечистою силою. Нерідко свист, як звукова характеристика демона, взагалі не виокремлювався з потоку вереску, реготу, стогону, грюкання, крику тощо [385, с. 298]. Російський лісовик лякав подорожніх в лісі свистом, тупотом, поривом вітру, плесканням у долоні. Кикимора, що оселилася в будинку, стукала, свистіла, ходила, танцювала, гриміла посудом і грюкала меблями [330, с. 306, 310]. Білоруський пунник, який мешкав у сараї для сіна (пуні), залякував людей неприродним оханням, хропінням і свистом чи жалібним виттям [349, с. 59]. Утім, свист нерідко був основною ознакою в звуковій характеристиці міфологічного персонажа, наприклад, лісовик в російській бувальщині з Сибіру постав у такому образі: «И вот дверь-то распахнулась — влетел человек во всем черном, а пояс красный — искры на обеи стороны! Как засвистит! И повернул, и обратно ушел» [330, с. 45].

Згідно зі слов'янськими повір'ями, несподівані пориви, стогін, свист вітру виникають у випадку насильницької смерті людини або означають появу вішальника, потопельника в окрузі. Свист (як і інші подібні до нього звуки) бував знаком незримої присутності душі неспокійного небіжчика. За південносербським віруванням, за свистом виявляли наближення душі нехрещеної або мертвонародженої дитини в подобі птаха, так званого «свираца» (сербське свирати 'свистіти, гудіти'). Всі частини тіла цього птаха, маленького, з долоню завбільшки, нагадують дитину. Він літає вночі і безперервно свистить. Діти, які почули цей свист, захворіють, а вагітній жінці він загрожує викиднем [204, с. 123-124]. За віруваннями інших південнослов'янських регіонів, подібні міфологічні персонажі називалися «дрекавац», «плакавац», «јауд» (від сербських і хорватських дієслів 'кричати', 'плакати', 'ридати'). Словенці уявляли душі померлих «без хреста» дітей у вигляді чорних птахів, що літають в небі вночі і які видають дивні свистячі звуки. Ці істоти (mavje, movje, morje) були готові розтерзати кожного, хто посміє насміхатися над їх голосом або ж імітувати його, насвистуючи в їх присутності [701, с. 106-108]. У селі Русома Лешуконського району Архангельської області записано оповідь про нечисте місце: «Крест стоял около бора. Там его поставили потому, что на том месте блазнило. Там видели всякого: лешего, лешачих. Есть еще одно место у ручья, где, говорят, пугает. Там слышат звоны да колоколы, да песни, да свист. У нас один парень собрался переехать там ночью. Ему говорили: «Подожди, не езжай туда, поедешь утром». Он поехал, так кони стали, не могли ехать. Он слышал шум, звон, свист. Так и вернулся обратно» [167, с. 133]. Українці вважали, що душа потопельника приходить вночі до свого тіла у подобі

білого пса і виє на березі, після чого кидається у воду і там стогне, свистить, кричить: «О-ох! О-ой!» [216, с. 63]. Самогубець, як оповідає українська бувальщина, віддає свою душу тому, що свистить [49, с. 90], тобто, очевидно, чортові, нечистій силі.

Амбівалентність свисту (як характерного прийому закликати нечисту силу і як способу її відлякування) не викликає сумніву. Разом з тим, негативні наслідки цієї звукової дії відзначаються набагато частіше. Зокрема, в українських скотарів Закарпатської, Івано-Франківської й Чернівецької областей заборона свистіти в кошарі, на стійбищі, під час випасу і доїння овець пояснювалася, зокрема, тим, що свист викликає хворобу тварин («лишаї») або їх буйство («На овиць ни мош свистати, коли они стоят у кошарі, 60 вівці бйут собов, бляют, можут і кошару розломити; вівці на свист ідут»), спричиняє запустіння («де свищут, там скоро робитси пустка», «бо може си зробити пустиня, вивці си знищют»), провокує напад на худобу диких звірів (свистіти не можна, «шоби звір ни свистав за вівцями») [162, с. 266]. За віруваннями чорногорців, в будинку не можна свистіти, інакше зберуться миші [385, с. 301]. У Боснії й Герцеговині теж вірили, що миші плодяться, якщо свистіти на музичному інструменті в домі [176, с. 309]. За допомогою свисту можна також виманити щурів із дому. Згідно з польським повір'ям із Люблінщини, такою здатністю володіють чаклуни, якими зазвичай бувають мірошники. На свист мірошника всі щури виходять за ним, він може відвести їх за десяту межу [665, с. 132]. Аналогічні бувальщини про хлопця, що міг керувати щурами за допомогою особливого свисту, схожого на щурячий писк, відомі в міському фольклорі Санкт-Петербурга. Цей безпритульний хлопець начебто міг збирати щурів у зграю, наказати їм піти геть, навіть розправився з їхньою допомогою зі своїм злим вітчимом [357, с. 222]. У казці з польського Помор'я герой отримує від миші, котру він нагодував, чарівну дудочку, що виконує всі його бажання, якщо в неї посвистіти [710, с. 184; 612, с. 69-70]. Гра на музичних інструментах – важливий елемент болгарського обряду «мишачого весілля». Подібні чи близькі мотиви, пов'язані зі свистом і грою, представлені в інших хтонічних істот – змії та ящірки [141, с. 405]. Ці та інші мотивування заборони свистіти так чи інакше пов'язані з небезпекою мимовільного «призову» або хтонічних тварин (вовків, мишей, щурів, ящірок, змій), чи хвороб (які також виходять від нечистої сили або взагалі виступають як демонічні персонажі), або власне нечистої сили в різних її обличчях (дідько, чорт), в тому числі і ототожнених із природними явищами (вітер, буря, вихор).

Етнологи вважають, що, крім своєї головної ігрової ролі брязкальця й глиняні свистунці виконували ще й оберегову функцію – шумом і

свистом відганяли від дитини злих духів [143, с. 44]. Що ж до свисту, то, за Дмитром Зеленіним, свист є язичницьким оберегом від нечистої сили, в повному розпорядженні якої перебувають закладні мерці [200, с. 105, 109]. У чарівних казках і билинах свист добре відомий як грізна зброя, до якої вдаються у поєдинку [598, с. 21-22]. Чоловік змагається з чортами, хто голосніше свисне [132, с. 71]. Циган у закарпатській казці міряється з чортом у свисті за допомогою палиці [225, с. 74]. Пискавка царя карликів примушує танцювати під свій свист старих і молодих, овець, корів, курей, гусей, свиней, царя і царицю, велетня і змія-шарканя [190, с. 22-25]. Український дослідник іграшки Олександр Найден звернув увагу, що свищики й інші музичні інструменти, що виступають засобами зв'язку зі звірами-помічниками, герої казок одержують від вищих, надприродних сил і предків [343, с. 75].

Коли якути чули у розпаленій печі тривалий пронизливий звук, подібний до свисту, вони гадали, що то свистить жадібний дух. Тоді вони старалися свиснути триваліше і приказували, що їхній свист кращий і сильніший. Якщо цього не зробити, то дух поглине поживність усіх харчових запасів [196, с. 217; 598, с. 22]. Бельтири вірили, що душа може відокремлюватися від тіла і ходити десь поряд із ним. Коли невидимі духи ловили душу, вона свистіла. Почувши свист, людина теж повинна була посвистіти, щоб відлякати нападників [13, с. 134]. Поляки Сяноцького повіту, почувши свист із незнаного приводу, говорили, що то душа пищить [683, с. 145]. Таким чином, знаряддєве значення глиняного свистунця могло проявлятися не тільки в тому, що він виробляв звуки, але й у тому, що він міг відігравати роль перекладача й тлумача.

У Поліському районі Київської області в Україні та Олькуському повіті в Польщі вважалося, якщо при зустрічі з вовком не свистіти чи не горлати з розстібнутим коміром, звір може відібрати голос [628, с. 39; 141, с. 151]. Білоруси на Купала відлякували відьом свистом, криками, пострілами [499, с. 15]. Дуже цікавим є російський оргіастичний обряд «караулить солнце» з Орловської губернії, що відбувався на Петрівське заговіння. Один із актів цього обряду називався колісня: на таємно здобуті два колеса садили бабу і хлопця, що зображали наречену і нареченого, і починали грати «весілля», причому виконувалися всі весільні етапи, від сватання до вінчання. Ледве сходило сонце, баби знімали сарафани, розпускали волосся і бігали в такому вигляді селом, переслідувані хлопцями; у тих, хто не зняв одяг, розривали комір сорочки або зривали пояси; дівчата в цей час свистіли, танцювали, співали [45, с. 178-179]. Це та «до-музика», що врешті-решт розвинулася

в складний і тонко розроблений музичний (а не просто звуковий) код ритуалу.

Звукові структури, особливо музичні, були обов'язковою частиною всіх магічних обрядів, ініціацій і безпосередніх контактів із надприродними силами. Ханти, згідно з повідомленнями початку XVIII століття, під час молитви свистіли і ляскали в долоні, щоб виявити шану своїм богам. Все це мало важливе церемоніальне значення. На їхню думку, свист був єдиним способом молитися святині [651, с. 45-46; 689, с. 86; 450, с. 86]. Згідно з обрядовими текстами мансі, богів можна прикликати лише свистом – так, як приманюють птахів, бо й самі вони з'являються у селищах людей з голосними звуками свисту, які далеко розносяться [450, с. 86]. У литовській казці баби-чарівниці свистом пригукують птахів і звірів [249, с. 156]. У західній Сербії бджолиний рій заганяли у вулик свистом [141, с. 109].

Із припиненням сакральної тиші у багатьох народів пов'язувалася весна. Корейські хлопчики навесні робили з верби дудочки і дуділи, приспівуючи, що «весна повна звуків» [221, с. 110]. Заглушливим свистом і писком найрізноманітніших дудок, пискавок і свистунців супроводжувалося гуляння на «Вербу» в Москві [563, с. 95]. Як джерело звуку могли розглядатися тварини і птахи – посланці Богів [180, с. 71, 79]. Цікаво, що свистунцями часто бували глиняні фігурки пташок, які в природі свистять, а також щебечуть, скрекочуть, ухають, співають. У словнику Володимира Даля записано: «Не всякая птица свищет, иная чирикает, а сова только пыхтит да щелкает» [145, т. 4, с. 151]. А поляки Тарнобжезького й Ниського повітів порівнювали спів чорного дрозда зі свистом хлопа [755, с. 204]. На Гомельщині вірили, що душа приймає подобу птаха, і «зюзюля, коршун» – то душа людини. «Як воробей прілетае, так кажа, што дід, чі діця, чі сынок прілетае, у кого хто помёр». Про будь-яку пташку, що летіла понад полем, говорили, що то летить душа доброї людини [461, с. 260]. Це загальнослов'янське уявлення. Тому мистецтвознавці, говорячи про в'ятську легенду, де побоїще і поминки ворогів, які помирилися над спільними жертвами міжусобиці, закінчилися Свистуньєю, Свистопляскою, припускали, що не тільки свист, але й сама глиняна пташка є знаком пам'яті про померлих [283, с. 39].

Звук, зокрема свист, як уже мовилося, мислився в архаїчних культурах одним із засобів прикликання та привертання уваги божеств, встановлення контакту між світами [372, с. 51; 588, с. 207; 238, с. 456], тож зрозуміло, чому у білорусів свистить знахар [258, с. 142]. Збирач і дослідник російської глиняної іграшки Геннадій Блінов вважав, що в дохристиянські часи дрібна пластика була ритуальним предметом

язичницького культу. Недарма більшість глиняних іграшок досі є свистунцями. Слов'яни вірили в магічну силу свисту. Ним відлякували і відганяли злі сили, прагнули привабити добрі. Часто свистунець мав кілька отворів, що дозволяло видобувати з нього примітивні мелодії. Саме від культової малої пластики, на думку Блінова, походять найпростіші музичні інструменти – духові й шумові [50, с. 10]. Такі магічні функції глиняного свистунця пояснюють його повсюдну поширеність і стійкість побутування [143, с. 45].

Свист, як заклик, був зверненням до потойбічного світу, яке саме по собі дуже небезпечне і може призвести до спустошення близького людині простору. Як відомо, нечиста сила збирається в місцях пустих, безлюдних: в порожніх сараях та інших господарських будівлях заводяться різні демони; на занедбаний тік, за сербськими повір'ями, злітаються відьми і чорти, щоб танцювати, веселитися і домовлятися про нові злодіяння; кладовище як локус, що належить «світу іншому» і знаходиться поза простором повсякденної життєдіяльності людей, також є місцем перебування нечистої сили [385, с. 300]. Навіть порожній посуд (відкритий горщик, глечик) [515, с. 526-530] виявляється «заповненим» нечистю, духами. Ознака порожній-повний в цьому сенсі корелює з опозицією відкритий-закритий: відкритий простір або відкритий предмет («об'єкт») стає легкою здобиччю нечистої сили – її вмістилищем. Варто нагадати, що, за слов'янськими народними уявленнями, варто людині відкрити рота (наприклад, позіхнути), як хвороба чи демон проникає в людину разом із повітрям, вітерцем [385, с. 300].

Отже, свист як звернення до потойбічного світу вів до спустошення та заповнення порожнього, відкритого (який звільнився) простору нечистою силою. Порожнє (незаповнене) і нечисте доповнювали одне одного, тому свистіти значило спустошувати і закликати нечисть. Потойбічний світ у народних уявленнях також вирізняється незаповненістю; там перебувають, насамперед, демонічні сили, духи мертвих. Свист був прямим потраплянням у ніщо і в нікуди, де панувала нечиста сила, мешкали душі предків, які, втім, очевидно, певною мірою були близькими за своїм єством. Будь-яка відсутність творіння, творчого первня асоціювалася зі свистом. Порожнє, відкритий простір, по якому гуляє вітер, – ось місце, закріплене за свистом. Між іншим, і сам вітер «забирав» із собою все реально існуюче, матеріальні і духовні цінності, творіння рук людських [385, с. 301]. Тому даремно Деньшин і Церетеллі припускали, що свист на Свистоплясці, який чинився за допомогою глиняних, а в пізніші часи й жерстяних, особливо пронизливих свистунців, був тільки спогадом про фатальний заклик свистом до бою

[563, с. 99]. А от зафіксоване Лихачовим народне тлумачення, за яким свист пов'язаний із вітром [295, с. 206], виглядає ближчим до народних вірувань.

Апотропеїчна семантика свисту, як і інших звукових явищ, проявлялася в цілому ряді календарних обрядів. Можливо, що тут відбувалося свідоме уподібнення до нечистої силі (як, наприклад, під час ряження) з метою спуститися (або піднятися) до її рівня, щоб мати можливість (отримати «сакральне» право) з нею боротися. У той же час не можна заперечувати впливу елементарних уявлень про гомеопатичну магію: «подібне виліковується подібним». У символіці свисту був присутній і момент імітації молодецьких, безтурботних веселощів (навмисне їх створення), що також був супутнім ритуальним компонентом (неприродним – з точки зору освіченого розуму) похоронних і поминальних обрядів, а ритуалізоване вираження подібних емоційних дій було пов'язаним із тим, що веселощі належали до вищої, небесної, сакральної сфери [514, с. 177-178; 385, с. 301-302]. Поєднання похоронно-поминальної символіки зі згаданими вище буйними веселощами вказувало на помітний архаїзм в'ятського свята. Таке поєднання колись було характерним для язичницької тризни. На цю обставину звертав увагу ще Іван Савинов [458, с. 128]. Воно було властивим також і деяким слов'янським календарним обрядам, які походили від язичницьких часів і належали до весняно-літнього циклу – не тільки Семику, але й Масниці та Радуниці [421, с. 79-114; 480, с. 31-32, 121-122]. Сміх, який вважався відтворенням грому й повязувався з Громовержцем, під час стародавніх обрядів був життєстверджуючим магічним дійством, він охороняв від смертоносного впливу. Очевидно, панахида за православним звичаєм в цьому випадку витіснила і замінила собою язичницькі священнодійства.

Існує грамота великого князя московського Василя Івановича наміснику містечка Слободського Іванові Караулову від 24 листопада 1528 року про неприймання в це містечко «нетяглих» козаків, лихих людей і скоморохів. Та частина в'ятського кремля, де здавна святкувалась Свистопляска, щонайменше з XVII століття називалася Веселухою [507, с. 41-42.]. Як відомо, скоморохів часто іменували іншими словами, які вказували на штукарське ремесло, в тому числі і словом «веселой». Судячи з дозорної книги Хлинова за 1615 і писарської книги за 1628 рік, в місті жили скоморохи Миронко Вєсєлой, Фтюря Вєсєлой, Ивашко Вєсєлой, Агафонко Вєсєлой [217, с. 63-64]. Досить цікаво, що серед глиняних іграшок із Москви XVI-XVII століть присутні образи скоморохів, які грають на музичних інструментах на зразок волинки, танцюють, водять ведмедів [57, с. 8]. Наявні вони і в димківській,

каргопольській, сусанінській, кожлянській іграшці. Скоморох то осідлав корову, то їде на свині, то сидить верхи на цапові. А іноді це ряджені в масках із довгими носами, з балалайками, гармоніями, сурмами в руках. Гармоністи та балалаєчники особливо часто зустрічалися в пластиці села Петровське Сусанінського району Костромської області [51, с. 29, 36-37, 86].

Сама назва «Свистопляска» вказує на те, що колись поминання повинно було, напевно, переходити в танцювальний розгул. Це і справді траплялося в інших поминальних і похоронних обрядах. Чуваші на Семик співали, плакали й танцювали на кладовищі [200, с. 108]. Ще в XV столітті польські язичники влаштовували ігрища й танці на Трійцю [641, с. 47]. Балканські волохи на Зелені Свята відзначали Поману – свято поминання мертвих, під час якого приносили на кладовище їжу й питво, співали померлим поховальні пісні, запрошуючи їх приєднатися до бенкету. Крім того, приносили на кладовище воду, щоб померлі могли помитися. На цьому волоському святі мертвих троє юнаків і троє дівчат танцювали екстатичний танок смерті. Літні жінки під час цього ритуалу часом занурювалися в транс і падали в запамороченні. Тоді чоловіки з того ж села танцювали довкола жінок, які втратили свідомість і, як вважалося, спілкуються з духами померлих. Щоб повернути жінок до тями, якщо інші способи, зокрема, стрілянина з рушниць, не спрацьовували, приносили воду з річки й обмивали їх [96, с. 80, 125]. Джерела свідчать, що в XIX столітті буйний розгул у В'ятці ще існував, а от про жодні особливі танці в них не йдеться. Очевидно, справа полягала в тому, що вже до початку XIX століття ті елементи свята, які аж занадто суперечили християнському благочестю, вийшли зі звичаю – мабуть, в тому числі і під впливом церковних і світських властей. Щодо стародавності вислову Свистопляска, то про неї можна судити з такого факту. Дослідники вказують, що готи під час перебування в Північному Причорномор'ї запозичували до своєї мови окремі слов'янські слова, зокрема, готське plinsjan, середньонижньонімецьке plansen 'танцювати' вважається запозиченим з праслов'янського *plęsati, де позначало ритуальний танок [517, с. 249; 677, с. 273; 604, с. 309; 637, с. 384]. «Єдине слов'янське запозичене слово має стосунок до танців; можливо, слово plinsjan походить від первісно чужої готам і тому незвичної культової практики», – писав історик Гертвіґ Вольфрам [98, с. 168]. Тут варто згадати не лише російське плясать, києворуське та старослов'янське плясати, плясьць, болгарське діалектне плеша, сербське плесати, словенське plęsati, чеське plesati, словацьке plesať, польське pląsać, полабське pl'ǫsat [538, с. 291], українське лемківське плясати 'стрибати; танцювати' [85, с. 451], але й гуцульське пльисанники 'виконавці

ритуального танцю з топірцями в складі колядницької ватаги' [586, с. 17-19]. Українські говірки зберегли це культове значення, котре, можливо, відбилося і в російському Свистопляска.

Характерно, що навіть найраніші джерела, котрі дійшли до нас, запевняють, що кулачні бої, які раніше, мовляв, на Свистоплясці бували, тепер уже не проводяться. Взагалі кулачні бої зазвичай влаштовувалися в більш ранній календарний час – взимку, особливо ж на межі зими і весни, тобто під час Масниці і відразу після неї. Масницю зазвичай ховали-спроваджували у Прощену неділю, а на наступний день, у Чистий понеділок, незважаючи на те, що вже почався Великий піст, влаштовували потішні «поминки» і буйні кулачні бої. Така послідовність дій дуже нагадує звичай давньої тризни. Про кидання шаришів Зеленін писав: «Ми схильні бачити в цьому звичаї віддалений пережиток давньоруської тризни, котра, як відомо, полягала в змаганнях та боротьбі на могилі покійника. У старовину, навіть ще на початку XIX-го століття, в'ятська Свистунья супроводжувалася завжди ще кулачними боями... в чому ми вбачаємо пережитки тієї ж тризни» [200, с. 108]. Проте ніхто з послідовників Зеленіна не задумався над тим, що, за етнографічними даними, над «закладними» не справляли тризни. Загиблі у Хлиновському побоїщі не були закладними.

Зеленін вважав, що свист на поминальних обрядах-святах В'ятського краю не становить собою чогось виключно тільки в'ятського місцевого. На його думку, супроводжувані свистом свята були і в інших місцевостях Росії, проте вони зникли, перш ніж їх встигли зафіксувати в книгах. Він відзначав подібність до Свистопляски святкування дня святого Миколая в селі Никола-Дудник (воно ж Никольське-Ошаніно) Ростовського повіту Ярославської губернії [200, с. 105]. «9 травня, на храмове свято, у цьому селі продавали у великій кількості дитячі глиняні іграшки, переважно дзвіночки особливого устрою та глиняні дудки, і кожен прочанин постановляв собі за обов'язок купити для своїх дітей у дудника ту чи іншу іграшку», – пояснював назву цього села місцевий краєзнавець Олександр Артинов [21, с. 42]. Якщо пригадати, що святий Миколай у слов'ян заступив язичницького бога Велеса, то нічого дивного тут немає, адже навіть заснування міста Ярославля було пов'язане зі святилищем Велеса, яке було поблизу гирла ріки Которослі, на лівому її березі [286, с. 6-11]. Невгамовний шум і свист розкривав хтонічний аспект свята, присутність «нечистої» сили хаосу в самом центрі храмового ритуалу, що відтворював космогонічний акт творення [505, с. 201].

Аналогічна приуроченість продажу іграшок відома в Білорусі: «... У м. Могилеві 10 осіб місцевих міщан займається виготовленням з глини різних дитячих іграшок, що зображають переважно птахів

і звірів; вони робляться полив'яними і продаються в частині міста, званій «Мікольщина», біля церкви в дні свят св. Миколая Чудотворця, 9 травня і 6 грудня; виробництво це досить незначне і доставляє заробітку рублів на 10 на кожного кустаря...» [151, с. 469-470]. Ця частина міста відома зараз як «Падмікольє», за назвою церкви святого Миколая. Її будівництво було завершене наприкінці XVII століття. Характерно, що церква розташована в низині. Білоруські дослідники вважають цей факт доказом причетності глиняної іграшки до стародавніх культів, а її свист – засобом відганяння злих духів [456, с. 46, 49].

Але захищав від нечисті не тільки свист. Прикметно, що поряд зі свистом багато спостерігачів відзначали властиву Свистоплясці (як і спорідненим з нею обрядам) звукову какофонію: шум, крики, гамір, стрілянину з потішних самопалів. Асоціації з шумом битви, що виникають при цьому, навряд чи могли прояснити цю характерну особливість. Звичайне призначення обрядового шуму в народній культурі – теж відганяти всяку нечисть, усе зле і згубне [551, с. 609-627, 629, 631, 633]. Такий шум узагалі був властивим деяким весняно-літнім обрядам слов'ян, наприклад, обрядам Юріївського циклу. Водночас він міг бути пов'язаним з потойбіччям і слугувати віщуванням смерті. Тому поведінкові установки на Свистоплясці орієнтувалися на опозицію шум – тиша, де шум символізував вторгнення сил хаосу, безладу, іншого світу [464, с. 22, 45].

Свистунці, з одного боку, як і інші музичні інструменти, виявлялися тісно пов'язаними з речовим світом, з побутом, начинням, а з іншого – входили до сфери сакрального, будучи приладдям ритуалу [565, с. 190]. Глиняні іграшки, особливо звукові – свистунці та торохкальця – аж до початку XX століття, за розповідями старожитців російської Півночі, широко використовувалися в ритуалі християнських свят [272, с. 24]. 1 березня – перший день першого весняного місяця, зустріч весни і птахів. За православним календарем це день святої Євдокії. Євдокію (Авдотью) в росіян називали Свистуньєю або Свистухою. Казали, ніби це або від того, що з тієї пори починають щосили дмухати-свистіти весняні вітри, що приносять тепло, або ж через те, що на Євдокію байбак прокидається після зимової сплячки і свистить. Так зустріч весни з'єднувала в народних уявленнях птахів, тварин і свист.

Інша звичайна форма свистунця на Свистоплясці – це глиняний баранчик, якому теж, як і пташці, треба було дути в хвіст. З огляду на зв'язок свисту з викликанням вітру, можливо, що й звичай дути-свистіти під час в'ятського свята мав щось спільне з повір'ям про те, що на Євдокію повинні дмухати і свистіти весняні вітри. Свята Євдокія вважалася покровителькою овець, через що жінки обов'язково цього

дня приходили до церкви й замовляли молебні перед її іконою [310, с. 352-353]. А «барашками» називали куликів, які приносили весну. У Євдокії і у Параскеви-П'ятниці багато спільного, і за образами обох святих явно проглядають риси язичницького жіночого божества. Таким божеством міг бути жіночий образ основного міфу – богиня Мокоша, котра була дружиною Громовержця, проте в частині своїх атрибутів, зокрема, завдяки зв'язку з дрібною рогатою худобою, могла збігатися з його противником та мала іпостасі, одна з яких була пов'язана з нижнім, а інша – з верхнім світом, тому ідол Мокоші й височів у Києві нагорі на князівському пагорбі [211, с. 175-197]. За християнства її заступила свята Параскева-П'ятниця.

Тому цікаво, що відомий дослідник каргопольської іграшки Геннадій Дурасов вважав можливим співвіднести зі святою П'ятницею жіночі образи Каргополя [173, с. 114-120]. Як уже мовилося, під час свята Свистопляски неодмінно влаштовували ярмарок, який відбувався на площі перед П'ятницькою церквою. Опіка купців і торгівлі було звичайною рисою культу цієї святої [206, с. 44; 311, с. 69-73; 509, с. 249]. В Новгороді в 1156 році купці, які проводили заморську торгівлю, поставили власний храм святої Параскеви-П'ятниці [147, с. 135]. На Російській Півночі тривалий час зберігалася архаїчна традиція прикріплення ярмарку до нижньої, темної, хтонічної половини року (зими), а також до періодів перехідного часу (навесні й восени). При цьому зимові ярмарки мали «чоловічу» іпостась і найчастіше пов'язувалися з образом святого Миколая. Зимовим «чоловічим» Миколаївським ярмаркам протиставлялися весняні та осінні ярмарки, що мали виключно «жіночу» сутність, пов'язану з образом Пресвятої Богородиці («Введенська», «Успенська», «Благовіщенська», «Покровська»). Ономастика «богородичних» ярмарків доповнювалася списком «жіночих» ярмарків, покровительки яких сягали свого архетипу-прообразу Богоматері («Маргаритинська», «Евдокієвская», «П'ятницька»). Сюди ж належала низка ярмарків, присвячених святам явління чудотворного образу Божої Матері. У результаті попереднього аналізу ярмаркового ономастикону культурологи зробили висновок, що покровителем архаїчної ярмаркової торгівлі в росіян було жіноче божество. Це не суперечить концепції Ольги Фрейденберг про те, що «торгівля уособлена в хтонічних богах»; що та частина грецького храму, де зберігалася скарбниця, відповідала «за своїм устроєм жіночим покоям приватного дому»; що ярмарковий час (осінь і весна) вписувався в часовий ритм смерті і воскресіння, що походив від архаїчного образу породжуючого й смертоносного жіночого лона [505, с. 193]

Добрі герої російського фольклору оберігали себе від біди, оволодівши пташиною мовою чи обернувшись птахом. За допомогою свисту, яким була наділена магічна глиняна іграшка, маги, волхви, кудесники відганяли злих духів, тому свист бере участь і в поминальному обряді [283, с. 38]. На думку калузького краєзнавця Миколи Маслова, «...свист, що робився за допомогою глиняного «коника», «кози» ...з одного боку, був шумним вираженням радощів з приводу перемоги сонця-тепла-світла над зимою-холодом-мороком, з іншого, слугував способом... посилити сприятливу дію сонця» [296, с. 94].

Звертає на себе увагу також і те, що ж саме продавали під час святкування Свистопляски на ярмарку. В'ятський ярмарок характеризувався певним, суворо визначеним асортиментом товарів. На ньому продавалися соснові самопали, берестяні і глиняні дудки, ріжки, кулі, глиняні димківські свистунці, фігурки людей і тварин, які спеціально виготовляли для цього свята, тобто предмети, які не мали практичної (економічної) значущості та були призначені виключно для цілей ритуалу, для використання в різноманітних формах ярмаркової поведінки. Тобто ярмарок, як і будь-яке інше свято (сукупність ритуалів), був самодостатнім. Ритуали не вимагають для себе ніякої іншої реальності, оскільки реальність зовнішнього світу втягувалася у внутрішній світ ритуалу і в ньому перетворювалася [505, с. 191]. Ольга Фрейденберг наступним чином визначила цю замкнутість ритуалу на самому собі: «... Історію мук ніхто не розповідає, але вона постає перед очима, без автора, без виконавців; подія змальовує саме себе і нікого іншого не має на увазі: первісна свідомість робить її безумовною й автономною, такою, що демонструє себе саму. Я раніше формулювала цю думку так: бог завжди гине у своїй власній стихії та відроджується в ній» [549, с. 88]. Іншими словами, на в'ятському ярмарку продавалося тільки те, що могло бути використане як обрядовий реквізит ярмаркової вистави, сценарій якої відтворював міфологічний сюжет приходу предків у світ людей. Знаками-символами цього приходу, подібно до масок зимових свят, і були товари, що продавалися на ярмарку – дудки, свистунці, фігурки людей [505, с. 191].

Києворуські зооморфні фігурки також були свистунцями. Тільки зображення богині цієї ознаки не мало. Такий придаток до підлеглих богині істот диктувався, очевидно, їхнім призначенням. Із багатьох фактів, які наводяться етнографією, відомо, що свист, так само, як і крики, гучні удари тощо слугували в минулому засобом відганяння злого начала [585, с. 635; 552, 117-118]. Наприклад, звичай стрілянини, крику й свисту на Масницю полягав в обрядовому значенні магічного впливу на злих духів, аби допомогти і навіть змусити животворне сонячне

начало сильніше гріти землю. Цю роль відвертання ворожих сил від животворного начала богині, вірогідно, мусив виконувати її глиняний почет. В'ятське весняне свято з традиційним свистом забутого магічного значення, а не символом неробства чи висловленням промаху, як гадали Деньшин і Снєгірьов, – приклад пережитку цієї обрядовості, котрій відповідала функція свистунця. Глиняні брязкальця, про які згадував археолог Вікентій Хвойка разом із давніми ляльками і фігурками тварин, були, очевидно, первісно таким же засобом відганяння злих сил [165, с. 55]. Апотропеїчна семантика свисту виглядає найбільш переконливим його поясненням. На Свистоплясці звук свистунців і дудок очищав і оживлював місце проведення обряду, збирав довкола нього соціальний світ, який брав участь не лише в дійстві, але й у спілкування з потойбіччям, отримуючи від нього життєву енергію й благодать. Це один із прикладів організації моделі світу, де різні коди могли бути транспоновані один в інший, і цим підкреслювалася основоположна єдність світу. У певному відношенні глиняний свистунець був медіатором, посередником, який діяв у двох напрямках: він транслював звук в інший смисловий код і перекладав речовий світ на музичний код.

1.4.4. Сліпороди – міфологічний образ чужого

Важливим образом легенд і приказок про Свистопляску є «сліпороди» й «сліпородство» – втілення обопільної невпізнанності уночі в'ятчан і устюжан. Можливо, найбільш своєрідно спробував відповісти на питання про семантику цих образів викладач В'ятського державного педагогічного університету, а потім протоієрей Сергій Гомаюнов у роботі «Проблеми методології місцевої історії» (1996), яка сповнена багатьох «благочестивих» роздумів про роль і місце церковної традиції в житті в'ятчан [128]. У прагненні осягнути місцеве співтовариство «не тільки як сукупність окремих атомів, а як, в першу чергу, єдине ціле, що самоідентифікує себе в часовому потоці історії», автор запропонував зосередити зусилля на вивченні «місцевої ідеї», через яку суспільство виявляє себе в історії як «колективний індивід, що володіє соборним особистісним началом». Джерелом для вивчення цієї ідеї, на його думку, є в'ятський переказ, який прочитується в найрізноманітніших джерелах – прислів'ях і приказках, стародавніх літописцях та рукописах, головному міському святі – Свистуньї, гербі міста В'ятки та його містобудівній композиції [128, с. 67, 83, 86, 93, 96]. Цей переказ Гомаюнов розглядав у рамках біблійної традиції.

На думку священика-краєзнавця, найточніше «сукупну духовну характеристику» в'ятчан висловлює прізвисько «сліпород», яке здавна і міцно закріпилося за ними. Причому, ця сліпота «стосується не зовнішньої людини, яка має якісь фізичні недоліки, а людини внутрішньої, і сліпота тут – сліпота душевна ... Сліпород, таким чином, мовою переказу – це людина, яка відокремила себе в душі від Бога і занурилася в морок світу, який розпадається і в якому кожна конфронтуюча зі сліпородом частина сприймається не просто як інша, але як ворожа. Сліпород у боротьбі за життєвий простір не зупиняється ні перед чим, у тому числі і перед братовбивством» [128, с. 96, 99]. В якості прикладу Гомаюнов наводив битву у Раздерихинському яру, вважаючи, що саме через свою душевну сліпоту в'ятчани-сліпороди не впізнали в устюжанах співвітчизників і побратимів по християнській вірі, за що й поплатилися загибеллю декількох тисяч своїх земляків. «Сліпородство» примусило Гомаюнова «перенести акцент із битви з устюжанами на початкову частину переказу – заснування міста, бо народжений був хтось сліпий із усіма зумовленими цим наслідками».

Інший «натяк» на сліпородство в'ятчан, як гадав богослов, можна знайти в історії осадження Хлинова, в тому вигляді, як вона викладена у рукописі місцевого історика Петра Сорокіна «Про початок В'ятської землі». Виявляється, місце, на яке чудесним чином з Кикиморської гори були перенесені заготовлені новгородцями колоди, було вже зайняте вотяками – тут знаходилася їхня язичницька молільня з ідолами. Виявивши це, новгородці спалили селище вотяків і їхнє святилище, вчинивши за принципом «інший – значить, ворог», тобто «як типові сліпороди». Розмірковуючи над цим фактом, Гомаюнов переходить до ще «глибших» узагальнень, називаючи в'ятчан хлинами. Він пише: «Так з глибини місцевого переказу нагадує про себе біблійна оповідь. Хлини подібні до каїніта. Вбивство, вчинене з корисливих, егоїстичних інтересів, і через заздрощі – смертний гріх .... І покарання Каїна і його нащадків передрікає долю всіх нерозкаяних каїніту: «Коли будеш ти порати землю, вона більше не дасть тобі сили своєї. Мандрівником та заволокою будеш ти на землі» (Буття 4, 12). Так само й хлини блукали по багатьох землях, ніде надовго не затримуючись» [128, с. 103]. Мовляв, знадобилися століття, щоб, дивлячись на працю та приклад життя преподобного Трифона й інших святих, в'ятчани в особі кращих представників свого народу змогли подолати «родовий комплекс сліпородства», пам'ять про що й повинна «актуалізувати» В'ятська Свистунья, змушуючи їх «знову і знову згадувати, кому в'ятчани зобов'язані своїм душевним зціленням» [128, с. 115]. Ще одним засобом актуалізації пам'яті про сліпородство в'ятчан є герб міста В'ятки, стріла

на якому нібито згори вказує на місцину для міста, яку ушкуйники не змогли самостійно вибрати через свою душевну сліпоту [128, с. 101].

Як бачимо, всі спроби побожного тлумачення цього прізвиська є принципово антиісторичними. Приймаючи без жодних застережень на віру легенду про Хлиновське побоїще, вони демонструють усю безпомічність клерикалізованої російської науки. Насправді цей легендарний образ слід розглядати виключно з позицій фольклористики, етнології й міфології. Називання в'ятчан «сліпородами» було дуже поширеним у XIX столітті, хоча й тлумачилось неоднаково [198, с. 49]. В'ятський старожитець, купець Костянтин Клепиков розказував, як він був у Москві 1857 року і вів там розмову з московськими купцями. Останні боялися їздити «чавункою» й їздили до Пітера по шосе; «в якій стороні» знаходиться В'ятка, вони зовсім не знали, проте чули, що в'ятчани – «сліпороди». «Московські діди-купці питають мене: «В якій стороні В'ятка?» Сказав і розповів. «Ми чували, – в'ятчан називають сліпородами?» – «Так, називають» [242, с. 8]. Яранці звали починовців: «слепоротая Вятка» та «вятская ворона». Вони ж наводили на підтвердження «сліпородства» в'ятчан таке: «Вячькой слепень наехал на пень, да и кричит: своротитё!»; «Эй, будё, Ванчё, полезай на каланчё: будё Богородичю ведуть – в енотовой шубе, да и кольчё в губе!» – ведмежатники везли ведмедя, а сліпороди думали, що ікони несуть та й почали дзвонити в усі дзвони [198, с. 26].

Пошехонців теж дражнили «сліпородами», кажучи, ніби пошехонські сліпороди «в трех соснах заблудились, за семь верст комара искали, а комар у пошехонца на носу сидел» [474, с. 169; 455, т. 1, с. 114; 144, с. 416]. Тут стереотипи постають відсутністю суспільних норм, які регулюють поведінку людей, роблять її правильною. Лайка «śleporod» відома також у поляків [412, с. 70].

Деякі дослідники, прагнучи знайти реалістичне пояснення, припускали, що прізвисько первісно було отримане удмуртами, котрі підсліпуваті й особливо схильні до очних хвороб, а в їхніх новонароджених очі дуже малі, і згодом воно перейшло на всіх в'ятчан [144, с. 423; 482, с. 15]. З фінським субстратом пов'язував «сліпородство» й Віктор Низов, вказуючи, що перші в'ятчани були етнічними фінами, а пошехонці первісно належали до білозерської весі [347, с. 90]. Проте насправді «сліпородство» завдячує появою не реальним обставинам, а міфологічним уявленням. Незвичайність очей, зокрема, їхнього кольору, часу відкривання є відмінною особливістю «чужих», що органічно вбудовується в ряд ознак, які маркують належність чужинців до чужого, іншого світу, як і незвичний колір шкіри чуді. У поляків і білорусів стійко побутувало уявлення про те, що чужородці

народжуються сліпими, подібно до тварин, і потрібен певний час чи особливі маніпуляції, щоб новонароджений прозрів, наприклад, євреям потрібна людська кров, аби відкрити очі своїм новонародженим [622, с. 102; 765, с. 161-162, 165; 655, с. 90; 525, с. 47, 215-216; 37, с. 54-55]. Те ж саме розказували поляки про субетнос мазурів [622, с. 102]. Узвичаєну лайку «ślepy Mazur» супроводжувало повір'я, що мазовшани насправді народжуються сліпими і, подібно до щенят, прозрівають тільки на дев'ятий день [412, с. 70]. Мешканці Волковийського повіту на заході Білорусі теж вважали, що мазури, подібно до тварин, народжуються сліпими і прозрівають тільки на третій день [636, с. 233]. Уявлення, що мазури лише на 9-й (3-й) день починають бачити, за що їх і дражнять «ślepy Mazur», «śleporód», поляки поділяли з українцями галицько-волинського пограниччя [730, с. 70; 607, с. 127, 132]. Так, зокрема, йменували один одного мазури й українці в західній Галичині, причому мазури підкреслювали собачу природу українців, і навпаки, звідки й походив дошкульний анекдот, записаний Іваном Франком у Дрогобичі: «Spotkał raz Mazur Małorusa i pyta go: A czy to prawda, że się Rusinek ślepy rodzi? Ano, prawda, – odrzecze, – i dla tego zawsze najmujemy Mazura, żeby mu przez siedem dni w d...dmuchał, dopóki nie pzejrzy» [638, с. 755-756]. Цим же повір'ям пояснюється західноукраїнське прізвисько поляків «лях-девятьденник»: вважалося, що сліпого новонародженого мати дев'ять днів тримає під макітрою, поки в нього не відкриються очі. «Кажуть, що ляхи родяться сліпі, як котята, і тілько девятого дня пролуплюються їм очи». «Ляхи» народжуються сліпими, як кошенята, і тому сама їхня назва має негативний відтінок, відображаючи нібито їхню нелюдську природу: «погане 'му імя: лях» [545, с. 369-370].

Французький інженер і картограф Гійом Левассер де Боплан у своєму «Описі України» (1650) пише, спираючись на польські чи українські перекази та чутки, що «прийшовши на світ, татарин кілька днів не може розплющити очі; так буває у собак та інших тварин» [59, с. 51]. У Німеччині швабів звали «blinder Hesse», ще в XVI–XVII століттях гессенців лаяли «Hundehessen», «blinde Hundehessen», а про швабів розповідали, що ті родяться сліпими, як щенята, і починають бачити на дев'ятий або десятий день [412, с. 68]. Потенційний недоброзичливець – сусід-чужородець, якого зазвичай порівнюють із хижаком, собакою, називається «сліпородом», тобто сліпим від народження. Його вроджена сліпота є ознакою належності до іншого, загробного світу, злочинного знаходження поза межами «свого», родового простору [384, с. 189-192]. Вірування відобразилося в антропоніміці – козак Ніжинського полку названий «Васко Слѣпородъ» у Реєстрі Війська Запорозького 1649 року [434, с. 463; 560, с. 164]. Відомим є український гідронім Сліпорід, або Сніпорід. Побутував у Польщі і однойменний герб

«Śleporod» або ж «Śnieporod» [412, с. 72], можливо, що згаданий козак був його носієм.

Таким чином, сліпородство, сліпота у міфологічному вимірі постають як вияви чужої, непричетної до світу цього природи, інакшості людей чужоетнічного походження, якими для устюжан були вороги-хлиновці.

1.4.5. Релікти язичництва у В'ятському краї: культ Велеса

Судячи з історичних даних, стан справ із християнською вірою у В'ятці був далеко не настільки ідилічним, як це нині уявляється церковникам-краєзнавцям. Двоєвір'я було пов'язаним, перш за все, із географічною віддаленістю міста від великих культурних і релігійних осередків. Разом із тим місто було дуже заможним. У XV – XVII столітті через Хлинов йшли торгові шляхи з півночі на Москву, в Поволжя, Перм Велику. «Князівство В'ятка – велика країна, дуже багата на мед, дичину й рибу; можна поставити її поряд із найкращими краями, – сповіщав шведський військовий Пеер Пеерсон де Ерлезунда. – Але там не дуже хлібородна земля, тому що вона моховита та болотиста, зрошується великою кількістю рік і річечок та поросла густим чагарником і лісом. Мешканці прикордонні з чемерисами, котрі часто нападають на них із вогнем і мечем і приносять додому багато здобичі. У давнину володіли ними татари. Коли ж великий князь московський підкорив Казань, він також заволодів і чемерисами. По цій землі течуть дві великі ріки: одна називається В'ятка, від якої країна й місто отримали своє ім'я; поблизу цієї ріки збудовані чотири інших міста: Хлинов, Орлов, Котельнич і Слобода. Інша ріка називається Кама й межує з Сибіром. Мешканці землі платять великому князеві данину, здебільшого хутром». До 1648 року в місті вже було 5000 мешканців, розвивалися ремесла. За переписом 1629 року, міське населення Хлинова поділялося за місцем проживання: одні жили в місті, інші в посаді, треті біля міських воріт, а четверті в слободах. Перепис 1717 року згадує Хлинов разом зі слободою Димківською.

В'ятський літопис, першоджерело, з якого зазвичай отримують інформацію про первісний стан В'ятки, зовсім нічого не говорить про зайнятість мешканців; однак за деякими його побічними вказівками можна бачити, що внутрішня торгівля і гуральництво були одними з найдавніших занять населення, окрім хліборобства, яке, звичайно, було основним засобом існування навіть в найдавніші часи, що видно із жалуваних грамот, де, серед іншого, говориться про відвід земель місту, а також із того, що продукти землеробства стали першим

предметом виїзної торгівлі і промислової переробки на місцевих гуральнях.

Про ремесла зустрічається вказівка вперше в грамоті царя Олексія Михайловича 1651 року. У цій грамоті поміж жителями Хлиновського посаду перелічуються кравці, ковалі, винокур, решетник та інші ремісники. Не вистачало на той час ще багатьох ремесел, необхідних для міського життя. Зокрема, історія зазначає, що при будівництві кам'яного кафедрального собору виписували майстрів (мулярів) із Москви. Подальших вказівок про стан ремесел не зустрічається до 1717 року, коли ремісники були розділені на цехи, причому, за словами історика Вештомова, в цей час у Хлинові були сріблярі, олов'янщики, іконописці та інші майстри.

У XVIII столітті число ремісників значно зросло. Із відомостей 1761 року, наданих В'ятською провінційною канцелярією кадетському корпусу для географічного опису Російської імперії, відомо, що в місті були промисли чинбарні, м'ясопереробні, саловарні, миловарні, фарбувальні, олійні, цегельні та гончарні, а також хлібні, калачні, пряничні та інші. Згадуються також ремесла: іконний і художній живопис, виготовлення предметів із срібла, міді, олова, дерева. Наприкінці XVIII століття у Хлинові було 457 ремісників, близько 20 видів ремесел. Відомості, надані 1781 року із В'ятки в Академію наук, не перелічують нових ремесел, а тільки свідчать, що місцеві жителі мають різні ремесла, а саме: чоботарство, сріблярство, кравецьке, живописне, іконне та ін. Однак вмілих художників не було. Найбільш вмілими зазначаються майстри-чинбарі. Відкриття намісництва дуже урізноманітнило потреби міського життя та сприятливо вплинуло на розвиток ремесел. Після цього не тільки зростає кількість майстрів, але й виникають нові галузі їхніх занять. Джерела вказують, що ремісники продають свої вироби на Семик і на різних ярмарках. У 1798 році всього майстрів налічувалося 141. Вони поділялися на 7 цехів (сріблярський, мідний, ковальський, кравецький, фарбувальний, чинбарський, чоботарський) [320, с. 187; 484, с. 158-162; 222, № 18, с. 3; 245, с. 447]. Мешканці заснованої Димківської слободи в цей час займалися гончарним ремеслом [299, с. 165]. «Димківська слобідка за рікою В'яткою, на вигінній землі, котра помежована була під дирекцією Шувалова, яка у весняний час вся підтоплюється; після стікання весняних вод в своїх межах оточена буває зеленими луками, поблизу котрої із південної сторони послаблює течію ріка В'ятка; за давньою своєю побудовою регулярних вулиць не має, будівлі в ній дерев'яної забудови», – повідомляє стародавній рукопис про Димківську слободу початку XIX століття [366, с. 89].

Важливо, що Свистопляска на той час ще не мала статусу ярмарку. У складеному близько 1780-1781 року статистичному документі про Хлинов зазначалося, що ярмарків у Хлинові не буває. Натомість відбувалися щотижневі торги в неділю, а також з'їзди в суботу 4-го тижня Великого посту і 1 вересня, лише по одному дню, «...на кои привозятъ большою частію съестные припасы, глиняную и деревянную посуды и протчія товары» [1, с. 1 зв.]. У 1780 році в Хлинові було 865 дерев'яних будинків і лише шість кам'яних [299, с. 147]. Цього року у зв'язку з губернською реформою і присвоєнням статусу повітового й губернського міста Хлинову було повернуто його старе ім'я – В'ятка [595, с. 76; 596, с. 34]. Місто було периферійним, населення малограмотним. Лише в 1786 році відкрилася перша світська школа [299, с. 147]. Невипадково В'ятка була місцем політичного заслання [54, с. 15].

Важливими чинниками збереження дохристиянських традицій було сусідство з фіно-уграми, котрі вперто не бажали полишати віру предків, а також церковна автономія, успадкована з Новгорода. Почалася вона з того, що 1380 року архієпископ новгородський Євфимій II не підкорився московському митрополитові й розірвав на 20 років зв'язки з митрополією. 1384 року, виражаючи риси народного духу, новгородці постановили на вічі не коритися московському митрополитові, а духовні справи вирішувати громадянським вічовим судом. 1398 року в'ятчани сплюндрували Авнежський монастир, убивши преподобного Григорія та келаря Кассіана з іншими ченцями. 1438 року митрополит Йона, а в 1486 році митрополит Геронтій писали до В'ятки про своє незнання, з кого складається в'ятське духовенство і де воно рукопокладається: «Не вѣмы убо, какъ васъ нарицати, священикы, отъ кого имѣете поставленіе, и рукоположеніе, и духовное наказаніе и поученіе божественныхъ и священныхъ правилъ?... Еуангельскыхъ и апостольскыхъ и отеческыхъ поученій сами не требуете, и живуще небрежливо и сами идете въ погыбель и въ будущую оную вѣчную и безконечную муку». Недарма Йона з Геронтієм звинувачували тамтешніх мешканців у грабунках християнських храмів і вбивствах православних одновірців. 1455 року «безбожні» в'ятчани разом із язичниками-мансі й їхнім князем Асикою замордували святого Питирима, просвітителя комі-зирян [10, с. 141-142, 491; 482, с. 19-21; 300, с. 48; 449, с. 268]. Цікаво, що сусіди в'ятчан, північні удмурти, називали «попами» своїх язичницьких жерців, які відправляли землеробські культи цього племені. Тому вважають можливим, що й «священикы» В'ятки були того ж спрямування [418, с. 276].

На користь такого припущення можна вказати, що московські церковні ієрархи ще в XVII столітті були твердо переконаними, що

в'ятчани є язичниками. Ось що казав про В'ятський край патріарх Никон: «...И есть тамо не мало останокъ языческихъ обычаевъ. Нѣцыи жь глаголютъ и идолопоклонническихъ останковъ останцы есть» [300, с. 69]. Йшлося явно не про удмуртів або марійців. Никон добре знався на нехристиянських особливостях віровизнання північних росіян, які він нещадно викорінював. Схильність в'ятчан до язичництва відзначав ще їхній земляк, відомий етнограф Дмитро Зеленін: «Жиздринський селянин (Калузької губернії), переселившись зі своєї батьківщини в Уфимську губернію, потрапив тут в одне село із в'ятчанами. Характеризуючи в розмові зі мною своїх нових сусідів, він, серед іншого, висловився, що у в'ятчан «много примахов». Під примахами наш калужанин, у світогляді якого дуже багато тверезого реалізму та практицизму, розуміє різні повір'я, прикмети й забобони» [198, с. 18-19]. Таке ж ставлення до в'ятчан збереглося в їхніх сусідів донині: «Ветчана – давнёшние жители», «Ветчана – это какие-то давнёшние-то-предавнёшние отродки, староверы» [224, с. 41]. Особливе місце тут посідала архаїчна система урочистостей і святкувань: «Мабуть, ніде в Росії нема такої великої кількості оригінальних позацерковних свят і забобонних звичаїв, яка спостерігається у В'ятській губернії. Особливо це потрібно сказати про центральні повіти, де мешкають власне в'ятчани. У сарапульців, наприклад, немає нічого схожого», – відзначав дослідник. Однією з таких особливостей була Свистопляска [198, с. 19].

Зеленін не раз згадує про релігійно-містичну налаштованість в'ятчан, що проявлялася в силі-силенній забобонів [198, с. 26]. В'ятчанам приписувалося і чаклунство, знахарство: «Ветчанята колдуны, у их лечили скотину» [224, с. 42]. Ця етнічна група зберегла більше традиційних етнорелігійних елементів.

Під цим кутом зору дуже характерним є один історичний епізод, який кидає світло на міфологічну топографію В'ятки та доводить, що в її мешканців збереглася не тільки Свистопляска. В'ятчани мали й інші архаїчні обряди, котрих ревно дотримувалися, хоча ті не завжди відповідали церковним канонам і часом потрапляли під кампанії з ліквідації пережитків язичницької релігії. Зокрема, 25 листопада 1737 року вийшов указ святійшого Синода про боротьбу з забобонами і «ложными чудесами» (нерідко наводилася інша дата цього указу – 14 листопада [331, с. 190]).

Він став уже другим за час правління Анни Іванівни указом такого змісту – перший був прийнятий 25 травня 1731 року. За указом 1737 року до числа «забобонів» були віднесені, зокрема, «кликушество», розголошення неправдивих чудес при іконах, колодязях та джерелах, шанування не засвідчених мощей. Така заборона походила від

Духовного Регламенту Петра I (1720 рік), і слідувала в руслі діянь і повчань ідеолога петрівського правління, автора тексту Регламенту Феофана Прокоповича. Вважається, що основним змістом діянь цього авторитетного ієрарха була «боротьба проти обрядового забобонного благочестя» [508, с. 76], що наближалася до протестантизму. Указ 1737 року був підтвердженням петрівських заборон. Згідно з Духовним Регламентом і Анниним указом, духовній владі на місцях треба було стежити, щоб на підвідомчій території не було ніяких забобонів. Для цього потрібно було організувати систему нагляду за станом справ і доносів. Крім того, єпископи повинні були двічі на рік посилати в Синод рапорти про стан своєї єпархії [508, с. 460; 331, с. 174-175].

Колишній в'ятський єпископ Кипріан у своєму звіті в травні 1739 року доповідав Синоду про виконання цього указу. В єпархії було тоді два місцеві забобонні звичаї. Так, наприклад, хлиновські «посадські жони» на допиті повідомили про те, як мешканки жіночої богадільні на свято Різдва Богородиці влаштовують ритуальне поїдання «куръ рускихъ», а також індичок смажених і варених «по обещаніямъ при рожденіи младенцовъ» (це відомий в'ятський обряд Троєкурчатниця [279; 201; 199, т. 1, с. 403, 412, 418, 426-427; 193, с. 155-157; 198, с. 19]).

У 1737 році говорилося про «забобони» біля колодязів та джерел. В'ятська єпархіальна влада звернула увагу і на це. У звіті Кипріана з'явилися такі відомості: мовляв, 29 червня минулого 1738 року, тобто на Петрів день, коли відбувалися зборища, в'ятський «попівський староста» (благочинний) з достатньою кількістю розсильників був посланий із архиєрейського приказу до місця, що зветься Нижній потік, з наказом довідатися, який саме проводиться там забобонний обряд. Благочинний вирішив за краще «изловить», скільки зміг, людей з присутніх у тому місці, яких і допитали в Духовному приказі. Спіймано було 16 чоловіків і 8 жінок. На допиті чоловіки говорили, що вони ходили туди лише тому, щоб розшукати загублену худобину. Хоча насправді місце те було грузьке і лісисте, і навряд чи там варто було шукати заблукалу худобу, вона б туди не потрапила. Налякані жінки виявилися говіркішими: вони засвідчили, що, приходячи до потоку, вони молилися, пили з нього воду, обливалися нею. Правда, всю провину свого забобону вони намагалися скласти на інших – а саме на терплячий «мужескъ полъ». Але все ж розповіли дещо примітне, згадавши, що чоловіки говорили їм про якогось «бога», що там мешкав.

Ось як доповідало керівництво єпархії про цю справу 15 травня 1739 року: «Отъ города Хлынова верстахъ въ четырехъ при болотѣ имѣется источникъ, называемой Нижней потокъ, к коему де мѣсту издавна іюня на 29-е число приходятъ многой народъ, ис коего де посыланными в

прошломъ 1738-мъ году пойманы поповскимъ старостой при томъ мѣсте мужеска шеснатцать, женска восемь человѣкъ, и в Вятскомъ духовномъ приказѣ женскъ полъ допросами показали: ко оному де мѣсту приходя, они по скаскѣ мужеска полу и молились, и в тое воду бросали платы холщевые, денги, з головы нитки, которыми волосы привязываютъ, и тое воду пили и обливались. И сказывали де имъ мужеской полъ, что тутъ Богъ есть, и молились они якобы Богу. И найдено в томъ мѣсте хлѣба куски, сыру, яйца, шапки, рубахи, платы и подчепешники. Почему тѣ люди для наказанія отосланы в Вятскую провинціальную канцелярію» [353, с. 496; 388, с. 98].

Консисторія наполягла на поголівній покарі батогами всіх заарештованих у цій та інших справах, пов'язаних з язичницькими обрядами, провела сувору «чистку» серед мешканців шпиталю й одночасно спробувала наївно засекретити розслідування. Остаточне ж рішення було прийняте світською владою. 11 липня 1739 року Кабінет наказав Синоду простежити за покаранням усіх винних, але слідство особливо не розширювати, а для припинення поклоніння джерелу узагалі його знищити, засипавши [353 , с. 495–496; 388, с. 98-99; 252, с. 90-104].

Та ж сама історія залишила свій слід і в отриманому тоді в'ятським єпископом Веніаміном, наступником Кипріана, «Указі з Найсвятішого Синоду» від 7 липня 1739 року [348, с. 202-205]. На нього звернув увагу майбутній знаменитий російський археолог, а тоді, в 1878-1882 роках, – студент історико-філологічного факультету Санкт-Петербурзького університету, краєзнавець і любитель старожитностей, в'ятський уродженець Олександр Спіцин. Він вказав, що, хоча й невідомо, як відгукнувся на цей указ єпископ і які заходи вжив він задля викорінення забобонів, але цікаво те, що рештки цього забобону у В'ятському краї живі й досі. «Нижній потік», або, як його називали за свідченням Спіцина, просто «Потік» або навіть «Потоп», знаходився неподалік міста, за Казанцевським млином. Важко було відшукати це місце: у XIX столітті воно становило собою болотисту порослу хвощем, повну міріад так званих «мормышей» калюжу, десь із сажень завширшки. Тільки накиданий і втоптаний хмиз та ледве помітна стежка в напрямку села Філейки слугували відвідувачам ознакою, за якою можна було знайти названий потік. Ще в недавньому минулому віднайти «Потік» було значно легше. Хоча раніше в усіх околицях потоку був густий ліс, зате те, що згодом стало калюжею, було тоді, ще на пам'яті старожитців, глибоким, чистим озером, сажнів із сім завширшки, з прохолодною водою, в якому через зручність любили купатися сусідні хлоп'ята. Надлишок води через невелику протоку стікав у найближчу річку

Люльченку. До нижнього потоку щорічно приходили двічі. Спіцину не вдалося побувати біля потоку на Петрів день, коли біля нього з року в рік навмисно збирався народ, і він не міг сказати, який характер мали ці зібрання, але зате довелося спостерігати його в той час, коли він безсумнівно зберігав своє старе значення. Це було в останніх числах травня. Багато з прочан, які ходили на Велику ріку і на зворотному шляху минали В'ятку, вважали за свій обов'язок мимохідь зайти й на потік. Більшість ішла з цікавості, недовірливо, хоча й не забувала напитися брудної води з нього і покласти в церковний кухоль гріш, та ще ті, хто жвавіші, розпитував приставленого до кухля селянина: чи правда, що у воді видно хрест церкви, котра занурилася туди разом із народом, і чи правда, що вода його зцілює від усіх найтяжчих хвороб, скільки народ кладе грошей у кухоль, чи добуваються з води ті монети, котрі туди кидаються прочанами тощо. Але були й такі відвідувачі, що твердо вірили в цілющу силу води потоку. Набравши в діжечку з березової кори води, вони милися нею, обмивали хворі частини тіла, навіть обливалися нею, відходячи за сусідні кущі. Деякі, скинувши з себе весь одяг і одягшись у новий, старий із молитвою кидали у воду, але частіше жбурляли лише якусь частину з одягу. Ті, в кого боліла голова, кидали хустку, шапку, підочіпник-шашмуру, пов'язку з голови, у кого ноги – валянки, черевики, у кого було погано з очима чи обличчя негарне – маленьке дзеркальце; також кидали каптани, сарафани, часто гроші, очевидно, щоб жити багатше. Спіцин знайшов навіть кинуту навіщось поминальну записку-«паметку», котра, звичайно ж, побувала у Великорецькому селі. Старими й новими сорочками, хустками, валянками та всім іншим закидалася вся поверхня калюжі; найкраще з кинутого виймалося у зручний час сусідніми селянами; найгірше залишалося. Народ не пам'ятав, коли й навіщо встановилася хода на потік, не знав, що саме тут священного. Марно було, як зазначав Спіцин, розпитувати про це і сусідніх селян, і прочан, які часом прибували здалеку. Селяни розповідали відому усім неймовірну історію про двох братів-розбійників, які втонули на місці потоку; прочани розповідали про затонулу разом з людьми, котрі молилися, церкву, через що й утворилося болітце, і про зцілення, які відбуваються навіть від однієї обіцянки сходити на Потік. Прикметно, що в Нолинському, Глазовському, Слободському, Орловському, Котельницькому повітах про потік можна було дізнатися більше, ніж живучи в самій В'ятці чи навіть в одному з сусідніх сіл. На їхніх мешканців, здавалося, потік не справляє ніякого враження, як спостеріг Спіцин. Він припустив, що в'ятський звичай ходити «на Поток» досить стародавній, і, можливо має стосунок до того російського звичаю, про який у Стоглаві сказано: «въ

первый понедѣльникъ послѣ Петрова поста въ рощи ходятъ и наливки [місця, де збирається дощова вода. – К.Р.] бесовскія потѣхи дѣяти». Проте основну увагу Спіцина привернув згаданий там обряд Троєкурчатниці [486, с. 67-68; 485, с. 166-170; 254, с. 63-67]. Інший в'ятський уродженець, який став знаменитим етнографом, – Дмитро Зеленін, говорячи про «збереження язичницького шанування води, сліди якого рясні і в інших губерніях Росії», згадав, що «ще на початку XVIII століття користувався забобонним вшановуванням місцевих мешканців Нижній потік побіля самого м. В'ятки; тепер, здається, його більше не знають» [198, с. 20].

Обов'язковість умивання для прочан була пов'язаною з логікою ритуалу, відповідно з якою людина має бути первісно приведена до «вихідного» (природного) стану і тільки після цього можливим є її перехід у нову якість. Обмивання під час перебування поза соціумом і супутнє йому оголення, що підкреслювало асоціальність, «натуральність», відсутність будь-яких знаків, що вказали б на зв'язок фігуранта зі світом культури, – все це, очевидно, й символізувало його «природний», «вихідний» стан. Залишені старі речі були втіленням того, що лишилося від людини в її попередній якості. Крім того, немає сумнівів, що вода пов'язувалася з тією субстанцією, котра не тільки давала життя людині й усьому живому, але й у котру вона поверталася, завершивши свій життєвий шлях (казкові мотиви живої й мертвої води, пов'язаних із омолодженням героя, отриманням ним нового життя). По відношенню до людини «переробка» її сутнісних характеристик утілювалася в діях, які концентрувалися довкола обмивання, переодягання й просторового переміщення. Перевдягання прочан у новий одяг було їхнім прилученням до сфери культури – універсальним способом символізації належності до нового стану. «Забобонний обряд» поклоніння якомусь «богу» на Нижньому Потоці, поблизу Хлинова, є дуже цікавим. В розпорядженні науковців є відомості і 1730-х років, і другої половини XIX століття. Вказана в джерелах дата – 29 червня (за старим стилем) – це Петрів день, який гучно відзначали в росіян. За даними Спіцина відомо, що на Нижній потік для поклоніння воді заходили і паломники, які поверталися із села Великорецького – тим більше, що Великорецький хресний хід повертався у В'ятку через село Філейське (нині міський район Філейка), біля якого і знаходилося те шановане місце. Обряд на Нижньому Потоці пробували вивчати в контексті обрядів і звичаїв Петрового дня, намагалися його розглядати, як один із частих випадків народно-православних поклонінь водним джерелам тощо, проте дослідники давно зробили висновок, що йдеться тут якщо не безпосередньо про поклоніння Велесові, то про культ, генетично пов'язаний із культом

Велеса. Прикметно те, що це поклоніння здійснюється на Петрів день (святого Петра вважають заступником бога Волоса). Звичаї кидати в джерело гроші, пити воду з золота, вмиватися (обливатися) такою водою тощо, які, як відзначали, пов'язані с культом Волоса. Наведене свідчення дослідники співставляють зі словами руського повчання: «не нарицайте собъ бога... ни въ рѣкахъ, ни въ студенцахъ», пор. також опис язичницького культа в руській інтерполяції у перекладі Григорія Богослова: «овъ ръку богиню нарицаеть, и звѣрь живущь въ ней яко бога нарицая, трѣбу творить» [23, т. 2, с. 207]; при цьому руський переписувач Григорія Богослова, взагалі кажучи, не заперечує існування «звіра», що живе в воді, проте протестує проти визнання його Богом. Порівнювали також вірування старообрядців, за яким на водах спочиває дух, котрому поклонялися вони не тільки над колодязями, але й у будинках над казанами, наповненими водою; у ті й інші кидали вони срібні гроші [23, т. 2, с. 210; 475, т. 1, с. 16; 535, с. 81-82]. Уявлення ж про болото як місце мешкання якихось антропоморфізованих істот широко побутувало на Російській Півночі [464, с. 45]. Тому від намірів ототожнити цей обряд із «народним православ'ям» слід рішуче відмовитися. Як показують матеріали справи, у першій половині XVIII століття в'ятчани чітко усвідомлювали, що чинять дещо заборонене офіційною церквою, що потрібно приховувати, й жодним чином не ототожнювали свої дії із вшануванням святого Петра, хоча це могло їм допомогти виправдатися. «Бог» у болітці не міг бути християнським святим або ж іконою, а обряд поклоніння йому не містив ніяких християнських рис, мінімум їх з'явився потім. «Осудний з точки зору Синоду характер подібних обрядів не завжди бував настільки очевидним. Не завжди церковній владі було легко вирішити, наприклад, за яким розрядом зараховувати повідомлення про поклоніння чудотворним джерелам: як відомості про язичницькі забобони чи, навпаки, як свідчення віри в цілком схвалювані церквою християнські дива...» [388, с. 99]. Отож у даному випадку поганськість була зовсім безсумнівною. Нижній потік однозначно був язичницьким місцем культу.

Дуже цікаво, що поклоніння богу Нижнього потоку було впритул пов'язаним із поклонінням святому Миколаєві Великорецькому. Нині Великорецький сакральний комплекс знаходиться на території Юр'янського району Кіровської області. Іншу, ще більш урочисту і відому хресну ходу, з В'ятки «на Велику ріку», мала на увазі приказка в'ятського духовенства: «Если бы великорецкие деньги, верховское мясо да чудиновский хлеб, – и умирать бы не надо!» (Мултановський [повіт]). Села: Великорєчьє, Верховьє, Подрєльє і Чудиново лежать усі в Орловському повіті. З першим пов'язаний знаменитий великорецький

хід, що супроводжувався раніше забобонними обрядами..., які тепер, одначе, вже не існують. Верховській святині, «Спасу Колотому»... тоді привозили у величезній кількості, навіть здалеку, так звану «молёбную скотину», тобто зарізану за обіцянкою. Звичай заснований, як здається, на співзвуччі слів: «Колотий Спас» і «колоть» (по-місцевому також «молить») скотину. Тут, як і в багатьох інших випадках, важко визначити, де закінчується істинна релігійність і де починається забобон» [198, с. 21].

Історія Великорецької хресної ходи певною мірою перегукується з історією Свистопляски. Ось як змальовує це свято Олександр Герцен, засланий до В'ятки у 30-х роках XIX століття: «Верст за п'ятдесят від В'ятки знаходиться місце, на якому з'явилася новгородцям чудотворна ікона Миколая Хлиновського. Коли новгородці оселилися в Хлинові (В'ятці), вони ікону перенесли, але та зникла і знову з'явилася на Великій річці за п'ятдесят верст від В'ятки; новгородці знову перенесли її, але за тим разом дали обітницю, якщо ікона залишиться, щорічно носити її урочистим ходом на Велику річку, здається, 23 травня. Це головне річне свято у В'ятській губернії. За добу відправляється ікона на багатому дощанику по річці, з нею архієрей і все духовенство, святково одягнуте. Сотні всякого роду човнів, дощаників, наповнених селянами і селянками, вотяками, міщанами, строкато рухаються за образом. І попереду всіх – губернаторське судно, покрите червоним сукном. Дике видовище це виглядає досить гарно. Десятки тисяч народу з близьких і далеких повітів чекають на образ на Великій річці. Все це кочує галасливими натовпами поблизу невеликого села – і що найдивніше, натовпи нехрещених вотяків і чемерисів, навіть татар, приходять молитися іконі. Зате і свято має чисто язичницький вигляд. За монастирською стіною вотяки, росіяни приносять в жертву баранів і телят, їх тут же забивають, ієромонах читає молитви, благословляє і святить м'ясо, яке подають в особливе вікно зі внутрішньої сторони огорожі. М'ясо це роздають шматками народу. В старі часи роздавали його задарма, тепер ченці беруть кілька копійок за кожен шматок. Отож мужик, який подарував ціле теля, повинен витратити гріш-другий, щоб отримати шматок собі на харчі. На монастирському дворі сидять цілі натовпи жебраків, калік, сліпих, всіляких потвор, які хором співають «Лазаря». Молоді поповичі і міщанські хлопчаки сидять на надгробних пам'ятниках біля церкви з чорнильницею і кричать: «Кому пам'ятці писати? Кому пам'ятці?» Баби і дівчата оточують їх, зазначаючись імена, хлопчаки, хвацько скриплячи пером, повторюють: «Марію, Марію, Килину, Степаниду, отця Іоанна, Мотрону, – а ну, тітонько, твоїх, твоїх ото – бачиш, дала гріш, менше п'ятака взяти не можна, рідні

то ж – Іоанна, Василину, Йону, Марію, Євпраксію, немовля Катерину ...». У церкві штовханина і дивні уподобання, одна баба передає сусідові овечку з точним дорученням поставити «гостю», інша «хазяїну». В'ятські ченці і диякони постійно п'яні увесь час протягом цієї процесії. Вони по дорозі зупиняються у великих селах, і мужики їх пригощають досхочу» [113, с. 284-285]. А Салтиков-Щедрін у «Губернських нарисах» описує, як це народне свято починається у В'ятському кремлі, на площі і в кафедральном соборі, де зберігалася ікона. «Соборна площа кипить народом; на величезному її просторі снують взад і вперед строкаті вервечки богомолок; деякі з них, в очікуванні благовісного дзвону, розташувалися на землі, ближче до напівзруйнованої міської водойми, наповнили водою берестяні короби і відстебнули запилені торбинки, щоб вийняти звідти далеко заховані і довгий час бережені мідні гроші на свічку і на милостиню. Тут же, між ними, сидять на землі групи убогих, сліпих і кульгавих калік, з яких кожен тримає в руках дерев'яну чашку і кожен тягне свій плачевний, захоплюючий за душу вірш про пресвітлий втрачений рай, про пустельне «необхідне» житіє, про злі нескінченні муки, про грішну душу, яка не дотримувалася ні середи, ні п'ятниці ... Тут же, біля увіткнутих у землю кілочків, що зображують собою тимчасові ярмаркові приміщення, штовхаються спритні міщани і приміські селяни, які прибули на ярмарок з коробами, відерцями, горщиками та іншим сільським припасом. І весь цей люд метушиться, клопочеться та безперервно оновлюється новими натовпами богомолок, що приходять бозна з яких країв. Гомін натовпу ходить хвилями по площі, приймаючи то веселі і безтурботні, то жалібні і благаючі, то тверезі і суворі тони» [453, с. 144-145].

Переміщення в реальному просторі набувало в контексті ритуалу особливого сенсу, оскільки наділялося багатьма додатковими значеннями. Великорецька хресна хода з іконою святого Миколая чудотворця була найбагатолюднішою у В'ятці, найдивовижнішою й глибоко шанованою в'ятськими мешканцями. Богомольці сходилися на ріку Велику не лише з В'ятської губернії, а й з Пермської, Казанської, Костромської, Вологодської і навіть Нижньогородської, прибуваючи за позбавленням від хвороб чи нещасть. Хоча ця хода не має за собою спогадів про якусь історичну подію, проте вона важлива вже тим, що виражає собою побожність в'ятчан. Час встановлення цієї хресної ходи невідомий. Її з великою вірогідністю відносять до початку XV або навіть до кінця XIV століття. Приводом до цієї хресної ходи начебто послугувало знаходження чудотворної ікони святого Миколая поблизу ріки Великої, в гаю, над джерелом. Плутаючи цей образ із іконою Тихвінської Божої Матері, рукописи повідомляли, що це трапилося за князювання Дмитра

Донського, в 1383 році. Походження святині потребувало особливої легенди, котру пізніші церковні письменники оминали. Ричков із цієї нагоди пише: «В літописі показано, що християни, котрі пішли від ріки Кобри, прийшли до Великої ріки, і там бачили різні дива від образу Миколая-чудотворця, котрий вони з собою взяли з тих жител, які спустошили чемериси, що напали на них. Ці дива вельми розлого описані у в'ятському літописці».

Микола Хитрово у своєму журналі, написаному у В'ятці 1811 року, так розповідає про це явління, звичайно, за чутками. «Чудотворний образ св. Миколая, що знаходиться в соборній церкві, заслуговує на увагу кожного християнина. Він явився за 120 (sic!) верст від міста, у гаю, мешканцям цієї сторони, що звуться великорецькими, 1383 року, за царювання великого князя Димитрія Івановича Донського. Один селянин, примічаючи підряд три ночі сяйво в лісі, разом із товаришами наважився піти подивитися звідки походить воно. Наскільки великим було їхнє здивування, коли побіля джерела знайшли вони невеликий образ, оточений свічками. Вражені цим дивом, вони загасили свічки й понесли образ до себе додому, бажаючи на другий день сповістити про це начальство. Здивування їх ще більше зросло, коли вони вранці не знайшли в себе образа. Вони вирушили знову на колишнє місце, стали шукати образ, але не знайшли і вирішили дочекатися ночі. Коли настав той час, образ і свічі знову з'явилися; селяни впали на коліна й після короткого моління побігли оголосити про це чудо архієреєві, котрий відправив туди все духовенство, щоб підняти образ і принести його в місто. Відтоді ця ікона творила багато див над мешканцями хворими й калічними. За наказом патріарха московського, образ перенесли до соборної церкви, з повелінням духівництву – щорічно в день явління образу носити його на те місце і служити подячний молебень із водосвяттям, що понині й виконується. Ця церемонія приваблює велику кількість побожних людей і приносить церкві щорічного прибутку до кількох тисяч рублів».

Про ікону цю місцеві перекази розповідали, що її було принесено у в'ятський край новгородськими вихідцями і саме тими, які допливли по річках Волзі і В'ятці до чемериського городища Кокшарова (нинішній Котельнич). Однак нові прибульці, яких турбували набіги чемерисів, змушені були залишити зайняті місця і шукати допомоги у хлиновців (в'ятчан). Коли ж в'ятчани відмовилися допомогти, новгородці перейшли ріку В'ятку і зупинилися за 40 верст від міста Хлинова, де нині протікає ріка Велика, названа так за великими дивами від святої ікони. Але новгородці, за переказом історика Вештомова, і з цього місця кудись згодом пішли, залишивши якимось чином святу ікону. За іншою

версією, чемериси заважали розселенню росіян. Одного разу натовп поселенців, які хотіли облаштуватися на землях нинішнього Яранського повіту, зазнав їхнього нападу. Росіяни втекли від них і, тікаючи, покинули образ Миколая чудотворця. Через багато часу після цієї події, 1383 року якийсь поселенець започаткував селище поблизу тієї гори, де покинутий був образ, і обрав собі місце для садиби на березі струмка. Одного разу він вирушив у ліс за деревом і побачив незвичайне світло, як від тисячі свічок. Селянин спочатку збентежився і не наважувався підійти до місця, де було світло, але потім, повертаючись тією ж дорогою, він, скоряючись незрозумілому, сильному потягу, перехрестившись, з молитвою підійшов до таємничого місця, де біля невеликого джерела і побачив образ святого Миколая. Зі зворушенням нахилився поселянин перед ликом святителя і взяв образ, поставив в себе у новозбудованій хаті. Біля нього стали селитися інші, заводилося й примножувалося поселення. Тоді образ виявився цілющим і чудотворним, і до хати селянина стали сходитися прочани. Звістка про це дійшла до хлиновського духовенства, воно стало міркувати, як би придбати такий скарб для міста. За іншою версією, коли на нове село Великорецьке стали нападати часто чемериси, в'ятчани через страх втратити ікону вирішили перенести її в Хлинов, місце безпечніше. Мешканці села довго не поступалися образом; аж поки міські мешканці не попросили їх залагодити справу так, щоб з Хлинова щорічно здійснювати хресну ходу в це село й приносити туди образ. Таким чином встановлена була щорічна хресна хода в це село, збудоване на березі ріки Великої.

Можна припустити, що спочатку Великорецька округа була культовим місцем язичників. Ходити туди з іконою стали набагато пізніше в XVI столітті – розганяти злих духів. З цих двох розповідей видно, що явління ікони Миколая Чудотворця відбулося серед простого люду і за особливих обставин: незвичайне сяйво, що оточувало образ, і чудотворення, що почали йти від святої ікони. Обидва оповідачі у причинах перенесення ікони до В'ятки не узгоджуються з повідомленням літописця, в усякому разі більш давнього. «Слышавшіи людіе города Хлынова о многочудесномъ семъ образѣ и о нахожденіи невѣрныхъ черемисъ (які могли б викрасти ікону), совѣтъ благъ о томъ всенароднѣ сотворше, восхотѣша той чудотворный образъ съ Великія рѣки взяти въ богоспасаемый градъ Хлыновъ», – говорить літописець. За цією загальною й хорошою порадою, свята ікона перенесена була з благоговінням у Троїцьку церкву (нинішній кафедральний собор). У пізнішому переказі вказується на два чуда: одне здійснилося при побудові Великорецької церкви, інші при перенесенні ікони в Хлинов. Перше диво вельми схоже на те, яке згадує в'ятський літописець при

побудові Хлинова. Згідно з іншим, у призначений для перенесення день ніхто не зміг підняти святу ікону, і лише тільки після багатьох молитв в'ятчан і після обітниці щорічно здійснювати із Хлинова хід із чудотворною іконою на місце її явлення в село Великорецьке, в'ятчани змогли принести ікону в Хлинов. Обітниця ця виконується і донині завжди в 21 день травня, а сам хід триває до 27 травня, коли святу ікону зустрічають на міському кладовищі Івана Богослова.

Виникає стійке враження, що справжні обставини виникнення й потреба в ході замовчувалися. Цю версію підтверджує той факт, що хлиновці зберігали таку велику святиню в храмі Прокопія Устюжського чудотворця і що храм цей знаходився всередині міста, а не в передмісті, тобто був одним із найголовніших храмів міста. Очевидно, вшановування ікони проводилося саме переселенцями з Устюга, які й зберігали її в найбезпечнішому місці – у храмі свого покровителя за міськими стінами. Не заради припрошувань і не заради угоди й домовленостей із селянами встановлена була хресна хода на ріку Велику, і тим більше не через особливі релігійні спонукання мешканців, які бажали, очевидно, пам'ятати місце появи ікони і освячувати спогад про це молитовними діями. Вона мала на меті освятити й інкорпорувати до християнської обрядовості стародавнє культове місце на Великій річці. Це є простішим й природнішим поясненням, аніж якась штучна угода з селянами, котрі не бажали поступитися святинею задля спільної користі. Коли ікону було перенесено до Хлинова, то начебто негайно, з почуття духовної радості і відбулося рішення «по вся лѣта съ люботруднымъ тщаніемъ ходити самимъ вмѣстѣ съ чудотворнымъ образомъ св. Николая на чудотворное мѣсто его явленія и по возвращеніи встрѣчати его съ великою честію, со всенароднымъ торжествомъ». Насправді почалася боротьба з язичництвом і відступами від московського канону православ'я, які на В'ятці існували до середини XVIII століття. А деякі зберігалися і пізніше. Зараз важко судити про тогочасний характер вірувань в'ятських жителів. Обряд на Нижньому потоці показує, що це було язичництво, й у віддаленому місці на річці Великій збиралися прихильники цієї стародавньої віри. Розганяти цю «нечисть» (виправляти обрядовість) устюжани стали за допомогою альтернативної ікони Миколи-чудотворця.

Важливо, що чудотворний образ не згадується ні в митрополичих посланнях, ні в розповіді про облогу В'ятки. Найранішим конкретним свідченням про ікону є грамота 1546 року – відповідь Івана IV Грізного на супліку від шестаковців, у якій вони скаржилися на слободського намісника за те, що він брав із них мито, коли вони «ездятъ въ Хлыновъ и къ Николе чюдотворцу къ Великорецкому молитися», в той час як

вони, шестаковці, мали жалувану грамоту, що забезпечувала безмитний проїзд поміж в'ятських міст. Грізний відповів на цю скаргу постановою: «которые шестаковцы поѣдутъ въ Хлыновъ или къ Николѣ Великорѣцкому молитися, и нашихъ Слободскихъ намѣстниковъ пошлинники мыта и явки не емлютъ». Таким чином, ще в 1546 році, на момент прохання, від новозбудованого містечка Шестакова йшли дві дороги, з яких одна вела в Хлинов, а інша – до Миколая Великорецького, тобто в село Великорецьке, в церкві якого перебувала ікона святого Миколая. У Хлинові ікони ще не було. Ймовірно, в цей час образ ще перебував у обезлюднілому після подій 1489 року містечку Нікуліциному (звідси його назва), розташованому на шляху з Шестакова (через Слободський) у Хлинов. Проте він мав бути перенесений у Хлинов до 1554 року, оскільки в цьому році він уже, поза всяким сумнівом, перебував у Хлиновській Прокопіївській церкві, де й зазнав ушкоджень від пожежі, котра знищила цей храм.

З літопису видно, що в'ятські мешканці не захотіли чи полінилися одного разу, перед 1551 роком, виконати дану обітницю – носити ікону на ріку Велику. За цим настала кара Божа: серед літа (з 1 червня по 12) з'явився страшний холод, який загрожував неврожаєм і голодом, і тоді «паки обѣщася по вся лѣта ходити неотложно». Спочатку хресний хід здійснювався на суднах по річках В'ятці і Великій в першу неділю після свята перенесення мощей Святого Миколая із Лікії до італійського міста Барі 22 травня. У старих московських текстах ікону називають Миколай В'ятський. Синонім «Великорецкий» з'являється трохи пізніше. Справа в тому, що річку В'ятку за її розмір у минулому іменували Великою (деякі дослідники перекладають і слово «В'ятка» як «велика»). Наприклад, у «Повісті про країну В'ятську» є вираз «рѣка великая Вятка». Там само змальована традиція перших в'ятських поселенців брати з собою у військові річкові походи шановані образи (перед вирішальною битвою влаштовували церковні церемонії). Взагалі, похідні ікони були дуже поширеними у росіян. В'ятчани, напевно, брали їх із собою в свої небезпечні експедиції, могли вони бути і в устюжан. Можна припустити, що саме в 1551 році ікона була перенесена до Хлинова та тимчасово розміщена в церкві Прокопія Устюжського.

Чутки про дива, що траплялися перед цією іконою, поширилися не тільки по всій В'ятській землі і сусідніх із нею краях, але дійшли до Москви. Підкорювач Казанського царства, цар Іван IV Грізний, забажав бачити і помолитися перед іконою Миколая Великорецького, і її привезли до Москви в 1557 році. Перебування в'ятської святої ікони в Москві ознаменувалося, згідно з літописом, наступним дивом, яке свідчило про всеросійське її шанування. У Москві, на згадку про

перемогу над Казанню, споруджувався Покровський собор на рові – нинішня церква Василія Блаженного. За планом у цьому соборі передбачено було вісім бокових вівтарів. Усі ці вівтарі при первісній побудові були вже позначені і вказані іменами святих, яким ті вівтарі були присвячені. Всупереч очікуванню будівельників, раптом ясно позначився дев'ятий боковий вівтар, доведений будівництвом до такого ж стану, до якого були доведені решта вісім вівтарів. Роздумувати довго про те, чиєму імені присвятити вівтар, який чудесно з'явився, було нічого. Загал приписав це диво в'ятській святій іконі, що перебувала в Москві, і дев'ятий вівтар нарекли церквою Миколая Великорецького. Тоді ж для неї з ікони була зроблена копія. Сама хода ікони містами ознаменована була якимись особливостями. Зокрема, у літописі говориться, що святий Миколай-угодник, ідучи мимо Казані, Москвою й Устюгом, «многихъ людей прощалъ», тобто творив дива. Цар подарував щедрі й багаті прикраси для цієї святині. За рахунок царської скарбниці облаштований був новий позолочений обклад до образу святого Миколая, а на сам лик угодника покладена була золота риза, прикрашена дорогоцінним камінням. Судячи з переліку скоєних див, відтоді люди, в основному, отримували зцілення шляхом молитви перед іконою вже в Хлинові. Згідно з дозорною книгою князя Звенигородського 1615 року, всередині міста Хлинова, крім соборної Богоявленської церкви холодної і теплої Воздвиженської, була церква тепла Прокопія Устюжського та холодна Миколая Великорецького, що належали до однієї парафії. Очевидно, що, відновлюючи після пожежі Прокопіївську церкву, нові хлиновці приєднали до неї й Миколаївську. Відомо, що на момент перенесення у Хлинов Великорецького образу в місті була вже церква Миколая Градського, проте ікона була поставлена у Прокопіївській церкві. Взагалі, з дозорної книги князя Федора Звенигородського можна помітити, що в Хлинові в 1615 році назви церков ті ж, які виявляються і в Устюзі за писемною книгою 1623-1624 років Вишеславцева. Це наводить на думку, що й більша частина хлиновських храмів споруджена була вже після підкорення В'ятки новими поселенцями – колишніми устюжанами, після переселення яких на В'ятці почалася, за виразом учених, «нове життя – благочестиве, московське».

Свята ікона Миколая Великорецького побувала в Москві двічі. З волі Михайла Федоровича, котрий став царем, 1615 року ікону вдруге принесли в Москву. Сумирний і побожний монарх теж захотів зробити прикрасу для святого й чудотворного образу. До ікони був прилаштований золотий хрест зі святими мощами і надітий убрус, прикрашений перлами.

Мешканці Хлинова вирядили чудотворний образ в Москву 1 вересня 1614 року. Як і під час першої подорожі, ікону транспортували по воді, річкою В'яткою, далі – Камою, Волгою і Окою. 18 вересня вона була в Рибній слободі. 28 вересня ікона прибула в Казань, якій в ті роки підпорядковувалася в церковному відношенні В'ятська земля. Тут в'ятську святиню зустріли з великими почестями. Було записано кілька чудес. 1 жовтня ікону «честно» вирядили із Благовіщенського собору міста Казані до Москви. 7 жовтня її зустрічали у Введенській соборній церкві «Чебоксарского града», 12 жовтня – в П'ятницькій церкві «Васильева града», 16 жовтня – в Преображенській соборній церкві Нижнього Новгорода, де в'ятський образ пробув до початку листопада. 22 листопада 1614 року Великорецька ікона прибула до Москви, про що в рукописі було зроблено відповідний запис: «Принесенъ же бысть целбоносный сей образъ святителя Николы отъ Великія рѣки с Вятки в царствующій градъ Москву в лѣто 7123 (1614) мѣсяца ноября 22 день на память святаго апостола Филимона, а изъ царствующего града Москвы отпущенъ бысть чюдотворный святителя Николы образъ Великорѣцкій при благовѣрномъ царѣ и великомъ князѣ Михаилѣ Феодоровичѣ всеа Русіи в соборную церковь, созданную во имя его, на прежнее чюдотворное мѣсто тогоже 123 (1615) году мѣсяца майя въ 5 день на память святыя великомученицы Ирины».

У столиці в'ятська святиня пробула неповних півроку і 5 травня 1615 року вирушила в зворотному напрямку, причому тим же шляхом – через Казань. 1 липня ікона прибула в Чебоксари, 8 липня – в Казань, 20 липня – в Лаішев, де чудотворний образ протягом тижня носили по будинках міщан. 30 липня ікона гостювала в селі Омари, де також було записано кілька зцілень. 6 серпня вона відвідала «Полянки» – нині місто В'ятські Поляни, а потім вотчину Успенського Трифонового монастиря. 13 серпня «приидоша с чюдотворнымъ образом на Уржумъской Караулъ» (нині місто Уржум), де його вийшли зустрічати всі мешканці на чолі з воєводою Дмитрієм Воробьїним. 30 серпня образ повернувся до Хлинова, де його зустрічали «вси людіе» на чолі з воєводами Федором Звенигородським і Василем Жемчужниковим. Варто зазначити, що коли подорож до Москви тривала 53 дні, то зворотній шлях в Хлинов – 118 днів, вдвічі довше.

Після повернення із столиці чудотворний образ, як і в минулі роки, щорічно відвідував річку Велику, після чого обходив міста у середній течії річки В'ятки. Клірики Миколаївського собору, як і раніше, справно записували відомості про дива і зцілення. При цьому, після повідомлення про диво, яке сталося на місці видіння ікони 19 травня 1624 року, міститься запис, надзвичайно важливий для історії

Великорецького образа: «Глаголю бо яко церковь во имя Николы чюдотворца проявленія чюдотворнаго его образа, что на Великой рѣкѣ, древяная, одна первоначалная, болше двухсотъ лѣтъ стоитъ, но и нынѣ внутрь церкви той, якоже в новой, стѣны бѣлы и нерушимы от согноитія, а егда де проявился святый сей чюдотворный образъ святаго Николы и на мѣстѣ томъ церковномъ было болото веліе и закладоваху церковь до трижды на иномъ мѣстѣ, церковь же нощію обретащеся на болотѣ, идеже нынѣ стоитъ Божіею милостію и молитвами сего великого архіерея Христова и чюдотворца Николы на том мѣстѣ вельми сухо донынѣ, и многая исцелѣния подаются от образа чюдотворнаго Великорѣцкаго святаго Николы, егда приезжаху на праздник на чюдотворное то мѣсто».

Із цього запису випливає, що в 1624 році богослужіння на річці Великій по-старому учинялися в «первісній» дерев'яній церкві, закладеній понад двісті років тому на місці знаходження ікони. Ця звістка переконливо свідчить про стародавність Великорецької ікони, знайдення якої церковний переказ відносив до 1383 року.

Описів проводів і зустрічі ікони святого Миколая і враження, котре справляла Великорецька хода, багато, та слід спинитися на найбільш старовинному, укладеному Миколою Хитрово в 1811 році. Засланий генерал-майор Хитрово бачив проводи ікони на річку Велику, і це видовище справило на нього сильне враження: «Ця церемонія, – пише він, – приваблює велику кількість побожних людей і приносить церкві щорічного прибутку до кількох тисяч рублів. Щороку упродовж шести тижнів носять ікону. Зібрання народу, що супроводжує образ і приходить йому назустріч, надзвичайно велике. Іноді понад 15 тисяч людей, спонуканих благочестям, приходять сюди у хвилину відправляння, що становить чудове видовище на воді. Все духівництво прямує в процесії до річки в багатих уборах; шлюпка з 12 веслами, добре й багато прикрашена, чекає на прийняття образу й духівництва. Весь простір річки, у хвилину відправлення того, вкривається човнами, повними людей, які слідують за процесією на відстані 25 верст. Зібрання народу в різних шатах, багаті сукні купчих і червоні хустки селян під час ходи становлять видовище принадне; до того належить приєднати подзвін дзвонів; усе це становить чудову ходу. Нарешті, смію запевнити, що картина ця може вважатися єдиною, і я не бачив жодної церемонії духовної, котра могла б зрівнятися з нею. Розташування місця, різноманітні види, ріка, що на версту розливається, – все це приводило мене в такий захват, якого не може зобразити слабке перо моє». Якщо більша частина мешканців захоплювалася видовищем Великорецької ходи, то глибоко релігійні люди проймалися при цьому зовсім іншими почуттями і менш за все бажали, щоб хресна хода становила собою саму

лише видовищну екскурсію. До числа таких осіб належав в'ятський єпископ Лаврентій (Горка), призначений на єпархію в грудні 1733 року. Цей преосвященний, який мав вищу освіту, ознайомився зі станом справ і неспівчутливо поставився до Великорецької ходи, що була позбавлена будь-якого християнського внутрішнього змісту. У перший же рік свого правління Лаврентій словесно оголосив у Хлинові, що без указу Синоду він побоюється відпускати духовенство з хресною ходою по єпархії. До цього спонукали духовного в'ятського владику, головним чином, деякі місцеві звичаї, що надавали хресній ході характер не лише видовища, але й учти. Слід зауважити, що під час семиденного носіння святої ікони всі, хто супроводжував її на стругах, за невеликим винятком, годувалися за загальний рахунок, тобто добровільними пожертвами. Для них різалися барани, котрих приносили живцем, і підносилося пиво. Не дивлячись на те, що відплиття ікони починалося 21 травня, виборні старости заготовляли корабельні й їстівні припаси, як і починали пивоваріння, ще з листопада місяця. Ось ця сторона хресної ходи й була неприємною Лаврентієві. Коли струговий староста звернувся до нього з проханням позичити йому із церковних коштів 500 рублів на заготівлю матеріалів для стругового плавання і на купівлю харчів, то преосвященний відмовив йому в цьому проханні, додавши у своїй резолюції наступні прикметні слова: «Ця хресна хода, судячи з колишнього започаткування (з їстівними припасами), була схожою більше на якийсь бенкет, а не на істинне моління. Первісна церква заснувала хресні ходи для загальнонародного моління з тим, аби істинні прочани, з усіляким смиренням і побожністю, приносячи всемилостивійшому Богові теплі молитви, умилостивлювали праведний гнів Божий, і для того за хресною ходою завжди святий піст слідував, а не бенкет. Узгоджуючись із цим святим започаткуванням первісної церкви, і ми чинити так повинні». Потім архієреєм було зроблене розпорядження, щоб на майбутнє свята хресна хода на річку Велику здійснювалася, щоб уникати великих витрат, шляхом по суші, а не водою, і щоб прочани під час цього шляху самі утримували себе. Як і слід було очікувати, народ не зрозумів чи не хотів зрозуміти високу думку архипастиря, що піклувався про чистоту релігії, і перетлумачив це по-своєму. Принаймні, за весь час, доки Лаврентій керував В'ятською єпархією, хресних ходів на ріку Велику не здійснювалося. Одним, мабуть, не подобалося йти непротоптаною дорогою, інші обурювалися на архієрея за те, що той позбавив їх дармового пригощання. Саме в'ятське духовенство було не на боці преосвященного, й, ідучи йому наперекір, не підтримало жодного з його починань. Хоча цей просвічений архіпастир і лишався зі своїми поглядами і високими релігійними переконаннями самотнім серед

своїх темних в'ятських парафіян, не зрозумілий і не оцінений своїми сучасниками, нащадки почали оцінювати цього владику, крайнього противника неуцтва та забобонів. Єпископ Лаврентій вважався відомим проповідником того часу, і він перший із в'ятських архієреїв говорив проповіді без підготовки. Піклуючись про освіту в'ятського духовенства, Лаврентій відкрив у В'ятці Слов'яно-латинську школу, викликав для цього з Києва достойних учителів, але це не сподобалося духівництву. Живучи морально, він вимагав цього ж від своїх підлеглих. За повідомленням в'ятського історика Вештомова, преосвященний був особливо милостивим до бідних; під час голоду, що був у В'ятці, він жертвував навіть церковним майном, кажучи, що церковне майно є майном бідних. У В'ятці єпископ Лаврентій прожив лише чотири роки й три місяці. У його короткій біографії говориться, що частий смуток, який проявлявся від опору духівництва й народу заснуванню Латинської школи, передчасно звів преосвященного в могилу. Похований він був у В'ятському кафедральному соборі. Лаврентієва думка про чистоту в'ятської хресної ходи випередила ціле століття й здійснилася тільки за царювання Миколи І. 26 квітня 1737 року, тобто через 16 днів після смерті єпископа Лаврентія хлиновські посадські мешканці в складі двох бурмістрів, міського старости й купецтва подали до провінційної канцелярії прохання, в якому висловлювали глибокий жаль від припинення такого стародавнього заходу, як Великорецька хода, на яку збиралися мешканці сусідніх областей і просили про відновлення його, за заповітом предків. Указом імператриці Анни Іванівни вже через чотири дні було повелено відновити попередні богомолення і встановлену хресну ходу, не відміняючи й не зупиняючи нічого. Знову почалися з листопада місяця заготівля харчів і варіння пива для благочестивих богомольців. Такий бенкет із ненажерством і пияцтвом не могла вже зупинити, завдяки силі найвищого указу, жодна влада у В'ятці, ні духовна, ні світська.

Тільки вже в тридцятих і сорокових роках XIX століття стала пробуджуватися й у В'ятці суспільна свідомість: з'явилися в столичних газетах кореспонденції з В'ятки, що засуджували недоречні звичаї під час хресної ходи, як, наприклад, принесення нібито в жертву святому Миколаю баранів живцем, заклання їх поблизу Великорецької церкви, яке було схоже на язичницьке жертвоприношення, залунали й докори в'ятському духовенству, що дозволяло через користолюбство подібні забобони. Через схвильовані пересуди інтелігенції в'ятський губернатор Іван Хомутов 1839 року вніс до свого річного звіту повідомлення про безлади, що бували під час Великорецької хресної ходи. Далі був запит в'ятському преосвященному Неофітові й, після даного останнім

пояснення, святий Синод доповів про справу імператорові. Микола I висловив свою найвищу резолюцію такими словами: «Не порушуючи при цьому випадку стародавніх і закорінених звичаїв, оскільки ті не суперечать правилам церкви, вчинити розпорядження, щоб ретельно усунуте було все, що невідповідне до гідності богослужіння і святості місця, і щоб звичай, поєднаний з побожністю, не був у той же час поєднаний із безладами, нечистотою й корисливими намірами» [171, с. 21; 256, с. 236-237; 266, с. 214-223; 83, с. 74; 78, с. 8; 482, с. 30-33; 168, с. 15-17; 30, с. 64-65, 67-68; 534, с. 131-132].

Щоб зрозуміти ці «безлади», слід згадати, що Новгород поділявся на міські кінці, кожен із яких мав свого святого патрона і на братчини, що святкували дні своїх святих із гучними учтами й шаленством. Члени братчини Микільщини були найбільш буйними, найсвободолюбнішими й найшумливішими вічовиками та запеклими ворогами боярства. Храмові свята цієї братчини супроводжувалися таким пияцтвом і буйством, що отці новгородської церкви приходили, як і московські святителі, в жах від цих «бѣснованій». Новгородський консерватизм, а радше впертість і небажання підкоритися чужоземному впливові, зуміли поєднати в собі і нові християнські, і стародавні язичницькі обряди, змішавши ті й інші в одну купу. Вважаючись ревними християнами й будуючи багаті храми, вони в той же час, судячи з новгородських літописів, нізащо не бажали дотримуватися вимог церковного візантійського статуту, не слухалися свого, ними ж самим обраного на вічі духовенства, одружувалися по чотири, п'ять, і шість разів і так само легко розлучалися на тому ж вічі. Цей звичай вони занесли і до Хлинова (В'ятки), як це видно з грамот митрополита Йони 1438 року та митрополита Геронтія 1486 року, за якими хлиновці не дотримуються спорідненості, вступають у кровозмішення й одружуються багато разів: «како тамошніи ваши духовніи дѣти незаконно живутъ, поимающе женъ до пяти, до шти, до седми, а вы ихъ благословляете и приношеніе отъ нихъ пріемлете, что есть Богу мерзко...». Новгородське духівництво, не підкорюючись Москві, виконувало ці вимоги народу. Шлюбний ритуал теж носив відверто язичницький відтінок. З Микільщини виходили, за народними переказами, й ті хвацькі ушкуйники-повольники, котрі, невдоволені порядками на батьківщині, засновували на півночі, сході й південному сході сучасної Росії нові колонії й наводили пострах не лише на сусідні народи, але навіть на московські околиці. Миколай-угодник був улюбленим святим цих запальних молодців і на всіх шляхах життя, як пишуть дослідники, був могутнім їхнім патроном і покровителем. Саме ім'я Микола вважалося у братчини в Новгороді й Пскові ознакою сміливості, безстрашності й безкарності. Юродивий Миколай Кочанов

привселюдно викривав новгородський розбрат, тоді як інші безкарно цього зробити не могли. У Пскові юродивий Салос, прикрившись ім'ям Миколая, тицяв цареві Івану Грізному, котрий там лютував, шмат кривавого м'яса, сміливо звучи його вбивцею й кровопивцею, і лишився непокараним, оскільки магічне ім'я Миколая захищало його від усіх бід. Ушкуйники з братчини Микільщини популярність цього імені перенесли і в місця свого нового мешкання, перші свої каплиці й церкви присвячуючи саме Миколаєві. У якості паралелі дослідники згадують, що на населеному слов'янами балтійському острові Рюґен, у місті Стопень-камень (нині Штуббенкаммер) також було три шановані храми: Сварогові, Перунові й Волосу. У храмі Волоса зберігався золотий плуг, який упав із неба Микулі Селяниновичу. Інший зберігався у Микуль-борі, сучасному німецькому Мекленбурзі [10, с. 141-142, 491; 482, с. 20; 449, с. 279, 282-283].

Тому Великорецька хода, в якій чудодійна ікона здійснювала просторове переміщення у вигляді шляху по колу («своє» – «чуже» – «своє»), є одним із доказів новгородсько-устюжського походження в'ятчан. Ще Дмитро Зеленін був переконаний, що чимало звичаїв хресної ходи з'явилося на В'ятці тільки як пам'ять про подібні ж заходи в метрополії в'ятчан-переселенців. У цій останній були й історичні приводи для встановлення тієї чи іншої хресної ходи, часом уже невідомі на В'ятці. Зеленін простежив аналогії водної Великорецької хресної ходи із хресною ходою на Новгородщині з рукописного уставу архієрейського служіння XVII століття, де одна половина прочан рушала пішки з іконою, а інша пливла в човнах. Він також звернув увагу на те, що більша частина в'ятського духовного стану була вологодського походження, про що дуже наочно говорили й прізвища на зразок Южакови, Устюгови, Вичегжаніни тощо [195, с. 54, 61]. Тож могло йтися про новгородську традицію, що прийшла за вологодського (устюжського) посередництва.

На початку XX століття прочан – «трудников», як їх називали у В'ятці, – бувало понад двадцять тисяч, потім, коли чудотворний образ було втрачено, в роки гонінь ходило близько тридцяти чоловік. Ще недавно люди там дотримувалися різних простодушних, язичницьких за формою обрядових дій, зокрема, пролазили з лікувальною метою під корінням сосни на кручі (під корінням Світового Дерева в основному міфі слов'ян перебуває Велес), відривали й забирали з собою невеликі корінці дерев, залишали на пенькові від дерева, на якому начебто з'явилася ікона, цукерки, монети, палаючі свічки тощо. Вже на межі XX-XXI століть, як пише етнолог Володимир Коршунков, церковна влада повела боротьбу з «забобонами» у святому місці. Там, де був обгорілий

пеньок, встановлено великий дерев'яний хрест. Хода відбувається з однією із копій ікони, також уславленою чудотворенням, зараз на неї прибуває понад тридцять тисяч прочан із Росії й зарубіжжя. Це величне й високодуховне видовище. У дерев'яній скромній церкві, відкритій своїм вівтарем до зібрання тих, хто молиться, служиться молебень, очолюваний зазвичай архієреєм В'ятським і Слободським. Співає архієрейський хор, після служби відбувається чин освячення води та хрещення бажаючих [261, с. 100; 251, с. 283; 30, с. 59]. І процедура мало нагадує первісне поклоніння Велесові.

Проте джерела переконують у зворотному. Ще в першій половині XVIII століття у В'ятському краї духівництво під час уніфікації церковної обрядовості зіштовхнулося навіть не з пережитковими елементами язичницьких обрядів, а з нехристиянськими культами слов'янського населення, що включали в себе поклоніння представникам вищої міфології. За низкою ознак об'єкт поклоніння, котрий перебував у ранзі божества, може бути ідентифікований із хтонічним божеством Велесом. Велеса у росіян заступив святий Миколай, тому бучне й давнє в'ятське поклоніння святому Миколаєві Великорецькому, котре, судячи з усього, теж завдячує своєю появою устюжським переселенцям новгородського походження, має бути частиною Велесового культу. Й дійсно, ще в першій половині XIX століття воно супроводжувалося різноманітними язичницькими атрибутами, включаючи жертвоприношення й розгул. Лише завдяки активним діям православної церкви в'ятське вшанування святого Миколая максимально наблизилося до канонічного православ'я. Історія Великорецької хресної ходи показує, що й у випадку Свистопляски слід шукати глибше язичницьке коріння урочистості.

1.4.6. Свистопляска й новгородський культ Перуна

Відповідь на питання, яке саме язичницьке святкування лягло в основу свята Свистопляски, об'єднавшись із християнізованою поминальною обрядовістю устюжан, також слід шукати в етнокультурній історії В'ятського краю. На її ранні етапи певною мірою кидає світло архаїчний фольклор. Зокрема, одним із найцікавіших і водночас маловивчених джерел є переказ про новгородське походження в'ятчан, який має доволі давню історію. Слід думати, що невдовзі після появи міста Хлинова до його мешканців була застосована та легенда, котру греки розповідали про скіфів, які заснували місто Тарент. Цю оповідь фон Герберштайн, а за ним і Пеер Пеерсон де Ерлезунда відносили до Холопського містечка на річці Молозі, заснованого новгородськими ушкуйниками.

Пеерсон сповіщав: «Неподалік звідти лежить Холопій город, де впадає до Волги красива річка Молога. В давнину стояла там сильна фортеця, але тепер вона спустошена й зруйнована. У місті ж немає нічого особливого, тому що більша частина його порожня й безлюдна. Однак мешканці всієї країни збираються туди на великі ярмарки і провадять там важливу торгівлю, купують і продають свої товари. Це укріплене місто отримало свою назву від челядників і рабів новгородської шляхти й купців. Колись один новгородський князь вирушив із усіма своїми боярами, шляхтою й городянами на війну з греками. Сім років провели вони поза межами своєї батьківщини й не надсилали ніякої звістки про себе жінкам. Ті так уже й вирішили, що чоловіки їхні вбиті й не повернуться до них, тому вони з доньками вступили у зв'язок зі своїми закріпаченими рабами і челядниками. Взявши Корсунь, новгородці вже поверталися додому; дружини їхні почули і провідали про це: вони не сміли й не хотіли дочікуватися їхнього приходу і побігли з усім, що могли захопити поспіхом, на те місце, де стоїть цей град, що перебуває під судовою владою Москви, звідти вони послали гінця до тамтешнього князя з найуклінніщим проханням захистити їх від новгородців, кажучи, що вони підкоряються йому й залишаться його підданими, будуть платити йому чинші й мита, тільки б він дозволив їм збудувати фортецю від новгородців. Це надзвичайно сподобалося московському князеві: він не тільки дозволив їм збудувати фортецю, але й звільнив їх, із кількома тисячами рабів, від новгородців, за те, що вони віддалися йому добровільно і таким чином посприяли приросту й заселенню його землі. Ось тому поспішно й вибудуване місто з фортецею, яке знаходилося під опікою московського князя: раби спокійно мешкали там з жінками та доньками, яких вивезли з Новгорода, і назвали це місто з фортецею, за своїм іменем, «Холопій город», тому що «холоп» їхньою мовою означає раба, чи невільника, а «город» – те ж, що німецьке Schloss або Stadt; ця назва й досі належить місту» [320, с. 183-184].

Цю розповідь наводить і польсько-білоруський літописець Мацей Стрийковський, який згадав і про Геродота та Юстина: «Написано в давніх хроніках руських, що також Сигізмунд Герберштайн у книгах своїх про Москву... з тих самих хронік засвідчує, що новгородці-русаки з князівства і з міста Великого Новгорода, коли цілих сім літ Корсунь на Понті з Володимиром добували, дружини їх, затуживши від природного потягу та довгої відсутності мужів, до того ж, сумніваючись у їхньому поверненні, гадаючи, що ті вже полягли на війнах, слуг своїх і невільників узяли за чоловіків. Потім, коли новгородці, добувши Корсунь, повернулися до Великого Новгорода, і привезли з собою мідні ворота Корсунської брами на знак звитяжства, та дуже великий дзвін

(який і сьогодні є в найкращій руській церкві там само, в Новгороді), слуги та невільники своїх панів, із жінками яких вони одружилися, не захотіли їх пустити до міста й, повставши проти власних панів, старалися відбитися від них зброєю. І коли з ними пани почали битися лицарською зброєю, то спершу над ними отримали гору невільники, аж поки ті за порадою одного старця не облишили лицарську зброю – шаблі та мечі – і не взяли киї та батоги, або пуги, як личить на невільників; а невільники їх тоді злякалися, згадавши, як їх раніше пани не шаблями, а такими киями й пугами карали, і тому зразу ж почали втікати з міста і з поля, аж ось прийшли на одну болотисту місцину над Мологою, рікою, що лежить за дві милі від Углича, і там окопалися, й замок збудували, прагнучи оборонитися від своїх панів, але пани, захопивши їх, одних повішали, інших почетвертували і повбивали з муками, достойними їхніх заслуг. Власне, подібну історію описує Юстин..., і Геродот... про татар, або ж скіфів, коли їх також при поверненні через сім років з війни додому слуги не захотіли пустити до будинків і до їхніх власних дружин (які вже взяли шлюб із невільниками) як супротивників і заброд, аж поки їх теж, після довгих битв із ними вчинених, не розполохали киями, різками й пугами, тощо» [734, т.1, с. 130].

Англієць Джайлс Флетчер, якому теж довелося чути її від якогось росіянина, у 1588 році переказує цю легенду, розповідаючи, які ще міста є в державі Бориса Годунова, крім Москви: «Найближче до неї місто за величиною і майже настільки ж велике – Новгород, де, за оповідями росіян, відбувалася вікопомна війна, про яку так багато оповідають в історіях, а саме війна скіфських рабів, які підняли зброю на панів своїх. Її розповідають наступним чином. Бояри новгородські та навколишніх країв (за тубільним звичаєм вони одні тільки відправляють військову службу) були на війні з татарами. Скінчивши її зі славою, вони поверталися додому, але по дорозі дізналися, що залишені ними вдома холопи, або раби, за відсутності їх заволоділи їхніми містами, маєтками, будинками, дружинами, всім іншим. Така новина вразила їх, і, зневажаючи мерзенний вчинок своїх рабів, вони поспішно повернулися додому, але недалеко від Новгорода зустрілися з рабами, які виступили проти них у бойовому порядку. Зібрали раду і вирішили йти на холопів не зі зброєю, а з батогами (за тамтешнім звичаєм всякий, хто їде верхи, бере батіг із собою), щоб нагадати їм про їхній рабський стан, настрашити і втихомирити їх. Йдучи таким чином вперед і розмахуючи батогами, вони кинулися на рабів. Раби настільки злякалися вигляду батогів, дію яких вони і раніше випробовували на собі, що кинулися бігти, мов вівці, гнані пастухом. Відтоді на пам'ять про цю перемогу новгородці викарбували монету, яка називається новгородською деньгою і ходить

по всій Росії, із зображенням вершника, який розмахує батогом» [543, с. 36-37].

Голландський політик і картограф Ніколаас Вітсен, який відвідав Московщину в 1664-1665 роках, так пише про Новгород: «Тут процвітали всі види торгівлі, це було непереможне місто; росіяни в своїх хроніках розповідають про це те ж, що і Юстинус. Коли чоловіки воювали в Азії, то їхні дружини, які не могли більше обійтися без них, взяли своїх рабів, чи холопів, за чоловіків, а потім відправили їх воювати зі своїми чоловіками, що поверталися. Ті ж, гадаючи, що перед ними слуги, розганяли їх батогами. Тому одна гора поблизу носить назву Холопська гора, і річка, яку ми пройшли, теж зберегла цю назву, оскільки переможених холопів було скинуто туди. Зараз у Новгороді зайняті відбудуванням зруйнованої фортеці» [91, с. 200-201].

Яків Рейтенфельс, уродженець Курляндії, котрий перебував у Московщині з 1671 по 1673 рік, намагався плутано прив'язати легенду новгородців до подій античної історії, гадаючи, що, «здається, буде доречним навести розповідь із новгородських літописів, яка викладає подію, зовсім схожу на цю, бо, каже літопис, у той час в Угличі, одному з князівств Росії, частина рабів збунтувалося, і негайно вибудувалося місто Хлопій-град, тобто місто рабів, яке існує й донині» [436, с. 257]. Згадували ту оповідь також Василь Татищев [501, с. 102], Микола Карамзін [234, т. 1, с. 128] та інші російські історики.

У новгородських літописах вона часом подавалася дещо переінакшено, в пом'якшеному вигляді. Там розповідалося про походи добровільних вояцьких дружин «от всего славенороссійскаго рода» на «Тройскія и Элъладъскіа державы елълинскаго языка», у Ватрську, Варварську й Палестинську землі, до Сирії, Єгипту й Вавилона, отже, не було держави на світі, де б вони не побували, аж до воріт раю й землі амазонок. Минув час, і здобуте в походах було витрачено, новгородські воїни, «старіи холопы», збіднівши, почали в Новгороді й інших місцях «тайно и явно многихъ людей своихъ грабиті и смертно убивати... От холопъства того старого воста крамола немала, и вражды, и ненависть на них, и свары, и мятежи и междоусобныя и частыя брани во граде ихъ и смертная убийства отъ сего премногая многимъ быша». Розсердившись на новгородців і забравши з собою дружин та дітей, «старые новгородские холопы» пішли з міста, заснувавши свої селища і в них «татарски предживяху», дотримуючись язичницьких звичаїв, споруджуючи ідолопоклонницькі пагорби, на яких влаштовувалися жертвоприносення. Рештки їхніх селищ досі були помітні не лише на Волхові, але й по ріках Молозі та Волзі [114, с. 30-38]. Слід зазначити, що в ганзейській грамоті 1270 року відзначене Холопське містечко

(Drelleborch) у Приільменні як остання зупинка перед Новгородом [288, с. 217, 226].

І така ж оповідь існувала про Хлинов. За цією легендою, місто було засноване холопами, рабами. Останні, за відсутності своїх панів на час семилітнього походу, скористалися їхніми подружніми правами, а після повернення панів, які озброїлися на них як на невільників не шаблями й мечами, але бичами та пугами, злякано втекли й заснували для захисту своє місто [234, т. 3, прим. 33, с. 23; 198, с. 35]. Текст, де розповідалося, як новгородці пішли воювати до Корсуня, а коли через сім років повернулися в Новгород, їхні дружини з холопами втекли на Каму, де тоді ж «поставиша градецъ малъ», далі завоювали Болванське містечко на В'ятці, що стало містом Нікуліциним, потім – Кокшаров, майбутній Котельнич, а після цього заснували Хлинов, називався «Сказання про в'ятчан», воно відоме нині у двох списках різних редакцій [338, с. 163; 339, с. 206-207]. Саме звідти автор «Повісті про країну В'ятську» знав цю легенду, був глибоко ображеним нею й критикував її. «Они же вятчане, бывшеи новгородцы, – писав цей хроніст, – называшася, по ихъ новгородцевъ оставшихся названію, бѣглецами; въ отмщеніе укоризны ихъ приписаше, что будто имъ изъ Новагорода на Вятку бѣжавшимъ, сжившимся съ женами ихъ, новгородцевъ, и дѣтей прижившихъ, а имъ новгородцемъ, будто бывшимъ на войнѣ, посланнымъ изъ Великаго Новагорода (на) 7 лѣтъ. И сего во многихъ древнихъ лѣтописцахъ нигдѣже обрѣтается: написаша Вятчане, во отмщеніе укоризны новгородцемъ, понеже изъ Новагорода отлучися съ согласія новгородцевъ, и за повелѣніемъ ихъ» [488, с. 13].

З «Повісті» дізнався про неї й капітан Ричков, який повідомляв: «У в'ятському літописці написано, що мешканці Новгорода приписали їм, нібито вони в той час, коли новгородці послані були на війні, котра тривала 7 років, злюбилися із залишеними в місті їхніми дружинами і прижили з ними дітей; але, чуючи, що чоловіки повертаються й, побоюючись їхньої помсти, розсудили залишити новгородські межі й шукати собі взагалі з улюбленцями своїми інше помешкання. Думаю, що це плітки на адресу в'ятчан і новгородців; бо ображені не перестали б мстити тим, хто причинив їм настільки відчутне безчестя» [448, с. 320]. Проте дана легенда про мешканців В'ятки, що спиралася, як і оповіді іноземців, на північні літописи, недвозначно вказувала, що ті походили з Новгорода, як і засновники містечка на Молозі.

Легенди про те, як преподобний Трифон плавав по річці Чепці на млиновому жорні [84, с. 202; 300, с. 63], теж мали новгородські паралелі. Саме так, на жорні, приплив до Новгорода святий Антоній в оповіді, яку чули й зафіксували Адам Олеарій [364, с. 81], Ніколаас Вітсен [91, с.

71], Ґеорґ-Адам Шляйссінґер [282, с. 107], леді Джейн Рондо [35, с. 193] та багато інших іноземців у XVII – на початку XVIII століття. В'ятчани зберегли майже всі мотиви середньовічного новгородського фольклору.

Не менш важливим маркером була традиційна звичаєвість В'ятського краю, що теж вказувала на їхнє походження з-над Волхова. Як уже мовилося, це помітив ще капітан Ричков. Вештомов вказував на наявність переказів про прихід в'ятчан з Новгорода [87, с. 12-13]. Український історик Микола Костомаров, досліджуючи Новгород і його колонії, чи не найпершим звернув увагу, що в'ятчанами керувало віче за новгородським зразком. Літописець так говорив про них: «И тако новгородци начаша общежительствовати, самовластвующе правами и обладаемы своими жители, и нравы свои отеческіе, и законы, и обычаи новгородскіе имѣяху». Хлинов був головним містом усієї землі; під його проводом були менші міста, з яких відомі як такі, що існували за часів незалежності, Котельнич, Нікуліцин, Орлов, Слободський. За новгородським звичаєм влаштовані були погости, до яких прилягали села [488, с. 9; 256, с. 237]. І відзначена літописом схожість традиційного побуту з новгородським теж при цьому мала зберігатися.

Ще Дмитро Зеленін дійшов висновку, що порівняльне вивчення місцевих народних свят і промислів може пролити світло на питання про батьківщину в'ятчан [195, с. 53-54]. Дійсно, у В'ятському краї було чимало самобутніх святкових звичаїв, які могли вказати на місце їхнього походження. Наприклад, у середині XIX століття матері в Котельничі водили своїх доньок у церкву лише разом із собою і то на відомі й багатолюдні річні свята, як-от Миколаїв день, Різдво, Великдень, Трійцю, «Всі Святі» у заговини перед Петрівкою та «Приїзд» у перших числах вересня – з нагоди приходу святих ікон із міста В'ятки. Через те, що так рідко бували в храмі Божому, дівчата-відлюдниці чекали на ці свята з якимось особливим бажанням і нетерпінням, зокрема Трійці й «Усіх Святих», які приносили їм стільки радощів і веселощів. А оскільки «Всі Святі» було храмовим святом цвинтарної церкви в Котельничі, то багато міських мешканців напередодні цього свята приходили туди до всенощної, а в саме свято на обідню, і якщо в той час бувала гарна й ясна погода, то турботливі матусі брали з собою ще й своїх доньок, яких одягали якомога краще з наміром показати їх женихам, яких бувало там, теж із метою видивитися собі наречену, дуже багато. Взагалі цей день для тамтешніх міщанських наречених приносив немало задоволення й вигоди, бо часто траплялося, що хтось із юнаків, побувавши цього дня на кладовищі, негайно обирав собі супутницею життя першу дівчину, що йому сподобалася, внаслідок чого між однією й іншою родиною затівалося сватання, а потім і весілля. Через це поміж мешканцями

міста Котельнича виникла приказка: «Приведи-ка, Бог, для старушек праздничка Всех Святых тепленького и хорошенького, а для девушек женишков миленьких и пригоженьких». Надвечір того дня, в який святкувалося свято Всіх святих, дівчата влаштовували хороводи й різні ігри, причому значно масштабніше, ніж на Зелені Свята. Головним місцем для ігор і хороводів у цей час бувало село Шильники, що знаходилося на північно-східному кінці населеного пункту. Втім, туди міські дівчата сходилися не інакше, як на запрошення якогось сімейного дому з того села. У тутешніх хороводах і різних дівочих іграх юнаки участі жодним чином не брали; у цьому випадку вони або самі влаштовували окремі якісь ігри, або просто дивилися на забави дівчат [119, с. 76-77].

Іншими словами, на святі Всіх Святих у Котельничі відбувалася своєрідна виставка наречених: по-перше, у Кладовищенській церкві, по-друге, під час ігор у Шильниках. Такий перегляд наречених не становив собою чогось аж занадто унікального. Він побутував і в інших місцевостях краю. Зокрема, в самій В'ятці дев'ята неділя після Великодня, іншими словами, та ж сама неділя Всіх Святих, була відомою під іменем «девичьяго праздника», під час якого дівчата вдягалися в найкращий одяг і гуляли, ходили після обідні за водою на ставок, а хлопці їх розглядали. Того ж дня бувала хресна хода довкола міста. Цей звичай, як іноді вважають, начебто навіть вплинув на появу фігурок водоносок у димківській іграшці [195, с. 56; 363, с. 48], що може бути цілком вірогідним, якщо згадати еротичний елемент весняно-літньої календарної обрядовості.

Для Новгородщини був характерним звичай обирати наречених біля річки чи озера. У XIII столітті цей звичай засуджувався церквою. У грамоті київського митрополита Кирила II сказано з цього приводу: «И се слышахомъ: в предѣлех Новгородьскыхъ невѣсты водятъ к водѣ. И нынѣ не велим тому тако быти; еще ли, то проклинати повелѣваемъ» [442, с. 192].

Цей обряд згадувався у стародавніх документах і фігурував в описах новгородського весілля, зроблених у XIX столітті. Стародавній звичай обирати наречених біля озера чи річки виявився вельми стійким. У Боровицькому й Тихвінському повітах такі знайомства відбувалися на Водохрещі. Новгородський збирач фольклору Михайло Синозерський зафіксував їх наприкінці XIX століття: «...Збирається на Йордан вся наявна кількість наречених тієї чи іншої парафії. Дівчата під час водосвятного молебня стоять на горі чи високому березі річки чи озера, а хлопці під горою, звідки й видивляються дівчат». Записи XIX століття говорять, що новгородська молодь іноді попередньо змовлялася про

сватання, тобто була відносно вільною у своєму виборі, про що свідчили й давні новгородські літописи. Наприклад, 11 січня кожного року хлопці й дівчата з усього Поозер'я (північно-західного узбережжя озера Ільмень) збиралися до Клопського монастиря. Молоді прочани з'являлися туди на свято «Прихоженье» в найкращому одязі. Після служби молодь гуляла в сусідньому з монастирем селі Хотяжі, розглядала одне одного, знайомилася. Потім хлопці катали дівчат селом на конях і поїли чаєм. Як наслідок, часто до кінця дня багато пар, висловивши прихильність одне до одного, змовлялися та призначали час для сватання. Крім того, сюди ж на свято, ніби під покров святого Михаїла Клопського, вважали своїм невід'ємним обов'язком з'явитися й ті, хто «помолився Богові», тобто засватані.

Інший вибір наречених відбувався в Новгороді на Масницю побіля торгових рядів. До цих рядів на останній день Масниці з'їжджалася причепурена молодь із навколишніх сіл. Дівчата ставали біля стін, а хлопці прогулювалися в проході між ними й оглядали дівчат протягом двох-трьох годин. Згодом цей звичай почав зникати, оскільки його переслідувала поліція. У самому Новгороді та найближчих до нього селах відзначалося свято на честь преподобного Варлаамія, засновника знаменитого Хутинського монастиря. Це останнє новгородське свято бувало щорічно в першу п'ятницю Петрового посту й ознаменовувалося великою хресною ходою з усіх міських церков у Варлааміїв Хутинський монастир за 10 верст од міста на північ, переглядом наречених і, як і всі інші народні свята, – ярмарком. Очевидно, саме це – прототип котельницького свята, бо ж в інших повітах Новгородської губернії і навіть у Любанській волості того ж повіту подібний «выбор невест» відбувався вже в інший термін. Таким, зокрема був день новгородського святого Антонія Римлянина, у першу п'ятницю після Петрового дня. У ці дні молодь, вбрана по-святковому, гуляла монастирськими гаями й розглядала одне одного. Цей звичай, подібний до в'ятського, підтверджують і численні записи другої половини XX століття, зроблені в різних районах Новгородської області [182, с. 240; 468, с. 535-536; 195, с. 58-59]. Така ж виставка наречених була відома в першій половині XIX століття в Устюзі Великому. На неї щорічно певного дня вирушали молоді дівчата, що мали на меті вийти заміж. Зі своїм посагом вони припливали на човнах і поромах ріками Югом і Сухоною в Устюг і ставали в ряд на площі. Молодики збиралися в певний час туди ж, і кожен обирав собі, за багатством посагу і на свій смак, якусь дівчину, яку він доти ніколи не бачив [195, с. 56]. Із наведених паралелей неважко збагнути, що обрядовість в'ятчан була не просто новгородського походження, але, судячи з усього, ще й занесеною з Устюгу Великого.

Юродивий Прокопій В'ятський, який, за даними його житія, з'явився у Хлинові в 1577-1578 роках, теж наслідував патрона нових мешканців міста – Прокопія Устюжського, а той, у свою чергу, спирався на новгородську традицію, адже, судячи з джерел, Новгород був «столицею» російського юродства [294, с. 100].

За вдачею мешканці В'ятки теж були близькими до Новгорода, хоча там знаходилося місце й більш далеким паралелям. Повільність у рухах, самозаглибленість, споглядальність, фаталізм – на думку Дмитра Зеленіна, «відзначені риси характеру зближають в'ятчан з малоросами. Історично ця близькість (вона простягається також на говір і лексику) зрозуміла: серед в'ятчан, без сумніву, багато нащадків стародавніх новгородців, а останніх ще Костомаров, а нині професор Ключевський і академік Соболевський вважають вихідцями з півдня» [198, с. 26]. В'ятчанин не проти переселитися, якщо йому погано живеться, «і в цьому відношенні знову-таки схожий на мандрівного хохла» [198, с. 27]. Подібної думки сусіди в'ятчан дотримуються ще й сьогодні: «С Украины да – всё ветчана» [224, с. 41]. Саме ця мовна й культурна близькість новгородців та їхніх нащадків до українців допомагає пояснити, чому спостерігачам видавалася такою українською димківська іграшка.

Збереженість на В'ятці новгородських звичаїв відкриває завісу таємниці над появою та значенням свята Свистопляски. В'ятчани – прямі нащадки новгородців і точнісінько такі ж річкові пірати, які практично нічим не відрізнялися від новгородських ушкуйників. Можливо, навіть зберігали ту ж назву. 1471 року вони захопили і розграбували Сарай. Цей набіг був найбільшим (і тому відзначеним у літописах), але не єдиним, і в'ятське піратство тривало до 1489 року, коли В'ятська республіка, створена за новгородським зразком, була розгромлена московськими військами [578, с. 68]. Відповідно й Свистопляска в її первісному вигляді – з боями, гучним свистом і бешкетами – мусила мати свій новгородський прообраз, як підозрював ще Олександр Мартинов. І тут слід згадати, що кулачні бої були улюбленою святковою розвагою слов'ян, яка згадувалася в церковних настановах разом зі співом, танцями, іграми, скоморошництвом тощо.

У Новгороді такі бойовища мали стародавню традицію. Існував переказ, котрий пов'язував бої на мості через Волхов з іменем язичницького Бога-громовержця Перуна, якого продовжували вшановувати місцеві мешканці. Софійський І, Новгородський ІІІ, Рогозький літописи повідомляють про побутування цього місцевого звичаю і після знищення архієпископом Іоакимом язичницьких святилищ: «...И вринуша его (Перуна) въ Волховъ. Онъ же пловя[ше] сквозѣ великый мостъ, верже палицу свою и рече: «На семъ мя поминаютъ

Новгородскыя дѣти». Ею же и нынѣ безумніи, убивающеся, утѣху творять бѣсомъ» [395, с. 121; 392, с. 207; 394, с. 90; 397, с. 16]. Варіант Тверського літопису дещо інакший: «...И вринуша его въ Влъховъ. Онъ же пловяше сквозѣ великій мостъ, верже нѣкто на нь палицу древяну; онъ же връже палицу на мостъ, глаголя: «Симъ тѣшащеся, людіе Новгородстіи, поминайте мене»; на немъ же и нынѣ безумніи, убивающеся, утѣху творять бѣсомъ» [397, с. 114]. У Московському літописному зведенні кінця XV століття мовиться, що вкинутий у Волхов Перун, «пловя сквозѣ великіи мостъ, ... палицу, глаголя: «Людіе Новгородстіи, и симъ тешаще, поминайтѣ мене, бъюще». На немъ же безумни убивающе утѣху творя бѣсомъ» [399, с. 366]. Холмогорський літопис ототожнює Перунову палицю з деревом: «И вринуша его въ Волховъ, он же пловя сквозѣ великій мостъ и, вергоша на него древо, он же рече им: «Симъ древомъ, Новгородстіе люди, тѣшащеся, поминайте мене». На немъ же нынѣ убивахуся творятъ бѣсомъ» [401, с. 29]. Важливі подробиці про традиційне новгородське бойовище наводить і Густинський літопис: коли скинутий Перун плив по Волхову, «един же некто человѣкъ верже на него палицею, онъ же вземъ палицу, верже ею на мостъ и уби тамо мужей килка; порази же слѣпотою новгородцовъ, яко оттолѣ въ сие время, далее коеждо лѣто на томъ мосту люди собираются и раздѣлшася надвое, играюще, убиваются» [391, с. 258-259]. Мацей Стрийковський розказує, що архієпископ Іоаким Корсунянин, прийшовши до Новгорода, всіх ідолів поламав, а Перуна вкинув у річку Волхов, яка серединою міста тече з озера Волоха, або Ільменю, а коли той Перун, як пишуть русини, плив під великим мостом, то рік голосом, який був усіма чутний: «То вам на пам'ятку, мої новгородці, тим тіштеся, згадуючи мене!», – а щойно те прорік, кий якийсь із води поміж люди на міст кинув, і повідають московити, що то й зараз у певний час в році трапляється у Великому Новгороді, що буває чутний той голос, який зачувши, тамтешні мешканці з великим криком усі збігаються й починають битися між собою киями, а з того виростає така запальна бійка, що часом старости ледве з великим трудом можуть її присмирити [734, т. 1, с. 132-134]. Леонтій Боболинський у своєму «Хронографі» (за списком XVIII століття) наводить звістки, що довго у той-таки час, як скинено ідола, бував якийсь голос і чутно його було на одному місці. Почувши той голос, городяни з великим криком бігли туди з киями і на два боки билися, і виростала велика битва, аж ледве старости і жовнірські люди з великою працею їх присмиряли [577, с. 348-349]. Устюжське літописне зведення та Архангелогородський літописець XVI–XVII століття підкреслюють ще одну немаловажну деталь: ті, хто брав участь у боях, як правило, були язичниками, дотримувалися предківської віри.

Заклик Перуна в них звучить так: «Еще кои не крещеніи, поминаите, и бойтеся, безумніи человѣцы, на мосту семъ»; «Еще кои не крящены, поминаите меня и беитеся, человѣцы, на мосту семъ» [402, с. 64, 25]. Інженер-капітан Ерік Пальмквіст, прикомандирований до шведського посольства 1673–1674 років, на плані Новгорода вказав, що Софійська сторона населена переважно ремісниками і простолюдом, а Торгова сторона – знатними городянами й купцями [67, с. 133]. Василь Татищев, посилаючись на Ростовський літопис, стверджував, що бої, відповідно до заповіту Перуна, завжди відбувалися між торговцями – мешканцями правобережної Торгової сторони і городянами, населенням Дитинця та прилеглих до нього вулиць [501, с. 50]. Очевидно, торгівці воювали на боці свого патрона Велеса.

Бог Перун був покровителем князя і дружини [16, с. 262], і його культ мав чітко виражений воєнний характер. Можливо, він зображався озброєним, подібно до ідолів Святовита в Арконському храмі. Вшановувати Перуна у гирлі Волхова, головної водної магістралі Новгородської землі, – на берегах Ільменя і там, де згодом виникне «Государь Великий Новгород», – почали ще в VIII-IX століттях. Міфологічною межею асоційованого зі стародавнім небесним Богом-громовержцем простору (котрим ще в автохтонного дослов'янського населення виступало озеро Ільмень) були, очевидно, Волховські пороги (в індоєвропейській міфології річкові пороги – місце битви Громовержця зі Змієм, його головним противником). Нижня частина течії Волхова, від порогів до Ладозького озера, морських узбереж, приневської низини, асоціювалася в міфології словенів з другим за значенням після Перуна божеством язичницького пантеону Велесом, покровителем світу мертвих, лісу, звіра, худоби, багатства. Місцевості Перинь у Новгороді відповідало святилище Велеса у селі Велеша на північній околиці, за Олеговою могилою в Ладозі. Волхов у відповідності до семантики своєї назви («волхъв» – жрець, посередник між світами Богів і людей) з'єднував території Перуна і Велеса, «верх» і «низ», Новгород і Ладогу. Він починався з Перині, а кінчався Велешою, де ще в XX столітті пам'ятали про древнього бога. Це була горизонтальна модель горішнього й нижнього світів [288, с. 204-206, 210; 570, с. 68-69, 73].

Звичай боїв на Волховському мості, над водою, навкулачки і на палицях, засуджувався християнською церквою, вважався «язичницьким» и «бісовським»: «О таковыхъ же дѣлехъ много многожди возбраняху имъ святители, и помалу таковая прелѣсть ныне упражняшеся» [398, с. 110]. Причетність до святкового світу та надлишок життєвих сил були позначені вже темою кулачного бою. Ще в позаминулому столітті

цей звичай зберігав виняткову популярність у Росії. Для кулачних боїв цього часу притаманні різноманітні обмежувальні правила, що ставили за мету збереження життя учасників бійки, однак у більш архаїчній традиції – у семейських Забайкалля ще наприкінці XIX – на початку XX століття подібні забави нагадували ситуацію з билин і літописів: після заходу сонця починали битися куток на куток, верхній на нижній. Спочатку кулаками, далі хапалися за стяги (кілки, палиці), були й убивства [58, с. 108].

Для середньовіччя подібна ситуація була звичайною. Із різким засудженням боїв навкулачки і на палицях виступав Кирило, митрополит Київський. Він викривав звичай «в божествьныя праздъникы позоры нѣкакы бесовьскыя творити, съ свистаніемь и с кличемь и въплемь, съзывающе некы скарѣдныя пьяница, и бьющеся дреколѣемь до самыя смерти, и възимающе отъ убиваемыхъ порты» [444, с. 95; 23, т. 1, с. 257-258; 354, с. 369]. Тут цікаве не лише право розпоряджатися одягом убитих, але й голосний свист як визначальна риса цього язичницького звичаю, що мав місце на свята християнського календаря. За ініціативою митрополита собор єпископів ухвалив постанову, відому як «Правило Кирила». В ній учасникам кулачних боїв погрожувалося відлученням від церкви: «... аще кто изъобрящется по сихъ правилехъ бещинье творя, да изъгнани будутъ отъ святыхъ Божиихъ церквъ, а убиении да будуть прокляти въ сии вѣкъ и въ будущии». Від них заборонялося приймати будь-які пожертви: «Аще нашему законоположению противяться, то ни приношения отъ нихъ приимати, рекше просфуры и кутьи, ни свѣчи». Убитим під час такого бою відмовлялося у церковному похованні: «Аще и умреть, то надъ нихъ не ходять иерѣи и службы за нихъ да не творять, ни положити ихъ близь Божиихъ церквъ. Аще которыи попъ дерзнеть что створити надъ ними, да будеть чюжь своего сана» [444, с. 95-96; 354, с. 369].

Заборонялися у Новгороді також бої на палицях між німецькими купецькими дворами [23, т. 1, с. 258]. Проте битви тривали. Майже через двісті років після митрополита Кирила митрополит Йона в середині XV століття звертався до новгородців із напутнім словом проти «нѣкоего богоненавистнаго и богомерзкаго злаго дѣла», яке здійснюється «не токмо отъ простыхъ людей, но и отъ честныхъ отъ великих людей» – «не за кую сію и великую и малую вещь зачинается гнѣвъ и от того ярость, и свары, и прекословія, и многонародное събраніе со обоихъ странъ» [10, с. 89]. Далі Йона писав, що для участі в такому «зломъ богоненавистномъ дѣлѣ» багато хто наймає «сбродней, пьянчивыхъ и кровопролитныхъ человѣкъ», котрі «бои замышляютъ и крови пролитія, и души христіаньскіе губятъ» [10, с. 89]. Ці слова здаються викладом змісту

билин про Новгород із тією суттєвою відмінністю, що в них міститься рішуче засудження звичаїв [334, с. 175]. Сигізмунд фон Герберштайн, що побував у Московщині 1517 року і склав загальний опис московських міст, особливо виділивши при цьому пристрасть новгородців до кулачних боїв, що відбувалися, як це описано і в билинах, на мості через Волхов, теж розповідає про голос Перуна, котрий бував чутним у певні дні року. В якості пояснення даного звичаю він наводив легенду про прокляття язичницького бога Перуна, відому з новгородських літописів. Перун начебто таким чином помстився за своє скидання під час прийняття християнства: «Колись новгородці поклонялися і особливо вшановували якогось ідола на ймення Перун, що стояв на тому місці, де нині знаходиться монастир, який називають через цього ідола Перунським (Perunzki). Потім, після прийняття хрещення, вони повалили його і вкинули в річку Волхов; кажуть, нібито він поплив проти течії, а поблизу мосту чули голос: «Ось вам, новгородці, на пам'ять про мене» — і разом з цими словами на міст було викинуто кий. І донині часто трапляється, що в певні дні року лунає Перунів голос чи крик: «Перун, Перун!», зачувши який громадяни того міста відразу ж збігаються і б'ють один одного палицями і кулаками, через що виникає настільки велике замішання, що очільникам потрібно багато зусиль, аби вгамувати його. Їхні літописи розповідають ще, як колись, багато сот літ тому, коли новгородці протягом семи років підряд були зайняті важкою облогою грецького міста Корсуня, їхнім дружинам набридла відсутність чоловіків, щодо життя і повернення яких вони вже взагалі мали сумнів, і вони вийшли заміж за рабів. Нарешті, завоювавши місто, переможці-чоловіки повернулися з війни, везучи з собою мідні ворота підкореного міста, які нам показували в тамтешній церкві, і великий дзвін, котрий ми самі бачили в їхній соборній церкві, який висить, за їхніми словами, тепер на дзвіниці, раби ж вирішили силою не пустити в місто своїх господарів, з дружинами яких вони взяли шлюб. Вони виступили проти своїх господарів і розбили їх в битві. Тоді, кажуть, знайшовся хтось, хто порадив господарям битися зі своїми рабами не зброєю, а палицями і батогами; вони згадають, що є лише рабами, і злякаються. Так і трапилося. раби кинулися навтіки і, віддалившись в певне місце, близько сорока миль по цей бік від Москви, яке і понині ще зветься Хлопигород, тобто «Фортеця чи місто рабів» (хоча там вже й немає жодних укріплень), стали там захищатися, однак зазнали поразки і отримали від господарів заслужене покарання – загинули жалюгідною смертю; дружини ж їхні повісилися. Найдовший день у Новгороді під час літнього сонцестояння складає вісімнадцять годин і більше. Край цей набагато холодніший, аніж навіть Московщина. Народ там, кажуть, був

дуже привітний і чесний, але нині украй зіпсований, чому, без сумніву, причиною є московська зараза, занесена туди заїжджими московитами (він змішався з московитами)» [112, с. 151]. Вміщена у Степенній книзі оповідь про бої на честь Перуна була пов'язана з розгромом Новгорода царем Іваном IV [501, с. 50]. Швед Пеер Пеерсон де Ерлезунда у 1615 році повідомляв, що, «коли новгородці прийняли грецьку віру, вони взяли й кинули в річку свого ідола, який негайно поплив проти течії і, трохи не допливши до мосту, підняв жахливе виття і стогін і викинув на міст велику колоду, сказавши нечуваним і страшним голосом: «Візьміть цю колоду на пам'ять про мене!». Тому новгородці й кажуть, що цей ідол, Перун, щороку у певний час кричить кілька годин. Почувши цей крик, городяни і простий люд збігаються з усіх кінців міста, б'ються один з одним батогами й палицями, лаються між собою і здіймають такий шум і гамір, що наміснику коштує великих зусиль розбороняти та розводити їх» [320, с. 190]. Гольштайнський посол Адам Олеарій, який 1635 року відвідав Новгород і чув спогади про Перуна, писав, що «коли новгородці прийняли хрещення і зробилися християнами, то цього ідола скинули в ріку Волхов, у якій, розповідають, він довго плив проти течії і коли досяг моста, то з ріки викинута була на міст до народу палиця і чутний був голос, що сказав: «Це, новгородці, вам на згадку про мене». Цей голос Перуна щорічно чувся у певні дні, і тоді новгородці натовпами з криком бігали по місту і били один одного палицями з таким захопленням і силою, що воєвода з трудом розганяв їх». Якщо за часів барона фон Герберштайна і Пеерсона цей звичай в Новгороді все ще існував, то Олеарій уже його не застав: «Тепер же подібного нічого не чутно» [364, с. 81]. Про спалення 1652 року патріархом Никоном довбень новгородців повідомлялося в одній з приписок на полях Степенної книги поряд із розповіддю про ці символи міжкінцевої ворожнечі новгородців: «Последи же во 7160 году послѣдніи палицы у святого Бориса и Глѣба вземъ Никонъ митрополитъ новгородцкіи предъ собою огнемъ сожже и тако преста бѣсовское то тризнище отоле со оловеными наконечники тяжкими» [354, с. 370; 602, с. 91]. У москвичів новгородці мали прізвисько «долбежники» [474, с. 169].

Тут явно йшлося про певні язичницькі обряди, які здійснювалися на честь Перуна й мали форму боїв [149, с. 101]. Бої ці носили поминальний характер, відбувалися щорічно, у певні дні року, на великі свята, і пов'язувалися з культом Громовержця, що виступав їхнім засновником. Учасники їх, які розділялися на дві групи і билися на мосту між собою палицями і навкулачки, з криком і під супровід свисту, часом до смерті, розглядалися як затьмарені сліпотою. Це повний аналог в'ятської Свистопляски.

Глиняні кульки, подібні до димківських шаришів, виявлені на поселенні руських гончарів X – початку XII століть поблизу Новгорода, у гирлі ріки Підьба, яких літописи називають жерцями Перуна [52, с. 229]. Опосередкована вказівка на використання шаришів, як і зв'язок чвар із вартими осуду язичницькими звичаями, відбилися в записаних у XV чи XVI століттях усних переказах про новгородського юродивого Миколая Кочанова, котрий помер у 1392 році. Миколай жив на Софійській стороні, а його сучасник – юродивий Феодор на Торговій стороні. Вони висловлювали відданість християнству всім своїм убогим аскетичним життям, сповненим добровільних злигоднів. Одночасно, як і всі юродиві, вони виконували певну суспільну роль. Блаженні навчали народ християнської моралі, засуджували його недоліки. Викриваючи й висміюючи новгородців за їхню відданість язичницькій традиції бойовищ, Миколай і Феодор пародіювали усобиці між сторонами міста. Коли Миколай з'являвся на Торгову сторону, його звідти рішуче виганяв Феодор, і, навпаки, Феодорові неможливо було зайти на Софійську сторону, щоб його негайно не почав гнати на «онъ долъ» Миколай. Казали, що Миколай, розігруючи незлагоду-фарс на науку новгородцям, кидав у свого «супротивника» головки капусти (звідки й саме прізвище – Кочанов) [378, с. 62; 294, с. 129]. Можливо саме так, по-цирковому гіперболізовано, відтворювалося кидання маленькими глиняними кульками. Тож навряд чи шариші запозичено від неслов'янських народів. «Очевидно, на тризні кульки не просто кидали, а влаштовували ними справжній бій, як своєрідний обряд битви, в якій загинули воїни, котрих поминають» [404, с. 80].

Битва ця була пов'язана з основним міфом слов'ян, який розгортався в релігійно-міфологічній топографії, де сакральний простір маркували певні культові об'єкти – ідоли, святилища. Варто зазначити, що відгомони проекції основного міфу на новгородську територію збереглися в скандинавських джерелах. У сазі про Гроль́ва Пішохода країна змій Ormaland лежала десь поблизу Новгорода, Ладоги й ріки Двіни. Правив нею велетень Ґрім Еґір, здатний обертатися на дракона, літати по небу і вивергати вогонь. Відрубані частини його тіла перетворювалися на змій. Від руки чаклуна Еґіра загинув конунг Гольмґардаріки (Новгородчини) Греґґвід (Hreggviðr) [682, с. 7, 9-10, 12-14, 16-19, 58, 69, 85, 119, 123, 129-130, 136, 142-144, 145, 147-148, 152, 159-163, 166, 168-173, 178]. Ймовірний переклад останнього імені – Древо Бурі, тобто Блискавка. За міфом, Громовержець (в даному випадку Греґґвід) повинен блискавкою вразити свого змієподібного супротивника (Еґіра). Але в Країні змій, тобто бог Нижнього світу, виявився сильнішим за бога Верхнього світу. Не допоміг Греґґвіду навіть його віщий кінь.

Дослідники давно вже вказували, що літописець невипадково виділив Волоса й Перуна, промовчавши про подробиці розправи з іншими ідолами. Мабуть, Перун і Волос були найважливішими божествами слов'ян, якось пов'язаними із дуальним поділом. У всякому разі, Перун і Волос ставилися завжди в різних місцях. У Києві Перун разом із п'ятьма іншими богами стояв у Володимира в дворі, а Волос – окремо, на річці Почайні. У Новгороді Перун стояв на південь від міста, за Софійською стороною, Велес на північ од міста, за Торговою стороною. Бійки між «меншими» і «більшими» літописець пов'язував із Перуном. Звичайно, бої «менших» і «більших» були значно давнішими за хрещення, і вся оповідь літописця мала явно пізній, етіологічний характер. Однак у ній важливий, як вказував етнограф і міфолог Олександр Золотарьов, зв'язок традиційних бійок із релігією. Поза сумнівом, ці побоїща колись були ритуальними, обрядовими й випливали, певно, з суперництва двох фратрій, які селилися на різних берегах ріки й ушановували Волоса й Перуна. Хоч би як не мінявся у подальшому соціальний зміст «менших» і «більших» і якими б причинами не викликалися побоїща між ними, та цілком вірогідно, що первісно «менші» та «більші» були просто двома фратріями словенського племені, з яких одна пошановувала Перуна («менші»), інша – Волоса («більші») [205, с. 283]. Такі думки поділяли й інші вчені [378, с. 48-60]. Як відомо, Велес-Волос мав зв'язок із торгівлею та багатством. А міст на ріці слугував місцем проведення ритуальних кулачних боїв і після впровадження християнства. У літописній оповіді відображені повідомлення, що пов'язують із палицею Перуна цілий комплекс язичницьких уявлень [550, с. 34]. Епізод кидання на міст булави наявний у низці казок про героя-змієборця, якого можна вважати трансформацією Перуна [31, с. 168]. Ще по сьогодні булава, інакше кажучи, атрибут Перуна, є символом влади [491, с. 125].

Виготовлення глиняних виробів до свята на честь Перуна мало особливе значення. Цей бог, який успадкував риси індоєвропейського громовержця, вважався покровителем гончарного ремесла. З ним пов'язувалися вищий підйом продуктивних, виробничих сил, мужність, успіх, небо, злива, грім, небесний вогонь (блискавиця). Перун виступав адептом і вчителем усіх видів магії, утаємничених ремесел та сакральної мудрості. Дані літописів підтверджують участь гончарів Новгородщини у жертвоприношеннях Перунові:

«Иде пидьблянинъ рано на ръку, хотя горнеци везти въ городъ [и виде], оли Перунъ [скинутий у Волхов] приплы къ берви [варіант: къ берегу къ бервы], и отрину и шестомъ: «Ты, – рече, – Перунище, досыти ѣлъ и пилъ, а нынѣча поплови прочь». І Перун, як стверджують Новгородський ІІІ-й Софійський І-й, Тверський, Московський та Холмогорський літописи,

«плы изъ свѣта во кощъное, сирѣчь во тму кромѣшную [въ преисподнее]» [395, с. 121; 392, с. 207; 397, с. 114; 399, с. 366; 401, с. 29].

Тут гончар зі згаданого вище новгородського села Підьба на однойменній притоці Волхова [52, с. 228-242] – колишній язичник, який поїв і кормив із жертовного посуду Перуна. У його звертанні можна вбачати відгук таких жертвоприношень, які мали адресуватися саме надприродній істоті і тому мислилися як їжа і питво для бога. Таким чином, гончарі ще в X столітті були волхвами, жерцями громовержця Перуна [429]. Вони брали участь у принесенні жертв цьому суворому богові, який був, подібно до германського Одіна, також адептом і вчителем усіх видів магії, езотеричних ремесел та сакральної мудрості. Окремі деталі цих ритуалів, згаданих у літописах, мають відповідності у такій архаїчній індоєвропейській традиції, як хетська [214, с. 14; 210, с. 71], що може слугувати побічним доказом їх давнини. Слов'яни гадали, що вогонь у гончарському горні є тотожним блискавці Перуна, священному блискавичному полум'ю, яке за своїми характеристиками відрізняється від земного вогню і, згідно зі слов'янськими міфами, відіграло важливу роль у створенні універсуму на початку часів. То було первісне, дане Громовержцем небесне полум'я, страшне й небезпечне у силу своєї потойбічності, яке не приносило нікому добра. Його деміургічний потенціал міг становити небезпеку. Тому й впливати на нього належало тими ж магічними засобами, які в традиційній культурі слов'ян аж до XIX – середини XX століття застосовувалися для захисту від грози й грому. Всі традиційні обереги гончарів мали зв'язок із метеорологічною магією й культом небесного вогню Перуна. Власне, вони були різними формами первісно єдиного обрядового значення. Ці семантеми складали міфологічну картину світу слов'янських гончарів. Символіка дій гончаря вказувала на процес творення сакрального космосу, у якому відбувалася синергія, взаємодія божественного й людського. Слід було максимально умилостивити Громовержця для того, щоб він дозволив випалити глиняні вироби в своєму полум'ї. Гончарювання поставало як простір, де природа і людина приходили у взаємодію: людина прилучалася до сил природи і, в свою чергу, намагалася впливати на них у бажаному для себе напрямку. Константність уявлень про нечисту силу витворила цілу низку обрядів апотропеїчного характеру, спрямованих на забезпечення вдалого випалювання. Ворожі гончареві стихійно-природні сили персоніфікувалися як противники Перуна у контексті основного міфу слов'янської міфології – чорт, лісовик, водяник [431; 433, с. 231-238; 432, с. 42-50, 155-164, 199-246].

З огляду на залученість димківських глиняних фігурок до свята на честь Громовержця доречно згадати, що, за аргументованим висновком

французького етнолога і керамолога Клода Леві-Строса, у віруваннях більшості народів світу гончар і виготовлені ним вироби відігравали роль медіатора між, з одного боку, небесними силами та, з іншого боку, силами землі, акватичними і хтонічними, які вели запеклу боротьбу за вогонь. Людство залишалося у виграші від цієї космічної битви, навіть просто будучи пасивним свідком, однак у багатьох міфах люди ставали на бік небесних Богів, наділених владою над громом, і отримували від них за це у дарунок гончарне ремесло – на певних умовах і не без ризику [289, с. 165-279]. Таким протистоянням у слов'янській міфології була боротьба Бога грози, блискавки й дощу Перуна із хтонічним божеством Велесом.

Етнограф Світлана Дмитрієва зафіксувала подібні до в'ятських перекази в російських селах верхів'я Мезені і пониззя Вашки, теж заснованих новгородцями. У більшості з них розповідається про те, що колись у цих краях жив народ чудь і в тому місці, де знаходиться відомий гончарний осередок – село Чучепала, був бій з чуддю, внаслідок якого «чудь пала». Звідси й назва села – Чучепала. Варіант цієї оповіді записаний і в селі Русома Лешуконського району Архангельської області, в якому чудь характеризувалася як примітивний народ, що жив у землянках [167, с. 130]. Згадуються не лише латвійські топоніми Čuča, Čučas, Čučupe [516, с. 67], але й те, що прізвиськом мешканців В'ятки в костромичів було «чуда-почуда» [224, с. 42]. У легендах сусідніх із росіянами комі чуди постають низькорослим, темношкірим народом зі звірячими рисами; вони вкриті шерстю і ворожі громовержцю Єну [380, с. 208-209]. Ці перекази мають велику подібність до в'ятських легенд про виникнення Свистопляски. Можна припустити, що й у них ворожий етнос поставав сліпим. У міфах, які розгортаються в межах багаточастинної космології, переважала тема відвоювання людьми всіх сфер життєдіяльності від мешканців позалюдських локусів, які протистоять їм.

«Під час слов'яно-російської колонізації освоювалися не тільки нові (чужі) землі, а й нові (чудські) імена землі. Освоєння чудської топоніміки полягало насамперед у її переосмисленні (перекладі), тобто в спробах прочитання чужого імені відповідно до норм рідної мови для включення його в контекст своєї культури. Прагнення до етимологізації чужорідницької топоніміки (пояснення невідомого імені через відоме) породжувало міфологічні тексти етіологічного характеру: історичні перекази і топонімічні легенди... Чудські перекази становлять собою місцевий північноросійський варіант східнослов'янських етіологічних міфів, головними персонажами яких є культурний герой і його супротивник-антагоніст (пізніша модифікація «основного міфу»).

Сюжет чудського переказу заснований на мотиві боротьби (поєдинку) «новгородців» як носіїв облаштовувального, культуртрегерського принципу з чуддю, що уособлювала «нечисту», хтонічну, чужорідну стихію. У процесі поєдинку відбувається перетворення ландшафту: з'являються пагорби, печери, кургани, ями, річкові пороги; облаштовуються міста і села; встановлюється соціальний порядок. Освоєння землі супроводжується її номінацією – роздачею імен, що зводяться до сюжету міфу про космічний поєдинок. Точніше було б сказати, що не ім'я зводиться до міфу, а міф породжується («провокується») іменем. Якщо село називається Бросачихою, то з точки зору народної етимології цілком «природно», що в його імені відображена «історична» битва між новгородцями і чуддю, яка кидала з гори каміння (побиття супротивника – відгомін «основного міфу» про поєдинок Громовержця зі Змієм). Гідронім Поганца (Пінезький район) породжує переказ про битву новгородців і чуді, під час якої пролилося багато «поганої» крові, тому й річка отримала відповідну назву. Подібних прикладів можна було б навести досить багато, і всі вони свідчать про те, що цикл чудських переказів був універсальним етіологічним і історіографічним міфом, за допомогою якого все дивне, чуже й невідоме отримувало своє пояснення і включалося в освоєний людиною просторово-часовий континуум», – писав дослідник північноросійської етнокультури Микола Теребихін [505, с. 204-205]. Десь тут ховається й пояснення назви Раздерихинської (Вздерихинської, Здерихинської) яруги.

«Сліпота» в'ятчан, пов'язана, очевидно, з Перуном, як можна судити з опису в Густинському літописі новгородських прихильників цього Бога, та має аналог у хетському міфі про Громовержця, в якого його противник, перемігши, викрадає очі [210, с. 129-134; 591, с. 126]. У міфах комі громовержець Єн на початку світотворення теж був сліпий [8, с. 171; 380, с. 199]. Сліпота мала особливе значення як умова істинного знання і самопізнання, пов'язана з потойбічним світом в якості каналу зв'язку [564, с. 79]. Тимчасова чи перманентна невидющість істот, які перебувають на межі між життям і смертю, у фольклорі і в обрядовій практиці – одна зі світових універсалій, причому це не стільки відсутність можливості бачити, скільки здатність бачити те, чого не бачать інші, комунікувати з потойбіччям. Рубіж видимості є одним із найважливіших прикладів маргінальної зони. Звідси мотив взаємної сліпоти представників двох світів: живі не мають візуального контакту з мертвими так само, як мертві з живими. Ніч, коли люди не бачать, як у в'ятській легенді, – час активізації потойбічних сил, який знаменується «напливом» хтонічних стихій [345, с. 140-141].

Тут слід пригадати явлений образ Преображення Господнього «Спас Колотий» у селі Верховському (нині Верховіному) В'ятського краю. Переказ відносив цей образ до початку християнства на В'ятці. 1609 року він був викрадений із церкви чемерисами, котрі вчинили набіг на село й пограбували храм. Нападники розкололи ікону на три частини, але були вражені сліпотою й упіймані, а решта – перебита [498, с. 74-76, с. 75; 486, с. 79]. Мотив сліпоти за порушення експліцитних або ж імпліцитних табу, блюзнірські вчинки щодо якогось священного об'єкту був дуже поширеним у фольклорі й давній літературі. Часто сам злочин якось був співвіднесеним із зором, очима. Прототипом наведеного вище церковного переказу, що включав у себе мотив осліплення ворогів, була оповідь про новгородське Знамення Божої Матері, згідно з якою втратило зір військо, що напало на місто над Волховом. У деяких варіантах було ще вбивство одне одного, паніка-безумство й самовинищення [392, с. 215; 393, с. 12; 396, с. 242; 397, с. 244–247; 402, с. 28; 401, с. 52; 422, т. 1, с. 10; 422, т. 2, с. 19-21, 77; 536, с. 43]. У переказах північного заходу Росії, особливо записаних на території колишньої Новгородської губернії, на Вологодчині, Олонеччині, в Карелії, також тимчасово сліпнуть чужинські вояки, що зазіхають на місцеву святиню, наприклад, церкву, плюндрують її, скидають дзвони з каплиці, вбивають священика. На них спадає «темень». Осліпнувши, чужовіри втікають у паніці, нерідко рубаючи одне одного, й гинуть або ж каються у скоєному. Сприйняття такої покари, якої в бувальщинах іноді зазнають і окремі святотатці, будувалося за універсальним принципом еквівалентності злочину й кари, бо очевидно, що існувала певна відповідна мотивація, пов'язана з зором, баченням, причому не метафорично, як у церковній традиції, а буквально. Тут ніде не йдеться про духовну незрячість і духовне прозріння. Сліпота/пошкодження очей як одна з найстрашніших недуг, яка означає втрату дієздатності, автоматично настає слідом за блюзнірським учинком і не зникає чи ліквідується після відновлення порушеного status quo. Із припиненням руйнівної діяльності завершується стародавня, прімордіальна «ранняя» війна, міфічний час перетворення простору буття. Тісна співвіднесеність семантики сліпоти зі смертю й, ширше кажучи, іншим світом визначає особливості сприйняття іноземного війська. Покарані вояки набувають рис іншобуттєвості, ознакою якої є й учинені ними дії. Сліпота приходить зі світу мертвих, що засвідчують різні календарні приписи, й якоюсь мірою долучає людину до того світу, починаючи тим самим «ритуал останнього відокремлення» в неналежний час. Важливою є й тема останньої межі, місця, далі якого чужинці, осліпнувши, не рушили, де спинилася ворожа навала. Саме на цьому будувалися наративи.

Іноді оповідь включала вказівку на існування стародавніх поховань, де захоронені чужинці. Такі поховання вшановувалися на поминальні дні [370, с. 223-224, 230-234; 584, с. 53-91, 125-127, 134-171, 200-22]. Усі ці мотиви відверто перегукуються із в'ятськими, включаючи мотив побиття своїх. Важливим є наступний момент: для творців легенди про Свистопляску в'ятчани-сліпороди, судячи з усього, були ворогами, покараними за їхній лихий учинок і нечестиву поведінку. Відтак і одна з первісних форм легенди могла виглядати як осліплення й самознищення в'ятського війська. Це зайвий раз вказує на устюжське походження легендарного комплексу.

Так само характерний спосіб, яким в'ятчани перемагають своїх противників, що теж має відповідності в основному міфі індоєвропейців і сягає давнішого шару етіологічних легенд, аніж Хлиновське побоїще. Перун, який посідає верх Світового Дерева, вражає каменем свого супротивника Велеса, який знаходиться внизу, біля коренів дерева, як правило, у воді, і характеризується звіриною, неантропоморфною природою. Напрям його удару описує вертикальну структуру світу (Світове Дерево) і, таким чином, відповідає акту світотворення. Це і є архетипова причина кидання шаришів. Все, що відбувалося на пагорбі і біля його підніжжя, вміщувалося у контекст міфологічної топографії. Між верхом і низом у просторовому плані, між божественним персонажем і його антагоністом на рівні учасників міфологічної драми і розігрувався міфопоетичний сценарій, який був непрямим варіантом основного міфу [210, с. 5-6, 47, 77, 85, 94; 522, с. 33-34]. У структурі світобудови, яка реконструюється з міфів, важлива роль відводилася додатковому, ніби буферному локусові, – узбережжю річки.

Таким чином, у В'ятці спостерігався ренесанс поганських звичаїв і обрядів, які відправлялися майже відкрито, хоча й засуджувалися церквою. Свого часу ця етнорелігійна складова мала велике значення в суспільно-політичному житті міста над Волховом, звідки прийшли предки в'ятчан. Як писали дослідники, «історія князівської влади, посадництва, віча, внутрішньополітичних реформ, міжгромадських, міжстанових і міжособистісних стосунків городян, ролі церкви, новгородських пожеж буквально насичена ремінісценціями архаїчних звичаїв і уявлень, а також явною чи прихованою протидією їм» [378, с. 5]. Не стали винятком і нащадки новгородців. Патріарх Никон цілковито мав рацію, визнавши стан справ у В'ятському краї далеким від домінування християнства. Варто уваги, що на наявність у в'ятчан помітних пережитків язичництва дотично вказував Михайло Салтиков-Щедрін у другій половині XIX століття. Йдеться про сатиричний опис міста Глупова, в якому неважко запідозрити

Хлинов, В'ятку. У повісті розповідається, що глуповці повеліли вельможним людям поклонятися Перунові, а смердам – приносити жертви Волосу. Письменник зображав, як натовп при в'їзді Ераста Грустилова в місто ніс на ношах ідол Перуна. Хода дійшла до площі, де Перуна поставили на узвишшя [454, с. 141, 143]. «Історія одного міста» Салтикова-Щедріна з її Глуповським літописцем розглядається літературознавцями як пародія на літописання [293, с. 610-626], очевидно, саме на в'ятські місцеві літописи. Салтиков-Щедрін провів у В'ятці понад сім років у засланні. Його «Губернські нариси» написані на в'ятському матеріалі. В'ятські зв'язки письменника поки що вивчені мало, проте відомо, що він спілкувався з сотнями людей – службовцями, знайомими, друзями та кореспондентами, які залишили великий слід у життєвому досвіді й творчості Салтикова-Щедріна. Чимало його друзів мали добрі бібліотеки, вважалися знавцями театру, музики та літератури. Майже в кожному томі творів Салтикова-Щедріна можна зустріти щось в'ятське – типове прізвище, характерну рису побуту, топоніміку [382, с. 91]. Згадка саме про Перуна та Волоса могла бути невипадковою. Письменник, який дуже часто відображав у своїх творах знайомих в'ятчан і в'ятську дійсність, міг зустрічатися з виявами знайомого йому з літописів і історичних досліджень пошанування саме цих богів.

Не бракує свідчень того, що ці вияви в Росії дійсно все ще зберігалися. Англійка Кетрін Вільмот, котра з серпня 1805 року мешкала в княгині Катерини Дашкової в селі Троїцькому неподалік від Серпухова, писала: «Зрозуміло, що я не могла провести в Росії весни, не познайомившись із фантастичним світом, який існує тут у народних віруваннях і примішує потужний язичницький елемент до релігійних понять загалу. Наприклад, говорячи про поклоніння великому Перунові (котрий, за уявленнями стародавніх слов'ян, мешкав у священних лісах, струшував землю бурями, говорив громом і вимагав людських жертв), чи можна вважати таке поклоніння давно минулим? Сміло відповідаю: ні. Цей грізний дух ще продовжує являтися народній уяві і в вітрі, що хвилює колосся на полі, і в дзюрчанні струмка, і в шумі діброви. Щоб угамувати його гнів, сільські мешканці приносять йому їжу й вінки, котрі кладуть на могилу померлого» [219, с. 429]. Сам цей опис певною мірою нагадує про весняне поклоніння могилам померлих, яке здійснювалося під час Свистопляски. Тому й Салтиков-Щедрін цілком міг почути від в'ятчан ім'я громовержця.

Недарма московський історик-компілятор Андрій Лизлов, із посиланням на «Універсальні реляції» італійця Джованні Ботеро (1609), писав у своїй «Скіфській історії» (1692) «о людехъ вятчанехъ и

черемисахъ, иже вельми суть приклонны къ чародѣйству и волхованію, изводящее чары своими облаки дождевныя, и вѣтры, и громъ» [301, с. 46, 47]. Є ще одна деталь, яка вказує на пошанування у В'ятці Перуна – це герб міста, котрий був затверджений царицею Катериною II 1781 року: в золотому полі рука, що виходить із хмари та тримає натягнутий лук зі стрілою, а над нею, у горішній частині щита, червоний хрест. Він походить від давньої в'ятської емблеми, зафіксованої на великій державній печаті царя Івана Грізного 1583-1584 років, котрою 1605 року послуговувався й цар Дмитро Самозванець, на сагайдачному покривці царя Михайла Федоровича, на золотій тарілці царя Олексія Михайловича, в царському указі 1666 року про виготовлення гербового знамена та на самому цьому знамені, у «Великій державній книзі або Титулярнику» 1672 року (де вперше з'являється хрест – очевидно, щоб пом'якшити язичницьке звучання емблеми), у щоденнику австрійського дипломата Йоганна Ґеорґа Корба 1698-1699 років. Дослідники витлумачують її як символ бога Перуна та «перунових стріл»-блискавиць, які б'ють із хмар [188, с. 77-79, 83-84]. На доволі екстравагантну думку інших, рука, яка виходить із хмари, не тільки направляє лук на ціль, але вона ще й утримує стрілу «за довготерпінням Божим пустити тятиву на в'ятських сліпородів». Вони погоджувалися, що хрест, який з'явився на В'ятському гербі в 1672 році, був покликаний згладити язичницьке звучання символіки герба (лука і стріли), перетворивши його на уособлення промислу Божого [340, с. 348]. У В'ятці й сусідніх землях Прикам'я виявлено бронзові антропоморфні амулети, які датують XII століттям і вважають виготовленими в Новгороді зображеннями слов'янського бога Перуна. На Перунів культ вказували й інші знайдені амулети [305].

Свист Індри згадується у контексті основного міфу (Ригведа, II, 11. 8) [437, с. 247; 150, с. 222]. Що ж до новгородських культових боїв, то там теж фігурував свист, що засвідчує не лише митрополит Кирило, але й Сигізмунд фон Герберштайн: «Юнаки, так само як і підлітки, сходяться зазвичай по святкових днях в містах на всім відомому просторому місці, щоб бачити і чути їх могло багато народу. Вони скликаються свистом, який служить умовним знаком. Зачувши свист, вони негайно збігаються і розпочинають рукопашний бій; починається він навкулачки, але незабаром вони б'ють без розбору і з великою люттю і ногами по обличчю, шиї, грудях, у живіт і в пах, і взагалі всіма можливими способами вони вражають інших, домагаючись перемоги, так що їх часто відносять звідти непритомними. Кожен, хто поб'є більше людей, довше за інших залишається на місці битви і хоробріше зносить удари, отримує порівняно з іншими особливу похвалу і вважається славетним переможцем. Цей вид змагань встановлений для того, щоб юнаки

звикали зносити побиття та терпіти будь-які удари» [112, с. 117-118]. Такі сутички явно відтворювали праслов'янський текст про двобій Бога грози і його змієподібного супротивника, що сягав сюжету основного індоєвропейського міфу. Клич новгородців первісно звучав: «Кто против Перуна и Великого Новагорода?» [469, с. 207]. Пеер Пеерсон подає схожу приказку з явно язичницьким відтінком: «Хто може воювати з богами та з Великим Новгородом?» [320, с. 190]. Ще видатний історик Олександр Вельтман, який зробив дивовижне відкриття й першим увів до наукового обігу цілий пласт нових пам'яток середньовічної культури – іконописні географічні креслення або ж карти-ікони, вказав на те, що одна зі сторін Новгорода, розділеного Волховом, відводилася Перунові і його язичницьким прихильникам [79; 579, с. 120]. Бої на честь Перуна були культурним явищем, яке виникло на основі низки раніших, багато в чому взаємопов'язаних і взаємообумовлених переживань.

В архаїчних цивілізаціях такі ігрові змагання мали на меті підтримувати космічний рух загальної гармонії. Ті з учасників, хто порушував гру, як вважалося, викликали астрономічні катастрофи, тому їх приносили в жертву [386, с. 41]. «Неможливо при цьому не згадати про ритуальні турніри й атлетичні ігри в суспільствах, які поділяються на фратрії. Антитетичні танці на ...сезонних святах постають їхньою точною відповідністю. Вони виконують ту ж функцію й ґрунтуються на тих же самих інститутах. ...У деяких із них протистоять одне одному чоловіки й жінки, зате в інших наочно виступають пов'язані безперервною традицією перехресних шлюбів роди, які суперничають і є солідарними між собою» [227, с. 193-194]. Звичай кулачних боїв не був унікальною особливістю слов'янської, а тим більше російської культури. Подібні традиції були відомі в Китаї, Кореї, Тибеті, у Стародавньому Римі, у хетів, інків тощо – в усіх випадках жорстокі бійки, часом навіть справжні битви супроводжували свята, це був один із різновидів святкових звеселянь, серед яких були також боротьба, перегони, стріляння з лука, змагання повітряних зміїв або перетягання каната [314, с. 73-74; 22, с. 214-215, 218, 220; 43, с. 131-133; 19, с. 80-81]. «Зокрема, багато ігор, навіть найпоширеніші, мають сакральне походження. Таким є перетягування каната, котре в ескімосів дозволяє визначити, котрій із пір року чи котрій природній стихії належить містична першість – морю чи материкові, зимі чи літу; такі повітряні змії і ярмаркові жердини з призом, які в тихоокеанських народів пов'язані з міфами про підкорення неба; такі ігри з м'ячем у маорі, з яких походить футбол і в яких м'яч, предмет боротьби, зображає собою сонце» [227, с. 270]. Щоб зрозуміти витоки гри, необхідне знання всього комплексу космологічних уявлень того чи іншого етносу, уявлень про сакральне,

бо слід з'ясувати відносини гри з усіма основними елементами культури в якнайширшому розумінні.

У Вавилоні, коли на шостий день Новорічного свята розігрувалося бойовище між двома групами акторів, яке імітувало первісну битву, сам цар, втілюючи громовержця Мардука, очолював воїнство Богів, яке кидало виклик морській драконисі Тіамат [291, т. 1, с. 176; 591, с. 73; 593, с. 90-91; 594, с. 364]. Такі ж бої між двома гуртами зафіксовані в єгипетських, угаритських і хетських документах [591, с. 73; 593, с. 91; 594, с. 364]. Вони повторювали, актуалізовували космогонію, перехід від хаосу до космосу. Хети ритуально виголошували міф про боротьбу Бога грози з драконом Іллуянкою на осінньому святкуванні Нового року. Тоді ж відбувалася обрядова боротьба між двома супротивними групами, у якій брали участь всі чоловіки, здатні носити зброю. Заздалегідь було визначено, що одна з груп, яка уособлювала самих хетів, неодмінно має перемогти, а взятого в полон представника іншої, котрий грав роль чужинця, посвячували Божеству (еквівалент принесення в жертву). «Бій» відбувався перед ідолом Бога грози. У цьому хетському ритуалі, який мав виразно дуалістичний характер, пережитково відображалися стародавній соціальний поділ і супутня йому символічна класифікація. Обрядові бої хетів і лувійців обов'язково поєднувалися із ритуальним дійством «звеселяння» Бога [213, с. 134-135; 19, с. 80-81; 593, с. 90; 594, с. 364; 591, с. 137]. У римлян приводом до ритуального змагання між двома групами, одна з яких репрезентувала власне римську громаду, об'єднану навколо культу священного правителя, а інша, котру можна вважати «зовнішньою» по відношенню до першої, захищала честь храму з неримською назвою, був обряд принесення у жертву коня в жовтні, на осіннє рівнодення, який іноді замінювався людським жертвоприношенням [208, с. 52; 213, с. 103-104; 269, с. 38]. Вже тут простежується поява у таких ритуалів етнічного підґрунтя. Міфічна боротьба за Космос проти Хаосу перетворюється на захист свого етносу, держави, своєї віри супроти кривдників, загарбників, насильників, чужовірів, іноді наділених міфічними і чаклунськими атрибутами. У Північній Європі за середньовіччя ігри за участю протиборчих сторін часом набували театралізованих форм із псевдоісторичною співвіднесеністю (у Ковентрі (Шотландія), приміром, під час таких ігор 1575 року зображувалась «у діях і куплетах» поразка данців 1002 року) [291, т. 1, с. 158]. Подібні сутички мали місце і в слов'янських традиціях. У фракійських болгар на Масницю чоловіки ділилися на дві групи (одна зображала болгар, інша турків), між якими відбувався «бій» [6, с. 146].

У Дубровнику ще на початку XIX століття сини найбільш впливових громадян міста збиралися в дружину, що у свою чергу ділилася на дві

частини: це були «каштелани» і «ніколети». У період зі Страсної суботи до 1 травня щовечора в центрі встановлювали велику зелену гілку, що її намагалися відібрати або украсти один в одного представники цих груп [6, с. 146].

У Грузії в понеділок Великого посту святкували свято кееноба начебто на згадку про отриману колись перемогу грузинів над персами. Народ розділявся на два загони: один вбирав свого представника царем, інша свого – шахом (кеені). Супротивні сторони вступали в битву і цар долав свого противника. Переможеного кеені кидали в Куру. У провінційних містах і в багатьох селах не дотримувалися правила, щоб одна сторона завжди перемагала іншу, як у давнину в Тбілісі; там два загони, маючи на чолі свого кеені, починали битися, і переможці збирали з усього населення данину грошима й вином, потім на зібрані кошти влаштовувався загальний бенкет. Осетини святкували кееноб у так само, як і грузини, проте пояснювали, що робиться це на спогад про загибель фараона з його воїнами у водах Чорного моря. Вважалося, що Бог благословить врожаєм ту зі сторін, яка переможе в кулачному бою на кееноба [375, с. 142-143, 277-278].

У Дагестані їм відповідала так звана «кам'яна війна» хлопчиків, яка починалася майже в усіх лакських і в деяких даргінських і аварських селищах у 20-х числах березня. Хлопчики селища поділялися на два загони й метали пращою один в одного каміння. Часто у «війну» вступали й дорослі. Усе це часом закінчувалося каліцтвами й пораненнями, котрі лишалися безкарними. Ця щорічна гра у війну між дітьми верхніх і нижніх кварталів в аварському селі Ругуджа приурочувалася звичайно до днів ураза-байраму і курбан-байраму, та цей зв'язок із ісламськими святами виглядає натягнутим і, треба гадати, є порівняно пізнім [61, с. 28]. Паралелі цьому звичаю дослідники знаходять у зафіксованій китайськими джерелами щорічній ритуальній боротьбі на початку року між двома загонами, котрі за участі царя й вождів змагалися у давній Фергані, причому в змагання входило кидання камінням, а також у відомостях ал-Макдісі про традиційну ворожнечу і жорстокі зіткнення у минулому між двома половинами низки середньоазійських міст, здебільшого розділеними річкою. Одна з половин могла бути торговою, а битва часто співвідносилася із закланням жертовного верблюда. Дослідники вбачають у цьому обряді відображення надзвичайно поширеного в первісних народів звичаю ритуального змагання двох фратрій, яке було одним із елементів дуальної організації у народів майже всіх частин світу [512, с. 282-286].

Не виключено, однак, і те, що ця «кам'яна війна», а також метання кульок (тІурши) і вибухи каміння за допомогою пороху були пере-

житками якогось весняного обряду. Можливо, в давнину обидва загони тих, хто бився, були вбрані відповідним чином, зображаючи надприродні сили. Однак у лакців села Кумух за цими двома протиборчими групами збереглися назви ромуллал аьрал 'римське військо' і лакрал аьрал 'лакське війско', і це разом із іншими фактами давало підставу гадати, що в кумухців у давнину відбувалися битви з якимись загонами римських або візантійських військ. Вчені, проте, гадали, що назви сторін, які билися, мали дещо пізніше походження, ніж сам обряд. Скоріш за все, спомини про історичні події додатково влилися в стародавній весняний обряд. Характерно, що ніде, крім Кумуха, він не зберіг у назві спогадів про римлян або візантійців [61, с. 29]. У Дагестані здавна відомий обряд жертвоприношення землі у вигляді крові, а також пошанування грому й блискавки, предметів, уражених блискавицею [121, с. 220-222]. У повір'ях абхазів згадуються кам'яні кулі Бога грози [160, с. 97]. «Серед різноманітних поетичних уподібнень перекоти грому зближувалися також із гуркотом, який чинили кам'яні кулі, що котилися: гра, котра полягала в киданні куль, належить до глибокої давнини, і фантазія скористалася знайомою їй картиною для зображення літньої грози; таке уподібнення легше виникало в розумі тому, що в самих блискавках убачали камені, які жбурляв бог-Громівник», – пояснював фольклорист і міфолог Олександр Афанасьєв [23, т. 1, с. 534]. Кидання каменів – імітація грому в таджицьких весняних іграх [17, с. 34-35]. Можна припустити, що й метання глиняних кульок мало такий же зміст у драматизованих ігрищах.

У Цзянсі в Китаї були поширені новорічні змагання двох команд майстрів кулачного бою, вбраних у маски. Вони мали якийсь стосунок до обрядового «танцю левів», занесеного до Китаю із Середньої Азії та Персії за доби раннього середньовіччя, тому всі їхні учасники звалися «левами». Публічні змагання знавців єдиноборств влаштовувалися на Новий Рік по всій країні. В околицях Сяминя місцеві мешканці, розбившись на дві команди, кидали одне в одного каміння, причому влада була не в змозі викорінити цей звичай. Коли повітовий начальник одного разу спробував припинити побоїще, йому довелося рятуватися втечею від гніву обох ворогуючих сторін [314, с. 73-74]. У провінції Хванхедо в Кореї сільська молодь у перший день новорічного свята поділялася на дві ватаги та влаштовувала змагання. Вважалося, що з сіл групи, що перемогла, будуть вигнані миші, вони не нашкодять збіжжю й, отже, рік у переможців буде врожайним. Часів держави Коґурьо (перша половина I століття до н.е. – VII століття н.е.) сягають «кам'яні битви», що входили, як свідчать китайські династійні хроніки, до складу заплутаних новорічних церемоній, учасником яких виступав князь. Під

час цієї гри два загони, що представляли села, квартали в місті чи навіть цілі міста, сходилися один проти одного, бризкали водою та кидали каміння чи гальку. Часто внаслідок подібних ігор бувало чимало жертв. Такі «кам'яні битви» супроводжувалися кулачними боями та бійками на палицях [161, с. 96]. У нага в північно-східній Індії обидва кутки кожного села раз або двічі на рік теж сходилися на ритуальне побоїще [512, с. 283].

В Андах календарні ігрові битви велися між підрозділами фратріального типу. Одним із найпоширеніших андських (і не тільки андських) міфів був переказ про першу війну, яка спалахнула колись між протиборчими фратріями чи їхніми підрозділами. Ці дві групи були пов'язані з різними соціальними феноменами, зокрема одна – з правителями й воїнами, інша – з жерцями, котрі ототожнювалися з чужоплемінниками. Співставлення відповідного підрозділу з жерцями не означало, однак, що згодом усі члени даного клану чи групи кланів мусили виконувати культові обов'язки: класифікація мала радше символічний, аніж реальний, характер. Одночасно з суспільними системами для андських народів був притаманним поділ кланів на належні до «верху» та належні до «низу». В Андах у цьому протистоянні верху й низу було й більш конкретне етнічне значення: первісно ворожі одні одним і відмінні за культурою аборигени, землероби долин, і бродячі чи нещодавно осілі на землю скотарі-горяни, завойовники. Хоча власне дуальні класифікації є, звичайно ж, давнішими від будь-яких історичних етносів, особливості протиставлення в Андах, очевидно, сформувалися внаслідок взаємодії між долинянами й верховинцями. У ритуалі «перша війна» між правителями й жерцями щорічно розігрувалася в формі обрядової битви між мешканцями різних селищ або двох частин одного селища.

Донедавна в Андах, від Еквадора до Болівії індіанці на початку року, перед сільськогосподарським сезоном, збиралися на жорстокі ритуальні бойовища. За доби конкісти цей звичай був поширеним і в Колумбії: у лаче, кімбая, лілі і, мабуть, куева (куна). Більш чи менш близькі аналогії йому можна знайти і в інших південноамериканських індіанців, аж до вогнеземельців і яноама. Очевидно, цей обряд відтворював першопочаткову битву-прецедент між двома фратріями, етносами тощо, хоча, звичайно, мав і інші функції. Одягнувши найкращий одяг, індіанці сходилися в місці, віддаленому від полів і селищ. Залежно від того, хто з якого селища прибув, вони розбивалися на дві групи. В кожній набиралося по кілька сотень людей.

Спершу вони обмінювалися жартівливою лайкою, а потім починали кидати одні в одних камені з пращі. Жінки й старі діди, що стояли

поблизу, підбадьорювали учасників. Після їжі і вживання спиртного битва розгорялася з новим азартом. Поранення й смерті нікого не засмучували. Вважалося, що чим більше у битві убитих і поранених, тим щедрішою буде земля. Мешканцям селища, котре отримало перемогу, в наступному році був забезпечений рясний врожай. Битва становила собою форму пожертви: у деяких районах пролита кров призначалася в жертву місцевому язичницькому божеству, втіленому у гірській вершині. Ще недавно переможець кропив тією кров'ю своє поле. Мститися за вбитих у подальшому не годилося. Переможцям діставалися майно й одяг полонених. Індіанці, котрі брали участь у битвах, часто мешкали за кілька десятків кілометрів одні від одних; перед входженням до складу держави інків відповідні території мусили належати до різних політичних одиниць. Старі люди пам'ятали, що з черепів убитих колись робили чаші – звичай, більше притаманний справжнім, аніж обрядовим конфліктам. Багато груп, які протиборствували, у минулому, очевидно, знаходилися в стані не тільки ритуальної ворожнечі. З іншого боку, хроністи сповіщають про ритуальні бої між фратріями.

Таким чином, помітно, що ґенеза андських ритуальних битв складна. Проте в усіх типологічно й хронологічно більш давніх дійствах такого ґатунку супротивні сторони не вважалися, судячи з усього, рівними й тотожними одна одній, а відносилися одна до іншої як члени дуальних опозицій, причому тут відбився конфлікт «верху» й «низу». Покровителями окремих фратрій в інків виступали різні божества. Творці культур наска, тіауанако, мочіка теж, судячи з усього, вбачали в пролитій крові полонених і ворогів гарантію врожаю.

Асоціація битв із архетиповим прецедентом доби творення чітко не декларувалася сучасними інформаторами, проте вони стверджували, що ритуальні битви воскрешають епізоди боротьби інків проти іспанців за років конкісти і повстання Тупака Амару. Оскільки в уявленнях перуанських горян ці події зараз цілком міфологічні й глибше за них історична пам'ять не простягається, то можна стверджувати, що стародавній міф лише витіснений новішим, але суть міфологеми – щорічне відтворення битви-прецедента – збереглася.

Для жрецької міфології інків характерною є евгемеризація (у чому вона подібна до китайської і римської), різні сюжети залучаються до псевдоісторичної генеалогії правителів Куско. Основу їхньої «історії» становить міф, оброблений оповідачами й авторами хронік. Його герої перетворилися на псевдоісторичних персонажів, а описувані події перенеслися з днів творення у ту чи іншу конкретну минулу епоху й датувалися певним числом років або поколінь. Є підстави думати, що інки – це одне зі скотарських гірських племен завойовників, яке

підкорило стародавніх землеробів у долині Куско. Міфічна війна правителів і жерців – це разом із тим зразок, на який орієнтується напівлегендарна традиція про боротьбу інків із аборигенами, а якоюсь мірою – і з племенем чанка на зорі інкської експансії. Фахівці з проблем соціальної організації індіанців гірського Перу продемонстрували, що відомі за хроніками описи війн, що сталися на ранніх етапах історії інків, дотримуються однакової схеми, згідно з якою боротьбу ведуть дві суспільні і водночас фратріальні групи: правителі і воїни, вони ж завойовники, з одного боку, жерці і підлеглі (в подальшому) аборигени – з іншого. Згідно з усіма псевдоісторичними легендами інків, спершу у суспільстві головували жерці, але в процесі війни їхня влада була скинута, і панувати над інками стала військова аристократія, тобто ця перша війна завершилася перемогою правителів. У новому, єдиному етносі вони тепер домінують над жерцями, а не навпаки, як було колись [44, с. 198; 43, с. 131-134, 138; 41, с. 97-98; 42, с. 12, 32]. Ці легенди структурно тотожні псевдоісторичній легенді про походження в'ятської «Свистопляски», де нащадки ушкуйників – новгородської військової аристократії, «лицарства» – воюють з ієрархічно низькими підкореними згодом аборигенами («чужородцями»), котрі у народній свідомості наділялися потужними магічними здібностями [167, с. 220-221, 92; 310, с. 169-170; 511, с. 134-135], а також зі «своїми» – устюжанами/хлиновцями, що начебто приєднуються, ототожнюючись із ворогами-чужинцями.

У символічній класифікації інків жерці зближуються не тільки з аборигенами, але й із жіночою частиною колективу, точніше, як жерці, так і жінки асоціюються з молодшою фратрією, відносно якої стверджується, ніби раніше вона була старшою. Внаслідок цього дослідники вважають за можливе пов'язати дану міфологему з іншою, давнішою і поширеною в більшості індіанських народів Південної Америки, що перебували на нижчих стадіях суспільного розвитку – про боротьбу чоловічих і жіночих першопредків. Можливо, що в історичному плані міф про перемогу правителів над жерцями – прямий розвиток сюжету про скидання первісної влади жінок, тим більше, що група жерців у низці випадків виявляється в такому ж відношенні до групи чоловіків-воїнів, у якому перебувають жінки [44, с. 198-190; 43, с. 131; 41, с. 97-98]. Типологічні паралелі цьому знаходяться як у «Беовульфі» (мати Гренделя) та пов'язаних із ним вищезгаданих германських ритуалах, так і в Свистоплясці, де глиняні ляльки продавалися нібито «на честь вдів, що залишилися після бойовища» (домінування у противників жіночого принципу). В індіанців здавна, як можна зробити висновок з археологічних та іконографічних свідчень,

сопілки, сурми і свистки були сакральними інструментами. Їхні звуки, в тому числі й свист, судячи з етнографічних паралелей, відтворювали голоси надприродних істот. Вважалося, що свист позитивно впливає на ріст сільськогосподарських рослин [43, с. 38-39; 41, с. 28-29, 55, 59, 62, 75-78, 93, 98-99, 128-129, 150-156; 44, с. 199]. Свистунці у в'ятській Свистоплясці і подібних до неї язичницьких слов'янських урочистостях так само виступали сакральними інструментами.

Світові типологічні паралелі показують архаїчність північно-російської Свистопляски. Функції святкової боротьби, призначення її, звичайно, не обмежувалися розвагою, а мали складний функціональний зміст, коріння якого лежать у світогляді давніх етносів. Елементи ритуальної боротьби, як бачимо, мали місце в різних формах обрядовості, пов'язаної з культом предків. Функціональне їхнє призначення полягало значною мірою в імітативній магії. Боги, що опікають громаду, вели невпинну боротьбу проти сил, які заважали добробутові їхніх смертних нащадків. Ритуальні змагання, пов'язані з цією космічною боротьбою, становили собою не тільки вияв почестей богам, але й ніби посилення, зміцнення їхніх сил, з одного боку, й відплату їм своєю кров'ю й життям – з іншого. Очевидно, в основі ритуальних змагань язичницьких слов'ян лежав складний синтез багатьох елементів, сконцентрована спільність дійств різного функціонального призначення [76, с. 92-93]. Цікавим був факт пожертви (крові), яка приносилася у бойовищі. Таку жертву дослідники визначали як «магічну», що є прадавньою за часом існування та давнішою, ніж «офіра в подяку» чи «урочиста обітниця пожертви». Якщо людина хотіла щось отримати від богів, вона або зверталася до мага, або ж сама приносила жертву, сподіваючись цим спонукати вищі сили до віддарунку. Окрім того тут можна простежити «культурне послаблення»: замість людини в жертву приноситься лише її кров [694, с. 4, 5]. Важливо, що Громовержець, наприклад, литовський Перкунас, виступав захисником свого етносу від чужородців [136, с. 379]. Такі ж функції мав і Перун, яким присягали воїни. Тому зрозуміло, через що його культ не згас у войовничих в'ятчан, які жили у ворожому чужоетнічному оточенні.

Той факт, що Перуна у Новгороді, звідки походили в'ятські й устюжські першопоселенці, до XVII століття шанували дуже схожими на Свистопляску ритуальними боями між представниками двох міських околиць, становить першочерговий інтерес і надзвичайну важливість для реконструкції язичницького дійства, котре передувало поминанню вбитих устюжан. При цьому вирішальну вагу має той факт, що ці обрядові битви супроводжувалися свистом. Оскільки, за даними новгородських літописів, Перун був покровителем гончарства, спеціально до свята

виготовлялися культові глиняні вироби. Новгородське походження мали не лише легенди про заснування міста та місцевих святих, але й численні елементи традиційно-побутової культури в'ятчан, у тому числі й їхнє унікальне свято, що в цілому відтворювало бої на честь Громовержця.

1.4.7. Мотиви шлюбу й сім'ї в легендах про Свистопляску

Дуже цікавими для пізнання пов'язаного зі Свистопляскою фольклору є легенди про битву. Один із найдетальніших і багатих на подробиці варіантів подає генерал-майор Микола Хитрово 1811 року. Як уже мовилося, в минулому окремі краєзнавці проявляли сумніви щодо того, чи дійсно Хитрово використовував старовинні рукописи. На їхню думку, він, давши волю фантазії і доповнивши їх власними домислами, відповідно до тодішньої сентиментальної літературної моди, спирався на відомості капітана Ричкова [80, с. 333-334, 337; 82, с. 10; 266, с. 226-227]. З точки зору сучасної наукової методології значно більш доречним є припустити, що всі ці ідеї, включаючи романтичну лінію, і справді були присутніми в в'ятських рукописах, а також в усних переказах про походження свята, з якими Хитрово познайомили його освічені співрозмовники. Звичайно, про пізній характер такого трактування свідчить передусім психологічне та моральне сприйняття звичаю. У легенді відсутні будь-які рудименти традиційного ритуального обґрунтування звичаю, що зустрічаються в архаїчних свідоцтвах, – мотив голоду, стихійних лих, наприклад, засухи [76, с. 55]. Однак вона все одно зберігає певні міфологічні мотиви.

Зокрема, образ прекрасної Євдокії, що є персоніфікацію В'ятської землі та позначений рисами молодості і дівоцтва, логічно співвідноситься з архаїчними уявленнями про жіноче божество, яке в міфологічній картині світу відповідає за відтворення життя і відродження природи. Подібна інтерпретація образу Євдокії, вірніше – її праобразу, підтверджується тим, що він багато в чому схожий з персонажами чарівних казок. В останніх важливою є зв'язок героїні як з життям, так і зі смертю: її царство або вона сама є місцем джерела життя, і разом з тим в цьому царстві не можна бути живим, звідти ніхто не повертається зі звичайних людей. Таким самим – що співвідносяться одночасно і з життям і зі смертю – в міфопоетичної свідомості мислиться образ землі, що дає життя всьому, що народжує все живе і приймає все віджите в себе, в свої надра.

Однією з найбільш важливих суперечливих характеристик Євдокії є те, що вказує на її міфологічну природу, а саме її вік. Героїня, нерозривно пов'язана зі своїм рідним містом, прикріплена до нього як до особливої точки в міфологічній моделі світу, постає в сюжеті молодою, і такою ж вічно молодою і вічно незайманою, а також давньою і постійно плодючою, в архаїчній свідомості виявляється земля – постійне, невичерпне джерело життя. Дочка літописного очільника краю Расахатіна (Рассохіна) виявляється охоронницею і навіть джерелом життєвої сили і влади над Хлиновим. В архаїчних міфопоетичних текстах в якості дарувальниці такої сили виступає богиня-мати, що спонукає чоловічий персонаж до агресії. У процесі ж формування жанру казки ця життєва сила виявляється не даром, а перетворюється на об'єкт, що здобувається героєм, яким у легенді виступає князь Нестор, адже «боги, вмираючи і воскресаючи, переходять на роль рятівників і рятівниць міста». Герой повинен пройти всі випробування, вступити в шлюб, продовжити свій рід і заступити на князювання, причому добування нареченої героєм пов'язане з основною ідеєю добування і продовження життя. «Метафори 'взяття міста', 'перемоги над містом', 'порятунку міста' ...семантизують продуктивний акт, метафоричний варіант входу нареченого в стан шлюбу», який тут не відбувся. Однак якщо в чарівній казці жанровою особливістю є орієнтованість на весілля і створення сім'ї як ідеальний фінал сюжету, то в легенді, незважаючи на шлюбні мотиви, співвідносні з отриманим героєм статусом (вирушання в похід, перебування в небезпечному просторі, пов'язаному зі смертю), і комплекс казкової нареченої (чужа; далека – з іншої, віддаленої і малодоступної держави, що знаходиться в замкнутому просторі обложеного міста тощо), присутній і суто легендарний мотив спільного вмирання двох закоханих молодих людей в один термін.

Спільне поховання сприймалося язичницькими слов'янами як необхідне для вступу в шлюб після смерті, загальний перехід в інше життя, але оскільки поховати Євдокію і Нестора разом не вдалося, цей мотив – за походженням і по суті теж язичницький, архаїчний – увійшов зрештою в суперечність із вірою в «заложних» небіжчиків, адже ті, хто помер до шлюбу, не витративши життєву силу, починають переслідувати живих, і їх треба умиротворяти поминанням і особливими обрядами на святі Свистопляски. Веселощі на святі (танець – одна з його форм) так само, як і інсценований розгул, відігравали особливу роль. Сміху приписувалася особлива магічна сила, яка повинна була сприяти підняттю та посиленню продуктивних сил природи і забезпечити померлим нове відродження, повернення назад до життя, втілене в будь-якій новій формі [302, с. 520-526; 179, с. 49, 166, 168, 180, 191; 549,

с. 79-80; 174, с. 88-89, 158; 76, с. 100]. Ритуальні веселощі, основним елементом яких був сміх, супроводжували всі форми соціалізації смерті, включаючи календарну поминальну обрядовість [76, с. 90].

Приуроченість легенд про Свистопляску до весни відображала ідею космосоціальної єдності вікових процесів – природи і людей: народження (відродження) – зростання (досягнення зрілості / стиглості) – плодоношення (вступ в шлюб). Помітним є тісний зв'язок у російському ранньому етапі весняного циклу з жіночим началом в стадії молодості (невизначеності, переходу), адже саме жінки відігравали провідну обрядову роль в цьому сезоні, а участь чоловіків збільшувалася поступово протягом весни [47, с. 236; 45, с. 177]. У зв'язку з культом бога війни Перуна варто згадати, що загальна семантична спрямованість весільних звичаїв, котрі імітують військовий напад (насильство), крім співвіднесеності з мотивом протиборства сторін нареченого й нареченої, розкривалася через еротичний код, який маркував заволодіння нареченою й сягав стародавнього обряду ритуальної дефлорації [464, с. 96]. Справа в тому, що Свистопляска генетично «пов'язана з культом міста і з перемогою як позбавленням від смерті. Місто і країна є об'єктами Сотера в культі богинь-рятівниць, причому вони метафорично пов'язуються з образом квітучої пори року, і їх порятунок приурочується до розквіту рослинності, до родючості тварин і людей» [549, с. 79]. Невипадково в описі письменника Павла Яковлєва, котрий також довго мешкав у В'ятці та мав нагоду чути місцеві перекази, Євдокія біжить із розтріпаним волоссям. Незмінною ознакою русалок завжди лишається розпущене волосся. Розпускання волосся – то неодмінна умова чародійства, тому простоволосими є чаклунки, відьми [23, т. 3, с. 466, 484; 562, с. 12; 105, с. 82; 480, с. 216; 241, с. 264]. Епізод, де Євдокія вимагає повернути свого милого від усієї природи, перегукується зі скандинавською міфологією і вказує на архаїчність переказу [494, с. 48-50].

Видається важливим і той факт, що, за повідомленням Хитрово, глиняні димківські барині виготовлялися на честь удів загиблих, адже в язичницьких традиціях багатьох народів удова повинна була супроводжувати свого чоловіка, по завершенні ним земного шляху, в потойбічний світ. Відповідно глиняна фігурка нестарої, повної життєвої енергії жінки могла бути типологічною заміною живої істоти лялькою в народній обрядовості. В історії культу і релігії багатьох народів можна чітко виявити два закони розвитку: по-перше, із окремої (поодинокої) дії виростала дія, що періодично повторювалася і брала на себе профілактичний характер, як тільки потрібно було відвернути загрозу нещастя; по-друге, з перебігом часу солідарна дія приймала

більш м'які форми і нерідко переходила зі сфери культу в сферу звичаю. Інший важливий закон у розвитку культу спостерігався у принесенні людських жертв: культурне послаблення у численних народів, а саме у тих, що переступили стан примітивної культури. Можна бачити, що людські жертви зменшували або в кількісному, або в якісному відношенні: замість багатьох індивідів відбирались декілька (часом жеребкуванням); замість представників громади, що не мали вад, брали в якості жертв злочинців, полонених або рабів. Нарешті людей замінювали тваринами чи фігурами, які імітували людей, ляльками. У цій формі, яка вже потьмарилася, жертвоприношення проводилися століттями всіма культурами та релігіями [694, с. 1, 4-6]. Така заміна дійсної жертви зоо- або антропоморфним символом з тіста, глини, дерева, соломи, гілок, лози в ритуалі умертвіння описана в античних і багатьох інших джерелах. У деяких обрядах, навіть деградувавши до стану дитячих ігор, така фігура виступала саме в ролі покійника. Причому реалістичне оформлення глиняної іграшки вказує на її архаїчність як знаку відправляння на «той світ», в обожнений космос [76, с. 87, 93, 95-96, 100, 130-131, 138, 166; 77, с. 93-94; 142; 75, с. 77-82, 85-87; 202, с. 200]. Так відправляли також Колодія, Масницю, Ярила та Ярилиху, Семика й Семичиху та інші календарні ритуальні символи. «Перехідна» символіка свідчила про порубіжний, невизначений стан стихій космобіологічного світу і людей у весняний період. Подібні стани, як уже мовилося при розгляді календарної обрядовості, оформлювалися хтонічними ритуалами «вмирання – воскресіння» під назвами «весілля», «проводів», «похорону» різних природних стихій і міфологічних персонажів, в тому числі і Перуна, а також обрядами культу предків.

У традиції Свистопляски, незважаючи на яскраво виражене чоловіче, військове начало, спроектоване в соціальну площину, помітна присутність образу юної дівчини, яка представляє категорію природної, первинної молодості, незайману жіночу групу, а також образу вдів – категорії, якій приписувалося повернення статусу невинності. Все це говорить про особливу роль такого статусу в даній сакральної ситуації [45, с. 164, 178]. Якщо правомірним є передбачуване зіставлення Свистопляски з семицько-троїцькою обрядовістю [266, с. 161-239, с. 227-228; 193, с. 145, 148; 200, с. 101-102, 104-105], з якою вона була досить близькою за структурою і знаковими акцентами, то варто згадати, що Семику приписувався зв'язок не тільки з родючістю землі, але і з дівочими спілками, трактованими зазвичай біологічними потребами тих, хто готується до шлюбу [94, с. 112, 117; 45, с. 177-178; 576, с. 127-133]. Тобто тими, чий фертильний потенціал, будучи готовим до реалізації,

ще не встиг себе проявити. А гучні врочистості над річкою В'яткою, як і інші календарні свята, були спрямовані саме на забезпечення життєздатності соціуму. Через ритуал Свистопляски, очевидно, відтворювався, як і в новгородських боях, основний міф слов'янської міфології про двобій Перуна з Велесом, з хаосу формувалося нове буття, і, як припускається, сили природи заново знаходили потенціал і напрямок розвитку. За допомогою ритуалу суспільство втручалося в космобіологічні процеси, по-своєму моделювало їх. Відбувалося це за певною програмою, схемою, згідно з якою визначалися ролі кожної статевовікової групи в обряді, святі.

У рудиментарних, трансформованих та деградованих формах зафіксовані Хитрово фольклорно-етнографічні дані зберігають елементи давньої міфології, які стають більш зрозумілими і очевидними при порівняльному вивченні. В системі російської календарної обрядовості Свистопляска, чий магічно-семантичний контекст, серед іншого, був пов'язаний з ідеєю родючості, посиленням продуктивних сил природи, відігравала важливу роль при послідовному включенні статевовікових груп, потенційно і реально відповідальних за відтворення життя, в свого роду інсценізацію акту творення у відповідальний період буття макрокосму.

1.4.8. В'ятська баталія на лубку

Важливо зазначити, що існували й інші оповіді про В'ятку, не лише про те, як її мешканці у темряві «не познаша» союзників, значно менш історизовані і ближчі за жанром до казок. Одну з них зафіксувала лубочна картина «В'ятська баталія». Мабуть, вона була досить відомою серед народу, якщо її заголовок став сприйматися як народне прислів'я про в'ятчан [455, т. 1, с. 109; 184, с. 573; 144, с. 423]. Той варіант легенди, що потрапив на початку XIX століття у лубок під такою назвою, розповідав, як хлиновці всім містом озброїлися чим попало проти морського чудовиська, що з'явилося в них: «В'ятська битва відбувалася, кажуть, між в'ятчанами і морським чудовиськом. Невідомо, хто цю битву переніс на лубочні картинки» [474, с. 171; 473, с. 132; 455, т. 1, с. 109; 165, с. 12]. Майже два століття вона була улюбленим сюжетом лубків [479, с. 27].

У вже згаданого в'ятського письменника Всеволода Лебедєва у книзі «В'ятські записки» можна прочитати:

«Є народна картинка – з тих, які в минулому любили вішати по хатах. Картинка ця називається «В'ятська баталія», вона зображає збіговисько

людей, що їдуть на биках, коровах і цапах, озброєні лопатами, вилами, граблями. Вигляд у цих людей перебільшено сільський: на головах старовинні високі капелюхи, а то й просто цебро чи кошик.

Над картинкою напис: «У иноземцев о Вартах описуют, подобно как о Вятских повествуют — акибы в старину и вправду бывало, что вятское гражданство против серпа воевало».

Чи не дива на тій війні бувають, де люди на биках і цапах приїжджають, запитує лубочна картинка. Ця вигадана подорож на биках і цапах – величезний смішний маскарад – нагадує мені дійсну В'ятку з її величезним базаром, на який кустарі їхали, як на війну, озброєні дерев'яними виробами – лопатами, граблями, діжами, берестяними діжечками, нарешті, іграшками дерев'яними і глиняними, що зображали корів, коней, бабів» [287, с. 49].

Картина зображала чудернацько одягнутих чоловічків з потішною зброєю: рогачами, граблями, косами, вилами, лавами. Всі вони спорядилися воювати з чудовиськом, яке зображено було поряд – велике, дивне на вигляд, чи то величезна ящірка, чи хамелеон. Над чоловічками були числа від 1 до 25, а знизу містилося 25 коротких смішних підписів. Зверху ж, над всією картиною, був напис: «О баталіи Вяцкои. – У иноземцевъ о вартахъ описуютъ подобно какъ о вяткахъ повествуют акибы встарые годы въ правду нѣкогда бывало что вятское гражданство противу серпа воевало сице ополчаю(т)ся противъ изверженои моремъ рыбы скоты жители нѣкоего горада варты люди видом тѣлом быть малой породы актомужь еще знатно дураки и уроды».

Білоруський мистецтвознавець Дмитро Ровинський – відомий поціновувач, збирач і дослідник російського лубка – опублікував цей лубочний лист в своєму знаменитому зведенні «Російські народні картинки», але чомусь не цілком точно списав його текст, хоча навіть на наведеній Ровинським ілюстрації цей текст видно непогано. Наприклад, там, де написано: «тілом», - Ровинський прочитав і, відповідно, надрукував у своїй книзі таке: «телоген (?)» [439, с. 409-412; 255, с. 357].

Існує думка, що творці цього лубка постаралися адаптувати західний сюжет, із урахуванням російських умов, до смаків і інтересів тутешніх обивателів, а мешканці В'ятки згадані тут даремно [255, с. 357-358]. До в'ятчан, як і до пошехонців, прив'язався поширений фольклорний мотив, як селяни, вважаючи знайдений в полі серп, небачений ними доти, шкідливою гадиною, понесли його топити [198, с. 40; 347, с. 93-94]. Оповідь про потерпання в'ятчан від серпа дуже близька до переказів комі про загибель стародавнього низькорослого народу чуді [380, с. 209]. На цю байку і натякає текст лубка. В основу його зображення була покладена інша легендарна розповідь про дивовижні

події у В'ятці, коли диваки-в'ятчани – ті, що серп топили, – влаштували битву зі страшним морським чудовиськом. А розповідаючи її, згадали також про чужих диваків, що озброїлися проти «риби», – «вартів» (мешканців міста Варти Турекського повіту в Польщі). Цілком можливо, що такі розповіді про «в'ятську баталію» були варіацією переказів про Хлиновське побоїще. Проте доволі важко припустити, що кумедні вояки якось перегукувалися, з точки зору виробників лубка, зі звичаєм веселого і буйного поминання вбитих у сутичці під В'яткою [255, с. 358].

Судячи з особливостей зображення і тексту, цей лубок був виготовлений у другій половині XVIII століття – мабуть, за часів Катерини Великої. Де лубок було зроблено, визначити важко. Можливо, в Москві, але у жодному випадку не у В'ятці. Ця лубочна картинка непрямим чином свідчить, що вже в XVIII столітті перекази про хлиновців поширювалися по Росії. Це цілком вірогідно, враховуючи цикли гумористичних переказів про мешканців інших віддалених місцевостей, наведені в Івана Сахарова та Володимира Даля. Однак не можна пристати на думку, що лубок засвідчує, ніби відомості про давню нещасливу битву біля міста В'ятки і про в'ятську Свистопляску задовго до згадки про це в книгах побутували в народному середовищі і щосили розходилися по країні [255, с. 357-358]. Битва з морським чудовиськом явно мала стосунок до Свистопляски, проте лише в межах В'ятської землі. Обізнаність творців лубка зі звичаями в'ятчан прямо нічим не підтверджується. Хоча «В'ятська баталія» та «Хлиновське побоїще» є дуже близькими висловами, й можна припустити, що у XVIII столітті побутувала й інша етіологічна легенда, де мешканцям міста протистояли не невпізнані союзники, а морське чудовисько. Це не занесена із Польщі чи ще звідкись, а місцева в'ятська оповідь. Тут слід пригадати, що в російській міфології Чудо Морське – служитель і вісник Царя Морського [117, с. 122].

«Літописець Російський середніх часів», укладений наприкінці XVII – на початку XVIII століття дияконом Афанасіївського монастиря в Молозі на Ярославщині Тимофієм Каменевичем-Рвовським, Мазуринський літописець, а також низка інших літописів розповідають, що старший син праотця Словена – Волхов, на честь якого була перейменована місцева річка Мутна – був «лютый чародѣй», набував подоби крокодила, ховався в річці, топив і жер людей, які не хотіли вшановувати його як Перуна. Він жив в особливому місці на березі річки, яке зветься Перинню і де язичники поклонялися йому. Вони запевняли, що Волхов «сѣлъ въ Боги», але насправді біси утопили його в річці. Над тілом злого чародія, викинутого хвилями в Перині, злочестиві відправили тризну і насипали високу могилу [234, т. 1, с. 33-34; 114, с. 17-18; 406, с. 443;

400, с. 12]. Збірник стольника Олексія Мусіна-Пушкіна, укладений в другій половині XVII століття, називає Волхова «Морским Щудом», приписує йому розбій на річці Мутній і каже, що він з'являвся там, де не очікували, наводячи на всіх жах [469, с. 14-15]. Розповідь про Волхова певним чином перегукується із закладними покійниками.

Що стосується Перуна в теріоморфній подобі, то оповідь про нього записана від старого рибалки Павлом Якушкіним 1859 року під Новгородом біля скиту Юріївського, відомого в народі як Перюньський (так Якушкін передавав особливості вимови старика – замість Перунський). На запитання про кам'яний стовп, який виявився верстовим, старий розповів:

«Был зверь-змияка. Этот зверь-змияка жил на этом самом месте, вот где теперь скит святой стоит, Перюньский. Кажинную ночь этот зверь-змияка ходил спать в Ильмень-озеро с Волховскою коровницею. Переехал змияка жить в самый Новгород; а на ту пору и народился Володимир-князь в Киеве; тот самый Володимир-князь, что привел Русею в веру крещенную. Сказал Володимир-князь: «Всей земле Русской – креститься». Ну и Новгороду – тожь. Новгород окрестился. Черту с Богом не жить: Новый-Город схватил змияку Перуна, да и бросил в Волхов. Черт силен: поплыл он не вниз по реке, а в гору – к Ильмень-озеру; подплыл к старому своему жилью, – да и на берег! Володимир князь вели на том месте церковь рубить, а дьявола опять в воду. Срубили церковь: Перюну и ходу нет! От того эта церковь называется Перюньскою; да и скит тоже Перюнской... Да на то и столб поставлен: место, где, значит, Перюн из Волхова выскочил...» [601, с. 118].

Окремі скептично налаштовані дослідники зауважили, що переказ, розказаний старим рибалкою, в основних сюжетних лініях – плавання вгору по річці, Перун у вигляді тварини та інші – повторює «Повість про Словена й Руса», списки якої, очевидно, послужили основою для народних переказів. Щоправда, в народному викладі логіки більше: вгору проти течії пливе не мертве тіло, а сам Перун. Крокодил же й зовсім народу незнайомий. Літературний бісівський крокодил «Повісті» і перетворився на фольклорного «зміяку» [72, с. 311; 241, с. 217]. Проте інші вчені вказують, що слов'янський Перун мав зміїну природу, і що оповідь про Волхва підкреслює шаманістичну Перунову природу, її зв'язок із вшануванням могил загиблих неприродною смертю чи злочинців, і показує завершення міфічного часу та розгортання історичного циклу. Вона має риси, відмінні від книжного переказу, а також певною підтверджується археологією. У Новгороді в шарах 30-60-х років XII століття виявлена металева фігурка людино-змії, стилізоване зміїне тіло якої з одного боку вінчає стилізована зміїна

голова, а з іншого – бородатий чоловік. Зображення останнього майже точно співпадає з іншим, знайденим у шарах X століття в Старій Ладозі. Тільки дерев'яна ладозька статуетка в нижній частині завершується коротким стержнем зі слідами пошкодження [284; 172, с. 139-142; 232, с. 111-113; 135, с. 117-118, 121-122].

Українці Дніпровського Надпорожжя розповідали легенди про затоплений нині скелястий острів Перун. На нього начебто перетворився ідол Перуна Київського, скинутий у Дніпро після хрещення Русі. За іншою оповіддю, Перун був змієм на небі, який літав по всьому світу, одні його боялися, а інші йому поклонялися. Він мешкав у печері на цьому ж острові, викрадав красивих дівчат і жив із ними, а чоловіків пожирав. Коли він з'являвся вночі біля своєї печери, на всьому Дніпрі ставало світло. Згодом його здолав богатир [356, с. 75-77; 355, с. 16, 18; 589, с. 191; 290, с. 123-124]. Ці оповіді з Катеринославщини є суто фольклорними і не мають жодного стосунку до книжності [135, с. 112-113].

Не лише у східних слов'ян Громовержець виступав у ролі змія. Саме таким він є у Македонії: там є міф про крилатого Змія, котрий жив на полонині Перун у Маріово, проголошував себе царем цієї місцевості, мав своє стольне місто, де жила його цариця, і воював з іншим змієм, із бичачою головою, на ім'я Теле-паша, котрий мешкав у печері в Доброму Полі. Битва між ними, перетвореними на хмари, відбувалася в небі і супроводжувалася громом, блискавками й градом, аж доки другий змій не тікав. Ясно, що перший Змій і є сам Перун, а другий, із печери, – хтонічне божество Велес, покровитель худоби й підземного світу [569, с. 438-439].

Цікавою є вказівка на дружину македонського Перуна, що нагадує дівчат із українських легенд і новгородську «корівницю». В «Тайттірійя Араньяці» (I, 12, 3-4) громовержець Індра постає як коханець Ахальї, котра в більш пізній літературі описується як дружина ріші Готами, що, судячи з імені, мав багато корів [506, с. 367]. І саме ведійський Індра в одній зі своїх архаїчних іпостасей виступав у подобі дракона – подателя води [270, с. 184]. Змія-громовержця, судячи з деяких даних, вшановували і північні іранці. Аналогом осетинського бога грому й блискавки Уаціллі в угорських аланів-ясів – споконвічних землеробів – є Гарабонціаш-небожитель, що має вигляд дракона. Літаючи по небу, він, у випадку нешанобливого ставлення, може викликати грозу, град, зливу і навіть послати смерть. Його ім'я співзвучне архаїчній дигорській говірці осетинської мови [229, с. 232-233]. За деякими даними, осетини також визнавали Уаціллу вогняним блискавконосним змієм [23, т. 1, с. 483; 374, с. 20]. Кавказькі напівхристиянські народи, як

і слов'яни, вважали Іллю Богом грому. Осетини вшановували вогняного блискавконосного дракона та зближували його з Іллею, вважаючи Іллю втіленням блискавичного змія [587, с. 59]. Так само мав зміїну іпостась грецький Зевс, саме в ній зачавши Діоніса Загрея [285, с. 204; 237, с. 83-85, 87-88; 207, с. 28; 298, с. 51, 167, 188].

Ще один варіант новгородської легенди навів на початку XIX століття міфолог Григорій Глінка [117, с. 137]. Згідно з ним, позаздривши тому, що озеро Ільмень багате на рибу, Морський Цар послав кита пожерти її, але Бог «Стриба» вразив його тоді ж винайденою острогою і, вийнявши її, поклав на тому місці, де згодом був збудований великий язичницький храм; там виник пагорб з китового праху.

Антична міфо-ритуальна традиція пов'язує аналогічний конфлікт із будівництвом Трої, коли розгніваний Посейдон наслав на місто морського дракона, а Геракл його здолав [566, с. 235-236; 9, с. 248]. На думку австралійсько-британського культуролога Джека Ліндсея, Георот датської епічної традиції – це Лейре на острові Зеландія, котра, поруч із Упсалою, була скандинавським королівським центром, де розігрувався театралізований ритуал з офіруванням, – можливо, на зимове свято Йоль. Цілком вірогідно, що витоки данської поеми VII століття «Беовульф», написаної англосаксонською мовою, – у цій драмі. Беовульф – племінник короля геатів, який долає людожерне водяне чудовисько Гренделя, котрий ночами нападав на Георот, та його страхітливу матір. За Саксоном Граматиком, легендарний король Гадінґ убив морське чудовисько під Упсалою і запровадив свято Фрейра – очевидно, урочистий обряд родючості. Є також відомості, що на свято Фрейра офірувалися люди. Для королів данів Лейре відігравала ту саму роль, що Упсала для шведів, тому маємо право припустити подібність обрядів. Оповіді про битви з водяними чудовиськами відомі у багатьох районах Англії, Шотландії, Ірландії, Провансі, Нормандії, Скандинавії. Потворні й злостиві рептилії становили загрозу для всіх, хто підходив до водойм, однак герої їх долали. У Тарасконі морського дракона, котрий, припливши здалеку, вбивав усіх подорожніх і топив усі кораблі на річці Роні, селяни, згідно з Якобом де Вораґіне, забили камінням і палицями. Подібне чудовисько, яке мешкало в Ґрейт Ґлені, у річці Нессі, і нападало на людей, згадується у житії шотландського святого Колумбана. В Альфаблоті, язичницькому жертвоприношенні скандинавів, пише Ліндсей, покійники-предки утихомирювалися кров'ю. Слово «альф» («ельф») пов'язане з духами покійників у скандинавських та північногерманських віруваннях. В одній місцині ще довго можна було побачити щорічні ритуальні п'єси. Ролі виконували юнаки з притемненими обличчями. Один юнак грав жертву, яку

вбивали під музику і співи. Очолювала ритуал жінка з притемненим обличчям у бридкому вбранні. Вона супроводжувала жертву у танці (воскресіння), котрий завершувався мімом злягання [291, т. 1, с. 162-163; 166, с. 66; 308, с. 163; 280, с. 328]. Таким чином, це ще один перегук в'ятського фольклору із середньовічними новгородськими легендами, що були частиною північноєвропейської традиції.

В архаїчних міфах про творення морські істоти, як і птахи, пов'язувалися з Громовержцем [129, с. 343]. Це відтворення акту творення у ритуалі актуалізувало саму структуру буття, надаючи їй у цілому і її окремим частинам надзвичайно підкреслений символічний характер, оголюючи знаковість цієї структури, і слугувало гарантією безпеки і процвітання колективу. Можливості ритуалу у цьому відношенні визначалися тим, що він був ніби споріднений із актом творення, відтворював його своєю структурою та значенням і заново відроджував те, що виникало в акті творення, ніби переживав його заново, але з підсиленням і тим самим верифікував входження людини у той самий космологічний універсум, що існував на початку часів. Невипадково у міфологізованому «історичному» переказі зверталася увага на участь в прецедентній події предків – людських істот, подібних до самих носіїв традиції, і апелювалося до актуальної пам'яті колективу. Для архаїчної свідомості ритуал (і його центральна частина – жертвоприношення), завдяки своїй повторюваності, циклічності, пов'язував 'тут' і 'тепер' з 'там' і 'тоді' і забезпечував спадкоємність буття людини у світі, який виводився з космологічної схеми і визначався зв'язком з нею [520, с. 10-11, 15]. Виникнувши з поєднання хлиновського весняного язичницького свята на честь Перуна та християнських або напівхристиянських устюжських поминальних урочистостей, Свистопляска несла в собі кілька варіантів фольклорних осмислень, ближчих чи віддаленіших від інваріанту міфу.

Деякі дослідники вбачали у Свистоплясці прояв глибокої християнської духовності в'ятчан [128, с. 114-116; 127, с. 44-46]. Але її детальне вивчення показує архаїчний характер свята, який говорить про збереження язичницьких пережитків на території В'ятського краю. Пов'язаний зі Свистопляскою фольклор, у якому було багато язичницьких рис, також є доказом того, що про глибоку християнську духовність середньовічних в'ятчан говорити не можна.

♦ ♦ ♦

У живій дійсності культура існує лише як процес, а не як підсумок життєдіяльності, тобто звичайна сукупність «пам'яток» і продуктів

творчості. Вона мусить передаватися (трансмісія культури), сприйматися (рецепція культури), тлумачитися (інтерпретація культури) і певним чином програмувати світогляд, сенсожиттєві орієнтації, мотивацію поведінки людини. Як бачимо, лише детальне співставлення структури й атрибутики в'ятського свята Свистопляски кінця XVIII – першої половини XIX століття з історичними відомостями дало змогу віднайти його справжнє коріння – язичницькі святкування на честь Перуна в Новгороді, що мали той же перебіг: ритуальні бої двох гуртів людей у супроводі відзначеного джерелами свисту, що відтворювали сценарій основного міфу слов'янської міфології та включали використання культових глиняних виробів. У цілому з досягненням перемоги, що виступала у міфологічному плані як відновлення порушеної гармонії світу, пов'язувався добробут людей на цілий рік. Аналіз дозволив виявити в ритуальній практиці в'ятчан найбільш значущі семантичні вузли, які й підтримували традиційну обрядовість на рівні надбання соціуму. Немає сумнівів, що виявлення таких семантичних точок у календарній обрядовості не може вестися тільки на рівні констатації народних пояснень сенсу ритуальних дій, а вимагає співвіднесеності їх із міфологічними уявленнями, що виникли на ранній стадії розвитку історії народу. Отримані висновки дозволяють при реконструкції символічних уявлень, які містяться в обрядовості Свистопляски, відокремити пізні нашарування та звернутися до фольклорних паралелей, які донесли до нас фрагменти стародавньої ритуальної практики, де були задіяні глиняні вироби. Легенди про Свистопляску недарма були такими живучими. Вони реалізовували первісні уявлення про створення космосу, котрий у свідомості слов'ян будувався подібно до створення соціуму через народження, весілля й смерть.

Усі проаналізовані елементи Свистопляски показали доволі тісну близькість між собою на семантичному рівні, яка може бути пояснена лише єдністю тих стародавніх міфопоетичних установок, на які й орієнтувалися народні календарні звичаї. При аналізі виявляється символічна співвіднесеність соціуму та його творчої діяльності з космічною моделлю світу. Глиняна іграшка навіть у відносно пізньому своєму побутуванні була співставною у міфологічній свідомості не лише зі світом людей, який доволі широко відкритий, у свою чергу, світові предків, але й потойбіччю, де мешкали вищі боги, що становили космічну єдність. Недарма громовержець Перун визнавався, в тому числі й у Новгороді, покровителем гончарства. З часом урочистість була християнізована, злившись із поминальною обрядовістю зайшлого устюжського населення, теж новгородського за походженням, котре вшановувало своїх предків, полеглих під В'яткою на початку XV

століття. Далі вона була впорядкована суспільством згідно з морально-етичними нормами нового часу, після цього, з появою інакших стандартів і цінностей, вона перетворилася на дитяче свято Свистунью, потім святкування й зовсім зникло під впливом процесів руйнування традиційного суспільства – щоб бути відродженим уже в наш час, коли люди почали шукати своє етнічне коріння й відстоювати регіональну самобутність, і в них виникла потреба пошуку джерел національної ідентичності. Паралельно відбувався процес секуляризації глиняної іграшки, перетворення її з календарного символу, що виготовляється раз на рік, на масову цілорічну продукцію, а далі на декоративно-вжитковий виріб, сувенір і авторський мистецький твір. Змінилися виробники іграшки – тепер її виготовляють не лише жінки; а місце локальних кустарів, які передавали свої вміння у межах родини, посіли робітники підприємств, підпорядковані вимогам і планам, згодом і працівники творчих об'єднань і митці-одинаки, не пов'язані ні з В'яткою, ні з її обрядовими традиціями. І вже не свято виступає нагодою для виготовлення іграшок, а зацікавленість димківською іграшкою спонукає відродити втрачену урочистість.

Завдяки цьому святу Свистопляски димківська глиняна пластика була включена в процеси сенсоутворення, когнітивізована, тобто «накладалася» на ментально та етнопсихічно детерміновані мапи. Вона, разом із іншими виробами декоративно-ужиткового мистецтва, зробилася втіленням самобутності й естетичної цінності сучасної художньої культури російського народу. Промисел для науковців цікавий тим, що дозволяє дуже чітко простежити ту долю, котру з різними наслідками так чи інакше пройшли всі осередки народного мистецтва Східної й Центральної Європи. За підтримки небайдужих людей в'ятська іграшка змогла вистояти у найтяжчі часи, зберегти свою унікальність, автентичність і неповторність. Ставши символом російської національної культури, вона дозволяє її споживачам – починаючи з дітей і закінчуючи керамістами, колекціонерами й науковцями – відчути «вростання» у цю культуру, співучасть у ній, причетність до неї, тобто виступає як уособленням, так і джерелом національної ідентичності.

РОЗДІЛ 2

Краківська Ренкавка

2.1. Історія дослідження обрядовості Ренкавки й краківської іграшки

Найбільшими іграшкарськими торгами в Польщі були Емаус та Ренкавка у стародавньому місті Кракові. Перше з них проводили у Великодній понеділок у краківському передмісті Звєжинці. На честь міста Емаус до якого прямували апостоли, коли їм з'явився Ісус Христос, називали ярмарки, що відбувалися поза міськими стінами, й це був перший ярмарок навесні. Він став народним святом. Під мурами монастиря норбертанок і вздовж Звєжинецької вулиці виставлялися в той час накриті білим полотном ятки з різними іграшками, дрібничками та пряниками. Гомін, пищання, галас, свист, торохтіння, змішуючись із брязкотом катеринки та пострілами з пугачів, стягували дітей зі всього Кракова та сусідніх ґмін на це яскраве й шумне видовище, що тривало цілий день.

Іншим місцем, де колись продавали глиняні й дерев'яні іграшки, було узгір'я Кшемьонок, гора Лясота в Подгужі. Саме там, на могилі Крака – легендарного засновника міста та драконоборця, під костьолом святого Бенедикта на день пізніше відзначали Ренкавку, унікальне краківське свято, що в цілому не мало аналогів у Польщі. Вона становила різновид ярмарку, що відбувався у вівторок після Великодня довкола костелика святого Бенедикта. Проводили його особливо врочисто. Ще на початку XX століття там зберігалося традиційне обрядове дійство, хоча вже й перетворене на розвагу, яке полягало в тому, що зі схилу пагорба парубки кидали булки, пряники, яблука або ж варені яйця. Лунав все той же гомін, галас і свист глиняних свистунців. Зазвичай усе дійство обмежувалося власне відпустом, ятками з пряниками, солодощами, свистунцями, дешевими

сувенірами й іграшками, повітряними кульками, пискавками, дудками, а також тиром, каруселями тощо, подібно до того, як це було тоді ж під час Емаусу у краківському Звєжинці. При цьому Емаус, або по-народному – «Hemaus», виступав ніби початком Ренкавки, а остання була власне урочистістю, її кульмінацією. Пошанування праотця Крака було однією з причин довговічності традиції цього весняного свята, що виступало виявом національних і регіонально-патріотичних почувань.

Вперше про Ренкавку, детально змалювавши перебіг свята, написав під псевдонімом «Пілігрим із Тенчина» польський газетяр, поет, драматург і видавець численних, але недовгочасних газет Константи Майерановський, який у 1819-1822 роках редагував «Pszczółką Krakowską», де й відгукнувся на притаманну суто місту Кракову урочистість статтею «Ренкавка» (1820) [707, с. 20-23]. Він був великим любителем традицій, звичаїв і обрядів, особливо народних, подавав досить точні їхні описи. Саме Майерановський зафіксував легенду про зв'язок карнавального параду Ляйконика з татарськими набігами і порівняв із Фаустом планетника Твардовського з народних переказів.

Його відомості 1831 року повторив один із перших польських етнографів, дослідник слов'янських старожитностей і звичаїв польського народу Лукаш Ґолембйовський в книзі «Ігри і забави різних станів у цілому краї або тільки в деяких провінціях» [647, с. 275-276]. Він надавав у своїх дослідженнях особливого значення народному побуту й матеріальній культурі. Нагадав про Ренкавку як про вияв шани славному засновнику столиці письменник Юзеф Мончиньський у «Пам'ятці з Кракова: описі цього міста і його околиць» (1845) [686, с. 8], який популяризував краківські перекази й легенди та належав до науково-літературного гуртка патріотів міста, очолюваного чоловіком його сестри Маріанни – відомим друкарем Юзефом Чехом. Народжена у Варшаві письменниця Клементина Гофманова-Танська в «Описі різних околиць королівства Польського» (1833) докладно змалювала Ренкавку [652, с. 84]. Літературознавець, поет-романтик, який із 1848 року мешкав у Кракові, Люціян Гіпполит Сємєньський подав свій опис її святкування [729, с. 305-306]. Він згадав про неї навіть у своєму підручнику з історії Польщі, розрахованому на шкільну молодь [728, с. 9].

Підросійські поляки відчували особливе замилування святом. У нарисі краківського поета, драматурга й видавця Владислава Людвіка Анчиця, котрий тимчасово мешкав у Варшаві, під назвою «Краківські спомини. Ренкавка» (1860), відчувається щире прагнення пробудити в читачів зацікавлення столицею підавстрійської частини Польщі, ностальгія за об'єднаною країною, могутньою національною державою.

Ренкавка, свідком якої він став, розглядалася як вияв старих добрих польських звичаїв, патріархальної простоти й відданості пам'яті предків. Разом із тим подавався опис глиняних і дерев'яних іграшок, якими славилося це краківське свято [603, с. 303].

На оригінальну урочистість стали дедалі більше звертати увагу дослідники. Політичний діяч і один з перших польських археологів Кароль Роґавський у великій і сповненій цікавого фактажу статті «Відомості про розкопки могили в Сєдлішовіцах» (1860) зробив не позбавлену важливості спробу віднайти нові джерела для тлумачення Ренкавки, легенд, пов'язаних із пагорбом Крака, та довколишніх топонімів [715, с. 26-28]. Для свого часу він проявив досить велику ерудицію та новаторський підхід.

Спробу зрозуміти сутність свята Ренкавки та витлумачити його через порівняння з поминальними святами слов'ян і решти народів світу зробив уродженець Кракова, перший польський професор археології, за сумісництвом етнограф і краєзнавець Юзеф Александер Лепковський у статті «Значення традиції, а також переказів про могили Ванди, Крака й про змія Вавельського» (1860), «Про народні традиції» (1861), «Перегляд краківських традицій, легенд, богослужінь, звичаїв, прислів'їв і особливостей» (1866) [681, с. 46-48; 679, с. 47-48; 680, с. 49-53]. Його ідеям, не завжди правильним, судилося довге життя. Сповіщав про Ренкавку й краківський історик, археолог, краєзнавець і антиквар Амброжи Ґрабовський, описуючи цікавинки свого міста в книзі «Краків і його околиці» (1866) [649, с. 331]. Звістку Майерановського з власними коментарями й спробою витлумачення Ренкавки як поминального свята за Лепковським повторює у присвяченому Краківщині томі своєї колосальної праці «Народ. Його звички, спосіб життя, мова, перекази, прислів'я, обряди, чаклунство, ігри, пісні, музика і танці» найвидатніший про Ренкавку як про весняне свято на честь померлих писав історик Казимєж Рьомер у студії «Переказ про Крака й Ванду» [716, с. 12-13]. 1878 року йому заперечив історик Юзеф Шуйський у нарисі «Краків до початку XV століття». Він вважав, що Крак був давнім божеством і вірив, що світло на походження свята й призначення Кракового пагорба кинуть археологічні розкопки [738, с. 22-23]. Ренкавку Шуйський вважав язичницьким весняним святом [739, с. 36]. Приділив увагу Ренкавці й Казимєж Шульц у своїй праці «Міфічна польська історія і слов'янська міфологія» (1880), де герої краківських легенд поставали стародавніми божествами [740, с. 67-69].

1884 року великий нарис під назвою «Що таке Ренкавка?» надрукувала відома польська дослідниця етнографії Стефанія Уляновська, котра кілька років провела в Латгалії. У цій статті вона

виклала легенди про походження свята, подала його детальний опис та спробувала проаналізувати семантику обрядодій із залученням польського, білоруського й латиського матеріалу. У змалюванні Уляновської Ренкавка постала надзвичайною подією, що пробуджує в людях добрі й світлі почуття, а разом із тим – цікавим залишком язичницьких обрядів [746, с. 1-2].

Розвиток музейництва та формування музейних колекцій підвищив цікавість учених до виробів народних майстрів, які продавалися на ярмарках. У 1890-1893 роках цілу низку дрібних заміток про іграшки, що робилися до краківських свят Емауса та Ренкавки, надрукував етнограф Мар'ян Вавженєцький [754; 753; 751; 752]. Особливі глиняні й дерев'яні іграшки, що виготовлялися до цих урочистостей, з усіма подробицями описав 1896 року художник, етнограф і керамолог Станіслав Церха у статті «Глиняні дзвоники та дерев'яні сокирки». Він сподівався краще опрацювати глиняний посуд згодом, при розгляді кераміки з околиць Кракова [624]. Ще раз Церха повернувся до іграшок, коли стисло, але доволі детально виклав сам перебіг цих свят в своєму нарисі життя краківського передмістя в середині XIX століття. Далі він збирався подати їхній детальний опис, проте йому завадила смерть, тож нарис «Клєпаж, передмістя Кракова, 50 років тому» (1919) лишився незавершеним [625, с. 40-41]. Тривали й дослідження фольклору. 1897 року фольклорист Шимон Ґонет у статті «Ренкавка і скелі Твардовського в Подгужі» виклав своє бачення краківського свята та переповів легенди, пов'язані з місцем його проведення [648]. Видатний мовознавець Александр Брюкнер спробував дати етимологічне пояснення слова «Ренкавка» [613, с. 224]. Оригінальні думки щодо зв'язку Ренкавки з язичницькими уявленнями про надприродний світ висловив дослідник геральдичної символіки Адам Шелонговський у своїй незаслужено забутій праці «Джгути й сокири: Студія над ґенезою й значенням польських гербів і девізів» (1914) [737, с. 58]. Досліджуючи творчість поета, драматурга й живописця Станіслава Виспянського (1924), його біограф Станіслав Ляк теж був змушений торкнутися багатьох аспектів міфологічних легенд і переказів, пов'язаних із Краком, його дочкою Вандою та Ренкавкою [676, с. 124].

Осередком мистецького життя Кракова був на цей час Міський промисловий музей імені доктора Адріяна Баранецького, де дуже переймалися розробкою польського національного стилю в мистецтві. Музей видавав часописи «Прекрасні речі» та «Промисел і ремесло», згодом перейменований на «Промисел, ремесло і мистецтво» [630, с. 61, 77]. Докладний опис глиняних і дерев'яних іграшок із краківських ярмарків, решток традиційного їх асортименту та нововведень подав

1924 року мистецтвознавець Казимєж Віткєвич у статті «Народні сувеніри й забавки з краківського ярмарку» [756, с. 27-28].

Іншим центром дослідження народного іграшкарства в Кракові став Етнографічний музей. Керамолог, етнограф, художник, музеолог і етномистецтвознавець Тадеуш Северин після смерті Северина Удзєлі у 1937 році обійняв посаду директора Етнографічного музею та незмінно керував ним до 1965 року (за винятком періоду Другої світової війни). Він був автором півтораста наукових праць із питань польського й українського гончарства, народного малярства, різьбярства, виробництва скринь, витинанкарства, народного одягу тощо, а також теорії народного мистецтва. Власна творчість допомагала Северинові розуміти народних майстрів. Він малював олією, аквареллю, займався різьбленням. Палкий патріот рідного Кракова, Северин розглянув у своїй статті про польські народні іграшки творчість гончарів і кахлярів [724]. Він присвятив окрему статтю темі «Народні іграшки як відображення звичаїв, обрядів, магії і легенд» (1957) [727, с. 3-20], а в своїй ґрунтовній монографії «Польські народні іграшки» (1960) відвів окремий розділ глиняним і дерев'яним іграшкам, які продавалися на Ренкавці й Емаусі, дослідивши їхні витоки та можливі зв'язки з культово-магічною сферою. Вийшовши за рамки мистецтвознавства, він прагнув відповісти на питання про ґенезу й значення кожної іграшки, її схожість і подібність на інші, способи гри. Було введено в науковий обіг чимало цінної інформації про осередки народного гончарства й різьбярства, майстрів і їхню творчість. Аналіз забавок і предметів, які використовувалися для забави, дав багато цінної інформації як про психологію і вподобання їхніх маленьких користувачів, так і про індивідуальні риси їхніх творців. Було показано зв'язок дитячих ігор зі світом дорослих через адаптування тих забав, які колись тішили старших і виконували обрядові функції. При цьому Северин залучив для порівняння чимало середньовічних джерел. Дуже плідним було його співставлення традиційних ренкавкових іграшок із найпершою звісткою про Ренкавку Станіслава Сарницького у XVI столітті [725, с. 31-39]. Про походження Ренкавки Северин окремо писав у своїй науково-популярній книзі «Краківські традиції й звичаї» (1961) [726]. Хоча вчений дещо гіперболізував поминальний характер цієї урочистості, його студії містять важливі матеріали й спостереження щодо історії свят.

Язичницьке коріння свят Емауса й Ренкавки шукав 1965 року у своїй студії «Календарні польські свята і народні звичаї» етнограф Чеслав Вітковський [757]. Краківські свята також розглянула у своєму огляді повсякденного життя міста «Громадське життя та звичаї Кракова в

1848-1863 роках» (1968) краків'янка з відомої родини, історик і філософ Марія Естрайхерувна [635, с. 196-197].

Відродження краківської традиційної іграшки спонукало до науково-популярних статей і подальших студій. З'являються праці Богдани Піліховської, Еугеніуша Дуди та інших етнографів, присвячені Ренкавці й Емаусу. Еугеніуш Дуда у статті «Краківські великодні відпусти, «Криштофори» подав докладний опис забав і іграшок, пов'язаних із Ренкавкою й Емаусом, а також підтримав припущення Тадеуша Северина, що обидві ці врочистості були стародавніми поминаннями, на яких відбувалося обрядове втішання, розважання та годування померлих [633, с. 88-94]. Богдана Піліховська, доволі докладно змалювавши історію обох свят і подавши численні свідчення про них у статті «Емаус і Ренкавка – давні краківські звичаї» (1980), теж погодилася з тезою Северина, що загалом Ренкавка й Емаус є реліктами поминальних звичаїв, а можливо, одночасно й заходів, які мали на меті забезпечити врожаї протягом нового вегетаційного періоду, що надходив [708, с. 33-37].

Відомий міфолог Леонард Пелька згадав про Ренкавку в своєму дослідженні календарної обрядовості поляків, говорячи про функції великодніх яєць. Він недалеко пішов від дослідників кінця XIX століття, оскільки звернув увагу тільки на те, що в так званий третій день великодніх свят під пагорбом Крака збиралася бідніша молодь (головним чином учні), котрій краківські міщани кидали їжу, в тому числі цілі пригорщі писанок [704, с. 50]. Натомість учений Ян Буяк, який спершу досліджував етнографію польських Татр і Підгалля, працював у Музеї імені Владислава Оркана в Рабці, а потім на кафедрі етнографії слов'ян Яґеллонського університету в Кракові, у своїй фундаментальній монографії «Іграшки у Європі. Нарис історії – розвиток зацікавлень» (1988) не лише виокремив рідну Польщу в окремий розділ, але й докладно дослідив Емаус, Ренкавку як ярмарки й глиняні та дерев'яні іграшки, що виготовлялися до цих свят. Він приділив увагу асортименту іграшок, їхнім мистецьким особливостям, технології виготовлення, традиційному ярмаркарству та ярмарковим розвагам, ввівши до наукового обігу чимало архівних даних. Іграшку Буяк визначав як матеріальний предмет, спеціально виготовлений для ігрових цілей, який зберігає в собі культурний зміст відповідної доби чи періодів матеріальної, духовної або соціальної культури і передає його в спосіб, який спонукає до ігрової поведінки, а через неї формує фізичний, розумовий та емоційний розвиток [618, с. 25, 133-138]. Поза полем його зору лишилося значення свята Ренкавки, його міфологічна семантика. Як стародавню форму поминальних обідів, учт, що справлялися під

час весняних поминань з метою підгодовування душ померлих, які пробуджуються навесні, розумів Ренкавку журналіст і краєзнавець Юліан Зінков у своїй праці «Краківські перекази, легенди й звичаї» (2004) [763, с. 186]. Керамолог Богдан Ясіньський у статті «Керамічні свистунці в Польщі» (2004) приділив увагу цьому різновиду продукції краківського гончарного осередку [656, с. 3-4]. Своє оригінальне трактування Ренкавки в контексті поховально-поминальної обрядовості подав культуролог Мацей Мєзян у статті «Краківський поховальний обряд на Узгір'ї мертвих людей» (2005) [691, с. 262-263].

Таким чином, на свято Ренкавки вперше звернули увагу краківські журналісти. Завдяки їхнім старанням ця прадавня урочистість із регіональної особливості стає надбанням громадської думки, включається у великі описи польської календарної обрядовості, починає обговорюватися в етнологічних працях. Фактично Ренкавка почала досліджуватися від часу появи етнології в тоді ще розділеній Польщі. Вона викликала зацікавленість у більшості провідних польських науковців, хоча їхні праці й зводилися до поверхневої констатації поминального характеру святкувань і наведення широкого кола паралелей із поховально-поминальної обрядовості. Цей напрям буде домінувати в польській історіографії Ренкавки й надалі, майже повністю оминаючи питання про її можливий зв'язок із вищою міфологією слов'ян.

З часом науковці починають перейматися не лише яскравим звичаєм жбурляння зі схилу пагорба наїдків і ласощів, але й атрибутикою свята, тобто глиняними й дерев'яними іграшками. Починається збір експонатів до музейних колекцій, який супроводжується публікаціями в спеціалізованих етнографічних виданнях статей про іграшки Ренкавки та її передодня Емаусу. На протязі кількох десятків років музейники, культурологи, етнографи ведуть облік виробів, які продаються на свята, їхнього декору, пов'язаних вірувань, інших особливостей. Із публікацій слід відзначити низку статей і монографії відомого керамолога й дослідника традиційно-побутової культури Тадеуша Северина (1949-1961), котрий не лише підсумував відомості про глиняні й дерев'яні іграшки Кракова, але й спробував розглянути їх на широкому етнографічному тлі, включно з ритуальними функціями та зв'язком із фольклором. Його праці заклали подальші напрямки вивчення польського іграшкарства, хоча їхнім суттєвим недоліком була залежність від ідей етнографів XIX століття про суто поминальний характер урочистості. Наступним етапом стала монографія культуролога й етномистецтвознавця Яна Буяка про іграшки Європи (1988), котрий у розділі, присвяченому Польщі, окремо детально розглянув промисли

Кракова, спираючись багато в чому на думки й факти Северина. Проте мистецтвознавчий підхід до Ренкавки й краківського іграшкарського промислу теж багато в чому був обмеженим, оскільки недооцінював явища духовної культури.

Отож поза полем зору опинилися семантика й символізм свята Ренкавки та традиційність виготовлення пов'язаної з ним краківської іграшки, її світоглядного підґрунтя, схожості з іншими слов'янськими святами, ролі як уособлення спадкоємності поколінь, прадавності етносу та його традицій, втілення національної ідентичності.

2.2. Ренкавка як етнічна й локальна особливість

2.2.1. Краківські урочистості

З кінця XIX століття походить багато інформації про народні іграшки, що виготовлялися в селах під Краковом, а також у самому Кракові, а потім продавалися на великих іграшкарських торгах, якими були Емаус і Ренкавка, «урочистості поспільства в місті Кракові», як це окреслив у своїх спогадах Амброжи Ґрабовський [649, с. 331]. Обидва ярмарки мали багатовікове минуле, сягаючи корінням дохристиянської доби. Ці назви згадуються завжди разом. Для сучасного вуха вони звучать дивно й незрозуміло. Вони так само пов'язані з Краковом, як і карнавал Ляйконика, та про їхню ґенезу, про їхнє первісне значення відомо ще менше, ніж про Ляйконика. У XIX столітті це ще усталено були найбільші іграшкарські торги в Польщі, урізноманітнені дивними народними забавами, які ніде більше не зустрічалися. Власне, ті забави й іграшки кидають трохи світла на звичаї, початків яких, як здається, належить шукати в найвіддаленішому минулому.

Назва звичаю вела родовід від назви великого кургану на південному кінці Кшемьонок, котрий близько 1600 року зображено на кресленні швейцарця Маттеуса Меріана і голландця Клаеса Вішера-молодшого, що знаходиться в Бібліотеці Чарторийських. На задньому плані видніється пагорб Крака з округлою спорудою на верхівці, названий «Tumulus dictus Rekawka» («Курган, званий Ренкавкою») [731, с. 79-80; 708, с. 36], а в реєстрі, що охоплює перелік видатків, пов'язаних із урочистістю коронації Генріха Валуа міститься позиція, що стосується освітлення пагорба з цієї оказії: «Chłopom co palili ogień na Rękawce na Te Deum laud. po koronacyjnej i co drwa tamże nosili, groszy» [660, с. 19-20]. Розпалювання вогню може бути пов'язане з прадавніми обрядами на честь Бога грому – покровителя монаршої влади.

Від часів хроніста Яна Длугоша пагорб пов'язують із легендою про могилу Крака, засновника міста і вбивці Вавельського дракона, насипану після смерті короля народом. Переказ, уперше згаданий Пйотром Гіяцинтом Прущем у «Клейнодах столичного міста Кракова» в 1647 році, а згодом переказуваний різними етнографами, подає, що землю для пагорба через язичницьку побожність насипали на його тіло рукавами, от і вийшов такий високий курган – і звідти взялася назва «Rękawka» [713, с. 150]. Також назва Ренкавка пристала до звичаю, що практикувався при пагорбі Крака, а пізніше так само під костеликом святого Бенедикта. Версія виникнення первісної назви пагорба, за якою землю для нього приносили по пригорщі з кожного краю і в рукавицях, рукавами або руками численного лицарства, що зібралося на похорон вождя, хоча й не видавалася нікому повністю вірогідною, однак, повторювалася майже в усіх роботах, що торкалися цієї теми [763, с. 185; 649, с. 331; 647, с. 275].

На подібне походження слова вказує один із віршів Яна Кохановського, написаний на честь королівського блазня Гонски, в якому «rękawka» означає надгробок, насипаний руками:

Więc my też, pamiętając na jego zabawki,
Nowej mu nie żałujmy usypać rękawki

[662, с. 130; 645, с. 161; 678, с. 100]. Те, що Ренкавка асоціювалася із насипаним земляним пагорбом, засвідчують наступні місця з творів середньовічної польської літератури: «(стійкий чоловік) byś go rękawką przykrył przedsye ón wynidzie», – пише Ян Ґроховський (близько 1570 року), натомість Александр Ободзіньський у своїй віршованій історії Польщі «Пандора старожитних монархів польських» (1641) говорить про Ренкавку чи то пак Краків пагорб як про «ręką sypany» [613, с. 224]. Традиція щодо могильного характеру пагорба була дуже стійкою, і її доповненням слугувало кілька інших вказівок. Так, наприклад, пагорб Ванди, доньки Крака, мав бути місцем її останнього спочинку, а село, що лежало біля підніжжя пагорба, мало назву Могила [633, с. 88]. Ренкавка своїм корінням нерозривно пов'язана з язичницькими обрядами весняного поминання предків, які припадали на час рівнодення. Саме походження слова, всупереч народній традиції, не має нічого спільного з носінням землі, хоча й прив'язується до культу мертвих. Не є воно й німецьким, усупереч припущенням щодо німецького Ringkampf 'боротьба' [693, с. 186]. Корінь, який утворив даний топонім, походить від запозиченого праслов'янського *raka (<*orka, споріднене з латинським arka 'ящик', 'скринька', 'труна'), продовження якого добре відомі в різних слов'янських мовах, наприклад, києворуське (з початку XI століття) і старослов'янське рака 'труна', російське, українське,

білоруське 'гробниця з мощами святого', болгарське 'скринька з мощами' сербське, хорватське 'вирита могила', 'могильний склеп' та інші. Вихідне *raka належить до парадигми *- ā- відмінювання, але є інший морфологічний варіант лексеми – *raky, *rakъve в родовому відмінку однини – з основою на *- ū, який дав приблизно такий самий спектр значень, до нього відносять києворуське раковина 'перламутр', російське раковина, ракушка, українське діалектне (гуцульське) раква 'маслянка', чеське rakev 'труна, склеп', словацьке rakva, rakev 'те ж', чеське rakvice 'мушля', полабське rakåi 'ящик' [757, с. 42; 71, с. 79].

Від часів Сарницького назва Ренкавка на позначення Кракового пагорба стало вживалася вже різними авторами. Натомість уперше назва «Kopiec Krakusa» з'явилася в 1779 році у німецькій версії – «Cracus Hügel» («Пагорб Крака»). У цей час дедалі частіше, зрештою, пагорб звикли окреслювати як «Kopiec Krakusa», а назву «Ренкавка» було перенесено на узвишшя, на якому він насипаний [763, с. 185]. Як довели польські археологи, могила Крака дійсно датується IX–X століттям, тобто часом зародження язичницької держави віслян [731, с. 77-98, с. 86-93]. Надзвичайно цікавим слідом, який багато говорить про минуле пагорба, є інше відкриття. На глибині близько двох метрів від середини верхівки виявилося коріння, що сягало майже шести метрів у глибину. Ґрунтовне дослідження потужної кореневої системи показало, що це є рештками вікових дубів, які росли колись у тому місці і в момент зрубування налічували щонайменше триста років. Пень одного з дубів був повністю викорчуваним, а серед його коріння знайдено було ще широкі й пласкі уламки березового дерева. Вчені висунули припущення, що то можуть бути рештки хреста, поставленого після запровадження християнства на місце стятого дуба, подібно до того, як було поставлено хрести на місці багатьох інших святих гаїв і дерев, оточених культом, під час довгого процесу християнізації краю. Хрест на верхівці пагорба добре видно на гравюрі на міді Адольфа Ляуфензака 1587 року, що представляє облогу Кракова армією архікнязя Максиміліана. Трохи світла на те, яким був той культ, може пролити рішення про будівництво біля підніжжя пагорба Крака – місця язичницького культу – невеликого романського костелика, прийняте католицькою церквою як реакція на жваво практиковані язичницькі обряди Ренкавки в XI–XII століттях. Саме на цей час припадає побудова храму на Кшемьонках, появу якого історики пов'язують зі слов'янським обрядом, що мав свої впливи в околиці Кракова, ще в часи перед офіційним прийняттям християнства латинського обряду. Можливо, костелик той поставили навмисно з метою протиставлення його поганському культові того місця, присвяченого святкуванню на честь померлих або також для вшанування свята

весни. Його назвали іменем святого Бенедикта, чиє свято, 21 березня, припадало якраз майже на день традиційного обряду Ренкавки – шанованого язичниками дня весняного рівнодення, можливо, давнього першого дня весни. У той день у костелику відбувався відпуст, який мав відволікти вірян од язичницьких звичаїв і вірувань. У пізніший час обидва обряди – поминки і свято весни – поєдналися в одному, начебто християнському, але за суттю своєю язичницькому, обряді. Церква, протиставляючись язичницьким практикам, явно прагнула їх викорінити, але не насильством та присилуванням, а, наскільки це було можливим, тактикою асиміляції, повільно впроваджуючи на місці старих обрядів урочисті християнські звичаї [633, с. 88-89; 763, с. 186].

Найдавніші розповіді про урочистості на могилі засновника Кракова належать до XVI століття. Якщо про католицький Емаус згадує папський леґат Джованні Паоло Муканте, який у 1596–1597 роках перебував у Кракові, а враження описав у щоденнику з цієї подорожі, то Ренкавку натомість згадує Станіслав Сарницький (1532–1597) у рукописі другої половини XVI століття, що має назву «Книги Гетьманські» й знаходиться у Яґеллонській Бібліотеці. Це насамперед цінне джерело для історії війська в Польщі. Чим же була краківська Ренкавка? Світло на цю таємницю проливають документальні відомості, що збереглися в цій книзі. Проте в ній же Могила Крака зарахована до курганів, «jakich na Podolu siła», а названа Ренкавкою. І виступає там у товаристві... Ногавки. Сарницький пише: «[...] mogily, który zową kurhanami abo y przed Crakowem Rękawka Nogawka». Там само, при тих могилах, давні поляки «szczepli Lucos z drzew osobliwych gaiki i pieniądze szczero-srebrni, które zowią s. Jana pieniędzami, rossiewali przy nich tą intencją, aby czi czo polem wyorywalibyli albo też ujrzą goroiącii, o zmarłych rozumiili iako o iakich Bohatyroch, Igrzyska też rozmaite a zwłaszcza szermierski, przy pogrzebiech sprawowali» [725, с. 35-36; 726, с. 51; 708, с. 36]. З ненабагато пізнішого плану Меріана й Вішера де Йонґа зрозуміло, що Ренкавка з опису Сарницького – то могильний пагорб Крака. Постає питання, де ж, одначе, поділася Ногавка, згадана поряд із Ренкавкою. Чи пагорб Крака називався раніше Ренкавка Ногавка, і друга частина тієї назви згубилася на просторі віків, чи, може, Ногавка, є назвою другого пагорба «przed Crakowem» – пагорба Ванди? На підставі наданих вище матеріалів можна стверджувати з упевненістю, що вираз «Rękawka» є давнім польським словом, яке має тісний зв'язок із поховальним обрядом і що пагорб Крака носив із давніх-давен таку назву.

У календарному фольклорі й замовляннях небесне царство – причина вічного обновлення життя. Рай, вирій відкривається як певна пора року – весна, вічне блаженство досяжне тільки при суміщенні

просторових і часових координат. Весна була тим періодом, коли, за деякими слов'янськими богословськими традиціями, був створений світ, а 21 березня називалося днем створення першої людини, пращура Адама [23, т. 3, с. 659; 357, с. 214-215]. Весна, як час пробудження не лише природи, але й мертвих (коли святі можуть зайти в будь-який дім під виглядом мандрівників), зближувала небо й землю в одній щасливій і небезпечній миттєвості. Для Сарницького садити дерева гаями довкола могили-Ренкавки, палити вогнища, влаштовувати фехтування й інші ігрища, а також розкидати срібні монети було вже давньою традицією [763, с. 184]. Цей фрагмент його тексту не залишає жодних сумнівів щодо того, що автор розумів характер обрядів, які відбувалися колись на пагорбі. Сарницький, однак, не описав детально, який перебіг мали і як виглядали ті звичаї. Не знаємо нічого про самих будівничих цього монументу крім того, що вони мусили утворювати добре організовану спільноту, щоб реалізувати таку затію, важко також щось оповісти про Крака та місце його спочинку, поза тим, що переказує нам легенда. Досить ясно зате вимальовується функція самого пагорба як місця культового, на якому відбувалися весняні обряди. Виразне відлуння тих обрядів дотривало в пережиткових формах до кінця XIX століття. На Ренкавці, як нотує Сарницький, відбувалося в XVI столітті розсіювання срібних монет на честь померлих. То були «монети святого Іоанна», якими вважали знайдені в землі срібні денарії Адріяна. Крім того, то були польські й сілезькі гроші з портретом святого Петра, а також відомі у всій Західній Європі монетки, використовувані як «tributum Petri». У Польщі так само користувалися популярністю карбовані вроцлавським єпископом у 1506–1509 роках Johannisgroschen з портретом святого Іоанна Хрестителя з ягням. Їм приписували магічні властивості відлякувати злих духів, які мають у день поминання вийти на світ. Слід додати, що на схилах пагорба знайдено під час розкопок, вже в XX столітті, багато монет, які переважно походять із часового проміжку від початку XV століття (коронний третяк Владислава II Ягайла), протягом XVI, XVII і XVIII століть, аж до позаминулого віку. Звичай систематично культивувався, хоча протягом довшого часу бракувало про нього згадок. На жаль, ніхто не занотував, як відбувався й розумівся обряд Ренкавки у XVII, XVIII і на початку XIX століття. Бракує, отже, матеріалів, які б уможливили змалювати весняний обряд, який описав Сарницький на підставі чи то власних спостережень, чи то усної традиції. Майже двісті років з того часу у Польщі не було нічого чутно про Ренкавку. Тому багато стародавніх мотивів того свята ухилилося від наукового простеження і розгляду їхньої трансформації у часі, як і від документування переходу

форм цих мотивів поза межі обряду [725, с. 36; 726, с. 53, 56; 708, с. 36; 763, с. 185].

Ренкавка від самого початку сприймалася як вияв польського націонал-патріотизму: «Кожен народ має свої відвічні звичаї, котрі врочисто справляються в певні дні року. Місто Краків, яке слушно може називатися колискою польських старожитностей, налічує кілька подібних епох, що, можливо, нагадують про великі історичні події, які заволокла темрява віків, груба запона невідомості; так що заледве з переказів, звичаїв простого люду можна знайти їхні джерела. Третій день великодніх свят є у нас днем надто важливим, днем найприємнішим у вітчизняних очах, якщо приймемо на віру оповіді, часто набагато гідніші довіри, ніж ті шумні описи хроністів, які нам малюють думки й приписи деспотів, криваві ріки, розбої й наїзди; жорстокість пригноблювачів або релігійних фанатиків і тому подібні образи, від виду яких здригається чуйна душа та шукає втіхи у забутті. День той веде нас до святкування Ренкавки, що має за девіз любов і вдячність». Константи Майерановський, а за ним і відомий етнограф Лукаш Ґолембйовський повідомляють, що третього дня Великодніх свят у Кракові відбувається обряд Ренкавки, приводом до якого є любов і вдячність. Над передмістям Подгуже, на правому березі Вісли, підносяться скелясті гори, звані Кшемьонками, а коло них дивовижної краси курган Крака, котрого дуже любили піддані.

За загальним переказом, вдячні сармати насипали той пам'ятник своєму князеві, у спосіб дуже особливий і такий, що, певно, важко в нього повірити для тих, хто не знає, що то таке – любов, яка панує у вільного народу, і наскільки шляхетні вчинки є опертям трону, більшим за грізну повагу до маєстату й за меч, який карає злочинців. Крака любив його народ, пам'ять про нього пережила віки. На могилу вождя, скроплену слізьми, тисячі рук зносили по пригорщі землі з різних частин країни і через це те щорічне згромадження народу в перші дні весни, яке колись відбувалося з цією метою, отримало назву Ренкавки, а з неї постала вікопомна могила Крака, з неї – нинішні відвідини улюбленого місця, котре нам нагадує про початки нашого існування, наймиліші для серця поляків». Навіть запровадження християнської віри не змінило тієї релігійної пошани, що її народ віддавав засновникові Кракова. Майерановський здогадувався, що після хрещення поляки мусили пов'язати це дороге святкування з новою релігією. Поблизу могили Крака знаходилася мала капличка, де у вівторок після Великодня відбувалася служба. Зранку збирався звідусіль численний сільський люд і цілий день там таборував. Біля третьої години дня майже всі, хто жив у тій давній столиці, поспішали віддати вічну честь і данину поваги

прахові засновника. У разі погожого дня важко було знайти місце, що мало б гарніший вигляд: велика кількість возів і тисячі піших прогинали міст на Віслі, вкривали потім ціле узгір'я Кшемьонок і могилу Крака. Не можна було знайти нічого більш захоплюючого, нічого ближчого серцю. «Якби лише вдячна думка багатьох, які пам'ятнику Костюшка зичать такої самої пишноти, знайшла б розуміння... З якою ж утіхою в серці несли б там у кожен день річниці по пригорщі землі, тієї любої землі, яку він за волю народу зросив своєю кров'ю... скільки б зосталося таких жменьок, зі сльозами вдячності змішаних!...». На лицях усіх ясніла проста й невинна веселість. При могилі Крака не було різниці станів: змішувалися всі без ладу, ніби нагадуючи, що за тих благодатних часів панувала рівність і щирість, що не знав ніхто вищих, хіба тільки в чеснотах. Можливо, на відзначення хоробрості Крака бували тут раніше за звичаєм різні бої народу, в тому числі й школярів, на киях. Через те, що не один повертався з таких ігрищ пораненим, їх пізніше повністю заборонили. У першій половині XIX століття існував вже тільки один досить потішний звичай. Натовпи міських і сільських хлопців тримають зранку в облозі частину гори, на якій підноситься капличка; звідти їм, буває, кидають горіхи, яблука, булки, пряники, картоплю, варені яйця і тому подібні речі, за якими, ризикуючи зламати шию, зіштовхують один одного донизу. Хапають що хто може, часом за один горіх десять чи п'ятнадцять чоловік на землю зіштовхнуть, а той, хто його здобув, кільканадцять штурханів отримає від своїх товаришів по забаві. Дуже сумно, коли дощ чи холод відбирають приємність цієї забави. Могилу Крака на протязі всього літа відвідували мешканці, але в свято Ренкавки то просто був обов'язок. Воно користувалося великою любов'ю городян. Майерановський дуже сумував з того приводу, що 1820 року Ренкавку, на жаль, не вдалося провести. Цьому завадив рясний дощ і холод, залишивши, як пише газетяр, тільки надію влаштувати свято наступного року, бо що стосується відвідин самої могили Крака, то ними не раз тішиться протягом усього літа кожен мешканець міста [707, с. 20-23; 647, с. 275-276]. Таким чином, з опису Майерановського випливає, що хоча обряди відбувалися при пагорбі Крака, друга їх частина відбувалася поблизу костелика святого Бенедикта, а також що на Ренкавці на початку XIX століття були заборонені згадані Сарницьким турніри з фехтування, замінені пізніше на бої на палицях [763, с. 185]. Вони вже перестали сприйматися схвально. Проте сам ритуал розумівся як імітація подій, які набули сакрального значення.

Клементина Гофманова 1833 року писала, що відзначання Ренкавки припадає на третій святковий день Великодня; тоді майже все населення Кракова йде чи їде на другий берег Вісли до могили Крака, бо переказ

говорить, що цього дня вона була почата чи закінчена. Святкування ж те, як і могила, зветься Ренкавкою тому, що, за твердженням деяких, вдячний і прихильний до свого володаря люд наносив землі на його надгробок у широких, як колись носили, рукавах, а як хочуть інші, в руках. Навколишні селяни в однаковій кількості із краків'янами тіснилися, зранку слухали месу у каплиці поблизу, а решту дня таборували і веселилися серед танців і співів; натовпи хлопців тримали гору, на якій стоїть капличка, ніби в облозі; присутні кидали їм горіхи, яблука, булки, пряники; а вони, ламаючи шию, пускалися за тією здобиччю, спихаючи й перескакуючи один через одного. Усе це разом складало живе та веселе видовище, що дуже мило закінчувало великодні свята [652, с. 84].

Однак не завжди краків'яни могли вільно рушати на Ренкавку. Як наслідок Віденської угоди 1815 року, межа між Вільним Містом Краковом і територією, захопленою Австрією, проходила вздовж русла Вісли за Казімєжем, Подгуже, де відбувалася Ренкавка, опинилося за державним кордоном, не ввійшовши до складу Краківської Республіки, а доля Ренкавки залишилася залежною від стосунків між Республікою й Австрією. У 1836-1841 роках Краків був окупований австрійським військом, а причиною окупації була допомога, яку надали листопадовим повстанцям Царства Польського. Про відзначання Ренкавки в 1836 році відомо зі спогадів Гелени з Мєрошевських Даровської: «Усім було цікаво, чи конференція дозволить учасникам тієї невинної забави перейти через Віслу, береги якої весь час обставлені кордоном війська з австрійського берегу. ...Заспокоїли свою цікавість, коли голова Сенату Галлер наказав на розі вулиць розклеїти таке оголошення: «Уряд австрійський, схиляючись до побажання, мною виявленого, надає мешканцям тутешнім дозвіл вільного переходу на Подгуже на Ренкавку дня 5 ц.м. у години від другої до сьомої після полудня. Голова Галлер, доводячи нинішнє розпорядження до відому, застерігає, що після окресленого терміну міська застава на Подгужі буде замкнена й усі чужі особи, які там знаходитимуться, будуть заарештовані місцевої владою». Та об'ява спричинила велике обурення в місті ...нікого на пагорб Крака не пустили, боронило там вхід кілька сотень солдат, яких надіслала турботлива поліція, а публіка мусила спинитися на скелі, на якій стоїть костелик, і лише з неї, а не як зазвичай із пагорба, кидати булки і яблука». Так 1836 року за наказом австрійської влади, що вислала до Подгужа два ескадрони гусарів і дві роти піхоти з метою підтримання порядку були заборонені весняні святкування на могилі Крака. Приводом до цього було вдаване прагнення запобігти бійкам, які виникали на Ренкавці через їжу. Військо не допустило громаду на пагорб, внаслідок чого натовп краків'ян відступив до костелу святого

Бенедикта. Тому щорічні урочистості залишилися перенесеними на луг поблизу костелика, а кидання булок і яєць відбулося тоді вперше з узгір'я Лясоти, котре за середньовіччя звалося «mons Lyassotinus» [698, с. 185; 726, с. 57; 633, с. 89-90; 708, с. 36-37; 763, с. 185]. Письменник Юзеф Мончинський 1845 року, переповівши всі варіанти легенди про Крака, сповіщав піднесено й уже дещо ретроспективно: «Помер Крак, а на поховання його зібралося народу в такій кількості, що з землі, яку кожен, взявши в руки, висипав на його прах, постала та велика могила, що підноситься до сьогодні на правому березі Вісли на скелястій горі Лясотні. Віки минули, а люд краківський до цього часу на третій день великодніх свят відновлює цю урочистість, яка носить назву Ренкавки на пам'ять того, що ця могила була насипана руками. У цей день тисячі мешканців Кракова видираються на верхівку тієї могили й сягають думкою в минувшину, віддають шану пам'яті засновника Кракова, стоячи на його похованні» [686, с. 8].

Остаточно зміна місця проведення свята була зафіксована в середині XIX століття. Невдовзі після того, як Краків 1846 року відійшов до Австрії, пагорб був інтегрований до системи австрійських фортифікацій. Він був оточений земляним валом, стінами та ровом, навколо казарм була зведена стіна. Поряд із пагорбом в 1853-56 роках спорудили військовий форт у вигляді так званої максиміліанської башти (який зараз є унікальною пам'яткою фортифікаційної архітектури – єдиним пам'ятником цього типу в Польщі і одним з небагатьох в Європі), і святкування перенесли на узгір'я з костеликом святого Бенедикта [763, с. 184-185]. На ньому часом пригощали народ у не надто моральний, але веселий спосіб. Гасла тверезості та заборони торгівлі спиртними напоями тоді ще не були модними, тож 1851 року синдик міста Подгужа наказав викотити діжку пива та діжку горілки й за допомогою кількох дам частував жебраків і вбогих [635, с. 197]. 1854 року Люціян Гіпполіт Сємєньський писав, що в Кракові усе, що живе, вирушає на Емаус. Метою походу є Звєжинець; пішо, кінно й возами, яких дуже велика кількість, всі поспішають подихати свіжим повітрям, показати новий капелюшок і модну сукенку. Зі Звєжинца, котрий у цілому не виглядає як місце модного променаду, охоча молодь і люди, що люблять милуватися пам'ятками, виходять на курган Костюшка, звідки кожен може кинути погляд на простір завдовжки в кілька миль, урізноманітнений узгір'ями, оболонями, затінений лісами, оживлений нуртуванням Вісли і, як висловився етнограф, привітати божество весни, що в зеленому вінку приходить на землю. Такий язичницький відступ він робить недарма, бо далі пише, що на вівторок припадає справляння Ренкавки, яка не має зв'язку з жодною церковною пам'яткою, зате дає нам таємничий

залишок незмірно давнього народного звичаю. Натовпи заповнювали узгір'я, зване Кшемьонками: одних вабила капличка святого Бенедикта, що там стоїть, інших – могила, що підноситься ще вище, а всіх одразу – почесна мить кидання з пагорба яєць, булок, горіхів, пряників і інших смачних речей, за якими присутні деруться нагору, в бійці за ласу здобич штовхаються та котяться згори до низу [729, с. 305-306]. У підручнику з історії Польщі для молоді шкільного віку Сємєнський пояснював, що Крак, хоча й був поганином, але мусив панувати справедливо та добре, раз по його смерті народ зібрався і власними руками висипав йому велику могилу під Краковом. І саме через те, що в руках і рукавах носили землю на місце поховання доброго володаря, святкується врочистість Ренкавки [728, с. 9]. З часом узгір'я Кшемьонок теж почали звати Ренкавкою.

Етнограф Юзеф Лепковський вважав Ренкавку не просто краківським святом і не суто польською урочистістю, приписуючи їй загальнослов'янські риси. Він вважав головним змістом обряду кидання з могили схилом пагорба варених яєць. Яйце, наполовину пофарбоване чорною фарбою, відоме у вакхічних і орфійських містеріях: там воно уособлювало день і ніч, життя і смерть, сучасність і минуле. Яйце було символом телуричного організму, а також знаком творчої та одночасно нищівної сили. Зустрічається воно і в піфагорейській науці. Воно є в індійській космогонії, в єгипетських міфах, у фінікіян, халдеїв, персів. На грецьких і римських надгробках яйце повторюється як найпоширеніший символ смерті. Міфи, барельєфи, фрески та навіть випалені з глини яйця, котрі знаходять у грецьких, римських і слов'янських похованнях, могли б послужити доказом цього твердження. До того ж, биття й споживання яєць на могилах побутувало в усіх стародавніх народів, зокрема, гебреї мали звичай після поховання рідних їсти яйця не лише на знак смутку, але радше, як знак вставання мертвих із могил. Биття й кидання яєць із могили Крака вказує на те, що це поминальний обряд на честь засновника Кракова, богатиря, котрий заслужив на вдячність народу. Близькими до нього є надмогильні dziady, давньослов'янська й українська тризна, білоруські хаўтуры, stypa поховальна у поляків, російська панахида. Існує навіть такий самий звичай і близько тої ж пори у Білорусі, у сербів, надельбських слов'ян і росіян, де зветься Радаўніца, Радуница, Радительской і Радунець. Яєчня й яйця при учтах на могилах, биття яєць і катання їх по курганах є невід'ємною частиною тих обрядів. Поминки припадають у згаданих народів на весну, близько до часу Великодня, коли покійні родичі у хвилину пробудження природи від зимового сну перший раз, за язичницькими звичаями, дихають весняним повітрям у прогрітих могилах, прагнучи від своїх

кревних згадування та розділяння радощів. Таке значення Ренкавки Лепковський обґрунтовував тим, що й у Чехії, у Празі на другий день Великодня народ збирався на Морані, де бив яйця і цокався ними. Ренкавка так само була поминками з тією різницею (що не змінює суті звичаю), що там у полі на відлюдному жальнику народ просто віддавав пам'ять померлим, а тут мешканці міста віддавали значно більшу шану, справляючи біля Кракової могили Ренкавку з шумом і забавою. Проте розрив між двома врочистостями не буде видаватися надто відмінним, якщо пригадати, що краківська Ренкавка з-поміж обрядів того виду мала першорядне значення, бо пов'язувалася з Вавелем і постаттю Крака, стоячи біля витоків народу, серед якого зберігалася століттями [681, с. 46-48; 679, с. 47-48; 680, с. 49-53].

Археолог Кароль Роґавський, говорячи про культову функцію польських курганів, звернув увагу на книгу під назвою «Rex admirabilis sive vita s. Ladislai regis Hungariae i t.d. authore R.P. Stephano Tarnoczi S. J. Viennae 1683». Це був, як видно навіть із назви, панегіричний опис життя святого Владислава (Ласло), угорського короля. Автор поділив свою книгу на віршовані елогії латиною, причому кожну з них супроводжує короткий прозовий уривок із доданням гравюри на міді. Елогія XVI говорить про те, як святий Владислав вів війну з поляками; в 1081 році після тримісячної облоги піддався йому Краків за допомогою витівки, до якої мусив вдатися цей угорський король, щоб приневолити тих, хто в облозі, здатися йому. Вночі він наказав на горі, що знаходилася перед містом, «ante castrum», насипати великий пагорб «ingentem collem» і весь його посипати борошном. Обложені, побачивши наступного дня з міста цей насипаний пагорб, вирішили, що вороги мають ще чимало борошна в запасі й можуть ще довго провадити облогу. Оскільки їм самим уже почало бракувати поживи, то вони чимшвидше здали місто святому Владиславові та, прибувши до обозу нападників, заходилися збирати з того пагорба борошно й пекти з нього хліб. Угорцям при насипанні того пагорба, коли їм бракувало потрібних знарядь, а треба було, щоб робота була закінчена за одну ніч, землю для насипання довелося зносити в халявах.

Длугош та інші давні польські історики нічого не знають ні про цю війну з угорцями в другій половині XI століття, ні про насипання пагорба під Краковом, проте мадярські хроністи, зокрема, Янош Туроці й італійський історик Антоніо Бонфіній в XV столітті, засвоїли ту оповідь і весь час її повторювали. Звернення Роґавським уваги на ту війну з угорцями, котрій не варто приписувати великої важливості, було викликане насамперед її зв'язком із краківськими могилами, тим більше, що тут не може бути мови про щось інше, ніж про могилу Крака,

найближчу до міста, бо саме її могли бачити взяті в облогу краків'яни. Знесення на неї ворогами землі в халявах має певну аналогію з народним переказом поляків про носіння її в рукавах під час насипання могили на честь Крака, а те борошно і випечений з нього краків'янами хліб – з киданням булок під час відзначання Ренкавки. Обидва оповідання повторюються тут, вказуючи на те, що мадярським хроністам довелося скористатися якоюсь польською легендою [715, с. 26-27]

Найпоетичніший і водночас етнографічно точний опис Ренкавки подав журналіст Владислав Людвік Анчиць: «Три гарні могили стримлять над Віслою довкола Кракова: швидше він поляже в руїнах, аніж потуга часу зрівняє з землею ті височезні пам'ятки..., – пише автор, зазначаючи, що всі три належало б оглянути, але він зве читача за собою на одну з них, найдавнішу. «Ото весна ще лише починає свої перші кроки, а східний вітерець застерігає холодним подмухом, що дихання морозу може вбити її найраніших діточок – первоцвіти». На схилах Кшемьонок, в ущелинах скель біліють ще де-не-де сніги; дно місцини, котру народ зве кафедрою Твардовського й де цей чорнокнижник із легенд начебто мав наради з чортами, ще «вкриває білий, пошарпаний саван, свята великодні закінчуються. Спливає третя доба, відколи дзвони сорока храмів Кракова оголосили щорічне поминання воскресіння Христа з мертвих. Веселі юрби поспішають крутими дорогами на схил гори, де на краю біліють стіни костелику святого Бенедикта. За кількасот кроків, на найвищому місці плоскогір'я, височіє могила. Коли вона постала, хто її насипав, і з якою метою, питай книг старих, вони щось про те відають. Але якщо не хочеш трудитися і гортати затхлі хроніки, зачепи котрогось із тих бравих хлопчаків, що весело мчать на верхівку, котрусь із тих красних дівиць, які зі сміхом поспішають до схилу; заговори зі старцем, що там із палицею з труднощами пнеться вгору або похилого жебрака з молочно-білою бородою, що під фігурою виспівує святі гімни, або того хороброго хлопчика, що в сніжно-білій серм'язі і ясно-червоній шапочці з павиним пером прямує до костелика. Вони тобі повідають, як багато років тому у печерах Вавеля мешкав велетенський дракон, який ширив довкола спустошення і найдрібніших дітей краківських пожирав; вони тобі повідають, як на той час Кракус, король або князь тутешньої землі, переживав від нужди пригнобленого народу, і, слідуючи пораді Скуби, мудрого шевця, підкинув драконові барана, наповненого запаленою сіркою й живицею. Страхітлива потвора ревла від великого болю і випила половину води з Вісли, а жару не загасила, аж нарешті здохла, розтягнувши тулуб біля підніжжя гори. Ось тоді народ, звільнений від довгорічних утисків, полюбив серцем і душею свого рятівника, а коли той помер, то надзвичайний смуток був по цілому Подгужі, і йому

насипали могилу у 30 ліктів заввишки, сипали її немало часу, бо там не грабарками й не возами привозили землю, але однаково молоді й старі, бідні й багаті, чоловіки й жінки носили її в своїх руках, а хто мав широкі рукави, в рукавах. І названо її для пам'яті нащадкам Rękawka, щоби бачили, скільки праці коштувала і як її сипали». Після закінчення могили Кракуса, «старші і заможніші з народу щедро частували бідний люд, що заповнив схил гори. Хто був ближче, брав у руки, тим, хто стояв далі, кидали через голови, щоб кожен був ситим і пам'ятав, що тут спочиває вождь і князь, який народ урятував у лиху годину». Від того часу поспішають щороку краків'яни віддавати данину місцю, де їхні діди смуток свій загрібали. То не кілька громадок і не кілька десятків, а незліченні натовпи тягнулися на вершину вшанувати дорогий пам'ятник, улюблений із дитячих літ.

Веселий гомін розлягається на рівнині. Довкола костелика широким табором розташувалися перекупки; на білих полотнищах розклали розмаїті ласощі, які любить поспільство. Громадяться піраміди горіхів, яблук, бубликів і пряників. Селяни з Лішок і Гольковиць засіли зі своїми знаними лялечками; тістечка, калачі, цукерки, фіги й фініки, майстерно розкладені на лотках, ваблять до себе діток. З іншого боку розкладено дерев'яні іграшки простої роботи, яскраво забарвлені: а саме візки, ліжечка, шафки, столики і білі сокирки у червону чи блакитну клітинку, і глиняні дзвіночки, і жовті пискавки, як не менше тягнуть до себе наймолодше покоління. То Сцилла й Харибда для дітвори. Але дивна річ, що не тільки діти користуються тими багатствами, рясно нагромадженими: найбільше купують дорослі. Дивується палева рукавичка, що їй наказують рухати величезною лялькою; обурюється мереживна хусточка, що в неї сипляться яблука й пряники. На дорогому ціпкові несе паничик кільканадцять нанизаних бубликів. Усі класи суспільства звирувало, змішало в один величезний натовп; кожен навперебій купує, кожен суне на край гори, не торкнувшись куплених ласощів. Яка тиснява, який гомін! Яких зусиль треба, щоб пробитися крізь ту живу хвилю й дістатися до берега!

Нарешті стаємо. Незвичний вид являється очам здивованого мандрівця, що не знає про краківські звичаї й обряд Ренкавки. Весь схил узгір'я вкритий тисячами хлопців. Нижче стоять доросліші, коло підніжжя гори – старці й каліки. З верхівки гори, як з рогу Амалфеї, сиплеться дощ куплених ласощів. Як із грізної батареї вилітають без перерви снаряди: картеччю летять горіхи і яблука; вправною рукою кинуті бублики, великі як бомби, прокреслюють дуги; коли-не-коли буханка хліба, паляниця або бабка, рикошетячи, зі стугонінням скаче по стрімкому узгір'ю і, загрожуючи необережним, ухиляючись від менш

вправних, або стає здобиччю вправного ловця, або досягши споду, дістається біднякам, що там скупчилися. Веселі окрики і прохання, переплетені дотепним слівцем, породженим краківським шибеником, майже заглушають гомін, який панує на горі. Іноді помаранча чи інший вишуканий делікатес, rara avis на полі тутешньому, спричиняє затяту боротьбу. Якщо дорослий схопить здобич, рої малюків силуються видерти її в нього, і прислів'я nec Hercules contra plures тут буквально справджується. Ті, хто стоять ближче, просять окриком: «Униз, паночку!», щоб їм кидали, ті хто стоїть далі, волають: «Вгору! Вгору!», бо в цей спосіб прудкіше щось ухоплять. Вправного супроводжують гучні аплодисменти, незграбного – сміх; словом, тут панує повна свобода. Кожен відверто віддається загальним веселощам; нема примусу, не чути ні саркастичних зауважень, ані французького жаргону.

Сонце схиляється до заходу, скупчення меншає, вогонь батареї слабне, гомін тихне: краків'яни повертаються додому. Чути тільки по дорозі волання жебраків і сміх веселих хлопців, які, підскакуючи, поїдають багату здобич. Давніше, коли жив граф Артур Потоцький, краків'янин душою і тілом, на Ренкавці ще рясніші збирали жнива. Він закуповував цілі запаси від перекупок і наказував кошиками сипати серед поспільства. То пам'ять про нього також живе по цей день, а старші ветерани Ренкавки розповідають про нього дітям різні історійки, завершуючи: що був багатий і щедрий, як сам Кракус».

Якщо можна вірити розповідям давнім і живій традиції народу, справляння Ренкавки триває вже дванадцять віків. Можливо, на думку журналіста, колись вона відбувалася прекрасніше, але не сердечніше. Дванадцять віків Кшемьонки оглядають щорічно веселих гостей, а давньослов'янська гостинність не вичерпалася відтоді й однаково утримується. Як і колись, «старші і заможніші народу» щедро частують бідний люд, що облягає схил гори, щоб пам'ятали про князя, що тут спочиває. Наприкінці автор молить Бога, щоби та сердечна урочистість могла б тривати ще дванадцять віків, а їхні онуки так само пильно стерегли і зберігали для своїх онуків, як її заповіли їм діди [603, с. 303]. У цих зауваженнях, ностальгуючих за патріархальним духом польської національної старовини, попри розлогий опис звичаю своєрідного пригощання один одного, вперше містяться дані про ренкавкові іграшки, включаючи й ті, що були найархаїчнішими й знаковими для свята, – дерев'яні сокирки та глиняні дзвіночки.

У разі дощу Ренкавку часом відкладали на неділю, але й у такому разі не бракувало юрм під костеликом святого Бенедикта. 1861 року не можна було того дня дістати жодного екіпажа. Військові зазвичай їхали на свято верхи [635, с. 197]. Святкування було своєрідною візитівкою

міста над Віслою й неабиякою гордістю його мешканців. 1866 року краєзнавець Амброжи Ґрабовський сповіщав, що пам'ять про Крака не згасла. Мешканці Кракова, вірні стародавньому звичаєві, щорічно на третій день Великодніх свят здійснюють обхід, званий Ренкавкою, під час якого відвідують гуртом здавна необжитий, скромний, але одночасно величний курган Крака. Захоплюючим без сумніву є видовище кількох тисяч людей, які оживляють того дня могилу засновника Кракова і прилеглі узгір'я [649, с. 331].

Етнограф Оскар Кольберг 1871 року, повторивши звістку Майерановського, додав до неї, що був звичай, за яким убогі сходилися під гору, де їм міщани роздавали рештки свяченого. У витлумаченні свята він погодився з Лепковським [663, с. 289-290].

Історик Казимєж Рьомер 1872 року зацікавився тим фактом, що з загадковим пагорбом Крака пов'язується краківська народна урочистість, яка святкується щороку й початками своїми сягає в далеку язичницьку минувшину. На його думку, ця урочистість зовсім не ускладнює пошуки міфологічної природи Крака, навпаки, більше прояснює. За словами Рьомера, у перший день після великодніх свят краків'яни натовпами виходили на пагорбки Кшемьонок, де височів пагорб Крака, і кидали хлопцям, що роїлися на схилі, варені яйця, яблука, пряники та булки. Назву Ренкавка, під якою була відома та забава, люди в Кракові тлумачили по-різному, наприклад, що пагорб нібито був зведений руками вдячних людей або що, насипаючи його, землю через поспіх носили в рукавах і халявах. Сам Рьомер уважав найбільш правдоподібним і простим припущення, за яким назва звичаю пішла від хапання руками різноманітної їжі. Він надавав великого значення тому, що місцевий переказ одноголосно приписував святкування вшануванню пам'яті Крака – засновника міста, й не мав сумнівів, що звичай святкування Ренкавки є язичницьким. Кидання яєць, хліба й іншої їжі на Великдень на могилі Крака дослідник пов'язував із відомим у всій Слов'янщині відзначанням свята Весни, вона ж Можана. Те ж саме, що краківська Ренкавка, значили, на його думку, білоруські «Дзяды» й усі надгробні тризни – Родовниці, Родзіньче, Задушниці, які продовжували святкуватися в Білорусі, Росії, Сербії й навіть у Чехії. Коли промені весняного сонця зганяли з землі сніговий покрив, слов'яни тоді справляли веселе свято весни. У Литві (під якою могла матися на увазі й Білорусь) сільські дівчата йшли в цей час співати за село, аби зустріти весну. Померлі родичі в цю мить пробудження природи із зимового сну в зігрітих сонцем могилах за народними уявленнями, дихають весняним повітрям, вимагаючи від кревних, які лишилися на землі, згадування й підживлення. І через це в

той день ставили наїдки на могилах. Існували навіть особливі обрядові пісні, звані «могилками». У Празі, як і в Кракові, народ на другий день Великодня збирався на Морани (Морана чи Марана у слов'янській міфології – смерть, зима, що поступається весні), де коло язичницьких поховань билася яйцями й кидалася ними. Там, де це святкування не стало пов'язаним із великодніми святами, воно припадало на перші дні весни, здебільшого на 22 березня. У зв'язку з цією датою Рьомер звертав увагу на те, що костелик, який, за свідченням Яна Домбрувки, стояв вже в XV столітті на горі Лясоті на Кшемьонках коло підніжжя Кракового пагорба, був присвяченим святому Бенедиктові, пам'ять якого церква відзначає 21 березня. Ця особливість доводить, що й краківську Ренкавку колись могли святкувати в перший день весни. Така календарна вказівка, на думку Рьомера, рідко коли буває хибною, а як свідчення старожитності свята має більше ваги, ніж усі повідомлення хроністів. Відомим є повсюдно в середні віки практикований духовенством спосіб викорінення залишків язичницького поклоніння через пов'язування з днем і місцем язичницького святкування пам'яті якогось патрона храму. Рьомер гадав, що в Ренкавці не можна не впізнати загальнослов'янського весняного свята на честь померлих предків, що поєдналося із вшануванням Крака як померлого родича й добродійника краківського люду [716, с. 12-13]. Історик Юзеф Шуйський тримався дещо інакшої думки. 1882 року він писав, що особливо оригінальною в Кракові є урочистість Ренкавка, яку святкують у вівторок після Великодня на узгір'ї Кшемьонки за участі цілого міста. Із крутих вапнякових скель кидаються поміж юрби учасників яйця, булки, фрукти, а підлітки роблять для втіхи публіки акробатичні номери і ведуть дрібні сутички. Традиція пов'язує це святкування з пам'яттю міфічного засновника міста на ім'я Крак, якому вдячний народ насипав велетенську могилу – пагорб, який існує до сьогодні на Кшемьонках. Але вбивця дракона Крак, як вказував Шуйський, є постаттю безумовно міфологічною, а могильний пагорб – очевидно, жертовним вівтарем. А вся урочистість із великою вірогідністю є ремінісценцією язичницького весняного свята [739, с. 36].

1884 року етнограф Стефанія Уляновська нагадувала, що «в нашому коханому Кракові є загадка, що віддавна потребує розв'язання». А саме: на згадку про що святкується Ренкавка і яким, власне, є її значення. Одні не знають, інші вже переконані, що жодного значення вона взагалі не має, а є просто збіговиськом дурного простолюду, ярмарком, не більше, проте можуть переконати тих, хто в давніх звичаях звик зустрічати зміст, а не беззмістовність. Однак, доки знайдуться люди фахові, котрим випаде зайнятися дослідженням правди, дослідниця пропонувала тим

часом переглянути дані, які на сьогодні можна зібрати, спробувати виснувати з них правдоподібну версію походження обряду.

Але перш за все, за її словами, слід придивитися до нинішньої Ренкавки, яку кожен із мешканців Кракова має змогу оглядати щороку власними очами на третій день Великодня. І, щоправда, змогою цією ніколи не нехтує. Вже за день до події думки зайняті тим, буде вранці Ренкавка чи таки не буде. Кружляли питання на Щепаньській площі, на Малому ринку, на вулиці Сєнній, словом там, де найбільше зіштовхувалися один з одним власне ті, хто має за обов'язок брати участь у забаві. Перекупки щохвилини поглядали на небо, кожна хмара, що насувалася, додає неспокою, а кожна дрібна хмаринка, що зникає з горизонту, радує надією на жаданий зиск. Бо все ж було відомо, що якщо погода підведе, то Ренкавка мусить бути відкладена на першу неділю після Великодня або й зовсім занехаяна.

Та ось наставав нарешті день, якого прагнули, і погода не обдурювала очікування. На горі, що знаходиться над місцевістю Подгужем і в старих хроніках зветься Лясотня, а лежить коло самого підніжжя Кракового пагорба, з самого рання починав панувати великий рух. Першими стягувалися подгужські перекупки. Одна підрядила чоловіка нести на плечах темний, величезний кошик із булками та пряниками, друга сама несла два ручні кошики, третя клопоталася зі встановленням намету і розкладанням у ньому краму – інші ще на землі викладали стоси дитячих іграшок. До костелика святого Бенедикта, що стоїть над самісіньким схилом гори Лясоти, сунули селяни на богослужіння з відпустом, прив'язаним до третього дня Великодня. Костелик той малесенький, темний, із округлими дрібними віконцями, просвердленими десь високо вгорі, і грубістю мурів, і своїм зовнішнім виглядом він свідчить про дуже давнє походження. Схоже, що вісім віків височить він у тому місці, бо в капітульних актах є згадка, що 1200 року він уже мав свою пребенду.

У полудень починали збиратися головні актори вистави, що мала відбутися: різні бідні хлопчаки, вуличні шибеники, здебільшого мулярі. З киями в руці для утримання рівноваги, вони шикувалися на схилі гори і, спрямовуючи погляд на Подгуже, вичікували прибуття краківської публіки. Було відомо, що та публіка не забариться прибути на це місце, щоб за давнім звичаєм покидати хлопчакам булки, варені яйця, часом пряники та горіхи і подивитися на спритність тих, хто хапатиме ці дари. Через кілька годин після цього на горі роїлося, як у вулику. Від входу безперервним рядом з обох сторін розкладалися перекупки з Кракова. На розісланих по землі полотнищах лежали стоси дерев'яних коробочок, помальованих темно-червоними смужками й навмисно

для цього дня зробленими у Величці й Вадові. Далі громадилися гори зелено-жовтих глиняних мисочок і дзбаночків для дітей, виріб Чернехова і Кальварії. Поряд лежав у кошику ліс дерев'яних сокирок, поґрунтованих білим, оздоблених блакитними й червоними смужками. Тут знову на лаві були шереги волоських горіхів і яблук, накладених купками, стоси пряників у формі величезних сердець, прикрашених різними фантастичними оздобами, і немовлят, сповитих золоченим шнурочком. На більших ятках, які мали полотняне накриття, лежали різні дрібнички, перстеники, хрестики, коралі, а по обидва боки на кілках, які підтримували полотно, висіли великі чотки з білих і рожевих тістечок-«поцілунків». Угорі був протягнутий шнурочок від краю до краю і на ньому шелестіла та гойдалася від вітру низка більших і менших образків.. Далі знов кілька хлопців, присівши навпочіпки на землю, продавали меблі для ляльок: зграбні канапки, столики, кріселка. Поруч стояли шерегом улани в червоних мундирах, зухвало підперті руками в боки, за ними деревця з блискучим зеленим листям, на самій верхівці яких сидять жовті канарки, більш подібні до квіток, ніж до пташок. У глибині, аж до самого пагорба Крака, розташовувалося кілька шинкарів із горілкою й пивом, і вони становили окрему громадку, якій не вільно було об'єднуватися з іншими.

Штовханина дедалі зростала завдяки Кракову, бо все, що було живого, сунуло на Ренкавку. На краю гори за костеликом, понад місцем, де згромаджувався загін хлопчаків, які очікували, з труднощами можна було протиснутися. До шарварку немало спричинялися й перекупки, що розносили кошики, повні булок, «шевських коржиків» і помаранчів. Забачивши когось пристойно вдягнутого, пхалися одні поперед інших, штурхали тих, хто стояв, кошиками в плечі і нахвалювали свої делікатеси, нав'язливо домагаючись їх купівлі. «Пане добродію! Свіжі бісквітики по центу! Пане раднику, кулі римські по п'ять центиків!» – кожен покупець був того дня добродієм і радником, пироги і помаранчі перехрещувалися на бісквітики і римські кулі [746, с. 1].

Стефанія Уляновська подає яскраві замальовки свята та його колоритних відвідувачів, які репрезентували всі стани суспільства: «А там нижче крик, писк, свистіння, гукання, метушня. «Ренкавка спить!» – чутно в миті, коли булки не летять донизу. «Давати! Давати! Давати!» – підганяють хлопчаки, ляскаючи в долоні. «Нема там яйця тухлого?» – відгукується якийсь. «Униз, паночку», – волають ті, хто стоїть ближче. «Вгору, паночку!» – стараються їх перекричати дальші.

Знайшовся хтось, хто купив кільканадцять або й кілька десятків булок і кидає їх з гори по одній. Серед тих, які хапають, несподівано залягає мовчання. Видно простягнуті руки, відкриті вуста, обличчя, повні

очікування. За винятком двох-трьох жовтих і понурих фізіономій, усе це розгарячіло, розчервонілося, промениться усмішками від вуха до вуха. Загалом, це все молодь. Ясна річ, дана мить є миттю такої великої втіхи, що в ній вчорашній день уже втонув, а завтра залишилося відсунутим на далекий план. Вони почуваються героями дня, ці лахмітники й обірванці. І коли б їх вбрання так само могли преобразитися під впливом внутрішніх вражень, метаморфоза була б повною, ілюзія щастя незаперечною. Але, на жаль, лахміття не змінило своєї подоби. З тих ієрогліфів, які нужда повиписувала на них у вибляклих барвах, у дірках, латках і бридких клаптях, проглядає ще тяжке вчора, а загрозливе завтра зловороже вишкіряє зуби.

Он дванадцятирічний хлопчик з круглим білим личком, рум'яний, мов яблучко, з оченятами блакитними як незабудки, вискакує вгору, крутиться як чортик, і хоч падаючі булки найчастіше його оминають, ляскає в долоні й показує два ряди білих зубків. Шапки на голові не має, але має кущувату світлу чуприну – йому в ній тепло. Махає обома руками, які в нього тонуть у широких рукавах довгого зеленуватого балахону, що сягає землі. Завдяки цьому одягові постаттю він нагадує стіжок сіна, бо навіть світла чуприна справляє враження солом'яного накриття, яким на селі зазвичай убезпечують сіно від дощу. Часом вітер розвіває поли і показує покривлені чобітки, яких надто довгі носи задерлися вгору по-турецькому. Поряд, спершись на кий, став кільканадцятилітній підліток у високій, стожкуватій шапці, з відвернутим спереду краєм замість дашка. У нього брунатне вбрання з зеленою латкою, а рукави пісочного кольору, у проміжках підв'язані потрійним паском – чорним, червоним і жовтим. З рукавів звисають сірі обтріпані шмати, що є рештками манжетів. Через плече перевішена брудна полотняна торба, що спадає нижче колін і сильно знизу напхана. За ним, коло нього, збоку, спереду, ззаду ворушиться багато інших шапок тої ж форми, переважно зелених і брунатних або ж радше тих, що були такими колись, судячи з якихось невиразних слідів. На плечах, на полах, на рукавах панують латки – по дві, по три, по десять, які різняться між собою інакшим кольором і зрівняні спільним шаром бруду, поміж латками округлі й довгасті дірки проривають поверхню, як ставки на пасовиську. Деякі мають торби, інші позатикали за пояс фартухи і туди накладають цілий склад булок. Двоє гарцюють босими. Серед усіх інших високий, щуплий хлопець відзначається вбранням, яке можна було б назвати лахміттям над лахміттями. Спереду дві поли сапфірово-синього сурдуту, ззаду шмат вовняної спідниці шоколадного кольору, складками пришитої до коміра. Усе разом опоясане шпагатом. Рукави всіяні жовтими латками на сапфіровому тлі, шапка чорна з відірваним до половини дашком,

чоботи величезні, з турецькими носами. Дивлячись на те все, мимоволі задаєшся питанням, чи то справді нужда, чи ще й умисний маскарад...

Але ось летить з гори булка, потрапляє цього разу просто в руки того хлопчака без шапки і будить заздрість старших. «Ану геть звідси, – волає той, хто стоїть найближче, – бо як лусну тебе вербовим цибухом!...». І грозить йому києм. Малий відступає назад, не втрачає обличчя, махає далі руками, крутить головою, трусить чуприною. Летить знову булка, друга, третя, четверта, – град булок... серед них трапляються і варені яйця. Хлопчаки пхаються, перекидаються, перевертаються, зсуваються вниз, сила найдужчого бере гору. Старші дістали найбільше. Грязюка на руках, на чоботях, на носах і щоках. Навіть булки, котрі не втрапили до рук, забруднилися в грязюці. За мить летять пироги, серед них жбурнув хтось камінчиком, хтось ще шкаралупами горіхів. То колежанський жарт якогось пекарчика або шевчика, що стоїть на горі. Відповідають йому знизу залпами грязюки.

Серед рядів публіки, що товчеться, протискаються дві служниці. На вустах святкова усмішка, на шиї коралі, на плечах пістряві хустки «турецького візерунку». Носи страшні, широкі, задерті, волосся від помади лискуче, все від чола зачесане на потилицю. Стиль цей нагадує так званих на селі «łysul», тобто корів, яким біла пляма розширює морду аж до самісіньких вух. Придивляються вони хвилину до хлопчаків, які ковзаються і кульгають під гору.

– Йой, – відгукується одна, – ну й які ж потворні хлопчиська, такими жебраками мають повдягатися, що аж огидно...

– Як вони в тому не мерзнуть, – додала інша.

– Може так ще й тепліше, бо як вітер в одну дірку влетить, то в іншу вилетить, – робить зауваження сільська матуся з головою, як мак червоною.

Тут поряд агент поліції дає роз'яснення якомусь елегантному товариству, котре його уважно слухає. «То, пане, самі сцизорики [мешканці Кєльців і Свєнтокшиського воєводства. – К.Р], – говорить, показуючи на хлопчаків, – самі кишенькові злодії, що никають по Казимєжу й Подгужу. Тут жодного нема з Клєпажа». Пани кривляться й відходять.

Як раптом за костеликом забринів краков'як «Ой гострі ж наші коси». Припиняється кидання булок, публіка починає горнутися до музики, хлопчаки по-діогенівському вкладаються на землі на хвилинний відпочинок. Одні обтирають рукавами булки від грязюки й починають їсти, інші думають, підперши голови руками.

– Що, пане Аурелію, – мовить вбраний у сурдут міщанин до свого приятеля в чумарці і конфедератці, – правда ж, гарно грають цього

нашого Бартоса? У жодному іншому місці так не вийде, як у нашому Кракові.

– Бо теж, говорячи документально, то такого, пане, Бартоса, як у нас не було й не буде на світі, – відповідає той, до кого звернулися.

– Не вихваляючись, ми таки досить добрих людей мали від самісінького початку. Бо й той наш Крак, пане, страшно мусив вислужитися перед народом, раз йому на могилу стільки землі в рукавах наносили і такий великий пагорб зробили.

У цю мить музика уривається.

– Якась та адміністрація необхідлива, що не наказує ансамблеві грати довше, – говорить старша городянка в очіпку з червоними квітами. – Людина тільки що слухати почала, а тут уже й по-всьому, на віки віків амінь!

– Хіба то адміністрація? – відповідає кумонька в зелених стрічках. – То ті розбишаки вояки грають доти, доки самі хочуть – полінувалися й перестали.

– Так що будемо тепер робити? – мовить перша. – Ходімо на духовий оркестр, абощо?

– Ану ходімо.

І обидві кумоньки вертаються до тих яток, що далі, під пагорбом.

– Чує моє серце такий інстинкт героїчний, що через тебе жити не можу, а ти ж мене вчора з такою суворістю відіпхнула від себе, – говорить високий вісімнадцятирічний суб'єкт до червоної брюнетки у величезному капелюсі а-ля Рембрандт з ясно-червоними перами. – Повідай мені сьогодні, я на воді чи на кризі?

– На болоті, – мовить, сміючись, брюнетка й, обернувшись до елегантного фельдфебеля, котрий наблизився туди, відходить із ним разом. Хлопець жалібним поглядом проводжає тих, хто віддаляється, – ті, хто дивляться збоку, душаться зі сміху» [746, с. 1-2].

Згадувалося в ній серед іншого, що недавно жив такий пан Рембовський, який перебирався за Крака і разом з кількома іншими графами приїздив на Ренкавку на білому коні, викупляв у перекупок велику кількість товару і наказував викинути його хлопчакам [763, с. 185].

«– І що то за Ренкавка сьогодні така? – каже до сусідки перекупка-маркітантка, коло ятки якої не видно покупців. – Боже рятуй, а Господи змилуйся! Людина тільки стоїть із закладеними руками, – І обидві руки закладає під фартук, прибираючи характерної постави краківських перекупок. – Чи то так давніше бувало, як тут іще жив покійний пан Рембовський? То тоді був добрий панище! У той час він сюди приїздив на білому коні, перевдягнутий у Крака. Четверо їх таких було на білих

конях, бо з ним графство якесь їздило. Бувало, приїде на гору, злізе з коня і йде до нас. Тоді питає, скільки ті ятки коштують. І одразу добуває гроші, платить і все наказує хлопчакам викинути. Адже й у мене самої колись, – як мені дай Боже дожити дня завтрішнього, – цілу ятку пряників за 30 ринських закупив. Хлопчаки мали втіху й народ мав на що подивитися, а тепер...

– Тепер, – підхопила сусідка, – якийсь такий купить по булочці і вже це великою річчю вважається. Таке якесь скупе поробилося це панство, що кожен би за цента за псом до Балиць нісся...» [746, с. 2].

Ритуал знімав різноманітні станові, вікові, професійні, психологічні й інші дистанції, наявні в житті спільноти й індивідів, тому на Ренкавці траплялося чимало виявів людського милосердя, співчуття і взаємодопомоги. Одну з таких ситуацій зворушливо змальовує Стефанія Уляновська:

«Біля перекупок із дитячими іграшками стоїть висока жінка в чорній гарусовій хустині на голові, у потертій картатій сукні. Одну дитинку пестить на руках, дві старші дівчинки вчепилися в її фартух і з відкритими ротами дивуються скарбам, які лежать перед ними. І саме одна з них, прегарне п'ятирічне дівчатко в блакитному каптурці, який їй щохвилини спадає на потилицю, позирає оченятами на зелені мисочки і коричневі горнятка, звалені в купку.

– Мамо, – мовить, тягнучи матір за фартух, – я хочу мисочку...

– Моя дитино, моя Манцю, я б тобі купила, але якщо в мене немає грошей...

– Мамо, то хоч горнятко – то тільки два центи...

– Я не маю двох центів, – мовить жінка глухим голосом. – о Боже, Боже, звідки ж я їх візьму?...

Манця піднесла голівку високо догори, дивиться благально матері в обличчя, а великі світло-карі оченята, як діаманти, світять під набігаючими сльозами. Почувши рішучу відмову, робить розпачливий вираз обличчя, кривить рожеві вустонька, нарешті вже не може подолати тяжкий жаль і вдаряється в гучний плач. Старша сестричка мовчки поглядає на неї. Бо старша вже знає, що наполягати не можна.

– Ой Боже, Боже!... – повторює жінка стиха. Вона хоче чимшвидше відійти, але Манця як прикута до місця.

– Чого ця дитина так захлинається від плачу? – питає, наближаючись, якийсь немолодий пан у золотих окулярах.

– Звичайно, дитина, перепрошую вельможного пана, наполягає на всьому, – мовить мати. – Ходімо вже, ходімо... – Я всього не хочу, я тільки хочу горнятко, – волає Манця з плачем.

– Підійди-но сюди, дитино, – мовить незнайомець, гладячи її по голові, – і вибери щось собі, я заплачу.

Манця підводить оченята, – по щоках спливають ще дві останні сльозинки, на вустах уже усмішка щастя. Вона радісно кидається до іграшок.

Незнайомець випитує тим часом матір про її родинні стосунки. Історія наступна. Чоловік є мийником вікон на північній залізниці, заробляє 70 центів на день, – на прожиток собі, дружині, дітям дає 50 центів, решта іде на помешкання й на одяг. Отже, біда. Звати його Антоній Зґлиницький. Коли б міг стати носієм, заробляли б набагато більше, були б щасливі. Але це дуже важко стати носієм... Вона ж сама бере прання, коли трапляється. Ось якраз прала для однієї офіціантки, котра зосталася їй винною 20 центів. Сказала їй прийти на Ренкавку за тими грошима; обіцяла, що ще й дітей якось потішить і не прийшла.

За хвилину дівчатка, обдаровані пряниками й горіхами, голосно сміються, мати дякує зі сльозами, гукаючи: «То Бог сьогодні зглянувся на нас!» Пан у золотих окулярах відходить і постановляє вирушити на залізницю, поклопотатися за бідного працівника Антона Зґлиницького, аби той міг стати носієм. Потім виношує намір зобов'язати всіх своїх знайомих, аби, їдучи залізницею, вдавалися до його послуг» [746, с. 2]. Барвиста розповідь Уляновської дуже колоритно передає не тільки асортимент іграшок, які продавалися на Ренкавці, але й атмосферу тогочасного свята, що робило мешканців Кракова доброзичливішими одне до одного, викликало бажання бути милосердними, робити добрі справи, подібно до стародавнього правителя, пам'ять якого вшановувалася.

Вона зазначає, що «ось більш-менш такими є загалом замальовки кожного святкування Ренкавки, переплетені великою різноманітністю епізодів. Наведені вище подробиці були почерпнуті з найсвіжіших, тобто останніх випадків. Треба додати, що минулого року з тієї причини, що Великдень припав рано, грязюка, більша, ніж будь-коли, становила ще один прикметний додаток. Публіка блукала по розтоптаному в багно ґрунту, грузли в ньому хлопчаки на схилі гори, але то нікого не налякало й охоти не відбило. Ренкавка так всіх електризує, Краків так дивовижно є пов'язаним з нею, що на такі дрібниці не зважає. Але звідки такий запал? Звідки така нерозтрачена витривалість у дотриманні цього звичаю, про який оповідають найстарші місцеві люди, що він уже існував за доби їхнього власного дитинства? Чи можна припустити, щоб те, що зворушує маси, мало виникнути лише з мінливої фантазії?», – задається питанням дослідниця. Вона доходить висновку, що джерело неодмінно має бути глибшим [746, с. 2].

Відомо, що про могилу Крака згадують вже польські літописці як про рештки глибокої давнини. Перша згадка знаходиться в коментарі до хроніки Вінцента Кадлубка, написаному близько 1440 року Яном із Домбровки, професором краківської Академії, потім у Яна Длугоша, далі в Мацея Мєховського, котрий оповідає, що Крак жив за 40 років до Ісуса і за римським звичаєм насипано йому пагорб на могилі, що дало деяким привід для твердження, що Крак був римлянином і походив із родини Гракхів. Кромер, Сарницький також роблять згадки про ту могилу, а Марцін Бєльський говорить у своїй хроніці Польщі, що Крак похований за поганським звичаєм на горі Лясотні, яка зараз зветься святого Бенедикта, перед Краковом, на гробниці якого насипано пагорб як гору округлу, яка ще стоїть до цього часу [610, с. 50].

На краєвиді ж міста Кракова, вигравіюваному за часів короля Баторія топографом Ґеорґом Гуфнаґелем і пізніше поширеному в численних копіях, могила Крака у поясненнях вже названа Ренкавкою, нібито для відрізнення від могили Ванди, яку народ звав Ногавкою. Натомість давній переказ, добре відомий тут усім, який і сьогодні кружляє у вустах краківського населення, є наступним. Дуже давно колись Крак збудував місто Краків, а за це польський народ після смерті насипав йому на могилі пагорб на пам'ять. Для вияву цієї великої честі і вдячності землю носили в рукавах і через це пагорб до цього часу називається Ренкавкою. Землю ту носили здебільшого бідні, беручи її в тому місці під горою, де нині вишиковуються хлопчаки. А багатші ж приходили з міста наглядати за їхньою роботою і для заохочення приносили їм поживу, а саме яйця, хліб і булки. Потім у пам'ять про це почали завжди в тому місці сходитися, й через це бідні хлопці мають право збиратися під горою, а багаті мусять їм кидати щось із їжі.

Переказ цей, перероблений і забарвлений на сучасний лад, Уляновська визнавала дещо надуманим, однак подробиця про винесення харчів, а саме яєць, на могилу Крака, могла слугувати, на її думку, характеристичною вказівкою. Яйце в усіх стародавніх народів було символом смерті. У міфології індійській, перській, єгипетській, у фінікійців і халдеїв – усюди з ним можна зустрітися. З посиланням на Лепковського, дослідниця вказувала, що яйце знаходять вирізьбленим на римських і грецьких надгробках, а випаленим із глини – у римських і слов'янських похованнях. І саме в цих слов'янських народів на всіх поминках, вони ж задушки, котрі зазвичай двічі на рік справляли на могилах померлих родичів і кревних, яйця смажені і варені відігравали на тризні найважливішу роль.

За її словами, народ у Білорусі й Україні та в багатьох інших землях слов'янських не уявляв Великодня без пофарбованих у червоне яєць.

Вся забава оберталася довкола них. Хлопці, дівчата, зустрівшись між собою, діставали чимшвидше червоні яйця з кишені і вдаряли носиками одне об одне, а хто в кого потовче, той забирав собі потовчене яйце у власність. Тому кожен завчасно старався запастися якнайміцнішим яйцем. Потім потовчені яйця катали по землі, пускаючи по одному з коритця, навмисне для цієї мети зробленого з березової кори (воно називалося łubek) і трохи похило покладеного на землю. Те яйце, яке, котячись, вдаряється об інші, попередньо пущеними, гарантувало своєму власникові виграш, даючи йому право на всі отримані яйця. Навіть шкаралупа зберегла своє значення. На Краківщині на Великдень викидали її за хату або над рікою, щоб росла материнка, яка є зіллям, помічним від певних хвороб; у Величському повіті – під сливи, щоб фрукти родили. В українців кидали її у воду, «для рахманина», бо вона призначалася для владаря світу духів, небіжчиків, і потім святкували двадцятий день. Називався він Рахманським Великоднем. Двадцятого дня шкаралупа начебто вже допливало до країни рахманів, і в цей час там також було свято, як вірили на Покутті.

А отже, яйце не втратило те велике значення, яке мало в давнину. Бо коли прадавній символ набрав християнських рис, хоча форма змінилася, суть речі зосталася. На думку Уляновської, різниця була лише в тому, що коли в давнину яйце було символом смерті, то за християнства стало емблемою постання з мертвих. І оскільки на Ренкавці вбогим кидалися яйця як символ смерті (а булки, пряники й горіхи, на її думку, є новішим додатком), то слід припустити, що Ренкавка була або посмертною втіхою Крака, або – припустивши, що Крак є тільки календарним міфом, – поганським святом померлих. Словом, що Ренкавки й Задушки, вони ж Дзяди, – то одне й те саме. Промовляє на користь цього і весняна пора. Відомо, що в слов'ян в одних місцевостях восени, в інших – знову навесні, у ще інших і восени й навесні справляли на цвинтарях учти, присвячені пам'яті померлих. При споживанні наїдків, серед яких, як про це вже згадувалося, найважливішу роль грали смажені й варені яйця, рештки страв віддавали вбогим.

Те, що обряд Ренкавки мусив бути звичаєм, закоріненим у віках, свідчить, на думку Уляновської, вже саме існування костелика святого Бенедикта на цьому місці. 1862 року виникла потреба виконати в ньому певний ремонт. Місцевий пробст, оглядаючи стіну, що тріснула, спостеріг, що та була збудована з величезних брил, і, що найдивніше, з такого каменю, який на Подгужі взагалі не знайти. Одні були сірі, і після дослідження виявилося, що вони мусять походити з Біскупиць; інші жовті, очевидно, вони були з Сеправа коло Мисьленіць. Півтори стіни були складено з такого матеріалу, решта була з цегли. Й потім,

коли пробст, прагнучи ту тріснуту частину муру підперти кам'яною підпоркою, наказав копати коло фундаменту, то натрапив на поховання, видовбане в скелі, що зберігало рештки кісток. Особливо здивували його дві потужні щелепи з великими зубами [690, с. 1-2]. Про ті черепи, які пробст назад склав до могили, людські вони чи тваринячі, мають сказати своє слово антропологи, пише Уляновська. Але те поганське поховання й ті півтори стіни з такого дивного каменя доводять незаперечно, що теперішня Ренкавка відбувалася на місці, яке вшановувалося ідолопоклонницькими предками поляків.

Кожен знає, що при запровадженні християнства народ, темний і доведений до фанатизму своїми жерцями, з неохотою дивився на новий обряд. Часто навіть, прийнявши його, знову повертався до своїх божеств, і якщо не явно, то принаймні, приховано приносив їм жертви. Духовенство, зазнаючи великих труднощів у поширенні християнських ідей серед народу, не раз змушене було залишати давній язичницький звичай, надаючи йому християнського застосування і тільки в цей спосіб домагалося поступового перетворення понять. Де були святі дуб, липа чи ідол божка, в тому місці зазвичай ставили розп'яття чи храм. За патрона обирали такого святого, вшанування якого припадало якраз на той час, коли народ звик у тому місці збиратися на свої язичницькі обряди. Бо там де такі пережитки ідолопоклонництва не було замінено християнськими, релігійна відсталість тривала віками. Адже на Польських Інфлянтах, у лісі поблизу Шкєлбани Луцинського повіту Вітебської губернії народ ще й досі приносить жертви дубові. На службу вони ходять до парафіяльного католицького костьолу, бо це латиші римо-католицької віри, але й під дубом кладуть яйця, віск, вугілля, чорне прядиво, а то з побоювання, щоб нічого поганого не сталося, якщо цей старий звичай занехають. І так само й костелик святого Бенедикта, напевно, заступив на зорі християнства якийсь ідолопоклонницький вівтар, де приносили жертви. До тієї стіни прибудовано решту з іншого матеріалу, запроваджено службу, і в цей спосіб язичницька Ренкавка, свято померлих, пов'язана з річною урочистістю Воскресіння Христового, поступово набрала християнських рис і змогла протриматися до теперішнього часу. На підтримку цього можна було б знайти не один подібний приклад. Проте й над могилою Ванди щороку збиралися натовпи на відпуст у середині вересня, що припадало на той час, коли в багатьох місцевостях справляли осінній поминальний день, повідомляла Уляновська. Дослідниця гаряче протестувала проти думки, що Ренкавка – це дурне, беззмістовне збіговисько, або звичайний ярмарок. Ренкавка, на її думку, була живою традицією польського минулого, прадавнім обрядом, який сягав у вкриті мороком

часи народних пам'ятників, польською історією й польською поезією [746, с. 2]. Ще в 1894 році відбувалося з того місця кидання хлібів для людності, що заповнювала щільно ціле узгір'я, що нагадувало здалеку велетенський мурашник. У повітрі літали булки, яйця й яблука, а хлопці, прагнучи схопити ті дари, бігли швидко по схилу гори й перекидалися, збуджуючи веселість. Ті, хто стояли поблизу тих, хто кидав, волали: «Униз, паночку!». Бо хотіли, щоб їм перепало якнайбільше дарунків. Ті ж, які стояли біля підніжжя, видиралися: «Вгору, паночку!», – бо хотіли, щоб усе летіло тільки в їхній бік. Ризикуючи зламати карк, лізли вниз різні обірванці, з мішками на плечах, з лагами в руках. Не один із учасників тієї забави повертався додому з синцем під оком і гулею на чолі [726, с. 57].

Сум'яття, які вибухали на краківській Ренкавці, спричинили до того, що влада поклала край цьому звичаєві. У 1897 році кидання хлібів уже не відбувалося. Зосталися тільки на розлеглому березі святково-ярмаркові видовища: обсипання кольоровими конфетті, каруселі, гойдалки, перегони в мішках, катеринки з папугами, стрілянина з пневматичних рушниць, залізання на високі стовпи, а також безліч товарів. Врешті й та програма підлягла значному звужуванню [726, с. 57]. Фольклорист і етнограф Шимон Ґонет того року сповіщав, що узгір'я, коло підніжжя якого лежить Подгуже, називається Кшемьонками, а на ньому виокремлюються оточені переказами народу пагорби: гора Лясота, яку поспільство зве Ренкавкою, пагорб Крака та скелі Твардовського. Назва Ренкавка, на думку Ґонета, не могла походити з того, що в руках люди носили землю, щоб насипати Кракові могилу, це тлумачення він вважав неправдоподібним. Бо тоді б так називався той курган, а не узгір'я, віддалене від нього на тисячу метрів.

На Ренкавці був маленький костел святого Бенедикта, а на його вежі – трираменний хрест. З північного боку костелика тягнеться стрімкий схил гори, повний природних східців, якими можна зійти вниз. У вівторок після Великодньої неділі чи, в разі негоди, у найближчу погожу неділю, відбувалася на тій горі Ренкавка, котру Ґонет визначав як різновид народної забави. За його словами, вранці відправлялася служба в костелі; мешканці Подгужа та сусіднього Кракова збиралися на горі, щоб подивитися на вуличну чернь, найрізноманітніших обшарпанців, які облягали схил гори, з торбами на плечах і костурами в руках і волали: «Вгору, паночку» і «Вниз, паночку». Ті, хто дивився, купляли в перекупок у ятках, яких там було повно, сухі «шевські коржики», бублики, варені яйця і кидали верескливому натовпу. Бували при цьому й нещасні випадки: хтось добряче отримував таким коржиком у голову, інший втрачав око тощо, але цей звичай тривав

довгі роки, і тільки за два чи три роки до написання статті замість цього кидання коржиками було запроваджено народні ігри та забави на просторій площі перед костеликом. За переконанням Ґонета, Ренкавка як забава могла отримати назву через те, що багатії руками кидали бідним подарунки, а ті руками їх хапали. Від тієї забави, напевно, мала назву й гора, але етнограф сумнівався, що між забавою й пагорбом Крака є якийсь зв'язок, йому було важко це узгодити.

До костелика святого Бенедикта був прив'язаний переказ, за яким під східцями великого вівтаря спочиває заклята королівна, котра вся є чорною, як смола. Вона чекає на юнака, який би її визволив, взяв її за дружину і забрав великі багатства. Тому ж, хто знайде відвагу зголоситися там о дванадцятій годині ночі, дає королівна тисячу золотих, аби за три дні їх проїв так, щоб нікому з того нічого не дав. Цілу тисячу слід пустити на їжу; не вільно з неї купити жодної частини одягу, також не можна дати ні з їжі, ні з грошей нікому навіть найменшої дрібниці. Хто наважився б на визволення королівни, але не виконав би вищезазначеної умови, тому вона відірве голову. Раз зголосився на це один панич, узяв тисячу ринських, ходив протягом двох днів до Кракова і за ті гроші їв «канаркові язики і сердечка», що є дуже дорогими, а повернувшись о дванадцятій ночі до костела, бачив там королівну вже від стоп до шиї білою. Пішов і третього дня до Кракова, проїв решту грошей і тільки півцента в нього зосталося. Вертався веселий і йшов через подгужський міст, а там на кінці мосту сидів старий, убогий жебрак і дуже просив його про милостиню. Панич дав йому півцента, а о 12 ночі прибув до королівни. Як же він злякався, коли побачив її знов чорною; хотів утекти, але королівна схопила його пазурями й загарчала: «Чоловіче, смерть тобі, ти дав півцента жебракові, котрий був чортом!» – і відірвала йому голову.

За два чи три кілометри на захід від Ренкавки є Скелі Твардовського, а за тисячу кроків від них на схід – «Парасолька», узгір'я, так назване через те, що на ньому був зроблений із дерева сховок від дощу у формі парасолі, під якою можна було зручно сидіти і насолоджувати очі краєвидом цілого Кракова. За часів Ґонета вже не було того сховку, а «Парасолька» була знана завдяки бійкам, які подгужські хлопці влаштовували там із євреями. У скелях, названих на його честь, перебував Твардовський – чаклун-планетник, який водився з чортами. Чорти мали його взяти в Римі до пекла, про що згадує Адам Міцкевич у відомій баладі «Пані Твардовська». До тієї балади слід додати, що, як розповідає легенда, чорти все ж узяли Твардовського; однак вони не могли вкинути його до пекла, бо Твардовський склав «Малу годину до Матері Божої», і коли його чорти несли до пекла, він її співав, а Мати Божа подала йому

з небес кінець свого плаща, за який Твардовський міцно вхопився й дотепер висить між небом і пеклом, тримаючи його; чорт же досі тягне його до пекла, тільки не може стягнути. Картина, що представляла цю сцену, в 1870-х роках знаходилася в Кракові у костелі святої Катерини в монастирі отців августинців [648, с. 76-77].

Етнограф Леонард Лєпший 1899 року надавав краківській Ренкавці виняткового значення в системі народних звичаїв, як одному з найдавніших язичницьких обрядів, який зберігся до сьогодні, коли з похилих вапняних скель краківський люд кидає поміж юрбу нужденних яйця, булки, яблука тощо, а підлітки виробляють на втіху публіці акробатичні номери та влаштовують дрібні сутички. Він зазначав, що назва її походить від могили Крака, інакше званої Ренкавка, а проводиться третього дня після Воскресіння Христа, на місці найдавніших осель первісного Кракова. Лєпший вказує, що, за даними календаря Станіслава Юзефа Дуньчевського 1759 року, там мала стояти, як кажуть, статуя язичницького божка Свиста (Gwizda). Там само обабіч місця Ренкавки, над горою стоїть, як зазначав учений, стародавній костелик, присвячений святому Бенедикту, в давніх цвинтарних межах якого повторювалася щороку древня забава, що сягала поганських часів, у якій крім милостині головну роль відігравало добування здобичі. У давніші часи бували тут змагання народу й шкільної молоді навкулачки. Вчений вважав, що суть обряду може прояснити його зв'язок зі стародавнім цвинтарем і паралель із українськими обрядами на кладовищі на другий день Великодня. Також знаменно, що саме тим шляхом звичайно в'їздили королі в мури столиці [678, с. 17-18]. Вказівка на особливу роль свисту (й стародавнього божества вітру Посвисту) є дуже важливою.

Етнограф Жиґмунт Ґльоґер, повторивши відомості Ґолембйовського та Сємєнського, також вважав Ренкавку поминальною урочистістю чи залишком похоронного пригощання. Він писав, що щороку на третій день великодніх свят, після полудня, поспішають натовпами мешканці Кракова на правий берег Вісли, на узгір'я, зване Кшемьонками, на вершині якого знаходиться велика могила Крака. Тут цілій юрбі хлопців, що дерлися на схил гори, кидають із тієї височини булки, хліб, пряники, яблука й великодні крашанки. Ґльоґер вважав, що оскільки хліб був завжди у такій пошані в поляків, що навіть його крихти, впущені на землю, при піднятті, на знак пошани, цілували, то звичай кидатися хлібом постав у часи, коли вже почала зникати релігійна пошана до хліба, як дару Божого. Давніший звичай мав виглядати колись, на його думку, як винесення краків'янами решток свяченого на могилу Крака, щоб розділити там поміж бідними. Коли християнська церква призначила

день поминання й молитов за померлих на осінь, польський народ почав тоді обдаровувати хлібом жебраків під костьолами, а вдома справляти вечірні учти, звані жалобними обідами. Навесні ж справлялася тільки Ренкавка, що перетворилася в різновид доброчинної забави. На думку дослідника, Ренкавка є спогадом про лехітсько-слов'янські поминки і пригощання натовпу людей, зібраного колись на поховальний обряд Кракуса з метою насипання могили своєму улюбленому володареві. Сипали її, очевидно, руками, й «Rękawka» означає гору землі, але насипану руками, а не рукавами. Оповідають старші літописці про узвичаєні поховання у давніх слов'ян: якщо когось любили за життя й він залишив багато статків, то родина померлого могла справити щедру учту, збиралося на місце поховання багато людей, і вони насипали високу могилу. Тим більше це було, коли народ оплакував свого вождя і був щедро пригощений. Навесні, в момент пробудження природи із зимового омертвіння, проводили давні слов'яни поминальне свято, бенкетуючи на могилах на честь померлих і залишаючи рештки зі своїх учт для духів, на пам'ять про них, а також для бідних. Такий звичай з тих пір зберігся на Поліссі, він полягає в тому, що рештки свяченого виносять у четвер після Великодня і частуються ними на могилах. Ті, кого почастували, мусили, мабуть, підправляти могильні пагорби, бо тала вода зі снігів дуже їх пошкоджувала, а з роками вони заростали травою. Найкращим доказом того, що лехіти, які мешкали майже в центрі старої Слов'янщини, мали такий самий звичай, слугують урочистості Ренкавки, котрі до сьогодні зберігають мешканці Кракова й занедбати котрі було б гріхом для народного сумління. Тільки тут, спираючись на вшановування засновника міста, протягом кільканадцяти віків збереглося таке поминання у формі роздавання свяченої їжі убогим біля могили улюбленого вождя. Також під час свята раніше відбувалися народні й молодіжні ігрища. Ґльоґер визнавав Ренкавку дуже високоморальним звичаєм і бажав, аби вона прижилася серед тих верств суспільства, що на словах високо підносять штандарт традиції, а в житті й на ділі цураються багатої мови й звичаїв праотців. Учений навів стару шараду поета Бобровича на слово «Rękawka»:

Me pierwsze z drugiem w Polsce wprawne do oręża,
Me drugie z trzeciem bywa na kościele;
Wszystko samego czasu potęgę zwycięża,
U nas ma wzdięku i znaczenia wiele [646, с. 212; 645, с. 161]. Рецензент енциклопедії Ґльоґера засуджував його за захоплення поясненнями Майерановського, вважаючи, що Ренкавка означала лише насипаний штучний курган. А оскільки коло однієї з численних ренкавок відбувалися щорічні ігрища, то назва з могили була перенесена на

забаву, і про жодну гробницю милого вождя не може бути й мови [616, с. 185]. Тут вказувалося, попри все, на те, що дослідники визначають як відтворюючу функцію ритуалу – вона спрямована на оновлення й підтримання традицій, норм, цінностей колективу. Лише в тому випадку, коли суспільний досвід постійно актуалізується, колектив може вижити. У досягненні цієї мети ритуал відігравав виняткову роль. Власне, ритуали для того й виконувалися, щоб відновити минуле й зробити його теперішнім. За допомогою ритуалу колектив періодично оновлював свої переживання, свою віру і, зрештою, – свою суспільну сутність. Оновлення норм, цінностей, того порядку, котрий був заданий у первісний час за допомогою і за посередництва ритуалу, – то істотний аспект існування ритуалу.

Тарнівський краєзнавець Людвіґ Млинек звернув увагу на один звичай, що дублював краківське святкування, – на відзначання Ренкавки в містечку Заключині на Тарнівщині: «За містом Заключин розташована висока гора, на вершині якої здіймається дуже давня каплиця із зображенням святої Діви Марії. І засновник, і час заснування цієї каплиці мешканцям Заключина невідомі. Старі батьки розповідають своїм дітям, що в давні часи тут було кладовище, однак чиє воно, ніхто сьогодні нічого щодо цього не згадає. Люди з околиць, якщо мусять вночі проходити повз це місце, не забувають тричі перехреститися, інакше на них можуть напасти нічні привиди, які блукають навколо гори, – стражденні неприкаяні душі («dusze na pokucie»). Якщо ж подорожній не зможе втекти, то ті можуть навіть забрати його життя. Каплиця більшу частину року залишається закритою і тільки мешканці міста, що прогулюються і відвідують це відлюдне місце в гарну післяобідню пору, або пустотливі хлопчаки, які дуже люблять там бувати і проводити час у розмовах під відкритим небом, з цікавістю заглядають всередину через двері.

Біля цієї каплиці, на схилах і на верхівці згаданої гори, біля поховань колишнього кладовища раз на рік у понеділок на Святому тижні відбувається велике, стародавнє народне свято, яке заключинці зазвичай називають «Rękawka». Тоді гору разом з каплицею оточує незліченна кількість народу. З усіх сторін підходять юрми і влаштовуються поспіхом на схилах гори. Дрібні торгівці зі своїм крамом теж присутні при цьому. Нарешті близько десятої години ранку з'являється святкова процесія заключинської парафіяльної церкви, і незабаром розпочинається свята меса. Після меси благочестиві присутні тричі проходять у святій процесії навколо каплиці і співають звичайні пасхальні пісні. Богослужіння триває до післяобідньої пори.

Після богослужіння починається власне саме народне свято. Міські музики розпочинають веселі народні танці і святкова юрба починає кружляти. Старі й молоді, чоловіки й жінки, всі рухаються, стрибають, підстрибують, крутяться і снують на зеленому дерні, неначе всі мають бажання завдяки легковажній штовханині й тупцюванню розбудити спочиваючі душі і налякати їх. В той час, як одні насолоджуються музикою і танцями, інші бігають наввипередки, б'ють один одного вербовими різками або йдуть в найближчий гай, рвуть нові весняні квіти, зелені набубнявілі гілки і прикрашають ними свій одяг та головні убори. Літні люди дивляться на веселу молодь і насолоджуються святковою учтою, в якій можуть брати участь навіть міська біднота. При цьому вони згадують давні минулі часи, колишніх друзів.

Так ведуть розмови заключинці до самісінької ночі, на свіжому повітрі біля місця захоронення їхніх предків, в оточенні природи, що пробуджується для нового життя. Потім вони з веселими піснями і розмовами, під ясним місячним промінням повертаються до міста. Це перше весняне свято, їхня перша радість після довгих мук впродовж холодної і похмурої зими. Ніхто не може залишатися без радості від цього свята – навіть міські бідняки і душі, що каються на всіх кладовищах» [693, с. 36]. На цю невелику замітку, на жаль, не звернули увагу польські етнографи, а вона могла б слугувати або прикладом того, як переселенці відтворили краківський обряд, або ж того, що Ренкавка дійсно не була унікальною, принаймні, в деяких своїх рисах.

На думку літературознавця Станіслава Ляка, відзначання Ренкавки під могилою Крака, на горі Лясоті на третій день Великодня було різновидом весняних поминок, які справлялися також в Україні й інших місцях. Якоюсь мірою Ренкавка має стосунок до давнього поганського обряду утоплення конопляного чи солом'яного опудала Смерті, який знаний ще Яну Длугошеві та Марціну Бєльському й сягає дуже давніх часів. Натомість, як припускав Лак, святкування Ренкавки є значно пізнішим, занадто змішаним із християнським святом, пов'язаним із відпустом і святим Бенедиктом, під іменем якого стоїть на Кшемьонках костелик. Тому не треба його пов'язувати з Краком, бо Ренкавка вже належить періоду історії, а не легендам про боротьбу світла й темряви чи запровадження вшанування білих богів замість чорних. Те ж саме можна сказати про мандрівки краків'ян до села Могили на тижневий відпуст наприкінці літа. Але й його, гадав Лак, не можна пов'язати з переказами про Ванду, якій народ там висипав могилу, із фактів цікавий хіба час обох святкувань: початок весни і кінець літа [676, с. 128-133, 141-142, 147-148].

Ренкавці пощастило значно більше, ніж Свистоплясці. Її від самого початку розглядали не як дивацьку провінційну вигадку, але як величну урочистість, яка пробуджувала в учасників патріотизм, милосердя та інші позитивні почуття. Участь у ній вважалася можливою навіть для представників вищих суспільних станів і трактувалася як відзначання великодніх свят суто по-польськи, відповідно до національних традицій. Ритуал взагалі необхідний для усвідомлення солідарності, взаємопов'язаності членів колективу. Наскільки суспільне об'єднання є необхідною умовою життя людей, настільки ж воно вимагає переутвердження. Саме в ритуалі люди повною мірою усвідомлювали свою єдність, ними володіли спільні почуття й настрої – те, що відсутнє в повсякденному житті, причому в ритуалі люди спілкувалися не тільки одне з одним, але й відновлювали зв'язок між предками й нащадками, минулим і теперішнім.

Польська преса ставилася до цього свята з великою прихильністю. Розподіл Польщі між Російською й Австро-Угорською імперіями призвів до того, що всі пам'ятки, пов'язані з історичним минулим нації, з її втраченим державництвом сприймалися дуже схвально. Особливу симпатію святкування на могилі Крака пробуджувало у підросійських поляків, зокрема у варшавських журналістів і науковців, які доволі швидко звернули увагу на саму щорічну подію на Кшемьонках і її виразні язичницькі витоки. Останні сприймалися в XIX столітті вже позитивно, як нагадування про минувшину.

Проте так було не завжди. Судячи з усього, в XVII–XVIII століттях язичницьке свято Ренкавки було підпорядковане церковному богослужінню й інкорпороване до Великодніх свят. Його переддень став святом Емаус, а відверто язичницькі звичаї, такі, як палення вогнищ на честь Перуна, поєдинки на холодній зброї, насаджування священних гаїв, розсіювання монет, були з нього вилучені. Проте католицька церква все одно виявилася набагато толерантнішою до народних звичаїв, ніж православна, й на початку XIX століття на Ренкавці ще зберігалися потішні бої та змагання. У 1830-х роках цивільна австрійська влада все ж зробила перші спроби заборонити польське національне святкування, використавши бійки та штовханину на ньому як привід.

У наступному десятилітті Ренкавку навіть витіснили з притаманної їй території відзначання. Проте в середині XIX століття свято ще зберігало комунікативну й суспільно-інтегруючу функцію улюбленого народного гуляння краків'ян. Іграшки, що там продавалися, тішили дітей і купувалися дорослими в якості оберегів, а жертовне кидання хліба, яєць, плодів із пагорба залишалося в якості загальної потіхи й вияву милосердя до вбогих. У ренкавкових оповідях актуалізовувалося

як легендарне минуле, так і відносно недавні вчинки прихильних до свого народу аристократів. Слід зауважити, що Ренкавка сприймалася як невід'ємна частина побуту міста Кракова, її сприймали як належне, тому преса приділяла їй значно менше уваги, ніж російські газетярі екзотичній і незвичній провінційній Свистоплясці.

2.2.2. Ренкавковий ярмарок

Разом із тим з'явився й інший напрям дослідження Ренкавки. Якщо раніше описувався перебіг обряду кидання з могили Крака наїдків і ласощів, то з моменту перетворення свята суто на ярмарок увага науковців зосередилася на тому, що вирізняло цей ярмарок з-поміж інших, тобто на глиняних і дерев'яних іграшках, які вироблялися саме для нього й продавалися лише там. Зокрема, етнограф і керамолог Станіслав Церха 1896 року писав, що на Емаус збирається як сільське, так і міське населення, щоб, вислухавши службу в монастирі норбертанок, забезпечити своїх дітей дерев'яними сокирками та глиняними дзвониками. Розкладені товари були просто там само, під муром монастиря, а також із протилежного боку, складалися вони того дня з великої кількості скапуляріїв, молитовників, чоток, фігурок і релігійних пісень, виданих у малих друкарнях, як-от Вадовіце, Ґрудек тощо. Обабіч згаданих прилавків стояли ятки з пряниками, а також розаріями з тіста білого й червоного, серцями, прикрашеними картинками, кониками, також різноманітними фруктами. Поміж більшими товарами бідніші крамарі розкладали полотнища на землі, а на них – дрібний посуд, «монетку», а потім пасківники, мисочки, горщики, відерця, дзбанки і різноманітні свистунці. Глиняні ці вироби закуповували у Блажея Влодинського зі Звєжинця і в молодого тоді Юзефа Кернера на Смолєньському в Кракові. Влодиньський покривав начиння не тільки зеленою поливою, але й ясно-жовтою й темно-вишневою, а ще виготовляв мисочки з різними орнаментами. Дзбанки оздоблював він не тільки орнаментацією, але й зображенням зелених дерев на жовтому тлі. Натомість Кернер виготовляв свистунці у формі риби, пса й півня, а поливав їх темно-жовтою і гнило-зеленою з бронзовими плямами поливою. Однак обидва вони мали дещо спільне, виготовляючи глиняні дзвоники з двох різновидів глини: темнішої, краще випаленої, і сірої, слабше випаленої. Обидва оздоблювали їх поперечними смужками, білими, матовими, у деяких випадках додавали хвилясту лінію, що бігла по низу дзвоника. Далі стояли ятки з виробами з дерева, а потім із ручними насосами й дудками, привезеними з Угорщини.

Обабіч перемішаних візків, грабель, мотик і заступів, а також дитячих іграшок, тобто темно-фіолетових возиків із двома помальованими в червоне кониками лежали стосом дерев'яні сокирки разом із дитячими торохкальцями [624, с. 217-219; 727, с. 4]. Станіслав Церха, описуючи побут Клєпажа – передмістя Кракова, зокрема, святкові звичаї, повідомляє, що на другий день Великодня з п'ятої години ранку вже виходили на Емаус на гору святої Броніслави, де відбувався ярмарок. У монастирі на Звєжинці того дня був відпуст, а перед монастирем бувала велика кількість яток з іграшками, котрі поставляли клепажани для дітей. На тому відпусті з'являлися раз на рік дерев'яні сокирки й глиняні дзвоники. Крім них продавали пряники різної форми, передовсім у подобі серця й мережив із різнокольорових пряничних кульок, дерев'яні візочки з парою коней, брязкальця тощо. Після полудня одне одного взаємно відвідували, «їли й пили (свячене), аж по бороді текло, а в устах не бувало». А вівторок після Великодня належав до напівсвят, коли вранці можна було працювати, та після полудня кожен ішов на відпуст до костела святого Бенедикта на гору, названу на честь цього святого. А коли виходили з костела, то вже належали до тих, хто забавлялися Ренкавкою, адже поблизу костела, як відомо, знаходиться, могила Крака. Костел, що стояв там над урвищем, оточували в той день перекупки зі своїми лотками, краківською говіркою «srogami», на яких були складені круто зварені яйця і різноманітна випічка з розмаїтими назвами: «шевські коржики», «прецлі», «бублики», «шевські булки». Науковець зазначав, що легенда про походження Ренкавки надто добре знана, щоб її повторювати, навіть сам звичай кидання хліба, яєць і булок був неодноразово описаний. Церха додавав тільки, що на схилі гори ставали убогі хлопці, котрі гучним криком вітали кожен кинутий предмет, заохочуючи громадськість до кидання окриками, одні: «Вгору, паночку!», інші – «Вниз, паночку». Булки і яйця, зазвичай забруднені, чи вже через те, що вони падали в грязюку, чи через затяту бійку за них, хлопці перепродавали назад перекупкам. Цей звичай під впливом краківських газет був заборонений [625, с. 40-41]. Сталося це 1897 року, декретом австрійської влади, через «дантівські сцени», що буцімто при цьому розігрувалися.

Хоча той нікому не шкідливий звичай заборонила австрійська поліція під приводом того, що начебто саме через нього буває багато нещасних випадків, а кидання харчів з гори і хапання її біднотою принижує людську гідність, та щорічно на Кшемьонках продовжували відбуватися відпуст і ярмарок-фестиваль, який був продовженням і кульмінацією Емауса [736, с. 52; 763, с. 185]. Торгівля забавками відбувалася в сотнях яток, довкола яких вже з самого

ранку до пізнього вечора громадилася величезна кількість мешканців Кракова та довколишніх і дальніх сіл [707, с. 20-21; 635, с. 196-197]. Ось, наприклад, спогади про село Костже коло Кракова: «На Емаус ішли діти з батьками, щоб купити там іграшки, на Ренкавку ж – усі й проводили там цілий день» [618, с. 206].

Про це ж повідомляють етномистецтвознавці: «За давнім звичаєм, мешканці Кракова й довколишні селяни натовпами поспішали в другий день Великодня на «урочистість поспільства в місті Кракові», як то окреслив у своїх спогадах Амброжи Ґрабовський. Звєжинець, передмістя Кракова, від самого рання заповнюють барвисто вбрані натовпи народу, які товчуться з вереском і криком, товпляться побіля яток, що тягнуться довгою вервечкою, утворюючи в цей спосіб типово ярмаркову атмосферу. На «Емаус» поспішають усі стани: одні з цікавості, другі з побожності, інші для розваги, але всі разом за традицією. Забава та тягнеться до пізнього вечора, і кожен вертається з неї із пам'яткою, на яку перетворив свій крам запобігливий крамар, а часто також кмітливий виробник, муляр зі Звєжинця. Великодній понеділок – то день виставки відповідних обставинам творців забавок і сувенірів, перегляд домашніх промислів і всіляких «новинок» для шукачів рідного народного мистецтва», – писав Казимєж Віткєвич 1924 року [756 , с. 27]. Зрештою, свистунці у вигляді різних птахів, коників і вершників на конях – виробляло дуже багато гончарів на Жешівщині, Люблінщині, Кєлеччині й у Мазовії. Розвозили їх по ярмарках, і серед відпустових товарів вони, як зазначає Тадеуш Северин, не раз змішувалися з виробами настільки віддалених гончарних осередків, що часом важко дошукатися правдивих метрик для закуплених там зразків із потішним виразом і незграбної, архаїчної форми [727, с. 4; 725, с. 33].

Ці іграшки були, за словами Северина, гідними дітьми ліпленого із глини, воску, сира чи тіста домашнього птаства, коників, корівок, воликів або ж овечок, які аж ніяк не повинні були служити для гри. Виробники тих фігурок прагнули, щоб навзамін принесення цих живих істот у жертву, наприклад, святому Юрієві, отримати приріст своєї живої власності. То була креаційна магічна практика, котра полягала у вірі, що виготовленням подоб домашніх тварин і снопів можна вплинути на прибуток в оборі та в полі. Люди різьбили, як уміли, пластичні зображення своїх прагнень, а природа мусила робити те ж саме, тільки краще – вона повинна була втілювати ті прагнення в життя, творити та примножувати. Але фігурне печиво могло бути також пережитком офір, тобто заступити живих тварин, яких приносили в жертву. Також вони могли виконувати роль узвичаєного мнемотехнічного засобу, коли

людина, подаючи молитви та прохання про приріст худоби, приносила святому матеріальне зображення тієї худоби [727, с. 4; 725, с. 33]. Слід пригадати, що в традиційній культурі слов'ян діти вступали в прямий діалог із природою, тоді як дорослі домагалися бажаного за допомогою посередників – богів, святих, духів-покровителів.

Дитина, що не переступила рубежу дорослості (в різних слов'янських країнах межа, коли дитину починали вважати рівноправним членом дорослої чи молодіжної громади, була рухомою: пісенно-фольклорна топіка вказує на дев'ять-дванадцять років як на перехідний вік), тісніше пов'язаною з сакральним світом, їй відомі таємниці минулого й майбутнього, тому що вона з огляду на свої юні літа не встигла далеко «відійти» від того світу. На цьому переконанні побудовані казки, легенди, а також численні обрядові моменти, коли дитина виступає в ролі посередника між людьми та природою, родиною й духами-покровителями роду. Так чи інакше, подібність форми між тими вотивними фігурками тварин і аналогічними народними іграшками існує, тому дослідникам важко відділити царину фігурок магічних од царини фігурок людистичних, тобто гральних, тільки через те, що одна з них як пережиток змінила свою функцію. Але, з іншого боку, деякі вчені відмовляються дивитися на ці іграшки виключно крізь призму магії, заявляючи, що діти зі своїми потребами існують стільки ж, скільки й людство і що вже за доби неоліту дитина гралася глиняними іграшками, котрі зовні були подібними до сучасних глиняних свистунців у формі коників, песиків і пташок, які виготовляють народні гончарі. Такі ж відповідники неолітичних глиняних іграшок можна знайти в Чехії, Німеччині, Швейцарії, на Балканах і Сицилії, в Румунії та в інших країнах Центральної Європи [727, с. 4; 725, с. 33-34].

Зрештою, сам польський народ свистунці у формі тварин, а особливо глиняні іграшки в формі пташок, виводив із самородної творчості дитини і з гри. Якуб Бойко з Грембошова оповідав 1911 року наступний народний апокриф, який взорувався на середньовічній традиції: «Коли Господь Ісус був малим хлопчиком, бавився він так само, як і наші діти, а отже, йшов на берег водойми й там кидав камінчиками по воді чи грався грязюкою. Зрештою сподобалося йому робити пташок із грязюки. Щойно малу пташину зліпив, то їй дмухав у дзьобик, а пташка оживала й летіла високо в блакить» [727, с. 4; 725, с. 34]. Такі апокрифічні оповіді поширилися в багатьох слов'янських народів, оскільки перегукувалися з їхніми власними міфологічними легендами [714, с. 156]. Можливо, дитина якраз і мала гратися магічним оберегом. На ґрунті уявлень про дитину як істоту, котра ще не зробила остаточний крок у грішний земний світ, формувалася не тільки сакралізація дитячого образу в фольклорі,

але й думка про особливу принадність дітей для нечистої сили, котра від часу створення світу веде боротьбу з ангельським воїнством і постійно намагається підмінити дитячу «янгольську душеньку» своїм пекельним поріддям. Дитинство – прикордонний світ, рівною мірою відкритий силам як добра, так і зла.

Обидва краківські великодні відпусти були настільки схожими, що якщо розповідати про вигляд одного, то це торкалося б і іншого. На Ренкавці й Емаусі були каруселі, гойдалки й густо розставлені ятки. Музика катеринок мішалася з людським гомоном, відголосками пискавок і «єрихонських трубок», що були зроблені з тонкого кольорового паперу й видавали пронизливий, скреготливий звук. У катеринкарів можна було купити віщування та гороскопи, які витягали з коробок різнокольорові папужки, морські свинки чи потішно вбрані мавпочки. Та передовсім оточені увагою були ятки. Продавали там скапулярії, молитовники, релігійні пісні, видані друкарнями Грудка і Вадовіць, фігурки святих, образки релігійного змісту чотки й інші побожні речі. Дуже користувалися попитом ятки з солодощами, на яких царювали пряничні серця, оздоблені вигадливими візерунками з кольорового цукру. Діти з великим зацікавленням тіснилися довкола стійок з іграшками. Останні походили як із Кракова, так і з дальших іграшкарських осередків, наприклад, із живецького, а їхня різнорідність з погляду форми й тематики, зачерпнутої з повсякденного життя, була величезною. Усі вони виразно слугували одній і тій же меті, давній, як саме людство, – дитячій забаві. І виконували ту функцію чудово, бо іграшки привозили на Ренкавку й Емаус фурами, а спродувалися вони дуже швидко. В Етнографічному музеї в Кракові зібрано значну кількість іграшок із обох відпустів. Мають вони документальну цінність не тільки для вузької спеціальності, якою є історія іграшки. Іграшки досконало ілюструють чимало сфер тогочасного повсякденного життя, фольклору і звичаїв. Там продавалися маленькі візки, лопатки, мотики й граблі, дрібні предмети побуту: ліжечка, столики, стільчики, кошаравські фіолетові возики з парою червоних коників, глиняні мисочки, дзбаники, горнятка, форми для пасок. Краківські гончарі робили також свистунці, що мали вигляд домашніх тваринок: песиків, півників, коників, корівок [633, с. 90, 91].

Які інші іграшки ще продавалися під час Емаусу й Ренкавки, повідомляють детальні звіти з 1905 року, зроблені на замовлення Северина Удзєлі. Їхні автори є вчителями з Подгужа, з якими в той час Удзєля близько співпрацював [618, с. 134, 207]. Слід почати з реляції про Емаус Антонія Мокштайна, котра вказує на значення цієї урочистості для загальнопольської й регіональної ідентичності: «Із

самого рання на другий день Великодніх свят тягнуться у бік Звєжинця майже безперервною шеренгою мешканці Кракова й сусідніх сіл, так само, як і гості, що прибувають сюди, часто з далеких країв Польщі, аби... справити суто по-польському Великдень. ...Ледве переступиш міст на Рудаві, вже витає говір і галас, грання паперових дудок, пискавок, органків, гармонійок, катеринок, свист свистків, півників, взаємні окрики, сміхи й жарти молоді змішуються з голосами перекупок, які вихваляють свої забавки і образки, помаранчі, фіги, горіхи, цукерки, пряники, пряничні чотки і інші речі, котрими були заповнені ятки і столи, поставлені вздовж цілої вулиці, званої Пулвсєм Звєжинецьким. Тут ваблять очі гарні статуетки краків'ян і краків'янок, лодзів'ян і лодзів'янок, вбраних у народний одяг, фігурки риб, псів, папуг, качок, канарок, тощо, виготовлених із глини і помальованих живими барвами доморослим майстром із Закшувка, там викликають зацікавлення спорядження й іграшки з Подгужа, а саме хлібні лопати, сокири, топірці, кайла, оскарди, візки, лійки, брички, колиски, ліжка, дзиґи, паяци, ляльки – не бракує також речей для кухонного вжитку, як-от друшляки, рогачі, кропила, качалки для тіста тощо – далі побачиш горличок, жабок, повітряні кульки, шафи, шафки, столи, столики, канапки для ляльок, тут сміх збуджують фігурки потворно бридких євреїв із пейсами, що безупинно кивають, ніби читають якийсь пергамент, написаний гебрейським письмом, там кульки, прикріплені до гумок, тільки миготять, відскакуючи й повертаючись назад до рук продавця – тут шумлять, невпинно крутячись, вітрячки, – онде від вуст перекупника, гарчачи й свистячи, вискакує аж до облич перехожих якийсь паперовий вуж і різко звивається, ніби наляканий їхнім гнівом. Жабки, які крутяться на шнуркові, скрекочуть, гумові міхурі і повітряні кульки різної форми натягнуті й відпущені, свистять і пищать різними голосами, що все, разом узяте, зчиняє дуже своєрідний говір і галас, який пробуджує дивне якесь почуття, звеселяючи й розпорошуючи весь смуток» [618, с. 134-135; 709, с. 130].

1924 року мистецтвознавець Казімєж Віткєвич писав: «До найбільш характерних, хоча й пізніших пам'яток з «Емаусу», «Ренкавки», а в останній час із одпусту на Скалці, слід зарахувати дерев'яні фігурки на пружинках, що рухаються при доторку й наслідують єврейчиків, які кивають при молитві. Фантазія і винахідливість творців тих забавок впроваджує щороку відмінності в трактуванні постаті. Бачимо єврейчика, що гойдається на гойдалці або ж у ролі дроворуба пиляє дерево, грає на басах, утікає від пса-переслідувача, одним словом, звєжинецькі мулярі змагаються у вишукуванні «новинок», аби в той спосіб фігурки могли швидше зацікавити ідеєю й виконанням. Справді

естетичної цінності досягли дерев'яні деревця з пташками на верхівці, ніжних зелено-жовто-червоних кольорів, як і так само забарвлені або ж чорні, вирізані з дерева півники. Усі інші пам'ятки, як-от: гойдалки, каруселі тощо, мають значення швидше етнографічне, ніж естетичне, однак вони належать до категорії вітчизняного іграшкарського промислу, котрий виражається на Емаус у формі звичаєво-обрядової традиції, а доказом цього є карусель, яка зберігається в колекції Промислового музею в Кракові, на якій видно «Ляйконика» у товаристві постаті з краківського вертепу. Доморослі митці зі Звєжинця фантазію свою черпали з народних святкувань і врочистостей, а звідти постала пам'ятка – іграшка.

Згадати тут також слід про мініатюрні меблі та типово краківські візки, котрі з'явилися всюди й які описав Северин Удзєля... Усілякі спроби впровадження на «Емаусі» іграшок справді вартісних під поглядом естетичним, виготовлених мистецькими фабриками, виявилися безуспішними. Народ не відступається від своїх уподобань» [756, с. 27-28].

А ось реляція з Ренкавки, укладена Владиславом Крупінським. На її підставі неважко зауважити, що та урочистість мала дещо інший характер, аніж Емаус, швидше ігровий. Це, зрештою, підтверджують описи ренкавкових забав, яких не бачимо на Емаусі 20 травня 1905 року. Дещо інакшими були також іграшки. Крупінський пише: «Уздовж площі забав із одного й іншого боку поставлено ятки й столи з помаранчами, фігами, горіхами, цукерками, тістечками й бабками домашнього виготовлення. Тут також поставлено столи з напоями, як-от горілка й пиво, а обабіч них – закуски: холодні, порізані на шматки ковбаси, сальтисони, охолоджені кишки, варені яйця і булки..., візки з содовою водою. Коло входу на площу забав розклалися ятки з пряниками й тістечками. У ятках тих звертають на себе увагу серця незвичної величини й довгі чотки..., але в найбільшій кількості тістечка-поцілунки в рулонах. Там само під костьолом святого Бенедикта розташовувалися ятки з відпустовими речами: образками, молитовниками, хрестиками, фігурками святих, медальйончиками, чотками, скапуляріями, перстениками тощо... В інших ятках виставлено такі іграшки, як рушниці, шаблі, бубни, металеві свистки, бляшані трубки, годинники, дерев'яні пискавки, трубки паперові..., бляшані брязкальця, каучукові повітряні кульки для видимання зі свистунця, ляльки дерев'яні, порцелянові і воскові в різних вбраннях. Найбільшу кількість яток заповнюють дитячі дерев'яні, глиняні і металеві іграшки. Серед тих перше місце займають іграшки дерев'яні: візки з кониками, розмальованими червоним, скриньки, топірці, сокирки, грабельки,

візки, лопатки, качалки, вальки, брязкальця, лієчки, і навіть більші возики, щоб возити малих дітей. Тут виставлено також у народних убраннях фігурки краків'ян, прошов'ян, скальбмєжан, гуралів, євреїв з довгими бородами, котрі тримають у руках сувої з гебрейським письмом і хитаються, мов при молитві, від легкого доторку, різні види тварин, а особливо птахів, по-різному забарвлених. Не забуто також про меблі для ляльок, тобто крісельця, столи, канапки, шафочки, умивальники, ліжка і колиски. Є серед них і м'ячики. Із глиняних іграшок розкладено як у ятках, так і на землі мисочки, горнятка, дзбаночки, скарбнички, свистунці у формі тварин, дзвіночки, і причому в деяких ятках тільки випалені без поливи, в інших з поливою звичайною, а в ще інших вироби ті були виконані зі смаком і вкриті гарною різнобарвною поливою. Між тими виробами є й фігурки, що яскраво зображають шляхтича, краків'янина, гураля, єврея і жінку в народному вбранні. З бляшаних виробів виставлено найбільше кухонного посуду як іграшок для дівчаток. Там знову продавець крам нахвалює, за його термінологією, паперові дрехслери, які хлопці називають фуртавками, якщо подути... видовжується вся паперова рурка, а два пера, приліплені до її кінця, при порухові зчиняють шелест, подібний до шелесту крил» [618, с. 135-136; 709, с. 130].

Остання, цікава й одночасно досить докладна реляція з Емаусу походить від Владислава Криґовського і стосується періоду на 30 років пізнішого. Його звістка показує зміни, які настали в той час в асортименті іграшок – багато зникло повністю, з'явилося чимало нових. Може найменше змінився сам настрій того ярмарку. «Ятки, – пише Криґовський, – починалися вже коло останнього дому на Костюшка і густішали дедалі більше, чим ближче до Рудави і норбертанок... Емаус був передовсім великим ярмарком іграшок. На столах рясніли цукерки, пряники, в'язки бубликів чи байглів, стоси солоних хот-догів і дутої випічки, серця і сердечка, цукерки-льодяники, глиняні півники, скарбнички, коні і жовніри, птахи і тварини, дерев'яні візки та брязкальця, м'ячі і револьвери, пожежники з драбинами та граючі музичні шкатулки. Завжди притягували очі дерев'яні візки, червоні та блакитні візочки, поєднані з чорними й білими кіньми, кубики різної величини, колечка та діабола, і різноманітний дріб'язок. ...На столах стояли різної висоти фігури старих євреїв із найрізноманітнішими виразами обличчя, жестами і одягом. Бували там постаті двадцять два сантиметри заввишки, проте деякі сягали аж трьох чвертей метра. Грубо тесані, в чорних блискучих халатах, з лисячими шапками на голові, ярмулками чи невеликими шапочками. Волосся їх було чорним або ж рудим, очі хитрі та налякані, спокійні або ж затуманені. ...Руки

тримали книгу або ж єврейським письмом надруковану газету ...Всі фігури спиралися на пружини. Приводили вони в рух постаті, які кивали легко вперед, ніби віддаючи принижений або молитовний уклін. ... Столи, заповнені рухливими єврейськими постатями, стояли якраз навпроти бескидських Христосиків. ...Христосики стояли мовчазно в галасі й тисняві, серед музики бляшаних трубок і дерев'яних пискавок; у крику, сміху й писку... Прийшли з курних... хат Стришави, Пшиборова, з присілків Скавіни». Однак із зітханням закінчує Криґовський свої спогади: «Немає вже сьогодні таких Емаусів, як бували колись... Нема також ні євреїв, ані Христосиків, смутних і зажурених...» [673, с. 272-277; 618, с. 136-137]. Слід додати, що фігурки євреїв – роботи майстра Здіслава Дудзіка – знову з'явилися на Емаусі, починаючи з 1977 року. У той час повернулися так само глиняні дзвіночки і деякі інші іграшки. Це було справою рук кооперативу Централі Народного і Мистецького Промислу (CPLIA) «Міленіум», який оточив опікою той ярмарок, аби надати йому традиційний характер. З тією метою організовувалися конкурси для іграшкарів на найкращу традиційну іграшку й на найкращу ятку [618, с. 207; 709, с. 133].

Значну частину дерев'яних іграшок, таких, як оздоблені брички, візки, різноманітні коники, візки, каруселі звичайні і на ручці, колиски, меблички для ляльок тощо, привозили з віддалених сільських іграшкарських осередків, насамперед із живецького, з Кошарави, Певлі, Стришави, Ляховіць і інших, причому точені мальовані пташки, посаджені на короткій гілці, яких і у 1980-х роках було повно на ярмарках і відпустах, а також у магазинах (CPLIA), з кінця XIX століття були спеціальністю згаданої вище Стришави [745, с. 79-82; 634, с. 10-13; 618, с. 137]. Решта дерев'яних іграшок вироблялася у самому Кракові і в селах, які знаходилися в його найближчій околиці.

«Поміж дерев'яних іграшок віддавна можна зауважити дуже характеристичні у своїй простоті вироби, з великою домішкою вподобань слов'янських народів як у барві, так і в різьбярському трактуванні, а в дійсності вироби винятково для нас чужі з місцевості Ґрьоден у Тіролі, де вони мають свою традицію, що сягає XVIII століття». Саме ці іграшки народ охоче купував на всіх краківських урочистостях і відпустах. «То були виточені фігурки у вигляді ляльок, які нагадували дам у вбраннях кінця XVIII століття, колиски з дитям – дуже примітивної форми, зрештою, червоні пташки, виточені як свистунці, й частково витончені, з додатком ручного різьблення, фігурки, що зображали жінку з дитям на руках. Вироби ті донедавна вважалися місцевими й іноді в приватних збірках так записані» [756, с. 27].

Для порядку належить також додати, що окрім згаданих вище іграшок, на згаданих урочистостях у міжвоєнний період, та також ще після Другої світової війни дуже популярними були іграшки з хлібно-каштанової маси. Ліпили з неї фігурки тварин або ж іграшки краківської тематики. Найбільш знаними їхніми творцями (тридцятих – п'ятдесятих років) були Людвік і Зофія Постави з підкраківського села Пиховіце, в якому також виготовляли дерев'яні іграшки, серед іншого, каруселі з кониками. Безіменні творці з Кракова й околиць приносили на ті ярмарки також велику кількість іграшок з верболозу, соломи та очерету (кошички, іграшкові меблі, фігурки тварин тощо), а також зроблені з випорожнених яєчних шкаралуп і пір'я (головним чином, фігурки птахів), а ще з тканини – насамперед ляльки, деякі з яких зберігаються в збірці Етнографічного музею в Кракові [618, с. 137].

Без сумніву, одним із найдавніших в околиці Кракова, а може, і в Польщі, був мисьленіцький осередок, який традиційно постачав Краків дерев'яними виробами – начинням, знаряддям і іграшками. До його складу входило кілька сіл, серед інших і Тшемешно, власне, саме з неї, ще в середині XIX століття селяни привозили до Кракова цілі фури згаданих вище ренкавкових сокирок, а також великодніх брязкал і торохкал [725, с. 37-38]. Згідно з повідомленням етнографів, ці брязкала служили не тільки для дитячих забав, але також використовувалися нічною сторожою [751, с. 426-427].

Інше село, що входило до складу того ж осередку, Поремба поблизу Мисьленіць, іграшкарські традиції якого були досить давніми, однак насамперед село славилося виробленням дерев'яних «кухонних речей». Найбільше робили ложки, виготовляли також ложківники, сільнички, валки, товкачі для м'яса, качалки, черпаки для кухарів, вішалки, топорища, граблі й інші речі, а з іграшок найбільше робили «rzechotki», тобто торохкальця. Була то прямокутна коробочка, вміщена на паличці, наповнена горохом або камінчиками. Ці вироби возили до Кракова, але так само продавали на ярмарках у Мисьленіцях, Ґдові, Лапанові, Мшані Дольній, Рабці і в Новому Таргу. Іграшкарство на дуже високому рівні розвинулося тут тільки після Першої світової війни внаслідок скорочення попиту на інші дерев'яні вироби, що було спричинене, серед іншого, появою дедалі дешевших залізних і бляшаних виробів і знарядь. До виготовлення іграшок взялися ті, хто вже до цього «стругали кухонні речі». Спочатку робили головним чином коників, брички з кониками, каруселі, птахів, що тріскали крилами, ліжечка для ляльок, колиски, ляльок для вертепів, ковалів, які кують молотами в ковадло, літаки й авто. Звичайно найчастіше виробляли возики, драбинчасті вози, машини й літаки, візки, колиски і півників, а решту предметів – рідше

й у менших кількостях. Іграшки мальовані яскравими кольорами, деякі оздоблені квітковими мотивами. Виробники продавали їх самі або ж через посередників, у Кракові, на Клєпажському ринку, власникам приватних крамниць, деякі – в CPLIA, а також під час відпустів у Кальварії, де вони мали величезний збут, в Могилі коло Кракова або ж на ярмарках у згаданих вище місцевостях [618, с. 138; 634].

Великий попит на іграшки з Поремби знову оживив іграшкарство і Тшемешного, а передовсім заохотив до розвитку подібного виробництва мешканців сусідніх Осєчан. Асортимент виробів і місця збуту були тими ж самими, що в Порембі. Слід згадати також про Модльніцу біля Кракова, котра на межі XIX–XX століть становила другий, поряд із Тшемешним, осередок, який забезпечував Краків іграшками, насамперед дерев'яними сокирками, так само тут продукованими у великих кількостях [618, с. 138]. Порівняння тогочасної Ренкавки з тією, що постала після Другої світової війни, було явно не на користь останньої. «Чи можна дивуватися, що така приємна забава, яку супроводжував на додачу оркестр, минала веселіше, ніж сучасна, анемічна й знеприроднена поліційними заборонами, коли її головною емоцією є тільки малоцікаве вилізання по стовпу?», – писала Марія Естрайхерувна в 1950-х роках [635, с. 197].

З роками на Емаусі й Ренкавці сталося багато змін. Зникли бійки на палицях, припинили кидати булки, яйця, горіхи. Спершу спричинило до цього розпорядження австрійської влади, поліційні заборони, а далі час зробив своє. Ці, ще на початку XX століття потужні народні гуляння перетворилися, за словами етнографа Еугеніуша Дуди, на спокійні й досить монотонні відпусти, яких багато в Польщі. Історик Богдана Піліховська характеризує їх як «дедалі безбарвніші». Характерно, що, за припущенням дослідника краківських легенд і звичаїв Юліана Зінкова, такий процес почався тому, що з Ренкавки було вирвано найважливіше коріння – ритуальну трапезу й ігрища, хай навіть їхнє значення не було безпосередньо очевидним і усвідомлюваним з боку учасників звичаю. Всюди ті самі каруселі, тири, ті самі переважно пластмасові іграшки. Почали натомість зникати ті давні, характеристичні ознаки, як-от дерев'яні сокирки чи глиняні дзвоники.

Проте для збереження Ренкавки й Емаусу важливим виявилося шанобливе ставлення поляків до свого національного надбання, котре вигідно відрізняло їх від російських колег. У Польщі ревно намагалися зберігати не лише форму, але й дух давнини. Одним із напрямків діяльності Історичного музею міста Кракова була опіка над народними традиціями старовинного граду. У рамках цієї діяльності Музей організовує щороку Конкурс краківських вертепів і традиційний похід

Ляйконика, а також тримає патронат над існуючою ще з середньовіччя конфратернією стрільців – «Курковим Братством». Наприкінці 1970-х років ініціативою Історичного Музею, котрий співпрацював у цьому випадку з Кооперативним об'єднанням творців народного й мистецького рукоділля «Міленіум», стала спроба повернути традиційний характер найбільшому краківському відпустові – Емаусові. Спершу «Міленіум» був просто кооопеpативом, завдання якого у рамках організації праці CPLIA полягало головним чином у проведення закупок готових виробів од виробників. Згодом «Міленіум» змінив профіль організації, ставши спілкою, що змогла реалізовувати певні соціальні проекти, як-от субсидії, нагороди, стипендії. Засилля пластмасового дріб'язку на ярмаркових ятках викликало думку про присудження нагород тим майстрам, які зможуть запропонувати споживачам гарні, нешаблонні твори, пов'язані з багатою традицією іграшкарства. Нагороди за найкращі іграшки, кондитерські вироби, обладнання секції, тиру, лотереї тощо, а також заохочення народних митців брати участь у ярмарку – це шлях зробити Емаус привабливішим і одночасно спосіб пропагування народного мистецтва. Не виключали, що це корисно вплине на Ренкавку, бо більшість викладених там товарів належала тим самим продавцям, які попереднього дня брали участь в Емаусі.

У другій половині XX століття на краківських великодніх ярмарках відбулися значні зміни. Незалежно від суб'єктивних суджень і оцінок тих змін, зумовлених особистими естетичними сподобаннями, слід стверджувати, що вони були природним наслідком неконтрольованого та стихійного розвитку. Це помітно за перетвореннями давніх іграшок, котрі отримують нову форму, зберігаючи, однак, певні давні елементи. Прикладом може бути м'ячик на гумці, набитий тирсою, обтягнутий кольоровим папером і обв'язаний шнурком, який ділив його площу начетверо. Тепер той м'ячик виготовлявся з пластику. Матеріал дозволяв уникнути тирси й шнурка, але виробники зберегли поділ площі м'ячика на чвертки, зазначаючи їх кольорами або маленькими жолобками. В якості іншого прикладу дослідники іграшки наводили забавку, що ілюструвала популярну колись і згадану вище ярмаркову гру, котра полягала у видряпуванні на високий стовп із метою здобуття підвішеної там нагороди. Тепер фігурку хлопця, що забирається на стовп, якщо потягнути шнурок, заступила фігурка індіанця, котра, викликаючи інакші асоціації, спричиняла розрив із давніми змістами, вираженими через іграшку, й надавала їй новий сенс. Набагато більшою загрозою для оригінальних відпустових іграшок було застосування нових матеріалів, особливо пластику та гуми, які дозволяли масове виробництво творів, а використання штампів спричинило те, що вони

цілковито позбавлені виразу й індивідуальних рис. Найповажнішим однак закидом була виняткова непривабливість тих предметів, добре представлена іграшками у вигляді гумових вужів і Кінґ-Конґів.

1976 року патронат над Емаусом отримав Історичний музей міста Кракова. Організований двічі емаусовий конкурс на найкрасивішу традиційну іграшку і найкращий намет (1977 і 1978 роки) одразу приніс перші результати. Відвідувачі краківського відпусту могли придбати згадані вище оригінальні фігурки євреїв, зроблені Здзіславом Дудзиком, кераміку, виготовлену родиною Романьчиків, характерні глиняні дзвоники, що апелювали до давніх, традиційних емаусових дзвоників, дерев'яні брички з кониками із околиць Мисьленіць, різьблення по дереву Яна Малика з Рибної. Покращенню підлягало також оформлення яток, яке спричинилося своєю декоративністю до зміни загального образу ярмарку. Прагненням організаторів емаусових конкурсів було підтримання тяглості традицій народного іграшкарства. Безсумнівним шансом для Емаусу, а також Ренкавки, було віднаходження ними оригінальності та особливого шарму, котрі їх завжди характеризували та становили їхню велику популярність і притягальну силу [633, с. 88, 93-94; 685, с. 207; 708, с. 37; 763, с. 186, 189]. Велику роль у розвиткові промислу відіграло також краківське відділення Спілки народних майстрів Польщі, утворене 1980 року з ініціативи самих митців. Прикметно, що з 1984 по 1993 рік головою Спілки народних майстрів Польщі була Ґражина Романьчик із Кракова, котра виготовляла традиційні глиняні іграшки. Ренкавка й Емаус, а також інші фестивалі, ярмарки, покази творчості, конкурси й виставки допомагають зберігати це традиційне мистецтво.

Таким чином, для польської іграшки як втілення регіональної автентики та національної ідентичності важливими критеріями також були традиційність її виготовлення та приуроченість до свята Ренкавки, що посідало особливе місце в календарній обрядовості поляків. У 1890-х роках звичай скидати різні наїдки й ласощі з кургану, котрий так вабив громадян, був заборонений під приводом благопристойності. Від цього часу Ренкавка стає просто великим іграшковим ярмарком і місцем розваг, як і передуючий їй Емаус, а іграшки дедалі більше привертають увагу етнографів і музейників. Їх збирають, описують, досліджують – і водночас намагаються збагнути їхню роль у все ще живій традиційно-побутовій культурі. Мистецтво простого люду розумілося як цінність, до нього від самого початку ставилися з повагою як до втілення польського творчого духу, намагаючись якомога краще зрозуміти, а не «поліпшити». На таке ставлення вплинуло пригноблене становище

польської нації, що спонукало інтелектуалів почувати свою спільність із простими людьми, а не існувати у відриві від них.

Принципово інакшим, аніж у росіян, було ставлення в поляків до народних промислів. Ніхто не робив спроб підпорядкувати їх централізованій установі, змінити тематику, поставити на промислову основу, насадити штучно якусь ідеологію. У 1920-х роках пробували впровадити на іграшкових ярмарках промислові іграшки в якості більш довершених, проте народ залишився вірним своїм смакам, і ніхто не став його силувати чи ще якось втручатися в його життя. Велося лише вивчення народних смаків, вподобань, вірувань і звичаїв, пов'язаних із традиційними забавками, в чому велику роль відіграли музейники, керамологи, етнологи. Народне іграшкарство лише зазнало певного зменшення обсягів у середині XX століття, разом із занепадом кустарних промислів, у тому числі й краківського гончарства. Останні гончарі вже, по суті, стають студійними керамістами, проте часто зберігають родинні традиції.

В 1970-х роках мистецькі спілки взялися відроджувати традиційну краківську іграшку в її автентичних виявах, намагаючись точно відтворити той асортимент, який був на Емаусі та Ренкавці протягом десятиліть, і заохочуючи майстрів, які дотримувалися канонів. Завдяки допомозі мистецтвознавців, етнографів і керамологів їм це вдалося зробити.

■ 2.3. Іграшка на краківських святах

2.3.1. «Деревце життя», гойдалки, торохкальця й свистунці

«У паводку нагромаджених виробів вирізняються головним чином два розділи. Кераміка і домашній дерев'яний промисел творять характерний вияв кустарної творчості», – писав Казимєж Віткевич [756, с. 27]. Тому слід почати з найбільш особливих іграшок, які були пов'язані з тією традицією і з'являлися тільки на Емаусовому та Ренкавковому ярмарках, а після них зникали на цілий рік [625, с. 40; 752, с. 859-861; 754, с. 859-861; 753, с. 138]. Перша, що її змальовують ті, хто писав про Ренкавку в другій половині XIX століття, – то так зване «деревце життя», дерев'яне й мальоване, з птахами, що сиділи на вершині чи на гілках. У ньому можна було простежити в пережитковій формі давні вірування. Деревця ті були 35 см заввишки, складалися з вертикальної, вставленої у квадратну підставку палички. На паличку, що зображала гілочку, були прикріплені чотири зелені, серце- чи веретеноподібні листки. На галузці

чи на листках кріпилася кольорова пташка на пружинці або гніздечко з пташенятами, до яких із двох боків прилітали батьки з розчепіреними крилами – пара пташок. І деревце, й пташки були дуже барвистими. Стовбурці дерев або листя бували поцятковані в ніжні жовто-зеленаві, червоні і блакитні тони. Пташки ж, помальовані жовтим чи червоним під горлом, із сивими крильцями і чорними голівками, подобалися ж вони дітям не тільки завдяки красі барв, але й наслідуванням життя. Прикріплені на пружинках, вони гойдалися, і кожен дотик спричиняв їхнє коливання [725, с. 36: 727, с. 6; 633, с. 92].

Постають питання, через що та забавка була тільки два дні на рік і тільки на емаусово-ренкавкових урочистостях, як можна витлумачити її назву, що передавалася за традицією з покоління в покоління, та чи виконувала вона колись магічну чи обрядову функції. Дослідники висунули гіпотезу, котра пов'язує цю іграшку з культом дерев і з давніми зображеннями душ померлих у постаті птахів, які на тих деревах шукали притулку, а також із поминальним характером Емауса й Ренкавки. У зв'язку з нотаткою Сарницького слід запитати, для чого середньовічні поляки садили гаї на курганах. Вони робили це під впливом віри, що душа набуває подоби птаха, а також у переконанні, що, посадивши дерево, нададуть душі найзручніший сховок. Безперечно, саме через цю віру поширився звичай садити кущі і дерева на кладовищі. Дерево життя, представлене у вигляді гілки з одним або кількома птахами міцно зберігається в християнській культурі, починаючи з часів середньовіччя. Мотив цей був ужитий творцями Гнезненських воріт XII століття у сцені виставлення трупа святого Войцеха як символу відродження єпископа-мученика в раю. У загадках про Великдень виникає образ райського дерева як символ цього свята. Оскільки посередниками між раєм і землею вважали птахів, то на могилах кришили варені яйця спеціально для них, вважаючи їх найкращими заступниками за душу померлого. Відомий культуролог Казимєж Мошиньський вказував на досить велике поширення мотиву дерева життя у народній вишивці, наприклад, Росії й виводить його з релігій стародавнього Сходу, звідки він потрапив до християнської символіки, в якій дерево означає вічне відродження, неспинну регенерацію всієї природи. У цьому розумінні воно отримує зв'язок із народною рільничо-вегетативною магією, що мала на меті уможливлення плодючості землі та тварин. Деревце життя з весняного емаусового ярмарку є в цьому контексті значно зрозумілішим [725, с. 37; 726, с. 52-53; 357, с. 214; 697, с. 150; 633, с. 93]. Етнографічні дослідження дають деякі пояснення цієї проблеми, особливо якщо врахувати зв'язок зі Світовим Деревом слов'янських богів – Велес у подобі змія ховається під каменем або в корінні дерева. Він згадується в чеській колядці

XV століття про світовий дуб. На Світовому Дереві в народних піснях мешкають птахи [210, с. 13-15, 22-24; 383, с. 120, 122; 529, с. 12, 16, 21-22]. Пов'язаність Світового Дерева як вертикальної основи світобудови із образом хтонічної рептилії може прокласти шлях від іграшкового деревця до вбивства Краком вавельського змія.

Ренкавкові звичаї дали початок ще одній популярній іграшці. То був важіль, прилаштований на підставці, на щиті якого знаходилися дерев'яні шинки, ковбаси, яйця тощо. По важелю спиналася, якщо потягнути шнурок, дерев'яна фігурка, котра падала, коли шнурок відпускався. «До предметів, які продавалися на весняних краківських ярмарках, належить також, – як пише Тадеуш Северин, – іграшка, що ілюструвала одну із забав, що вже кілька віків традиційно проводилася на Ренкавку, а саме забирання на високий, гладенький стовп з метою здобуття підвішеного на ньому вбрання, кільця ковбаси, пляшки вина чи капшука з грошима». До тих гімнастичних показів зголошувалися найвправніші молодики, зосереджуючи на собі увагу величезного збіговиська народу. Отож забави ті, які мали за собою кілька століть традиції, надали краківським іграшкарям, переважно мулярам, тему для оригінальної іграшки, яка складалася з палички з підвішеними угорі делікатесами, до яких, якщо потягти шнурочок, піднімалася фігурка присадкуватого хлопця, а потім швидко опускалася, коли шнурочок звільниться [725, с. 42; 727, с. 9]. Забава ця була популярною перед Другою світовою війною, а, можливо, й ще кілька років. Вилазити було нелегко з огляду на гладкість стовпа. Найчастіше сміливці під сміх глядачів зісковзували вниз, не діставшись до нагороди. В Архіві Історичного музею міста Кракова знаходиться фотографія, зроблена на Ренкавці 1938 року, на якій видно, як на високий стовп, що стоїть серед краму, видирається людина, а інші люди спостерігають за цим [633, с. 90-91]. Можливо, відголоски участі сарматів у етноґенезі поляків і українців слід вбачати в тому факті, що в Осетії та на заході Адигеї ця забава входила до розряду поминальних. У землю втикали довгу жердину, густо змазуючи її баранячим жиром, нагорі привішували предмет із одягу покійного, гроші, пізніше – нанизані на мотузку горіхи чи цукерки. Перемагав той, хто зумів їх зняти, а змагалися лише підлітки [231, с. 90; 230, с. 199-200]. Крім вилізання на стовп, на Ренкавці й Емаусі кидали ганчір'яними кулями в піраміду, складену з кухлів, або ж у вусаті голови, виставлені на дошці. Гравець, якому трьома кидками вдавалося їх скинути, отримував нагороду [633, с. 91]. Також організовували перегони в мішках, переможців яких теж чекала винагорода [763, с. 185].

Особливу групу становили іграшки, що були живою ілюстрацією краківського фольклору. Робили їх із дерева, глини і навіть із тіста. То були фігурки, що представляли характерні постаті: єврея, що кивав, бо був закріплений на підставці за допомогою пружини, котра спричиняла хитання фігурки, солдата та жандарма в австрійських мундирах, плотогона-флісака на плоту, краківську перекупку, весільний поїзд, а далі постаті з легенд: Ляйконика, пана Твардовського на когуті. Виробники часто пробували досягти ефекту ситуаційного комізму, наприклад, за допомогою гойдалки, що складалася з дощечки, підпертої посередині, на якій з одного кінця сидів австрійський жандарм, а з іншого кінця – краківська перекупка з величезною копицею розкуйовдженого волосся. Не завжди треба було вдаватися до таких небуденних зіставлень. Вистачало, як пише Еугеніуш Дуда, добре роззирнутися довкола себе, щоб піддивитися ситуацію, які постачало саме життя, й виразити її пізніше в дереві чи глині. Один раз це був єврейський гендляр, який їхав на корові, іншим разом теслі, що пиляли дерево або хлопець, який забирався на високий стовп – ремінісценція згаданої вище відпустової забави [633, с. 91-92; 725, с. 32].

Разом із тим, з'являвся на Ренкавці й кітч: «З-поміж глиняних іграшок належить виключити чужі екземпляри, що з'явилися з певного часу, а до них належить насамперед свистунець у подобі свинки, крикливих червоно-золотих кольорів і реалістичної форми, який, на жаль, користується величезним успіхом» [756, с. 27].

Окрім сокирок і деревець з пташками, на Емаусових і Ренкавкових ярмарках продавали також малі гойдалки, що схилило деяких етнографів до висунення гіпотези, що іграшки ці мають зв'язок із прадавніми поминальними церемоніями, як редукція поховання на палях. Звичай будування або ставлення гойдалок утримався у багатьох народів у зв'язку з урочистостями, звичаями і забавами, що припадали на час весняного поминання. У Болгарії, наприклад, під час найбільшого річного свята, тобто на день святого Юрія, ставили посередині сільської площі гойдалку, довкола якої відбувалася гра. Білоруси ж застосовували гойдалки переважно від Великодня до святого Петра, а латиші тільки від великодньої суботи до великоднього вівторка, після чого гойдалки нищили. Гойдалка збереглася у великодніх обрядах румунів. На території Польщі етнографи ніде не зафіксували такого звичаю, проте це не є завадою вважати ті іграшки, які продавалися під час Емаусово-Ренкавкового ярмарку пережитковими формами стародавніх весняних поминальних обрядів. Краківські іграшкарі робили гойдалки двох типів: один полягав у гойданні палиці чи дощечки, підпертої посередині, другий – у підвішуванні лавочки до перекладини, яка спиралася на

двох стовпчиках. У першому випадку на підпорку з колоди покладено жердину чи товсту дошку, після чого одна особа ставала або ж сідала на одному кінці, друга на другому і, почергово присідаючи, приводили гойдалку в рух. Другий різновид гойдалок наслідував колиски, що висіли на шнурах. У народних іграшках застосовували обидві конструкції. Перша є дуже характерною для російських, друга для польських забавок. Зміст гойдалки як ярмаркової іграшки цілковито загубився, залишилися переважно елементи, які не мають нічого спільного з одвічними обрядовими традиціями. Припускають, що гойдання мало допомогти весняному сонцеві та всій природі. У росіян ці забавки мали з одного боку ведмедя, з іншого – зайця, тобто символи сну й життя, що на початку весни могло мати значення, яке відповідало давнім ірраціональним уявленням.

Народним іграшкарям передовсім потрібно було надати фігуркам, які гойдалися, комічного виразу, для чого на кінцях дощечки розташовували євреїв у циліндрах, які нібито стояли поштиво, або розпатлану дівчину й австрійського поліцейського. Проте посередині гойдалку тримала на пружинці зі скрученого дроту дерев'яна пташка – жива ремінісценція ренкавкового «деревця життя» [727, с. 7; 725, с. 39; 737, с. 50-51].

На Емаусі, Ренкавці й узагалі на багатьох весняних ярмарках у Польщі віддавна продавалися також дерев'яні торохкальця. Один тип цих іграшок мав форму насадженої на паличку шестистінної скриньки. Стіни її оздоблював випалений візерунок із паралельно викладених квадратиків з кружечком, спіралі або променисті сонця, а торохкотіли в ній камінці або ж горошини. На краківські ярмарки привозили ті іграшки з Кошарави у Живецькому повіті чи з Тшемешного Мисьленіцького повіту [727, с. 7-8; 725, с. 40; 633, с. 92; 751, с. 427]. Другим типом торохкальця були відомі в цілій Польщі однопільні вітрячки, які, обертаючись, робили так, що дерев'яна тріска вдаряла об корби вісі, чинячи шум. Цей різновид торохкалець разом із калатальцями (у яких основою конструкції були рухомі молотки) використовував народ у Великий четвер, п'ятницю й суботу замість дзвонів. Продаванням цих іграшок на ярмарках у великодні понеділок і вівторок, власне, закінчувалося їхнє обрядове вживання. Як відомо, й торохкальця, й калатальця як дерев'яні пристрої для виробляння шуму були головними забавками хлопців від Великого четверга до Великої суботи, а отже, первісно тільки протягом трьох днів мовчання дзвонів на костельних вежах. У той час розміщували на дзвіницях так звані тарапати або калатала з дощок, у які через зрушення корби били дерев'яні молоти, чинячи невимовний стукіт.

Такі знаряддя є в збірках етнографічних музеїв у Кракові та Рабці [727, с. 8; 725, с. 40]. Йенджей Китович пише: «калатало костельне дуже багато мало частин, подібних до того інструменту, яким льон тіпають, і було посаджене на колесах, як візки, для здатності тягти його по вулиці коло костела» [661, т. 2, с. 186-187]. Отож калатання тієї тарапати було для всіх хлопців, які були забезпечені торохкальцями, гаслом для розпочинання забави. Китович описує, що заледве «на костельній вежі пролунав клекіт, хлопці негайно не забарилися бігати по вулицях зі своїми торохкальцями, чинячи ними прикрий шум, що стояв у вухах». Звичаї ці з різними модифікаціями відомі були в усій Польщі. Наприклад, живецький війт Антоній Комонєцький наприкінці XVII століття занотував, що хлопці-школярі з Живця на світанку у Велику П'ятницю «з дерев'яними молотками ходили й били всюди по будинках» [669, с. 35]. Молотками тими могли бути дерев'яні обушки, якими учні початкової школи, а часом і старші школярі, вибивали ритм під час декламування, як це роблять «pucheraki» (також «puchery», від латинського pueri – хлопці, учні) в Зєльонках коло Кракова [727, с. 8]. Згадане «торохкальце було дерев'яним знаряддям, у якому тонка дощечка, обертаючись на валику, також дерев'яному, покарбованому, чинила неприємний і гучний шум. Чим тугіше та дощечка до валика була прикріплена, тим голосніший вона чинила стукіт; одні її самі собі робили, інші купували готові, бо селяни продавали їх на ринку купами, як і будь-який інший товар» [661, т. 2, с. 186].

Але з настанням весни давали дітям і інші іграшки: глиняні випалені кульки з камінчиком у порожнистій середині, які при струшуванні видавали приглушений стукіт. Зовні вони подібні були до писанок, але за суттю своєю не мали з писанками нічого спільного. То були предмети, як пише Тадеуш Северин, дуже цікаві. Виорані в Вєлополі Скшинському в Ропчицькому повіті близько 1918 року, вони були б знищені в дитячих руках, якби не заопікувався ними місцевий учитель Болєслав Ґлязер і не подарував їх Етнографічному Музеєві в Кракові. Іграшки ці мають характер виробів архаїчного походження. Бабуся вчителя, 80-річна жінка, твердила, що такими вона гралася в часи свого дитинства. Існують, однак, відомості, що близько 1820 року такі ж виготовляли гончарі в Старій Солі на Самбірщині. Малі діти отримували їх від своїх бабусь на Великдень і зобов'язані були поторохкати у вуха баранам і коровам в оборі. Брязкальця ці виконували ту ж саму магічну функцію, що й краківські глиняні Емаусові дзвіночки – стукотом вони мали відлякати зло від свійських тварин, дому й людей. Цей приклад, коли обрядові функції покладалися на дітей, на думку Тадеуша Северина,

підтверджував, що в давнину мала дитина отримувала брязкальця не тільки для забави, але й щоб відлякувати лихих демонів, які могли б їй зашкодити. Всі предмети, які видавали грюкіт, тріск, свист, стукіт і шум, як уже мовилося, виконували апотропеїчну функцію [727, с. 8; 725, с. 41; 633, с. 92]. До думки, що глиняні брязкальця, відомі ще з домонгольських часів в Україні й Болгарії, мали магічне призначення, приходили й інші вчені [414, с. 265].

Орнамент тих торохкалець складався з кіл подвійної величини, які – залежно від розміру – могли бути сонцями або зірками, або також, перекриваючи одне одне, могли творити серію півмісяців. Орнамент цей відтискувався за допомогою обручок або трубок різного діаметру. Тільки оточуючі промені довкола сонця чи подільні лінії ритовано було гвіздком. Виразності тих оздоб домагалися через забілювання орнаменту, а потім повне стирання побілки з поверхні торохкальця, внаслідок чого крейдяно-білий орнамент контрастував із червоно-залізистим тлом. Часом той орнамент забілювали, а білило стирали з поверхні, яка в свою чергу зачорнювалася сажею. Техніка та давала білий орнамент на чорному тлі. Оздоблення на торохкальцях з Вєлополя Скшинського показує розмаїтість мотивів, окрім послуговування тими самими оздоблювальними елементами, насамперед, стиль орнаментики, відомої за розкопками із слов'янської давнини [727, с. 8]. Глиняні торохкальця кулястої форми нагадували Тадеушу Северину керамічні скарбнички у формі жіночих грудей, які з'являлися на великій території Європи з XIII до XV століття. Цей різновид скарбничок ставили на лаві поряд із ліжком породіллі, а учасники бесіди, що велася у зв'язку з прийняттям дитини до спільноти громади, кидали в неї гроші для новонародженого [727, с. 8-9]. Варто згадати, що в багатьох народів світу торохкальця й брязкальця вживалися виключно в обрядах і релігійних танцях [552, с. 116, 118, 121]. Як пише дослідник семіотики традиційної культури Тетяна Ців'ян, «знаком жертвоприношення стає і звук, який виробляється інструментом, і сам інструмент. Не лише звуки торохкала чи брязкальця, які супроводжують ритуал, символізують жертвоприношення, але й тертя зерен або камінців усередині них» [565, с. 190]. Це був дуже цікавий з етнологічної точки зору глиняний виріб.

У західній та центральній частині південної Польщі донедавна діяло чимало гончарних осередків. Одним із найдавніших, де виготовляли глиняні іграшки, був Краків. Як писав керамолог Богдан Ясіньський, ритм функціонування тамтешньої гончарської спільноти був зумовлений особливим характером цього міста – торговим і туристичним водночас, а також коливанням попиту на їхні вироби [656, с. 3]. Перші гончарі в Кракові мешкали на околиці тогочасного міста, поблизу ставків,

званих Жабі Скшек. Місце те було дуже вигідним з огляду на сусідство з сировиною, тобто глиною, яку брали на тутешніх оболонях, і близькість води, що, очевидно, теж мало своє значення. У тому місці мала мешкати досить поважна кількість гончарів, якщо згадується «Figulorum Platea», де постає назва вулиці Гончарської (тепер Ґолембя, «platea Columbarum»). У поділі міста існувала ділянка, звана «Гончарським кварталом», і гончарі відповідали за його безпеку. Джерела XIV століття інформують, що в Кракові в 1317-1324 роках працювало 6 гончарів, з яких двоє (Пйотр і Войцех) мешкали «in ultima platea», а решта чотири, невідомі на ім'я, оселилися «intra muros civitatis Cracoviae». Записи 1366-1399 років згадують у різні проміжки часу імена десяти гончарів. У Казимєжі в 1369-1370 роках перебувало п'ять гончарів, у 1376 році – чотири, й шість у 1385-1390 роках. Натомість джерельні матеріали XV століття не дають підстав для статистичних узагальнень. Співставлення фрагментарних даних, які стосуються окремих гончарів, показує для Кракова орієнтовне число 3-6, винятково 7 ремісників протягом першої половини XV століття (1408, 1415, 1427 роки) і 4-9, рідше 10 (1470 і 1476 роки) чи 11 (1477-1478 роки) осіб у другій половині того ж століття.

У світлі документальних даних найбільший розквіт гончарського ремесла в Кракові й окремому тоді від нього Казимєжі припадав на XVI століття, тримаючись до середини XVII століття. У XVI столітті діяла в обох містах найбільша кількість гончарів (загалом 231 майстер), а сукупна кількість майстерень сягнула свого кульмінаційного пункту в середині того ж століття (25). Цей період в історії гончарського ремесла припав на часи економічної величі Кракова і був позначеним не лише загальною кон'юнктурою, заможністю й кількістю мешканців як безпосередніх споживачів, але також великим попитом на гончарні вироби. Попри конкурентну роль металевих виробів, а також дедалі більше надходження посуду з інших осередків, вироби краківських майстрів знаходили покупців в усіх суспільних середовищах. Пожвавлення будівництва спричинило попит на черепицю, облицювальну плитку, цеглу та кахлі. Поважним джерелом прибутків була також праця на будівництві королівського замку.

Зростаюча тіснява всередині міських мурів, як і небезпека вогню, загрозу якої несли в собі гончарські горни, змусила з часом гончарів до переселення на нове місце поза мурами. Цим місцем було приміське селище на Піску, що пізніше стало зватися Гарбарі, а частково також віддалене Смолєньсько. Кілька вулиць передмістя Гарбарів увійшло до «Гончарського кварталу», а саме вулиця Гончарська (сучасна Крупнича), де було найбільше скупчення гончарів, вулиця Гребінича, Ружана, Кавіори та Чарна Вєсь. Біля перетину вулиць Гончарської

(тепер Крупничої) і давнього Шляху (сучасної Гончарської), очевидно, знаходилася в 1524-1534 роках майстерня гончаря Капланця, відомого зі своїх робіт для ренесансного Вавельського замку короля Сиґізмунда І. Громада гончарів на Гарбарях була дуже потужною, й до неї ніколи не могли дорівнятися навіть Клєпаж і Казимєж, попри те, що мали власні цехи. На Гарбарях над Рудавою гончарі мали свій власний дім, у якому відбувалися цехові зібрання. Він знаходився на давній Гончарській вулиці, що вціліла при пожежі, якої зазнали Гарбарі в 1587 році, під час нападу на Краків Максиміліана Австрійського.

Окрім осідання в передмістях, гончарі зберігали тісні зв'язки з містом, де й далі володіли своїм кварталом, до складу якого входили частина Ринку від вулиці Братської до вулиці Вісльної і від вулиці святої Анни до лівого боку вулиці Шевської, правий бік вулиці Братської та Гончарської (тепер Ґолембя) до вулиці Вісльної. У міської ради гончарі винаймали ятки для продажу своїх виробів. У XVI столітті тих яток було двадцять. Кожен гончар платив місту по дев'ять гривень з ятки щоквартально. В оборонних мурах гончарі мали свою башту, в якій зберігалася цехова зброя. Башта, дев'ята від Шевської брами, була чотирикутною і стояла поблизу, за неіснуючим вже костелом святого Стефана. Дуже невелика кількість гончарів мешкала в передмістях, зокрема на Смолєньську. У Казимєжі другої половини XIV століття, що був тоді окремим містечком, п'ять гончарів мешкало на вулиці святого Якова (згодом Скавінській), двоє – на вулиці святого Станіслава (згодом Скалечній) і один коло костелу Божого Тіла. У середині XVI століття саме коло цього костелу – «pars Corporis Christi» – селилося найбільше гончарів, хоча деякі майстри мешкали також на вулиці Велицькій, Краківській, Шевській та Суконників (згодом Єврейській), а також на ринках. Окремої Гончарської вулиці тут усе ж не виникло.

Краківські гончарі, як і їхні приміські колеги, були організовані в окремий цех. Хоча цехові статути, затверджені міською радою, з яких можна чимало довідатися про гончарське ремесло, збереглися тільки від 1504 року, відомо, що цех існував вже у XV столітті (1403, 1460 роки), а можливо, й у XIV столітті. Гончарі становили групу людей, досить тісно між собою пов'язаних. Мешкаючи в різних пунктах Гарбарів, вони підтримували між собою сталі сусідські контакти, надаючи один одному в міру потреби різні послуги. Часом траплялися дрібні інциденти, що псували добросусідські взаємини, але взагалі останні були дуже позитивними й міцними. Багатьох гончарів у той час пов'язували між собою родинні стосунки, насамперед шлюби, які часто укладалися між родинами неодноразово, що примножувало великою мірою кількість родичів. Варто підкреслити також те, що гончарські доньки й удови

знаходили собі чоловіків також у своєму професійному середовищі, з-поміж гончарів. Чинником консолідації гончарів була й належність до цехової організації. З міських і цехових записів видно, що на території Кракова оселялося багато чужих гончарів, які прибували з провінції. Поміж 1399 і 1506 роками міське право прийняло 70 майстрів гончарської справи. Порівняно з іншими ремеслами, незначний відсоток (5%) становили чужинці – чехи, італійці й німці, решта були гончарями з різних польських міст і сіл, переважно з Великопольщі, Малопольщі, Мазовша, Помор'я й Червоної Русі. Серед них був і згаданий вище Капланець, який прибув із Кошиць і прийняв міське право 1499 року. На жаль, невідомо, з яких саме Кошиць, якщо з тих, що коло Старого Бжеска над Віслою, то вони входили до складу давнього гончарного району довкола Іголомії і Тропішова. У 1439 році прийняв міське право також гончар Бартош із Казимєжа, якого, очевидно, син працював з Капланцем під час робіт на Вавельському замку в 1524-1534 роках. Тоді ж на замку працював гончар Познаньчик із Казимєжа. У 1525 році згаданий гончар Марцін Ясколка, в 1540 – Флоріан Гарнцаж, в 1560 – Альберт, в 1579 – Томаш, в 1602-1603 роках – Йенджей Дзвоник, в 1645-1646 роках – Рудавський. Важливим і постійним клопотом були для краківських гончарів так звані партачі, котрі мешкали на передмістях, де місто не мало своєї юрисдикції, а саме на Клєпажі, Єпископському палаці, Смолєньську, або також у шляхетських будинках. Продавали вони свій товар, привезений із околиць Кракова, за нижчими цінами, не вносячи жодної плати на користь міста, через що становили додаткову конкуренцію для організованих цехових ремісників, обтяжених міськими податками. З тієї причини повторюються часто привілеї, надані гончарям містом і підтверджені королівською канцелярією, в яких містяться приписи проти партачів, наприклад 1578 року король Стефан Баторій підтвердив привілей, наданий краківському гончарському цехові 1552 року за короля Сигізмунда-Августа. Добування сировини було унормоване іншою угодою, укладеною між цехом гончарів і міськими райцями в 1542 році. Краківські гончарі в особі старшин цеху Анджея Конопницького й Марціна Бєрнатека зобов'язалися платити райцям певну річну данину за глину, видобуту для виробництва посуду.

У наступні століття співвідношення між ремісниками зазнало змін. Гончарі стали дуже поступатися чисельністю ремісникам, які надавали кравецькі, кушнірські, шевські послуги, а також представникам споживчих ремесел – пекарям, різникам. 79 краківським гончарям, відзначеним у міських книгах до 1650 року, відповідало заледве 22 майстри, згадані у джерелах другої половини XVII століття. Подібна ситуація була й на Казимєжі, де перед 1652 роком найчисельніше було

представлене шевство (20 ремісників), кушнірство (16), слюсарство (11), теслярство (9), суконництво (7). У 1653 році казимєжський гончар повідомляв, що, крім нього, ніхто не займається ремеслом. Деградація гончарства й інших ремесел була спричинена як політичними, так і економічними чинниками. Катастрофічні збитки принесла велика епідемія 1652 року, а також пізніші пошесті – в 1662 і 1677-1680 роках. Зменшення прибутковості ремесла через загальну економічну кризу, а також високу контрибуцію, яку наклали шведські окупанти, довели багатьох ремісників до повної руїни, унеможлививши утримання власної майстерні. Гончарі особливо відчули на собі зменшення попиту на посуд у зв'язку з поширенням металевих, скляних і майолікових виробів, насиченням ринку продукцією інших осередків, загальмуванням будівельного буму. Тому привілей короля Міхала Вишневецького 1671 року забороняв особам, які не належать до гончарного цеху в Кракові й Казимєжі, займатися гончарством і кахлярством. Після найбільшого розквіту гончарства у XVI столітті настав його поступовий занепад у XVIII-XIX століттях. Зник наплив гончарів із Великопольщі, а згодом і з Мазовша, хоча й стали з'являтися нечисельні прибульці із Сілезії. З понад двадцяти майстерень (не рахуючи Казимєж і Клєпаж) кількість їх у цей період спала й коливалася між десятьма-п'ятнадцятьма. Занепад гончарського ремесла очевидним був уже за саської доби, коли до спустошення міста, виснаженого війнами, спричинилося ще й егоїстичне становище шляхти, для якої міщанство, здобуте тривалою працею й ощадливістю, було, за висловом краєзнавця й кераміста Юліуша Костиша, завжди сіллю в оці. Загальна криза, якої зазнало ремесло в Польщі, відбилася й на краківських гончарях. Гончарна продукція впала в ціні. Цех меншав і зазнавав дедалі більшого зубожіння. 1780 року довелося продати келих з патиною, щоб сплатити цехові борги й витрати, включаючи поховальні. Гончарі боролися, як могли, із засиллям німецької чи іншої блискучої майоліки, котру виготовляли мануфактури. Краківський, казимєжський і клєпажський цехи тяжко працювали. Деякі трималися малоприбуткового заняття в силу родинної традиції. Дивовижною була прив'язаність до свого ремесла, яке передавалося в гончарських родинах, де працювали за кругом третє і четверте покоління. Приклад дає родина Влодинських, у якій як майстри гончарної справи виступають Влодинський Якуб, який походив із Гжегожок біля Кракова і в якості гончарського челядника прийняв міське право у 1763 році, Влодинський Шимон у 1780-му, його брат Вінценти в 1796 році, Влодинський Войцех у 1852 році, Влодинський Блажей у 1885 році. Також джерела фіксують у 1765 році Яна Кантого Влодинського, в 1767 році – Кшиштофа, а 1829 року – Адама

Влодинського. Отож, родина Влодинських займалася гончарством протягом півтораста років. Іншою родиною краківських гончарів були Шимкевичі, переселенці зі значного гончарного осередку Добчиць. Це багаторічний цехмістр і підцехмістр Мацей Шимкевич, який прийняв міське право 1728 року, згаданий 1751 року Філіп Шимкевич, 1757 року – Войцех Шимкевич, 1760 року – Фелікс Шимкевич. 1796 року фігурує Феліксів син Філіп. Гончарські традиції продовжив він, Войцехів син Філіп, а також Валенти Шимкевич, що був сином одного з них, його син Войцех, у 1855 році – Філіп Шимкевич і ще один Валенти Шимкевич. Численна була також родина гончарів Яблонських, яка налічувала почергово аж 7 майстрів з 1832 по 1899 рік. Зрештою, серед останніх краківських гончарів належить згадати Ґжеґожа Фрашковського з сином Блажеєм, Кароля Кернера з сином Юзефом і внуком Юзефом, Франціска Старського з сином Леоном, Франциска Мордкевича, Вінцента Квятковського з синами Флоріаном, Юзефом і Людвіком, Юзефа Міхальського, Теофіла Міхальського, а наприкінці – Марціна Ґреґорчика і Шимона Садовського, учня Флоріана Квятковського. Останні гончарі пропали з виду близько 1900 року. Вони працювали у тяжкий для них проміжок часу, коли масове виготовлення порцеляни витіснило їхні вироби не тільки із заможних будинків. Коли було знищено оборонні мури Кракова, і забудовний рух почав набирати обертів, для гончарських майстерень відкрилися нові можливості праці. Брак попиту на глиняний посуд спричинив перехід гончарів на виробництво кахлів у більшій, ніж раніше, кількості. З майстерень почали зникати останні гончарські круги, їх заступили форми для відтискання кахлів. Тільки в час традиційного Емаусу чи Ренкавки можна було побачити ще дрібний посуд-«монетку» і інші іграшки, які виробляли на продаж гончарські підмайстри [672, с. 6-10; 627, с. 44-51; 675, с. 59, 63-67, 70, 75, 85-96, 105].

Кахлярі й гончарі передмість Кракова виготовляли мініатюрний посуд-«монетку»: дзбаночки, горнятка, мисочки тощо та збували цей іграшковий товар на Емаусі й Ренкавці. До цих гончарів наприкінці XIX століття належали Блажей Влодинський зі Звєжинця, Юзеф Кернер зі Смолєньська і Станіслав Млодницький із Бєлян [724, с. 165; 725, с. 94]. Імена іграшкарів попередніх віків невідомі, зате з XVIII століття походить, наприклад, дитяча іграшка, що зображає вершника на коні в тогочасному панському одязі [627, с. 48]. Теракотові або полив'яні витвори з глини домінували серед іграшок. Це переважно були фігурки тварин зі схематичним розхилянням ніг наперед і назад, відомі вже з доби неоліту. Якщо тварини ті повинні були бути свистунцями, то при їхньому виконанні послуговувалися особливою технікою.

Обліплювали глиною вказівний палець, який був ніби «станком» майстра, доліплювали голову, хвіст і підставку і, стягнувши глину з пальця, добивалися порожнистого тулуба, який легко перетворювали на свистунець у формі, наприклад, когутика. Фігурки різних звірят у русі робили натомість, обліплюючи патик глиною, ділячи її на відрізки, до яких доліплювали голову і ряди ніг, а потім стягали з патика й перетворювали на свистунці [724, с. 165]. Це була техніка, відома і в інших слов'янських народів, де дуже багато залежало від рук іграшкаря. Його палець був не тільки своєрідним станком, але й одночасно пропорційним модулем іграшок. Звичайно розміри глиняної іграшки в півтора-два рази перевищували довжину пальця. Іграшка вміщувалася в руці, і в неї було зручно свистіти.

На краківському Емаусі поряд із глиняними іграшками в формі тваринок стояли різні пташки, відтиснуті у формах і помальовані олійними фарбами, переважно червоною й блакитною. Серед того птаства привертали увагу Ляйконик, а також вершник на пташці, в якому вбачали Твардовського на півні. То були вироби кахлярів із варшавського району Праги, розташованого на правому березі Вісли, які в XIX столітті оселилися в передмісті Кракова. До них належали Барчинський, Пєкло, Басиста, Пйотр Романьчик-старший, який навіть у дуже похилому віці ліпив Емаусові свистунці, та його син, так само Пйотр, який, на думку Тадеуша Северина, підніс краківську ярмаркову кераміку до мистецького рівня. Його свистунці у формі оленів, лошат, які біжать, цапів, свинок, зозульок тощо виводяться з точки зору форми з традиційних іграшок, аналоги яких можна вбачати в неолітичній кераміці або в вотивних фігурках тварин. Романьчик-молодший ушляхетнив їхню форму, не втративши її первісний характер, а крім того, дав їм гарну поливу. Іграшки ті він, як і його колега Ян Ґуркєвич, виготовляв сезонно: на Вербну неділю – баранців, на Емаус і Ренкавку – Ляйкоників, барвистих Твардовських, а також коників, песиків, свинок, цапиків, лисичок, оленят, на Станіслава (відпуст на Скалці) – соловейків, зозульок та інше птаство [724, с. 168; 725, с. 96]. У міжвоєнний період у краківських майстернях, окрім ручного формування, було запроваджено техніку відливання. Часто застосовували поливи та підполивну мальовку, а найбільш популярними виробами були зозульки, соловейки, вершники на конях, цапики, лисички, олені, Ляйконики, Твардовські верхи на півні. Після другої світової війни найбільш відомими краківськими гончарями була родина Романьчиків. Роман виготовляв у формах полив'яні окарини й свистунці у формі коників, вершників, птахів. Його жінка Ґражина спеціалізувалася на виготовленні димлених свистунців, які наповнювали водою. Юзеф вручну формував свистунці й глиняні

флейти, часто полив'яні. Пйотр виконував головним чином зооморфні фігурки корів, півнів, собак, свиней, оленів, телят, птахів, зайців і багато інших, часом ліплених, часом модельованих у формі, оздоблених різнокольоровою поливою [656, с. 3-4].

Поява цих іграшок на Емаусі й Ренкавці, як вказував керамолог Тадеуш Северин, не була випадковою, бо обидві ці врочистості відбувалися в період, який в язичницькій обрядовості мав величезне значення. То був час весняного язичницького поминання, а також магічно-вегетаційних заходів, пов'язаних із весняним переламом. Християнське свято Великодня – й так само було із Божим Народженням – невипадково залишилося поставленим саме на цей час і поглинуло дуже багато поганських звичаїв і обрядів, які із впливом віків «заробили» нову, вже християнську інтерпретацію. Так, наприклад, яйце – основа «свяченого» – має довге язичницьке минуле. Спираючись на попередніх дослідників, Северин вказував, що на протязі тисяч років яйце було пов'язане з померлими, було для них улюбленою поживою й пожертвою, котру їм складали, тож не випадково з пагорба Крака скидали під час Ренкавки саме яйця. Для цього на другий день Великодня катали яйця на могилах, наприклад, на язичницьких похованнях у Празі в Чехії, на Морані, під час обряду, що звався Радуніцею чи Радавніцею, на Русі, а особливо під час звичаю, що практикувався римо-католиками в Баутцені (Будишині) у Верніх Лужицях, де в забаві пускання яєць зі стрімкого схилу гори Пойченберґ над Шпрее брали участь натовпи [726, с. 57]. За всієї поваги до покійників, вони вважалися небезпечними, і єдину можливість відносного безпечного спілкування з ними надавали колективні, ритуально регламентовані поминки – кругова порука живих супроти мертвих. Як відомо, саме колективний, масовий характер ритуалу різко відрізняв його від інших стереотипних форм поведінки.

2.3.2. Ляйконик і Твардовський – химерні вершники з Кракова

За словами Казимєжа Віткевича, «найдавнішою відомою нам пам'яткою з «Емауса» є збережена в колекції Промислового музею в Кракові глиняна фігурка з темно-зеленою поливою, що зображає «звєжинецького коника», так званого «Ляйконика» із супроводжуючим його почтом. То виріб гончаря Млодницького з Бєлян під Краковом, закуплений 1888 року» [756, с. 27-28]. Ця фігурка, котру робили з вершником або без, із глини, з дерева та з тіста, була суто краківською іграшкою. Фігурки ці продавали на Емаусі, Ренкавці або ж на відпусті 8 травня, на день святого Станіслава. Іграшка ця тісно пов'язана зі старим

краківським звичаєм, який був одночасно великою народною забавою [617, с. 33-39; 620, с. 3-14; 619, с. 7-36; 618, с. 134, 207]. Цю барвисту й цікаву за своєю формою фігуру багато разів прагнули виразити в різній творчості і різною технікою, знаходячи внаслідок того багато вдалих позицій у царині іграшкарства та краківського виробництва сувенірів. Оскільки ж фігурки вже згадуваного вище Ляйконика виросли з популярного у Кракові видовища, одного з найхарактерніших виявів краківського фольклору, то вже давно дослідники, вникаючи в зміст тих іграшок, ставили питання, чим є Ляйконик [727, с. 9; 725, с. 43].

Химерно подав його ґенезу згаданий вище Константи Майерановський у «Pszczółce Krakowskiej». Він пов'язував встановлення цього видовища з начебто історичним фактом. Коли саме близько 1281 року за Лешка Чорного під час процесії Божого Тіла татари напали на Краків, один із краківських плотогонів підняв за собою народ, побив нападників, аж «Вісла зарум'янилася їхньою кров'ю, а головнокомандуючий битви у вбранні забитого очільника поган із тріумфом був припроваджений до міста» [706, с. 195-196]. Цей історичний висновок виявився неправдивим, бо за тих часів не було нападу татар на Краків, а Свято Божого Тіла встановлене було набагато пізніше [727, с. 9; 725, с. 43]. Слід зрозуміти, що повсякденне життя у проміжках між календарними обрядами традиційна культура сприймала як поступовий перехід світу від одного стану до іншого. Відбувалося неминуче віддалення від тієї гармонії, що була встановлена при першотворенні і знову досягнута в останньому ритуалі. Встановлені підтверджені в ньому зв'язки і відносини між різними сферами буття, поміж «своїм» і «чужим», поступово слабнуть. Виснажується запас енергії, життєвих сил, набутих у ритуалі. Зміни, що відбуваються в суспільстві й природі, виявляються неузгодженими між собою. Зростає денсинхронізація різних процесів. Усі ці тенденції розумілися як «старіння» світу, що вимагало його «оновлення» в ритуалі.

Одним із ритуалів, які мали усунути всі невідповідності, «узаконити» зміни, що відбулися, й тим самим санкціонувати новий стан світу, був Ляйкоників похід. В один із червневих четвергів, які припадають на октаву Зелених Свят, він вирушав від монастиря норбертанок на Звєжинці й підходив під вікна краківського єпископа, щоб віддати йому честь. Тут він отримував грошову данину, випивав кубок вина й, виконавши свій Ляйкоників танок, відходив до ринку. Ляйконикове гарцювання тривало в загальному близько п'яти годин, стягуючи натовпи глядачів. На чолі ходи крокував хорунжий, махаючи велетенською корогвою з білим орлом на бордовому тлі. За ним у двох шерегах сунула дружина, вбрана у барвисті й візерунчасті вбрання

орієнтального типу, гостроконечні шапки з півмісяцями на вершині й озброєна довгими піками. Сам же Ляйконик виступав так само у східному строї «татарина», у шпичастій шапці з півмісяцем і рухав на шлейках велику ляльку білого коника, вкритого червоним чапраком зі візерунчастими аплікаціями. Він розганяв натовп м'якою булавою і збирав данину до своєї барвистої скарбнички. Почет його замикали музиканти, що награвали жваву мелодію, відому з XVII століття.

На початку XIX століття, за часів романтизму постала легенда, за якою обхід Ляйконика мусив з'явитися на згадку про звитяжну перемогу краківського люду над татарами за князя Лешка Чорного. Така оповідь у часи неволі мала підносити дух народу. Однак сам звичай ходіння з коником є давнішим за легенду. У XVII столітті коник, укритий попоною, корогва й булава становили інсиґнії конгрегації краківських флісаків, тобто плотогонів, робітників, які займалися сплавлянням лісу, рубанням і розвезенням в'язанок дров. Зберігалися вони в примаса, тобто в старшого конґреґації. Коник, корогва й булава використовувалися при парадних і офіційних виступах конгрегації, під час урочистих міських процесій. Тільки коли краківський суфраґан Юзеф Олеховський у 1787 році видав, серед іншого, постанову, що забороняла «братствам і цехам брати участь у процесії в дивацьких убраннях або занадто світських, або збуджуючих до сміху», флісаки, горді зі свого коника, постановили виходити з ним публічно після закінчення процесії. Краківський коник, за висновком учених, ведучи свій родовід щонайменше від XVII століття, має відповідників у кониках, осяяних лицарськими легендами Франції, Італії, Іспанії й інших західних країн. Вершник на бутафорському коні разом із іншими зооморфними персонажами брав участь у карнавалі в Нюрнберзі. Їздець піднімав конячку дибки, а та скакала, хвицалася. Інсценування ряджених конем чи вершником – улюблена маснична, різдвяно-новорічна й весняна розвага у Фінляндії, Франції, Іспанії, Румунії, Чехії, Грузії, на Балканах і Британських островах. Походили від стародавніх хліборобських культів і основні «тваринні» личини російських святкових ігрищ – коня та бика. Царські і патріарші грамоти XVII століття забороняли водіння «бісівських кобилок» як сороміцькі язичницькі забави. Народ вірив, що кінь приносить щастя. У селянському мистецтві його зображення слугували апотропеями, що вберігали від хвороб і зурочення. Те ж значення оберегу приписували кінському черепові чи масці. Обряд водіння коня в супроводі ряджених чи хору дівчат пов'язаний із доброзичливою магією. Він включав епізод смерті й поховання коня (кінського опудала). Ритуальна хода з конем (у басків білий кінь – утілення духа зерна) входили до циклу аграрних святкувань,

які відображали уявлення про зміну сезонів. Також коник виступав посередником між світами. Має Ляйконик також іще чисельнішу й старшу родину в особі коників, які виступають у народних обрядах від Піренеїв до Туркестану, по Памір, Тибет, В'єтнам, Яву, Японію і навіть на Американському континенті в індіанців аймара. Відомо, що іноді до них додавали якусь історичну легенду [757, с. 44-45; 663, с. 301-307; 148, с. 110; 333, с. 160-166; 620, с. 8; 619, с. 11].

Деякі вчені гадали, що ґенезу Ляйконика належить шукати у прадавньому звичаї переодягатися на коней, ведмедів, турів і кіз із метою підсилення вегетації в природі на переламі рільничого року. Народне ходіння з новорічною «кобилкою», або «коняр» і «Запуст» на коні як масничні маски – то родина краківського Ляйконика, подібно до того як в Ліоні – cheval fol, в Бретані – cheval mallet, у Флоренції – Befanana, у Німеччині – Schimmelreiter та equus ligneus в Іспанії і його відповідники в Тифлісі, Тибеті тощо. Виводити звичай Ляйконика від наслідування плотогонами кінних барабанщиків неможливо за його суттю, бо в XVI–XVII століттях, тобто за часів, коли в моді в придворних оркестрах були кінні бубнярі, плотогони не виступали ще з дерев'яним коником. Тут був лише один барабанщик – там кілька, бубнів тут не було зовсім, і дерев'яний кінь, а не живі. Після повної перемоги контрреформації усі костельні урочистості, узгоджені з духом бароко, святкувалися з театральною видовищністю. Увійшло в звичай, що в тих урочистостях, а особливо в процесії, що влаштовувалася на Зелені Свята у четвер після полудня, брав участь кожен цех. Цех різників у Кракові ніс тоді серед інших емблем також голову вола, вирізьблену з дерева, натомість конгрегація звєжинецьких плотогонів виступала з дерев'яним коником, на якому їхав один із плотогонів у вбранні татарина, у шпичастому ковпаку, з булавою у правиці. Він гарцював серед натовпу, а коли хто перед ним завинив, то отримував палицею по голові. Виступав він у супроводі почту ряджених з прапорцями, а також пискливої музики чи клацання [727, с. 9].

Конгрегація краківських плотогонів існувала ще в XVI столітті, але тільки за Владислава IV отримала затвердження свого статуту, що уподібнило її до цехової організації. Плотогони ці підлягали владі краківсько-сандомирського великого прокуратора, як такі, що мешкають поза мурами міста на великопрокураторських ґрунтах над Віслою чи над Звєжинцем. Усі «insignia congregationis», як-от коник, штандарт і булава, зберігалися в старшого конгрегації, котрий гучно звався примасом, і до нього після закінчення процесії їх відносили під биття в казани й салюти з мушкетів. Інсценізація походу плотогонів вміщала в себе багато візуальних елементів: окрім барвистого вбрання Ляйконика,

великий прапор, яким хорунжий виконував фігури, почет мушкетерів-плотогонів із сокирами та веслами, прикрашеними зеленню, бунчуки, герці і імітація наїзду на натовп, який збирався довкола, а насамперед випускання «ханом» золотих стріл перед палацом єпископа, а стріли йому подавав бунчужний [727, с. 9, 12].

Краківський Ляйконик аж ніяк не був ні емблемою флісацької конгрегації, ні одним із аксесуарів, які прикрашали тільки церковну процесію [727, с. 12]. Втім, значна група авторів, які писали про Ляйконика, вважала, що це залишок середньовічних або й пізніших цехових забав – польських або пов'язаних із німецькою колонізацією. Дехто пригадував, що вершник-блазень на дерев'яному коникові в червні 1787 року входив так само до складу урочистого походу казимєжських євреїв, які вітали короля Станіслава Августа в Кракові. Дослідники вказували також на мелодію, яку виконували за допомогою пискавок і казанів під час веселого походу в мусульманське свято Байрам. Нею супроводжувалася аналогічна забава населення Боснії, і вона ідентична одній із ляйконикових мелодій [727, с. 12; 619, с. 10; 620, с. 11, 14].

Чимало вчених гадало, що походження Ляйконика пов'язується з давніми язичницькими культами, а саме з урочистостями на честь войовничого бога світла Світовида і присвяченого йому білого коня, на якому той об'їздив землю. Юзеф Шуйський, розповівши про Ренкавку, згадував, що в Кракові є ще одна урочистість, яка припадає на октаву свята Божого Тіла і визначає це місто як прадавній осередок язичницького культу. Це Ляйконик, похід, у якому чоловік, вбраний по-східному, виступає на дерев'яному коні і під музику і спів пробивається серед натовпу, що витріщається на нього, роздаючи йому удари, як пан і володар. Дуже значущим є те, що Ляйконик схожий на вшанування бога Світовида, котрий об'їздив світ на коні. Прикметно, що Ляйконик приїздив до палацу єпископа і щорічно отримував у нього подарунок. Церква у своєму метикуванні толерувала Ренкавку й Ляйконика, протиставивши жертовній могилі Крака костел святого Бенедикта, а могилі Ванди – монастир цистерціанців, присвячений Гробу Господньому [739, с. 36]. Згадуваний вище драматург Станіслав Виспянський пробував пов'язати звєжинецького коня й вершника з індоєвропейським культом води, якого могли дотримуватися плотогони [620, с. 8]. Ця ідея не позбавлена раціонального зерна. Адам Шелонговський співставляв Ляйконика з конем Вотана та звичаєм південних слов'ян за допомогою коня виявляти, в якій могилі похований упир. Він звертав увагу на цікаву суспільну особливість, яка стосувалася Кракова до династії П'ястів і випливає з ходи звєжинецького коника. Найдавнішою й найповажнішою громадською організацією міста були

якраз оті плотогони-флісаки, що дуже довго зберігали в своїх руках привілей водити коника, так само, як у фламандців хода на честь богині Фреї з човном був привілеєм ткачів, яких хроніст XII століття називає «genus procax et superbum super alios mercennarios». Подальший розвиток тих корпорацій – і над Рейном, і над Віслою – був дуже несумірним, але в будь-якому разі провідна роль плотогонів вказує на високе торгівельне значення доісторичного Кракова. На думку дослідника, місцем культу коня був майбутній монастир норбертанок на Звєжинці. Пйотрка Влоста, що, за легендою, заснував храм святого Спасителя на місці язичницького святилища, та його родича Яксу Ґрифіту, герб якого пов'язувався з вавельським драконом і який став фундатором монастиря, Шелонговський визнавав нащадками князів-жерців, які правили в Кракові за дохристиянської доби й задовго до П'ястів [737, с. 47-56].

Інші науковці пробували прояснити виникнення цього звичаю середньовічними містеріями, які відбувалися в монастирі сестер-норбертанок на Звєжинці. За цією гіпотезою, праобразом Ляйконика були королі Мельхіор або Каспер, які прибували на конях з Далекого Сходу (східне вбрання), представлені в містеріях, які розігрувалися в монастирі. З плином часу ця головна тематика мала забутися, а утрималися тільки комічні елементи – танці і скоки, які виконував коник [678, с. 81-83]. Подібним чином уявлялася також трансформація цього видовища з весняного язичницького ритуалу до частини християнського обряду та забави [620, с. 9]. Кельтолог Яніна Розен-Пшеворська вказувала, що саме в кельтській іконографії є дво-, три- й чотириголові божества, аналогічні Світовидові. Кельтським є й мотив трьох божеств на Лисій горі: Лель – Бодо – Ладо чи Йесса. Зрештою й малопольський цикл про Крака, його доньку Ванду, вавельського змія з суто кельтською, на її думку, назвою Вавеля й Страдома, є ще одним дуже цікавим кельто-слов'янським конгломератом. Ляйкоників обряд відомий тільки в Кракові. Як показує рясний іконографічний матеріал з Франції й Англії, він пов'язаний із культом хтонічного гіппоморфного божества й споріднений із валлійським святом Марі Лвидд і Hobby Hors. Додатковим елементом є кельтський косий хрест. Численні схожості, а також спільні риси й атрибути зовні різних культур затьмарюють істинний образ, але в Розен-Пшеворської існувало припущення, що різні відомі нам апелятиви стосуються всевладного і всебічного божества. Назва обряду Lai-konik перегукується з іменами, пов'язаними з кельтським божеством світла Лугом, наприклад, Ліата син Лайґне Летан-ґласа, Луґайд Лайґдо, Луй [718, с. 246-247]. Висувалася також думка, що не можна

відкидати легенду про перемогу богатиря-плотогона над монголами, бо в народній традиції татари і турки ототожнювалися з поняттям чорта, чимось демонічним, уособленням зла, з мешканцями підземелля. Відповідно Ляйконик, який їх долав, утілював боротьбу світла з темрявою й злом [619, с. 11]. Це цілком можливо, бо вже в Рігведі ворожі арійцям племена, з якими воює громовержець Індра, стають символом мороку [658, с. 41-42].

Про ходіння конгрегації плотогонів краківським ринком під власною корогвою з «коником» і музикою вперше згадується в судовій справі 1738 року. Наступні два роки процесія згадується в цехових документах. 1756 року Ляйконик фігурує в книзі видатків монастиря норбертанок [619, с. 12-13]. Власне, сумнівно християнське підґрунтя світських видовищних форм Ляйконика призвело до того, що 1789 року суфраган архідиякон краківський Олеховський визнав доречним наказати цехам і братствам, аби брали участь у процесії «без вбрань дивакуватих, або надто світських, або спонукаючих до сміху, але аби були згідно з думкою і уставом Церкви Божої». Ляйконик не міг уже відтоді з'являтися на ринку. Тільки з 1851 року він міг виїздити на Ринок, але вже після процесії. Відтоді він користувався щоразу більшим шануванням, аж доки дочекався опіки з боку міської влади. Після Другої світової війни організацією Ляйконикового видовища, яке щороку прикрашає фестиваль мистецтва під назвою «Дні Кракова», займається Історичний музей міста Кракова [727, с. 12-13; 725, с. 43-44].

Тому не дивно, що фігурки Ляйконика увійшли до складу традиційних сувенірів із Кракова. Як народні іграшки, вони виступають у Кракові в різній подобі: як виріб із глини, виліплений або відтиснутий у формі, виріб із дерева й навіть із тіста. Продавали їх на Емаусі, Ренкавці, а також 8 травня на відпусті в день святого Станіслава. Незвичні обриси форми Ляйконика – ковпак із півмісяцем на верхівці, довга борода, булава, непропорційно малий стосовно людини коник або ж прикриваючий його довгий, багато оздоблений чапрак – усе це, очевидно, вражало уяву народних творців, які як у виборі матеріалу, так і барв і форми прагнули цей взірець виразити в індивідуальний спосіб. Завдяки цьому розмаїттю його зображення знаходиться в дуже широкому діапазоні видозмін – не усталився жоден стандартизований тип цієї іграшки [727, с. 12, 15; 725, с. 44].

Предком глиняних Ляйкоників, яких виробляють сьогодні, є згаданий виріб Станіслава Млодницького з Бєлян, виконаний у 1888 році з жовтої глини й политий прозорою поливою. Він відзначається рисами, яких даремно шукати в інших краківських гончарів. Млодницький послуговувався оздобленням ритованим і наліпним, чим

нагадував техніку кераміста Станіслава Косярського з Іллжі, котрий жив пізніше. Ковпак він оздоблював наліпними, випуклими ґудзичками, так само й мундир, а збрую та хвіст натомість позначав ритуванням. У формуванні він керувався засадою, що те, що він знає про річ, важливіше від того, що бачить. Знає, наприклад, що кінь має чотири ноги, а людина дві, його не обходить закриття їх чапраком. Цей інфантилізм пластичного виразу спонукає його вимоделювати коникові ноги із внутрішнього боку чапрака, а ханові, котрий сидить на тому коникові, – так само випустити ноги назовні. І навіть більше – автор опустив їх до самої землі, бо знав, що Ляйкоників хан ходить, а не їздить [727, с. 15; 725, с. 44].

Інший Ляйконик тільки частково мав за взірець фігурки Млодницького, бо в нього ковпак із випуклим орнаментом, однак натомість решту форм невідомий автор виконав самостійно, надавши цілому виробу вираз простоти поряд із декоративним сенсом контрастування жовтого ковпака з чорною бородою, білого каптана з червоною булавою і білої масті коника з чапраком [727, с. 15; 725, с. 45].

Білий коник є тут дуже характерним. На жодній зробленій із дерева й мальованій іграшці, що представляє Ляйконика, не буває коня карого, гнідого, буланого чи в яблуках, але завжди він є сивком. Ковпак і чапрак можуть бути зелені, а полози чорні, деінде чапрак є червоним, а місток на коліщатах – карміновий, але коник завжди й неодмінно мусить мати білу масть [727, с. 15; 725, с. 45]. На думку деяких етнологів, у цьому належить вбачати відгомін сивого коня, котрий був присвячений Світовидові в балтійських слов'ян і котрому не можна було заплітати гриву й хвіст. Проте білий кінь присвячувався й іншим слов'янським богам.

На маргінесі ляйконикових фігур належить згадати про цікаву краківську іграшку, що зображає ряджених. Це натовп потішних фігурок, прикріплених на дерев'яному кружку, що обертається на вісі, – гураль із барткою-чупагою, підміський гармоніст-єврей із великим музичним інструментом або ж сивобородий дідусь-жебрак, який нагадує святого Миколая чи жебрака з вертепу, котрий «pod Panną Maryją siada, kluski z olejem jada». Носить він полотняний одяг, широкого капелюха, а в руці таця для збирання милостині. Ляльки ці вміщені довкола віслючка, на якому їде єврей з чорною бородою й циліндром на голові. Це не пародія на віслючка, якого в давнину носили на Вербну неділю, чи на Ляйконика, це просто народна ватага комедіантів, яка в час Нового року зухвало вдирається до помешкань із метою зіграти свою невичерпну комедію дель'арте. Той «Ляйвіслючок» у циліндрі як ватажок новорічних ряджених є особливістю Кракова. В

іграшці віддзеркалилося і багато інших народних звичаїв: ходіння з туронем, ходіння зі звіздою або ж «Сюдибаба». Про останню Тадеуш Северин розповідає докладно. У Величці й інших селах затримався звичай, що в Обливальний понеділок дорослі хлопці, одягнуті бабою й дідом, забалакували до перехожих, приставали до них із кумедними проханнями, а діти волали за ними: «Siuda, ruda, popielata, kominy wymiata». Ходили звичайно по двоє – один із обличчям, вимазаним сажею, носив на руках дитину з ганчір'я (звідси, може й «siuda» від «siuta», тобто вагітна), інший, так само вимазаний і одягнутий, частував перехожих нюхальним тютюном, виманював милостиню для дитинки, бив чотками з каштанів або картоплин, нанизаних на шнурок або давав цілувати хрест, набитий гвіздками. Супроводжувала їх іноді капела, що складалася з гармоністів і скрипаля. Обдаровані дрібними монетами чи їжею, ряджені влаштовували видовище, танцюючи в швидкому темпі вальс або польку, і йшли далі, чатуючи на дівчат, яких, якщо вдавалося вхопити, тягнули до ставу й там старалися вкинути в воду. Звичай цей був пов'язаний із обливанням [727, с. 15-16; 725, с. 45-46; 757, с. 37-38].

Ще близько 1880 року такі групи ходили по селах під Краковом: Сьвентниках Гурних, Скотниках, Волі Духацькій, Закшувку. Звичай переодягатися навесні чоловіками на жінок, жінками на чоловіків, одягання кожухів, вивернутих вовною догори, і масок відомий із джерел XIII-XIV століть. Так само давнім є звичай влаштовування релігійних ігрищ, які були або пародією на церковну службу та служителів, або язичницьким забобонним обрядом [757, с. 37-38]. Ряджені зазвичай утілювали собою представників чужого світу, що моделювали картину дезорганізованості, космічного хаосу. Щодо походження у Величці того чудернацького звичаю люди казали, що за язичницьких часів дівчата доглядали за святим джерелом «На Лєдниці» біля Велички, але одного разу збунтувалися й втекли, а звідти сторожа гналася за ними, волаючи їм у цілком неказковий спосіб: «Chody siuda!» По суті, це звичай, який був сумішшю різних первнів: весняного обливання, останнього в році виступу масок, які мали відлякати демонів, що загрожували вегетації в природі та, зрештою, елементу пародіювання духовенства, яке ходить на Різдво за колядою [727, с. 16; 725, с. 46]. Саме на цей день у костелі святого Сальватора, на місці давнього святилища, припадає відпуст Емаус, на якому продають глиняні, дерев'яні й інші іграшки. Урочистість ця збирала натовпи людей не тільки зі Звєжинця, Пулвся Звєжинецького і їхніх віддалених околиць, але так само незліченні, кількадесятитисячні маси мешканців Кракова. Кожен, за зразком Христа і учнів, прагнув відбути прогулянку «до Емаусу». Цей своєрідний ярмарок і народне гуляння, з точки зору

характеру і перебігу, мав, однак, небагато спільного з релігійним настроєм урочистості Воскресіння Господнього.

Відпустові ятки, намети і відпустові будки ставилися вже при Мості Дембницькому і тягнулися вздовж вулиці Тадеуша Костюшка аж до мосту над Рудавою. Вони були повні всілякого добра: пряників у формі серця («Пам'ятай про мене») і інших подібних сувенірів, дешевих пряничків, смоктунців, цукрової вати, намиста і чоток із запареного тіста, пищиків, гармонік, дудок, повітряних кульок, величезної кількості різноманітних недорогих іграшок, посуду, люстерок, штучних мальованих яєчок тощо. Дітей приваблювали давні за своєю формою півники-свистунці й інші глиняні вироби.

Уздовж вулиці Тадеуша Костюшка на свято сунули натовпи краків'ян, рясно оббризкуваних водою з насосів, коновок або й просто з відер. Великодній понеділок звався також «Обливальним», чи по-простому «Сьміґусем», стародавнім звичаєм поливання себе водою, а виводився ще з язичницького свята весни. Оскільки Вісла та Рудава плинуть близько звідти, можна уявити собі, що води не бракувало і водна забава неодноразово переходила дозволену міру [763, с. 187-188]. Тому слід думати, що й Ляйконик міг бути пов'язаним не зі Світовидом, а з Перуном, на що вказує й спільний із останнім богом атрибут – булава в руках [210, с. 12].

Іграшки типу Ляйконика, поряд з іншими, що відтворювали звичаї, обряди, легенди, заняття й типажі середовища, належали переважно до категорії виставкового мистецтва, котрим займалися не селяни, а майстри, які походили з передмість Кракова і Варшави. В іграшках, які вони виготовляли, відбивалися незвичайні події їхнього тісного, проте цікавого для дослідників середовища життя. Але творчість їх дуже цікава тим, що сягає часів, давніших, ніж кінець XIX століття, як можна було подумати з огляду на вироби, котрі дійшли до нашого часу [727, с. 16; 725, с. 46]. Вона відображає архаїчне магічно-релігійне сприйняття глиняної іграшки [427].

Йенджей Китович подавав у середині XVIII століття приклад застосування цього мистецтва для мети, де перетнулися забава, звичай і обряд. Ось які фігурки виконували варшавські народні митці для прикрашання вертепу:

«За вертепом із обох боків пастушки й селяни: одні пасуть череди овець і великої рогатої худоби, інші сплять, ще інші поспішають до вертепу, несучи на плечах баранів, цапів, поміж якими особи виражають людей різних станів і їхні забави: панів, які їдуть у кареті; шляхту і міщан, які йдуть пішки; селян, які везуть на торг дрова, збіжжя, сіно, ведуть волів, орють плугами, продають хліб; жінок, які доять корів;

євреїв, які тримають різні товари для продажу на ринку і подібні до цього дії людей». Як видно, різноманітність тих фігурок була велика, тож треба додати, що за Трьома Королями стояли «почти дворян і асистенції різноманітного ґатунку: персів, негрів, хлопів, машталірів, які ведуть коней під багатими сідлами, слонів і верблюдів. Тож лише війська різноманітного ґатунку: кінні й піші, загони негритянські й білих людей, поставлені намети, нарешті перевершуючи уяву, вишикувано полк польської гвардії, прусські, московські, гармати, корогви кінні, гусарські, панцерні, уланські, козацькі, рейтарські, угорські і розмаїття інших». До вертепу було впроваджено також рухомі фігурки, щоб зробити його цікавішим для глядачів. Для цієї мети насамперед вживали рухомі народні іграшки. «Жовніри на муштрі, пилярі, котрі пиляють дерево, й інші подібні до цього людські дії, простіші для показу, якісь дитячі дрібниці так подобалися простому люду й молоді, що костьоли були наповнені глядачами, що піднімалися на лавки й вилазили на вівтар, а коли та юрба, штовхаючись і пхаючись одне поперед одного, наближалася до мети свого приходу, вкладеної в ясельця, то вискакував у той час з-під риштування, на якому стояли ясельця, якийсь костельний служка з прутом і знову чинив для дальшого глядача виставу, ще смішнішу від ясельної дії» [727, с. 16; 661, т. 1, с. 1-3].

Традиція цього барвистого ярмарку типажів, які висвітлювали вертеп за саксонських часів, перервалася, як і мода на барокові, помпезні вистави вертепів західноєвропейського типу у польських костелах. Творчість робітників передмість Кракова у XIX столітті пішла в іншому напрямку. Натрапивши на концепцію створення вертепу з місцевих пережиткових архітектонічних елементів, з непересічною мистецькою винахідливістю творили вони дива, в яких замилування стародавніми кам'яними клейнодами Кракова спліталося з народними уподобаннями щодо барвистості й декоративності. По тій лінії йшов так само добір фігурок, які виступали на сцені великих переносних краківських вертепів. Вертепники, таким чином, вирізали з дерева тільця ляльок, яких одягали потім у мініатюрні шати, включивши до того акторського складу представників різних світів. А, отже, з царини так званого фольклору входили тут краків'яни та гуралі, мандрівний продавець олійок і зілля, жебрак з-під Маріїнського костела; з демонології – чорт і чарівниця; з історії Польщі – Костюшко, Стах Свистацький, Бартош Ґловацький, улан із-під Сомосьєрри, сапер тощо. З того рясного вертепного репертуару до польського іграшкарства ввійшов лише пан Твардовський [727, с. 18].

Першими творцями іграшок на цю тему були власне творці вертепу, а популярність пісеньки про цього гордовитого шляхтича

і чорнокнижника зробила їх обов'язковим виробом у ярмаркових ятках [727, с. 18, 20]. Чоловічок, який сидів на півнику або ж на голубі, привертав до себе увагу серед глиняних птахів, відтиснутих у формі та розмальованих олійними фарбами, переважно червоною й блакитною, які продавалися на відпустах. То були вироби варшавських кахлярів, але також і краківських – переважно свистунці з мундштуком ззаду. Мотив Твардовського на півні, а також на місяці виступає ще й в ілжецькій кераміці. Фігурки цієї тематики виконувалися первісно як іграшки, потім як керамічні вироби галантерейного характеру, що мають служити оздобою житла. Поза історично-легендарною постаттю Твардовського польське іграшкарство не торкалось інших тем із цієї доби [727, с. 18, 20]. Найчастішим мотивом іграшок, які представляли пана Твардовського, була їзда на півні, котра закарбувалася в народних легендах і казках. Твардовський начебто все, що б не забажав, мав на свою вимогу: їздив на намальованому коні, літав у повітрі без крил, у далеку дорогу сідав на півня, і той біг прудкіше, ніж кінь, а ще чародій плавав по Віслі зі своєю коханкою проти течії без весла та щогли [758, с. 184]. Якщо вже спеціально йшлося про їзду на півні, то от що виробляв цей «польський Фауст»: «Наказав чортові, щоб із цілої Польщі срібло зніс в одне місце і рясно засипав піском. Так у сиву давнину постала славна пізніше копальня срібла в Олькуші. Твардовський, підкручуючи вуса, прорік: вигадай мені таку верхову істоту, щоб не була ні конем, ані віслюком, копита не мала, але перенесла мене до Олькуша, ніби бахмат турецький. Чорт зняв трикутного капелюха і привів йому осідланого півня. Той мав на собі тонкий і вузький золотистий мундштучок, а сідельце як долоня завбільшки, але коли Твардовський наблизився, одразу підріс до висоти мужицького коника. Чародій осідлав того румака й помчав швидко до Олькуша. Тоді повернув коня в інший бік і поїхав до Піскової Скелі. Позвав свого чорта й мовить: «Принеси-но скелю і на тій долині при замку постав донизу тоншим кінцем». Віхола задула і в зазначеному місці постала та скеля, названа в народі Соколиною Скелею, бо на ній невдовзі почали гніздитися ці птахи. Твардовський щоразу тяжчу завдавав чортові роботу. То їздив на намальованому коні, вийнятому з вивіски корчмаря, якого чорт оживив і дав йому прудкість турецького скакуна, то літав у повітрі без крил, плавав по Віслі під водою без весла та щогли, а як якесь скло взяв до руки, запалив села на німецькому кордоні, на сто миль віддеглі від Кракова» [657, с. 78-79; 727, с. 18].

Оповіді такого роду кружляли серед народу на великих просторах. Рільничо-гірняцький люд з околиць Славкова вірив, що Твардовський, коли хотів так літати, як тепер аероплан, то літав на півневі [628, с. 109]. Татранські ж гуралі оповідали, що в місті Кракові був один ґазда,

котрий звався Твардовський. Він мав відвагу мати справу з чортами, з коня зробив півня, в з півня коня, тож коли сідав на півня, то їздив зручно, як на коневі, або ж сідав на коня, а люди гадали, що їздить на півні [671, с. 190].

Російський археолог і етнограф Євгенія Басова, котра досліджувала глиняні свистунці, співставила польські дитячі іграшки, що зображали пана Твардовського на півні, з античними статуетками з Керчі та півдня Італії, що також зображали юного вершника, котрий осідлав півня. Останні були предметом культу, мали релігійне призначення й, можливо, зображали фрігійського місячного бога Мена, культ якого був поширеним в Аттиці у III столітті до н.е. На цю думку вчених наводив той факт, що, судячи з аналогій, одним із атрибутів у зображеннях Мена був півень, а сам він зображався молодим. Це засвідчує глиняна статуетка Мена з півнем з Кули в колишній Меонії (Лідії) та рельєфне зображення цього бога верхи на когуті у Форику в Аттиці. З іншого боку, відсутність звичайного для місячного бога півмісяця за плечима та наявність атрибутів Аттіса – гроно винограду в руці, фрігійський гостроконечний ковпак разом із плащем, який застібнутий на грудях, але відкриває нижню оголену частину тіла, примушували деяких дослідників вбачати в цьому вершникові Аттіса. Безсумнівним лишалося лише одне, що античний вершник на півні є зображенням бога із властивими йому атрибутами з присвяченим йому чи так або інакше пов'язаним із ним півнем. Басова відзначала подібність обох глиняних скульптурних фігурок вершника на півні. Техніка виготовлення, форма – постава боком, розмір – висота й довжина, співвідношення між порівняно малим вершником і великим півнем, – усе це давало незаперечну схожість між керченською й польською фігурками. Ця схожість і, крім того, сама досить рідкісна й штучна комбінація вершника на півні примушувала думати про належність фігурок до одного й того ж культурного кола. Щоправда, між ними була дуже велика відстань у часі – мало не дві тисячі років, а також велика різниця в призначенні, бо одна була релігійним предметом, ідолом бога місяця, а інша – дитячою іграшкою, що зображала народного героя Твардовського. Тому дослідниця припускала, що поєднання вершника на півні, що з'явилося як відтворення місячного бога Мена чи когось іншого, поширилося й продовжило існувати в наступні віки, але вже не як релігійний предмет, а лише як дитяча іграшка, із забутим її колишнім значенням, можливо, дещо змінивши зовнішній вигляд і вершника, й самого півня.

Потім, при поширенні легенди про Твардовського, котрий, серед іншого, їздив і на півні, наймення героя було перенесене і на фантастичну комбінацію вершника на півні – незрозумілу для

сучасників, але таку, що передавалася за традицією. При цьому вершникові надали деякі характерні риси польського шляхтича, і вже під іменем «пана Твардовського», у цьому видозміненому стані іграшка, з огляду на традицію й малу мінливість, властиву глиняним скульптурним іграшкам узагалі, продовжила своє існування. Судячи з того, що легенда про Твардовського поширюється тільки наприкінці XV – на початку XVI століття, а також, що вбрання вершника зберігає риси XVI століття, то це перейменування теж могло трапитися в XVI столітті. Таке ж відбувалося на початку XX століття з назвами й тлумаченнями надзвичайно давнього та поширеного виду глиняної скульптурної фігурки – вершником на коні, котрий, на думку Басової, свого часу теж мав релігійне значення й змінював лише деякі дрібниці, постійно зустрічаючись як звичайний різновид слов'янської глиняної іграшки.

Що стосується аналогій переходу від глиняних фігурок релігійного призначення в іграшки, то прикладів можна знайти багато, та Басова обмежилася лише жіночими фігурками в дзвоноподібних спідницях. Вона навела приклад відомої фігурки з Клічевака, приблизно 2000 років до н.е., та античної фігурки з Керчі, приблизно сучасниці бога на півні, що передавали образ якихось богинь. Повні аналогії цим богиням можна відшукати в пізніших глиняних дитячих іграшках різних країн і народів. Басова доводила, що специфічний мотив вершника на когуті міг закріпитися й зберегтися у віках лише через зв'язок даного птаха з певним божеством. Сюжет вершника на півні був дуже поширеним, як і сам півень, який пов'язувався з іменем богів у Вавилоні, в Єгипті, в Греції. В останній – із Зевсом, Ареєм, Геліосом, Аполлоном, Афіною, Гермесом, Персефоною, Асклепієм, Гераклом, Артемідою, Кібелою. І в інших країнах півень був відомий як священний птах, наприклад, у слов'ян він був присвячений богові Світовиду.

Наскільки показали відомі Басовій матеріали, вершник на півні вперше з'явився у грецькому мистецтві. Найдавнішим вона визнавала рельєф із Форика в Аттиці III століття до н.е. й припускала еллінське походження зображення, що у вигляді дрібної скульптури поширилося грецькими колоніями. Окрім вершника на півні, таким самим неприродним із раціоналістичної точки зору, була й статуетка вершника на гусакові (очевидно, Ерота, у вигляді немовляти з крильцями). Гусак також був пов'язаним із іменами богів як у Греції (з Афродітою, Артемідою, Пріапом, Діонісом, Еротом і іншими), так і в інших країнах, і знаходиться, поряд зі скульптурними зображеннями півня, у землях, які побували під впливом Греції.

Ареалом поширення скульптури вершника на півні як культового предмету був, на думку Басової, південь Європи. Поступово релігійне

значення вершника на півні й на гусакові зовсім втратилося, й фігура передаючи в спадок неприродну комбінацію, залишилася дитячою іграшкою, котра іноді видозмінювала дещо свою форму й отримала нове наймення – таке походження «пана Твардовського». Людська фігурка верхи на півні зустрічалася не тільки в глиняній скульптурі, але й в інших царинах традиційно-побутової культури, наприклад, обрядовому печиві в Зальцбурзі, Штайермарку й інших місцевостях. Однак, як іграшка, вершник на півневі чи взагалі на птахові був мотивом рідкісним, який траплявся часом у південній (наприклад, фігурка з Опішного на Полтавщині, де поверхня і вершника, й пташки була вкрита жовтою й оливковою поливою) і західній половині Європи, тобто приблизно там само, де свого часу були поширені зображення елліністичних і інших богів, які сиділи на півні й гусакові, відсутні в північній Європі і позаєвропейських країнах. Хоча вершники на півнях відомі серед німецьких фаянсових іграшок. На території Росії зустрічалися такі ж іграшки з пап'є-маше, вироби кустарів Троїце-Сергієвої Лаври [32, с. 48-49, 55-56]. Аналогічний сюжет побутував і в димківській іграшці.

Такі процеси перетворення об'єктів культу на іграшки були, зрештою, не тільки в Польщі. Білоруський керамолог Явген Сахута висунув просту гіпотезу, яка пояснює, як і чому всі вищезгадані предмети втратили своє релігійно-магічне значення і стали дитячою забавкою. Певний час вони виконували обидві функції одночасно: їх давали гратися дітям, щоб іграшки оберігали від хвороб і нечистої сили [456, с. 46]. Поступово забавки втратили свою культову функцію. Зникла і сама язичницька релігія, котра цю функцію регламентувала, а гончарі перестали бути жерцями предківських богів, які встановлювали зв'язок між світом людей і світом богів.

2.3.3. Іграшкові сокирки – символ Перуна

Дуже загадковими та цікавими є дерев'яні сокирки, якими хлопці вели між собою ігрища-змагання й які мали суто місцевий характер, наслідуючи своєю формою так звану краківську залізну сокиру. Ще на межі XIX і XX століть на торгах продавали їх цілими насипаними до верху возами [725, с. 36-38]. Купували їх навіть найбідніші. Робили ці іграшки в Тшемешному Мисьленіцького повіту, а продавали на ярмарках не тільки в самому Кракові, а й на Емаусі, на Ренкавці – на Кшемьонках при каплиці святого Бенедикта під могилою Крака, на третій день великодніх свят, далі на ярмарку на Скалці, при костелі отців-павлініян у день 8 травня, часом і на деяких інших. Сокирище

завжди мало довжину від 32 до 50 см, насаджена на нього сокира завдовжки була від 10, 5 до 12, 8 см, вістря – від 4 до 10, 8 см. Робили їх переважно з липини, а також з вільхи, берези чи тополі, а отже, з дерева, легкого для обробки. На сокирках з одного й іншого боку був випалений декор, а самі вони поділялися за оздобленням на три частини. Сокирище завжди було найскромніше оздобленим, посередині з'являлося більше орнаменту, натомість дерев'яне вістря найбагатше й найбільше оздоблене було знаками, випаленими за допомогою розжарених залізних штемпелів. Найдавніші зразки, які зберігаються у кількості 10 штук в Етнографічному музеї в Кракові, походять з кінця XIX століття і прикрашені за допомогою техніки випалювання мотивами кулястими чи у вигляді променистого сонця, зірок із клинців чи зубців із шерегу малих трикутників. Залізні тавра, котрими користувалися творці тих іграшок у випалюванні, давали змогу випалювати клинці або прямокутники різної форми й розміру. Станіслав Церха занотував 1896 року, що відповідних штемпелів небагато, щонайбільше п'ять, однак їхні комбінації значно збільшують багатство оздоблення. Першим є коло, складене з 17 сегментів, звернених до центру, з цього постають різні комбінації як-от два з'єднані діаметром кола або також три, поєднані з одного боку дугоподібною лінією. Другою категорією є зірка щонайменше з 9 сегментів, яка служить для комбінації з першою й другою категоріями. Третя – це паралельно укладені трикутники, з яких у поєднанні з другою категорією творяться найрізноманітніші форми, зокрема, косий хрест, косий хрест із поперечним перетином, косий хрест, який утворює ніби вісімки, тризуб, який сходиться в одній точці, навскісний квадрат із зірками по чотирьох кутах, зубчики, навскісно в правий або лівий бік укладені, 11-променева зірка, зрештою, людина з головою зі штемпеля другої категорії. Зображення людини знаходиться на сокирці зі збірки археологічного кабінету Яґеллонського університету. Четвертою рисою є дрібні квадратики, одначе більші, ніж трикутники з третьої категорії, паралельно укладені. Найбагатшим орнаментом є сонце з вогнистим центром з крапкового випалювання і паралельно проставленими променями, складеними з категорії третьої й четвертої. П'ятою ж, рідшою й менш податливою до комбінацій, є квадрат, випалений із непорушеним кружком усередині та вміщеними на рівній відстані трикутничками, випаленими по чотирьох боках квадрату. Дитячі торохкальця є оздобленими таким самим випалюванням. Випалювання орнаментів на дереві було відоме не лише в Тшемешному, але й у багатьох місцевостях у Польщі, зокрема, в Модльніці біля Кракова і Колтові в Золочівському повіті, де використовували восьмипроменеві зірки. Знаки ці можна було бачити на торохкалі зі збірки археологічного

кабінету Яґеллонського університету, а також на цеберці з Технічно-промислового музею в Кракові. Мотиви тих оздоб можна бачити, крім того, на овечих сирах у горах і на народних вишивках. Зірки з численними променями використовували також пекарі на Пендзихові в Кракові й на Пронднику під Краковом для оздоблення хліба, особливо на свята, й зрештою, що найважливіше, на археологічних знахідках, а саме на глиняному посуді, що виявлений у Польщі. Церха шкодував, що матеріалів для кращої студії ще поки замало, обіцяючи, що коли йому вдасться зібрати їх більше, він знову повернеться до цієї теми. Кожен повертався з такою сокиркою й глиняним дзвоником як доказом, що був на Емаусі й Ренкавці, і вже один цей привід змушував вважати ці два різновиди виробів найхарактернішими для польських промислів [725, с. 38; 624, с. 219-220].

Виготовленням сокирок займалися цілі родини іграшкарів, не виключаючи жінок і дітей. У збірці Етнографічного Музею в Кракові є зворушливий зразок мініатюрної сокирки, що імітує лицарську, а отже, має на обуху голівку для розбивання обладунків. Іграшка та була замашно вирубана вправною рукою батька, але оздоблена малою дитиною, яка, наслідуючи батька, бавилася тавром, «допомагаючи» татові [725, с. 38; 727, с. 6]. Невідомо, чи ті знаки мали колись якесь значення, чи теж були оздобою. Окрім тшемешнянських топірців, під кінець XIX століття з'явилися сокирки з мальованим вістрям, а виготовляли їх краківські мулярі у зимовий час, коли залишалися без роботи. Близько 1890 року вони розпочали виготовлення сокирок, які оздоблювали смужками зеленого, червоного і блакитного кольору [725, с. 38-39; 727, с. 7]. Церха занотував: «На ярмарках Краківщини, як і в самому місті, з'явилися з певного часу мальовані сокирки різної форми, з яких найновішим є молоток, подібний до кайла. Сокирки ті є виробами краківських мулярів, які цим займаються під час зими, мазюкаючи брудними барвами – буряковими, брудно-зеленими тощо орнаменти, що складаються тільки з кривих ліній із цятками інших кольорів. Ці ж самі ремісники розмальовують також виготовлені ними ліжка, столи й столики, разом із фігурками, що наслідують євреїв, ті фігури ворушаться, якщо їх торкнутися, нагадуючи киваючих при молитві євреїв. Це зовсім недавно постали вироби, що однак можуть пережити давнішу моду на випалені на білому тлі оздоби» [624, с. 220]. Передбачення ці, однак, не справдилися. Сокирки – як випалені, так і мальовані, котрі виготовляли мулярі, що мешкали на Звєжинці при вулиці Королеви Ядвіги, вийшли з ужитку водночас близько 1914 року, а після першої світової війни вже не повернулися [725, с. 39; 727, с. 7].

Щодо призначення цих іграшкових сокирок, які продавалися на Ренкавці й Емаусі, поки що лише висувалися гіпотези, висунуті на підставі певних аналогій. Автором однієї з них є Тадеуш Северин. Посилаючись на згадку Сарницького, що на Ренкавці проводилися розмаїті ігрища, а особливо фехтувальні двобої при похованнях [708, с. 36], він зробив висновок, що безсумнівно, то були не покази фізичної справності, а культова й магічна практика. Етнологія дає багато доказів того, що бої, які відбувалися при померлому, належать до поховального ритуалу багатьох народів, наприклад, на Сході. Мали вони на меті відлякати зброєю злих духів, натовпи котрих у повітрі повинні були загрожувати душі померлого. Бої ті в стародавні часи велися проти сил смерті, проти духа померлого чи на честь померлого. Такий самий характер мали збройні ігрища на честь героїв, наприклад, у Греції на деякі календарні свята. На краківській Ренкавці ігрища, що проводилися в часи праслов'янських весняних поминок, мали на меті надати послугу душам, які в той час виходили з могил на сусідньому цвинтарі й яким загрожували злі демони. У XVI столітті з тих вірувань позоставалися одиничні пережиткові рештки, але те, що Сарницький застав їх бодай в останній момент їхнього існування, має для науки велику цінність як єдине джерело інтерпретування загадкового звичаю Ренкавки [725, с. 37]. Слід згадати, що поминальні двобої на мечах були відомі в етрусків та ірландців [129, с. 388].

Натомість найвидатніший знавець польських народних ігор і забав, лікар і теоретик фізичного виховання Еугеніуш Пясецький зараховує фехтування на кийках, або ж турніри на палицях, які проводила серед іншого палестранська служба в трибунальських містах чи поспільство і жаки краківські при урочистостях Ренкавки, до старопольського спорту [705, с. 343]. Згадують і про те, що Емаус давав змогу для багатьох публічних «вендет», або по-простому відплат за давні особисті чи групові образи, в яких брали участь переважно групи молодих чоловіків або навіть підлітків [763, с. 189]. Проте бачимо, що подібні бойовища в північних росіян влаштовувалися на честь бога Перуна й мали принципово культове значення. Ритуал у загальному плані імітував конфлікт, будучи одним із найдієвіших способів підготовки до розв'язання реальних конфліктів. І сокири мають відповідати Перуновій палиці.

Повір'я про зброю небесних богів є суттєвим елементом релігійних уявлень про грозу – страхітливе для нерозвинутого мислення явище природи. Ці вірування, що поширені надзвичайно широко та охоплюють всі населені континенти, можуть слугувати гарним прикладом єдності мислення і культури людства [149, с. 91]. Сокира на стелі з Керносівки

кінця IV тисячоліття є символом Громовержця [643, с. 398-399]. На кладовищі в Басатині між річкою Тиса та містом Полгар, що належить тиса-полгарській культурі (5300–4300 рр. до н.е.), фазі тиської культури, в кількох похованнях була сокира, кам'яна чи з оленячого рогу. Такі ж сокири, зроблені з нефриту, сланцю, мармуру, глини чи бурштину, ніколи не використовувалися для роботи. Їхня наявність у похованнях мала символічну цінність, і вони не розглядалися як знаряддя для праці на тому світі, а розміщувалися в чоловічих і жіночих похованнях як символи регенерації. Символічна роль сокири у неоліті західної Європи засвідчена її гравіюванням на менгірах і стінах могил. Цікаво відзначити, що в скарбах та могилах знайдено більше сокир, аніж в поселеннях [643, с. 336]. Кам'яна сокира розбивала й розколювала, тому й символізувала блискавку [111, с. 201].

Фігура бога грому Тора, що тримає гігантську сокиру, є на наскельних малюнках в Скандинавії [644, с. 248]. Відомі неолітичні зображення кам'яної сокири, а також чоловічої фігури з сокирою у руці. У Скандинавії при розкопках неолітичного поселення було виявлене святилище зі слідами ритуальних кострищ; у підлозі цього святилища була закопана кам'яна сокира, покладена вістрям догори. Досі в Європі існує повір'я, що кам'яна сокира в домі вберігає від удару блискавки. Бог-громівник із кам'яною сокирою в руках фігурує навіть у міфології В'єтнаму [124, с. 203]. Кам'яна сокира була знаряддям Перконса в латишів [210, с. 94]. У якутів в обрядах широко використовувалися громові сокири, громові камені, знайдені під розбитими блискавкою деревами. З їхньою допомогою лікували хвороби, оберігали від напастей худобу, викликали потрібну погоду тощо. Як ліки для людей і худоби у верхоянських якутів використовувалися і тріски розбитого блискавкою дерева, зокрема, їхнім димом обкурювали хворих, такими запаленими трісками також відганяли чорта, оскільки чорти були основними ворогами якутського Бога грози Сюге тойона 'Сокири пана' [561, с. 274-276; 210, с. 149]. Цей бог, який, переслідуючи злих духів, зчиняв грім і блискавку, належав до найбільш шанованих світлих божеств. Французький філософ-традиціоналіст Рене Ґенон вказував, що кам'яна сокира Парашу-Рами і кам'яний молот Тора є однією й тією ж зброєю, символом блискавиці. Він підкреслював, що символіка «громових каменів» є гіперборейською за походженням, тобто сягає найдавнішої з традицій сучасного людства, тієї, що є первісною для нинішньої цивілізації [111, с. 202].

Грізне явище «небесного вогню» – блискавиці уявлялося людиною як політ смертоносної зброї, яка вражає і вбиває. Цією зброєю може бути громова стріла [463, с. 166-167], палиця, сокира чи молот. Звідси шанування кам'яних знарядь (сокир, молотків) і зброї (стріл, списів).

У травниках XVII століття белемніти і кам'яні знаряддя зберігали назву «Перун камень» [93, с. 198]. Ще у 80-х роках XIX століття селяни Борисівського повіту Мінської губернії приписували цим «стрілам» різні чудесні і цілющі властивості. Вони називали цим іменем також кам'яні молотки і сокири, які виявляли при розорюванні полів, вірогідно приписуючи їм однакове походження з так званими «громовими стрілами». Народна медицина білорусів використовувала ці знаряддя для лікування різноманітних недуг: ними терли хворе місце при хворобах зовнішніх, а від внутрішніх хвороб уживали воду, пропущену через отвори кам'яних сокир, тому сокири з отворами цінувалися більше за решту [426, с. 49; 149, с. 91]. «Кам'яний молот Тора… аналогічний перуновим стрілкам у білорусів» [210, с. 95]. У Лужицях, коли зносили старі хати, то часто знаходили «громові стріли», тобто доісторичні кам'яні сокири, вмуровані в піч як захисний засіб від блискавки [720, с. 153]. Селяни Європи вірили, що «грім» падає або спопеляючим вогнем, або каменем [111, с. 201].

Ритуальні сокири відомі в культурі Баден-Єзеро (6000-4300 до н.е.). Їхні зображення трапляються двічі на стелах з Баньйоло, з Чеммо у Валькамоніці в північній Італії, близько 3000 років до н.е., на антропоморфній стелі без голови – за поясом – з Байа де Кріш, повіт Хунедоара у Трансільванії в Румунії [644, с. 379, 397-398]. Кілька биків і сокира вигравіювані на зовнішній кам'яній плиті у Ґавріні на острові, колишньому півострові в Морбігані (Велика Британія) в якості символіки регенерації. У святилищі культури лійкоподібних кубків в Альвастра у південній Швеції, біля підніжжя гори Олберг, близько 3000 років до н.е., окрім інших жертвоприношень, було знайдено сорок подвійних кам'яних сокир. Мініатюрні сокири з бурштину й каменю виявлені в мегалітичних похованнях: Сковаґер коло Віборґа – ця бурштинова сокира має сім наскрізних отворів для семи ниток бурштинового намиста; подвійні сокири Фьолленслева, трикутні бурштинові сокири з Гьордум Ті на півночі Ютландії в Данії. На думку відомого археолога Марії Гімбутас, храм в Альвастра слугував для весняних ритуалів регенерації і був пов'язаний з поховальними обрядами. Сокира звичайна і з подвійним лезом у стародавній Європі та на мінойському Криті асоціювалася з відродженням. Ритуальні сокири робили з крейди, глини, сланцю, жадеїту, змійовика, і вони явно ніколи не мали іншого вжитку, аніж у ритуалах. Окремі сокири знайдено бережливо похованими у вході до мегалітичної могили Крівікіл в Ірландії. У Бретані сокири – з руків'ям і без – теж поширені мотиви у мегалітичних похованнях, де вони символізують регенерацію [644, с. 209, 268-269, 395].

Мегалітичне поховання Керкадо коло Карнака має на вершині менгір, а всередині прикрашене геометричними візерунками, зображенням сокири з руків'ям та антропоморфної жіночої фігури [644, с. 199-200]. У культурі Сескло в північній Греції (Фессалії і південній Македонії) (6500–5500 до н.е.) виготовляли мініатюрні сокирки з нефриту, котрі, судячи з усього, ніколи не використовувалися і, очевидно, слугували символами, але їхні топорища мають пошкодження, можливо, від тримання [644, с. 19]. Золота сокира походить із поховання некрополя Варни, Болгарія, близько 4500-4400 до н.е. [644, с. 118-120]. У похованні культури кулястих амфор у Войцехівці Житомирського району в Україні серед поховальних дарунків було чотири сокири [644, с. 382]. Чотири крем'яні сокири супроводжували, серед іншого інвентарю, чоловічий скелет у центрі північного кінця кам'яної цисти в Клементовіце на сході Польщі [644, с. 383].

За доби бронзи кам'яна сокира, що мала вигляд радше молота, ніж топірця, перетворилася на справжню сокиру, з лезом. Тому металева сокира пов'язувалася з уявленнями про Бога грому. Литовці до кінця XIX століття клали в могилу сокиру [124, с. 203]. Археологічні матеріали свідчать про те, що таке забобонне ставлення до сокири простягається в глибоку давнину. Сокира є святинею, добре відомою всім індоєвропейським і середземноморським народам: вона набагато більшою мірою, ніж будь-який інший інструмент або будь-яка інша зброя, з дуже давніх часів відігравала важливу роль в магії та релігії і навіть була важливим центром деяких культів. Є докази того, що її культ проіснував від Скандинавії до півдня Франції безперервно, починаючи ще з доби неоліту і протягом усієї давньої історії. Ті доісторичні сокири зберегли свою репутацію і в пізніші часи: це відомі κεραυνία, громові стріли [568, с. 94]. В Європі сокира, як символ божества і предмет культу, відома з з епохи неоліту. Вона була відомою мистецтву давнього Єгипту і давньої Греції [642, с. 24]. У єгипетській ієрогліфіці ідеограма бога – це не що інше, як зображення сокири [568, с. 94]. Особливо велику роль відігравав культ подвійної сокири в прадавньому Егейському світі – на Криті і в прилеглих областях, де він був символом Критського Зевса [298, с. 132-133]. Культ сокири в егейській культурі був популярним настільки, що деякі дослідники навіть думали, що знаменитий лабіринт у Кноссі на острові Крит є, насправді, храмом сокири (λάβρυς – λαβύρινθος) [568, с. 95]. Важливо, що в Ідейській печері на Криті ініціація здійснювалася за допомогою «громового каменя» (κεραυνία λίθος) [237, с. 69], очевидно, еквівалентного сокирі. Дослідники говорять про велике значення культу сокири в римлян, яке серед іншого, збереглося,

зокрема, в особливому її культі у галлів. Важливе значення сокира мала в релігії германців [568, с. 95].

На надмогильних каменях в Скандинавії за доби бронзи [642, с. 96], на дольменах і менгірах у Франції і Португалії [697, с. 95], на стелах вирізали зображення сокир. На прямовисних каменях з Ґавріна дві сокири навмисне вигравіювані разом, щоб утворити вульву (Морбіган, Британія, близько 3500 до н.е.). Велетенська сокира і бики вигравіювані на брилі, що накриває камеру в Ґавріні – у биків надмірно довгі роги [644, с. 291]. Стела з Мане ер Г'Роек (Локмаріакр, Бретонь, Франція, 4500–4000 до н.е. зображає пагорбоподібну Богиню з омфалом на вершині, оточену сокирами з руків'ям [644, с. 290, 291]. Сцени сокир з руків'ями, що супроводжують сонце (антропоморфне), намальовані на стінах печерного святилища Магура в північно-західній Болгарії, яке датується за формою зображених сокир 4500–4000 до н.е. В релігії індоєвропейців сокира була провідником сексуальної сили Бога грому [644, с. 290]. Богині венетів Ретії, серед іншого, приносили в жертву брязкаючі підвіски у формі сокири [644, с. 290]. Паралельні лінії і мотив шеврона присутні на мідних сокирах з Угорщини, 4500–4000 роки до н.е. Дві сокири, антропоморфні статуетки і прикраси, загалом 400 мідних артефактів у вазі становлять скарб Карбуна в Молдові, 4700–4500 роки до н.е. [644, с. 68-69]. Подвійна сокира знаходиться всередині та ззовні тарілки культури лінеарної кераміки зі Статеніц, що в Чехії, датована вона близько 5000 року до н.е. Вона позначена над богинею з двома псами пізньомінойської культури в Кноссі на Криті XV століття до н.е., на вазі пізньоелладської II-А культури з Мікенського акрополю Греція, того ж часу, та вазах фази III, на пізньомінойських вазах з острівця Мохлос та з Псейри на східному Криті XVI століття до н.е., на пізньомінойському III саркофазі XIV століття до н.е. з Ханьї на Криті [644, с. 271, 273, 275]. До цього кола вірувань, вірогідно, належать і колхо-кобанські сокири Кавказу. На користь цього говорить їхня орнаментація, яка майже цілком відноситься до царини космологічних уявлень (кола, розетки, зигзаги, стріли, змії, риби, собаки тощо). В прибалтійських областях сокиру шанували з часів неоліту, коли там застосовувалися амулети у вигляді бурштинових сокирок [642, с. 24], і до пізнього середньовіччя. Так Ієронім Празький (1413 р.) відзначав, що литовці шанують залізні сокири, за допомогою яких сонце начебто звільняється із ув'язнення [642, с. 24; 149, с. 91].

Мініатюрні бронзові і залізні сокирки, які імітують справжні сокири, є досить частими знахідками при розкопках городищ, поселень та курганів Київської Русі X–XIII століть. У IX–X століттях вони за своєю

формою близькі до одного із видів так званих молотків Тора, дуже поширених у Скандинавії, Фінляндії та країнах Балтії, куди почасти проникали й амулети-сокирки русинів [149, с. 92; 307, с. 41-56]. Такими є залізні підвіски до гривен, знайдених у Гнєздовському могильнику [467, табл. IV, 13], а також підвіска із кургану біля села Рутіліци (Ленінградська область), яку відносять до XII століття [487, табл. VI, 23, с. 18]. В XI–XII століттях мініатюрні сокирки найчастіше наслідують форми широколезих сокир, широко розповсюджених на початку II тисячоліття н.е. у Східній і Північній Європі. Мініатюрні сокирки цього типу знайдені в культурних пластах городищ Княжа Гора на Київщині [149, с. 92].

Розміри сокирок, спосіб їх носіння і місце в складі поховального інвентарю, а також пережиткові народні повір'я і звичаї свідчать про те, що вони служили амулетами – предметами, які наділялися надприродними властивостями [149, с. 93]. Можливо, вони слугували ознакою ініційованого воїна – якщо так, то їхнє значення збереглося з доісторичних часів. Припускають, що такі сокирки в Київській Русі вручали синам дружинників під час першого постригу. Проте подібні вироби відомі і в доісторичних культурах. Маленькі нефритові сокири виняткової майстерності і без слідів вжитку, неправильної трикутної форми, знайдені в Греції, Болгарії, Югославії, південно-східній Італії та багатьох інших місцях. У великій кількості сакральних місць кінця VII – до V тисячоліття до н.е. включно поклади сокир, здається, робилися як пожертви. Мідні сокири V тисячоліття до н.е. зі східно-центральної Європи декоровані шевронами і круглими заглибленнями, схожими на сліди чашки (кубку). Сокири й долота у неоліті й добі бронзи західної Європи були декоровані заштрихованими вульвами разом зі знаками лобкового волосся (британська сокира доби середньої бронзи. Трикутники з «сіткою» є на вапняковому кельті з мегалітичної камерної могили у халколітичній Португалії (Сан-Мартінью де Сінтра, Естремадура, 3000–2500 роки до н.е.]. Окоподібні знаки на кам'яній сокирі, котра, можливо, походить з Петрешт у Трансільванії й датується 4500–4000 роками до н.е., є очима сови. Сокири також робили з глини, що виразно показує, що ці так ретельно виготовлені предмети не використовувалися як знаряддя праці, але навмисно робилися для культових цілей. Глиняні сокири відомі з культури Сескло в Ахіллейоні II і III (близько 6300–6100 до н.е.). Вони були знайдені у поєднанні з фігурками Богині-Птахи та культовими посудинами. У північній Європі багато глиняних та бурштинових сокирок знайдено на поселеннях культур лійковидних кубків та Нарва [644, с. 290].

Зигзаг, який ішов вздовж леза сокирки, з глибокої давнини був символом блискавки. Такі зигзаги прикрашали подвійні сокири Криту. На деяких екземплярах кобанських сокир вони переходили в ряд трикутників (або стріл), які йшли вздовж леза вершинами (вістрями) до нього і неначе символізували напрям удару [532, мал. 13, 14; табл. IV, 1; табл. VII, 1, 3; табл. VIII, 1; 149, с. 94].

Маленькі концентричні кола чи кола з цяткою в центрі – загальноприйняті солярні символи (починаючи з епох бронзи). Це зображення було ієрогліфом, який позначав день у давньому Єгипті, також сонячною емблемою у китайців, і через античність перейшло у середньовічну Європу, коли германці і слов'яни стали прикрашати цими знаками фігурки тварин, зокрема, коней, аби підкреслити їхній солярний характер [719, с. 129-130; 149, с. 95].

Зв'язок сонячних знаків з сокирами був досить поширеним явищем. Розетки, подвійні спіралі, концентричні кола були присутні в декорі подвійних сокир Криту [298, с. 137]; вони покривають і кобанські сокири [532, мал. 10-15, 18; табл. V, 1, 2; табл. VII, 1]. Реліктові кам'яні сокирки з сонячними знаками відомі в лужицькій культурі [623, с. 159]. На кістяній сокирці, що відноситься до городецької культури (VII століття до н.е. – I-II століття н.е.), поряд з іншими зображеннями вирізано солярний знак [528, с. 129-130]. В Західній Європі за доби бронзи були поширені амулети у вигляді сокир, пов'язані з диском і птахом (символом сонця), а в складі поховального інвентарю сокири і крем'яні знаряддя іноді розташовувалися по колу [632, с. 357, рис. 31; 149, с. 95].

Сонячні знаки на сокирах вводять у царину давніх уявлень про небесні явища, коли джерелом блискавки (небесного вогню) визнавалося сонце. Земний вогонь при цьому вважався даром неба, що посланий на землю у вигляді блискавки. Згідно з віруваннями білорусів, зафіксованими у фольклорних текстах, автономних і незалежних від обряду виготовлення посуду, перший вогонь, яким почали користуватися предки, походив з неба, від «перуна», яким Громовержець – «Бог», «Пярун» вцілив у дерево, намагаючись убити чорта. За польською легендою, Бог послав із неба блискавку, щоб допомогти гончареві випалити його посуд [433, с. 231-238; 432, с. 155-164]. Цей зв'язок різних стихій знайшов відображення в цілій низці міфів. Прометей викрадає вогонь, який він запалив від колісниці сонця. Бог-громовержець, щоб здобути вогонь, крутить своєю громовою палицею в маточині колеса-сонця. Він же, розбиваючи похмурі хмари, запалює весняне сонце. В Литві сонце називали донькою Перкунаса [23, т. 2, с. 6-7]. У литовських святилищах перед ідолами цього бога горіли незгасні вогнища [265, с. 10]. Вогонь був священною приналежністю богослужіння Перуну, як показало

дослідження святилища в Перині під Новгородом. В кожному із восьми дугоподібних елементів, які оточували велике коло з ідолом Перуна посередині, горіло вогнище [462, с. 101]. В одному із києворуських апокрифів говориться, що Перун і Хорс – «два еста ангела молниина» [281, с. 67].

Перун і бог сонця Дажбог, за уявленнями давніх слов'ян, були близькими не тільки за своєю владою від небесного вогню, а й за функціями. «Життєдайні сонячні промені посилав на землю Дажбог і вирощував хліба на нивах – основне джерело життя давніх слов'ян, а Перун напував живлющою вологою весняних і літніх дощів» [369, с. 27]. Існує не до кінця розроблене припущення, за яким «сам Перун також мав світлоносне начало... Мабуть, трактування виходило за межі громовика, а переносилося на все світло» [131, с. 30].

У словаків солярні символи на хатах слугували оберегами від грому [699, с. 142; 700, с. 267-268]. Інколи в орнаменті києворуських сокирок сонячні знаки і зигзаги-блискавки з'єднані разом таким чином, що кільця розташовані на кутах зигзага. Очевидно, це є графічним вираженням думки про спорідненість сонця і блискавки. Подібно до цього, в малюнкові Никонівського літопису (XVI століття), що зображає Липицьку битву, грім показано звивистими лініями, які виходять із рота лику сонця, оскільки художник джерелом грому вважав, певно, сонце. Таким чином, орнаментація давньоруських амулетів-сокирок вказує на їхній припустимий зв'язок з громом і блискавкою, символами яких вони були. Про це ж свідчать пережиткові народні обряди, пов'язані з сокирами; причому вони були дуже різноманітними і проникали у всі сфери діяльності людини [149, с. 96].

Сокири брали участь у магічних обрядодіях, пов'язаних із заклинаннями атмосферних стихій. Щоб захиститися від блискавки, литовські селяни клали кам'яні сокири і молоти біля порогу хати [23, т. 1, с. 268], в Німеччині – устромляли сокиру в одвірок [23, т. 2, с. 11], південні слов'яни зберігали давні кам'яні знаряддя під дахом будинку [197, с. 724]. За «Калевалою» (руна сорок сьома), один із способів закликання грозового полум'я полягав у вигнанні його через отвір сокири [228, с. 531; 149, с. 97]. Із сокирою на Світовому Дереві зображався Бог дощу в майя [210, с. 28]. У хетів, «коли Бог Грози сильно гримить», тобто в сезон дощів навесні, влаштовували умилостивлювальне жертвоприношення, в якому використовували мідні ніж і сокиру та розповідали міф про те, як Громовержець насилає блискавки, хмари, дощі й зливи [19, с. 82].

Щоб захистити врожай від граду, в Литві сокиру клали в полі гострим боком наверх чи кидали до неба [642, с. 25]. У сербів сокира захищала й від найпотужніших демонів: коли падав град, вони теж повертали її

лезом до неба; так само, зрештою, чинили і в античності, і в новітній час, наприклад, у чехів [175, с. 131; 568, с. 95]. Сокиру лезом догори виносили заклинательки граду в гуцулів [552, с. 533-534; 149, с. 97]. Аби грім не вдарив у хату, українці Східної Словаччини виносили надвір мотику й сокиру лезом угору, лопату, якою саджають хліб у піч, і кочергу [582, с. 116; 69, с. 54]. Так само робили з сокирою місцеві словаки [700, с. 257; 699, с. 141].

Однак грім є не тільки руйнівною силою, якої слід остерігатися. Він дарує землі рясні дощі, від яких залежить врожай на полях, він є джерелом плодючості і достатку. Збереглась молитва естонського селянина XVII століття, з якою той звертався до грому: «Дорогий громе, ми жертвуємо тобі рогатого бика і молимо тебе про благополуччя нашої ниви і наших посівів... Жени чорні хмари до боліт, лісів і пустищ, а нам, рільникам і сіячам, дай благодатну погоду. Святий громе, бережи наші поля, щоб вони принесли хороше колосся і хороше зерно» [159, с. 50]. За давніми віруваннями, сокира володіла особливою силою родючості і сприяла збільшенню врожаю і приплоду худоби. Під час сівби литовські селяни кидали сокиру в поле, закріпляли її в дверях хліва, щоб корови не були безплідними [642, с. 26]. У Воронезькій губернії при обкурюванні худоби старий селянин, вийшовши наперед, кидав сокиру через тварин у вогнище [257, с. 220]. Інколи сокиру перекидали через скотину хрест-навхрест [572, с. 74]. У Польщі, в місті Корчина, щоб худоба мала здорові ноги, під порогом стайні, через який її проводили, клали ножа, сокиру чи тесак. У Ґлембовіцах, коли навесні вперше виганяли худобу на пашу, то треба було покласти сокиру перед порогом, аби тварини протягом усього року не кульгали. Так само чинили в Макові й Сухій [609, с. 81]. В Україні пастух весною з початком випасання вдаряв сокирою об стінку пастушого стійбища. Вірили, що скотина не заблукає в лісі, якщо сокира забита в одвірок [197, с. 73]. У Литві господині опускали кам'яні молоти в діжу, щоб краще спікся хліб [23, т. 1, с. 268]. У германців право на поземельне володіння узаконювалося киданням молота, а в чехів вираз sekerou hazeti 'кидати сокиру' означав клястися [23, т. 1, с. 254, 273], що відповідало обряду очисного перекидання сокири через худобу в календарних обрядах.

За давніми віруваннями, бог-Громовержець, який зрошував землю очищувальними зливами, ставав покровителем не тільки посівів і худоби, але і сім'ї, дітородіння [149, с. 97]. Саме цим можна пояснити участь сокири в цілій низці сімейних обрядів. Цей священний предмет супроводжував людину упродовж усього її життя, від народження до самої смерті. Українська породілля при очисному обряді «розмивок» сиділа на сокирі. Гіляки залишали

сокиру в родильній буді [197, с. 730-731]. У стародавньому Римі при пологах вдаряли сокирою об поріг [609, с. 75]. Блаженний Августин у творі «Про град Божий» (6. IX) пояснював, для чого це робилося: «...Варрон згадує, однак, що до жінки після пологів приставляються три боги-охоронці, щоб не підходив до неї вночі і не мучив її бог Сільван. На знак їхньої присутності пороги будинку обходять троє людей, з яких один вдаряє об поріг сокирою, інший – товкачем, третій обмітає його мітлою, щоб цими знаряддями землеробства перешкодити богові Сільвану проникнути в будинок; тому що не можна ні зрубати і очистити дерево без сокири, ні розмолоти зерно без товкача, ні зібрати плоди в купу без мітли. Від цих трьох предметів взяті назви й трьох богів, які охороняють породіллю від насильства Сільвана: саме, Інтерцідона – від розсікаючої (intercisio) сокири, Пілюмна – від товкача (pilum) і Деверра – від мітли (мести – deverre)» [5, с. 265-266]. Німці клали сокиру під ліжко породіллі, щоб у неї не відійшла від серця кров. У Пфальці сокиру при пологах клали в ліжко, щоб захистити матір і дитину від зловорожих впливів [609, с. 75]. Магічним апотропейним знаряддям слугувала сокира при пологах у хорезмійців [477, с. 242].

Українці Східної Словаччини під ліжко породіллі в якості захисного засобу проти злих сил клали загострену сокиру, ножиці та гострий ніж [68, с. 179]. Щоб захистити немовля від демонів, селянки під Опатовим клали біля породіллі сікач, крім того, вбивали під її ліжком у землю ніж, зрештою, застромляли сокиру в поріг [667, с. 170]. Йдучи на обряд хрестин до костела в Делієві під Бережанами клали перед порогом хати сокиру, котру переступала спершу старша кума з дитям, за ними інші. Так само чинили в Стрийському повіті. У Сілезії й Пруссії теж у такій ситуації клали перед дверима сокиру чи серп [609, с. 74; 668, с. 119]. Впливу віли чи відьми, що лякала дітей і спричиняла їхню смерть, у Великопольщі позбувалися, поклавши на припічок сокиру, якою попередньо стукнули в тому місці тричі. У Кракові, щоб дитина спокійно спала, її тричі проводили через обух сокири – туди й назад [609, с. 74]. В деяких обрядах чітко проявляється «вогняна» природа сокири. Так, у мазурів перед хрестинами повитуха клала на сокиру три гарячі вуглини, щоб відлякати зло [197, с. 743; 609, с. 74].

Сокира відлякувала злих духів і під час весілля. У Мазовії перед виїздом молодої пари до вінця, на порозі хати клали сокиру, звернену вістрям назовні, очевидно, скеровану в бік злих духів. Після повернення з костелу обертали її вістрям до хати, щоб зло не ввійшло за поїжджанами. Весільний поїзд у Ґосьцєшині на Познанщині, виїжджаючи до костелу, заставав у воротах на порозі подвір'я сокиру,

звернену вістрям усередину обійстя. Старший дружко, об'їхавши тричі вози, ставав на чолі всього походу й швидко на коні проїздив поріг у воротах, але так, аби не порушити сокиру. Так само за ним робили інші їздці та вози, бо порушити сокиру було нещасливим віщуванням для майбутнього подружжя. Вертаючись зі шлюбної церемонії, швидко перескакували через поріг подвір'я, на якому знову лежала сокира, тільки тепер звернена вістрям до села. Вона повинна була не дозволити духам і лихим людям увійти до дому, де відбувалося весілля [609, с. 76]. На сербському весіллі наречена кидала сокирою через будинок, мабуть, з метою відігнати демонів, які перебувають на даху [568, с. 95]. Литовці клали сокиру під ліжко жінки, яка народжувала, і на дорогу, яку повинні були перейти молодята [642, с. 25]. Германці освячували молотом молоде подружжя [23, т. 1, с. 254].

Велику роль відігравала сокира в поховальній обрядовості. Тут вона, мабуть, мала значення магічного оберега, який повинен був відлякувати злих духів від тіла покійного. Навіть сама смерть повинна була відступити перед цією могутньою очисною зброєю. У росіян в околицях Керенська Пензенської губернії, коли покійного клали в домовину, стара жінка вдаряла сокирою по тому місцю, де до цього лежав покійник, аби цим зрубати смерть [197, с. 729]. Коли на Познанщині виносили труну на цвинтар, то клали сокиру під поріг, аби не влізло до хати нещастя [664, с. 78]. Виносячи труну з тілом, біля воріт обійстя на прусському Мазовші клали дві перехрещені сокири, через які проходила поховальна процесія. Сілезці клали на віко труни сокиру з тією метою, щоб нечистий не зашкодив померлому. І в інших місцевостях Польщі, виносячи мертве тіло, клали на порозі дві сокири, через які воно мало бути перенесене. У польській Пруссії клали сокиру на межі володінь померлого, щоб завадити мерцеві повертатися додому [609, с. 79]. Коли в Ходовичах Стрийського повіту хтось помирав, то кожен господар у своєму домі клав під порогом сокиру, звернену вістрям на поле, й зубком часнику мазав хрестики на всіх чотирьох стінах [668, с. 147]. При вкладанні небіжчика до труни, на ту лаву, на якій він лежав, на Волині клали сокиру, напевно, щоб відвернути лихо [670, с. 143]. В Україні взагалі панував характерний звичай класти сокиру на тому місці, де лежав покійник, аби нікого більше на той світ не забрав [609, с. 79]. «У Нагуєвичах по виносі трупа жінки з хати господар (муж) зарубав сокирою поріг з боку від нутра хати» [267, с. 148]. Пензенські росіяни при винесенні покійника теж клали сокиру на порозі хати [197, с. 743], а у Воронезькій губернії сокиру клали на поріг, а потім всі виходили на деякий час із хати. У лужичан сокиру клали на домовину

покійного [257, с. 219-220]. Литовці теж споряджали своїх покійних сокирою [642, с. 25]. Варто згадати, що германці освячували молотом жертви і поховальні вогнища [23, т. 1, с. 254]. Удмурти палили вогонь на сокирі при поминках [197, с. 740; 149, с. 98].

Український етнограф Олександр Котляревський вважав, що в поховальній обрядовості сокира, як символ блискавки, слугувала знаком небесного походження очисної стихії поховального вогнища [257, с. 220]. Сербський релігієзнавець і міфолог Веселин Чайканович приходив до висновку, що сокира, як і ланцюг вогнища, була атрибутом і фетишем стародавнього верховного бога сербів [568, с. 95]. Македонський культуролог, етнолог, археомистецтвознавець і міфолог Нікос Чаусідіс вказав, що обрядово-магічні функції сокири завдячували її міфологічній функції знаряддя й зброї Громовержця [569, с. 413].

Охоронне значення сокири проявлялося у всіх розглянутих вище обрядах, але особливо наочно воно виступає у віруваннях про її цілющу силу. Хвороби, як дія нечистої сили, проганяли «громовими стрілами», кидаючи їх у воду, яку потім застосовували для обливання хворих [23, т. 1, с. 267]. У сербів сокира, безумовно, була сильним магічним фетишем, про що можна зробити висновок із різних дій, у яких вона використовувалася, та різних вірувань в її надприродну силу: сокира, наприклад, рубала дитячий страх, головний біль і перетинала шлях відьмам [527, с. 221; 568, с. 95], а на Різдво зуби мишей і дзьоби птахів, під час магічного очищення вогнем на «Међудневице» кожен повинен був пройти через сокиру, матері проводили через неї малих дітей, примовляючи, що сокира й вогонь звільняють їх від хвороб [527, с. 70]. В народній медицині кам'яні знаряддя були засобом проти всіляких хвороб: при зовнішніх захворюваннях ними терли хворе місце, при лікуванні внутрішніх – застосовувалася вода, яку проливали через отвори кам'яних сокир [426, с. 49], причому утворення цих отворів приписували удару блискавки [197, с. 723]. У сербів воду, в якій мили сокиру (її лезо), давали жінкам пити, щоб полегшити їм пологи; волога з сокири була ліками для пальців [568, с. 95]. Сокирою серби замірялися й тричі символічно зрубували пухлину в супроводі слів замовляння [629, с. 235]. Українці Східної Словаччини клали сокиру разом із часником і цілющими травами на поріг як магічний засіб від холери [749, с. 127]. В Німеччині хворим прив'язували на шию папірець із зображенням молота [23, т. 1, с. 268]. Оберегом від зла вважали бронзову сокиру стародавні етруски [609, с. 82]. У Сербії сокира використовувалася як апотропейний засіб проти всього. Коли пшениця була перевіяна і згорнута в купу, але її не можна було внести у сховище, а доводилося лишити на ніч назовні, то в неї клали сокиру, так вона ночувала з

народних пояснень («тако треба да се ради, и тако је остало од старог времена; а зашто се то тако ради, не зна нико да каже»), ясно, що тут йдеться виключно про надприродну силу сокири [568, с. 95].

Якщо ланцюгові вогнища приписували функцію атрибуту древніх верховних богів, тому цілком можливо, що й сокира використовувалася з таким значенням. На Різдво і Хрещення у сербів робили деякі маніпуляції з сокирою. На Водохреща, коли приносили воду, кожен мав стати на сокиру, яка була звернена лезом на схід, повернутися на ній тричі та напитися води. Водохреща були святом бога-подателя, δώτωρ ἐάων, який у той час, коли «отворе небеса», виконує всі бажання людей, які йому тоді подадуть [568, с. 96]. Нарешті, як особливо ясний доказ того, що сокира була фетишем колишнього верховного бога, слід згадати, що напередодні Різдва серби та моравські валахи її навіть клали під соломою чи під стіл [721, с. 74; 609, с. 77] – звичайно ж, для того, щоб вона взяла участь у жертовній трапезі, що приносилася того вечора [568, с. 96]. Поляки на Різдво ставали на сокиру, щоб позбутися мозолів [626, с. 109]. Використовували це знаряддя і в мантиці: у Сербії на сокирі на день святого Дмитра ворожили, якою буде зима [568, с. 95].

Такими були основні обрядові дії, пов'язані з сокирами. У більшості випадків сокира знаходиться в роботі. Києворуські амулети-сокирки теж несуть на собі сліди активного користування ними. У низці випадків зберігаються дерев'яні рукоятки, на які вони були насаджені. Леза сокирок часто дуже спрацьовані і вищерблені. Інколи бронзова сокирка для міцності забезпечувалася залізним (сталевим) лезом (наприклад, сокирка із Білярська) [149, с. 98].

На основі розглянутих вище пережиткових обрядів, даних міфології і археології виразно постає вся еволюція релігійних вірувань, пов'язаних із сокирами. В кожну історичну епоху ранні пласти цих вірувань співіснують з більш пізніми, вторинними, що виникли в інших умовах економічного і суспільного життя. Цілком можна простежити різночасові релігійні елементи, пов'язані зі вшануванням сокир, у відповідності до основних етапів розвитку релігії [149, с. 99]. Однак дуже рано повинне було виникнути уявлення про сокиру як вмістилище небесного вогню, котрий є невід'ємним від самого предмета. Джерелом таких уявлень була властивість кременю і крем'яного знаряддя при ударі викидати іскри, а також почасти падіння метеоритів. Можливо російська казка про дивовижну сокиру-саморуб є відгомоном цих найдавніших переконань. Цікаво, що в одній із казок сокира-саморуб з'являється після удару кресалом об кремінь [23, т. 1, с. 277; 149, с. 99].

Ці уявлення були властиві і язичницькій релігії давніх слов'ян, де вже існують поняття про божество грому і блискавки. Випадково

знайденим давнім кам'яним знаряддям поклоняються як таким, що впали з неба, вони стають емблемами і атрибутами небесного бога, форми вшанування якого ускладнюються. З'являються його символічні зображення (зигзаги, сокири та інші), які відіграють магічну роль оберегів. Таке значення давньоруських амулетів-сокирок X–XII століть. Із розвитком землеробського господарства сокира як предмет, пов'язаний з богом-громовником, який зрошує землю благодатними зливами, стає приналежністю обрядів, які стосуються магії родючості. Нею користуються і при поховальних обрядах в зв'язку з анімістичними віруваннями про душі померлих. Цією грізною зброєю, за повсюдно поширеними уявленнями, Бог грози вбивав і розганяв злих духів (пізніше, в християнські часи, – дияволів або грішних людей). Наївно гадати, як це робили російські етнографи минулого, що в цьому уявленні виразилось неясне розуміння очищувальної дії грози і користі літнього дощу для врожаю [511, с. 113]. Зате очевидно, що саме через зв'язок із культом небесного бога в сербів сокира вважалася наділеною надприродною снагою [568, с. 96].

Виникає запитання, яким було ім'я того бога-громовержця, символом якого була сокира. Висновок напрошується сам собою. Це міг бути лише Перун, в образі якого давній слов'янин уособлював блискавку і грім. За пережитковими народними обрядами, пов'язаних із сокирою, можна визначити ту систему поглядів, на якій тримався язичницький культ Перуна. Із розглянутих вище випливає, по-перше, що Перун, який метає громові стріли, вселяв забобонний страх. По-друге, Перун є добрим, «своїм» богом, від якого залежить родючість полів і скотини, а також народження людей. Він лікує хвороби і розганяє злих духів [149, с. 99].

Тор у давнину в Скандинавії був найулюбленішим богом народних мас, втілюючи благодатний бік грози, яка очищувала повітря і запліднювала землю. Він вважався богом родючості [441, с. 56]. Коли загрожували хвороби і голод, Тору приносили жертву [15, с. 47]. Під опікою Тора знаходилось сімейне життя, він був богом шлюбу і подружнього життя [441, с. 57; 149, с. 100].

Так само й Перун в давній Русі вшановувався у вигляді сокири. Про це кажуть самі назви кам'яних сокир різними мовами, наприклад, білоруське «перунова стрела»; литовське pjarkuno k'ulka [642, с. 25]. На невеликій залізній сокирці із Познані ((X–XI ст.) зберігся надпис «strala», тобто 'стріла' [109, с. 86, мал. 7; 110, с. 96].

В міфологічних переказах вогняна сокира і стріли є приналежністю Перуна, а також литовського Перкунаса [642, с. 25], германського Тора, індійського Індри, римського Юпітера [23, т. 1, с. 252-253], грецького

Зевса [298, с. 134], фінського Укко [23, т. 1, с. 254], громовержця племен Південного Сибіру [411, с. 317; 149, с. 100]. У міфології майя космічне древо – місце мешкання бога дощу, озброєного сокирою. Його називали Чак, що значить 'Сокира' [125, с. 203]. Судячи з усього, у слов'ян образ Перуна асоціювався із вогняною сокирою, яка летить небом (що не виключає інших втілень цього бога). Можливо, що вона мала продукуючу семантику, як і згадувана вище Перунова палиця з Новгорода [464, с. 98]. Невипадково у низці випадків слово «перун» застосовувалося як загальна назва. В Україні, у Канівському повіті Київської губернії грім і блискавку народ називав перуном. Якщо блискавка запалить якусь будівлю, то казали: «перуном спалило» [573, с. 22-23]. В Україні кляли: «Щоб тебе перун убив!» [489, с. 920]. У той же час – «А грім би побив!», «Щоб перун тебе взяв!», – так лаялися однаково росіяни і словенці [328, с. 107]. «Перунова стріла в тебе!», – так казали словаки; а чехи таку ж думку висловлювали: «Грім у тебе!» [106, с. 20]. Литовський селянин або безпосередньо звертався до грому, або благав Перкуна: «Боже Перкуне, пощади нас!» [502, с. 420].

Так давні символи бога-громовержця у вигляді зброї перетворювалися на його приналежність. Однак і сам зміст цього знаряддя в князівсько-дружинній верхівці переосмислювався. Це не тільки грім і блискавка у своїй матеріальній формі, а уособлення військової міці і символ влади верховного бога. На ранньослов'янській металевій пластині з Фессалії, датованій VII століттям, Перун зображений як бородатий воїн, вбраний у сорочку та штани. У правій руці він тримає малий округлий щит, а в лівій – здійняту бойову сокиру [569, с. 421]. За повідомленням Адама Бременського, в XI столітті в язичницькому храмі міста Упсали Тор був зображений зі скіпетром [15, с. 47; 149, с. 101]. Тут слід згадати булаву польського Ляйконика й новгородську палицю Перуна.

Після прийняття християнства Перуна продовжували вшановувати і молитися йому «по Украинамъ» [16, с. 265]. Навіть в середовищі князів, бояр і дружинників, очевидно, зберігалися ці язичницькі пережитки. Можливо, цим пояснюється той факт, що в орнаментації багатьох європейських декоративних і бойових сокирок X–XIV століть продовжували зберігатися як сонячні знаки (хрести, колеса, зірки), так і зигзаг (ряд трикутників), який йде вздовж леза. У низці випадків ці ідеограми, очевидно, втратили свій зміст і ввійшли як складовий елемент в композицію чисто орнаментального характеру [149, с. 101].

Сліди давніх вірувань, які стосуються сокир, збереглися і в сучасному народному мистецтві. Можливо, їхнім пережитком в сучасній етнографії є гуцульські топірці, сокирища яких інколи прикрашаються голівками фантастичних коней [164, с. 37]. Деякі зразки повною мірою зберігали

архаїчну орнаментацію у вигляді маленьких концентричних кілець і зигзагів. У Литві зображення маленьких сокир іноді зустрічалися на залізних верхівках накритих хрестів і стовпів. Часто сокира знаходилася позаду зигзагоподібної перекладини – символу блискавки. Дві грубо витесані дерев'яні сокири інколи прикрашали гребінь будинків [642, с. 24, рис. 17, 73; 149, с. 101]. Це все були відгомони культу Громовержця, як і орнаментовані стародавніми символами ренкавкові сокирки. За допомогою останніх в обряді відбувалося передбачене встановлення зв'язку між профанним і сакральним, світом живих і предків, соціумом і Богами.

2.3.4. Глиняний дзвіночок як грозовий оберіг

У традиційній культурі магічні функції мали не тільки слово, людська мова, не тільки звуки, що видаються людиною і тваринами (свист, спів, гавкіт тощо), але також звуки природи (виття вітру, тріск дерев) і шуми (стукіт, клацання, дзвін). Саме такими предметами, що видають звук і мають магічний зміст, були дзвони й дзвоники. Вони відомі різним народам і культурам. Бронзові дзвіночки знайдені при розкопках в Ассирії. З дзвіночків складалися деякі музичні інструменти, що мали релігійну функцію, такі, як, наприклад, сістр (металеве брязкальце) у стародавніх єгиптян. Вони слугували культовим цілям і використовувалися на святах для акомпанементу танцюючим, ними обвішували одяг східних жерців. Здатність дзвону дзвіночків відганяти злі сили відображена, наприклад, у творах античних авторів. За свідченням Плінія Старшого (Hist. Nat. XXXVI, 91), могила етруського царя Порсенни неподалік Клузія була прикрашена зверху дзвіночками, які дзвеніли, розгойдувані вітром [342, с. 90-91]. З тією ж метою в античності дзвіночки вішали на шию домашнім тваринам, на опудала, що охороняють фруктові сади; дзвін міді втихомирював гнів богів і припиняв бурю та град; дзвіночки прикріплювали на священних деревах: часто на таких дзвіночках були жертовні написи. В давнину їх носили як амулети, котрі своїм брязкотом відлякували зло, нечисту силу. Про профілактичну силу брязкоту свідчать написи на давньоримських дзвониках: «Відлякую заздрощі», «Відвертаю злий погляд» тощо. Їх вішали на шию дітям або прикріпляли до іграшок задля охорони від зурочення. Дзвоники з бронзи в збруї коней давніх римлян так само мали на меті відлякування демонів. У стародавніх балтів вони використовувалися як прикраси. За слов'янськими матеріалами, дзвіночок – це ритуальний предмет, звук якого використовувався для відгону потойбічних сил, несприятливих явищ, для відлякування

хижих і вигнання шкідливих тварин, а також для комунікації в обрядових ситуаціях, коли людська мова була заборонена. Символічні функції дзвіночка ґрунтувалися на апотропейних властивостях металу, на ритуальної маркованості його «голосу» – дзвону, протипоставленого мові, що заміняв її у певних ситуаціях, а також на розрізненні окремих видів дзвону: гучного – тихого, дзвінкого – глухого.

Бубонці й дзвіночки, які використовувалися в обрядовості слов'ян і які знаходять археологи, були символом грому й атрибутом культу бога-Громовержця. У давнину люди носили їх у якості амулетів, щоб їхнім дзвоном відлякати нечисту силу. Вони заповнювали простір апотропеїчним звуком, який характеризував упорядкований світ. Дзвіночки були частиною кінського спорядження скіфів та інших стародавніх народів. Польські дзвоники в худоби й бубонці в коней, запряжених у сани, разом із брязкітливою збруєю були залишками вірувань у їхню здатність відлякувати нечисту силу. Дзвіночкам у зв'язку з їхньою охоронною, захисною семантикою слов'яни приписували, як і дзвонам у храмах, також здатність спиняти град, розганяти хмари, відвертати блискавки [496, с. 96; 495, с. 102-103; 223, с. 24; 609, с. 69-73, 83; 703, с. 57-58, 62-65, 69; 66, с. 283-284; 137, с. 290; 303, с. 27].

Саме з ними дослідники співставляють архаїчні дзвоники з Емауса й Ренкавки, вважаючи, що їм теж могли приписувати здатність відганяти злих духів від людей, а грозу від господарств, і наділяли їх такою ж магічною силою, як дзвони на церковних вежах. Адже краківські ярмарки у великодні понеділок і вівторок всотали в себе рештки давніх слов'янських поминальних свят, які відбувалися колись біля підніжжя кладовищенського пагорба на Сальваторі та біля могили Крака. Блажей Влодиньський і Юзеф Кернер, останні народні гончарі у Кракові наприкінці XIX століття, були творцями цих зовсім особливих стародавніх забавок, які у великих кількостях з'являлися тільки раз на рік на Емаусовому і Ренкавковому ярмарках. То були непримітні теракотові глиняні дзвіночки архаїчної форми, котрі своїм виглядом наче й не вабили очі дітей. Колір їхній був залізно-сірий, а оздоблені вони були скромно – білою кривулькою по краю й спіральною смужечкою трохи вище. Деякі дзвоники, наприклад, той, що був придбаний професором Лепковським для археологічного кабінету Яґеллонського університету, були вищими й зграбнішими, не такими широкими згори, зате більше розширювалися донизу. Язичок дзвоника був зроблений із випаленої глиняної палички, прив'язаної на сірій нитці, просунутій через два отвори зісподу в товстій шийці. Вдаряючись об склепіння, він видавав слабий, ніби металевий брязк. На ці свята довгі роки утримувався звичай обдаровування дітей дзвіночками. Дзвоник той був одним з

найбільш улюблених дітьми сувенірів із ярмарку. Купували його й дорослі. Адже як у містах, так і в селах вважали, що дзвіночок навесні приносить веселощі й уникнення недугів. Вірили, що своєму власникові він приносить удачу і здоров'я, очевидно, через відлякування всілякого зла. Не без причин ці сувеніри масово купували на Емаусі, вважаючи володіння дерев'яною сокиркою і глиняним дзвіночком за доказ перебування на краківському ярмаркові [624, с. 218; 696, с. 272; 727, с. 4-5; 725, с. 34-35].

Дерев'яні сокирки та глиняні дзвоники з'являлися на обох ярмарках ще в 1920-х роках. 1921 року їх бачив Северин Удзєля [745, с. 206], а двома роками пізніше – Казимєж Віткєвич, який сповіщає: «Всі інші глиняні іграшки, як-от: коники, півники, мисочки, двійнятка, дзбаночки, а особливо глиняні дзвіночки, про які писав Станіслав Церха..., дожили у своїй незмірно первісній формі до останніх часів... і є безперечно справою рук місцевих гончарів» [756, с. 27]. То були, напевно, іграшки, котрі виготовлялися в підкраківських селах, бо краківські мулярі, згідно з Северином, перестали їх продукувати близько 1914 року [725, с. 39; 727, с. 7]. Натомість детальна реляція Владислава Криговського, що відноситься до 1930-х років, уже їх не згадує [673, с. 272-277]. Глиняні дзвіночки були відомі також в інших землях Польщі – відрізнялися тільки формою, технікою виготовлення і оздобленням, як, наприклад, глиняний дзвіночок, який походить із Залєся Жешівського повіту, виготовлений не на крузі, а зліплений вручну і зсередини покраяний ножиком, а з погляду технічного він – димлений [725, с. 35].

Слов'яни використовували дзвіночок в обрядах і ритуалізованих ситуаціях, а також у повсякденному житті: їх вішали на шию домашнім тваринам, щоб вони не загубилися в лісі і на пасовищі. Етнограф Генрик Біґеляйзен вказує, що в поляків і інших європейських народів утримався звичай вішання дзвоників на шию худоби, щоб вберігати її від хвороб і шкідливих впливів [609, с. 71]. Колишнє виключне ставлення до дзвіночків, бубонців і дзвонів як до предметів сакральних, здається, відображено в словацькій забороні з околиць Угровця, згідно з якою навіть дітям не дозволялося грати з дзвінкими предметами, оскільки їхній звук може накликати біду (або бідність) [653, с. 110] (на противагу тому, що дзвін, побрязкування, навпаки, відганяють злі сили).

В апотропейних ситуаціях дзвіночки застосовувалися досить широко: вважалося, що їх дзвін відганяє взагалі все зле, відьом, душі закладних небіжчиків, град, бурю, диких звірів, кротів, мишей, жаб, змій та інших гадів, хвороби тощо. У середній Словаччині напередодні дня святої Люції (13 грудня), одного з «відьминих» днів, коли нечиста

сила є особливо сильною і небезпечною, пастухи і хлопці виганяли з села відьом: вони бігали між будинками, дорогами і клацали батогами, свистіли в пискавки і на пальцях, сурмили в роги і труби, дзвонили коров'ячими дзвіночками і взагалі намагалися створити якомога більше шуму [654, с. 39; 631, с. 97]. У Словенії на різдвяний стіл клали дзвіночки домашніх тварин і сокиру – для захисту від злих сил [236, с. 248]. У росіян в Страсну середу вранці і ввечері хлопці бігали з коров'ячими дзвіночками навколо села і примовляли: «Довкола двору залізний тин!» [304, с. 157]. Моравани вішали на травневе дерево, поставлене до будинку дівчини перед 1 травня, дзвіночок скотини як охоронний засіб [748, с. 149; 674, с. 300].

Але дзвоник мав і інше значення, виступаючи як відомий оберіг від грому. Дзвони на церковних вежах, як і у віруваннях Сходу, наділялися магічною силою. Релігійне їхнє значення найкраще висловив Станіслав Жабкович, який 1614 року переклав польською «Молот відьом»: «То є причиною, через яку посполиті в костелах на грозу дзвонять. Насамперед, щоб перед трубами, Богові присвяченими, чорти втікали й полишали свої чари. Потім також аби люди пробудилися до молитви й застосували Божу допомогу проти гроз» [727, с. 4-5; 725, с. 34-35]. Для захисту від бурі, граду, відгону градових хмар частіше використовувалися церковні дзвони, а також інші магічні засоби, не пов'язані зі дзвоном (оголення, викидання пічного начиння тощо). Проте є, хоча й рідкісні, приклади використання дзвіночків. Зокрема, в давній Польщі ритуальні дзвоники слугували для захисту від грому, з ними оббігали під час грози будівлі, щоб уберегти їх від блискавки [609, с. 72]. У Сілезії народ приписував церковним дзвонам здатність відлякати градову хмару, затримати злодія чи повернути крадені речі. Написи подібного змісту було можна прочитати на дзвонах польських і чужоземних костелів, починаючи з доби середньовіччя [609, с. 70]. Проте там само в Сілезії під час бурі дзвонили також у маленькі дзвіночки, освячені в день святого Урбана (25 травня), які, як вірили, розганяють хмари [711, с. 227]. У Краківському повіті обходили будинки з дзвіночками, коли чули грім, тоді «хмара сама втече» [66, с. 285]. Еугеніуш Дуда підтримав думку, що незвичайна популярність тих дзвоників, якими на емаусовому ярмарку обдаровували дітей, пов'язана зі значенням, яке приписували церковним дзвонам, а також маленьким дзвоникам, у тому числі привезеним прочанами з Лоретто. Поляки вірили в магічну силу тих дзвіночків, здатних розігнати грозу, що загрожувала селянам, і відлякувати диявола від конаючого [727, с. 4-5; 725, с. 34-35; 633, с. 92]. Хмари відлякували лоретанським дзвоником або просто срібним. У XIX столітті це було дуже поширене в Польщі

вірування. Вже сама наявність дзвоника у домі давала його мешканцям почуття безпеки. Коли ж на село грізно насувалися грозові та градові хмари, господарі виходили на свої поля й, повернувшись обличчям у напрямку грози, калатали тими дзвіночками й голосно виголошували благальні молитви до Бога. Такі дзвоники також підвішували в придорожніх капличках як обереги від грози. Подекуди дзвонити в них із такою метою забороняли ксьондзи, та люди свято вірили в силу дзвоників і як доказ, бувало, наводили, приклад свого сусіда, котрий усе своє життя дзвонив у дзвоник і через це в селі ніколи не бувало граду. Розказували, що є люди, так звані хмарники (chmurnicy), що мають владу над хмарами та вміють їх відлякати таємними молитвами й калатанням у дзвоники [703, с. 62-63]. Судячи з усього, таку ж роль відводили ренкавково-емаусівським глиняним дзвіночкам. Калатання під час грози маленьким дзвоником було поширене в усій Польщі від Познанщини до Люблінщини. Якщо подзвонити довкола дому чи обійстя, доки насувається гроза, то хмари розійдуться, град зникне, а блискавки припинять бити. Цей звичай ще з XV століття засуджувався як язичницький [609, с. 83]. На Люблінщині, зокрема, вважали, що лоретанський або подібний до нього дзвоник, який вживався в якомусь релігійному обряді, має велику силу. Якщо насуваються хмари з грозою, градом і блискавками, то треба в нього подзвонити, бігаючи коло дому й стодоли, тоді хмара розірветься, буря розділиться й ущухне, град зникне в повітрі, а блискавка ніколи не вдарить у будівлі [665, с. 82]. Дзвоники ці купували на навколишніх відпустах і після посвячення в костелі послуговувалися ними для конкретних потреб. На початку XX століття церковна влада видала категоричну заборону застосовувати костельні дзвони з метою відлякування грозових і градових хмар, що, напевно, вплинуло також на згасання вірувань у магічну силу дзвоників [703, с. 57].

Побутували вони не лише в Польщі. У Східній Словаччині застосовували проти чорнокнижників, які спричиняють бурі, особливий маленький дзвін, який висів на вежі й у який калатали лише у випадку грози та блискавиць. Також селяни мали вдома маленькі освячені дзвоники, котрі, за переконанням багатьох, годилося брати за вушко через ганчірочку – так, аби не торкалася людська рука. З такими дзвониками ходили діти по обійстю, коли насувалася гроза [700, с. 265; 699, с. 142]. Під час грози на Сицилії відгукувався костельний дзвін, і з тими, хто його почув, не могло статися нічого лихого. Проте й у приватних будинках в Італії знаходився освячений дзвоник, який своїм голосом мав відлякати грозу. То був пережиток первісного вірування, що різний галас відганяє злих духів і стримує їхні шкідливі

діяння. Через це варварські народи вереском відлякували не лише грозу, але й демонів, хвороб і смерть. У первісних людей відганяли душу покійника лементом і криком [609, с. 72]. Цікаво, що в тибетській традиції дзвіночок протиставлявся ваджрі (блискавці), хоча обоє були активними проявами небесних сил [40, с. 64-65].

Для того, щоб захиститися від хижих звірів, росіяни Вологодського повіту на Чистий четвер ходили в ліс і кричали: «Волки, медведи из слуха вон; зайцы, лисы к нам в огород!» При цьому стукали в сковороди, дзвонили коров'ячими дзвіночками [191, с. 392]. Гуцули відлякували диких звірів на Благовіщення: рано вранці один із сім'ян голяка оббігав з дзвіночком навколо будинку і говорив: «Як дилеко чути сього дзвінка, аби так звірка задилеко ни сьміла приступити до меї худоби» [365, с.33]. Ймовірно, з тією ж метою в Каринтії пастухи палили багаття на підвищенні за селом, а самі дзвонили дзвіночками навколо вогню [244, с. 94]. Мотивування подібних обрядів могло змінюватися: у Новгородській губернії казали, що хлопчаки оббігають в Страсний четвер з дзвіночками на шиї навколо села для того, щоб «скотина прямо з пасовища ходила додому, а не плутала» [346, с. 457]. Великої шкоди завдавали землерийні звірки; їх виганяли, як і змій, жаб та іншу нечисть, у Велику п'ятницю. У середній Словаччині, в Ліптові, бігали по полях або обходили довкола поля з дзвіночками, від чого кроти й миші повинні були піти; так само чинили в словацьких хуторах в Угорщині, де в той же день ввечері хлопці бігали з дзвіночками з двору в двір – щоб жаби не лізли в будинок [66, с. 286]. У Болгарії в околицях Пловдива подібні обряди виконувалися 1 березня: тоді діти бігали з дзвониками по дворах і будинках і кричали: «Бягайте змии и гущери, че Баба Марта иде с калъчката да ва сече!» [490, с. 264], а в Гружі у Сербії – у ніч на Єремію (1 травня): дівчата одягалися у святковий одяг, вішали на шию дзвіночки, обирали «царицю» і з нею перед північчю обходили кожний будинок в селі, дзвонили дзвіночками і співали: «Јеремије у поле, бежте змије у море», входили в будинок і будили сім'ян [379, с. 244]. Справа в тому, що злі духи, за повір'ям, уникають заліза, взагалі металів і навіть брязкоту, який вони видають. Аби вигнати мишей і щурів, яких ототожнюють з духами, господар або господиня в Лопуховій у Польщі бігали у Велику суботу довкола хати з ключами і брязкали ними під час того, коли дзвонили в церкві, переконані, що в цей спосіб відлякають усіх гризунів [609, с. 69-70]. У росіян дзвоном виганяли і зиму, що затрималася: в Архангельській губернії у разі, якщо сніг до дня святого Юрія (23 квітня) не зійде, дітлахи з дзвіночками, які потім прив'язували коровам, тричі оббігали кожен будинок, а за це їм давали гостинці [480, с. 182].

Захисними властивостями володів не тільки звук дзвоника, але і сам дзвіночок, зроблений з металу чи глини. Часто з такою метою використовувалися дзвіночки, що вже побували в ритуальних ситуаціях і тому володіли більшою магічною силою. За їхньою допомогою лікували хвороби, в основному пов'язані з мовленням, голосом – на підставі порівняння голосу людини і «голосу» дзвіночка. У Новгородській губернії причинних жінок поїли морозною водою з весільного дзвіночка [496, с. 96]. Серби поблизу Пожега багато разів поїли водою з «тваринячого» дзвіночка дітей, які не починали говорити в належний час, а у Враньському Поморав'ї для того, щоб дитина заговорила, після того, як напоять водою з дзвоника, її ще гойдали в колисці, підвішеній на дверях кімнати [526, с. 205, 206]. Словаки з Чічманів поїли дітей, які погано говорили, водою з дзвіночка, котрий використовували під час колядування. У Сербії поїли дитину з дзвіночка і для того, щоб голос у неї був дзвінким [66, с. 286]. У Росії з цією метою користувалися водою з великого дзвона [313, с. 122]. Зв'язок дзвіночка з голосом відображено в деяких піснях сербських «лазариць» із Лесковацького Поморав'я [175, с. 243]. Вочевидь, магічне значення в собі несла й глина як матеріал дзвоників.

Подвійну магію – магію предмета і звуку – використовували в наступній обрядовій дії: у польському Помор'ї на Святвечір били дзвіночком плодові дерева. Таким чином їх «пробуджували до життя», щоб восени був гарний врожай [733, с. 51].

В якості апотропейних предметів використовували дзвіночки у весільній обрядовості. В Олонецькій губернії дзвонили в дзвоник під час рукостискання на знак укладання угоди. В Росії, так само, як і в інших місцях, дзвіночки прив'язували на дугу в збруї весільних коней, а після весілля зберігали [496, с. 96]. У Родопах наречений перед весіллям посилав нареченій на дівич-вечір прикрашеного квітами, червоними нитками, дзвіночками і золотими яблуками білого баранчика, а в Граово дзвіночок разом з червоним півнем прив'язували до жердини, так що виходило своєрідне весільне знамено [66, с. 287].

Широке використання дзвіночків у весільному ритуалі слугувало основою для дівочих ворожінь про заміжжя. У Росії на зимові свята дівчата ходили слухати звуки: якщо біля перехрестя або в ополонці комусь почується дзвін дзвіночків, який трактувався як звуки весільного поїзда, то дівчина вийде заміж; цікаво, що якщо ворожили біля церкви, то весілля віщував не дзвіночок, а почутий спів «Алілуя!» [297, с. 74]. Так, наприклад, ворожили в Костромській губернії. Там опівночі дівчата виходили на перехрестя, окреслювали коло і, стоячи

в ньому, прислухалися, і якщо вчується їм подзвін дзвіночків або сміх і спів, то бути їм заміжніми [475, т. 1, с. 48]. Часом, коли ворожили на роздоріжжях і перехрестях, розмежовували звук дзвіночка, що віщував заміжжя, й звук церковного дзвона, котрий у мантичній системі означав смерть [145, т. 2, с. 140]. Зокрема, у Вологодській області влітку дівчата «звали долю на перехресті»: вони виходили за село і лягали в окресленому магічному колі на дорогу, притуливши вухо до землі; якщо чувся великий дзвін – на смерть, а якщо дзвеніли маленькі дзвіночки або бубонці – бути весіллю; з якого боку задзвонять – звідти і чекати нареченого [66, с. 287]. Разом із тим варто пригадати наведену вище північноросійську оповідь про нечисте місце, де вчувався подзвін [167, с. 133].

Щоб полегшити посмертні змагання душі, на Краківщині користувалися дзвоником умираючих; пронизливий його голос мав слугувати для розпорошення демонів, які чигають на душу померлого. У Західній Чехії обходили з дзвоником ложе вмираючого, а іноді і просто хворого. Подібний забобон був поширеним серед лужицьких сербів, у Тюрінгії і Трансільванії. У мить вмирання в Жемайтії дзвонили так званими дзвониками щасливої смерті, щоб дати полегшення душі та врятувати її від демонів. Для захисту від злих духів дзвонили в цій ситуації також у Пруссії, Каринтії, Фризії й Австрії [609, с. 70-71]. У деяких випадках, коли звук дзвіночків протиставлявся не голосу, а мовчанню, він слугував знаком життя, а безмовність – знаком смерті. У Сербії, наприклад, якщо в будинку хтось помер, на знак жалоби зі стада знімали всі дзвіночки [34, с. 210] або, якщо помирав чабан, з овець зістригали шерсть, не стрижену кілька років, і знімали дзвоники, «щоб стадо заніміло». Подібні звичаї відомі також у болгар і поляків [66, с. 287].

У розглянутих прикладах магічних дій (кількість яких легко можна збільшити) дзвіночок входив до кола синонімічних символів, що мали значення оберегу, причому символів не тільки звукових (клацання батога, стукіт у сковороди, свист, стрілянина), але і предметних (сокира, ланцюг, ніж – залізні предмети; червона нитка, червоний півень); акціональних (оббігання чи обхід навколо села, будинку, поля; розбудження людей, дерев); вербальних (сама ритуальна мова, вигуки, а також називання предметних символів: наприклад, слова «залізний тин» мають в магічних діях те ж значення, що і сам залізний паркан). Таким чином, і сам дзвіночок, і його дзвін у разі необхідності могли бути заміненими предметами і звуками з аналогічними функціями [66, с. 288]. В Каліште у Словаччині, наприклад, у Страсну суботу хлопчаки, виганяючи комах, бігали по

будинку, брязкаючи ланцюгами і клацаючи замками [606, с. 89], в околицях Нітри господиня обходила будинок зі зв'язкою ключів, сильно брязкаючи ними, щоб прогнати гризунів [654, с. 179]. Подібні дії могли відбуватися і під дзвін.

Дзвіночки використовувалися також сакральними особами та ряджеными, які зображали сили іншого світу, духів, святих. Найбільш яскравим прикладом такого роду є використання дзвіночків болгарськими кукерами і русаліями. Русалії – не ряджені, а спеціально обрані особи, функції яких – лікувати «самодівські», або «русальські» хвороби, тобто хвороби незрозумілого походження, які, як вважали, насилаються самодівами і русалками. Самі «русалци», їхнє взуття, а також особливий священний посох-тояга були обвішані дзвіночками і брязкітливими предметами [318, с. 477, 485]. Болгарські кукери, або дракусі, ходили в понеділок на Тодоровому тижні. Вони вбиралися в жіночий одяг, прилаштовували горби з ганчірок, а на ременях привішували дзвоники і калатальця худоби; в їхньому вигляді вигадливо поєднувалися зооморфні і орнітоморфні ознаки; вони носили з собою дерев'яну зброю. Головні персонажі кукерів – кукерска бабка (або майката) і дедо, чи старець. Ряджений бабусею носив прядку з куделею і веретено та зображував прядіння, а дід запрягав кукерів у плуг, орав, сіяв і боронував, вимовляючи ритуальні слова благословення посівів [318, с. 372-377]. Це з очевидністю вказує на те, що і русалії, і кукери виконували важливу ритуальну функцію – захищали село і людей від злих духів і тим самим сприяли родючості, здоров'ю, добробуту. У цьому зв'язку дзвіночки потрібні були їм, з одного боку, для вигнання бісів, з іншого – для збільшення своєї сили. Це підтверджує і підвішування дзвіночків на поясі, що вважався вмістилищем сили, міці людини, і на взутті.

Середньословацький обряд «волочіння колоди» і словенське «ходіння з кіньми» виконувалися наприкінці Масниці. Їхні учасники також були обвішані на поясі дзвіночками й ходили селом, тягнучи за собою плуг (корито – в Словенії) або, як у Словаччині, тримаючи в руках палицю, яка зображала голоблю, з прив'язаною на мотузці колодою. Вони крали, загороджували дорогу голоблею, вимагаючи викупу, ходили, вибираючи найважчу дорогу, часто через паркан, вилазили на дах тощо [743, с. 159-160]. Ритуальній оранці болгарських кукерів відповідав чеський масничний обряд «ворачкі» (від orati 'орати'); тут також були присутні дзвіночки: ними були обвішані ряджені (ведмідь, «клібна», жираф та інші), які йшли слідом за «орачами» [66, с. 289]. У росіян Пошехонського повіту проводжали Масницю ряджені, одягнені в лахміття, забруднені сажею, з батогами, мітлами в руках; скрізь, навіть

на свої шиї вони навішували коров'ячі дзвіночки і всілякі брязкальця [480, с. 29]. Обвішувалися дзвониками й учасники святкування Петрового дня у Тульській губернії: «...А сами разрядимся, как на святках, обвешаемся колокольчиками, бубенцами... и идем. Крик, шум, пляска, пенье...». При цьому всю ніч грали на гармоні, били в бубни, пічні заслінки, коси [480, с. 253].

Типологічно схожими на кукерських бабу й діда були словацькі ряджені d'ad і baba, які в компанії співаків обходили будинки на Новий рік в околиці Поважської Бистриці у середній Словаччині. Дід із зачорненим сажею обличчям був густо обмотаний перевеслами, на яких висіло 72 дзвіночки. Він невпинно дзвонив ними весь час, поки баба вимітала закутки будинку [748, с. 30].

Дзвіночки були прикрасою одягу (їх вішали на шию, на пояс, на ноги учасників обрядів), тому звук було чутно при будь-якому русі, незалежно від волі ряджених. Дзвіночок також могли носити в руці і дзвонити ним у певних випадках, частіше за все для того, щоб подати знак про свій прихід. Такими були антропоморфні ряджені Барборки, Мікулаші, Люцки у чехів, словаків і мораван. У Чехії в процесії ряджених в день святого Миколая (6 грудня) дзвонили дзвіночками всі учасники обходу: Мікулаш, який дзвонив за дверима перед тим, як увійти, ангел, який вів на ланцюгу чорта, і чорт, який дзвонив дзвіночками, прив'язаними біля пояса, гримів ланцюгом і погрожував вилами [639, с. 32]. Словацькі Мікулаші з Мияви, вбрані в одяг, набитий сіном, підперезані ланцюгами, в рогатих шапках, – носили з собою дзвоник, яким подзвонювали, і сажу, якою забруднювали всіх, хто хотів до них наблизитися [611, с. 245]. Часто в чеських і словацьких селах дзвіночками був обвішаний чорт, диявол. У Лішові дівчина, котра напередодні дня святої Люції (13 грудня) рядилася «Люцкою», одягала все біле, загорталася у простирадло, обв'язувала рушником голову, а в руки брала дзвіночок і гусяче крило; так вона йшла на вечірку до пряль, обмітала дівчатам обличчя, тикала пір'ям в очі [631, с. 98]. Носили з собою дзвіночок і дзвонили під вікнами, оповіщаючи про свій прихід, чеські та моравські ряджені Барборки та «матушки» – такі свідчення є досить численними. Про інший звичай, спостережений у чадецьких гуралів, пише етнограф Роман Завіліньський: «...Коли після Нового Року ксьондз ходить по коляду, то попередньо посилають по хатах дзвоник, аби люди приготувалися до приходу ксьондза. Коли такий дзвоник приносять до дому, баби йдуть до стайні й там дзвонять біля худоби, щоб такою веселою була, як той дзвоник. П'ють також люди з того дзвоника воду, аби протягом того року бути веселими» [759, с. 388].

У Познанському воєводстві стуком у двері і дзвоном дзвіночків, прив'язаних до чобіт, сповіщали про своє прибуття Юзеф і гвяздори,

що ходили по хатах у Святвечір [107, с. 209]. У польській Сілезії на Святвечір по селах ходили пастухи. Вони одягали на себе зняті з худоби дзвіночки, ланцюги та інші брязкітливі предмети і під звуки труб і пискавок ходили по домівках, де їх пригощали [107, с. 206].

Ті ж атрибути використовувалися при перевдяганні різними християнськими персонажами, ангелами, святими. У Подкрконоше в Чехії, наприклад, ряджений в білий одяг Ісусик обходив будинки, а перед тим, як увійти, дзвонив у дзвоник під вікном або за дверима [762, с. 491]. У Лужицях напередодні Святвечора ходила по домівках «божа дитина» – дівчинка, загорнута в біле полотно. В одній руці у неї була мітла з дзвіночком, в іншій – вузлик, з якого вона обдаровувала слухняних дітей [750, с. 33]. Більше того, в Україні члени церковного братства, що ходили на Різдво по будинках, брали у старости церковний дзвіночок і з ним колядували [573, т. 3, с. 265]. У церковному різдвяному обряді південно-західної Моравії під назвою «гнати стадо» зображали відгін стада до Віфлеєму: пастух, цьвохкаючи батогом, гнав перед собою хлопців, обвішаних дзвіночками і бекаючих, – як вівці, а чоловіки виходили з будинків і стріляли з рушниць [639, с. 78]. В обряді проглядалася народна традиція різдвяного рядження тваринами і використання дзвону дзвіночків, цьвьохкання батогом і стрілянини з рушниць для відгону нечистої сили. В інших варіантах пастух чи хлопець гнав перед собою дітей, які дзвонили дзвіночками і бекали та зупинялися там, де можна що-небудь отримати, як у Сілезії [762, с. 493], або колядували під вікнами, як в околицях Угерського Градішта [605, с. 14].

Дзвіночки були обов'язковим елементом прикраси зооморфних ряджених в період Різдва і Масниці. У різноманітних ряджених козами, кіньми, іншими тваринами (чеської клібни, шимла, бруни, словацького туроня, болгарської каміли, або джемала та решти) дзвіночки привішувалися до шиї, до голови. Дзвіночком сповіщали про свій прихід ряджені кобилами бруни в Чехії [762, с. 98-99]. Росіяни Тюменської області також робили маску коня: до опудала кінської голови прив'язували безліч дзвіночків і різнокольорових стрічок; замість тулуба прикріплювали до голови біле простирадло, в яке загортався хлопець [134, с. 245]. Словенці на Масницю ганяли звіра «гшо», дерев'яна голова якого обтягнута заячою шкурою, на шиї – повідець і дзвіночки [761, с. 358]. У болгар опудало камила (верблюда) було обвішане тріскачками, дзвониками і бубонцями, отож при русі це створювало страшний шум [66, с. 291]. Іноді дзвіночок з'являвся на ряджених ведмедем, хоча для них це не було характерним. У Моравії в останні дні масниці ряджені ходили по селу збирати продукти,

найчастіше з «ведмедем», якого зображав хлопець, обкручений гороховою соломою, з довгим солом'яним хвостом і з дзвіночком поміж ніг. Він танцював із доньками господаря «на льон і коноплі», а де не потанцює, там, як вірили, не вродять ці культури. Солому з «ведмедя» обривали і підкладали в гніздо гусям, щоб вони добре плодилися [605, с. 31]. У даному випадку функцією дзвіночка, привішеного поміж ніг, було маркування сенсу всього ритуалу, спрямованого на забезпечення родючості і «ведіння» худоби.

Дзвіночками іноді прикрашали і опудала. У росіян в Сольвичегодському повіті до різдвяного рядження готували «опудало» – величезну ляльку, зроблену з колоди, з розмальованим фарбами обличчям, якому надавали страхітливого виразу, одягали в баб'ячий одяг, навіть прилаштовували волосся з кінського хвоста; там же, під стрічками головного убору підвішували дзвіночок, до язичка якого прив'язувалася мотузочка. Головний ефект від появи «опудала» на посиденьках – зчинити переполох [134, с. 246]. Влітку на Русальному тижні (до або після Трійці) у росіян виконувався обряд «проводи русалки». У селі Колєно Аткарського повіту Саратовської губернії русалку зображало солом'яне опудало коня, обвішаного бубонцями і різнобарвним ганчір'ям, за яким сунув народ, переважно жінки й діти, що гриміли торохкальцями, били в тази і заслінки; так ішли до річки, де кидали опудало у воду [329, с. 105; 200, с. 245].

Цікаво, що в алтайських і монгольських народів назви дзвона, дзвіночка та пластинок-калатал були пов'язані з іменем Бога грому [411, с. 120-122, 312]. Глиняні та металеві дзвіночки належали до архаїчних оберегів, застосування яких було досить поширене в народній культурі. У зв'язку з його охоронною, захисною семантикою, очевидно, похідною від ролі в метеорологічній магії, дзвіночок використовувався в переломні моменти життя: під час ритуалів «переходу» (у весільній і похоронній обрядовості), під час хвороби (як прикордонного стану між життям і смертю), в періоди та окремі дні календаря, що вважалися перехідними (Масниця, Тодорів тиждень, осінньо-зимові свята) чи небезпечними через особливу активність нечистої сили (дні святого Миколая, святої Люції, Різдвяний Святвечір, Русальний тиждень, Івана Купала, святого Петра) [66, с. 292], а також як захист від грози й блискавки. Глиняні дзвоники-талісмани були одним із тих речових символів, через які проявлявся змістовний бік традиційних урочистостей Ренкавки й Емаусу, обов'язковим атрибутом цих свят. Вони містили у собі всю багатозначну семантику весняних святкувань і виступали їхнім своєрідним утіленням.

2.4. Міфо-ритуальні основи Ренкавки

2.4.1. Ренкавка як вівтар

Краківське свято Ренкавки мало чимало спільного із Свистопляскою, але водночас і багато відмінного. Його так само не можна розглядати просто як забаву, оскільки відвідини Ренкавки теж були обов'язковими для всіх членів громади, вони розцінювалися як єдино можливий спосіб поведінки людини й колективу. Попри втрату підкресленої прагматичності ритуалу та його орієнтації на кінцеву мету, зорієнтованість поведінки на сам ігровий процес, а також появу категорії глядачів, якої немає в ритуалі, в усякому разі, в архаїчному, Ренкавка зберігала важливу співвіднесеність із певною точкою в часі й просторі, незмінність відтворення з покоління в покоління, відсутність імпровізацій. За її допомогою колектив періодично оновлював і утверджував себе, свою єдність. Адам Шелонговський, автор оригінального дослідження з історії польських гербів, вважав, що в формі Ренкавки під Краковом, поблизу могили Крака, у Польщі збереглося свято померлих, яке полягало в киданні їжі (а також шкаралуп із яєць). Але не на це, гадав він, слід звернути увагу в святі померлих – бо те все добре знане й доведене (як чеські Морані, Радавніци в Білорусі). Треба радше звернути увагу на характерну назву того святкування – Ренкавка, котра навіть дала привід до виведення її від насипання могили руками. Аналогічний до неї вираз «zrękowiny» існує для позначення заручин – обряду в'язання хусточки на лялечку з рук молодят, а також «rękownicy» старшої дружки на весіллі. У народі є й назва «rajskie drzewko» для весільного гільця, а також пов'язаного з раєм короваю – весільного хліба, так само, як rańtuch, rajtuch – для весільної хустки, котра виражає зв'язок образу раю, що слугує назвою неземного світу, з поняттям весілля. Дослідник відзначав, що так само й слов'янський бог Радогост мав характер двоїстий і божеством був не тільки весілля, але й могил і померлих. У назві свята Ренкавки він вбачав вказівку на присутність воріт у потойбіччя [737, с. 58]. Тому важливою категорією був шлях на Кшемьонки, переміщення зі свого в чуже, на межу з потойбіччям, супроводжуване діями з очищення простору життя від смерті й відновлення межі поміж своїм і іншим світом. Вектор руху йшов від центру освоєного простору на його периферію.

Слід пригадати, що узгір'я, на яких відбувалися Емаус і Ренкавка, мали, поза сумнівом, язичницьке, культове минуле [708, с. 37]. Підтримання космічного й суспільного порядку за допомогою регулярного відтворення того, що було на початку, – одна з головних

функцій ритуалу як засобу боротьби з профанічним часом, бо саме в цьому полягало значення циклічної регенерації світу в обрядах. Казимєж Шульц писав, що Крак був світлим божеством, а могила була його вівтарем, і звичай, що зберігся на початку весни, коли сонце воскресає з мертвих, і нове літо бере гору над зимою, приносити жертви на могилі Крака на Кшемьонках, де викрешували вогонь на його честь. Бо в перший день після великодніх свят краків'яни виходили натовпами на пагорбки Кшемьонок, де підносився могильний насип Крака, і кидали школярам, які чіплялися на схилі, варені яйця, яблука, пряники і булки. Назву Ренкавки, під якою знана була ця забава, люди в Кракові тлумачили розмаїто, вже що то могила, начебто насипана руками вдячного народу, чи що землю для поспіху носили в рукавах і халявах. Але оскільки Шульц не знав етимології Ренкавки, то гадав, що назва не так важлива, а набагато важливішим є те, що місцеві перекази говорять одноголосно, що святкування справляється на пам'ять про Крака, засновника міста, і що звичай відзначати Ренкавку є безсумнівно рештками язичництва. Кидання яєць, хліба й іншої їжі на Великдень на могилі Крака Шульц пов'язував із близьким за часом і деякими іншими обставинами та відомим у цілій Слов'янщині відзначанням приходу Весни або ж Маржани. Коли ожилі промені весняного сонця зганяли із землі сніги, усували білий смертельний зимовий покрив, тоді слов'янські народи справляли веселе свято весни. Ще за часів Шульца у «Литві», тобто Білорусі, сільські дівчата йшли в цей час співати за село, щоб зустріти весну. У Чехії, в Празі, зовсім як у Кракові, народ збирався на другий день Великодня на Морані (Морана чи Марана, за поясненням Шульца, – смерть у слов'янській міфології, а також зима, що поступається весні), де бив яйця й кидався ними. Там, де це святкування не було пов'язане з великодніми святами, воно всюди припадало на перші дні весни, а отже, десь на 22 березня. Вирішальною на користь цієї дати є та обставина, що костелик, який, за свідченням Домбрувки, постав уже в XV столітті й до сьогодні ще стоїть на горі Лясоті, на Кшемьонках, коло підніжжя Кракового пагорба, був присвячений святому Бенедиктові, пам'ять якого церква відзначає 21 березня. Ця особливість доводить, що й краківська Ренкавка відзначалася колись у перший день весни. Така календарна вказівка рідко коли буває помилковою і в якості свідчення стародавності святкування не раз має більше ваги, ніж перекази хроністів. Відомим є всюди практикований церквою у середні віки спосіб викорінення решток язичницького культу через пов'язування з його днем і місцем ушанування якогось патрона храму. Цієї вказівки повністю вистачає, щоб виключити будь-які сумніви щодо того, що переказ про Крака й Краків був народним і сягав найдавніших часів, що

як дракон і Ванда, так і Крак становив не земну, а надприродну істоту, світле божество, на честь якого була насипана могила, і пошанування її зберігалося в звичаях і обрядах місцевого населення [740, с. 67-69].

Думку про те, що легенди про походження Кракова містять у собі боротьбу весни з зимою, світла з темрявою, добра зі злом, поділяв і Юзеф Шуйський. Як і Шульц, він вірив, що Ренкавка завдячує своїм походженням стародавній міфології [738, с. 22-23]. Краків курган він визнавав жертовним вівтарем [739, с. 36]. Дійсно, могло бути навпаки, ніж гадав Шульц: на узгір'ї вже раніше знаходилося культове місце і через це, власне, на ньому насипали культовий пагорб, де поховали якогось місцевого чи племінного вождя. Тому слід уважніше поставитися до одного з давніх переказів, який говорить, що пагорб постав на місці слов'янського божка Свиста (Gwizda), що стояв на ньому колись [763, с. 186]. Марцін Бєльський у своїй хроніці згадує язичницьких божеств, у тому числі бога негоди, якого звали Похвістом, а в Мазовії ще за його часів називали Похвісьцєль (Pochwiściel), а також Перуна [610, с. 71]. За словами Мацея Мєховського (1526 рік), поляки вшановували лагідний порив вітру, що шелестів у колоссі та листі дерев, і називали його Посвистом (Pogwizdem). Ці відомості 1555 року повторив історик Марцін Кромер [621, с. 142; 614, с. 38; 609, с. 551; 764, с. 197, 198]. У 1577 році хроніст Мацей Стрийковський теж назвав Посвиста (Pogwizda) серед богів, яких ушановував князь Мєшко [734, т. 2, с. 219]. Згадує обожнений «вітер, котрого звали Погвіздом», й італієць Алессандро Ґваньїні 1578 року [108, с. 79]. 1584 року поет Якуб Вуйек писав, що колись Польща була темною, поклонялась різним Ладам, Ніям, Маржанам, Живанам, Зизиліям, Живам, Погодам, Похвистам (Pochwisty), Леліполелям, Перунам [732, с. 77]. Марцін Блажовський у 1611 році додавав до польського перекладу Кромера, «що того Похвисцицеля (Pochwiściciela), якщо йдеться про вихор, ушановувала й Русь, а не тільки мазури», бо ще в його часи українці низько вклонялися стрінутому вихорові [317, с. 129; 609, с. 551-552; 764, с. 199]. Поет Самуель Твардовський у 1650-х роках згадує поклоніння тваринам, вужам, деревам, Похвистам (pochwisty) [744, с. 105].

Густинський літопис теж згадує його серед ідолів, які стояли за часів князя Володимира. «Третій Позвиздъ, ляхи его нарицаху Похвистъ; сего вѣрили быти бога аеру, си есть воздуху, а иныи погоды и непогоды, иныи его вихром нарицаху, и сему Позвизду, или вихру, яко Богу кланяющеся моляхуся» [391, с. 257]. Ці відомості повторюються в житіях. Виписка з житія чи літопису про Володимирових богів кінця XVII століття називає його «Подвиздъ, иніи же прозваша его Похвистъ, нѣцыі вихром, исповѣдающе нарицающе бога быти воздуха, ведра и безгодия» [373, с.

87; 106, с. 296]. Те ж саме повторюється в знаменитому «Синопсисі» Іннокентія Гізеля (1674 рік) [389, с. 202]. Архієпископ Мавро Орбіні (1722) знав, що поляки «покланялися вѣтру, которои протѣкаетъ по колосамъ житъ и по ветвамъ древесъ, нарицающе его Догода, или Похвистъ, именемъ же Догодовымъ значили ведро, а Похвистовымъ имянемъ нерастворѣніе или ненастіе воздуха» [764, с. 207]. Сербський історик кінця XVIII століття Йован Раїч у своїй чотиритомній «Истории разных славенских народов, наипаче болгар, хорватов и сербов, из тмы забвения изятой и во свет исторический произведенной» (1794) теж пише про богів Володимира: «Третый Позвиздъ, или Вихоръ, исповѣдали его Бога быти воздуха, ведра и безгодія» [424, с. 269; 513, с. 523]. Це божество, мабуть, було супутником Перуна, що доводять деякі дані зі сходу Росії.

Наприкінці 1760 року за звинуваченням барнаульського духовного замовника (особи, що здійснювала за дорученням місцевого єпископа нагляд за кількома церковними парафіями) Дометія Комарова був заарештований селянин Артемій Сакалов – людина з багатою на події й складною біографією. Сакалов, зокрема, займався магією з використанням замовлянь. Він поклонявся Перунові, «вихоремъ молился и Сатану отцомъ называлъ», «Коледу кликалъ» [389, с. 197, 202]. Вихор як утілення демона чи лихого божества відігравав значну роль у віруваннях слов'янських гончарів [432, с. 282-286]. А віра в Посвиста зберігалася в Україні, принаймні, на Поліссі, до середини XIX століття. У Козелецькому повіті Чернігівської губернії було записано думу про похід князя-язичника на Царгород, якій передували пояснення щодо змісту: «Да то сказано, що люде сі великиї були зовсім не те, що ми, християне: у їх і Бога якось інак звали – кажуть, Посвистач якийсь. Він, кажуть-то, установляв годину усюди, а більше нічого і не знав: об другім чім другії знали і порядок свій давали» [277, с. 173]. В самій думі говориться про князя, що «стали вірниі слуги його на майданах громадитьця да свойму богу Посвистачу молитьця, щоб він ім годину дав да моря не турбовав». Коли буря розкидала кораблі, «став тогді старший князь своім радним слугам казать: «Ей ви, слуги моі вірниі! Не єсть се бог наш Посвистач бог настоящий, що він сьоеі бурі не втишив да наші караблі в такій силі потопив, десь наш бог Посвистач спав чи в Макоши гуляв...» [277, с. 175-176, 177]. Тут простежується зв'язок не лише з обрядово-магічною роллю свисту в традиційній культурі, але й з культом Громовержця. На користь цього говорять ведійські дані. Зокрема, про зв'язок громівника Індри з вітром свідчить наявність у Рігведі парного божества Indra-Vāyu 'Індра і Вітер' (I, 2; I, 135; IV, 46-47; VII, 90-92; VIII, 100). В індоіранській традиції парне божество, що

складалося з Бога грому й Бога вітру, розташовувалося на чолі пантеону в якості прародителя богів і міфологічних героїв. Сильний Вітер – це перша реінкарнація давньоіранського бога війни й перемоги Веретраґни (Яшт 14, I, 2) [437, с. 6, 171-172, 412-413; 438, с. 260-262, 441; 150, с. 222].

Як відомо, Громовержець вшановувався на горах. Значному узвишшю, що здіймалося над місцевістю чи виділялося серед інших, належало помітне місце в топографічній системі координат міського простору. Відповідаючи вертикальній моделі світоладу, гора в традиційній культурі була протиставлена низині за принципом: верх – низ, узвишшя – низина, виступ – западина. Як уже говорилося, верх – низ, верхній – нижній були однією з основних опозицій у слов'янській картині світу. Дослідники, зокрема, Кароль Роґавський, уже давно вказували, що поховання Крака є одним із найвідоміших давніх курганів, на якому в Польщі відбувалися священні обряди. І Твардовський саме в тих горах проводив свої магічні практики з чортами; у народі стверджували, що бачили, як там в'ються духи. Роґавський наполягав, що й назва Лясота первісно означала дуже багато [715, с. 26-27].

Сучасний польський дослідник поховально-поминальної обрядовості Мацей Мєзян висунув припущення, що назва узгір'я Лясота, не маючи нічого спільного з лісом, виводиться натомість зі слов'янського leš, яке в сербській і хорватській мовах означає 'труп', 'мертве тіло'. Він вказував, що узгір'я Лясота було також традиційним місцем екзекуцій. Страти були видовищем, подивитися на яке збирався натовп, часом занадто вражаючим. Коли у XVII столітті саджали на палю Костку Напєрського, ватажка повстання на Підгаллі, невправний кат аж десять разів вдаряв нещасного, поки знаряддя тортур не ввійшло в тіло. Одночасно було стято його двох товаришів, а їхні тіла почетвертовано. На такі видовища охоче брали дітей аби ті на власні очі могли переконатися, що чекає на грішних і неслухняних. Сучасні учасники Ренкавки, за словами Мєзяна, не завжди усвідомлюють, що коїлося на місцині, по якій вони ходять. Може, це й на краще, але так втрачається щось із традиції [691, с. 262-263]. В той же час у слов'ян існувало уявлення про можливість одержати з могили, тобто з нижнього ярусу світу, живильну силу [179, с. 121; 383, с. 178, 187-188], що й відбувалося на Лясоті.

Маргінальний аспект топографії краківських відпустів був прямо пов'язаним із агоністичним характером архаїчних форм торгівлі, про які мовилося вище. Звєжинецький Емаус до XIX століття відбувався аж від самого полудня, після закінчення церковних урочистостей, на узгір'ї поміж костелом святого Сальватора, який раніше мав ще іншу назву, опосередковано пов'язану з Великоднем, – Преображення Господнього, а в народі здавна звався Емаус, дерев'яною каплицею

святої Маргарити та мурами костела норбертанок. Територія та була на той час пуста й незабудована. Там стояли намети і ятки з різними іграшками, дрібничками і солодощами, відбувалися різні потіхи та забави. Незмірно цікавим є факт існування на такому малому обсязі аж трьох дуже рано заснованих костелів. Не пояснює цього достатньо велика густота заселення вже на початку польської державності. У XII столітті власником осади був, як вже мовилося, Пйотр Влост зі Скшинна, зять якого Якса надав місце для поселення норбертанкам у середині XII століття. Припускають, що в той час у поселенні існував оборонний град у місці, на якому постали костел і монастир норбертанок. Поблизу граду могли існувати язичницькі культові місця. Таку думку вчених підтверджують перекази про спорудження костелів в ім'я святих Сальватора і Маргарити на місці давніх язичницьких храмів. На користь гіпотези промовляє скупчення двох романських костелів на невеликому просторі, а також перекази, котрі пояснюють хронологію постання костела святого Сальватора. За одним із них, тут мав зберігатися хрест, принесений із Моравії та пожертвуваний першому князеві-християнину в Кракові. Другий переказ говорить про посвячення костелу святим Войцехом (955-997) і проповідь, виголошену ним у цьому костелі до місцевого люду. Відомі факти, коли духовенство не могло викорінити язичницький культ на якомусь місці, тому зводило на ньому костел або каплицю, які пов'язувало з перебуванням святих або Божої Матері. Слід припускати, що з подібним маємо справу на Звєжинці. І лише коли на межі XIX-XX століть узгір'я Сальватор почали забудовувати житловими будинками, а Пулвсє Звєжинецьке й Звєжинець приєднали до Кракова, Емаус, його ятки й забави перенесли на сучасну вулицю Тадеуша Костюшка [633, с. 90; 763, с. 189]. Храм і навколишня церковна земля утворювали сакральний центр ярмаркового простору. Довкола розташовувалися торгівельні ятки з крамом. Проте з цього зовсім не випливає, що костели були пов'язані з ярмарками якимись меркантильними, фінансово-економічними відносинами. Як вже говорилося, ярмаркова торгівля була лише одним із органічних складових елементів релігійного святкового священнодійства, що включало прихід, епіфанію гостей, яких зустрічали, обдаровували, пригощали. Тому ярмарок, який займав хтонічну периферію простору, втілював в собі сміховий антисвіт, протиставлений серйозному світу храмового священнодійства. Опозиція серйозного центру та сміхової периферії передбачала встановлення між ними диспуту-діалогу, який, поряд із обміном словесними репліками, включав і обмін матеріальними цінностями.

Ще в 1595 році при костелі святого Франциска Асизького в Кракові було закладене Архібратство Страстей Господніх, єдине цього типу в Європі. Цікаве воно тим, що 1696 року запровадило звичай споряджання щорічних процесій у Великодній Понеділок до Звєжинця, званих «procesjami na Emaus». Процесії ті вирушали з костела францисканців близько восьмої години. Сучасними вулицями Звєжинецькою і Тадеуша Костюшка крокував похід братчиків, вбраних від голови до п'ят в чорні плащі, які закінчувалися каптурами з прорізаними невеликими отворами для очей. На плечах, серед намальованих черепів, виднівся похмурий напис: «Memento homo mori» («Пам'ятай, людино, про смерть»), який братчики ще й скандували з пафосом і ритмічно. Братія несла хрест (pasję), корогви, феретрони і воскові свічки. Похід супроводжував оркестр, що складався з труб, литавр і скрипок та грав навперемін зі співанням братчиками літаній до Всіх Святих і виголошуванням доречних молитов. Під час триразового обходу костела Пресвятого Сальватора учасники процесії співали псалми про Воскресіння Господа з мертвих. Далі вирушали до монастиря норбертанок і примонастирського костела імені святого Августина і пресвятого Іоанна Хрестителя, де після служби приймали частування від черниць. Процесії такі відбувалися щорічно протягом довгого часу, а пізніше цей звичай зник. Звичайно Архібратство подібні походи влаштовувало потім на Великому Тижні до монастиря францисканців, і вони вже не були пов'язаними з Емаусом [763, с. 189]. Цілком можливо, що така похмуро-урочиста хода мала на меті відвернути вірян од якогось язичницького звичаю.

Тадеуш Северин, на підставі звістки Сарницького та продовжуючи думки Ґльоґера й інших дослідників, гадав, що на Ренкавці-кургані справляли колись прадавні обряди, змістом яких було засвідчення шани померлим – саджання дерев, розсівання грошей чи фехтувальні ігрища. Ренкавка була рештками предвічного культу померлих. То була поминальна урочистість відгалуження віслян на правому березі Вісли, так само як Емаус – аналогічна урочистість на лівому березі. Була вона в Польщі рештою весняних поминок, які римська церква витіснила на користь встановлених ще у X столітті осіннього поминання. Тому на Ренкавці садили кущі й дерева як сховки для душ, що виступали у постаті птахів, або ж проводили бої з метою втішити померлих і відлякати зброєю злих духів, які загрожували добрим душам. Такого роду ігрища належали, зрештою, до поховального ритуалу стародавніх греків і багатьох східних народів. Пам'ять про народні ігрища стала в XVI столітті легендою, а збройні битви на честь померлих перетворилися на потішну бійку на киях, аби з плином часу поступитися місцем

дерев'яним іграшкам у формі келепів і сокирок, які продавалися торговцями на Емаусі й Ренкавці ще на початку XX століття. І навіть хліб, варені яйця й фрукти, а також рештки свяченої їжі, що їх кидали з пагорба Ренкавки міській бідноті, котра збиралася нижче на схилі, – то остання форма жертв, які приносили померлим. Северин, наполягаючи на суто поминальному характері Ренкавки, вважав її поминальними учтами, в яких усі брали участь. Дари, що кидалися з верхівки могили, були, обрядовими харчами для небіжчиків. Яйце в тому обряді, подібно як і в інших магічних практиках, мало на меті відвойовування добра і відвертання зла, крім того, як зерно життя, підживлювало душу померлого [725, с. 36; 726, с. 53].

Кидання хліба виразно демонструвало притаманне слов'янській міфології уявлення про Бога як про хлібодавця, що розподіляє людям долю, матеріалізовану в хлібних виробах. Доля, отримувана учасниками Ренкавки, подібно до шматків весільного короваю чи поминальної їжі, якою обов'язково пригощали жебраків, першого зустрічного, сусідів тощо, була інтегральним образом, який синтезував уявлення про життєву силу, багатство, плодючість, ритуальний перерозподіл загального обсягу котрих відбувався на Кшемьонках. Ловлячи хліб, люди прилучалися до жертвоприношення, отримуючи щастя, здоров'я, добробут [493, с. 51-66; 28, с. 82-83, 122, 127]. На користь такого тлумачення наїдків, скинутих люду, що зібрався коло підніжжя пагорба, – хоча й не конче пов'язаного з поминаннями й ушануванням покійників – свідчать порівняльні матеріали. У різних місцях Чехії, Верхньої Сілезії й Лужиць ще в XIX столітті дотримувалися наступного своєрідного звичаю: одразу після жнив, 24 липня, напередодні дня святого Якова, з певними церемоніями приносився в жертву цап. Обрану тварину попередньо мили, золотили їй роги, сілезці й лужицькі серби прикрашали її різнобарвними стьожками, а чехи – вінками й квітами. Далі цього жертовного цапа з позолоченими рогами заводили на високі оборонні мури, церковну башту, ратушу, на дах високої кам'яниці, збудоване на ринку риштування або над урвище й зіштовхували звідти. Потім його різали й збирали кров. Остання зберігалася як цілющий засіб. За нею побивалися навіть аптекарі, котрі після висушування вживали кров принесеного в жертву цапа як чудодійні ліки проти різних хвороб. Учасники цього обряду вважалися очищеними від гріхів, скоєних за попередній рік. Звичай цей дуже нагадував науковцям стародавній грецький обряд подячного жертвоприношення, що здійснювалося так само у літній час (хоча й дещо раніше, а саме в кінці нашого травня) на честь Аполлона: двоє засуджених на смерть чоловіків чи чоловік і жінка, вбрані плодами й квітами, надухмянені пахучими травами, в якості благальної жертви,

скидалися зі скелі. Принесені таким чином у жертву люди називалися лікарськими, цілющими; смерть їхня мусила забезпечувати здоров'я місцевого населення, відвертати від нього пошесті й інші негаразди. У Гієраполісі приречених на жертвоприношення тварин кидали з висоти, вбиваючи їх. Деякі, за свідченням Лукіана, в такий же спосіб приносили в жертву своїх дітей, вмістивши їх, одначе, попередньо в мішок. Скидаючи їх у прірву, проказували закляття, що це не діти, а телята. Геродот згадує про схожий звичай у таврійських скіфів: вони приносили своїй богині у жертву чужинців, які зазнали корабельної аварії і потрапили їм до рук; голови жертв вони відрубували, тіла ж скидали з висоти скелі, де стояло святилище богині [757, с. 51; 537, с. 29-30]. Очевидно, так жертву відправляли у нижній світ, до підніжжя Світової Гори, аломорфної Світовому Дереву.

Згідно зі стародавніми уявленнями, гора осмислялася як межа між світами. При цьому переважало просторове членування світу на верхній і нижній за горизонталлю, котре, очевидно, передувало вертикальному членуванню, де горішній світ співпадав із небесним. Олександр Потебня писав, що «хліб як їжа зі змолотого зерна може зближуватися із жорном, як таким, що меле. Утім, підставою такого зближення може бути й круглий, подібний до жорна, вигляд хліба. Але жорно, круглий камінь – зброя громового бога; у Індри – чакра (κύκλος), диск. Звідси зближення хліба й грізного бога. За німецьким повір'ям, «одного разу хлопчик-пастух покотив із гори круглий сир, а за ним хліб, і дивлячись, як хліб котиться за сиром, сказав: «Düvel rennt un use leve Gott krigt em». За таке блюзнірство камінь, на якому він стояв, розсівся і він провалився під землю». Хліб названий богом, який переслідує чорта; але такий бог є власником перуна, котрий сам зближується з хлібом; у Північній Німеччині подекуди під час грози говорять: «De lewe Hergott smitt mit den Brotknust». Чорт, який замінив змія і велетнів (які втікають від грому, скочуючись із гори, у вигляді клубка чи кулі), зближений із сиром» [413, с. 45]. Якщо верхня частина гори співвідносилася з верхнім світом, то долішня її частина символізувала, відповідно, нижній світ. Про велетнів і демонів розповідали, що вони, тікаючи від переслідувань Громовержця, скочуються з хмарних гір у нижній світ у вигляді полум'яного клубка чи кулі. За свідченням російських казок, зміїні міста й палаци згортаються в мідне, срібне й золоте яйця чи кулі й котяться за казковими героями [23, т. 1, с. 524-535].

Дуже виразними є кельтські паралелі, що, можливо, вказують на відповідний етнічний субстрат поляків. У Кінґуссі в шотландському графстві Інвернес і навколишніх місцевостях був звичай пекти опівдні 1 травня, на Бельтайн, особливі житні палянички й скочувати їх із

пагорба. Вважалося, що той, у кого паляниця, скочуючись, зламається, на протязі року помре чи його будуть переслідувати невдачі. На північному сході Шотландії по попелу першотравневих вогнищ прокочували великий круглий пиріг із вівсяної й ячної муки [551, с. 688]. У Гайленді 1 листопада в переддень Самайна кожен пускав свою паляницю котитися вниз по схилу пагорба і, якщо вона розламувалася, падала, не відкотившись далеко чи позначеною стороною догори – це віщувало нещастя в майбутньому році для її власника [133, с. 86]. Пригадується не лише лічилка: «Котилася торба з великого горба; у тій торбі – хліб-паляниця...» [358, с. 277]. Звичай качати коржики або маленький хлібець зберігся в юріївській обрядовості західних українців. «На Юр'я пекли таку пасочку і йшли в поле з єю і тамика уже качають її по житови. Потим качали господиню», – розказували в селі Холоневичі Ківерцівського району Волинської області [142, с. 56-57]. Можливо, він також є рештками кельтського субстрату. Недарма поминальні турніри на середньовічній Ренкавці мали паралель в Ірландії.

У випадку з хлібом і іншими наїдками їхнє скочування схилом означало перехід від непорушного й екстенсивного багатства, що лежало без діла, до динамічного й інтенсивного процвітання, від хаосу до космосу, котрий відбувався внаслідок вражання Перуном Велеса. Воно було пов'язане з ідеєю достатку й плодючості, вирваної (і перетвореної, «освоєної») небесним божественним началом у хтонічних сил. При цьому на Ренкавці актуалізувалася як вертикальна, так і горизонтальна модель Всесвіту.

2.4.2. Елементи культу Громовержця у великодніх обрядах

Дуже цікавою в контексті культу мертвих виступає звістка про ритуальне вогнище на Ренкавці. У Польщі під час Великодніх свят палили вогні на честь померлих, мотивуючи це потребою обігріти замерзлі душі [760, с. 9]. А що то були язичницькі звичаї, однозначно свідчить тшемешнянська проповідь Міхала з Жарновця, який ще в 1497 році громив вірян за палення поминальних вогнів навесні, вважаючи це поганським обрядом. При цьому культ померлих проявлявся в переконанні мешканців Кракова, що пагорб є могилою засновника міста, Крака [763, с. 186]. Археолог Кароль Роґавський згадував також купальські вогні-соботки, котрі, за його словами, наприкінці XIX століття ще палали щороку над Віслою та в інших слов'янських краях [715, с. 28], а вони були пов'язані з культом Громовержця. У Польщі за часів язичництва на найвищих горах палили священний вогонь на честь

Перуна, в Чехії ж такий вогонь наприкінці X століття розпалювався на горі під високим дубом [722, с. 73-74; 684, с. 24; 712, с. 162]. Як засвідчили археологічні знахідки, священні дуби на пагорбі Крака дійсно росли.

Важливим є опосередкований зв'язок із Перуном свята, що виступало передоднем Ренкавки, – Емаусу. Джованні Паоло Муканті, що з 1596 по 1597 рік проводив час у Польщі, розповідає про Динґус (Обливальний понеділок) на Звєжинці під Краковом. У великодній понеділок він пішов оглядати костел, який звався Емаус, куди збігся великий натовп обох статей. Костел той стояв поза віслянською брамою, десь за італійську милю від міста поблизу берега річки. Було там три костели, тобто великий під назвою святої Анни, де є монастир черниць уставу святого Августина, досить гарний, і два інші костелики на узгір'ї дуже близько один до одного. Один присвячений Пресвятій Богородиці, а інший – імені святого Сальватора, й тому звуть каплицю Емаус. Уся молодь і студенти зберігають давній звичай носіння того дня вербової галузки, на якій розпустилися котики, і ними вдаряють, ідучи дорогою на Емаус, негарних дівчат, мовлячи до них: «Чи не зарано на Емаус?». І на тих дорогах, які туди ведуть, не видно нічого іншого. Жінки задоволено сміються з тих жартів, а деякі з них носять такі ж галузки й легко вдаряють чоловіків [678, с. 15]. Відомо, що вербова гілочка у слов'ян, у тому числі й у поляків, виступала носієм творчої потуги, символом Перунової блискавки, удар якої наділяв життєдайною силою, здоров'ям, достатком, захищав від усякого лиха [432, с. 216-225]. Тому описаний італійцем післявеликодній звичай означав лише одне – Емаус, який передував основному святкуванню на Краковому кургані, був первісно присвячений Перунові.

Слід також пригадати, що вербовою гілочкою били одне одного під час святкування Ренкавки в Заключині. Дуже важливим є й мотив війни, богом якої був Громовержець. У Свистоплясці він проявляється більш явно – в оповідях про міфічне Хлиновське побоїще, що відтворювало, як і поєдинки новгородців, космогонічний поєдинок Перуна з Велесом, проте слід думати, що змагання парубків на Ренкавці було таким самим відтворенням. Є й відгомін псевдоетіологічних оповідей про ворожу облогу, як у В'ятці, – переказ із угорської хроніки. Там облога легендарними нападниками теж мала чудесну розв'язку, яка, судячи з усього, слугувала поясненням звичаїв Ренкавкового святкування. Нарешті, мотив нападу чужинських завойовників і їхнього подолання присутній у Ляйкониковій містерії.

Французький культуролог Роже Кайуа задається питанням, яка реальність за відсутності міфу здатна стати рівноцінною йому заміною, і дає відповідь, для багатьох страхітливу: це – війна. Буйне шаленство

свята, «час ексцесів», коли розтринькуються запаси, що часом збираються роками, ця нестримна воля до порушення всіх заборон і приписів, повалення всіх, навіть найбільш священних законів, на яких ґрунтується суспільне життя як таке, порівнювалися в традиційному суспільстві зі спустошуючою і нищівною міццю війни. Кайуа пише, що «раптовість, лють, різкість, вміння зібрати і привести в рух якомога більше сил в одній даній точці – всі ці елементарні стратегії діють і на святі, і на війні. І у свята, й у війни є своя дисципліна, і все ж обоє вони постають жахливо-безформними вибухами в порівнянні з монотонним плином регулярного життя», але більш вдалим є зближення того й іншого з часом сакрального, періодом божественної епіфанії.

Обидва феномени відкривають собою період підвищеної соціалізації, тотального узагальнення знарядь, ресурсів і сил; вони переривають собою час, коли індивіди діють кожен сам по собі, у великій кількості різноманітних царин. Самі ці царини залежать одна від одної таким чином, що накладаються одна на одну, а не посідають кожна окреме місце в жорсткій структурі. Тому в сучасному суспільстві війна становить собою унікальний момент концентрації й інтенсивного поглинання групою всіх тих елементів, які зазвичай намагаються зберегти по відношенню до неї певну дистанцію й незалежність. Через це саме вона може зрівнятися з порою колективного збудження в стародавніх суспільствах. У свою чергу, ця пора так само співвідноситься із сезоном праці, як війна – з мирним часом: це дві фази руху й ексцесу на відміну від фаз стабільності й помірності. Хоча регулярне життя складається з безлічі порушень порядку, проте в очах звичайної свідомості саме війна і свято, незважаючи на суворі правила військового мистецтва та святкового церемоніалу, становлять образ безладу. Справа в тому, що й на святі, й на війні дозволені вчинки, котрі в інший час вважаються злочинами. Там виникають інакші норми, котрі ще вчора вважалися забороненими й мерзенними, а нині приносять славу й престиж, – головне, здійснити їх у межах певного етикету й супроводжувати ритуальними діями, покликаними їх освячувати чи приховувати, хоча насправді вони скоюються в нестримному свавіллі інстинктів. Війна робить почесним не лише вбивство ворога, але й цілий комплекс учинків і настроїв, які засуджує мораль цивільного життя і які батьки забороняють дитині, а суспільна думка й закони – дорослому. На війні цінуються хитрість і брехня; дозволяється навіть крадіжка – коли треба здобути харчі й узагалі поживитися, то мало зважають на засоби й більше поважають спритність, аніж делікатність. Також і про вбивство всім відомо, що його вимагають, за нього нагороджують і воно є обов'язковим. Подібно до порушення статевих заборон на святі,

вбивство на війні є актом, якій релігійно переживається. Воно подібне до принесення людини в жертву й не має безпосередньої користі. Саме тому народна свідомість і відрізняла його від убивства злочинного. Один і той самий закон вимагає від бійця жертвувати своїм життям і велить йому умертвляти супротивника. Всюди прориваєтьcя радість руйнування й нищення, блюзнірського, зухвалого поводження з тілами вбитих.

Війна є комплексом суто зовнішніх рис, що спонукає розглядати її як похмурий еквівалент свята. На думку Кайуа, не дивно, що ставши державним інститутом, вона і в свідомості людей викликала до життя ряд вірувань, в яких вона, подібно до свята, звеличувалася як свого роду світовий плідний принцип. Свята відкривають ворота до світу богів, людина на них перевтілюється й досягає надлюдського існування. Вони виводять у Великий час і слугують віхами на протязі робочого часу. Так само й війна постає орієнтиром у часі, ділячи життя спільноти. Вона відміняє гріхи й огортає благодаттю. І якщо за допомогою святкувань прагнули періодично омолоджувати суспільство, то війна руйнує паралізований, умираючий порядок і спонукає людину будувати собі нове майбутнє на грандіозних і жахливих руїнах. Вона поділяє зі святом таку його характерну рису, як тотальність. У війні вбачають найвище благодіяння для людей і фундаментальний принцип світобудови. Вона має дуже переконливий престиж, викликаючи багато лірики й релігійного ентузіазму, приваблюючи тим більше, чим більшого самозречення вимагає й чим більші злочини дозволяє. «Свято – одночасно й привід для продовольчих, господарчих, сексуальних і релігійних обмінів, час суперництва в престижі, порівняння емблем і гербів, змагань у силі й спритності... На ньому зображали загибель світобудови, щоб забезпечити її періодичне відродження. Все винищити, довести всіх до знемоги, до напівсмерті, – то було знаком сили, запорукою достатку й довголіття». Як би сильно не відрізнявся зміст війни і свята, аналогії між ними за формою і розмахом були настільки великими, що традиційна культура була схильна ототожнювати і їхню природу [227, с. 277-291]. Війна піднімалася тим самим до святої справи, до загального міряння сил, до випробування долі, втягувалася, за словами голландського дослідника середньовічної ментальності Йохана Гьойзінґи, в таку царину, де право, жереб і престиж існували ще в нерозривній єдності. Так архаїчна війна потрапляла до царини честі. Вона ставала священним встановленням і в цій якості впліталася в духовну та матеріальну культуру певного етносу. Це зовсім не означало, що війна віднині й назавжди буде вестися у всіх відношеннях за нормами кодексу честі і в формах культового дійства. У ній повністю

владарювала груба сила, проте війна, котру відрізняли як від миру, так і від злочинного насильства, розглядалася в світлі священного обов'язку й честі, до певної міри розігрувалася в їхніх формах [553, с. 106-107, 112-113, 116-117, 120].

Згідно з італійським філософом-традиціоналістом Юліусом Еволою, центром війни було щось більше, ніж суто людський план – як жертвоприношення, так і героїзм тих, хто воює, вважалися більш ніж просто людськими. Вище за всі матеріальні, фізичні наслідків війни перебували наслідки духовного характеру. Для стародавніх арійців війна як така означала вічну битву між метафізичними силами. З одного боку знаходилося світле олімпійське начало, солярна і уранічна (небесна) реальність, з іншого – жорстоке насильство титано-телуричного принципу, варварське в класичному сенсі цього слова, фемінно-демонічна сутність. Тема цього метафізичного протистояння постійно проявлялася в незліченних формах міфів усіх традицій арійського кореня. Будь-яка битва на матеріальному рівні розглядалася, більшою чи меншою мірою, як епізод даного вищого двобою. У цьому зв'язку також стає зрозумілим, чому перемога набула особливого сакрального сенсу у традиційному світі. Таким чином вождь, який завоював славу на полях битв, відчував присутність містичної сили, яка змінювала його [590, с. 95, 105, 136]. Товариш Роже Кайуа, Жорж Батай, говорив про те, що кожна людина є потенційним убивцею, про що свідчать безглузді побоїща, які періодично виникають. Він також знаходив подібності між війною і святкуванням і, згадуючи про яскраве військове вбрання, яке сягає архаїчних часів, зробив висновок, що спочатку війна, цілком ймовірно, була розкішшю, «не засобом збільшити багатство вождя чи народу завдяки завоюванням, а агресивною нестримністю, яка зберігає марнотратний характер» [33, с. 543]. У ролі такого побоїща і виступала «В'ятська баталія». Її агональний характер відтворював ігрову функцію війни, обіграної в етіологічній легенді, а загиблі на масовому Хлиновському побоїщі уподібнилися до принесених у жертву.

Свистопляска й Ренкавка включали в себе бої, часом доволі жорстокі. Такі бої-змагання, за Кліффордом Гірцом, творцем інтерпретативної антропології, впливали майже на всі суспільні відносини: соціальні статуси, заможність, гордість за родичів або сусідів, особисту мужність і сміливість тощо. Це була навмисна «стимуляція соціальної матриці» – у ній знаходила вираження необхідність реакції на існуючий суспільний антагонізм. Можливість саме реагувати, відбивати – бо реальних змін гра не чинила. «Нічий статус у дійсності не змінюється». У грі ж статуси, завдяки кровопролиттю, були питаннями життя і смерті. Бій «давав метасоціальний коментар відносно розподілу людей за

фіксованими ієрархічними рангами», він узагалі був «підручником» – прочитанням власного досвіду учасників, становлячи «історію, котру вони розповідають одне одному про самих себе» [115, с. 473-512]. Це справедливо і стосовно Новгорода з В'яткою, і стосовно Кракова.

Однак був ще один момент. Перун, на противагу «скотьему богові» Велесу, співвіднесеному з диким тваринним світом, з лісом, неосвоєною територією, був божеством окультуреного міського простору, його зображення в Києві стояло на горі, поряд із князівським палацом [390, с. 52], вказуючи на зв'язок із владою. У деяких литовських і латиських фольклорних текстах Перкунас описувався на взірець литовського феодала, котрий мешкав у замку. Хоча частина деталей опису литовського Перкунаса може бути результатом пізнішого розвитку, стародавність співвіднесення вершинного розташування Бога грози з найвищою суспільною групою підтверджується роллю Перуна в клятвах руських князів, де має місце бінарне протиставлення Перуна, ідол якого стояв на височині – «горі», Велесу, ідол якого, очевидно, міг перебувати не на узвишші, й відповідно протиставлення князівської дружини і всієї Русі. Схожа роль була в Юпітера-громовержця як бога патриціїв, протиставленого хтонічним богам плебсу; функціональне ототожнення Юпітера й балтійського Бога грози багаторазово засвідчене давніми джерелами [210, с. 9, 45-46; 383, с. 151-153]. У таких архаїчних традиціях, як африканська, зафіксовано пов'язаність із містом певних релігійних культів. Це Земля міста, що вважалася першоступеневою силою, відповідальною за народжуваність і зростання міського населення. Прибульці присягали на міській землі (згадаймо слов'янську присягу з дерном на голові), і кожен акт зрадництва карався цим божеством. Порушення статевих табу могло бути спокутуване тільки через виконання ритуалів, присвячених Землі міста. У слов'янській традиції їй відповідала Мати Сира Земля. Доля міста вшановувалася як душа чи дух історичного міста і була невіддільною від нього, на противагу Землі міста, котра продовжувала існувати, навіть якщо місто зруйноване чи покинуте. Вона визначала характер міста, його духовну сутність. У слов'ян їй відповідала Доля. Ще був міський чи національний бог – найбільш відкрито вшановуваний, якому присвячувалися храми, фестивалі й ритуали і який накладав табу, дотримувані всіма городянами. Він був пов'язаний із правлячою династією й державними інститутами. У слов'янській традиції цьому божеству відповідав, очевидно, Перун. Крім того, кожне місто мало групу міських богів, аналогом яких могла бути решта божеств Володимира [36, с. 127]. Аналогії примушують припускати, що й у слов'ян місто як територія й центр інституційного

керування життєдіяльністю суспільства входило до системи релігійно-міфологічних уявлень.

Роже Кайуа звернув увагу на особливу міфологізованість міста взагалі аж до новітнього часу [227, с. 120-133], попри те, що зараз концепція сакрального простору непридатна для сучасного міського світу з його просторовою анархією чи геометризмом. А в індоєвропейській традиції місто, як і храм, було подобою всесвіту. Ритуали їхнього заснування символізували повторення космогонії. У центрі міста символічно розташовувалася космічна гора, де мешкали боги. Там само знаходився й палац правителя, котрий ніби владарював над усім універсумом [592, с. 44-47]. Зв'язок ідеї міста з космологією добре відомий. У семіотичному плані місто може бути визначене як потужний контейнер і транслятор культурної інформації. Це текст особливого ґатунку, котрий мовою організації матеріально-просторового й часового середовища кодував колективні уявлення про космічний порядок. Поселення виступало як центр інституційного керування життєдіяльністю суспільства. Також варто згадати, що психоаналіз розглядає місто як неврастенічну структуру, де пам'ятники на честь видатних, часто болісних історичних подій, схожі на невротичні стимули, довкола яких триває життя городян [547, с. 351-352]. Дана теза є повністю справедливою стосовно Кракового пагорбу, де спочивав оплакуваний і обожнюваний народом у прямому сенсі слова вождь-космократор, будівничий ототожнюваного з універсумом міста. Свято на його честь, яке одночасно було пов'язаним із пошануванням Громовержця, розгорталося в найбільш сакральному місці (такому собі центрі всесвіту) і в найбільш сакральний час, коли хаос вступав у вирішальний поєдинок із космосом, і ці простір і час відтворювали первісну ситуацію, актуалізуючи зв'язки з нею емпіричного теперішнього, що забезпечувало для колективу городян спадкоємність усередині традиції.

2.4.3. Крак як утілення Перуна

Як і Свистопляска, Ренкавка має прямий стосунок до культу Перуна. Справа в тому, що основний міф слов'янської міфології давно й обґрунтовано вбачають у циклі переказів про заснування Кракова – одного з найбільших стародавніх поселень слов'ян. Ім'я засновника міста співзвучне, зокрема, назві гори Qarqe у вірменській легенді про трьох братів-засновників Києва, античному Καρκινῖτις у якості назви міста й річки у пониззі Дніпра. Поряд із коренем *kark-, який має всюди виразний стосунок до основного міфу, у цьому переказі виступає корінь

*ǫel-, який збігається з іменем противника головного героя в тому міфі і з вірогідною основою, відображеною в назвах Змійового валу та дніпровського порогу Βουλνηπράχ, який уже порівнювали з краківською назвою Wawel (старопольське Wąwel), а також із поширеними по всій слов'янській території назвами типу Волинь в Україні, Wolin у Помор'ї, Wleń у Сілезії (а волинська ріка зветься Горинь при імені Горинич). Так отримують свої пояснення особливості рельєфу. Корінь wel- у Wawel, пояснюваному із поєднання з приставкою wa- (пор. апелятиви wawel, wawoz), повинен бути пов'язаний з позначенням противника громовержця (Велес тощо). Це припущення, на думку дослідників, знаходить підтвердження в старому переказі про побудову легендарним Краком (із яким пов'язується пагорб Kopiec Krakusa) замку на горі Wawel і про вбивство ним дракона, котрий гніздився в Смочій Ямі під Вавелем і жер людей та худобу (Tunc habitasse draco feritur sub rupe Vaveli, XVI століття). Топографія основних об'єктів Кракова (Kopiec Krakusa, Kopiec Wandy, Wawel, а також Skałki krakowskie, на яких виник Краков, smok wawelski) ніби відтворює схему, котра лежить в основі київської міфологізованої топографії. Виходячи з подібних схожостей і загального перебігу основного міфу, припускають, що Крак виступає як одна з іпостасей Змієборця. У цьому припущенні переконує аналіз назв із тим же коренем і перш за все арабське позначення Карпат як «гір K(a)r(a)k(u)», тобто як «краківських», у географа XII століття аль-Ідрісі. Арабська форма K(a)r(a)k(u) пов'язана як з іменами Крака і Кракова, так і з низкою ритуальних позначень: назва танцю krakowiak, однойменна назва хлопчика, що бере участь у весіллі, – krakowiak (також krakula, krakulica, karkulica – про шматок викривленого дерева) [212, с. 123-124; 210, с. 175], а ще з формулою «na Krakowskom poli» в словацькій пісні «Na Jura»:

Vidzeli, vidzeli
na krakowskom poli
stádo koní honí [687, с. 93].

Важливим є й зафіксований на Кєлеччині та Радомщині пісенний варіант краківської легенди, в якому дракона – «smoka w kamienicy» – вбиває не Крак, а святий Юрій (Święty Jerzy) своєю стрілою [666, с. 124; 667, с. 91], тобто блискавкою. Схожі на згадану в словацькій пісні формули є в російських загадках, власні імена та мотиви яких є співвідносними з основним міфом («На поле на Титенском стоит дуб веретинский..., На поле на Ордынском двенадцать дубов...» тощо), варто згадати й вислови «На горе Волынской... На горе Горынской», не кажучи вже про такі образи, як карколист, дуб корьков, дуб Прокурон (давньоанглійське hearg 'ідол' з *karkus 'дуб'). Аналогічні співвідношення можуть

повторюватися і на інших територіях як слов'янських, так і балтійських. Протиставлення Краківської гори (Крак – іпостась Громовержця) і Вавельського колодязя (де жив змій) у Кракові вчені співставляють з таким же міфологізованим протиставленням Гори і Подолу в Києві як місцем розгортання на території міфу про Громовержця і його противника, стверджуючи, що вони можуть повторюватися і на інших слов'янських територіях. Особливо показово, що два ареали, найбільш близькі до Карпатського – Поділля і Волинь – позначаються таким самим чином, що примушує згадати про Wolin, Wleń, містечко Dieveniškės на південному сході Литви і сусіднє селище Krakūnai при *Dievas Perkūn- 'Бог Перкунас': Vel-in- 'чорт', переосмислена пізніше як Dievas 'Бог': Perkūnas (як заміна назви чорта) і далі Dievas – *Krakūnas, литовське krãkas 'дракон', 'чудовисько' (з переосмисленням у негативному плані), а також литовські гідроніми Krakìnis, Krakinỹs, Krakilà, Krãkežeris, Krãkavas (озеро), Krãklis і тому подібні. У зв'язку з усім цим комплексом суттєвим є з'ясування образу 'краківського дуба', що зберігається в польсько-литовській традиції (dąb krakowski) [212, с. 124; 521, с. 34-35; 210, с. 176, 209]. Воно перегукується з археологічними свідченнями щодо дубів на могилі Крака.

Версія, що Крак є своєрідним відображенням Перуна, дуже важлива: «Сильні аргументи, котрі говорять на користь загальнослов'янського культу цього божества, незважаючи ні на що, як і раніше, сусідять із наявними на польських землях мізерними слідами поклоніння Перунові. Тому й ті дослідники, котрі не сумнівалися в позиції Перуна як «стародавнього бога слов'ян», не були впевнені в тому, що ім'я цього бога зберігалося там аж до часу християнізації. Отже, труднощі з пошуком на польських землях більш переконливих слідів шанування Перуна, ніж ті, якими зараз володіє наука, свідчать не стільки про відмирання культу цього верховного божества, скільки схиляють до думки про набуття Перуном якогось іншого імені, що мусило б трапитися задовго до падіння язичництва» [64, с. 29]. Тут варто згадати мазурське Krakocin з прусським Krakotin і подібними, Krokowo, Krokowskie Łąki, Krakawsche See, Krokauer See при прусському Crocow, Krakocin, Krakowice, Krakowiec, Krakowiany, Krakowianka, Krakówko, Krakówkowice, Krakowiecki Wał, Krakowiecka Kępa, Krakoweckie Błota, Krokosce, віслянське Krakówek, Krakówka та інші топоніми. Подібні назви відомі в Білорусі – Кракішкес поблизу Беняконь Лідського повіту, Кракоўка Ошмянського району, багнисте болото Кракавіца в Західній Білорусь і далі на південь і південний захід. Окрім польського ареалу, де особливо доводиться рахуватися з іррадіацією, пов'язаною з роллю міста Кракова і різноманітними вторинними, третинними й іншими

варіантами, у Чехії два населених пункти Krakov, а також Krakovec, Krakovany, Krakovice, Krakovčice тощо з розлогою документацією, починаючи з XIII століття. Особливо показовими є назви цього типу на захід від Вісли, наприклад, Krokow, кашубське Krokova, село в Пуцькому повіті (Krokov'ańe, його мешканці), Krok, гора в Суленчині, пов'язана з міфопоетичними мотивами, Krakower See, Cracowe, oppidum et stagnum, 1258 рік, Krakowe, 1305 рік. Окрім Крака, Krakow (Niklos Cracow, 1402 рік; Iohannes Cracow, 1402 рік; Hannus Cracow, 1408 рік; Hanso Krakaw, 1307 рік; Petrus Crakaw, 1416 рік) і численні утворення особистих імен, прізвиськ і прізвищ від назв міста – Krakowita, Krakowiec, Krakowic, Krakowka, Krakowianka, Krakowczyk, Krakowczyn, Krakowic(s)ki, Krakowiański, Krakowski, Krakowska і подібні, а також Krokow (Girnoldus Crocow; Petrum Crocaw тощо), Krokowski і решта антропонімів. Cracow приєднаний до Бранденбурга (його Krakower Thor), ще один Krakau – в окрузі Йерихов, частково приєднаний до Ґентліна. Прусське Crocow озеро, 1364; Cracow, село, 1364, пізніше Krokau [523, с. 149-150; 613, с. 227]. Також у Пруссії Kracotin, 1255 рік; Krachotin, ліс (Krakotyn silva, в околицях Растенбурга і Рьосселя), пізніше – Krakotin. Craxsen, озеро, 1395 рік, Croxsen озеро, 1365 рік, пізніше Kraks-See, мазурське Craksen, 1395 рік, Craxsen, 1426 рік; Karx, 1595 рік, Krack, 1656 рік; Kracks See, мазурське Kraksn, Kraks, озеро; Kraksy, Kracks See. Сюди ж мазурське Kraxstin, 1523 рік; Krauksten, 1483 рік; Kraksztyn, пізніше – Krackstein See; віслянське Kraksztin, озеро, Kraksztyn; Kraksztyn, Groß Krakstein See, також Kraxtoye, озеро, 1362 рік [523, с. 152-153].

Майже тезками Крака були пруси, що носили імена Kracke, латинізоване Crackus, 1333 рік; Krake; литовське Krakỹs, Krake; латиське Hans Krakell, 1523, рюґенець Craco. Є й відповідна балтська топоніміка: литовське Krãke, Krãkės, Krakiaĩ, Krakūne; Krãkiškės, Krakūnai, Krakeniškiai, Krakmílžis, Krãkežeris, Krakìnis, Krakinỹs, Krãkavas, Krakilà, Krakùtis, Krāktís (з *Krākutís); Латиське Kraķí; Kraķ-kalns, Kraķ-liekna, Kraķ-sils, Kraķ-vieta; Kraķene, Kraķenes-sils, Kraķenes, Kraķę̃ni, Krakkit, Kraku-ezers та інші, включаючи варіанти кореня з довготою: латиське Krākava, Krāces, литовське Krōkavas, Krōkų Lankà, Krokva, Krōkava, Krōkės, Krokùle, при Krĕkavas, а також Krókialaukis, Krókininkai [523, с. 148; 613, с. 227].

У більш широкій перспективі необхідно пам'ятати про схожі за формою ранньокельтські особові імена, наприклад, галльське Cracco(n), Craccus, Cracca, Craccius, алеманське Crocco (з кельтської). Звичайно, весь цей чисельний і різноманітний матеріал не може бути одноманітно пояснений у всіх його частинах [523, с. 149]. Проте відомий польський кельтолог Яніна Розен-Пшеворська вважала мотив

Кракового змієборства кельтським за походженням, вказуючи, що святий Марцелій (III століття) знищив страхітливого дракона, котрий пригнічував населення Парижу. Так само дракон Тараск пожирав людей у Тарасконі, звідки його випровадила свята Марта. Зображення змія є на кельтських монетах у Братиславі [717, с. 89-90]. Давньонімецькі саги розповідають про драконів, яких було вбито мужніми героями; відомо, що драконовбивці християнських легенд походять від язичницьких зразків. Найвідомішим із цих героїв є лицар Георгій. Однак також і легенда про святого Климентія розповідає, як в Метці цей апостол переміг дракона Ґраулі (певно, від німецького graulich 'жахливий'), який мешкав на вершині гори Chiévermont і щоденно з'їдав двох юних дівчат, відтоді святий Климентій водив за собою того дракона в якості надійного супровідника.

Подібні перекази і зображення щодо драконів існували в згадуваному вже Тарасконі на Роні. Там ім'я змія Tarasque чи Térasque, як вважав міфолог Адольф Зеєліш, походило від давньонімецького traccho. Свята Марта окропила цього жахливого дракона святою водою, і він став смирним. Далі вона прив'язала його до свого пояса, після чого чоловіки, що прийшли, забили його до смерті. Пізніше на цьому місці було зведене місто Тараскон. Дракон-тараск був своєрідним тотемом мешканців долини Ар'єж, як вказував міфолог Отто Ран. У Руані, де, за легендою, святий Роман приборкав дракона, обмотавши того столою, в каплиці святого Романа знаходилася фігура дракона, якого називали gargouille, що в геральдиці означало голову дракона чи змії (gringole), і потім, оскільки колодязі часто мали труби і стічні ринви у формі голови дракона, він набув значення водостоку.

Оскільки розповіді Святого Письма, легендарних переказів взагалі охоче показували в містеріях, то в Метці і переказ про святого Климентія теж виконувався у вигляді містерії, а перемога над драконом грала тут немаловажну роль. Через ту ж потребу мімічного зображення легенди виник також засвідчений ще в XI столітті звичай, коли у Метці 25 квітня (окрім герба міста і кольчуги войовничого єпископа Бушара д'Авена) мер ніс спеціально виготовлену фігуру дракона, а пекарі, поряд з помешканнями яких проходила процесія, були зобов'язані встромляти в фігуру чудовиська булочки і печиво для бідних. Цей звичай тривав до 1781 року, однак і пізніше в цьому столітті чудовисько з'являлося під час карнавалів на Масницю. Як зазначав Адольф Зеєліш, підґрунтя цього дійства слід шукати в Німеччині, оскільки там існували численні звичаї данини пекарів в жартівливій формі на користь убогих. Окрім того подібна процесія могла бути дуже давньою, однак просто не була зафіксована до XI століття. Слід взяти до уваги,

що процесії із зображеннями драконів і велетнів відбувалися також часто у Франції, Бельгії та Нідерландах [723, с. 117-119; 425, с. 245, 280]. Пожертви хлібних виробів бідним мали певний перегук із Ренкавкою, присвяченою пам'яті змієборця. До речі, існувала версія, за якою Краків збудований на місці кельтського поселення [649, с. 4; 676, с. 131]. Можна також пригадати, що святий Бенедикт, якому було присвячено костел поряд із місцем поховання Крака, мав кельтське походження.

Крак тотожний чеському прародителеві Кроку, донька якого Лібуша заснувала Прагу [702, с. 104; 60, с. 94-95]. Вже давно дослідники визначають легенду про Крака як щось середнє між міфологією й історією, а Крака як заміну міфологічного персонажа, богатиря, що подолав, за порадою шевчика, змія, що було боротьбою дня з ніччю, весни з зимою. Також вказують на те, що «були могили, насипані рукою, «ренкавки»; носили такі ж назви у чехів; у Козьми [Празького] вплетено згадки про них до первісної історії... Назва Крака з'являється в західних слов'ян кільканадцять разів... є ще й інші Кракови й Краковці, не Крокови – очевидно, прадавню назву шанували». Мовознавець Александр Брюкнер вказував, що ця назва у норманів, хоча й повторювалася досить часто, але не вважалася шляхетною. Якось перед ютландським ярлом постали двоє дорідних парубків, у яких він запитав імена. Вони відповіли, що звати їх Графн (Hrafn 'Крук') і Крак (Krakr 'Ворон)'. Ярл заволав, що хіба ліпших імен не було, щоб прозвати таких мужів. Коли красуня Крака покликається на шляхетних родичів, цьому заперечують, оскільки ті не назвали б її Kraka 'Ворона', після чого вона відкриває своє справжнє ім'я. Відома норманська бойова корогва, виткана за один полудень, мала на собі зображення крука і звалася від нього (hrafn) [615, с. 335, 350-351; 613, с. 227]. Проте історичне норманське пояснення імені Крак менш правдоподібне, ніж кельтське. У вказівці Брюкнера на те, що існували й інші подібні могили, втім, ховається пояснення того, чому так акцентувалося в етіологічних легендах поховання Крака. Князь як сакральний монарх часто виступав в архаїчних ритуалах слов'ян не лише жерцем, але й померлим посланцем громади, якого відправляли до предків і богів, у тому числі й Перуна, заради її невідкладних потреб, наприклад, життєдайних дощів [76, с. 139-207; 75, с. 76, 82].

Іноді Крака розглядали як солярного персонажа [608, с. 91], але то може бути лише в контексті його громовладної суті. Міфологічні персонажі Kraker, Krakor, Kruk, Krak відомі у словенців [742, с. 51]. Важливо, що легенда про Крака перегукується з білоруською легендою про походження назв сіл Великорита й Малорита на Берестейщині. Її сюжет зводиться до наступного: колись давно жила змія Рита, котра жерла людей і котру ніхто не міг перемогти. Це вдалося зробити тільки

завдяки згуртуванню людей, коли якийсь дід порадив замість звичайної жертви підсунути потворі мішок розжареної «жеўгі». Проковтнувши мішок, змія від страшенного болю рила кігтями землю, доки не зникла в її глибині назавжди, а за іншим варіантом, не згоріла зсередини. Структура старопольської оповіді про Крака в загальних рисах збігається з білоруською: змій – поглинальник людей і худоби, живе в печерах гори Вавель, назва якої перегукується з Валою. Важлива й перемога змії хитрістю за порадою шевця. В українському закарпатському переказі князь із фонетично подібним до імені Крака прізвищем Корятович знищує семиголового «змія Веремія», який щомісяця жер по дванадцять немовлят. Коли князь приїхав до Мукачівських гір, де жив змій, до нього з'явився якийсь «білий дід». Хоча в переказі прямо не пов'язуються два факти, після зустрічі зі старим князь вирішує обмотатися коноплями й вимазатися смолою, щоб змагатися зі змієм. Під час битви змій пробує знайти порятунок у річці. Від його відсічених голів течуть із гір ріки крові, а від останньої – ріка жовчі, що нагадує про сім потоків, які стримував ведичний змій Врітра. Імена змії Рити в білоруському переказі та змія Веремія в українському перегукуються з назвами змієподібних істот нижнього світу, відомими індоєвропейцям, зокрема, з Врітрою [529, с. 59-63].

«Мотив боротьби Георгія зі змієм, відображений у всіх основних слов'янських традиціях, представлений і в одному з варіантів легенди про заснування Кракова, де Święty Jerzy вбиває вавельського дракона і скидає його в колодязь (Wawel з *Wą-wel, пор. *vel- як позначення противника в основному міфові). В інших варіантах легенди Змієборець виступає під іменем Krak. Таке ж співвіднесення не виключене і для різних назв Карпат, починаючи з кельтських і германських форм (‘Αρκύνια [ὀρη], Hercynia [silva], Firgunnea, Virgunt) Καρπάτης ὀρος, K(a) r(a)kū, тобто Краківські гори (у аль-Ідрісі) тощо, в яких можна бачити трансформоване відображення імені героя основного міфу *Perkṵun- і відповідно дубового гаю й вершини гори. Ім'я ж супротивника, можливо, відбилося в назві Волинь, протиставленій (як і Поділля) Карпатам (пор. Wolin в Помор'ї, Wleń, Wą-wel і подібні); пор. таку ж відмінність в Києві гори, пов'язаної з Перуном, і низу (Поділ), пов'язаного з Волосом. Цей паралелізм можна продовжувати, нагадавши легенду про заснування Києва трьома братами – культурними героями, співставними, з одного боку, з трьома героями-змієборцями (за триголовості змія) в київському циклі богатирських билин і, з іншого боку, з трьома засновниками західнослов'янських ранньодержавних об'єднань (пор. Чех, Лех, Крак, де два останніх імені відображають протиставлення рівнини і гірської місцевості, пор. *lęda, ляхи, як позначання рівнинних поляків у гуралів,

мешканців північних Карпат); пор. також трьох братів у казці, трьох святих (включно з Іллею, а інколи і Єгорієм) у календарних піснях тощо. З Києвом (його пагорбами і печерами) в більш пізній традиції пов'язуються уявлення про Змія чи зміїв, які в них мешкають. Відоме літописне повідомлення про заснування Києва трьома братам може розглядатися як переосмислення основного міфу про перемогу над Змієм (чи трьома зміями) на трьох пагорбах.В цьому контексті отримують своє пояснення імена братів (Кий <*Kūjъ, от *kov- 'ковать', як позначення 'палиці', 'молота', зброї Громовержця). Інше підтвердження такої інтерпретації дає варіант основного міфу, який пояснює небесне походження Дніпра і дніпровських порогів унаслідок переслідування Змія, який спустошував край і вимагав (як і вавельський дракон в легенді про заснування Кракова) людських жертв, Ковалем (Божий Коваль), який впріг Змія в плуг і змусив його зорати всю землю впритул до впадання Дніпра в Чорне море (пор. Змієві вали по обидва боки Дніпра і назви деяких дніпровських порогів). Мотив перегороджування вкритих кригою вод Змієм, відновлюваний на основі українських даних, як і мотив їх визволення в результаті перемоги над Змієм, належить до ядра основного міфу. Той самий мотив у ведійських міфах про Врітру як затримувача рік відзначався Володимиром Проппом. Це співставлення можна продовжувати, нагадавши, що ім'я матері Врітри Dānu збігається з назвою 'потоку', а також застосовується стосовно самого Врітри чи інших семи зміїв, яких вбиває громовержець Індра. Пор. сім порогів Дніпра в давній традиції, з одного боку, і наявність в назві Дніпра того самого елемента *D(a)n-, з іншого. В світлі індо-іранських паралелей показовою є персоніфікація Дніпра у вигляді саме жіночого образу (Непра Королевична). Пор. типологічні паралелі в кетському міфі про скинуту дружину Громовержця на ім'я Хошедем, сім синів котрої стають сімома порогами Єнісея внаслідок переслідування Хошедем впритул до моря.

В розглянутих випадках трансформацією основного міфу можна вважати не тільки легенди про заснування головних міст (Краків, Київ) та походження головних рік (Дніпро, Дунай), але і всю сукупність відповідних топонімів і гідронімів, які повторюють імена чи епітети учасників основного міфу. З подібною сакральною земною топографією порівняні назви небесних сузір'їв, що мотивуються тим самим міфом. При цьому спостерігаються подібні поєднання та інверсії, пор. назву Плеяд за іменем Волоса – Волосині чи за іменем Громовержця – авест. Perune (пор. слов. Перун)» [209, с. 65-66]. У купальських піснях брат і сестра, котрі вступили в інцестуальний шлюб, часом звуться Кракович і Краковна [522, с. 146]. Цікава й роль шевця Скуби, котрий допомагає

Кракові, бо, судячи з білоруських легенд про чорта або змія, що жив під каменем і виступав у ролі кравця чи шевця [187, с. 3-6], Скуба, очевидно, є співпричетним хтонічним силам і тому знає, як їх здолати.

Індоєвропейський корінь *vel- відлунює в назвах сакралізованих білоруських річок Вілії та Вільні [186, с. 11-14]. Замок Вевельсбург у Вестфалії – культовий центр місцевих легенд [138, с. 189-191]. Так само Wawel має стосунок до героя києворуської міфологічної билини – Вавили, пов'язаного з антагоністичним Громовержцеві в контексті основного міфу хтонічним божеством [518, с. 151-152; 519, с. 57-58]. Досить цікаво, що під час своїх мандрів разом зі скоморохами в потойбічному світі Вавила зустрічає там гончаря з його нехитрим товаром і виступає по відношенню до нього ворожим, спричиняючи тому збитки [130, с. 379-380; 354, с. 306].

Глиняні й дерев'яні іграшки виготовлялися до свята Ренкавки тому, що вони були присвячені Перунові й виготовлялися на його честь. Слов'янський Громовержець був покровителем гончарства, тому його належало вшановувати дзвоном у глиняні дзвоники, свистом у глиняні свистунці, продажем глиняних зоо- й антропоморфних фігурок. Дерев'яні ж сокирки втілювали Перунову зброю-блискавицю. Натомість звичай кидання з могили різної їжі й ласощів може бути інтерпретований як пережиток стародавньої форми жертвоприношення. Первісно свято весняного рівнодення – Великдень, ще не християнський, а язичницький – і весняне свято Перуна, очевидно, становили одне ціле. Перун розпочинав весну, воскресаючи після зимового сну. Втілював його у тому чи іншому кургані особливий покійник, шанований племенем, яке мешкало неподалік. Крак виступав утіленням Перуна на нижчому, «історичному» рівні, а Вавель і Ренкавковий пагорб слугували просторовою інсценізацією основного міфу про боротьбу Громовержця з його хтонічним супротивником, опосередковану в змієборстві польського князя. Будь-яке нормальне відтворення життя залежало в першу чергу від непорушності ритмічної єдності космосу й соціуму, а це вимагало постійної уваги до релігійно-магічної сторони життя.

♦ ♦ ♦

Очевидно, що Ренкавка й Свистопляска мають чимало спільного. Це не лише приуроченість виготовлення й продажу особливих, наділених ритуально-магічним значенням глиняних і інших іграшок до певного свята, але й структура самого свята, що включала в себе, крім пізнішої церковної служби, бойовища, змагання у супроводі обрядового шуму й свисту. Джерела XV–XVII століття показують

зв'язок Ренкавки із забутою пізніше легендою про взяття міста в облогу чужинцями та її завершенням. Вона слугувала поясненням звичаю влаштовувати бої та кидати з могили Крака наїдки людям, які стояли біля її підніжжя. Втілене в основному міфі протиставлення 'верх' – 'низ' (Перун – його хтонічний супротивник) трансформувалося тут у протиставлення 'життя' – 'смерть', і обряд набув сенсу подолання смерті, закляття її й воскресіння померлих. Це пришвидчило його об'єднання з християнською великодньою обрядовістю. Як і на Свистоплясці, пізніші поминальні мотиви під впливом церкви взяли гору над первісним поклонінням Перунові та його земній іпостасі – змієборцеві Краку, проте топоніміка Кракова надійно зберігає сценарій просторового розгортання основного міфу слов'янської міфології. Справа в тому, що структура стародавніх календарних ритуалів мала космічну орієнтацію, пов'язану з астральними культами і культом предків. Обожнювані предки сприймалися як незримі покровителі, що дослухалися до нагальних потреб нащадків і, завдяки володінню таємницею спілкування з вищими космічними силами, безперервно впливали, добродійно чи карально, на мешканців землі, в залежності від дотримання ними установлень життєвого устрою і моральних норм.

Як і у В'ятці, спроби прив'язати свято до історичних подій мали певне підґрунтя: судячи з досліджень археологів, могила й справді належала князеві періоду формування Польської держави. Похорон сакрального монарха визначався уявленням про необхідність відправляти «вісників» у космічний світ Богів і обожнюваних предків у найбільш життєво важливі для громади періоди. Такий особливий покійник, урочисто випроваджений на той світ, сприймався як легат, який мав виконати покладену на нього місію. На макрокосмічному рівні він виступав утіленням Перуна, «посланцем» до якого був. Могила князя, шанована навколишнім населенням, виступала аналогом Світової Гори, своєрідним вівтарем просто неба, на якому відбувався розподіл благ. Він мав на меті очистити світ від трансгресуючого хаосу, відновити космічний порядок і гармонію, відродити природу і повернути родючість. Такі ритуали вважалися необхідними для нормального перебігу природних і господарчих циклів.

Виявом цих вірувань і були унікальні емаусово-ренкавкові глиняна пластика та дерев'яні вироби, котрі, кодуючи у собі співпричетність до сакрального моменту в році, ставали не просто забавками, але й обрядовими календарними символами. Купуючи глиняний дзвоник і дерев'яну сокирку – символи Бога грому, людина долучалася до життєдайної енергії свята Ренкавки, забирала з собою її об'єктивовану

частинку в якості оберегів на цілий рік. Саме тому образність польських народних іграшок була такою стійкою. Поступово втрачаючи свою культову функцію, вони лишалися зримими свідченнями творчих здібностей польського народу. Відродження краківського іграшкарства знаменує собою підйом національної самосвідомості поляків у її конкретних локальних виявах. Ренкавка – свято язичницького походження, що згодом перетворилося на громадські веселощі, а в наш час почало концентруватися навколо реконструкторства й образу середньовічної Польщі, – стало для мешканців Кракова втіленням їхньої ідентичності локальної, а згодом і національної, відбувшись як загальнопольський символ самобутності й нерозривності історичного зв'язку поколінь. Образ Ренкавки показав Анджей Вайда в одній із частин серіалу «Z biegiem lat, z biegiem dni».

ВИСНОВКИ

12 червня 2010 мешканці Кірова, вперше за багато років, офіційно відзначили день міста, як свято В'ятської Свистуньї. Як у стародавні часи, свято розпочалося з панахиди коло Раздерихинського яру, де, за легендою, майже шість століть тому предки в'ятчан «не познаша и побиша» устюжан, поспішали до них на допомогу. Сповнені найдобріших почуттів кіровчани запросили на свято делегацію з Устюга Великого, щоб помиритися і пробачити один одному стару образу. Але очільник делегації заявив, що ніякої образи на в'ятчан у нього немає, та й устюжани не пам'ятають таких подій.

Натомість у Польщі, на пагорбі Ренкавка, великоднього вівторка відбуваються щорічні середньовічні фестивалі реконструкторів із боями. Із 2001 року працівники Дому культури «Podgórze» за співпраці з Радою XIII-ї дільниці та любителями історії й археології (а серед них і лицарськими братствами, в тому числі Дружиною віслянських воїв «Крак») організовує Ренкавку в іншій формі, ніж поминальне богослужіння, – повертається до її праслов'янських коренів, уможливлюючи мандрівку в часі на шість віків назад. Під могилою Крака можна побачити, як виглядало життя в середньовічних помешканнях, ремесла, озброєння, одяг. Кидання їжі з вершини поховального кургану заступила купівля екологічно чистих продуктів біля його підніжжя, де середньовічні воїни розкладають намети. Можна скуштувати страви, що їх приготували за рецептами предків сучасних поляків, і побачити, як виглядали середньовічні збройні сутички. Жінки готують на вогнищах їжу для вояків, які на втіху глядачам влаштовують показову битву. Зацікавлені можуть подивитися на працю середньовічних ремісників: гончарів, бондарів, мотузників, гарбарів, ковалів. На фестивалі можна придбати глиняні горщики, миски й іграшки, а також дерев'яних коників і солом'яних ляльок. Це все, відбуваючись у весняній радості тих, хто щойно відсвяткував Великдень, робить можливим пізнання історії могили Крака, стародавньої держави віслян та

полян, історичної минувшини Польщі. Назву Ренкавки зберігають кафе й галереї на краківському Подгужі.

Ці обряди з використанням глиняної іграшки в поляків і росіян у XIX – на початку XXI століть були тісно пов'язані з усією багатогранною та своєрідною культурою досліджуваних народів. Уявляється безсумнівним, що в XIX столітті описані урочистості через конвенціоналізованість дискурсивних практик, через їхні ілокутивні сили, через перформативність та владоможність певних ритуалізованих дискурсів займали важливе місце не тільки в їхньому календарному річному циклі, але й у всьому традиційному житті. Невипадково задіяні в них глиняні вироби з часом стали виконувати роль регіональних і етнічних символів. Будучи одним із виражень духовних і матеріальних цінностей кожного народу, свята несли в собі колосальний емоційний заряд, синтезували естетичні погляди і уявлення про добро й красу, що склалися в національних культурах.

Обрядові комплекси з використанням глиняних виробів постають як складне явище, в якому спресовані й одночасно співіснують релігійні системи й ідеології різних історичних епох, починаючи з найдавніших архаїчних часів і включаючи інновації нового часу. Особлива живучість обрядовості, очевидно, була визначена й тим, що в ній упродовж століть заодно з появою нових звичаїв і обрядів зберігалися традиції попереднього часу. При цьому нерідко «нове» знаходило аналог у «старому», а «старе» продовжувало побутувати, отримавши нове осмислення й трактування. Обряди поступово еволюціонували, пристосовуючись до нової суспільної ситуації, змін у ментальності, коли багато елементів традиційно-побутової культури відмерло чи заново переосмислилося.

У колись землеробські народні обряди з плином часу увійшло чимало елементів багатовікової міської культури, а також культури різних суспільних прошарків і станів. Невипадково обидва досліджувані обряди генетично співвідносяться з одними з найдавніших міських центрів слов'ян – Краковом і Новгородом. Ґенезу обох свят народна традиція пов'язувала з історичними діячами й подіями. Зокрема, походження ренкавкових звичаїв поляки відносили до часу правління творця Польської держави – князя Крака, а в росіян перекази й легенди виводять Свистопляску з часів військового протистояння між пізньосередньовічними Хлиновим і Великим Устюгом. Тут, очевидно, діє своєрідна «історизація» походження стародавніх народних календарних звичаїв і обрядів, явище, характерне для міфології багатьох народів Європи. По-різному проявилося й співвідношення між ідеологіями світових віросповідань і народними релігійними

уявленнями язичницького походження. У весняній обрядовості кожного з двох народів і в цих конкретних святах ступінь цього взаємовпливу, рівень синкретизму проявляється по-різному. Кожне з них сприймалося як важлива дата в році, хай і не така, як новоріччя, зимове й літнє сонцестояння чи рівнодення, що сприймалися як особливий сакральний час, у процесі якого здійснювався перехід від минулого й теперішнього в майбутнє, як своєрідний розрив у безперервному потоці часу. Але й Ренкавка, й Свистопляска-Свистунья, що втілювали основний міф слов'ян і пов'язувалися з Перуном, який виступав покровителем гончарів, були обрядами, що не дозволяли порушитися, порватися великому «зв'язку часів» життя, людства, Всесвіту. З ними був поєднаний нерозривно розвиток багатьох сторін декоративно-ужиткового мистецтва.

Глиняна й дерев'яна іграшка, яку виготовляли для цієї нагоди, надавала особливу барвистість і урочистість цим святам, а також приуроченим до них обрядам і розвагам. Ні Свистопляска, ні Ренкавка нікого не залишали байдужими. І справа тут не лише в тому, що в святкові дні межа між учасниками численних ігор, розваг, містерій і глядачами практично зникала: будь-який глядач емоційно співпереживав, а отже, й брав участь у них. У традиційній культурі свята торкалися всіх і кожного. Недарма простежується тема умилостивлення померлих, хтонічних сил. Обряди, що походять від культу предків у календарній обрядовості багатьох народів, у тому числі й тих, які вивчаються в даній монографії, пов'язані з обрядами пригнічення темних сил, із ритуалами протистояння їм. Функцію таких обрядів умовно можна назвати функцією протистояння чи захисною.

Шкідливим, темним силам у святковий день протистояв свист у глиняні свистунці, звук глиняних дзвіночків, продаж яких в обрядовому вимірі виступав перерозподілом долі. В історичній ретроспективі обряди, що мали на меті привітання й жертвоприношення добрим божествам і духам, покровителям-предкам, поступово відокремилися від обрядів, покликаних протистояти темним силам, зловорожій стороні потойбічного світу.

Очевидно, з цими ж уявленнями про близькість і боротьбу добра і зла, про зіткнення світу тутешнього й інакшого, про життя й смерть, про боротьбу животворних і згубних начал, які особливо чітко проявлялися, на думку досліджуваних народів, у сакральний період свята, пов'язано багато звичаїв і обрядів. У першу чергу це стосується ритуальних протистоянь у численних іграх-битвах, змаганнях, кулачних боях, перегонах. Витоки цих супроводжуваних свистом ритуальних протиборств, притаманних для в'ятської Свистопляски, простежуються

у боях на честь бога Перуна в середньовічному Новгороді, відзначених у літописах і повідомленнях мандрівників. Вони виступали інсценізацією того ж основного міфу слов'янської міфології. Явно ту ж природу мали й бойовища у Кракові, оскільки міфологізований образ першопредка Крака пов'язувався з Перуном. Останній виступав у слов'ян покровителем гончарного ремесла, патроном гончарів. Обряди, що були включені в контекст весняних свят (у широкому значенні) і проводилися під знаком критичності ситуації космобіологічного порядку, надавали початковий імпульс і напрямок розвиткові сил природи і життєдіяльності суспільства у макрокосмі на новий річний термін. У хаосі безчасся відтворювався свого роду акт запліднення. Обрядові дії, частиною яких був свист, були покликані сприяти посиленню продукуючих сил природи, вегетації, корегувати процеси при збоях нормального ходу розвитку, погодно-кліматичних аномаліях.

Та особлива роль, яку глиняна іграшка відігравала у календарних звичаях і обрядах, які сягають праслов'янської давнини, зафіксованість у джерелах етапів їхньої зміни та деградації, традиційність виготовлення іграшки й, те, що саме вона, попри всі метаморфози свого контексту й функцій, лишилася з усього обрядового комплексу живою реальністю, роблять її унікальним прикладом вияву національної ідентичності.

Узагальнені в монографії матеріали свідчать про те, що на межі XIX – XX століть у досліджуваних народів побутувала своя неповторна модель обрядовості, що відображала самобутність духовної й матеріальної культури кожного з них. Витоки специфіки обрядів Свистопляски й Ренкавки, зберігаючи спільну міфологічну основу, кореняться в особливостях неповторного історичного досвіду, у політичній і культурній історії народів, які їх створили. При цьому обрядова поведінка виступала як регулятор стереотипів поведінки й свідомості, а первісно приурочені до календарного свята глиняні й дерев'яні вироби кодували, в свою чергу, етнічну інформацію, забезпечуючи цим самим зв'язок між поколіннями. Сама участь у культурі живих її носіїв і, відповідно, трансляторів неможлива без певної інтерпретативно-дискурсивної активності тих, хто, власне, й підтримує тяглість соціокультурного поля у синхронії та самовідтворення контекстів культури в діахронії. Виявлення ж власне міфологічних уявлень, які виявляються в ритуалах Свистопляски й Ренкавки дають можливість, з одного боку, розглядати російську й польську традицію на широкому тлі як слов'янських, так і індоєвропейських народних уявлень, а з іншого боку, деталізувати це тло. В той же час спостереження над трансформацією іграшкових промислів у часі можуть допомогти при розробці стратегій розвитку

як окремих осередків народного мистецтва, так і етнічної культури загалом.

У складних історичних умовах обрядовість зазнавала певної трансформації, мінялися й оцінки її значущості. Наприкінці XX – на початку XXI століття ця традиційна весняна обрядовість обох досліджуваних народів стала одним із виражень етнічної специфіки, одним із важливих компонентів етнічної, субетнічної й локальної самосвідомості. Особливого етнічного забарвлення набули як самі свята, що стали мати абсолютно інше значення для сучасних городян, так і окремі їхні елементи, що почали жити самостійним життям. Це типовий шлях, який пройшла від культового дійства до традиційної розваги, а потім до етновизначальної риси, скажімо, корида в Іспанії. Без повсякденної живої інтерпретації та реінтерпретації не буває спадкоємності культурних традицій, розривається дійсна континуальність культури, деградують і розпадаються співвідповідні дискурси, знецінюються та вивітрюються соціокультурні сенси. От і глиняна іграшка перестала бути як культовим предметом, так і винятково засобом гри, перетворившись із нехитрої потішки на витвір аматорського чи академічного гончарного мистецтва, на своєрідне уособлення народної мистецької творчості та російської чи польської народної культури загалом. Дослідження її ролі в календарних звичаях і обрядах росіян і поляків відкриває широку перспективу для слов'янознавчих студій.

ДЖЕРЕЛА

I. Архівні матеріали

1. Ведомость селениям и о числе душ новоучреждаемого Вятского наместничества Хлыновской округи, составленного из частей Хлыновского и Слободского уездов [Рукопись] // Кировская областная научная библиотека им. А.И. Герцена. – Рукопись № 68. – 28 л.
2. Гайдай М. Матеріали до «колодійного» обряду / М. Гайдай // Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України. – Ф.1. – Оп. 4. – Од. зб. 285. – 30 арк.
3. Пинегин Ф. История Вятския Страны по части церковной, составленная учеником Вятской семинарии Высшаго отделения Феодором Пинегиным / Феодор Пинегин // КОГКУ «Государственный архив Кировской области». – Ф. 1404. – Оп. 1. – Д. 3-оц. – 116 л.

II. Література

4. Авакова Л.А. Дымковская игрушка Алексея Аникина / Л.А. Авакова, М.Н. Силаева // Живая старина. – Москва, 2011. – № 3. – С. 59.
5. Августин Блаженный. Творения / Августин Блаженный. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. – Т. 3: О граде Божием. Книги I–XIII. – 595 с.
6. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. – Москва: Индрик, 2002. – 816 с.
7. А.И. Деньшин. Каталог выставки / [Составители И.И. Фоминых, И.И. Моршенникова]. – Киров: [б.и.], 1963. – 10 с.
8. Айхенвальд А.Ю. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов / А.Ю. Айхенвальд, В.П. Петрухин, Е.А. Хелимский // Балто-славянские исследования. 1981. – Москва: Наука, 1982. – С. 162–192.
9. Акимова Л.И. Троянский мир в античной мифоритуальной традиции / Л.И. Акимова // Сокровища Трои из раскопок Генриха Шлимана: Каталог выставки. – Москва: ГМИИ им. А.С. Пушкина – Леонардо Арте, 1996. – С. 241–280.
10. Акты исторические, собранные и изданные Археографическою коммиссиею. – Санкт-Петербург: типография Экспедиции заготовления государственных бумаг, 1841. – Т. 1: 1334–1598. – VIII, 551, 44 с.
11. Алабин П. Заметка относительно древностей Вятского края / П. Алабин // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1865. – № 57, часть неоффициальная. – С. 207–208.
12. Алексахин Н. От Свистопляски до свистульки / Н. Алексахин // Дошкольное воспитание. – Москва, 2004. – № 10. – С. 119–124.
13. Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири / Н.А. Алексеев. – Новосибирск: Наука, 1980. – 318 с.
14. Амосова С.Н. Пятницкая церковь в Вятке и праздник Свистопляски: Опыт исследования архаических черт культа св. Параскевы-Пятницы / С.Н. Амосова // Традиционная культура. – Москва, 2001. – № 2. – С. 85–89.

15. Андерсон И. История Швеции / Ингвар Андерсон. – Москва: издательство иностранной литературы, 1951. – 409 с.
16. Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь / Е.В. Аничков. – Санкт-Петербург: типография М.М. Стасюлевича, 1914. – 426 с.
17. Антонова Е.В. Таджикские весенние игры и обряды и индо-иранская мифология / Е.В. Антонова, Л А. Чвырь // Фольклор и историческая этнография. – Москва: Наука, 1983. – С. 22–42.
18. А.П. Свистопляска / А.П. // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1900. – № 54, часть неоффициальная. – С. 2–3.
19. Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии / В.Г. Ардзинба. – Москва: Наука, 1982. – 253 с.
20. Арсеньев К.К. Салтыков-Щедрин: (литературно-общественная характеристика) / К.К. Арсеньев. – Санкт-Петербург: Общественная польза, 1906. – 280 с.
21. Артынов А.Я. Село Угодичи, Ростовского уезда, Ярославской губернии: Историко-этнографический очерк / А.Я. Артынов. – Ярославль: типография Губернского правления, 1889. – 51 с.
22. Арутюнов С.А. Японцы / С.А. Арутюнов, Р.Ш. Джарылгасинова // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Годовой цикл. – Москва: Наука, 1989. – С. 117–16.
23. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов / А.Н. Афанасьев. – Москва: издание К.Солдатенкова, 1865.
    Т. 1. – 1865. – 800 с.
    Т. 2. – 1868. – 787 с.
    Т. 3. – 1869. – 840 с.
24. Багдасаров Р.В. Свастика: священный символ. Этнорелигиоведческие очерки / Роман Владимирович Багдасаров. – Москва: Белые альвы, 2002. – 432 с.
25. Баженов В.Я. Свистопляска / В.Я. Баженов // Казанские известия. – Казань, 1817. – 4 июля. – № 53. – С. 226–227.
26. Бажин. Троецыплятница, обряд состоящий в молении о благосостоянии дома / Бажин // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1848. – № 8, часть неоффициальная. – С. 50–51.
27. Базыкин С. А.А. Мезрина и искусство игрушки / С. Базыкин // Искусство. – Москва, 1938. – № 4. – с. 223–225.
28. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / Альберт Кашфуллович Байбурин. – Санкт-Петербург: Наука, 1993. – 240 с.
29. Бакушинский А.В. Исследования и статьи. Избранные искусствоведческие труды / А.В. Бакушинский. – Москва: Советский художник, 1981. – 352 с.
30. Балыбердин А. «Повесть о Великорецкой иконе» из собрания РГАДА как исторический источник / Александр Балыбердин // Герценка: Вятские записки. – Киров: Кировская ордена Почёта государственная универсальная областная научная библиотека им. А.И. Герцена, 2011. – Выпуск 20. – С. 59–70.
31. Бараг Л.Г. Сюжет о змееборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов / Л.Г. Бараг // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. – Москва: Наука, 1981. – С. 160–188.
32. Басова Е.Н. От Бога Мена к пану Твардовскому / Е.Н. Басова // Институт археологии и искусствознания, секция археологии. Труды. – Москва: РАНИОН, 1928. – Т. 4. – С. 114–135.
33. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология / Жорж Батай. – Москва: Ладомир, 2006. – 742 с.

34. Беговић Н. Живот Срба Граничара / Никола Беговић. – Београд: Просвета, 1986. – 362 с.
35. Безвременье и временщики: Воспоминания об эпохе дворцовых переворотов (1720-е – 1760-е годы) / [Подготовка текста, вступительная статья, комментарий Е. Анисимова]. – Ленинград: Художественная литература, 1991. – 368 с.
36. Бейлис В.А. Традиция в современных культурах Африки (по материалам западной и африканской литературы) / Виктор Александрович Бейлис. – Москва: Наука, 1986. – 248 с.
37. Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции / О.В. Белова. – Москва: Индрик, 2005. – 288 с.
38. Бенуа А. Игрушки / А. Бенуа // Аполлон. – Санкт-Петербург, 1912. – № 6. – С. 49–54.
39. Бенуа А. Русские народные игрушки / Александр Бенуа. – [Санкт-Петербург]: товарищество Голике и Вильборг, [1905]. – 11 с.
40. Бенуас Л. Знаки, символы и мифы / Люк Бенуас. – Москва: АСТ; Астрель, 2004. – 160 с. (Университетская б-ка)
41. Березкин Ю.Е. Голос дьявола среди снегов и джунглей: Истоки древней религии / Ю.Е. Березкин. – Ленинград: Лениздат, 1987. – 174 с.
42. Березкин Ю.Е. Древнее Перу. Новые факты – новые гипотезы / Ю.Е. Березкин. – Москва: Знание, 1982. – 64 с.
43. Березкин Ю.Е. Мочика: Цивилизация индейцев северного побережья Перу в I–VII вв. / Ю.Е. Березкин. – Ленинград: Наука, 1987. – 166 с.
44. Березкин Ю.Е. Южноамериканский миф о свержении власти женщин. (Условия формирования сюжета и его ареала) / Ю.Е. Березкин // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Сб. ст. – Санкт-Петербург: Наука, 1991. – С. 183 – 210.
45. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. / Т.А. Бернштам. – Москва: Наука, 1988. – 280 с.
46. Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве / Т.А. Бернштам. – Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2000. – 394, [1] с.
47. Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (Традиционный аспект русской культуры) / Т.А. Бернштам // Этнические стереотипы женского и мужского поведения. – Санкт-Петербург: Наука, 1991. – С. 234–257.
48. Берова И.В. Прогулки по старой Вятке. Книга для учителя / И.В. Берова. – Киров: Миньон ВМП Авитек, 1995. – 147 с.
49. Білий В. До звичаю кидати гілки на могили «заложних» мерців / В. Білий // Етнографічний вісник. – Київ, 1926. – Кн. 3. – С. 82 94.
50. Блинов Г. Сказки без слов: О народной игрушке / Г. Блинов. – Тула: Приокское книжное издательство, 1974. – 125 с.
51. Блинов Г.М. Чудо-кони, чудо-птицы. Рассказы о русской народной игрушке / Г.М. Блинов. – Москва: Детская литература, 1977. – 190 с.
52. Бобринский А.А. Гончары-пидьбляне / А.А. Бобринский // Советская археология. – Москва, 1959. – № 1. – С. 228–242.
53. Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства / П.Г. Богатырев. – Москва: Искусство, 1971. – 544 с.

54. Богуславская И.Я. Дымковская игрушка / И.Я. Богуславская. – Ленинград: Художник РСФСР, 1988. – 336 с.
55. Богуславская И.Я. О вятской Свистопляске / И.Я. Богуславская // Советская этнография. – Москва, 1988. – № 2. – С. 90–94.
56. Богуславская И.Я. О вятской Свистопляске / И.Я. Богуславская // Традиционная материальная культура и искусство народов Урала и Поволжья: Межвуз. сб. статей. – Ижевск: издательство Удмуртского университета, 1995. – С. 83–90.
57. Богуславская И. Русская глиняная игрушка / И. Богуславская. – Ленинград: Искусство, 1975. – 144 с.
58. Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья: (вторая половина XIX – начало XX в.) / Ф.Ф. Болонев. – Новосибирск: Наука, 1978. – 159 с.
59. Боплан Г.Л. де. Опис України. Українські козаки та їхні останні гетьмани. Богдан Хмельницький / / Гійом Левассер де Боплан, Проспер Меріме. – Львів: Каменяр, 1990. – 301 с.
60. Брайчевский М.Ю. Когда и как возник Киев / М.Ю. Брайчевский. – Киев: Наукова думка, 1964. – 184 с.
61. Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX – начале XX века / А.Г. Булатова. – Ленинград: Наука, 1988. – 198 с.
62. Булгак И. Тематика народной мелкой пластики 20-х годов / И. Булгак // Советское декоративное искусство. – Москва: Советский художник, 1983. – Выпуск 7. – С. 212–219.
63. Бурцев А.Е. Обзор русского народного быта Северного края. Его нравы, обычаи, предания, предсказания, предрассудки, притчи, присловья, прибаутки и пр. / А.Е. Бурцев. – Санкт-Петербург: типография Брокгауз-Ефрон, 1902. – Т. 2: Заклинания и заговоры. Личная библиотека К.И. Коничева. – 250 с.
64. Былина С. В каких богов верили западные славяне на закате язычества? / Станислав Былина // Славянские народы: общность истории и культуры. – Москва: Индрик, 2000. – С. 23–43.
65. Вакуленко М. Кераміст із Ялти (Микола Вакуленко про Миколу Алпеєва) / Микола Вакуленко // Український керамологічний журнал. – Опішне, 2005. – № 1–4. – С. 251–253.
66. Валенцова М.М. О магических функциях колокольчика в народной культуре славян / М.М. Валенцова // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. – Москва: Индрик, 1999. – С. 283–294.
67. Варенцов В.А. Хроника «бунташного» века: Очерки истории Новгорода XVII века / В.А. Варенцов, Г.М. Коваленко. – Ленинград: Лениздат, 1991. – 157 с.
68. Вархол Й. З родильної обрядовості Снинщини / Йосиф Вархол // Науковий збірник Музею українсько-руської культури у Свиднику. – Пряшів, 1998. – Т. 21. – С. 171–200.
69. Вархол Н. Пережитки культу слов'янського бога Перуна в українсько-словацькому фольклорному контексті / Надія Вархол // Шляхом єдності: збірник матеріалів з міжнародної наукової конференції Словацько-українські взаємини, яка відбулася у Банській Бистриці 23–24 жовтня 2003. – Banská Bystrica: katedra slovanských jazykov FiF UMB; Slovenská rada Združenia slovanskej vzájomnosti, 2003. – S. 50–59.
70. Василенко В.М. Русское советское народное искусство и художественная промышленность / В.М. Василенко, М.А. Ильин, О.Д. Балдина. – Москва: издательство МГУ, 1980. – 110 с.
71. Васильев В. К вопросу о топонимических схождениях между русским северо-западом и Словенией / Валерий Васильев // Jezykoslovni zapiski: Glasilo Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša. – Ljubljana: Znanstvenoraziskovani center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, 2008. – T. 14/2. – C. 63–86.

72. Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Религиозная реформа князя Владимира / М.А. Васильев. – Москва: Индрик, 1999. – 328 с.
73. Васильев М.Г. История Вятской гимназии за сто лет ее существования / М.Г. Васильев. – Вятка: Губернская типография, 1911. – 131, [3] с.
74. Ведомость о числе ремесленников в г. Вятке // Вятские губернские ведомости. Приложение. – Вятка, 1865. – № 9. – С. 58.
75. Велецкая Н.Н. Языческая символика антропоморфной ритуальной скульптуры: К вопросу о генезисе и трансформации атрибутов в славяно-балканских ритуальных действиях / Н.Н. Велецкая // Культура и искусство средневекового города. – Москва: Наука, 1984. – С. 76–90.
76. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н.Н. Велецкая. – Москва: Наука, 1978. – 240 с.
77. Велецкая Н.Н. Рудименты индоевропейских и древнебалканских ритуалов в славяно-балканской обрядности медиации сил природы (додола – пеперуда – герман) / Наталия Н. Велецкая // Македонски фолклор. – Скопје, 1979. – Том 23. – С. 87–100.
78. Великорецкий поход со св. иконою Николая чуд. // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1869. – № 21, часть неоффициальная. – С. 8.
79. Вельтман А.Ф. О господине Новгороде Великом (письмо) с приложением вида Новгорода в 12-м столетии и плана окрестностей Новгорода / А.Ф. Вельтман. – Москва: типография С. Селивановского, 1834. – 43 с.
80. В[ерещагин] А. Заметка по поводу статей Рычкова и Хитрово / А. Верещагин // Календарь Вятской губернии на 1893 год. – Вятка: Губернская типография, 1892. – С. 330–337.
81. В[ерещаги]н А. Из истории древне-русской Вятки. I. Вопрос о перовначальном заселении Вятки русью / А. Верещагин // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1905 год. – Вятка: Губернская типография, 1905. – С. 179–233.
82. Верещагин А. К истории древнего Хлынова / А. Верещагин. – Вятка: Губернская типография, 1904. – 91 с.
83. В[ерещаги]н А. Повести о Великорецкой иконе Святителя Николая / А. Верещагин // Труды Вятской ученой архивной комиссии. – Вятка: издал А.С. В-н, 1905. – Вып. 4. – Отд. 2. – С. 28–109.
84. Верещагин Г. Вотяки Сосновскаго края / Г. Верещагин. – Санкт-Петербург: типография Министерства внутренних дел, 1886. – IV, 219 с.
85. Верхратский І. Про говор галицких лемків / Іван Верхратский. – Львів: накладом Наукового товариства імени Шевченка, 1902. – 481 с.
86. Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. VI-X / А.Н. Веселовский. – Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1883. – 461 с.
87. Вештомов А.И. История вятчан со времени поселения их при реке Вятке до открытия в сей стране наместничества, или с 1181 по 1781-й год чрез 600 лет, сочиненная главного народного училища учителем исторических наук титулярным советником Александром Вештомовым в 1807 и 808-м годах / А.И. Вештомов. – Казань: типо-литография императорского Казанского университета, 1907. – 212, 8 с.
88. Виноградов В.В. Из истории русской литературной лексики: 1) История значения слова *свистопляска*; 2) история слова *отсебятина*; 3) история выражения *на мази*; 4) история

значения *стрелять — стрельнуть* / В.В. Виноградов // Вестник МГУ. – Москва, 1947. – №7. – С. 3–14.

89. Виноградов В.В. История слов. Около 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связанных / В.В. Виноградов. – Москва: Толк, 1994. – 1138 с.
90. Виноградов Г.С. Материалы для народного календаря русского старожильческого населения Сибири. Восточная Сибирь, Тулуновская волость, Нижнеудинский уезд, Иркутская губ. / Г.С. Виноградов. – Иркутск: Известия ВСОРГО, 1918. – 60 с.
91. Витсен Н. Путешествие в Московию / Николаас Витсен. – Санкт-Петербург: Symposium, 1996. – 265, [6] с.
92. Владимиров Г.В. Глиняная дымковская игрушка: археологический аспект / Г.В. Владимиров // XLV Урало-Поволжская археологическая конф. студентов и молодых учёных (Ижевск, 1–3 февр. 2013 г.): тез. докл. – Ижевск: издательство «Удмуртский университет», 2013. – С. 214–215.
93. Владимиров П.В. Поучения против древнерусского язычества и народных суеверий / П.В. Владимиров // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. – Санкт-Петербург: издание журнала «Странник», 1897. – Вып. 3. – Отд. 3. – С. 195–250, 316–322.
94. Власов В.Г. Формирование календаря славян. Ранний период / В.Г. Власов // Календарь в культуре народов мира. – Москва: Наука, 1993. – С. 102–144.
95. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології / Хведір Вовк. – Київ: Мистецтво, 1995. – 336 с.
96. Вогэн А.К. Этруски / Агнес Карр Вогэн. – Москва: Крон-пресс, 1998. – 235 с.
97. Водарский Я.Е. Сельские кустарные промыслы Европейской России / Я.Е. Водарский, Э.Г. Истомина. – Москва: Институт российской истории РАН, 2004. – 515 с.
98. Вольфрам Х. Готы. От истоков до середины VI века. Опыт исторической этнографии / Херриг Вольфрам. – Санкт-Петербург: Ювента, 2003. – 654 с.
99. Всероссийская художественно-промышленная выставка в Москве 1882 года. Приложение к журналу «Всемирная иллюстрация». – Санкт-Петербург-Москва: типография Эдуарда Гоппе, 1882. – 252 с.
100. Вятка (Детский праздник [Свистунья]) // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1890. – № 44, часть неоффициальная. – С. 4.
101. Вятская хроника. Об изящных ручных производствах в среде крестьян Вятской губернии. Отливка алебастровых фигур // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1871. – № 102, часть неоффициальная. – С. 3–4.
102. Вятская хроника. [О празднике Свистопляска] // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1872. – № 40, часть неоффициальная.– С. 4.
103. Вятская хроника. [О празднике Свистопляска] // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1873. – № 38, часть неоффициальная. – С. 3-4.
104. Гаврилов Д.А. Боги славян. Язычество. Традиция / Д.А. Гаврилов, А.Е. Наговицын. – Москва: Рефл-бук, 2002. – 464 с.
105. Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головного убора / Н.И. Гаген-Торн // Советская этнография. – Москва-Ленинград, 1933. – № 5–6. – С. 173–185.
106. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси / Н. Гальковский. – Харьков: Епархиальная типография, 1916. – Т. I. – 376 с.
107. Ганцкая О.А. Западные славяне / Ганцкая О.А., Грацианская Н.Н., Токарев С.А. // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. – Москва: Наука, 1973. – С. 204–234.

108. Гваньїні О. Хроніка європейської Сарматії / [Упорядкування та переклад з польської о. Юрія Мицика] / Олександр Гваньїні. – Київ: видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2007. – 1006 с.
109. Гензель В. Познань в раннепястовское время / В. Гензель // Советская археология. – Москва, 1958. – № 1. – С. 80–88.
110. Гензель В. Археологические исследования и проблема возникновения польского государства / В. Гензель // Советская археология. – Москва, 1959. – № 2. – С. 85–96.
111. Генон Р. Символы священной науки / Рене Генон. – Москва: Беловодье, 2002. – 496 с.
112. Герберштейн С. Записки о Московии: пер. с латин. и нем. / С. Герберштейн. – Москва: издательство Московского университета, 1988. – 430 с.
113. Герцен А.И. Сочинения: в 4 т. / А.И. Герцен. – Москва: Правда, 1988. – Т. 1. – 416 с.
114. Гиляров Ф. Предания русской начальной летописи / Ф. Гиляров. – Москва: типография Современных известий, 1879. – 326 с.
115. Гирц К. Интерпретация культур / Клиффорд Гирц. – Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 560 с.
116. Глаголь С. Русская игрушка XIX века / Сергей Глаголь // Игрушка. Её история и значение. Сборник статей. – Москва: издание Товарищества И.Д. Сытина, 1912. – С. 15–21.
117. Глинка Г. Древняя религия славян / Григорий Глинка. – Митава: типография у И.Ф. Штефенгагена и сына, 1804. – 150 с.
118. Глиняные игрушки XIV-XVIII вв. из археологических коллекций ВСМЗ: Каталог / Автор-составитель Нестерова Н.В., научный консультант доктор исторических наук Седова М.В. – Владимир: Государственный Владимиро-Суздальский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, 2002. – 42 с.
119. Глушков И. Топографическо-статистическое и этнографическое описание города Котельнича / И. Глушков // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. – Санкт-Петербург: типография В. Безобразова и комп., 1862. – Выпуск 5. – С. 1–96.
120. Г-ль С. «Свистунья» / С. Г-ль // Вятская правда. – Вятка, 1930. – № 114. – 21 мая. – С. 4.
121. Гмыря Л.Б. Страна гуннов у Каспийских ворот Прикаспийский Дагестан в эпоху Великого переселения народов / Л.Б. Гмыря. – Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1995. – 228 с.
122. Гнатюк В. Знадоби до української демонольоґії / Володимир Гнатюк // Етноґрафічний збірник етноґрафичної комісії Наукового товариства імени Шевченка. – Львів: друкарня Наукового товариства імени Шевченка, 1912. – Т. XXXIII. – Ч. 2. – Вип. 1. – 238 с.
123. Гоголь Н.В. Заметки по фольклору / Н.В. Гоголь // Н.В. Гоголь: Материалы и исследования. — Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1936. – [Т]. 1–2. – С. 13–21.
124. Голан А. Миф и символ / Ариель Голан. – Москва: Русслит, 1993. – 375 с.
125. Голикова С.В. Культовые сооружения и места захоронения на горнозаводском Урале в XVIII – XIX веках / С.В. Голикова // Религия и церковь в Сибири. – Тюмень: МИ «Рутра», 1996. – Вып. 9.– С. 3–11.
126. Голобородский М. На Свистунье / М. Голобородский // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1902. – № 56, часть неоффициальная. – С. 2–3.
127. Гомаюнов С.А. Вятская Свистунья в контексте традиции / Сергей Алексеевич Гомаюнов // Вятская земля в прошлом и настоящем. Материалы IV научно-практической конференции. – Киров: Вятский государственный педагогический университет, 1999. – С. 44–46.
128. Гомаюнов С.А. Проблемы методологии местной истории / Сергей Алексеевич Гомаюнов. – Киров: Вятский государственный педагогический университет, 1996. – 127 с.

129. Грейвс Р. Белая богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии / Роберт Грейвс. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 656 с.
130. [Григорьев А.Д.]. Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899-1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа / А.Д. Григорьев. – Москва: Университетская типография, 1904. – Т.1. – Ч. I: Поморье. Ч. 2: Пинега. – 708 с.
131. Гринів О. Національно-духовне відродження: Історія і сучасні проблеми: Лекції для священників УГКЦ / Олег Гринів. – Львів: Місіонер, 1995. – 223 с.
132. Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях / Б.Д. Гринченко. – Чернигов: типография Губернского земства, 1897. – Вып. 2. – 390 с.
133. Гроздова Н.И. Народы Британских островов / Н.И. Гроздова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. – Москва: Наука, 1973. – С. 80–102.
134. Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. / Громыко М.М. – Москва: Наука, 1986. – 280 с.
135. Грузнова Е.Б. Новгородский змияка-Перун и его аналоги / Е.Б. Грузнова // Rossica antiqua. – Санкт-Петербург, 2010. – № 1 (1). – С. 108-127.
136. Грэймас А.Ю. Пра багоў і людзей. У пошуках этнічнай памяці / А.Ю. Грэймас. – Мінск: Энцыклапедыкс, 2003. – 404 с.
137. Грябан В. Культ небесного вогню у давніх слов'ян та його релікти серед українського населення Буковини XIX–XX ст. / В. Грябан // Археологія та етнологія Східної Європи: Матеріали і дослідження. – Одеса: Друк, 2002. – С. 288–292.
138. Гудрик-Кларк Н. Оккультные корни нацизма / Николас Гудрик-Кларк. – Москва: архив журнала «Наследие предков», б.г. – 224 с.
139. Гуляев В.А. Русские художественные промыслы 1920-х годов / В.А. Гуляев. – Ленинград: Художник РСФСР, 1985. – 160 с.
140. Гура А.В. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу / Гура А.В., Терновская О.А., Толстая С.М. // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. – Москва: Наука, 1983. – С. 49–153.
141. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции / А.В. Гура. – Москва: Индрик, 1997. – 912 с.
142. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору / Віктор Давидюк. – Луцьк: Вежа, 1997. – 296 с.
143. Дайн Г.Л. Русская народная игрушка / Галина Львовна Дайн. –Москва: Легкая и пищевая промышленность, 1981. – 192 с.
144. Даль В. Пословицы русского народа: Сборник пословиц, поговорок, речений, присловий, чистоговорок, прибауток, загадок, поверий и пр. / Владимир Даль. – Санкт-Петербург-Москва: издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа. – Т. I. – 685 с.
145. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. / Владимир Даль. – Санкт-Петербург-Москва: издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1880.
Том второй: И-О. –1881. – 780 с.
Том четвертый: Р-Y. – 1880. – 684 с.
146. Данильченко Н. Этнографические сведения о Подольской губернии / Н. Данильченко. – Каменец-Подольск: издание Подольского губернского статистического комитета, 1869. – Вып. 1. Народные

юридические обычаи и народные верования, суеверия и предрассудки, записанные в Литинском уезде, с приложением памятников устной народной словесности. – 56 с.

147. Даркевич В.П. «Градские люди» Древней Руси: XI–XIII вв. / В.П. Даркевич // Культура славян и Русь. – Москва: Наука, 1999. – С. 93-143.
148. Даркевич В.П. Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX–XVI вв. / В.П. Даркевич. – Москва: Наука, 1988. – 344 с.
149. Даркевич В.П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве / В.П. Даркевич // Советская археология. – Москва, 1961. – № 4. – С. 91–102.
150. Дарчиев А.В. Элементы архаического мифа в сказании о борьбе Батраза с диким кабаном / А.В. Дарчиев // Ритмы истории. – Владикавказ: издательство СОГУ, 2004. – Вып. 2.1. – С. 199–245.
151. [Дембовецкий А.С.]. Опыт описания Могилёвской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношении, с двумя картами губернии и 17 резанными на дереве гравюрами видов и типов: в 3 кн. / Под ред. А.С. Дембовецкого. – Могилёв-на-Днепре: типография губернского правления, 1884. – Кн. 2. – 1000 с.
152. Деньшин Ал. Вятская глиняная игрушка в рисунках. Раскраска страниц ручная, яичными красками, точно скопированными с подлинников / Алексей Деньшин. – Москва: издание автора, 1917. – 21 с., 51 л. рис.
153. Деньшин А.И. Вятская глиняная игрушка. Куклы нарядные / А.И. Деньшин. – Москва: Уникум, 1919. – Вып. 1. – 8 с., 24 л. рис.
154. Деньшин А. Вятские старинные глиняные игрушки / Алексей Деньшин. – Вятка: издания автора, 1926. – 7 с., 6 цв. л.
155. Деньшин А.И. О мастерицах Дымкова / А.И. Деньшин // Сборник трудов НИИХП. – Москва: Изобразительное искусство, 1966. – Вып. 3. – С. 191-215.
156. [Деньшин А.] Русская народная игрушка. Вып. 1. Вятская лепная глиняная игрушка / [Автор вступ. статьи А. Бакушинский, рисунки А. Деньшина] / Алексей Деньшин. – Москва: Московское художественное издательство, 1929. – 1, 3, XVI с.
157. Державин Н.С. Племенные и культурные связи болгарского и русского народов / Н.С. Державин. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1944. – 87 с.
158. Державин Н.С. Происхождение русского народа: великорусского украинского, белорусского / Н.С. Державин. – Москва: Советская наука, 1944. – 127 с.
159. Державин Н.С. Яфетические переживания в прометеидской славянской традиции / Н.С. Державин // Язык и литература. – Москва, 1929. – Т. III. – № 1. – С. 1–58.
160. Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии / Н.С. Джанашиа. – Сухуми: Абгиз, 1960. – 129 с.
161. Джарылгасинова Р.Ш. Корейцы / Р.Ш. Джарылгасинова // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Годовой цикл. – Москва: Наука, 1989. – С. 79–116.
162. Дзендзелевский И.А. Запреты в практике карпатских овцеводов / И.А. Дзендзелевский // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. – Москва: Наука, 1984. – С. 256–277.
163. Дикарєв М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волості) у Вороніжчині / Митрофан Дикарєв // Матеріяли до української етнольоґії. – Львів: друкарня Наукового товариства імени Шевченка, 1905. – Т.VI. – С. 114–204.

164. Динцес Л.А. Историческая общность русского и украинского народного искусства / Л.А. Динцес // Советская этнография. – Москва-Ленинград, 1941. – № 5. – С. 21- 58.
165. Динцес Л.А. Русская глиняная игрушка: Происхождение, путь исторического развития / Л.А. Динцес. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1936. – 109 с.
166. Дмитриев В. Несси отмечает своё столетие / В. Дмитриев // Тайны веков. – Москва: Молодая гвардия, 1977. – С. 64–79.
167. Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера / С.И. Дмитриева. – Москва: Наука, 1988. – 240 с.
168. Документы по истории Удмуртии XV–XVII веков / [Составитель П.Н. Луппов]. – Ижевск: Удмуртское книжное издательство, 1958. – 422 с.
169. Докучаев-Басков Ф.К. Каргополь / Ф.К. Докучаев-Басков. – Архангельск: Губернская типография, 1913. – 30 с.
170. Долгушев В.Г. П.Л. Яковлев и его литературная деятельность в Вятке (1824-1827) / В.Г. Долгушев // Герценка: Вятские записки. – Киров: Кировская ордена Почёта государственная универсальная областная научная библиотека им. А.И. Герцена, 2005. – Выпуск 9. – С. 111–122.
171. Древние акты, относящиеся к истории Вятского края: приложение ко 2-му тому сборника «Столетие Вятской губернии». – Вятка: типография губернского правления, 1881. – X, 245, XXV с.
172. Дудко Д.М. Матерь Лада: Божественное родословие славян. Языческий пантеон / Д.М. Дудко. – Москва: Эксмо, 2003. – 432 с.
173. Дурасов Г.П. Каргопольская глиняная игрушка / Г.П. Дурасов. – Ленинград: Художник РСФСР, 1986. – 248 с.
174. Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада / И.М. Дьяконов. – Москва: Наука, 1990. – 248 с.
175. Ђорђевић Д.М. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави / Драгутин М. Ђорђевић // Српски етнографски зборник. – Београд: САНУ, 1958. – Т. LXX. – 724 с.
176. Ђорђевић Т.Р. Природа у веровању и предању нашега народа. – Књ.1 / Тихомир Р. Ђорђевић // Српски етнографски зборник. – Београд: Научно дело, 1958. – Књ.LXXI. – 6, 319 с.
177. Ђорђевић Т.Р. Природа у веровању и предању нашега народа. – Књ.2 / Тихомир Р. Ђорђевић // Српски етнографски зборник. – Београд: Научно дело, 1958. – Књ.LXXII. – 6, 278 с.
178. Екимов Ю. Игрушки и игры обитателей осадных дворов Тульского Кремля XVI-XVII вв. / Юрий Екимов // Тульский краеведческий альманах. – Тула: Инфра, 2005. – Выпуск 3. – С. 12–18.
179. Еремина В.И. Ритуал и фольклор / В.И. Еремина. – Ленинград: Наука, 1991. – 208 с.
180. Ермакова Л.М. Ритуальные и космологические значения в ранней японской поэзии / Л.М. Ермакова // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – Москва: Наука, 1988. – С. 61–82.
181. Ермолов А.С. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах / А.С. Ермолов. – Санкт-Петербург: типография А.С. Суворина, 1905. – Т. 4: Народное погодоведение. – 700 с.
182. Жекулина В.И. Исторические изменения в свадебном обряде и поэзии: (по материалам Новгородской обл.) / В.И. Жекулина // Обряды и обрядовый фольклор. – Москва: Наука, 1982. – С. 237–253.
183. З живого джерела: Українські народні казки в записах, переказах та публікаціях українських письменників / [упоряд., літ. обробка, вступ. стаття та прим. Лідії Дунаєвської]. – Київ: Радянська школа, 1990. – 512 с.

184. Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / М. Забылин. – Москва: издательство М. Березина, 1880. – 716 с.
185. Заглада Н. Побут селянської дитини. Матеріяли до монографії с.Старосілля / Ніна Заглада // Матеріяли до етнології. – Київ: держтрест «Київ-Друк», 1-ша фото-літо-друкарня, 1929. – Т. 1. – 260 с.
186. Зайкоўскі Э.М. Жыватворныя крыніцы Беларусі / Э.М. Зайкоўскі, Л.У. Дучыц. – Мінск: Беларусь, 2001. – 110 с.
187. Зайкоўскі Э.М. Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі / Э.М. Зайкоўскі. – Мінск: Інстытут гісторыі НАН Беларусі, 1998. – 15 с.
188. Захаров Д.М. Вятский герб: происхождение, становление, семантика / Д.М. Захаров // Герценка: Вятские записки. – Киров: Кировская ордена Почёта государственная универсальная областная научная библиотека им. А.И. Герцена, 2004. – Выпуск 6. – С. 77–86.
189. Захаров Д.М. Серебряная Вятка: Рассказы о названиях / Д.М. Захаров. – Киров: Волго-Вятское книжное издательство, Кировское отделение, 1990. – 208 с.
190. Зачаровані казкою: Українські народні казки Закарпаття в записах П.В. Лінтура / [упоряд. І.М. Сенька та В.В. Лінтур, вступ. ст., прим. та слов. І.М. Сенька, післямова П.В. Лінтура]. – Ужгород: Карпати, 1984. – 528 с.
191. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Д.К. Зеленин. – Москва: Наука, 1991. – 511 с.
192. Зеленин Д.К. Древнерусский языческий культ «заложных» покойников / Д.К. Зеленин // Известия Академии наук. – Петроград: типография Императорской Академии наук, 1917. – Серия VI. – Т. 11. – № 7. – С. 399–414.
193. Зеленин Д.К. Кама и Вятка. Путеводитель и этнографическое описание Пермского края / Д.К. Зеленин. – Юрьев: типография Эд. Бергмана, 1904. – 180 с.
194. Зеленин Д.К. К вопросу о русалках: (Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и финнов) / Д.К. Зеленин // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1911. – Вып. 3–4. – С. 357–424.
195. Зеленин Д. К вопросу о ходе древнейшей русской колонизации в Вятский край / Дмитрий Зеленин // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1906 год. – Вятка: Губернская типография, 1906. – С. 52–65.
196. Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири: Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов / Д.К. Зеленин // Труды Института антропологии, археологии и этнографии АН СССР. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1936. – Т. XIV. – Вып. 3. – 436 с.
197. Зеленин Д.К. Магические функции примитивных орудий / Д.К. Зеленин // Известия АН СССР. Отделение гуманитарных наук. – Москва-Ленинград, 1931. – № 6. – С. 713–754.
198. Зеленин Д.К. Народныя присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии: Этнографический и историко-литературный очерк / Д.К. Зеленин // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1905 год. – Вятка: Губернская типография, 1905. – С. 1–52.
199. Зеленин Д.К. Описание рукописей Учёного архива Императ. РГО / Д.К. Зеленин. – Петербург: типография А.В. Орлова, 1914.
Выпуск первый. – 1914. – 484 с.
Выпуск второй. – 1915. – 988 с.
Выпуск третий. – 1916. – 1279 с.
200. Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки / Д.К. Зеленин. – Петроград: типография А.В. Орлова, 1916. – Вып.1. – 311 с.

201. Зеленин Д. Троецыплятница: (Этнографическое исследование) / Дмитрий Зеленин // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1906 год. – Вятка: Губернская типография, 1906. – С. 1–51.
202. Зеленчук В.С. Антропоморфные образы в обрядах плодородия у восточнороманских народов народов (XIX – начало XX в.) / В.С. Зеленчук, Ю.В. Попович // Балканские исследования: Проблемы истории и культуры. – Москва: Наука, 1976. – С. 195–201.
203. Зернова А.Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае / А.Б. Зернова // Советская этнография. – Москва-Ленинград, 1932. – № 3. – С. 15–52.
204. Зечевић С. Митска бића српских предања / Слободан Зечевић. – Београд: Вук Караџић; Етнографски музеј, 1981. – 223 с.
205. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология / А.М. Золотарев. – Москва: Наука, 1964. – 328 с.
206. Золотов Ю.М. Городские культы средневековой Руси / Ю.М. Золотов // Живая старина. – Москва, 2000. – № 3. – С. 42–44.
207. Иванов Вс. Дионис и прадионисийство / Всеволод Иванов. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – 343 с.
208. Иванов В.В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии / В.В. Иванов // Труды по знаковым системам (Учёные записки Тартусского государственного университета. Вып. 236). – Тарту: издательство ТГУ, 1969. – С. 44–75.
209. Иванов В.В. Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах / В.В. Иванов, В.Н. Топоров // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Проппа. – Москва: Наука, 1975. – С. 44–76.
210. Иванов В.В. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текста / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. – Москва: Наука, 1974. – 341 с.
211. Иванов В.В. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа / В.В. Иванов, В.Н. Топоров // Балто-славянские исследования. 1982. – Москва: Наука, 1983. – С. 175–197.
212. Иванов В.В. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян / В.В. Иванов, В.Н. Топоров // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография. – Москва: Наука, 1976. – С. 109–128.
213. Иванов В.В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva – 'конь': (жертвоприношение коня и дерево asvattha в древней Индии) / В.В. Иванов // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. – Москва: Наука, 1974. – С. 75–138.
214. Иванов В.В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период) / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. – Москва: Наука, 1966. – 248 с.
215. Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии / П. Иванов // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: типография «Печатное дело», 1907. – Т. XVII. – 216, IX с.
216. Иванов П. Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках / П. Иванов // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: типография Губернского правления, 1893. – Т. 5. – Вып. 1. – С. 23–74.
217. Иванова А.А. Скоморохи на Вятке (к вопросу о формировании фольклорных традиций Вятского края) / А.А. Иванова // Скоморошина: Материалы IV региональной научно-практической конференции

«Вятский фольклор: Традиции и современное бытование народного юмора и сатиры» / Отв. ред. В.А. Поздеев. – Киров: Кировский областной дом народного творчества, 1997. – С. 62–65.

218. Иванова Ю.Б. Вельские (сомовские) игрушки / Ю.Б. Иванова // Традиционная глиняная игрушка Русского Севера: Сборник статей и фольклорных материалов. – Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2007. – С. 59–66.
219. Иловайский Д.И. Сочинения / Д.И. Иловайский. – Москва: издание книгопродавца А.Л. Васильева, 1884. – Том 1: История Рязанского княжества. Катерина Романовна Дашкова. Граф Яков Сиверс. – XI, 596 с.
220. Ильин М.А. Русское народное искусство / М.А. Ильин. – Москва: Молодая гвардия, 1959. – 72 с.
221. Ионова Ю.В. Обряды, обычаи и их социальные функции в Корее: середина XIX – начало XX в. / Ю.В. Ионова. – Москва: Наука, 1982. – 232 с.
222. Историко-статистические сведения о населении г. Вятки и его занятиях // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1881.
    № 16, часть неоффициальная. – 1881.– С. 3.
    № 18, часть неоффициальная. – 1881.– С. 3–4.
    № 19, часть неоффициальная. – 1881.– С. 3–4.
    № 20, часть неоффициальная. – 1881.– С. 3.
223. Кагаров Є. Форми та елементи народньої обрядовости // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Примітивна культура та її пережитки на Україні, соціяльна преісторія, народня творчість та її соціологічні підстави. Науковий щорічник / Євген Кагаров. – Київ: коштом Управління науковими установами України, 1928. – Вип. 1. – С. 21–56.
224. Казакова Е.Д. Вятчане глазами костромичей / Е.Д. Казакова // Живая старина. – Москва, 2012. – № 2. – С. 41–44.
225. Казки одного села / [запис текстів, післямова та прим. П.В. Лінтура. Упорядк. Ю.Д. Туряниці]. – Ужгород: Карпати, 1979. – 368 с.
226. Кайндль Р.Ф. Гуцули / Р.Ф. Кайндль. – Чернівці: Молодий буковинець, 2003. – 198 с.
227. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Роже Кайуа. – Москва: ОГИ, 2003. – 296 с.
228. Калевала. Карело-финский эпос / [пер. Л.П. Бельского; под ред. В. Казина и М. Шагинян; вступ. ст. О.В. Куусинена]. – Москва: Гослитиздат, 1949. – 580 с.
229. Калоев Б.А. Венгерские аланы (ясы): Историко-этнографический очерк / Б.А. Калоев. – Москва: Наука, 1996. – 288 с.
230. Калоев Б.А. Осетинские историко-этнографические этюды / Б.А. Калоев. – Москва: Наука, 1999. – 393 с.
231. Калоев Б.А. Осетины Восточной Осетии / Б.А. Калоев. – Владикавказ: Ир, 2012. – 160 с.
232. Калоянов А. Старобългарското езичество: мит, религия и фолклор в картината за свят у българите / Анчо Калоянов. – Велико Търново: университетско издателство «Св. св. Кирил и Методии», 2000. – 239 с.
233. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович / Н.Ф. Каптерев. – Сергиев Посад: типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1909. – Том первый. – V, 524, [2] с.
234. Карамзин Н. История государства Российского / Н. Карамзин. – Санкт-Петербург: типография Н. Греча, 1818.
    Том I. – 1818. – XXIV, 297, 156 с.
    Том III. – 1818. – 288, 222 с.
235. Кашменский С. Извлечение из дневника Главного миссионера / Стефан Кашменский // Вятские епархиальные ведомости. – Вятка, 1876. – № 20. – С. 559–572.

236. Кашуба М.С. Народы Югославии / М.С. Кашуба // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. – Москва: Наука, 1973. – С. 235–265.
237. Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / Карл Кереньи. – Москва: Ладомир, 2007. – 319 с.
238. Керлот Х. Э. Словарь символов / Хуан Эдуардо Керлот. – Москва: REFL-book, 1994. – 608 с.
239. Киселёва Г.Г. А.И. Деньшин: выставка произведений. Живопись, графика, театрально-декорационное, декоративно-прикладное искусство./ Г.Г. Киселёва. – Киров: Кировская областная типография, 1976. – 42 с.
240. Киселева Г.Г. Дело всей жизни / Г.Г. Киселева // Художник. – Москва, 1977. – № 6. – С. 34–35.
241. Клейн Л.С. Воскрешение Перуна: К реконструкции славянского язычества / Л.С. Клейн. – Санкт-Петербург: Евразия, 2004. – 480 с.
242. [Клепиков К.И.] Воспоминания вятского старожила К.И. Клепикова / К.И. Клепиков. – Вятка: типография и хромолитография Маишева, 1899. – 14 с.
243. Ковычева Е.И. Народная игрушка / Елена Ивановна Ковычева. – Москва: Владос, 2010. – 159 с.
244. Колева Т. Гергьовден у южните славяни / Татяна Колева. – София: издателство на Българска академия на науките, 1981. – 211 с.
245. Комиссаренко А.И. Хлыновский городской рынок в 30-40-е гг. XVIII ст. / А.И. Комиссаренко // Города феодальной России: сборник статей памяти Н.В. Устюгова – Москва: Наука, 1966. – С. 446-455.
246. Коринфский А. Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа / Аполлон Коринфский. – Москва: типография М.В. Клюкина, 1901. – 724 с.
247. [Короваев В.] О числе ремесленников в городах Вятской губернии в 1858 году / Владимир Короваев // Памятная книжка Вятской губернии на 1860 год. – Вятка: типография Губернского правления, 1860. – С. 298.
248. [Короваев В.] О числе ремесленников и промышленников в городах Вятской губернии, на 1856 год / Владимир Короваев // Памятная книжка Вятской губернии на 1857 год. – Вятка: типография Губернского правления, 1857. – С. 232–234.
249. Королева-лебедь: Литовские народные сказки / [сост. А. Лёбите]. – Вильнюс: Витурис, 1987. – 413 с.
250. Коршунков В.А. «И только что в газетах осталось: выехал в Ростов…»: (Масленица и Ростовская ярмарка) / В.А. Коршунков // Ярославская старина: исторический журнал. – Ярославль, 2000. – Вып. 5. – С. 21–26.
251. Коршунков В.А. История и современность Великорецкого крестного хода. Дудин А., протоиерей. Великорецкий крестный ход / А. Дудин. – Вятка [Киров] : Буквица, 2012. – 120 с. : ил. / В.А. Коршунков // Герценка: Вятские записки. – Киров: Кировская ордена Почёта государственная универсальная областная научная библиотека им. А.И. Герцена, 2012. – Выпуск 22. – С. 280–283.
252. Коршунков В.А. Петров день в Вятском крае: Поклонение водным источникам / В.А. Коршунков // Традиционная культура. – Москва, 2001. – № 2. – С. 90–104.
253. Коршунков В.А. Поклонялись ли вятчане в XVIII веке языческому «богу» Волосу? / В.А. Коршунков // Обретение святых. III Региональная церковно-научная конф.: сб. науч. работ [г. Киров (Вятка). 23 окт. 2011 г.] / сост. прот. А. Балыбердин. – Киров: [типография ООО «Лобань»], 2012. – С. 81–87.
254. Коршунков В.А. Свидетельство А.А. Спицына о вятском обряде на Нижнем Потоке / В.А. Коршунков // VII Петряевские чтения: материалы научной конференции (27-28 февр. 2003 г.). – Киров: Кировская государственная областная универсальная научная библиотека им. А.И. Герцена, 2003. – С. 63–67.

255. Коршунков В.А. Свистопляска / В.А. Коршунков // Энциклопедия Земли Вятской: В 10 т. – Киров: Областная писательская организация; Администрация Кировской области, 1998. – Т. 8: Этнография, фольклор. – С. 341–362.
256. Костомаров Н. Исторические монографии и исследования / Николай Костомаров. – Санкт-Петербург: типография М.М. Стасюлевича, 1886. – Том седьмой. Севернорусские народоправства во времена удельно-вечевого уклада (история Новгорода, Пскова и Вятки): Историческая монография. – Т. I. – 414 с.
257. Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. Изследование / А. Котляревский. – Москва: Б.м., 1868. – 252, 038 с.
258. Крачковский Ю.Ф. Быт западно-русского селянина // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских / Ю.Ф. Крачковский. – Москва: Университетская типография, 1873. – Кн. 3. – С. 1–212.
259. Кримський А. Звинигородщина: Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діялектологічного. З географічною мапою та малюнками / А. Кримський. – Київ: друкарня ВУАН, 1930. – Ч. 1. – Вип. 1. Побутово-фольклорні тексти. – 434 с.
260. Криничная Н.А. Предания русского Севера / Неонила Артемьевна Криничная. – Санкт-Петербург: Наука, 1991. – 328 с.
261. Крупин В.Н. Великое на Великой / В.Н. Крупин // Герценка: Вятские записки. – Киров: Кировская ордена Почёта государственная универсальная областная научная библиотека им. А.И. Герцена, 2004. – Выпуск 6. – С. 98–100.
262. Крюкова И. Конференция в Кирове / Ирина Крюкова // Декоративное искусство. – Москва, 1967. – № 6. – С. 45-46.
263. Крюкова И.А. Русская скульптура малых форм / Ирина Александровна Крюкова. – Москва: Наука, 1969. – 151, [30] с.
264. Крюкова И.А. Сказочное искусство / Ирина Александровна Крюкова // Художник. – Москва, 1968. – № 5. – С. 34–37.
265. Кудринский Ф. Литовцы (Общий очерк) / Ф. Кудринский // Виленский календарь на 1906 простой год. – Вильна: типография «Русский Почин», 1905. – С. 75–92.
266. Кудрявцев В.Ф. Старина, памятники, предания и легенды Прикамского края (Очерк) / В.Ф. Кудрявцев // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1897 год. – Вятка: Губернская типография, 1896. – С. 161–239.
267. Кузеля З. Українські похоронні звичаї й обряди в етнографічній літературі: огляд студій і бібліоґрафія / Зенон Кузеля // Етноґрафічний збірник етноґрафичної комісії Наукового товариства імени Шевченка. – Львів: друкарня Наукового товариства імени Шевченка, 1912. – Т.XXI–XXII. – С.133–202.
268. Кузнецова И.А. О двух малоизвестных центрах традиционной глиняной игрушки Ленинградской обл. / И.А. Кузнецова // Из истории собирания и изучения произведений народного искусства: Сборник научных трудов. – Ленинград: Государственный русский музей, 1991. – С. 90–98.
269. Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света / Е.Е. Кузьмина // Средняя Азия в древности и средневековье: (история и культура). – Москва: Наука, 1977. – С. 28–53.
270. Кузьмина Е.Е. Цилиндрическая печать из Мервского оазиса со сценой единоборства / Е.Е. Кузьмина // История иранского государства и культуры: К 2500-летию Иранского государства. – Москва: Наука, 1971. – С. 180–189.

271. Кулешов А.Г. Вятская (дымковская) игрушка (Кировская область) / А.Г. Кулешов // Традиционная глиняная игрушка Русского Севера: Сборник статей и фольклорных материалов. – Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2007. – С. 79–84.
272. Кулешов А.Г. Глиняная игрушка в районах Русского Севера / А.Г. Кулешов // Традиционная глиняная игрушка Русского Севера: Сборник статей и фольклорных материалов. – Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2007. – С. 20–26.
273. Кулешов А.Г. Московская игрушка XVI–XVII веков / А.Г. Кулешов // Сохранение и возрождение фольклорных традиций: Сборник материалов научно-практической конференции. – Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2001. – Выпуск 11. Приобщение детей к традиционной культуре: глиняная игрушка. – С. 38–49.
274. Кулешов А.Г. Новгородская игрушка / А.Г. Кулешов // Традиционная глиняная игрушка Русского Севера: Сборник статей и фольклорных материалов. – Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2007. – С. 54–56.
275. Куликовский Г. Из общинно-артельной жизни Олонецкого края / Г. Куликовский. – Петрозаводск: Губернская типография, 1897. – 117 с.
276. Куликовский Г.И. Похоронные обряды Обонежского края (Болезни. Смерть и представления о душе. Погребение. Поминки) / Г.И. Куликовский // Этнографическое обозрение. – Москва, 1890. – Кн. IV. – № 1. – С. 44–60.
277. [Кулиш П.] Записки о Южной Руси / [издал П. Кулиш]. – Санкт-Петербург: типография Александра Якобсона, 1856. – Т. 1. – IX, 322, 2 с.
278. Кулишић Ш. Српски митолошки речник / Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић. – Београд: Нолит, 1970. – 317 с.
279. Куричья братчина, или Троецыплятница // Вятские губернские ведомости. – 1860.
№ 31, часть неоффициальная. – 1860. – С. 212–214.
№ 32, часть неоффициальная. – 1860. – С. 218–220.
280. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой / Джозеф Кэмпбелл. – Москва-Киев: Рефл-бук, АСТ – Ваклер, 1997. – 384 с.
281. Лавров Н.Ф. Религия и церковь / Н.Ф. Лавров // История культуры древней Руси. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1951. – Т. II. – С. 61–113.
282. Лаптева Л.П. Рассказ очевидца о жизни Московии конца XVII века / Л.П. Лаптева // Вопросы истории. – Москва, 1970. – № 1. – С. 105–125.
283. Латынин Л.А. Образы народного искусства / Леонид Александрович Латынин. – Москва: Знание, 1983. – 48 с.
284. Лаушкин К.Д. Деревянная фигурка антропоморфного существа из Старой Ладоги / К.Д. Лаушкин // Фольклор и этнография Русского Севера / К.Д. Лаушкин. – Ленинград: Наука, 1973. – С. 250–273.
285. Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии / Дитер Лауэнштайн. – Москва: Энигма, 1996. – 368 с.
286. Лебедев А. Храмы Власьевского прихода в г. Ярославле / А. Лебедев. – Ярославль: типография Губернской земской управы, 1877. – 2, 32 с.
287. Лебедев В. Вятские записки / Всеволод Лебедев. – Киров: Кировское книжное издательство, 1957. – 176 с.
288. Лебедев Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе: Историко-археологические очерки / Г.С. Лебедев. – Ленинград: издательство ЛГУ, 1985. – 288 с.
289. Леви-Строс К. Путь масок / Клод Леви-Строс. – Москва: Республика, 2000. – 399 с.

290. Легенди та перекази / [упоряд. та прим. А.Л. Іоаніді, вступ. стаття О.І. Дея]. – Київ: Наукова думка, 1985. – 400 с.
291. Ліндсей Джек. Коротка історія культури: Від доісторичних часів до доби Відродження: в 2-х т. / Джек Ліндсей. – Київ: Мистецтво, 1995. – 240 с.; 240 с.
292. Листок из Вятской хроники // Вятские губернские ведомости. Отдел второй. – Вятка, 1857. – Часть неоффициальная. – № 10. – С. 55–57.
293. Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах / Д.С. Лихачев. – Москва: Художественная литература, 1987. – Т. 1. – 656 с.
294. Лихачев Д.С. Смех в Древней Руси / Д.С. Лихачев, А.М.Панченко, Н.В. Понырко. – Ленинград: Наука, 1984. – 296 с.
295. Лихачев И. Торговые районы Вятско-Ветлужского края / И. Лихачев. – Вятка: издание Вятской товарной биржи, 1925. – 279 с.
296. Личенко С.И. Народное искусство Калужского края XIX–XX веков: архитектурная деревянная резьба, вышивка, кружево, игрушка. Очерки / С.И. Личенко. – Калуга: Фридгельм, 2001. – 120 с.
297. Логинов К.К. Девичья обрядность русских Заонежья / К.К. Логинов // Обряды и верования народов Карелии. – Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, Ин-т языка, лит-ры и истории, 1988. – С. 64–77.
298. Лосев А. Мифология греков и римлян / Алексей Лосев. – Москва: Мысль, 1996. – 975 с.
299. Луппов П.Н. История города Вятки / П.Н. Луппов. – Киров: Кировское книжное издательство, 1958. – 238 с.
300. Луппов П. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века / П. Луппов. – Санкт-Петербург: типо-литография М.П. Фроловой, 1899. – VIII, 334 с.
301. Лызлов А. Скифская история / Андрей Лызлов. – Москва: Наука, 1990. – 470 с.
302. Мадлевская Е. Русская мифология: Энциклопедия / Елена Мадлевская. – Москва-Санкт-Петербург: Эксмо-Мидгард, 2006. – 782 с.
303. Мазур О. Дзвони і дзвоники у побуті, фольклорі та ономастиці українців / Олег Мазур, Марія Демчук // Дзвони в історії і культурі народів світу. Науковий збірник. – Луцьк: Твердиня, 2008. – Випуск 2. Матеріали II Міжнародної науково-практичної історико-краєзнавчої конференції 23 серпня 2008. Луцьк. Замок Любарта. – С. 27–40.
304. Майков Л. Великорусские заклинання / Л. Майков. – Санкт-Петербург: типография Майкова, 1869. – 164 с.
305. Макаров Л.Д. Славянские языческие амулеты со Средней Вятки / Л.Д. Макаров // Плесский сборник: Материалы научно-практической конференции. – Плес: Плесский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, 1993. – Вып.1. – С. 197–201.
306. Макаров М.Н. Русские предания: Одна книжка, изданная М.Н. Макаровым / М.Н. Макаров. – Москва: типография Лазаревых Института восточных языков, 1838. – VI, 100 с.
307. Макаров Н.А. Древнерусские амулеты-топорики / Н.А. Макаров // Российская археология. – Москва, 1992. – № 2. – С. 41–56.
308. Маккаллох Дж. Религия древних кельтов / Джон Маккаллох. – Москва: Центрполиграф, 2004. – 336 с.
309. Максимов С. Как народ себя разумеет?: Простаки и чудаки / С. Максимов // Новое время. – Санкт-Петербург, 1886. – № 3726. – С. 3–4.
310. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крёстная сила / С.В. Максимов. – Санкт-Петербург: товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903. – 526, III с.

311. [Максимов С.] Крылатые слова. По толкованию С. Максимова / С. Максимов. – Санкт-Петербург: издание А.С. Суворина, 1890. – 486 с.
312. Малахиева-Мирович В. Воспитательное значение игрушки / В. Малахиева-Мирович // Игрушка. Её история и значение. Сборник статей. – Москва: издание Товарищества И.Д. Сытина, 1912. – С. 139–197.
313. Мальвер А. Наука и религия / А. Мальвер / Под редакцией и с дополнениями Д.О. Святского и С.И. Канатчикова. – Ленинград: Государственное издательство, 1925. – 182, 2 с.
314. Малявин В.В. Китайцы / В.В. Малявин // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Годовой цикл. – Москва: Наука, 1989. – С. 11–78.
315. Мамине серце: Українські народні героїко-фантастичні казки / [упоряд., підгот. текстів, вступ. ст., прим. та слов. І.В. Хланти, М.І. Хланти]. – Ужгород: Патент, 1993. – 280 с.
316. Мандельштам И. Опыт объяснения обычаев (индоевропейских народов), созданных под влиянием мифа / И. Мандельштам. – Санкт-Петербург: типолитография А.Е. Ландау, 1882. – Ч.1. – 336, III с.
317. Мансикка В.Й. Религия восточных славян / В.Й. Мансикка. – Москва: ИМЛИ РАН, 2005. – 368 с.
318. Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи / Димитър Маринов. – София: издателство на Българската академия на науките, 1994. – 815 с.
319. М[артынов] А.[Ф]. Свистопляска: (Из воспоминаний о Вятском крае) / А.Ф. Мартынов // Русский дневник. – Санкт-Петербург, 1859. – № 73. – С. 2.
320. Масса И. О начале войн и смут в Московии / Исаак Масса, Петр Петрей. – Москва: Рита-принт, 1997. – 556 с. («История России и Дома Романовых в мемуарах современников. XVII-XX вв.»)
321. Мелетинский Е. Избранные статьи. Воспоминания / Елеазар Мелетинский. – Москва: Российский гос. гуманит. университет, 1998. – 576 с.
322. Мельников Г.П. Портреты мастериц дымковской игрушки / Г.П. Мельников // Традиционная глиняная игрушка Русского Севера: Сборник статей и фольклорных материалов. – Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2007. – С. 109–112.
323. Менчикова Н.Н. Вятские народные промыслы и ремесла: история и современность / Н.Н. Менчикова. – Киров: О-Краткое, 2010. – 190, [1] с.
324. Менчикова Н.Н. Новые темы в современной дымковской игрушке / Н.Н. Менчикова // Традиционная глиняная игрушка Русского Севера: Сборник статей и фольклорных материалов. – Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2007. – С. 106–108.
325. Местные известия: Вятка, 20, 21 и 22 мая 1861 года // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1861. – № 21, часть неоффициальная. – Отдел вторый. – С. 170–171.
326. Милорадович В.П. Казки і оповідання, записані в Лубенщині / В.П. Милорадович // Труды Полтавской ученой архивной комиссии. – Полтава: типография Г.И. Маркевича, 1912. – № 9. – С. 25–72.
327. Милорадович В. Народная медицина в Лубенском уезде, Полтавской губернии / В. Милорадович // Киевская старина. – Киев, 1900. – Т. 68. – Январь. – С. 46–61.
328. Милюков П.Н. Религия славян / Павел Николаевич Милюков // Книга для чтения по истории средних веков, составленная кружком преподавателей [под ред. П.Г. Виноградова]. – Москва: типография Товарищества И.Д. Сытина, 1913. – С. 103–118.
329. [Минх А.Н.] Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. Собраны в 1861-1888 гг. чл., сотр. А.Н. Минхом / А.Н. Минх // Записки Императорского русского географического общества по отдел. этнографии. – Санкт-Петербург: типография В. Безобразова и комп., 1890. – Т. 19. – 152 с.

330. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / [сост. В.П. Зиновьев]. – Новосибирск: Наука, 1987. – 400 с.
331. Михайлова Т.В. Русское законодательство в отношении колдовства: правовая база русских колдовских процессов второй половины XVIII века и её специфика / Т.В. Михайлова // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: сб. ст. – Санкт-Петербург: издательство ИДПО «Европейский ун-т в Санкт-Петербурге», 2002. – Вып. 2. – С. 170–193.
332. Михельсон М.И. Русская мысль и речь. Свое и чужое: Опыт русской фразеологии. Сборник образных слов и иносказаний: в 2 т. – Санкт-Петербург: [типография Императорской Академии наук, 1902].
Том 1. – 1902. – [2], VIII, 779 с.
Том 2. – 1902. – 580, 250 с.
333. Мойсей А. Аграрні звичаї та обряди у народному календарі східнороманського населення Буковини / Антоній Мойсей. – Чернівці: ТОВ «Друк Арт», 2010. – 320 с.
334. Мороз Е.Л. К характеристике былины о Василии Буслаевиче и новгородцах / Е.Л. Мороз // Фольклор и этнографическая действительность. – Санкт-Петербург: Наука, 1992. – С. 170–181.
335. Морозов И.А. Феномен куклы в традиционной и современной культуре (Кросс-культурное исследование идеологии антропоморфизма) / Игорь Алексеевич Морозов. – Москва: Индрик, 2011. – 352 с.
336. Мусихин А.Л. Загадки Анфала Никитина / А.Л. Мусихин // Герценка: Вятские записки. – Киров: Кировская ордена Почёта государственная универсальная областная научная библиотека им. А.И. Герцена, 2011. – Вып. 20. – С. 34–58.
337. Мусихин А.Л. «Повесть о стране Вятской» в свете новых исследований и открытий. Источниковедческий аспект (открытая лекция 24.10.2006, г. Киров) / А.Л. Мусихин // Герценка: Вятские записки. – Киров: Кировская ордена Почёта государственная универсальная областная научная библиотека им.А.И. Герцена, 2005. – Вып. 9. – С. 65–79.
338. Мусихин А.Л. Расселение новгородцев на Вятке (по данным народных преданий) / А.Л. Мусихин // Новгородика-2008. Вечевая республика в истории России: Материалы Международной научно-практической конференции 21-23 сентября 2008 г. – Великий Новгород: Новгородский государственный университет, 2009. – Ч. 1. – С. 162–174.
339. Мусихин А.Л. «Сказание о Холопьей войне» в «Записках о Московии» Сигизмунда Герберштейна: литературная история / А.Л. Мусихин // Новгородика-2008. Вечевая республика в истории России: Материалы Международной научно-практической конференции 21-23 сентября 2008 г. – Великий Новгород: Новгородский государственный университет, 2009. – Ч. 1. – С. 201–212.
340. Мусихин В.Е. История герба Кировской области / В.Е. Мусихин // Кировская область: администр.-территор. устройство на 1 июня 1998 г. – Киров: Администрация Кировской области, 1998. – С. 348–351.
341. Мухачев Е. Свистопляска / Егор Мухачев // Прибавление к № 21 Вятских губернских ведомостей. – Вятка, 1838. – № 11. – С. 53–55.
342. Наговицын А.Е. Мифология и религия этрусков / Алексей Евгеньевич Наговицын. – Москва: Рефл-бук, 2000. – 496 с.
343. Найден О.С. Українська народна іграшка: Історія. Семантика. Образна своєрідність. Функціональні особливості / О.С. Найден. – Київ: АртЕк, 1999. – 256 с.
344. Народное искусство СССР в художественных промыслах / [общая ред. А.П. Кораблева; науч. ред. А.В. Бакушинского; авторы статей: А.В. Бакушинский и др.]. – Москва-Ленинград: Искусство, 1940.

– Т. 1: РСФСР: дерево, живопись на папье-маше, металл, резная кость, керамика и камень. – 73, [1] с., 60 л. таблиц.
345. Неклюдов С.Ю. О кривом оборотне / С.Ю. Неклюдов // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина). – Ленинград: Наука, 1979. – С. 133–141.
346. [Некрылова А.Ф.] Круглый год: Русский земледельческий календарь / [сост. А.Ф. Некрыловой]. – Москва: Правда, 1991. – 396 с.
347. Низов В.В. Проблемы этнокультурной истории Вятских народов в эпоху средневековья / В.В. Низов // Энциклопедия Земли Вятской: В 10 т. – Киров: Областная писательская организация; Администрация Кировской области, 1998. – Т. 8: Этнография, фольклор. – С. 70–101.
348. Никитников Г. Иерархия Вятской епархии, составленная ректором Вятского Духовного Училища Протоиереем Герасимом Никитниковым / Герасим Никитников. – Вятка: типография К. Блинова, 1863. – [2], 214, VIII с.
349. Никифоровский Н.Я. Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе / Н.Я. Никифоровский. – Вильна: типо-литография товарищества и.ф. «Н. Мац и К°», 1907. – 103 с.
350. Николаев С.Л. Следы особенностей восточнославянских племенных диалектов в современных великорусских говорах. I. Кривичи / С.Л. Николаев // Балто-славянские исследования 1986. – Москва: Наука, 1988. – С. 115–154.
351. Николаева Н.А. Истоки славянской и евразийской мифологии / Н.А. Николаева, В.А. Сафронов. – Москва: Белый волк; Крафт; ГУП «Облиздат», 1999. – 310 с.
352. Николаева Т.К. Театр, библиотеки, семейные вечера: (из воспоминаний И.К. Франчески); Об авторе воспоминаний / Т.К. Николаева // Сквозь границы: культурологический альманах. – Киров: Вятский государственный педагогический университет, 2002. – Вып. 1. – С. 158–161.
353. Никольский [Д.П.]. Куретница / Д.П. Никольский // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1895. – Вып. 4. – С. 495–496.
354. Новгородские былины / [изд. подгот. Ю.И. Смирнов и В.Г. Смолицкий]. – Москва: Наука, 1978. – 456 с.
355. Новицкий Я.П. Народная память о Запорожье. Предания и рассказы, собранные в Екатеринославщине. 1875 – 1905 г. / Я.П. Новицкий. – Екатеринослав: типография Губернского земства, 1911. – 118 с.
356. Новицкий Я.П. С берегов Днепра / Я.П. Новицкий // Сборник статей Екатеринославского научного общества по изучению края: Издан к XIII археологическому съезду в Екатеринославе. – Екатеринослав: типография Губернского Земства, 1905. – С. 2–213.
357. Новичкова Т.А. Эпос и миф / Т.А. Новичкова. – Санкт-Петербург: Наука, 2001. – 252 с.
358. [Номис М.] Українські приказки, прислівъя і таке инше. Збірники О.В. Марковича і других / [спор. М. Номис]. – Санкт-Петербург: друкарня Тиблена і К°, Куліша, 1864. – 304, XVII с.
359. Носова Г.А. Язычество в православии / Г.А. Носова. – Москва: Наука, 1975. – 152 с.
360. О вятских кустарных промыслах // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1894. – № 86, часть неоффициальная. – С. 3–4.
361. О числе ремесленников в городах Вятской губернии в 1864 году // Памятная книжка Вятской губернии на на 1866 и 1867 годы. – Вятка: типография Губернского правления, 1866. – С. 185.
362. Обзор Вятской губернии за 1872 год: Приложение к отчёту Вятского губернского земства. – Вятка: типография Губернского правления, 1873. – 162 с.
363. Овсянников Ю. Перо Жар-птицы / Ю. Овсянников. – Москва: Советская Россия, 1963. – 151 с.

364. Олеарий А. Описание нового путешествия в Персию, содержащее в себе второе путешествие в Москву / Адам Олеарий // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. – Москва: Университетская типография, 1868. – Книга вторая. Апрель – июнь. – С. 1–102.
365. Онищук А. Народний календар. Звичаї і віруваня, прив'язані до поодиноких днів у році (Зап. у 1907-10 рр. в Зеленици Надвірнянського пов.) / А. Онищук // Матеріяли до української етнольоґії. – Львів: друкарня Наукового товариства імени Шевченка, 1912. – Т. 15. – С. 1–61.
366. Описание губернского города Вятки (из рукописи 1804 г.) // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1867. – № 11, часть неоффициальная. – С. 87–89.
367. Описание Свистопляски, народного праздника в Вятке // Атеней: Журнал наук, искусств и изящной словестности. – Москва, 1828. – Ч. 5. – № 20. – С. 367–368.
368. Оршанский Л.Г. Художественная и кустарная промышленность СССР / Лев Григорьевич Оршанский. – Ленинград: издательство Академии художеств, 1927. – 84 с.
369. Панфилов Г.В. Некоторые черты эстетического мировоззрения древнерусского общества / Г.В. Панфилов // Вестник истории мировой культуры. – Москва, 1958. – № 5 (11). – Сентябрь-октябрь. – С. 20–32.
370. Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России / А.А. Панченко. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. – 319 с.
371. Первая Всероссийская Конференция по Художественной Промышленности. Август 1919 г. – Москва: Государственная мастерская печатного дела при типографии И.Д. Сытина, 1920. – 118 с., 1 н.л.
372. Переводчикова Е.В. Ещё раз о назначении скифских наверший / Е.В. Переводчикова, Д.С. Раевский // Средняя Азия и её соседи в древности и средневековье: (История и культура). – Москва: Наука, 1981. – С. 42–52.
373. Перетц В.Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVIII веков / В.Н. Перетц. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1962. – 255 с.
374. Перетц В.Н. Материалы к истории апокрифа и легенды. 1. К истории Громника / В.Н. Перетц. – Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1899. – 85 с.
375. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах: Научно-популярный сборник / [составил, снабдил предисловием, примечаниями, комментариями и указателями Л.А. Чибиров]. – Цхинвали: Ирыстон, 1981. – Т. 1. – 304 с.
376. Перминова Н.И. Дымковская расписная / Н.И. Перминова. – Горький: Волго-Вятское книжное издательство, 1979. – 127 с.
377. Перминова Н.И. К вопросу о происхождении дымковской игрушки (некоторые размышления) / Н.И. Перминова // Герценка: Вятские записки. – Киров: Кировская государственная универсальная областная научная библиотека им. А.И. Герцена, 2005. – Вып. 9. – С. 133–136.
378. Петров А.В. От язычества к Святой Руси. Новгородские усобицы (к изучению древнерусского вечевого уклада) / А.В. Петров. – Санкт-Петербург: издательство Олега Абышко, 2003. – 352 с.
379. Петровић П.Ж. Живот и обичаји народни у Гружи / Петар Ж. Петровић // Српски етнографски сборник. – Београд: Српска академија наука, 1948. – Књ. LVIII. – Друго одељење. – Књ. 26. – X, 580 с.
380. Петрухин В. Мифы финно-угров / Владимир Петрухин. – Москва: ООО «Издательство Астрель» – ООО «Издательство АСТ», 2003. – 464 с.
381. Петряев Е.П. Люди, рукописи, книги: литературные находки / Евгений Дмитриевич Петряев. – Киров: Волго-Вятское книжное издательство, 1970. – 286 с.

382. Петряев Е.Д. М.Е. Салтыков-Щедрин в Вятке / Евгений Дмитриевич Петряев. – Киров: Волго-Вятское книжное издательство, 1975. – 110 с.
383. Писаренко Ю.Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі / Ю.Г. Писаренко. – Київ: Інститут археології НАН України, 1997. – 240 с.
384. Писаренко Ю. Ослепление Василька Теребовльского (1097): Мифологический подтекст / Ю. Писаренко // Соціум. Альманах соціальної історії. – Київ, 2003. – Вып. 3. – С. 179–196.
385. Плотникова А.А. О символике свиста / А.А. Плотникова // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. – Москва: Индрик, 1999. – С. 295–304.
386. Повель Л. Утро магов: Власть магических культов в нацистской Германии / Луи Повель, Жак Бержье. – Москва: издательский центр «Российский раритет», 1992. – 76 с.
387. Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении / А. Подвысоцкий. – Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1885. – 197 с.
388. Покровский Н.Н. Документы об отношении Синода к народным календарным обрядам / Н.Н. Покровский // Советская этнография. – Москва, 1981. – № 5. – С. 96–108.
389. Покровский Н.Н. Путешествие за редкими книгами / Н.Н. Покровский. – Новосибирск: ИД «Сова», 2005. – 339 с.
390. Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург: типография М.А. Александрова, 1908. – Т.II: Ипатьевская летопись. – XVI, 938, 87, IV с.
391. Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург: типография Эдуарда Праца, 1843. – Т.II: Ипатьевская летопись. – IX, 380 с.
392. Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург: типография Эдуарда Праца, 1843. – Т.III: Новгородские летописи.– 308 с.
393. Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург: типография Эдуарда Праца, 1848. – Т. IV: Новгородские и псковские летописи. – VIII, 372 с.
394. Полное собрание русских летописей. – Петроград: типография Я. Башмаков и К°, 1915. – Т. IV. – Часть первая: Новгородская четвертая летопись. – Выпуск I. – XXXI, 320 с.
395. Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург: типография Эдуарда Праца, 1851. – Т.V: Псковские и Софийские летописи.– 280 с.
396. Полное собрание русских летописей. – Москва: Наука, 1965. – Т. IX: Патриаршая, или Никоновская летопись. – XXIII, 256 с.
397. Полное собрание русских летописей. – Москва: Наука, 1965. – Т. XV (вып. 1): Рогожский летописец. Т.XV: Тверской сборник. – 186, 503, 2 с.
398. Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург: типография М.А. Александрова, 1908. – Т. XXI. Половина 1-ая: Книга Степенная царского родословия (1–10 степени грани). – 350 с.
399. Полное собрание русских летописей. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1949. – Т. XXV: Московский летописный свод конца XV века. – 464 с.
400. Полное собрание русских летописей. – Москва: Наука, 1968. – Т. XXXI: Летописцы последней четверти XVII в.– 264 с.
401. Полное собрание русских летописей. – Ленинград: Наука, 1977. – Т. XXXIII: Холмогорская летопись. Двинской летописец. – 256 с
402. Полное собрание русских летописей. – Ленинград: Наука, 1982. – Т.XXXVII: Устюжские и вологодские летописи XVI–XVII вв. – 228 с.

403. Померанцева Э.В. Ярилки / Э.В. Померанцева // Советская этнография. – Москва, 1975. – № 3. – С. 127–130.
404. Пономарев В.Ф. Народные игры, забавы, ристания на Вятке / Валерий Федорович Пономарев. – Киров: Вятское литературно-художественное издательство, 1991. – 84 с.
405. Пономарев В.Ф. Шумела над Вяткой Свистунья / В.Ф. Пономарев // Вятка: Краеведческий сборник. – Киров: Волго-Вятское книжное издательство, 1991. – Выпуск IX. – С. 82–90.
406. [Попов А.] Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции / [собрал и издал Андрей Попов]. – Москва: типография А.И. Мамонтова и К°, 1869. – V, 542 с.
407. Попова О.С. Керамика / О.С. Попова // Народное декоративное искусство РСФСР. – Москва: Всесоюзное кооперативное изд-во, 1957. – С. 38-47.
408. Попова О.С. Русская народная керамика. Гжель. Скопин. Дымково / О.С. Попова. – Москва Всесоюзное кооперативное издательство, 1957. – 132 с.
409. Попова О.С. Русские художественные промыслы / Ольга Сергеевна Попова, Нина Ильинична Каплан. – Москва: Знание, 1984. – 144 с., 16 с. вкл. – (Нар. ун-т. Фак. литературы и искусства).
410. Попова О.С. Русское народное искусство. Произведения из коллекции Музея народного искусства: Альбом / О.С. Попова. – Москва: Легкая индустрия, 1972. – 179 с.: илл.
411. Потанин Г. Громовник по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии / Г. Потанин // Журнал Министерства народного просвещения. – Санкт-Петербург, 1882. – CCXIX. – С. 116–167, 288-331.
412. Потебня А.А. К истории звуков русского языка / А.А. Потебня. – Варшава: типография М. Земкевича и В. Ноаковского; Краковское предместье, 1881. – Т. III. Этимологические и другие заметки. – 144 с.
413. Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / А.А. Потебня. – Москва: университетская типография Каткова и К°, 1865. – 310 с.
414. Пошивайло О. Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна / Олесь Пошивайло. – Київ: Молодь, 1993. – 408 с.
415. Праздник «Свистопляска» // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1869. – № 21, часть неоффициальная. – С. 7–8.
416. Преображенский А. Этимологический словарь русского языка / А. Преображенский. – Москва: типография Г. Лисснера и Д. Собко, 1910-1914. – Том второй. П-С. – 419 с.
417. Прозоров А.А. Город Вятка и его обыватели: мемуары / А.А. Прозоров. – Киров: Экспресс, 2010. – 152 с.
418. Прозоров Л. Язычники крещеной Руси. Повести черных лет / Лев Прозоров. – Москва: Яуза, Эксмо, 2006. – 320 с.
419. Производство гипсовых фигур в г. Вятке // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1888. – № 81, часть неоффициальная. – С. 4.
420. Прокопьев Д. Истоки прекрасного / Д. Прокопьев // Наши достижения. – Москва, 1935. – № 5-6. – С. 221-230.
421. Пропп В.Я. Русские аграрные празники / В.Я. Пропп. – Санкт-Петербург: Терра – Азбука, 1995. – 176 с.
422. Псковские летописи. — Москва: издательство АН СССР, 1941.
Выпуск первый / Подготовил к печати А.Н. Насонов. – 1941. – LXII, 147 с.
Выпуск второй / [Под ред. А.Н. Насонова]. – 1955. – 568 с.

423. Разина Т.М. Русское народное творчество: проблемы декоративного искусства / Татьяна Михайловна Разина. – Москва: Изобразительное искусство, 1970. – 255 с.
424. [Раич И.] История разных славенских народов, наипаче болгар, хорватов и сербов, из тмы забвения изятая и во свет исторический произведенная Иоанном Раичем, архимандритом во Свято-Архаггелском монастыре Ковиле / Иоанн Раич. – Виенна: при д. Г. Стефане Новаковиче, Славенно-Сербская, Валахская и Восточных Языков Привилег. Типография, 1794. – Часть первая. – 44, 496, 16 с.
425. Ран О. Крестовый поход против Грааля / Отто Ран. – Москва: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 229, [5] с.
426. Раскопки в Северо-Западном крае // Отчет Императорской археологической комисссии за 1889 г. – Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1892. – С. 38–53.
427. Рахно К.Ю. Глиняна іграшка у міфі й ритуалі / К.Ю. Рахно // Проблеми ревалоризації феномена української народної іграшки у сучасних культурно-освітніх умовах: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. Полтава, 16 – 17 квітня 2003 року. – Полтава: ПДПУ, 2004. – С. 11–15.
428. Рахно К. Глиняна лялька як календарний символ / Костянтин Рахно // Іграшка, гра, дитина: від обрядової субстанції до сучасних моделей виховання. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції «Марка Грушевського читання». – Київ: Стилос, 2007. – С. 138–143.
429. Рахно К. Гончар – Перунів жрець / Костянтин Рахно // Український керамологічний журнал. – Опішне, 2002. – № 3. – С. 17–24.
430. Рахно К.Ю. Мотивы брака и семьи в вятском календарном празднике Свистопляска / К.Ю. Рахно // Семья в традиционном и современном обществе: этнокультурный и социально-исторический опыт: материалы Международной научно-практической конференции. – Краснодар: КубГАУ, 2013. – С. 233–242.
431. Рахно К.Ю. Обрядовые функции освященной вербы / К.Ю Рахно // Salix sonora. Памяти Николая Михайлова. – Москва: Пробел, 2011. – С. 305–319.
432. Рахно К. Перунове полум'я: Міфологія та обрядовість слов'янських гончарів / Костянтин Рахно. – Полтава: ТОВ «АСМІ», 2012. – 434 с.
433. Рахно К. Семантика вогню гончарного горна в білоруській культурі / Костянтин Рахно // Studia mythologica slavica. – Ljubljana: Znanstvenoraziskovani center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija; Università degli Studi di Udine, Dipartamento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale, Udine, Italia, 2011. – T. XIV. – С. 229–250.
434. Реєстр Війська Запорозького 1649 року / [підгот. до друку О.В. Тодійчук, В.В. Страшко, Р.І. Осташ, Р.В. Майборода]. – Київ: Наукова думка, 1995. – 592 с.
435. Рейли М.В. Былички и поверья об «отпуске» пастуха: (По материалам Архангельской области) / М.В. Рейли // Русский фольклор. – Ленинград: Наука, 1989. – Т. XXV. – С. 187–192.
436. Рейтенфельс Я. Сказания о Московии / Яков Рейтенфельс // Утверждение династии. – Москва: Рита-Принт, 1997. – С. 231–406 («История России и Дома Романовых в мемуарах современников. XVII-XX вв.»).
437. Ригведа. Мандалы I–IV. – Москва: Наука, 1989. – 768 с.
438. Ригведа. Мандалы V–VIII. – Москва: Наука, 1995. – 745 с.

439. Ровинский Д.А. Русские народные картинки / [собрал и описал Д. Ровинский]: [в 5 кн.] – Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1881. – Кн. 1: Сказки и забавные листы. – [2], XVI, 510 с.
440. Рогов А.П. Народные мастера: биографические очерки : Анна Мезрина, Игнатий Мазин, Василий Ворносков, Иван Голиков / Анатолий Петрович Рогов. – Москва: Молодая гвардия, 1982. – 271 с., илл. (Жизнь замечательных людей).
441. Розанов В.В. Религия германцев / Василий Васильевич Розанов // Книга для чтения по истории средних веков, составленная кружком преподавателей / под ред. П. Г. Виноградова. – Москва: типография Товарищества И.Д. Сытина, 1913. – С. 38–67.
442. Розенкампф [Г.А.] Обозрение Кормчей книги в историческом виде / [Густав Адольф] Розенкампф. – Москва: Университетская типография, 1829. – VIII, 318 с.
443. Россихина С. Русская народная игрушка / С. Россихина. – Москва: Всесоюзное кооперативное издательство, 1959. – 64 с.
444. Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою коммиссиею. – Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1880. – Т. 6: Памятники древне-русского канонического права. Ч. I: (Памятники XI-XV в.). – IV, XX, 316, 68 с.
445. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Новгородская губерния. Череповецкий уезд. – Санкт-Петербург: ООО «Деловая полиграфия», 2009. – Т. 7. Часть 2. – 624 с., 15 илл.
446. Рылов А. Воспоминания / Аркадий Рылов. – Ленинград: Художник РСФСР, 1977. – 285 с.
447. Рычков Н.П. Продолжение Журнала, или Дневных записок путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства 1770 году / Н.П. Рычков. – Санкт-Петербург: при Императорской Академии Наук, 1772. – [2], 132 с.
448. Рычков Н.П. О древности города Хлынова и всей Вятской страны (Из «Журнала» или «Дневных записок» путешествий капитана Н.П. Рычкова по разным провинциям Российского государства (1770–1772)) / Н.П. Рычков // Календарь Вятской губернии на 1893 год. – Вятка: Губернская типография, 1892. – С. 313–325.
449. Савельев Е.П. История Дона и донского казачества в 4-х частях / Е.П. Савельев. – Новочеркасск: Донской печатник, 1916. – Ч. II. Средняя история казачества (Историческое исследование). – 300 с.
450. Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип / А.М. Сагалаев. – Новосибирск: Наука, 1991. – 155, 5 с.
451. Салтыков А.Б. Русская народная керамика. Альбом / А.Б. Салтыков. – Москва: Советский художник, 1960. – 168 с.
452. Салтыков А.Б. Самое близкое искусство / Александр Борисович Салтыков. – Москва: Просвещение, 1968. – 279, [2] с.
453. Салтыков[-Щедрин] М.Е. Губернские очерки. Из записок отставного надворного советника Щедрина / [собрал и издал М.Е. Салтыков]. – Москва: типография Каткова и К°, 1857. – Т. 3. – 336 с.
454. Салтыков-Щедрин М.Е. История одного города. Сказки / Михаил Евграфович Салтыков-Щедрин. – Киев: Дніпро, 1977. – 278 с.
455. Сахаров И. Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым / И. Сахаров. – Санкт-Петербург: типография М. Сахарова.
Т. 1: Книга первая, вторая. – 1836. – IX, 201, 274 с.
Т. 2: Книга пятая, шестая, седьмая и осьмая. – 1849. – XX, 122, 116, 112, 223 с.

456. Сахута Я.М. Беларуская народная кераміка / Я.М. Сахута. – Мінск: Полымя, 1987. – 112 с.
457. С-в. Историческое предание и описание праздника Свистопляски в Вятке / С-в // Санкт-Петербургские ведомости. – Санкт-Петербург, 1856. – № 127. – С. 722.
458. С…в. Два слова о Свистопляске / С…в // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1858. – № 19, часть неоффициальная. – С. 126–127.
459. Свистопляска // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1862. – № 19, часть неоффициальная. – С. 145.
460. Севернорусские сказки в записях А.И. Никифорова / [изд. подгот. В.Я. Пропп]. – Москва-Ленинград: Наука, 1961. – 386 с.
461. Седакова О.А. Материалы к описанию полесского погребального обряда / О.А. Седакова // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. – Москва: Наука, 1983. – С. 246–262.
462. Седов В.В. Древнерусское языческое святилище в Перыни / В.В. Седов // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. – Москва, 1953. – Вып. L. – С. 92–99.
463. Седова М.В. Амулет из древнего Новгорода / М.В. Седова // Советская археология. – Москва, 1957. – № 4. – С. 166–167.
464. Семенов В.А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: К реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян) / Виктор Анатольевич Семенов. – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербургского университета, 1992. – 152 с.
465. Сенников Д. Семик в Котельниче / Д. Сенников // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1862. – № 24, часть неоффициальная. – Отдел вторый. – С. 163–164.
466. Сидоров В.В. Мелкая пластика первобытных памятников: (На материалах археологических памятников лесной зоны) / В.В. Сидоров // Сохранение и возрождение фольклорных традиций: Сборник материалов научно-практической конференции. – Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2001. – Выпуск 11. Приобщение детей к традиционной культуре: глиняная игрушка. – С. 12–22.
467. Сизов В.И. Курганы Смоленской губернии. Вып. 1-й. Гнёздовский могильник близ Смоленска. С 14 таблицами и 101 рис. в тексте / В.И. Сизов // Материалы по археологии России, издаваемые археографической комиссией. – Санкт-Петербург: типография Главного управления уделов, 1902. – Выпуск 28. – 162 с.
468. Синозерский М.О. О выборе невест в Новгородской губернии / М.О. Синозерский // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1896. – Вып. 3–4. – Отд. IV. – С. 535–536.
469. Сказания Ростова Великого, записанные Александром Артыновым / [состав., предисл., коммент. Ю.К. Бегунова]. – Geneva: издательство «Буй Тур» Bouy Tour Publishers, 2000. – 384 с.
470. Смирнов М.И. Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде: (По этнографическим наблюдениям) / М.И. Смирнов // Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведческого музея. – Переславль-Залесский: Б.и., 1927. – Вып. 1: Старый быт и хозяйство переславской деревни. – С. 3–66.
471. Смолицкий В.Г. Алексей Иванович Деньшин / В.Г. Смолицкий // Традиционная глиняная игрушка Русского Севера: Сборник статей и фольклорных материалов. – Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2007. – С. 88–97.
472. [Снегирев И.М.] Дневник Ивана Михайловича Снегирева / И.М. Снегирев. – Москва: Университетская типография, 1904–1905. – Т. I: (1822–1852). – [2], 506 с.

473. Снегирев И. Лубочные картинки русского народа в московском мире / И. Снегирев. – Москва: Университетская типография, 1861.
474. Снегирев И. Руские в своих пословицах: Разсуждения и изследования о Руских пословицах и поговорках И. Снегирева / И. Снегирев. – Москва: Университетская типография, 1834. – Книжка IV. – 213 с.
475. Снегирев И.М. Руские простонародные праздники и суеверные обряды / И.М. Снегирев.– Москва: Университетская типография, 1837.
Вып. I. – 1837. – 246 с.
Вып. III. – 1838. – 215 с.
Вып. IV. – 1839. – 200 с.
476. С[негирев] И.[М.] Свистопляска, Вятский народный праздник / И.М. Снегирев // Московские ведомости. – Москва, 1837. – № 56. – С. 402.
477. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма / Г.П. Снесарев. – Москва: Наука, 1969. – 336 с.
478. Советское декоративное искусство. 1917-1945. Очерки истории. Сборник. – Москва: Искусство, 1984. – 256 с.
479. Соколов Б.М. Тезисы о лубке / Соколов Б.М. // Живая старина. – Москва, 1999. – № 1. – С. 27–29.
480. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начало XX в. / В.К. Соколова. – Москва: Наука, 1979. – 287 с.
481. Сорокин П.М. Новгородец Анфал и память о нем на Вятке / П.М. Сорокин // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1895. – № 33, часть неоффициальная. – С. 2–3.
482. [Спасская Л.] Прошлое Вятки с её заселения русскими до воцарения Михаила Федоровича Романова. Исторический очерк. В память 300-летия царствования Дома Романовых. Составлен членом Вятской Ученой Архивной Коммиссии Л. Спасской / Л. Спасская // Труды Вятской учёной архивной комиссии. – Вятка, 1913. – Вып. 1–2. – С. III–345.
483. Спасский Н. Кустарная промышленность Вятской губ. / Н. Спасский // Календарь Вятской губернии на 1883 год. – Вятка: типография Губернского правления, 1883. – С. 3–55.
484. Спасский Н. Постепенное развитие внешнего вида города Вятки и занятий его населения: Историко-статистический очерк / Н. Спасский // Столетие Вятской губернии: 1780-1880. Сборник материалов к истории Вятского края. – Вятка: типография Губернского правления и литография Котлевич, 1880. – Том I-й. – С. 101–181.
485. Спицын А. Вятская старина / А. Спицын // Календарь Вятской губернии на 1885 год. – Вятка: Губернская типография, 1884. – С. 149–191.
486. Спицын А.А. Каталог древностей Вятского края / А.А. Спицын // Календарь Вятской губернии на 1882 год. – Вятка: типография Губернского правления, 1881. – С. 25–90.
487. Спицын А.А. Курганы Санкт-Петербургской губернии в раскопках Л.К. Ивановского / Обработал для издания А. Спицын, Член Имп. Археологической Комиссии. – Санкт-Петербург: типография Главного Управления Уделов, 1896. – 124 с., табл. I–XIX, 1 карта.
488. [Спицын А.А.] Свод летописных известий о Вятском крае / [составил А. Спицын]. – Вятка: Губернская типография, 1883. – 44 с.
489. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам / И.И. Срезневский. – Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1895. – Т. 2: Л–П. – 15, 1802 с.

490. Стаменова Ж. Календарни празници и обичаи / Живка Стаменова // Пловдивски край: Етнографски и езикови проучвания. – София: Българска академия на науките, 1987. – С. 244–283.
491. Стецюк В. Громовержець та міф про чудесне народження / Вадим Стецюк. –Львів: Ліга-Прес, 2004. – 182 с.
492. Столярова Г.Р. История формирования и обрядность чувашей-язычников Татарстана / Г.Р. Столярова // Этнографическое обозрение. – Москва, 2006. – № 2. – С. 96–115.
493. Страхов А.Б. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования / Александр Борисович Страхов. – München: Verlag Otto Sagner, 1991. – 246 с.
494. Стурлусон С. Младшая Эдда / Снорри Стурлусон. – Ленинград: Наука, 1970. – 254 с.
495. Сумцов Н.Ф. Личные обереги от сглаза / Н.Ф. Сумцов // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: типография Губернского правления, 1896. – Том 9. – С. 93–112.
496. Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских / Н.Ф. Сумцов. – Харьков: типография П.В. Попова, 1881. – V, 206, II с.
497. Сычугов С.И. Записки бурсака / С.И. Сычугов. – Москва-Ленинград: Academia, 1933. – 356, 1 с.
498. Т. Одна из замечательнейших вятских древностей / Т. // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1859. – Часть неоффициальная. – Отдел второй. – № 11. – С. 74–76.
499. Тавлай Г.В. Белорусское купалье: Обряд, песня / Г.В. Тавлай. – Минск: Наука и техника, 1986. –174 с.
500. Таежная Л.Я. Некоторые особенности исследования глиняной игрушки в 1910-1990-е годы / Л.Я. Таежная // Сохранение и возрождение фольклорных традиций: Сборник материалов научно-практической конференции. – Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2001. – Вып. 11: Приобщение детей к традиционной культуре: глиняная игрушка. – С. 59–22.
501. Татищев В. История Российская с самых древнейших времен, неусыпными трудами чрез тритцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором, Васильем Никитичем Татищевым / Василий Татищев. – Москва: напечатана при Императорском Московском университете, 1768. – Кн. 1. – Ч. 1. – 5, 224 с.
502. Тейлор Э. Первобытная культура / Э. Тейлор. – Москва: Государственное социально-экономическое издательство, 1939. – 568 с.
503. Темерин С.М. Русское прикладное искусство. Советские годы: очерки / С.М. Темерин. – Москва: Советский художник, 1960. – 455, [3] с.
504. Теребихин Н.М. Сакральная география Русского Севера: (Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры) / Н.М. Теребихин. – Архангельск: издательство ПГУ, 1993. – 223 с.
505. Теребихин Н.М. Метафизика Севера: Монография / Н.М. Теребихин. – Архангельск: Поморский университет, 2004. – 272 с.
506. Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах / Б.Г. Тилак. – Москва: Фаир-Пресс, 2001. – 528 с.
507. Тинский А.Г. Вятская мозаика / А.Г. Тинский. – Киров: Кировское отделение Волго-Вятского книжного издательства, 1994. – 190 с.
508. Титлинов Б.В. Правительство императрицы Анны Иоанновны в его отношении к делам православной церкви / Б.В. Титлинов. – Вильна: Русский почин, 1905. – 466 с.
509. Тихомиров М.Н. Древнерусские города / М.Н. Тихомиров. — Москва: Государственное издательство политической литературы, 1956. – 442 с.
510. Ткаченко В.А. Звуковые и безмолвные игрушки города Калуги / В.А. Ткаченко, Л.И. Федорова // Родная старина. Материалы I-й научно-практической конференции по проблемам сохранения и развития

фольклора Калужской области. – Калуга: Комитет по культуре и искусству администрации Калужской области; Областной научно-методический центр народного творчества, 1995. – С. 19–24.

511. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. / С.А. Токарев. – Москва: издательство АН СССР, 1958. – 164 с.
512. Толстов С.П. Древний Хорезм: Опыт историко-археологического исследования / С.П. Толстов. – Москва: издание МГУ, 1948. – 352, 92 с.
513. Толстой Н.И. Очерки славянского язычества / Н.И. Толстой. – Москва: Индрик, 2003. – 624 с.
514. Толстой Н.И. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. *vesel-) / Н.И. Толстой, С.М. Толстая // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993. Доклады российской делегации. – Москва: Наука, 1993. – С. 162–186.
515. Топорков А.Л. Горшок / А.Л. Топорков, Н.И. Толстой // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1995. – Т. 1: А-Г. – С. 526–531.
516. Топоров В.Н. Балтийский элемент в гидронимии Поочья. II / В.Н. Топоров // Балто-славянские исследования – 1987. – Москва: Наука, 1989. – С. 47–69.
517. Топоров В.Н. Древние германцы в Причерноморье: Результаты и перспективы / В.Н. Топоров // Балто-славянские исследования – 1982. – Москва: Наука, 1983. – С. 227–263.
518. Топоров В.Н. К интерпретации былины «Путешествие Вавилы со скоморохами»: мифологические истоки и историческая подкладка / В.Н. Топоров // Балто-славянские исследования-1983. – Москва: Наука, 1984. – С. 148–163.
519. Топоров В.Н. Мифологические истоки и историческая подкладка былины о Вавиле и скоморохах / В.Н. Топоров // Балто-славянские этно-языковые отношения в историческом и ареальном плане. Тезисы докладов Второй балто-славянской конференции. – Москва: Наука, 1983. – С. 56–60.
520. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / В.Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – Москва: Наука, 1988. – С. 7–60.
521. Топоров В.Н. Об одном локальном варианте основного мифа (Dieveniškės) / В.Н. Топоров // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. – Тарту: издательство ТГУ, 1974. – Т. 1 (5). – С. 33–37.
522. Топоров В.Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: Имя собственное в мифопоэтическом аспекте / В.Н. Топоров // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина). – Ленинград: Наука, 1979. – С. 141–149.
523. Топоров В.Н. Прусский язык: Словарь. – K-L (*kirk- – *laid-ik-) / В.Н. Топоров. – Москва: Наука, 1984. – 440 с.
524. Торговля и промышленность Вятской губернии по районам // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1913 год. – Вятка: Губернская типография, 1913. – С. 53–191.
525. Трахтенберг Д. Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом / Джошуа Трахтенберг. – Москва-Иерусалим: Гешарим, 1998. – 296 с.
526. Требјешанин Ж. Представа о детету у српској култури / Жарко Требјешанин. – Београд: Српска књижевна задруга, 1991. – 422 с.
527. Тројановић С. Ватра у обичајима и животу српског народа. – Књ. 1 / Сима Тројановић // Српски етнографски зборник. – Београд: штампарија «Св. Сава», 1930. – Књ. XLV. – 340 с.

528. Трубникова Н.В. Племена городецкой культуры / Н.В. Трубникова // Труды Государственного исторического музея. – Москва: издательство культурно-просветительной литературы, 1953. – Вып. 22: Археологический сборник. – С. 63–96.
529. Трыфаненкава М.А. Матыў змеяборства ва ўсходнеславянскай фальклорнай традыцыі: Генезіс. Семантыка / М.А. Трыфаненкава. – Мінск: БДУ, 2003. – 138 с.
530. Тульцева Л.А. Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре: (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) / Л.А. Тульцева // Обряды и обрядовый фольклор. – Москва: Наука, 1982. – С. 163–179.
531. Тураўскі слоўнік. У 5-ці т. / [склад. А.А. Крывіцкі, Г.А. Цыхун, І.Я. Яшкін]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1987. – Т. 5. – 423 с.
532. Уварова П.С. Могильники Северного Кавказа // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями императорского Московского Археологического Общества, снаряженные на высочайшие дарованные средства / П.С. Уварова. – Москва: типография А.И. Мамонтова и К°, 1900. – Т. VIII. – С. 1–381.
533. Українські міфи, демонологія, легенди / [упор. М.К. Дмитренко]. – Київ: Музична Україна, 1992. – 144 с.
534. Уо Д.К. К вопросу о датировке великорецкого крестного хода / Д.К. Уо // Герценка: Вятские записки. – Киров: Кировская ордена Почёта государственная универсальная областная научная библиотека им. А.И. Герцена, 2004. – Выпуск 6. – С. 129–136.
535. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского / Б.А. Успенский. – Москва: издательство МГУ, 1982. – 245 с.
536. Устюжский летописный свод (Архангелогородский летописец) / [под ред. и с предисл. К.Н. Сербиной]. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1950. – 128 с.
537. Фаминцын А. Древне-арийские и древне-семитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян / Александр Фаминцын // Этнографическое обозрение. – Москва, 1895. – № 3. – С. 1–48.
538. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – Москва: Прогресс, 1987. – Том III: (Муза – Сят). – 832 с.
539. Федоров В.В. Глиняные игровые шары XVII-XX вв. из Калуги / В.В. Федоров // Родная старина. Материалы I-й научно-практической конференции по проблемам сохранения и развития фольклора Калужской области. – Калуга: Комитет по культуре и искусству администрации Калужской области; Областной научно-методический центр народного творчества, 1995. – С. 25–27.
540. Федоров В.В. Нетрадиционная продукция изразцовых мастерских Калуги / В.В. Федоров // Песоченский историко-археологический сборник. – Киров: Кировский историко-краеведческий музей, 1995. – Вып. 2, ч. 2. Археология. – С. 49–50.
541. Федорова Л.И. Калуга – один из центров традиционной игрушки края / Л.И. Федорова, В.А. Ткаченко // Песоченский историко-археологический сборник. – Киров: Кировский историко-краеведческий музей, 1995. – Вып. 2, ч. 2. Археология. – С. 51–55.
542. Филиповић М.С. Живот и обичаји народни у Височкој Нахији / Миленко С. Филиповић // Српски етнографски зборник. – Београд: Српска академија наука, Одељење друштвених наука, 1949. – Књ. 61. – 336, 1 с.
543. Флетчер Дж. О государстве Русском / Дж. Флетчер // Проезжая по Московии (Россия XVI–XVII веков глазами дипломатов). – Москва: Международные отношения, 1991. – С. 25–138.

544. Фома Деревенский. По городам и весям. XVII. «Свистопляска» / Фома Деревенский // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1902. – № 56, часть неоффициальная. – С. 2.
545. Франко І. Галицько-руськи народнї приповідки / Іван Франко // Етноґрафічний збірник етноґрафичної комісії Наукового товариства імени Шевченка. – Львів: друкарня Наукового товариства імени Шевченка, 1908. – Т. 24. – С. 369–371.
546. Франчески И.Г. Свистунья в двадцатые годы / И.Г. Франчески // Комсомольское племя. – Киров, 1989. – № 15. – С. 10.
547. Фрейд З. Психология бессознательного: Сборник произведений / Зигмунд Фрейд. – Москва: Просвещение, 1990. – 448 с.
548. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности / Ольга Михайловна Фрейденберг. – Москва: Восточная литература, 1998. – 800 с.
549. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра / Ольга Михайловна Фрейденберг. – Москва: Лабиринт, 1997. – 448 с.
550. Фроянов И.Я. Введение христианства на Руси и языческие традиции / Фроянов И.Я., Дворниченко А.Ю., Кривошеев Ю.В. // Советская этнография. – Москва, 1988. – № 6. – С. 25–34.
551. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Джеймс Джордж Фрэзер. – Москва: Политиздат, 1980. – 831 с.
552. Харузина В. Игрушки у малокультурных народов / В. Харузина // Игрушка. Её история и значение. Сборник статей. – Москва: издание Товарищества И.Д. Сытина, 1912. – С. 85–139.
553. Хёйзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Йохан Хёйзинга. – Москва: Прогресс; Прогресс-Академия, 1992. – 464 с.
554. Хитрово Н. Отрывок из журнала, писаннаго в Вятке в 1811 г. Н. Хитрово / Н. Хитрово // Календарь Вятской губернии на 1893 год. – Вятка: Губернская типография, 1892. – С. 325–330.
555. Хорошев А.С. Детские игрушки из Новгорода: Классификационный обзор археологических находок / А.С. Хорошев // Новгород и Новгородская земля: История и археология (Материалы научной конференции. Новгород, 27-29 января 1998). – Новгород: типография «Новгород», 1998. – Вып. 12. – С. 82–94.
556. Хохлова Е.Н. Эту птицу я поймал, описал, нарисовал... / Е.Н. Хохлова // Декоративное искусство СССР. – Москва, 1977. – № 6. – С. 14–15.
557. Хроника общественной жизни г. Вятки и Вятской губернии // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1900 год. – Вятка: Губернская типография, 1900. – С. 91–120.
558. Хроника общественной жизни г. Вятки и Вятской губернии // Памятная книжка и календарь Вятской губернии на 1904 год. – Вятка: Губернская типография, 1904. – С. 103–130.
559. Хроника общественной жизни Вятской губернии // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1911 год. – Вятка: Губернская типография, 1911. – С. 74–156.
560. Худаш М.Л. Складні українські особові назви середини XVII ст. (На матеріалі реєстру запорізького війська Богдана Хмельницького, складеного після Зборівського договору 1649 р.) / М.Л. Худаш // Питання історії української мови. – Київ: Наукова думка, 1970. – С. 158–175.
561. Худяков М.Г. Культ коня в Прикамье / М.Г. Худяков // Известия Государственной академии истории материальной культуры. – Москва-Ленинград: издательство Государственной академии истории материальной культуры, 1933. – Вып. 100. – С. 251–279.
562. Цейтлин Г. Знахарства и поверья в Поморье. (Очерк из быта поморов) / Г. Цейтлин // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. – Архангельск, 1912. – № 1. – С. 8–16.

563. Церетелли Н. Русская крестьянская игрушка / Н. Церетелли. – Москва: Academia, 1933. – 128 с.
564. Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира / Т.В. Цивьян. – Москва: Наука, 1990. – 207 с.
565. Цивьян Т.В. Музыкальные инструменты как источник мифологической реконструкции / Т.В. Цивьян // Образ-смысл в античной культуре. – Москва: Внешторгиздат, 1990. – С. 182–195.
566. Цымбурский В.Л. Александр – Алаксандус – ELAXSANTRE: (к диахронной структуре мифа о Парисе) / В.Л. Цымбурский // Образ-смысл в античной культуре. – Москва: Внешторгиздат, 1990. – С. 223–249.
567. Чагин Г.Н. Роль приходов в сохранении прошлого Перми Великой / Г.Н. Чагин // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера: К 450-летию Преподобного Трифона Вятского Чудотворца. Материалы Международной научной конференции. – Киров: Кировская областная типография, 1996. – Т. 1. – С. 404–408.
568. Чајкановић В. Студије из српске религије и фолклора 1910-1924 / Веселин Чајкановић. – Београд: Српска књижевна задруга, Просвета, 1994. – 464 с.
569. Чаусидис Н. Митските слики на Јужните Словени / Никос Чаусидис. – Скопје: Мисла, 1994. – 547 с.
570. Чернов А.Ю. Хроники изнаночного времени. «Слово о полку Игореве»: текст и его окрестности / А.Ю. Чернов. — Санкт-Петербург: Вита Нова, 2006. – 480 с.
571. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка / П.Я. Черных. – Москва: Русский язык, 1994. – Т. 2. Панцирь – Ящур. – 560 с.
572. Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI — XIX веков: (очерки по истории народных верований) / В.И. Чичеров. – Москва: издательство АН СССР, 1957. – 236 с. (Труды Института этнографии им. Н.И. Миклухо-Маклая, новая серия, т. XL).
573. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом / П.П. Чубинский. – Санкт-Петербург: типография В. Безобразова, 1872.
Том первый. Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство. – 1872. – XXX, 467 с.
Том третий: Народный дневник, изданный под наблюдением действ. чл. Н.И. Костомарова. – 1872. – II, VIII, 486, II с.
574. Чуковский К. Сочинения в двух томах / Корней Иванович Чуковский. – Москва: Правда, 1990. – Т. I: Сказки. От двух до пяти. Живой как жизнь. – 656 с.
575. Ч[улков] М. Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч., сочиненная М.Ч. / М. Чулков. – Москва: типография у содержателя Ф. Гиппиуса, 1786. – 326 с.
576. Шангина И.И. Русские девушки / И.И. Шангина. – Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2007. – 352 с.
577. Шевчук В. Мисленне дерево: Роман-есе про давній Київ / Валерій Шевчук. – Київ: Молодь, 1989. – 360 с.
578. Шенников А.А. Червленый Яр: Исследование по истории и географии Среднего Подонья в XIV-XVI вв. / А.А. Шенников. – Ленинград: Наука, 1987. – 144 с.
579. Шеппинг Дм. Мифы славянского язычества / Дм. Шеппинг. – Москва: типография В. Готье, 1849. – 197 с.
580. Шереметева М.Е. Масленица в Калужском крае / М.Е. Шереметева // Советская этнография. – Москва-Ленинград, 1936. – № 2. – С. 101–127.
581. Шмайда М. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини / Михайло Шмайда. – Пряшів: Словацьке педагогічне видавництво, відділ української літератури, 1992. – 502 с.
582. Шмайда М. Повір'я про природу / Михайло Шмайда // Дукля. – Пряшів, 1965. – № 3. – С. 114–126.

583. Штейнфельд Н. Наши кустарные промыслы / Н. Штейнфельд // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1892. – № 5, часть неоффициальная. – С. 4.
584. Штырков С.А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины) / С.А. Штырков. – Санкт-Петербург: Наука, 2012. — 228 с. (Kunstkamera Petropolitana).
585. Шурц Г. История первобытной культуры: В двух выпусках / Генрих Шурц. – Москва: издание Коммунистич. ун-та имени Я.М. Свердлова, 1923. – Выпуск II-й. – 724 с.
586. [Шухевич В.] Гуцульщина. Четверта часть / Володимир Шухевич // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів: друкарня Наукового товариства імени Шевченка, 1904. – Том VII. – 271 с.
587. Щапов А.П. Сочинения в 3 томах (с портретом) / А.П. Щапов. – Санкт-Петербург: издание М.В. Пирожкова, 1906. – Т. 1. – 803 с.
588. Щедровицкий Д.В. «Дождь ранний и поздний»: (ритуал вызывания дождя в Библии и его аллегорическое осмысление на рубеже античности и средневековья) / Д.В. Щедровицкий // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – Москва: Наука, 1988. – С. 201–220.
589. Эварницкий Д.И. Запорожье в остатках старины и преданиях народа: в 2 т. / Д.И. Эварницкий. – Санкт-Петербург: издание Л.Ф. Пантелеева, 1888. – Т. 1. – 294 с.
590. Эвола Ю. Метафизика войны / Ю. Эвола. – Тамбов: ОАО «Тамбовская типография «Пролетарский светоч», 2008. – 168 с.
591. Элиаде М. История веры и религиозных идей: В 3 т. / Мирча Элиаде. – Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. – Москва: Критерион, 2002. – 464 с.
592. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре / Мирча Элиаде. – Киев-Москва: София-Гелиос, 2002. – 224 с.
593. Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость / Мирча Элиаде. – Москва: Алетейя, 1998. – 250 с.
594. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / Мирча Элиаде. – Москва: Ладомир, 1999. – 488 с.
595. Эммаусский А.В. Исторический очерк Вятского края в XVII–XVIII веках / А.В. Эммаусский. – Киров: Кировское книжное изд-во, 1956. – 244 с.
596. Эммаусский А.В. К вопросу о времени основания города Вятки / А.В. Эммаусский. – Киров: [б. и.], 1971. – 44 с.
597. Энте. По поводу «Свистопляски» / Энте // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1899. – № 64, часть неоффициальная. – С. 2.
598. Юдин Ю.И. Роль и место мифологических представлений в русских бытовых сказках о хозяине и работнике / Ю.И. Юдин // Миф – фольклор – литература. – Ленинград: Наука, 1978. – С. 16–37.
599. Яковлев П. Поездка в Вятку (Отрывки из писем К…й) / П. Яковлев // Календарь муз на 1826-й год. – Санкт-Петербург: типография А. Смирдина, 1826. – С. 146–171.
600. Якубовская М. Игрушка Горьковского края / М. Якубовская. – Горький: Горьковское кн. изд-во, 1934. – 85 с.
601. Якушкин П. Путевые письма из Новгородской и Псковской губерний / Павел Якушкин. – Санкт-Петербург: типография торгового дома С. Строговщикова, 1860. – 222 с.
602. Янин В.Л. Церковь Бориса и Глеба в новгородском детинце (О новгородском источнике «Жития Александра Невского») / В.Л. Янин // Культура средневековой Руси: посвящается 70-летию М.К. Каргера. – Ленинград: Наука, 1974. – С. 88–93.

603. [Anczyc W. L.]: Krakowskie wspominki. Rękawka / W. L. Anczyc // Tygodnik Ilustrowany. – Warszawa, 1860. – № 34. – S. 302–303.
604. Balg G.H. A Comparative Glossary of the Gothic Language with Especial Reference to English and German / G.H.Balg. – Mayville-New York-London-Halle: B. Westermann & Co; Truebner & Co; Max Niemeyer, 1887-1889. – XVI, 667 p.
605. Bartoš F. Moravský lid: sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy / František Bartoš. – Telč: nákladem českého knihkupectví Emila Šolce, 1892. – 328 s.
606. Bednárik R. Duchovná kultúra slovenského ľudu / Rudolf Bednárik // Slovenská vlastiveda. – Bratislava: Slovenska akademia vied a umeni, 1943. – D. II. – S. 7–121.
607. Benedyktowicz Z. Portrety «obcego»: Od stereotypu do symbolu / Zbigniew Benedyktowicz. – Kraków: wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000. – 215 s.
608. Beskid N.A. Karpatorusskaja pravda / N.A. Beskid. – Homestead: Izd. red. Amerikanskoho russkoho viestnika, 1932. – 297 p.
609. Biegeleisen H. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą / Henryk Biegeleisen. – Lwów: nakładem Instytutu Stauropigjańskiego, 1929. – III, 512 s.
610. Bielski M. Kronika Polska / Maciej Bielski. – Sanok: nakład i druk Karola Pollaka, 1856. – Tom I (Księga I. II. III). – XI, 943 s.
611. Bodnár J. Myjava / Julius Bodnár. – Myjava: Kníhtlačiareň Daniela Pažického, 1911. – 522 s.
612. [Bronisch G.] Kaszubische Dialectstudien. Unternommen und herausgegeben von Gotthelf Bronisch / Gotthelf Bronisch. – Leipzig: Otto Harrassowitz, 1898. – Zweites Heft. Texte in der Sprache der Bêlêce. Nebst Anhang: Proben aus einigen Ł-Dialekten. – VI, 73 S.
613. Brückner A. Beiträge zur ältesten Geschichte der Slaven und Litauer / Aleksander Brückner // Archiv für slavische Philologie. – Berlin, 1901. – Band 23. – S. 215–230.
614. Brückner A. Mitologia słowiańska i polska / Aleksander Brückner. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1980. – 383 s.
615. Brückner A. O Piaście // Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział historyczno-filozoficzny / Aleksander Brückner. – Kraków: nakładem Akademii Umiejętności, 1898. – Serya II. – Tom X. – S. 307–552.
616. Brückner A. Zygmunt Gloger, Encyklopedja Staropolska Ilustrowana. Tom I–IV. Warszawa, 1900-1903 / Aleksander Brückner // Biblioteka Warszawska. – Warszawa, 1904. – Kwiecień. – Tom II. – Zeszyt 1. – S. 180–189.
617. Bujak J. Dwie polskie zabawki ludowe / Jan Bujak // Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne. – Kraków, 1978. – Z. 11. – S. 33–39.
618. Bujak J. Zabawki w Europie: Zarys dziejów – rozwój zainteresowań / Jan Bujak. – Kraków: nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1988. – 218 s.
619. Bujak J. Lajkonik – dzieje i przemiany krakowskiego zwyczaju ludowego / Jan Bujak, Bogdana Pilichowska // Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace etnograficzne. – Kraków, 1986. – Z. 21. – S. 7–36.
620. Bujak J. Lajkonik w oczach badaczy / Jan Bujak, Bogdana Pilichowska // Polska sztuka ludowa. – Warszawa, 1980. – R. 24. – № 1. – S. 3–14.
621. Bystroń J.St. Etnografia Polski / Jan St. Bystroń. – Poznań: Czytelnik, 1947. – 235 s.
622. Cała A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej / Alina Cała. – Warszawa: wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1992.– 211, 32 s.
623. Cehak-Hołubowiczowa H. Wikopaliska z Górze Kościuszki w 1956 r. / Helena Cehak-Hołubowiczowa // Archeologia Śląska. – Wrocław, 1957. – T. 1. – S. 149–159.

624. Cercha S. Dzwonki gliniane i siekierki drewniane z kiermaszów krakowskich (Z tablicą litografowaną) / Stanisław Cercha // Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie. – Lwów, 1896. – Rocznik 2. – S. 217–220.
625. Cercha S. Kleparz, przedmieście Krakowa przed 50 laty. Studyum etnograficzne / Stanisław Cercha // Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków: nakładem Akademii Umiejętności, 1919. – Tom XIV. – S. 3–80.
626. Cercha S. Przebieczany. Wieś w powiecie wielickim / Stanisław Cercha // Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków: nakładem Akademii Umiejętności, 1900. – Tom IV. – S. 81–210.
627. Chmiel A. Garncarze krakowscy / Adam Chmiel // Kalendarz krakowski Józefa Czecha. – Kraków: nakładem Drukarni «Czasu», 1908. – S. 43–51.
628. Ciszewski S. Lud rolniczo-górniczy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim / Stanisław Ciszewski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1887. – T. XI. – S. 1-129.
629. Ciszewski S. Ognisko. Studyum etnologiczne / Stanisław Ciszewski. – Kraków: nakładem Akademii umiejętności, 1903. – 238 s.
630. Crowley D. National Style and the Nation-State: Design in Poland from the Vernacular Revival to the International Style / David Crowley. – Manchester: Manchester University Press, 1992. – 150 p.
631. Červenák J. Tradičný život Lišovana / Juraj Červenák. – Banská Bystrica: Stredoslovenské vydavateľstvo 1966. – 127 s.
632. Déchelette J. Le culte du soleil aux temps prehistoriques // Revue archéologique / J. Déchelette. – Paris: Ernest Leroux, 1909. – 4e série. – Tome XIV. – P. 305–357.
633. Duda E. Krakowskie odpusty wielkanoczne, «Krzysztofory» / Eugeniusz Duda // Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego m. Krakowa. – Kraków, 1979. – № 6. – S. 88–94.
634. Dzięgiel L. Zabawki: materiał publikowany po raz pierwszy / Leszek Dzięgiel // Ziemia: Ilustrowany miesięcznik krajoznawczy. – Kraków, 1958. – R. 3. – № 3. – S. 10–13.
635. Estreicherówna M. Życie towarzyskie i obyczajowe w Krakowie w latach 1848- 1863 / Maria Estreicherówna. – Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1968. – 238 s.
636. Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskej, zgromadzone w latach 1877-1895 / Michał Federowski. – Kraków: wydawnictwo Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności, 1897. – T.1. Wiara, wierzenia i przesądy ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. – 510 s.
637. Feist S. Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache. Mit Einschluss des Krimgotischen und sonstiger zerstreuter Überreste des Gotischen / Sigmund Feist. – Leiden: E.J. Brill, 1939. – XXVIII, 710 S.
638. Franko I. «Bajka Węgierska» Wacława Potockiego i «psia krew» / Iwan Franko // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1892. – T. 6. – S. 745–758.
639. Frolec V. Vánoce v tradici českého lidu / Václav Frolec // Vánoce v české kultuře. – Praha: Vyšehrad, 1989. – S. 13–127.
640. Gaj-Piotrowski W. Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa / Wilhelm Gaj-Piotrowski. – Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 1967. – 352 s.
641. Gąssowski J. Ośrodek kultu pogańskiego na Łysej Gorze / Jerzy Gąssowski // Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach w 1967 r. – Kielce: Muzeum Świętokrzyskie, 1968. – S. 47–60.
642. Gimbutas M. Ancient Symbolism in Lithuanian Folk Art. Memoirs of the American Folklore Society / Marija Gimbutas. – Philadelphia: American Folklore Society, 1958. – Vol. 49. – 148 p., illus.
643. Gimbutas M. The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe / Marija Gimbutas. – San Francisco: Harper&Collins Publishers, 1991. – 529 p.

644. Gimbutas M. The Language of the Goddess / Marija Gimbutas. – London: Thames and Hudson, 1989. – 388 p.
645. Gloger Z. Encyklopedja staropolska ilustrowana / Zygmunt Gloger. – Warszawa: Druk Piotra Laskauera i S-ki, 1903. – Tom IV-ty. – 528 s.
646. Gloger Z. Rok polski: w życiu, tradycyi i pieśni / Zygmunt Gloger. – Warszawa: Jan Fiszer, 1900. – 384 s.
647. Gołębiowski Ł. Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincyach: umieszczony tu: kulig czyli szlichtada, łowy, maszkary, muzyka, tańce, reduty, zapusty, ognie sztuczne, rusałki, sobótki i t.p. / Łukasz Gołębiowski. – Warszawa: nakład autora; druk. N. Glücksberga, księg. i typogr. król. Aleksandryjskiego Uniwersytetu, 1831. – 332 s.
648. Gonet S. Rękawka i skały Twardowskiego w Podgórzu / S. Gonet // Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie. – Lwów, 1897. – Tom III. – S. 76-77.
649. Grabowski A. Kraków i jego okolice / Opisał historicznie Ambroży Grabowski. – Kraków: nakładem księgarni D.E. Friedleina, 1866. – VIII, 431 s.
650. Guttowna T. Obrzędy, wierzenia, zwyczaje i przesądy wśród rybaków Polskiego Wybrzeża / Teresa Guttowna // Prace i materiały etnograficzne. – Łódz-Lublin, 1950/51. – T. 8-9. – S. 462–482.
651. Hämäläinen A. Nachrichten der nach Sibirien verschickten Offiziere Karls XII ueber die finnisch-ugrischen Völker / A. Hämäläinen // Journal de la Société finno-ougrienne. – Helsinki, 1938. – № XLIX. – H. 4. – S. 1–55.
652. [Hofmanowa K.] Wybór pism Klemenrtyny z Tańskich Hofmanowéj / Klementyna Hofmanowa. – Wrocław: u Wilhelma Bogumila Korna, 1833. – Tom piąty. Opisy różnych okolic Królestwa Polskiego: Tom pierwszy. – 324 s.
653. Horváth P. Zbierka l'udovych povier a zvykov z okolia Uhrovca z r. 1823 / Pavel Horváth // Slovenský národopis. – Bratislava, 1968. – R. XVI. – № 1. – S. 102–118.
654. Horváthová E. Rok vo zvykoch nášho l'udu / Emília Horváthová. – Bratislava: Tatran, 1986. – 246, [40] s.
655. Hryciuk R. Wizerunek Żyda / Renata Hryciuk, Ewa Moroz // Polska sztuka ludowa – Konteksty. – Warszawa, 1993. – № 3. – S. 89–92.
656. Jasiński B. Gwizdki ceramiczne w Polsce / Bogdan Jasiński // Twórczość ludowa: Kwartalnik Stowaryszenia twórców ludowych. – Lublin, 2004. – R. XIX. – № 1-2 (57). – S. 1–12.
657. Józefa Ungra Kalendarz Warszawski Popularno-Naukowy Ilustrowany na rok zwyczajny 1865, który ma dni 365. – Warszawa: nakładem i drukiem wydawcy, [1864]. – [16], 160 s.
658. Jurewicz J. Kosmogonia Rygwedy. Myśl i metafora / Joanna Jurewicz. – Warszawa: Semper, 2001. – 400 s.
659. [Karłowicz Jan]. Słownik gwar polskich / Ułożył Jan Karłowicz. – Kraków: nakładem Akademii Umiejętności, 1903. – Tom piąty. – 462 s.
660. Kiełkowski R. Historie spod kopca Krakusa / Roman Kiełkowski. – Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1972. – 407 s.
661. Kitowicz J. Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III / Jędrzej Kitowicz. – Lwów: nakładem księgarni Gubrynowicza i Schmidta, 1883.
    Tom I. – 1883. – VIII, 234 s.
    Tom II. – 1883. – 239 s.
662. [Kochanowski J.] Fraszki Iana Kochanowskiego. Fraszki tym xiażkom dźieia: kto sye puśći ná nie osczypliwym iezykiem za frászke nie stánie / Jan Kochanowski. – Kraków: w Drukárni Lázárzowéy, 1584. – 134 s.

663. Kolberg O. Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg. – Wrocław-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 5: Krakowskie. – Cz. I. – VIII, 380 s.
664. Kolberg O. Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg. – Wrocław-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1963. – T. 10: W.Ks.Poznańskie. – Cz. II. – II, 386 s.
665. Kolberg O. Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg. – Wrocław-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 17: Lubelskie. – Cz. II. – IV, 328 s.
666. Kolberg O. Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg. – Wrocław-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1963. – T. 19: Kieleckie. – Cz. II. – IV, 265 s.
667. Kolberg O. Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg. – Wrocław-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1964. – T. 21: Radomskie. – Cz. II. – VI, 244 s.
668. Kolessa J. Narodziny i chrzciny, wesele i pogrzeb u ludu ruskiego we wsi Chodowicach, powiecie Stryjskim / Jan Kolessa // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1889. – T. XIII. – S. 117–150.
669. Komoniecki A. Dziejopis Żywiecki / Wydał i wstępem poprzedził dr. Stanisław Szczotka / Andrzej Komoniecki. – Żywiec: nakładem Sekcji Miłośników Żywiecczyzny przy Kole T.S.L. im. Asnyka, 1937. – T. 1: Do roku 1704. – LIV, 332 s.
670. Kopernicki I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjalów zebranych przez p. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiahelskim / I. Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1887. – T. XI. – S. 130–228.
671. Kosiński W. Materiały do etnografii Górali Beskidowych / Władysław Kosiński // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1881. – T. V. – S. 187–265.
672. Kostysz J. Z dziejów krakowskiego garncarstwa / Juliusz Kostysz // Polska sztuka ludowa. – Warszawa, 1951. – Rok 5. – Z. 1-2. – S. 6–11.
673. Krygowski Wł. W moim Krakowie nad wczorajszą Wisłą / Władysław Krygowski. – Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980. – 329 s.
674. Kulda B.M. Moravské národní pohádky, pověsti, obyčeje a pověry / Beneš Method Kulda. – Praha: nákladem kněhkupectví: I.L. Kober, 1875. – Svazek druhý. – 356, 4 s.
675. Kwapieniowa M. Garncarze krakowscy (XIV-XVIII w.) / Maria Kwapieniowa // Materiały archeologiczne. – Kraków: Muzeum archeologiczne w Krakowie, 1972. – T. XIII. – S. 57–109.
676. Lack S. Studja o St. Wyspiańskim: Zebrał i przedmową poprzedzil Stanisław Pazurkiewicz / Stanisław Lack. – Częstochowa: nakładem księgarni A. Gmachowskiego, 1924. – 350, 1 s.
677. Lehmann W.P. A Gothic Etymological Dictionary / Winfred P. Lehmann. – Leiden: E.J. Brill, 1986. – 712 p.
678. Lepszy L. Lud wesołków w dawnej Polsce / Leonard Lepszy. – Kraków: nakładem autora, drukiem W.L. Anczyca i spółki, 1899. – 116 s.
679. Łepkowski J. O tradycyach narodowych / Józef Łepkowski. – Kraków: drukarnia «Czasu». Do nabycia w Księgarni D. E. Friedleina, 1861. – 65 s.
680. Łepkowski J. Przegląd krakowskich tradycyj, legend, nabożeństw, zwyczajów, przysłów, i właściwości / Józef Łepkowski. – Kraków: drukarnia «Czasu» W. Kirchmayera, 1866. – 68 s.
681. [Łepkowski J.] Znaczenie tradycyj oraz podań o mogiłach Wandy, Krakusa i o smoku Wawelskim, rozważił Józef Łepkowski / Józef Łepkowski // Czas: Dodatek miesięczny. – Kraków: członkami i nakładem drukarni «Czasu» 1860. – T. XX. – Rok piąty. – S. 3–65.
682. Liljengren Joh. G. Skandinaviska fornålderns hjeltesagor: till läsning för Sveriges ungdom efter isländska handskrifter utgifne med Historiska Upplysningar / Joh. G. Liljengren. – Stockholm: hos Zacharias

Haeggström, 1818. – Första delen. Gånge Rolf saga, med en Planche föreställande inre utseendet af de forntida Konungarnes gästrum. – 2, LVIII, 340 s.
683. Magierowski L. Przyczynek do wierzeń ludowych / L. Magierowski // Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie. – Lwów, 1897. – Tom III. – S. 142-146.
684. Máchal H. Nakres slovanského bájesloví / Hanuš Máchal. – Praha: nakladatele F. Šimaček knihtiskárna, 1891. – 221 s.
685. Małeta A. Ośrodek zabawkarstwa ludowego w Brzózie Stadnickiej / Alicija Małeta // Polska sztuka ludowa. – Warszawa, 1979. – R. XXXIII. – № 4. – S. 205–216.
686. Mączyński J. Pamiątka z Krakowa: opis tego miasta i jego okolic. Z rycinami i planami / Józef Mączyński. – Kraków: drukarnia Józefa Czecha, 1845. – Część 1. – 228 s.
687. Melicherčik A. Slovenský folklór. Chrestomatia / Andrej Melicherčik. – Bratislava: vydavatel'stvo Slovenskej Akadémie Vied, 1959. – 794 s.
688. Meschkank W. Als die Wendengötter sterben sollten: Über die vorchristliche wendische Glaubens- und Götterwelt / Werner Meschkank. – Cottbus: Regia Verlag, 2006. – 128 S.
689. Messerschmidt D.G. Forschungsreise durch Sibirien 1720-1727 / D.G. Messerschmidt. – Berlin: Akademie-Verlag, 1962. – Band 1. Tagebuchaufzeichnungen. – 380 S.
690. Miejscowy proboszcz. Wiadomość o kościołku św. Benedykta w Podgórzu na górze Lassota, czyli Krzemionki zbudowanym // Czas. – Kraków, 1862. – 23 listopada. – № 270. – S. 1–2.
691. Miezian M. Krakowski Obrzęd Trumny na Wzgórzu Martwych Ludzi / Maciej Miezian // Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce. – Kraków: Libron, 2005. – S. 261–266.
692. Młynek L. Das «Emaus»-Fest am Hügel «Za rzykom» bei Wieliczka / Ludwig Młynek // Zeitschrift für österreichische Volkskunde. Organ des Vereines für österreichische Volkskunde in Wien. – Wien, 1902. – VIII. Jahrgang. – S. 183–186.
693. Młynek L. Das «Rękawka»-Fest zu Zakluczyn / Ludwig Młynek // Zeitschrift für österreichische Volkskunde. Organ des Vereines für österreichische Volkskunde in Wien. – Wien, 1900. – VI. Jahrgang. – S. 36.
694. Mogk E. Die Menschenopfer bei den Germanen / Eugen Mogk. – Lepzig: bei B.G. Trübner, 1909. – 43 S.
695. Mogk E. Germanische Mythologie / Eugen Mogk. – Strassburg: Karl J. Trübner, 1907. – 177 S.
696. Moszyński K. Kultura ludowa Słowian / Kazimierz Moszyński. – Kraków: Książka i wiedza, 1967.
T. II: Kultura duchowa. – Część 1. – 1967. – 836 s.
T. II: Kultura duchowa. – Część 2. – 1968. – 1103 s.
697. Niel F. Dolmens et menhirs / Fernand Niel. – Paris: Presses Universitaires de France, 1958. – 128 p.
698. Ogrodowska B. Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce / Barbara Ogrodowska. – Warszawa: Verbinum, 2001. – 309 s.
699. Olejník J. L'ud pod Tatrami / Ján Olejník. – Martin: Osveta, 1978. – 232, 48, 16 s.
700. Olejník J. Príspevok k poverčivosti l'udu v oblasti Vysokých Tatier. Dávne korene povier v staroslovanskom náboženstve. Prežitky kultu staroslovanského boha Perúna / Ján Olejník // Nové obzory: Spoločenskovedný zborník Východného Slovenska. – Prešov: vydalo Krajské nakladatel'stvo všeobecnej literatúry v Košiciach pre Múzeum Slovenskej Republiky Rad v Prešove, 1963. – S. 255–274.
701. Pajek J. Črtice duševnega žitka staj[erskih] Slovencev / Josip Pajek. – Ljubljana: natisnili J. Blasnik – ovi nasledniki, 1884. – 293 s.
702. Pauliny-Toth V. Slovenské bájeslovie / Viliam Pauliny-Toth. – Turčiansky Sväty Martin: Tračou kníhtlačiarsko-účastinár. spolku; nákladom spisovatelovým, 1876. – Sošit prvý. – 112 s.
703. Pełka L.J. Polska demonologia ludowa / Leonard J. Pełka. – Warszawa: Iskry, 1987. – 236 s.

704. Pełka L.J. Polski rok obrzędowy. Tradycje i współczesność / Leonard J. Pełka. – Warszawa: Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, 1980. – 185 s.
705. Piasecki E. Zabawy i gry ludowe w Polsce / E. Piasecki // Wiedza o Polsce. – Warszawa: Wiedza o Polsce, 1932. – T. III. – S. 335–344.
706. Pielgrzym z Tenczyna [Majeranowski K.] Konik // Pszczółka Krakowska, dziennik liberalny, historyczny i literatury. – Kraków, 1820. – T. 2 – 10 czerwza. – S. 193–198.
707. Pielgrzym z Tenczyna [Majeranowski K.] Rękawka // Pszczółka Krakowska, dziennik liberalny, historyczny i literatury. – Kraków, 1820. – T. 2 – 4 kwietnia. – S. 20–23.
708. Pilichowska B. Emaus i Rękawka – dawne krakowskie zwyczaje / Bogdana Pilichowska // Mówią wieki. – Warszawa, 1980. – № 4. – S. 33–37.
709. Pilichowska B. Krakowskie zabawki odpustowe przedstawiająca Żydów / Bogdana Pilichowska // Polska sztuka ludowa – Konteksty. – Warszawa, 1989. – T. 43. – Z. 1-2. – S. 129–133.
710. Polivka J. Gotthelf Bronisch: Kaszubische Dialectstudien. Unternommen und herausgegeben von… Zweites Heft. Texte in der Sprache der Bêlêce. Nebst Anhang. Proben aus einigen Ł. Dialecten. Leipzig, 1898, str. VI+73 / J. Polivka // Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie. – Lwów, 1899. – Tom V. – S. 180–185.
711. Pośpiech J. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku / Jerzy Pośpiech. – Opole: Instytut Śląski w Opolu, 1987. – 327 s.
712. Profantová N. Encyclopedie slovanských bohů a mýtů / Naďa Profantová, Martin Profant. – Praha: Libri, 2004. – 260 s.
713. Pruszcz P.H. Kleynoty stołecznego miasta Krakowa, albo Kościoły y co w nich jest widzenia godnego i znacznego, przez Piotra Hyacynta Pruszcza krótko opisane. Wydanie K.J. Turowskiego. (Z planem miasta Krakowa i wiadomością o autorze i jego pismach) / Piotr Hyacynt Pruszcz. – Kraków: drukarnia «Czasu», 1861. – IV, 235 s.
714. Rahno K. Stvaranje glinenih životinja u slavenskim folklornim narativima / Konstantin Rahno // Književna životinja. Kulturni bestijarij. II. Dio. – Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada; Biblioteka Nove etnografija; Institut za etnologiju i folkloristiku, 2012. – S. 139–163.
715. Rogawski K. Wiadomość o rozkopaniu mogiły w Siedliszowicach / Karol Rogawski // Biblioteka Warszawska. Pismo poświęcone naukom, sztukom i przemysłowi. – Warszawa: drukarnia Gazety codziennej, 1860. – Tom trzeci. – S. 1–43.
716. Römer K. Podanie o Kraku i Wandzie / Kazimierz Römer // Biblioteka Warszawska. Pismo poświęcone naukom, sztukom i przemysłowi. – Warszawa: drukarnia Gazety codziennej, 1872. – Tom ósmy. – Zeszyt 3. – S. 1–22.
717. Rosen-Przeworska J. Między baśnią a historią / Janina Rosen-Przeworska // Z otchłani wieków. – Warszawa, 1976. – R. 42. – № 2. – S. 85–92.
718. Rosen-Przeworska J. Tradycje celtyckie w obrzędowości Protosłowian / Janina Rosen-Przeworska. – Wrocław-Warszawa-Kraków: zakład narodowy imienia Ossolińskich; wydawnictwo Polskiej akademii nauk, 1964. – 291 s.
719. Salin É. Rhin et Orient: Le Haut Moyen-Age en Lorraine d'après le mobilier funéraire / Édouard Salin. – Paris: Paul Geuthner, 1939. – 335 p., 44 planches, 31 gr.
720. Schneeweis E. Feste und Volksbräuche der Sorben – vergleichend dargestellt / E. Schneeweis. – Berlin: Akademie-Verlag, 1953. – VI, 186 S.

721. Schneeweis E. Serbokroatische Volkskunde / E. Schneeweis. – Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1961. – Erster Teil: Volksglaube und Volksbrauch. – 220 S.
722. Schwenk K. Die Mythologie der Slawen für Gebildete und die studierende Jugend / Konrad Schwenk. – Frankfurt am Mein: J. D. Sauerländer's Verlag, 1853. – 482 S.
723. Seelisch A. Zur Sagen- und Legenden- Litteratur / Adolf Seelisch // Zeitschrift für deutsche Philologie. – Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1887. – Neunzehnter Band. – S. 114–119.
724. Seweryn T. Polskie zabawki ludowe / Tadeusz Seweryn // Polska sztuka ludowa. – Warszawa, 1949. – № 6. – S. 163–179.
725. Seweryn T. Polskie zabawki ludowe / Tadeusz Seweryn. – Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1960. – 130 s.
726. Seweryn T. Tradycje i zwyczaje krakowskie / Tadeusz Seweryn. – Kraków: Wydawnictwo artystyczno-graficzne, 1961. – 131 p., ill.
727. Seweryn T. Zabawki ludowe jako odbicie zwyczajów, obyczajów, baśni i legend / Tadeusz Seweryn // Polska sztuka ludowa. – Warszawa, 1957. – № 1. – S. 3-20.
728. [Siemieński L. H.]. Dzieje narodu polskiego dla użytku szkolnej młodzieży, ułożone przez L.S. / Lucjan Hipolit Siemieński. – Kraków: nakładem D.E. Friedleina Księgarza, 1851. – 311 s.
729. Siemieński Lucjan. Dzieła / Lucjan Siemieński. – Warszawa: nakładem i drukiem Józefa Ungra, 1882. – Tom VIII: Wieczornice. Mozaika. Brodziński. Okruchy. – [3], 317, [1] s.
730. Siewiński A. Bajki, legendy i opowiadania ludowe zebrane w pow. Sokalskim / A. Siewiński // Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie. – Lwów, 1903. – Tom IX. – S. 68–85.
731. Słupecki L.P. The Krakus' and Wanda Burial Mounds of Cracow / Leszek Paweł Słupecki // Studia mythologica slavica. – Ljubljana: Znanstvenoraziskovani center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija; Università degli Studi di Udine, Dipartamento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale, Udine, Italia, 1999. – T. II. – S. 77–98.
732. Starnawski J. Dwaj najdawniejsi patronowie polscy, święty Wojciech i święty Stanisław, w oczach Wujka i Skargi / Jerzy Starnawski // Religijność literatury polskiego baroku. – Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1995. – T. 5. – S. 73–100.
733. Stelmachowska B. Rok obrzędowy na Pomorzu / Bożena Stelmachowska. – Toruń: wydawnictwo Instytutu Bałtyckiego, 1933. – X, 271 s.
734. Stryjkowski M. Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi / Maciej Stryjkowski. – Warszawa: nakładem Gustawa Leona Glücksberga, 1846.
Tom I. – 1846. – XII, 392 s.
Tom II. – 1846. – 572 s.
735. Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej / Bernard Sychta. – Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Zakład narodowy imienia Ossolińskich; wydawnictwo Polskiej akademii nauk, 1967. – T. I: A-Ǵ. – XXIX, 443 s.
736. Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej / Bernard Sychta. – Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Zakład narodowy imienia Ossolińskich; wydawnictwo Polskiej akademii nauk, 1973. – T. VI. – 348 s.
737. Szelągowski A. Wici i topory: Studyum nad genezą i znaczeniem godeł polskich i zawołań / A. Szelągowski. – Kraków: Akademia umiejętności, nakładem Funduszu im. Wiktora Osławskiego, 1914. – VI, 196 s.
738. [Szujski J.] Dzieła Józefa Szujskiego / Józef Szujski. – Kraków: drukarnia "Czasu" Fr. Kluczyckiego i spółki, 1888. – T. 3: Opowiadania i roztrząsania. – 374, 1 s.

739. [Szujski J.] Dzieła Józefa Szujskiego / Józef Szujski. – Kraków: druk W.L. Anczyca i spółki, 1896. – Tom dodatkowy: Polacy i Rusini w Galicyi. – 214 s.
740. Szulz K. Mythyczna historya polska i mythologia słowiańska / Kazimierz Szulz. – Poznań: nakładem autora, 1880. – XV, 243 s.
741. Świętek J. Liczby Trzy i Dziewięć w mitach, wyobrażeniach, mistycznych praktykach i w zwyczajach ludowych / J. Świętek // Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie. – Lwów, 1905. – Tom XI. – S. 371–388.
742. Terstenjak D. Preiskave na polju slovanske archaiologiji / Davorin Terstenjak // Novice gospodarske, oberniške in narodne. – Ljubljana, 1859. – Tečaj XVII. – List 7. – S. 50–51.
743. Turzová M. Fašiangy v Rajeckej doline / Marta Turzová // Zborník Slovenského národného múzea. Etnografia 11. – Martin, 1970. – Roč. LXIV. – S. 153–173.
744. Twardowski S. Poezye / Samuel Twardowski z Skrzypny. – Kraków: nakładem drukarni «Czasu», 1861. – Zeszyt trzeci i czwarty. – 166 s.
745. Udziela S. Przemysł drzewny w Koszarawie / S. Udziela // Przemysł i rzemiosło. – Kraków, 1921. – R. 1. – № 2. – S. 79–82.
746. Ulanowska S. [S.E.]. Co to jest Rękawka? / S. Ulanowska // Czas. – Kraków, 1884. – 16 kwietnia. – № 88. – S. 1–2.
747. Ulanowska S. Niektóre materyjały etnograficzne we wsi Łukówcu (mazowieckim) / Stefanija Ulanowska // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1884. – T. VIII. – S. 247–323.
748. Václavík A. Výroční obyčeje a lidové umění / Antonín Václavík. – Praha: nakladatelství Československé akadémie věd, 1959. – 580 s.
749. Varchol J. Zvyky a povery v l'udovom stavitel'stve a bývaní Rusínov-Ukrajincov na Slovensku / Jozef Varchol, Nadežda Varcholová // Tradície stavitel'stva a bývania na Slovensku s osobitným akcentom na kultúrne prejavy v prostredí etnických minorít. Zborník referátov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej v rámci Dní európskeho kultúrneho dedičstva na Slovensku, Svídnik, 9.-10. septembra 1999. – Prešov: EXCO s.r.o., 1999. – S. 122–131.
750. Vykoukal F. V. Rok v starodávných slavnostech našeho lidu / František Vladimír Vykoukal. – Praha: nakladatel Dr. Frant. Bačkovský, 1901. – 225 s.
751. [Wawrzeniecki M.] Grzechotki / M. Wawrzeniecki // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1893. – T. 7. – S. 426–427.
752. Wawrzeniecki M. Siekierki drewniane sprzedawane na Zwierzyńcu w Krakowie podczas «Emaus» / M. Wawrzeniecki // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1890. – T. 4. – S. 859-861.
753. Wawrzeniecki M. Zabawki dziecięce / M. Wawrzeniecki // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1891. – T. 5. – S. 138.
754. Wawrzeniecki M. Zabawki dziecięce (sprzedawane podczas «Emaus») / M. Wawrzeniecki // Wista: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1890. – T. 4. – S. 594–595.
755. Wierzchowski Z. Materiały etnograficzne z powiatu Tarnobrzeskiego i Niskiego w Galicyi / Zygmunt Wierzchowski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1890. – T. XIV. – S. 145–211.
756. Witkiewicz K. Pamiątki i zabawki ludowe z kiermaszu krakowskiego / Kazimierz Witkiewicz // Przemysł, rzemiosło i sztuka. – Kraków, 1924. – Rocznik IV. – № 1. – S. 27–28.
757. Witkowski Cz. Doroczne polskie obrzędy i zwyczaje ludowe / Czesław Witkowski. – Kraków: w związku z wystawą w Muzeum Etnograficznym w Krakowie, 1965. – 92 s.

758. Wójcicki K. W. Klechdy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi / Kazimierz Władisław Wójcicki. – Warszawa: drukarnia Piotra Baryckiego, 1837. – T. I. – 222 s.
759. Zawiliński R. Przyczynek II. Do etnografii górali polskich na Węgrzech / Roman Zawiliński // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków: nakładem Akademii Umiejętności, 1896. – T. 1. – S. 380–425.
760. Zawistowicz K. Wielkanocne wierzenia i obrzędy / Kazimiera Zawistowicz. – B.m., 1933. – 10 s.
761. Zíbrt Č. Chození s klibnou (s koněm) / Čeněk Zíbrt // Český lid. – Praha, 1892. – Ročník II. – S. 349–374.
762. Zíbrt Č. Veselé chvíle v životě lidu českého / Čeněk Zíbrt. – Praha: Vyšehrad, 1950. – 640 s.
763. Zinkow J. Krakowskie podania, legendy i zwyczaje: oraz wybór podań i legend jurajskich / Julian Zinkow. – Kraków: Platan, 2004. – 238 s.
764. Znayenko M.T. The Gods of the Ancient Slavs: Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology / Myroslava T. Znayenko. – Columbus: Slavica Publishers, 1980. – 221 p.
765. Zowczak M. Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej / Magdalena Zowczak. – Wrocław: Funna, 2000. – 526 s.

АНОТАЦІЯ

Дослідження присвячено глиняним виробам у традиційно-побутовій культурі росіян і поляків, аналізу календарних обрядів із використанням глиняних іграшок – Свистопляски та Ренкавки, що розуміються не тільки як коло загальновідомих, усталених ритуальних дій, але й як складна багатоскладова й багатофункціональна система, що відтворює важливі етапи етнокультурної історії. Ці два обрядові комплекси стоять біля витоку димківської й краківської іграшки – яскравих символів відповідно російської й польської народних культур.

Показано, як ці обряди функціонують у народній культурі, шлях їхніх видозмін під впливом зовнішніх суспільно-політичних і духовних факторів, їхні витоки та наскільки тісно вони співвідносяться з категоріями міфологічної й повсякденної свідомості. Аналіз історії дослідження обряду Свистопляски та димківської іграшки виявив загальні наукові тенденції й напрямки їхнього студіювання. Цей весняний обряд у місті В'ятці включав у себе поминальне богослужіння, ярмарок, де, серед іншого, продавали глиняну й дерев'яну іграшку та народні гуляння з обов'язковим свистом у свистунці, киданням та катанням з кручі глиняних куль, які ловили дітлахи. На основі широкого кола джерел простежено еволюцію Свистопляски, починаючи з перших згадок про неї наприкінці XVIII століття, поступове відмирання язичницьких елементів цієї традиційної обрядовості в XIX столітті, її перетворення на дитяче свято Свистунью та подальший занепад. Подібна обрядовість навесні, до яких виготовляли глиняну іграшку, існувала у В'ятському краї та почасти за його межами. Ці ритуальні дії мали не лише подібну структуру, але й, очевидно, спільне походження. Аналіз легенди про братовбивче Хлиновське побоїще, з якою традиційно пов'язувалося виникнення обряду Свистопляски, дозволив розкрити її справжнє історичне підґрунтя та показати роль переселенців із Великого Устюга у формуванні культури міста В'ятки. Прототипом Свистопляски були обрядові дійства на честь язичницького бога Перуна, зафіксовані в Новгороді джерелами XII-XVI століть. Свист, який дав назву обрядові, виконував магічну функцію, а самі глиняні й дерев'яні вироби були календарними обрядовими символами.

Не менш показовою є історія обряду Ренкавки, показана, починаючи з найперших звісток про неї в XVI столітті. Ренкавка теж має свою солідну історіографію. Як і Свистопляска, це були масові весняні обрядодії, що відбувалися на могильному пагорбі Крака – засновника міста Кракова й драконоборця. Ренкавка теж включала в себе богослужіння,

народні гуляння й розваги та обов'язковий ярмарок, на якому продавали глиняну й дерев'яну іграшку. Остання включала в себе персонажів краківського фольклору – Ляйконика, чародія пана Твардовського, торохкальця, глиняні дзвоники-обереги та інші архаїчні забавки з напівзабутим магічно-релігійним змістом. Виробниками їх були краківські гончарі й різьбярі. Характерною рисою обряду теж був свист, шум і музика. Частина пов'язаних із ним язичницьких звичаїв у XIX столітті зникла. Найдовше з них протрималася особлива традиція, що зберігалася з давніх часів і полягала в киданні з вершини Кракового кургану яєць, хлібних виробів і інших наїдків дітям і бідноті, які стояли на схилі й коло підніжжя. Ренкавку також оточували легенди, аналіз яких показав дохристиянські корені цього обряду та його зв'язок із вшануванням Громовержця й прадавніми культовими місцями середньовічних поляків. Дотривавши до нашого часу, вона втілює в собі етнічність, польські національні традиції, дух народу.

В'ятська Свистопляска й краківська Ренкавка – дві календарні обрядодії, закорінені в язичницькому поклонінні богу Перунові. Важливо, що й глиняні вироби, які пройшли шлях від культової пластики до дитячої іграшки та мистецьких творів, і пов'язані з ними обряди, відроджені в новий час як громадські урочистості, привабливі для широкого загалу, стають уособленням етнічності, джерелом локальної і національної ідентичності за доби глобалізації.

SUMMARY

The book deals with the earthenware in the traditional culture of the Russians and the Poles, the analysis of the calendar ceremonials with the usage of clay toys – the Rękawka and the Svistoplyaska. They are perceived as not only a range of generally known, fixed ritual actions, but also as a complex multifunctional system, that recreates the important states of the ethnic cultural history. These two ceremonial complexes serve as the sources for the Dymkovo and Kraków toys – the vivid symbols of the Polish and Russian folk cultures correspondingly.

The author shows the way, in which these ceremonials function in the folk culture, the way of their changes under the influence of the external social, political, and spiritual factors, their sources and the level of their closeness to the categories of the mythological and everyday consciousness. The analysis of the history of studying of the ritual of the Svistoplyaska and the Dymkovo clay toys showed the common scientific trends and directions of their studies. In the town of Vyatka this spring ceremonial included the funeral mess, a fair, at which among other wares clay and wooden toys were sold; folk parade with the compulsory whistling by means of whistles, throwing of clay balls, and rolling of those balls from the slope, while children caught them. On the basis of the wide range of sources the evolution of the Svistoplyaska has been traced from its first mentionings in the late 18th century, the gradual disappearance of the pagan elements of this traditional ceremonial in the 19th century, its transformation to the children's holiday Svistunya and the following degradation. The similar spring ceremonies, accompanied by making of clay toys, existed in the Vyatka Region and partially beyond this region. These ritual actions had not only the similar structure, but obviously common origin. The analysis of the legend about the fratricidal battle of Khlynov, which was traditionally connected with the origin of the Svistoplyaska ceremonial, allowed to show its real historical basis and the role of migrants from Veliky Ustyug in the formation of the Vyatka town culture. Rituals dedicated to Perun, which were mentioned in Novgorod by the sources of 12th-16th centuries, could be regarded as prototypes of Svistoplyaska. The whistling, which provided the name for the holiday, had a magical function, and the clay and wooden wares themselves were calendar ritual symbols.

The history of the Rękawka ceremonial is no less significant and shown from the very first reports about it in the 16th centure. The Rękawka has its own substantial historiography. Like the Svistoplyaska, it was a mass spring ceremony taking place at the burial mound of Krakus, the founder

of the city and the dragon slayer. The Rękawka also combined a divine service, a folk parade, amusements and the compulsory fair, at which clay and wooden toys were sold. The latter included the characters of the Kraków folklore – Lajkonik; Pan Twardowski, a sorcerer; rattles, clay bells-amulets and other archaic toys with the half-forgotten magical and religious content. The Kraków potters and wood-carvers were their manufacturers. The characteristic trait of the ceremonial was whistling, noise and music. Some of the related pagan traditions disappeared in the 19th century. The most lasting one was a special old tradition of throwing of eggs, bread and other food to children and the poor standing on the slope and at the foot of the Krakus mound from the top of this mound. The Rękawka was followed by legend, the analysis of which showed pre-Christian roots of this ceremonial and its connection with the Thunderer cult and the primordial cult places of the medieval Poles. It embodies the essence of the Polish ethnos, the Polish national tradition, the folk spirit.

The Svistoplyaska of Vyatka and the Rękawka of Kraków are two calendar ceremonies, which possess deep roots in the pagan cult of Perun. It is important that earthenware, which transformed from the cult plastic art to the children's toy and art pieces, and the related rites, revived nowadays as the public ceremonies with the appeal for the entire community, become the embodiment of the essence of the ethnos, the source of the local and national identity in the globalization age.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

А.П. 93, 403
Абышко Олег 422
Авакова Л.А. 402
Августин, *святий* 352, 377, 381, 402
Авраамка 137
Агапкина Т.А. 402
Адам 272
Адам Бременський 172, 358
Адріян 272
Адт 80
Айхенвальд А.Ю. 402
Акимова Л.И. 402
Алабін Петро 68, 69, 70, 129, 402
Алаксандус 433
Алакшин 72, 84
Александр 433
Александров М.А. 423
Алексахин Н. 402
Алексеев Н.А. 402
Алпеєв Микола 119, 405
Альберт 323
аль-Ідрісі 387, 392
Амалфея 280
Амосова Світлана 38, 402
Анастасія 143
Андерсон Ингвар 403
Анисимов Е. 404
Аничков Е.В. 403
Анікін Олексій 119, 402
Анна Іванівна 45, 198, 199, 214, 429
Анна, *свята* 322, 381
Антоній Римлянин, *святий* 221, 224
Антонова Е.В. 403
Анчиць Владислав Людвік 262, 279
Апі 161
Аполлон 340, 378
Ардзинба В.Г. 403
Арей 340
Арсеньев К.К. 403
Артеміда 340
Артинов Олександр 187, 403, 427
Арутюнов С.А. 403
Арцибашев М.С. 50
Асика 197
Асклепій 340
Аслатте (Асла-аддій-Тора) 157
Аттіс 339
Аурелій 287
Афанасьєв Олександр 243, 403
Афіна 171, 340
Афродіта 340
Ахалья 256

Багдасаров Роман 156, 403
Баженов Василь 49, 50, 51, 403
Бажин 403
Базыкин С. 403
Байбурин А.К. 403
Бакушинський Анатолій 28, 29, 33, 34, 403, 410, 420
Балдина О.Д. 405
Балыбердин Александр 403, 415
Бараг Л.Г. 403
Баранецький Адріян 264
Баратинський Євген 51, 52
Бартрам Микола 103
Бартос 288
Бартош 323
Барчинський 326
Басиста 326
Басова Євгенія 339, 340, 403
Батай Жорж 384, 403
Баторій Стефан 291, 323
Батраз 410
Башмаков Я. 423
Беговић К.Н. 404
Бегунов Ю.К. 427
Бездєнєжних Зінаїда 110, 112, 114, 115
Безобразов В. 408, 419, 433
Бейлис В.А. 404
Бектут 41, 43, 142
Белова О.В. 404
Бельский Л.П. 414
Бельский Марцін 373
Бенедикт, *святий* 261, 269, 271, 274, 276, 277, 279, 281, 283, 284, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 302, 331, 341, 372, 391
Бенуа Олександр 25, 102, 404
Бенуас Люк 404
Беовульф 246, 257
Бергман Эд. 412
Березин М. 412
Березкін Юрій 4, 404
Бержье Жак 423
Бернштам Т.А. 404
Берова И.В. 404
Бес 11
Бєльський Марцін 291, 299, 373
Бєрнатек Марцін 323
Біґеляйзен Генрик 361
Білий В. 404
Бірштейн Макс 113
Блажовський Марцін 373
Блінов Геннадій 20, 35, 118, 183, 184, 404
Блінов К. 421
Боболинський Леонтій 226
Бобринский А.А. 404
Бобрович 297
Бог 52, 143, 159, 165, 174, 192, 200, 203, 213, 215, 222, 223, 224, 227, 234, 235, 239, 240, 241, 242, 243, 255, 257, 268, 281, 289, 290, 347, 348, 350, 351, 362, 363, 370, 373, 374, 375, 374, 385, 395
Бог Грози 351
Богатырев П.Г. 404
Боги 183
Богиня 348
Богиня-Птаха 349
Богородиця (Мати Божа) 97, 143, 175, 189, 236, 295, 376, 381
Богуславська Ірина 20, 36, 37, 38, 39, 70, 108, 109, 156, 405
Бодо 332
Божа Мати Тихвінська 205
Бойко Якуб 304
Болонев Ф.Ф. 405
Бонфініій Антоніо 278
Боплан Гійом Левассер де 194, 405
Борис, *святий* 230, 434
Ботеро Джованні 238
Бояринцев 144
Брайчевский М.Ю. 405
Брахма 172
Брокгауз 405
Броніслава, *свята* 302
Брюкнер Александр 264, 391
Булатова А.Г. 405
Булгак И. 405
Бураго Дмитро 9
Бурцев А.Е. 405
Бушар д'Авен 390
Буяк Ян 20, 266, 267
Былина Станислав 405

Вавженєцький Мар'ян 264
Вавило 132, 278, 279, 394, 430
Вайда Анджей 396
Вакуленко Микола 405
Вала 392
Валенцова М.М. 405
Валуа Генріх 268
Ванда 263, 264, 269, 291, 293, 299, 331, 332, 373
Варенцов В.А. 405
Варлаамій 224
Варрон 353
Вархол Йосиф 405
Вархол Надія 405
Василенко В.Н. 405
Василий 124, 125, 128, 130, 132, 137
Василина 205
Василій Блаженний 210
Василий Буслаевич 420
Василь Васильович 142
Василь І Дмитрович 142, 143, 144, 149
Василь Іванович 185
Васильев А.Л. 414
Васильев В. 405
Васильев М.А. 406
Васильев М.Г. 406
Василько Теребовльский 423
Васнецов Аполлінарій 91, 102
Васнецов Віктор 100
Ве 172
Велес (Волос) 5, 172, 179, 187, 195, 202, 203, 216, 217, 227, 232, 234, 237, 238, 256, 315, 380, 381, 385, 387, 392, 393, 415, 423
Велецкая Н.Н. 406
Велика Богиня 31, 161
Вельтман Олександр 240, 406
Вельямінови-Зернови 145
Венера 84
Веніамін 200
Веремій 392
Веретраґна 375
Верещагин Г. 406
Верещагін Олександр 24, 43, 48, 49, 50, 406
Верхратский Іван 406
Веселовський Олександр 159, 406
Вештомов Олександр 44, 45, 58, 62, 69, 122, 196, 206, 214, 222, 406
Вєсєлой Агафонко 185
Вєсєлой Ивашко 185
Вєсєлой Миронко 185
Вєсєлой Фтюря 185
Вильборг А. 404, 418
Виноградов Віктор 174, 406, 407
Виноградов Г.С. 407
Виноградов П.Г. 419, 426
Високий 172
Виспянський Станіслав 264, 331
Вихор 374
Вичегжаніни 216
Вишеславцев 210
Вишневецький Міхал 324
Вілі 172
Вільмот Кетрін 238
Вітберґ 149
Віткевич Казимєж 20, 265, 303, 306, 314, 327, 361
Вітковський Чеслав 265
Вітсен Ніколаас 220, 221, 407
Віфанський Михаїл 131
Вішер де Йонґ, Клаес 268, 271
Вішну 172
Владимиров Г.В. 407
Владимиров П.В. 407
Владислав (Ласло), *святий* 278
Владислав IV 330
Владислав II Ягайло 272
Власов В.Г. 407
Влодинський Адам 324
Влодинський Блажей 301, 324, 325, 360
Влодинський Вінценти 324
Влодинський Войцех 324
Влодинський Кшиштоф 324
Влодинський Шимон 324
Влодинський Якуб 324
Влодинський Ян Кантий 324
Влодинські 324
Влост Пйотр 332, 376
Вовк Хведір 407
Вогэн Агнес Карр 407
Водарський Ярослав 38, 407
Войпель 178
Войцех 321
Войцех, *святий* 315, 376
Володимир 218, 232, 255, 373, 374, 385, 406
Волхов 254, 255
Вольф М.О. 409
Вольфрам Гертвіґ 186, 407
Ворносков Василий 426
Воробьїн Дмитрій 211
Ворожцова Марія 112
Ворожцова Онися 112
Врітра 392, 393
Вуйек Якуб 373
Гаврилов Д.А. 407
Гаген-Торн Н.И. 407
Гадінґ 257
Гайдай М. 402
Галлер 275
Гальковский Н. 407
Ганцкая О.А. 407
Гарабонціаш 256
Гаральд Ґренландець 139, 141
Гарнцаж Флоріан 323
Гваньїні Олександр 408
Гедеон (Ільїн), *архієрей* 47, 130
Геліос 340
Гензель В. 408
Георгій, *святий* 390, 392
Геракл (Геркулес) 84, 172, 257, 340
Герберштайн Сигізмунд фон 217, 218, 229, 230, 239, 408, 420
Герборд 172
Герман (Калоян) 166
Гермес 171, 340
Геродот 218, 219, 379
Геронтій, *митрополит* 197, 215
Герцен Олександр 50, 204, 402, 403, 408, 411, 412, 415, 416, 420, 422, 431
Гиляров Ф. 408
Гиппиус Ф. 433
Гізель Іннокентій 374
Гімбутас Марія 346
Гірц Кліффорд 384, 408
Глаголь (Голоушев) Сергій 29, 408
Гліб Семенович 143, 144
Гліб, *святий* 230, 434
Глінка Григорій 257, 408
Глушков И. 408
Глязер Болєслав 319
Г-ль С. 408
Гмыря Л.Б. 408
Гнатюк Володимир 408
Гоголь Н.В. 408
Годунов Борис 219
Годунова Ірина 54, 57
Годунови 145
Голан Ариель 408
Голике Р. 404, 418
Голиков Иван 426
Голикова С.В. 408
Голобородський М. 96, 408
Гомаюнов Сергій 191, 192, 408
Гонска 269
Гоппе Эдуард 407
Горинич 387

Горюн 168
Господь 10, 288
Готама 256
Готье В. 433
Гофманова-Танська Клементина 262, 274
Гракхи 291
Граулі 390
Графн 391
Грацианская Н.Н. 407
Греґґвід 231
Грейвс Роберт 176, 409
Грендель 246, 257
Греч Н. 414
Григорій 54, 55, 57, 138
Григорій з Вязьми 136
Григорій Богослов 203
Григорій, *преподобний* 197
Григорьев А.Д. 409
Гринів Олег 409
Гринченко Б.Д. 409
Гроздова Н.И. 409
Грольв Пішоход 231
Громовержець 6, 159, 185, 189, 227, 230, 231, 233, 235, 243, 247, 248, 256, 258, 344, 345, 350-352, 355, 357, 359, 360, 386, 374, 375, 379-381, 388, 393, 394, 429, 445
Громыко М.М. 409
Грузнова Е.Б. 409
Грустилов Ераст 238
Грушевський Марко 425
Грэймас А.Ю. 409
Грябан В. 409
Гудрик-Кларк Николас 409
Гуляев В.А. 409
Гура А.В. 409
Гуфнаґель Ґеорґ 291
Гьойзінґа Йохан 383, 432

Ґваньїні Алессандро 373
Ґенон Рене 345, 408
Ґловацький Бартош 337
Ґльоґер Жиґмунт 296, 297, 377
Ґолембйовський Лукаш 262, 273, 296
Ґонет Шимон 264, 294, 295
Ґрабовський Амброжи 263, 268, 282, 303
Ґреґорчик Марцін 325
Ґрім Еґір 231
Ґроховський Ян 269
Ґуркєвич Ян 326

Давидюк Віктор 409
Дажбог 351
Дайн Галина 35, 409
Даль Володимир 174, 183, 254, 409
Данильченко Н. 409
Даркевич В.П. 410
Дарчиев А.В. 410
Дашкова Катерина 238, 414
Дворниченко А.Ю. 432
Деверр 353
Дей О.І. 418
Дельвіґ Антон 51, 52
Дембовецкий А.С. 410
Демчук Марія 418
Деньшин Олексій 26, 27, 28, 29, 32, 100, 101, 102, 108, 110, 112, 122, 123, 147, 152, 159, 160, 184, 191, 402, 410, 415, 427
Державин Н.С. 149, 410
Дєгтярьов Володимир 115
Джанашиа Н.С. 410
Джарылгасинова Р.Ш. 403, 410
Дзвоник Йенджей 323
Дзендзелевский И.А. 410
Дикарєв Митрофан 410
Діва Марія 298
Дінцес Лев 20, 31, 32, 33, 35, 39, 123, 150, 156, 411, 415
Діоніс 11, 340, 413, 415
Діоніс Загрей 257
Длугош Ян 269, 291, 299
Дмитренко М.К. 431
Дмитриев В. 411
Дмитрієва Світлана 234, 411
Дмитро Іванович Донський 205, 206
Дмитро Самозванець 239
Дмитро, *святий* 356
Догода 374
Докучаев-Басков Філософ 150, 411
Долгушев В.Г. 411
Домбрувка Ян 283, 372
Дуда Еугеніуш 20, 266, 311, 317, 362
Дудзік Здіслав 309, 313
Дудин А. 415
Дудко Д.М. 411
Дунаєвська Лідія 411
Дуньчевський Станіслав Юзеф 296
Дурасов Геннадій 189, 411
Дучыц Л.У. 412
Дьяконов И.М. 411
Ђорђевић Драгутин М. 411
Ђорђевић Тихомир Р. 411

Еббон 172
Евола Юліус 384, 434
Екимов Юрий 411
Еремина В.И. 411
Ермакова Л.М. 411
Ермолов А.С. 411
Ерос (Ерот) 11, 340
Естрайхерувна Марія 266, 311
Ефрон 405

Євдокія (Авдотья), *свята* 188, 189
Євдокія 47, 49, 248-250
Євпраксія 205
Євфимій II 197
Єгорій, *святий* 393
Єлисей 138
Єн 234, 235
Єремія, *святий* 364

Жабкович Станіслав 362
Жданов (Жадовський, Жидовський) Семен 143, 144
Жекулина В.И. 411
Жемчужников Василь 211
Жива 373
Живана 373

Забилін Михайло 79, 412
Завіліньський Роман 368
Заглада Н. 412
Зайкоўскі Э.М. 412
Захаров Дмитро 37, 149, 155, 158, 412
Звенигородський Федір 210, 211
Зґлиницький Антоній 290
Зевс 171, 257, 340, 347, 357
Зеєліш Адольф 390
Зеленін Дмитро 20, 25, 26, 31, 36, 37, 38, 39, 98, 123, 124, 133, 135, 136, 148, 160, 174, 182, 187, 198, 202, 216, 222, 225, 412, 413, 421, 430
Зеленчук В.С. 413
Земкевич М. 424
Зернова А.Б. 413
Зечевић С. 413
Зизилія 373
Зиновьев В.П. 420
Зінков Юліан 20, 267, 311

Змієборець 387, 392
Змій 227, 235, 256, 393
Змій Тугарин 179
Золотарьов Олександр 232, 413
Золотов Ю.М. 413

Іванов В.В. 413
Иванов Всеволод 413
Иванов П. 413
Иванова А.А. 413
Иванова Ю.Б. 414
Ивановский Л.К. 428
Игорь 433
Иловайський Д.И. 414
Ионова Ю.В. 414
Ирина, *свята* 211

Іван Богослов 208
Іван IV Грізний 59, 61, 62, 71, 208, 209, 216, 230, 239
Іван III 37, 150
Ієронім Празький 348
Ізмайлов Олександр 52
Іллуянка 241
Ілля, *святий* 257, 393
Ілона 177
Ільїн Михайло 33, 405, 414
Індра 239, 256, 333, 357, 374, 379, 393
Інтерцідон 353
Іоаким Корсунянин, *архієпископ* 225-226
Іоаніді А.Л. 418
Іоанн, *в'ятчанин* 204, 205
Іоанн (Іван), *устюжанин* 54, 55, 57, 125, 130, 132, 138
Іоанн Хреститель, *святий* 272, 377
Ісаак 54, 57, 138
Істоміна Енеса 38, 407
Ісус Христос 10, 11, 93, 212, 261, 278, 291, 304, 309, 335

Йесса 332
Йов, *патріарх* 54, 57
Йона, *в'ятчанин* 205
Йона, *митрополит* 197, 215, 228

Кабіри 11
Кагаров Є. 414
Кадлубек Вінцент 291
Казакова Е.Д. 414
Казин В. 414
Кайндль Р.Ф. 414
Кайуа Роже 381, 382, 383, 384, 386, 414
Каїн 192
Калінін Михайло 102
Калоев Б.А. 414
Калоянов А. 414
Каменевич-Рвовський Тимофій 254
Канатчиков С.И. 419
Каплан Н.И. 424
Капланець 322, 323
Каптерев Н.Ф. 414
Караваєв Іван 74, 82, 84, 91, 111
Карамзін Микола 220, 414
Караулов Іван 185
Каргер М.К. 434
Каспер 332
Кассіан 197
Катерина 205
Катерина II Велика 239, 254
Катерина, *свята* 296
Катков 424, 426
Кашменський Стефан 131, 132, 414
Кашуба М.С. 415
Квятковський Вінцент 325
Квятковський Людвік 325
Квятковський Флоріан 325
Квятковський Юзеф 325
Кереньи Карл 415
Керлот Хуан Едуардо 415
Кернер Кароль 325
Кернер Юзеф 301, 325, 360
Кидар 139
Кий 393
Кикимора 180
Килина 204
Кипріан, *єпископ* 199, 200
Кирило II, *митрополит* 223, 228, 239
Кирило, *святий* 16, 414
Кирилович Гаврило 144
Кирилович Григорій 144
Киселёва Г.Г. 415
Китович Йенджей 318, 319, 336
Кібела 340
Клейн Л.С. 415
Клепиков Костянтин 193, 415
Климентій, *святий* 390
Клобукова Зінаїда 102
Клюкин М.В. 415
Ключевський 225
Коваленко Г.М. 405
Коваль 393
Ковичева Олена 39, 415
Козьма Празький 391
Колева Татяна 415
Колодій 164, 165, 167, 251
Колумбан, *святий* 257
Кольберг Оскар 282
Комаров Дометій 374
Комиссаренко А.И. 415
Комонєцький Антоній 319
Коничев К.И. 405
Коновалова Ольга 101, 108, 109, 110, 114, 116, 118
Конопницький Анджей 323
Кораблев А.П. 420
Корб Йоганн Георг 239
Коринфский А. 415
Короваев Владимир 415
Коршунков Володимир 20, 38, 158, 216, 415, 416
Корятович 392
Косс-Деньшина Катерина 102, 112, 114, 116
Костиш Юліуш 324
Костомаров Микола 222, 225, 416, 433
Костюшко Тадеуш 274, 276, 308, 335, 336, 337, 376, 377
Косярський Станіслав 333
Котлевич 428
Котляревський Олександр 355, 416
Кохановський Ян 269
Кочанов Миколай 215, 231
Кошкін Михайло 114
Кошкіна Євдокія 108, 111, 112, 116
Кошкіна Єлизавета 75, 110, 111
Крак (Кракус) 261, 262, 263, 264, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274-283, 285, 288, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 316, 327, 331, 332, 341, 360, 371, 372, 373, 375, 380, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 394, 395, 397, 398, 400, 444
Кракович 393
Краковна 393
Крачковский Ю.Ф. 416
Кривошеев Ю.В. 432
Криговський Владислав 308, 309, 361
Кримський А. 416
Кринична Неоніла 135, 416

Крок 391
Кромер Марцін 291, 373
Крупин В.Н. 416
Крупінський Владислав 307
Крывіцкі А.А. 431
Крюков 84
Крюкова Ірина 34, 416
Кудринский Ф. 416
Кудрявцев Василь 25, 43, 44, 122, 416
Кузеля Зенон 416
Кузнецова И.А. 416
Кузьмина Е.Е. 416
Кулешов Андрій 38, 77, 158, 417
Куликовский Г.И. 417
Кулиш П. 417
Кулишић Шпиро 417
Куліш 421
Кунілов Феопемпт (Фома Дєрєвєнский) 94, 95, 432
Кутузов Михайло 46
Куусинен О.В. 414
Кэмпбелл Джозеф 417
Кюхельбекер Вільгельм 51

Лаврентій (Горка), *архієпископ* 46, 213, 214
Лавров Н.Ф. 417
Лада 373, 411
Ладо 165, 332
Лазаревы 418
Лазарь 132
Лайґне Летан-ґлас 332
Лалетіна Марія 112
Ландау А.Е. 419
Лаокоон 84
Лаптева Л.П. 417
Латинін Леонід 20, 36, 417
Лаушкин К.Д. 417
Лауэнштайн Дитер 417
Лебедев А. 417
Лебедев Г.С. 417
Лебедєв Всеволод 98, 252, 417
Лёбите А. 415
Леві-Строс Клод 234, 417
Леліполелі 373
Лель 332
Ленін Володимир 102
Лепковський Юзеф Александер 263, 277, 278, 282, 291, 360
Лех 392
Лешко Чорний 328, 329
Лєпший Леонард 296
Лизлов Андрій 238, 418
Линтур В.В. 412
Линтур П.В. 412, 414
Лисснер Г. 424
Литвинов 84
Лихачев Д.С. 418
Лихачов Ілля 89, 104, 185, 418
Личенко С.И. 418
Ліата 332
Лібуша 391
Ліндсей Джек 257, 418
Логвин 125
Логинов К.К. 418
Лодур 172
Лосев Алексей 418
Луг 332
Луґайд Лайґдо 332
Луй 332
Лукіан 378
Луначарський Анатолій 30, 102, 106, 107
Луппов П.Н. 411, 418
Любарт 418
Люція, *свята* 361, 368, 370
Ляйконик 5, 268, 311, 317, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 358, 445
Ляк Станіслав 264, 299
Ляуфензак Адольф 270

Мадлевская Елена 418
Мазин Игнатий 426
Мазур Олег 418
Майборода Р.В. 425
Майерановський Константи 262, 263, 273, 274, 282, 297, 328
Майков Л. 418
Маишев 415
Макаров Леонід 144, 418
Макаров М.Н. 418
Макаров Н.А. 418
Маккаллох Джон 418
Макоша (Мокоша) 189, 374, 413
Максиміліан Австрійський 270, 322
Максимов Сергій 82, 149, 418, 419
Малахієва-Мирович Варвара 25, 419
Малик Ян 313
Мальвер А. 419
Малявин В.В. 419
Мамонтов А.И. 424, 431
Мандельштам И. 419
Мансикка В.Й. 419
Манця 289, 290
Маргарита, *свята* 376
Мардук 241
Маржана 373
Маринов Димитър 419
Марія 204, 205
Маркевич Г.И. 419
Маркович О.В. 421
Марр Микола 30, 32, 156
Марс 172
Марта, *свята* 364, 390
Мартинов Олександр (А.М.) 63, 64, 65, 225, 419
Марцелій 390
Маслов Микола 167, 190
Масса Исаак 419
Матвій 54, 55, 57
Матвійович Микита 138
Мати Сира Земля 31, 123, 385
Матфей 138
Мац Н. 421
Мезріна Анна 29, 36, 91, 101, 108-112, 403, 426
Мезріна Олександра 101, 109
Мелетинський Єлеазар 112, 419
Мельников Г.П. 419
Мельхіор 332
Мен 339, 403
Меріан Маттеус 268, 271
Меріме Проспер 405
Меркурій 171, 172
Мефодій, *святий* 16, 414
Мєзян Мацей 267, 375
Мєнчикова Надія 39, 419
Мєрошевська Даровська Гелена 275
Мєховський Мацей 291, 373
Мєшко 373
Миклухо-Маклай Н.И. 433
Микола I 27, 29, 214, 215
Миколай Великорецький (Хлиновський, В'ятський), *святий* 35, 50, 203-204, 208-212, 217
Миколай Градський, *святий* 210
Миколай Мирлікійський, *святий* 48, 134, 149, 187-189, 205-212, 214, 215-217, 334, 368, 370, 406, 431
Микула Селянинович 216
Милорадович В.П. 419
Милюков Павел 419
Минх А.Н. 419

Михайло Федорович 210, 211, 239
Михайлов Николай 425
Михайлова Т.В. 420
Михаїл Кнопський, *святий* 224
Михельсон М.И. 420
Мицик Юрій 408
Мишкін Валентин 128, 129
Міневра 171
Міхал 380
Міхальський Теофіл 325
Міхальський Юзеф 325
Міцкевич Адам 295
Міша 138
Мішиничі 138
Млинек Людвіґ 298
Млодницький Станіслав 325, 327, 333, 334
Мойсей Антоній 4, 420
Мокштайн Антоній 305
Мончинська Маріанна 262
Мончинський Юзеф 262, 276
Мордкевич Франциск 325
Мороз Е.Л. 420
Морозов И.А. 420
Морозови 145
Моршенникова И.И. 402
Мотрона 204
Мошиньський Казимєж 315
Муканті Джованні Паоло 271, 380
Мусихин А.Л. 420
Мусихин В.Е. 420
Мусін-Пушкін Олексій 255
Мухачов Єгор 55, 56, 420

Наговицын А.Е. 407, 420
Найден Олександр 165, 182, 420
Напєрський Костка 375
Наполеон III 83
Насонов А.Н. 424
Неклюдов С.Ю. 421
Некрылова А.Ф. 421
Неофіт, *єпископ* 214
Непра Королевична 393
Нестерова Н.В. 408
Нестор (Нестер) 42, 47, 49, 53-55, 57, 92, 137, 138, 141, 143, 145-147, 249
Низов Віктор 38, 124, 193, 421
Никитников Герасим 421
Никифоров А.И. 427
Никифоровський Микола 179, 421
Николаев С.Л. 421
Николаева Н.А. 421
Николаева Т.К. 421
Никольский Д.П. 421
Никон, *патріарх* 198, 230, 237, 414
Ній 373
Нікітін Анфал (Аіфал, Афаїл, Айфал) 37, 42, 43, 47, 49, 53-55, 57, 92, 128-130, 137-143, 145-147, 155, 420, 428
Нікітін Іван 139, 140
Нікітін Герасим 140, 146
Нікітін Родіон 140
Нікуліна Лідія 112, 115
Ніл (Ісакович), *єпископ* 56
Ноаковский В. 424
Новакович Стефан 425
Новицкий Я.П. 421
Новичкова Т.А. 421
Номис М. 421
Носова Г.А. 421

Ободзіньський Александр 269
Овсянников Юрій 35, 170, 172, 421
Одін (Вотан, Водан) 172, 233, 331
Олав, *святий* 139, 141
Олав Трюґґвасон 138, 139, 141
Олеарій Адам 221, 230, 422
Олександр II 82, 83, 104
Олександр Невський 138, 434
Олексій Михайлович 196, 239, 414
Олеховський Юзеф 329, 333
Онищук А. 422
Онцифоровичі 138
Орбіні Марво 374
Оркан Владислав 266
Орлов А.В. 412
Оршанський Лев 27, 28, 103, 105, 107, 108, 422
Осташ Р.І. 425

Пясти, династія 331, 332
Павло, *святий* 97
Павлюк Степан 4
Паллас 40
Пальмквіст Ерік 227
Панкратій 54, 55, 57, 138
Пантелеев Л.Ф. 434
Пантелиć Никола 417
Панфилов Г.В. 422
Панченко А.А. 422
Панченко А.М. 418
Параскева-П'ятниця, *свята* 38, 134, 189, 402
Парашу-Рама 345
Парис 433
Патрикій 124, 125, 128, 130, 132, 137
Пеерсон де Ерлезунда, Пеер 195, 217, 218, 230, 240, 419
Пелька Леонард 266
Переводчикова Е.В. 422
Перетц В.Н. 422
Перконс 345
Перкунас 247, 350, 357, 385, 388
Пермінова Надія 35, 422
Персефона 340
Перун 4, 5, 6, 15, 19, 22, 159, 165, 217, 216, 225-227, 229-235, 237-240, 247, 250, 251, 252, 254-256, 258, 259, 300, 336, 341, 344, 350, 351, 357, 358, 373, 374, 380, 381, 385, 386, 388, 391- 395, 399, 400, 405, 409, 410, 415, 425, 444, 445
Петро I 199
Петро, *святий* 203, 272, 317, 370
Петров А.В. 422
Петровиć Петар Ж. 422, 417
Петрухин В.П. 402, 422
Петрушка 83
Петряев Е.Д. 423
Петряев Е.П. 422
Печищев 84
Пєкло 326
Пєнкін Ілля 72, 75, 80
Пєнкіна Єлизавета 75, 90, 108, 110, 111, 112
Пєнкіна Зоя 104, 112, 115, 116
Пйотр 321
Пирожков М.В. 434
Писаренко Ю.Г. 423
Питирим, *святий* 197
Піліховська Богдана 21, 266, 311
Пілюмн 353
Пінєгін Феодор 56, 402
Племянникова Валентина 116
Плетньов Леонід 102
Плеяди 393
Плєхан (Полєхан) 151
Пліній Старший 359
Плотникова Анна 38, 423

Повель Луи 423
Погода 373
Погодін Михайло 174
Подвысоцкий А. 423
Поздеев В.А. 413
Познаньчик 323
Покровский Н.Н. 423
Полкан 151
Померанцева Э.В. 424
Пономарев В.Ф. 424
Пономарьов Валерій 37
Пономарьова Софія 52
Понырко Н.В. 418
Попов 155
Попов Андрей 424
Попов П.В. 429
Попова Ольга 32, 33, 34, 117, 424
Попових Семен 42
Попович Ю.В. 413
Порсенна 359
Посвист (Посвистач, Похвист, Похвисцицель, Похвісьцєль, Позвизд, Погвізд, Подвизд, Pochwist, Pochwiścsel, Pochwiściciel, Pogwizd) 296, 373, 374
Посейдон 257
Постава Зофія 310
Постава Людвік 310
Потанин Г. 424
Потебня Олександр 379, 424
Потоцький Артур 281
Пошивайло Олесь 4, 424
Прац Эдуард 423
Преображенський Олександр 174, 424
Пріап 11, 340
Прозоров Аркадій 99, 424
Прозоров Лев 424
Прокоп'єв Дмитро 109, 424
Прокоп'єв Яков 140
Прокопій 132
Прокопій В'ятський, *святий* 225
Прокопій Устюжський, *святий* 146, 208, 209, 210, 225
Прокопович Феофан 199
Прометей 350
Пропп Володимир 393, 413, 424, 427
Прущ Пйотр Гіяцинт 269
Публій Корнелій Тацит 172
Пушкін Олександр 51, 84, 119, 402
Пясецький Еугеніуш 344

Радогост 371
Раевский Д.С. 422
Разіна Тетяна 35, 425
Раїч Йован 374, 425
Ран Отто 390, 425
Рассохін Михайло (Разсохін, Россохін, Расахатін, Рожухін, Роскин) 42, 47, 49, 54, 56, 57, 92, 128, 137, 138, 143-145, 147, 249
Рахно Костянтин 3, 4, 6, 8, 9, 11-16, 18, 20, 22, 24, 26, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 44, 46, 48, 50, 52, 54, 56, 58, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 84, 86, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 110, 112, 114, 116, 118, 120, 122, 124, 126, 128, 130, 132, 133, 134, 136, 138, 140, 142, 144, 146, 148, 150, 152, 154, 156, 158, 160, 162, 164, 166, 168, 170, 172, 174, 176, 178, 180, 182, 184, 186, 188, 190, 192, 194, 196, 198, 200, 202, 204, 206, 208, 210, 212, 214, 216, 218, 220, 222, 224, 226, 228, 230, 232, 234, 236, 238, 240, 242, 244, 246, 248, 250, 252, 254, 256, 258, 260, 262, 264, 266, 268, 270, 272, 274, 276, 278, 280, 282, 284, 286, 287, 288, 290, 292, 294, 296, 298, 300, 302, 304, 306, 308, 310, 312, 314, 316, 318, 320, 322, 324, 326, 328, 330, 332, 334, 336, 338, 340, 342, 344, 346, 348, 350, 352, 354, 356, 358, 360, 362, 364, 366, 368, 370, 372, 374, 376, 378, 380, 382, 384, 386, 388, 390, 392, 394, 396, 398, 399, 400, 404, 406, 408, 410, 412, 414, 416, 418, 420, 422, 424-426, 428, 430, 432, 434, 445, 447
Рахно Михайло 9
Резан 142
Рейли М.В. 425
Рейтенфельс Яків 220, 425
Рембовський 288
Рембрандт 288
Ретія 348
Рєпін Ілля 116
Рилов Аркадій 83, 85, 426
Рильський М.Т. 402
Рита 391, 392
Ричков Микола 25, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 56, 69, 83, 206, 221, 222, 248, 406, 426
Рівновисокий 172
Ровинський Дмитро 253, 426
Рогов Анатолій 36, 104, 426
Роґавський Кароль 263, 278, 375, 380
Розанов Василий. 426
Розенкампф Г.А. 426
Розен-Пшеворська Яніна 332, 389
Роман, *святий* 390
Романов М.Ф. 428
Романовы 419, 425, 428
Романьчик-молодший Пйотр 326
Романьчик-старший Пйотр 326
Романьчик Гражина 313, 326
Романьчик Юзеф 326
Романьчики, *родина* 313, 326
Рондо Джейн 222
Россихіна Софія 33, 115, 426
Рудавський 323
Рус 255
Рьомер Казимєж 263, 282, 283

Сабуров 141-142
Сабуров Васюк 142, 145, 146
Сава, святий 430
Савельев Е.П. 426
Савинов Іван 60-61, 80, 134, 185
Сагалаев А.М. 426
Садовський Шимон 325
Сакалов Артемій 374
Саксон Граматик 257
Салос Миколай 216
Салтиков Олександр 33, 34, 114, 426
Салтиков-Щедрін Михайло 60, 205, 237, 238, 403, 423, 426
Сальватор, *святий* 335, 375, 376, 377, 381

Сарницький Станіслав 265, 270-272, 274, 291, 315, 343, 344, 377
Сафронов В.А. 421
Сахаров В. 426
Сахаров Іван 57, 174, 254, 426
Сахута Явген 169, 341, 427
Сварог 216
Свердлов Я.М. 434
Свист (Gwizd) 296, 373
Свистацький Стах 337
Світовид 172, 331, 332, 340
Святский Д.О. 419
Северин Тадеуш 20, 265, 266, 267-268, 303, 316, 319, 320, 326, 327, 334, 343, 377, 378
Седакова О.А. 427
Седов В.В. 427
Седова М.В. 408, 427
Селивановский С. 406
Семёнов В.А. 427
Сенников Д. 129, 427
Сенько І.М. 412
Сербина К.Н. 431
Сємєньський Люціян Гіпполит 262, 276, 277, 296
Сиверс Яков 414
Сигізмунд І 321
Сигізмунд-Август 323
Сидоров В.В. 427
Сизов В.И. 427
Силаева М.Н. 402
Силен 11
Синозерський Михайло 223, 427
Сичугов Савватій 65
Сільван 353
Скуба 279, 393, 394
Словен 254, 255
Смирдин А. 434
Смирнов М.И. 427
Смирнов Ю.И. 421
Смирнова Єлизавета 118
Смолицкий В.Г. 421, 427
Снесарев Г.П. 428
Снєгірьов Іван 49, 56, 57, 147, 191, 427, 428
Собко Д. 424
Соболевський 225
Соболєв Микола 114
Соколов Б.М. 428
Соколова Віра 136, 428
Сокольников Михайло 114
Солдатенков К. 403
Соловей-розбійник 179
Сорокін Петро 25, 192, 428
Сослан (Сосруко, Созирико) 165
Спаситель 97, 332
Спасская Л. 428
Спаський Микола 60, 79, 80, 81, 82, 428
Спіцин Олександр 24, 43, 80, 129, 200-202, 415, 428
Срезневский И.И. 428
Сталін Йосиф 32
Стаменова Живка 429
Станіслав Август 331
Станіслав, святий 322, 326-327, 333
Старський Леон 325
Старський Франціск 325
Стасюлевич М.М. 403, 416
Степанида 204
Стефан (Степан) 54, 55, 57, 138, 147
Стефан, *святий* 322
Стецюк Вадим 429
Столярова Г.Р. 429
Страхов А.Б. 429
Страшко В.В. 425
Стрийковський Мацей 218, 226, 373
Строговщиков С. 434
Стурлусон Снорри 429
Суворин А.С. 411, 419
Сумцов Н.Ф. 429
Сытин И.Д. 408, 419, 422, 426, 432
Сычугов С.И. 429
Сюге тойон 345

Тавлай Г.В. 429
Таежная Л.Я. 429
Тараск 390
Татищев Василь 220, 227, 429
Твардовський 5, 111, 262, 264, 279, 294, 295, 317, 326, 327, 337, 338, 339, 340, 375, 403, 445
Твардовський Самуель 373
Тейлор Э. 429
Темерин С.М. 429
Тенишев В.Н. 426
Теребихін Микола 20, 38, 235, 429
Терновская О.А. 409
Тиблен 421
Тилак Б.Г. 429
Тинский А.Г. 429
Титлинов Б.В. 429
Тихменєв Дмитро 108
Тихомиров М.Н. 429
Тіамат 241
Ткаченко В.А. 429, 431
Тодійчук О.В. 425
Токарев С.А. 407, 430
Токтамиш 41
Толстая С.М. 409, 430
Толстов С.П. 430
Толстой Н.И. 430
Томаш 323
Топорков А.Л. 430
Топоров В.Н. 413, 430
Тор 172, 345, 346, 348, 349, 357, 358
Трахтенберг Джошуа 430
Требјешанин Жарко 430
Третій 172
Три Королі 336
Триглав 172, 173
Трифон В'ятський, *святий* 50, 192, 221, 433
Трілока 172
Трімурті 172
Тројановић Сима 430
Трубникова Н.В. 431
Трухіна Надія 118
Трыфаненкава М.А. 431
Трюґґві 138, 139
Тульцева Л.А. 431
Тупак Амару 245
Туроці Янош 278
Туряниця Ю.Д. 414
Тюр 172

Уаціла 256
Уварова П.С. 431
Удзєля Северин 20, 265, 305, 307, 361
Укко 357
Уляновська Стефанія 263, 264, 283, 285, 289, 290, 291, 292, 293
Уо Д.К. 431
Урбан, *святий* 362
Успенский Б.А. 431
Устюгов Н.В. 415
Устюгови 216

Фаминцын А. 431
Фасмер М. 431
Фауст 262, 338
Федір (Феодор) 54, 55, 57, 124, 125, 128, 130, 132, 137, 138, 231
Федір Іванович 54, 57
Федоров В.В. 431

Федоров Іван 101
Федорова Л.И. 429, 431
Филимон, *святий* 211
Филиповић Миленко С. 431
Флетчер Джайлс 219, 431
Фоминых А.И. 402
Франко Іван 194, 432
Франциск Асизький 377
Франческі (Громозова) Ія 89, 421
Франческі Ігор 103, 432
Фрашковський Блажей 325
Фрашковський Ґжеґож 325
Фрейд Зигмунд 432
Фрейденберг Ольга 170, 171, 189, 190, 432
Фрейр 172
Фрея 331
Фрікко 172
Фролова М.П. 418
Фроянов И.Я. 432
Фрэзер Джеймс Джорж 432

Халтурін Степан 99, 104
Харузина В. 432
Хвойка Вікентій 191
Хелимский Е.А. 402
Хенір 172
Хитрово Микола 25, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 54, 56, 130, 174, 206, 212, 248, 250, 252, 406, 432
Хланта І.В. 419
Хланта М.І. 416
Хлиновський Миколай 35
Хмельницький Богдан 405, 432
Хомутов Іван 214
Хорошев А.С. 432
Хорс 350
Хохлова Е.Н. 432
Хошедем 393
Худаш М.Л. 432
Худяков Михайло 30, 432

Цейтлин Г. 432
Церетеллі Микола (Саїд Мір Худояр Хан) 20, 29, 30, 107, 184, 433
Церха Станіслав 20, 264, 301, 302, 342, 343, 361
Цiв'ян Тетяна 320, 433
Цымбурский В.Л. 433
Цыхун Г.А. 431

Чагин Г.Н. 433
Чайканович Веселин 355, 433
Чак 358
Чариков Валерій 80
Чарторийські 268
Чаусідіс Нікос 4, 5, 10, 11, 13, 15, 16, 355, 433
Чвырь Л.А. 403
Челебі Евлія 9
Чернов А.Ю. 433
Черных П.Я. 433
Чех 392
Чех Юзеф 262
Чехоня 168
Чибиров Л.А. 422
Чичеров П.Я. 433
Чубинский П.П. 433
Чуковський Корній 102, 433
Чулков Михайло 174, 175,433

Шагинян М. 414
Шангина И.И. 433
Шатров Михайло 110
Шевченко Тарас 84, 406, 408, 410, 416, 422, 432, 434
Шевчук Валерій 433
Шелонговський Адам 264, 331, 332, 371
Шенников А.А. 433
Шеппинг Дм. 433
Шереметева М.Е. 433
Шива 172
Шива Натараджа 11
Шимкевич Валенти 325
Шимкевич Войцех 325
Шимкевич Мацей 324
Шимкевич Фелікс 325
Шимкевич Філіп 325
Шимкевичі 324
Шлиман Генрих 402
Шляйссінґер Георг-Адам 222
Шмайда Михайло 433
Штейнфельд Микола 86, 88, 434
Штефенгаген И.Ф. 408
Штырков С.А. 434
Шувалов 197
Шуйський Юзеф 263, 283, 331, 373
Шульц Казимєж 263, 372, 373
Шурц Генрих 434
Шухевич Володимир 434

Шапов А.П. 434
Щедровицкий Д.В. 434
Щекатов 44

Эварницкий Д.И. 434
Элиаде Мирча 434
Эммаусский А.В. 434
Энте 434

Юдашкін Валентин 119
Юдин Ю.И. 434
Южакови 216
Юзеф, *святий* 368
Юпітер 171, 357, 385
Юрій Андрійович 140
Юрій Дмитрович Галицький 142, 144, 145
Юрій, *святий* 178, 303, 317, 364, 387
Юстин (Юстинус) 218-220

Яблонські 325
Ядвіга 343
Яків, *святий* 322, 378
Якоб де Вораґіне 257
Якобсон Александр 417
Яковлєв Михайло 51
Яковлєв Павло 51, 52, 53, 54, 250, 411, 434
Якса Ґрифіта 332, 376
Якубовська Марія 30, 31, 434
Якушкін Павло 255, 434
Ян 291
Янин В.Л. 434
Ярило 32, 35, 36, 37, 122, 167, 172, 251
Ясіньський Богдан 267, 320
Ясколка Марцін 323
Яшкін І.Я. 431

Anczyc W. L. 435, 438, 442
Asnyk 438
August III 437

Bačkovský Frant. 442
Balg G.H. 435
Bartoš František 435
Barycki Piotr
Bednárik Rudolf 435
Benedykt, *święty* 439
Benedyktowicz Zbigniew 435
Beskid N.A. 435
Biegeleisen Henryk 435
Bielski Maciej 435
Blasnik J. 439
Bodnár Julius 435
Brill E.J. 436, 438
Brodziński 441
Bronisch Gotthelf 435, 440

Brückner Aleksander 435
Bujak Jan 435
Bystroń Jan St. 435

Cała Alina 435
Cehak-Hołubowiczowa Helena 435
Cercha Stanisław 436
Chmiel Adam 436
Christian 447
Ciszewski Stanisław 436
Cracca 389
Craccius 389
Cracco(n) 389
Craccus 389
Crackus 389
Craco 389
Cracow Hannus 389
Cracow Iohannes 389
Cracow Niklos 389
Crakaw Petrus 389
Crocaw Petrus 389
Crocco 389
Crocow Girnoldus 389
Crowley David 436
Czech Józef 439
Čausidis Nikos 7
Červenák Juraj 436

Dānu 393
Déchelette J. 436
Dievas 388
Duda Eugeniusz 436
Dzięgiel Leszek 436

Elaxsantre 433
Estreicherówna Maria 436

Feist Sigmund 436
Fiszer Jan 437
Franko Iwan 436
Friedlein D.E. 437, 438, 441
Frolec Václav 436

Gaj-Piotrowski Wilhelm 436
Gąssowski, *Jerzy* 436
Gånge-Rolf 439
Geuthner Paul 440
Gimbutas Marija 436, 437
Gloger Zygmunt 435, 437
Glücksberg Gustaw Leon 441
Glücksberg N. 437
Gmachowski A. 438
Gołębiowski Łukasz 437
Gonet S. 437
Grabowski Ambroży 437
Gruyter Walter de 441
Gubrynowicz 437
Guttowna Teresa 437

Haeggström Zacharias 438-439
Harrassowitz Otto 435
Hämäläinen A. 437
Hofmanowa Klementyna 437
Horváth Pavel 437
Horváthová Emília 437
Hrafn 391
Hreggviðr 231
Hryciuk Renata 437

Jasiński Bogdan 437
Jerzy, *święty* 387, 392
Jurewicz Joanna 437

Karl XII 437
Karłowicz Jan 437
Kiełkowski Roman 437
Kirchmayer W. 438
Kitowicz Jędrzej 437
Kluczycki Fr. 441
Kober I.L. 438
Kochanowski Jan 437
Kolberg Oskar 438
Kolessa Jan 438
Komoniecki Andrzej 438
Kopernicki I. 438
Korn Wilhelm Bogumil 437
Kosiński Władysław 438
Kostysz Juliusz 438
Kracke 389
Krakaw Hanso 389
Krake 389
Krakell Hans 389
Krakow 389
Krakowic 389
Krakowiec 389
Krakowita 389
Krakowczyk 389
Krakowczyn 389
Krakowianka 389
Krakowic(s)ki 389
Krakowiański 389
Krakowka 389
Krakowska 389
Krakowski 389
Krakr 391
Krakūnas 388
Krakus 392, 437, 438, 440-441, 446, 447
Krakỹs 389
Krokow 389
Krokowski 389
Krygowski Władysław 438
Kulda Beneš Method 438
Kwapieniowa Maria 438

Lack Stanisław 438
Lajkonik 8, 435, 447
Laskauer Piotr 437
Lehmann Winfred P. 438
Lepszy Leonard 438
Leroux Ernest 436
Liljengren Joh. G. 438
Łepkowski Józef 438

Magierowski L. 439
Majeranowski K. 440
Małeta Alicija 439
Máchal Hanuš 439
Mączyński Józef 439
Melicherčik Andrej 439
Meschkank Werner 439
Messerschmidt D.G. 439
Miezian Maciej 439
Młynek Ludwig 439
Mogk Eugen 439
Moroz Ewa 437
Moszyński Kazimierz 439

Niel Fernand 439

Ogrodowska Barbara 439
Olejník Ján 439
Osławski Wiktor 441
Ossolińscy 440, 441

Pajek Josip 439
Pauliny-Toth Viliam 439
Pazurkiewicz Stanisław 438
Pažický Daniel 435
Pełka Leonard J. 439-440
Perun 7, 8, 439, 446, 447
Piasecki E. 440
Piast 435
Pilichowska Bogdana 435, 440
Polivka J. 440
Pollak Karol 435
Pośpiech Jerzy 440
Potocki Wacław 436
Profant Martin 440
Profantová Naďa 440
Pruszcz Piotr Hyacynt 440

Rahno Konstantin (Rakhno Kostyantyn) 2, 440
Ramovš Fran 405

Rogawski Karol 440
Rokossowska Zofija 438
Römer Kazimierz 440
Rosen-Przeworska Janina 440

Sagner Otto 429
Salin Édouard 440
Sauerländer J. D. 441
Schmidt 437
Schneeweis E. 440, 441
Schwenk Konrad 441
Seelisch Adolf 441
Seweryn Tadeusz 441
Siemieński Lucjan Hipolit 441
Siewiński A. 441
Skarga 441
Słupecki Leszek Paweł 441
Stanisław, *święty* 441
Starnawski Jerzy 441
Stryjkowski Maciej 441
Sychta Bernard 441
Szczotka Stanisław 438
Szelągowski A. 441
Szujski Józef 441-442
Szulz Kazimierz 442
Świętek J. 442
Šimaček F. 439
Šolce Emil 435

Tarasque 390
Tarnoczi Stephan 278
Tatishchev 443
Térasque 390
Terstenjak Davorin 442
Truebner 435
Trübner B.G. 439
Trübner Karl J. 439
Turowski K.J. 440
Turzová Marta 442
Twardowski 8, 437, 447
Twardowski Samuel 442

Udziela S. 442
Ulanowska Stefanija 442
Ungr Józef 437, 441

Václavík Antonín 442
Varchol Jozef 442
Varcholová Nadežda 442
Veles 7
Vykoukal František Vladimír 442

Wanda 438, 440-441
Wawrzeniecki M. 442
Westermann B. 435
Wierzchowski Zygmunt 442
Witkiewicz Kazimierz 442
Witkowski Czesław 442
Wojciech, *święty* 441
Wójcicki Kazimierz Władisław 443
Wujek 441
Wyspiański St. 438

Zawiliński Roman 443
Zawistowicz Kazimiera 443
Zíbrt Čeněk 443
Zinkow Julian 443
Znayenko Myroslava T. 443
Zowczak Magdalena 443

ГЕОГРАФІЧНИЙ ПОКАЖЧИК

Абхазия 410
Австрія 275, 276, 366
Австро-Угорська імперія 300
Адигея 316
Азія 220
Альвастра 346
Америка 4
Американський континент 330
Анатолія 403
Англія 257, 332
Анданга, *річка* 92, 129, 140, 143, 146
Анди 244
Анфал 141
Анфалець 141
Анфалиха 141
Анфалів луг 141
Анфалів Починок 141
Анфалково 141
Анфалова 141
Анфалова кулига 141
Анфалово 141
Анфаловська стаття 141
Анфаловське 141
Анфаловський погост 141
Анфимовське 141
Анфілов 141
Ар'єж 390
Арськ 40
Архангельск 90, 411, 429, 432
Архангельська губернія 364
Архангельська область 141, 180, 234, 425
Ассирія 359
Астрахань 148
Аткарський повіт 370
Аттика 339, 340
Африка 404
Ахіллейон 349

Байа де Кріш 346
Бакар 179
Балице 289
Балкани 12, 304, 329
Балтійське море 141
Балтія 348
Балявське поле 149
Банська Бистриця 405
Баньйоло 346
Барі 209
Басатин 344, 345
Баутцен (Будишин) 327
Беларусь 412
Бельгія 391
Беняконі 388
Београд 404, 411, 413, 417, 422, 430, 431, 433
Бережани 353
Берестейщина 157, 391
Бєляни 325, 327, 333
Бидзим Куала 149
Біла, *річка* 40
Біле море 144
Білорусь 9, 169, 187, 194, 277, 282, 291, 371, 372, 388
Білярськ 356
Біскупице 292
Болванське городище 61, 148, 221
Болгарія 317, 320, 347, 348, 349, 364
Болівія 244
Борисівська волость 410
Борисівський повіт 346
Борислав 178
Боровицький повіт 223
Боснія 176, 179, 181, 331
Боярщина 144
Браїлів 164
Бранденбург 389
Братислава 390, 430
Бретань 330, 346, 348
Британія 348
Британские острова 409
Британські острови 329
Бронницький повіт 141
Бросачиха 235
Буковина 409, 420
Булгар 142
Булгарія 142
Булгарська земля 142
Бухара 37

Вавель 278, 279, 332, 387, 392, 394
Вавилон 220, 241, 340
Вадів 285
Вадовіце 301, 305
Валуйський повіт 410
Валькамоніка 346
Варварська земля 220
Варни 347
Варта 254
Варшава 262, 336, 424
Васильковський повіт 168
Васюковський Сабурова починок 142
Ватрська земля 220
Вашка, річка 234
Ведмежа гора 140
Велеша 227
Велика Британія 346
Велика Раздерихинська яруга 150
Велика, *річка* 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213
Великая, *речка* 416
Великий Устюг 37, 40, 92, 146, 148, 150, 398, 444
Велико Търново 414
Великопольща 323, 324, 353
Великорецька округа 207
Великорецьке 201, 202, 207, 208, 209
Великорєчьє 203
Великорита 391
Величка 285, 334, 335
Величський повіт 292
Вельський повіт 152
Верхні Лужиці 327
Верхня Сілезія 378
Верховське (Верховіне) 236
Верховьє 203
Верхосуньє 123, 132
Вестфалія 394
Весьякар 155
Вєлополе Скшинське 319, 320
В'єтнам 329, 345
Вздерихинський байрак 46
Виенна 425
Вижницький повіт 177
Вильна 416, 421, 429
Вильнюс 415
Височка Нахија 431
Витебская Белоруссия 421
Віборг 346
Вілія 394
Вільна 394
Вінниччина 177
Вісла, *річка* 273, 274, 275, 276, 279, 282, 296, 323, 326, 328, 330, 332, 336, 338, 377, 380, 389
Вітебська губернія 293
Вітка, *річка* 149
Віфлеєм 369
Владикавказ 410, 414
Владимир 158, 408
Владимирська губернія 169
Войцехівка 347

Волга, *річка* 43, 45, 73, 75, 142, 143, 206, 211, 218, 220
Волго-Кам'я 142
Волзька Булгарія 148
Волинська область 380
Волинь 354, 388, 387, 392
Волковийський повіт 194
Вологда 143, 144
Вологодська губернія 25, 46, 92, 129, 141, 143, 150, 205
Вологодська область 141, 152, 366
Вологодський повіт 141, 364
Вологодський район 141
Вологодчина 236
Володимирська губернія 165
Волох, *озеро* 226
Волхов, *річка* 140, 220, 222, 225, 226, 227, 229, 230, 232, 233, 236, 237, 240
Волховські пороги 227
Воля Духацька 335
Воронеж 119
Воронезька губернія 352, 354
Вороніжчина 410
Восток 411
Восточная Азия 403, 410, 419
Восточная Осетия 414
Восточная Сибирь 407, 420
Вранське Поморав'я 365
В'язниковський повіт 168
В'язьма 136
Вятка 402, 403, 404, 406, 407, 408, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 418-424, 426-430, 432, 434, 436, 437
В'ятка 10, 21, 23, 26- 28, 30, 33- 35, 37, 38, 40, 43-47, 49-52, 53, 54, 55, 58-64, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 81, 83, 84, 86, 90-93, 95, 96, 98, 99, 102, 103, 107, 108, 116, 122, 125, 129, 130-134, 136, 137, 138, 141-150, 152, 154, 155, 157, 159, 160, 170, 174, 186, 191-193, 195-198, 201-211, 214-216, 221, 222, 223, 225, 234, 236-239, 250, 252-254, 259, 260, 381, 385, 395, 444
Вятка, *речка* 406
В'ятка, *річка* 40, 41, 43, 44, 54, 57, 61-66, 68-70, 79, 92, 127, 130, 131, 144, 145, 149, 152, 154, 155, 159, 195, 196, 206, 209, 211, 221, 252
Вятская губерния 406, 407, 411, 412, 413, 415, 416, 421, 426, 428, 430, 432
Вятская епархия 421
Вятская земля 416, 421
Вятская страна 426
Вятский край 402, 411, 412, 413, 415, 419, 428, 434, 444
Вятско-Ветлужский край 418
Вятское наместничество 402
В'ятська губернія 30, 33, 40, 49, 59, 60, 61, 79, 81, 86, 98, 104, 123, 198, 204, 205
В'ятська земля 27, 38, 132, 145, 147, 175, 192, 209, 211, 248, 254
В'ятська країна 41, 42, 43, 57, 209, 221
В'ятська провінція 42, 43
В'ятська республіка 76, 225
В'ятський край 5, 23, 24, 25, 36, 37, 38, 52, 56, 68, 77, 96, 98, 107, 120, 121, 124, 128, 130, 159, 187, 195, 198, 200, 217, 222, 236, 237, 258
В'ятський повіт 77, 131
В'ятські Поляни 211
В'ять, *річка* 149

Гайленд 380
Галичина 178, 179, 194
Георот 257
Германия 423
Герцеговина 181
Гжегужки 324
Гжель 32, 116, 424
Гієраполіс 379
Глазовський повіт 62, 201
Глупов 237
Гляден 146
Гнёздовский могильник 427
Гнєздовський могильник 348
Гольковице 280
Гольмґардаріка 231
Гомельська область 179
Гомельщина 177, 183
Горинь 387
Горький 108, 422, 434
Горьківський край 30
Гостевськ 145
Граово 365
Грембошів 304
Греція 29, 340
Греція 35, 344, 346, 347, 348, 349
Гружа 364, 422
Грузія 242, 329
Губча 177
Гурьякар 155
Гуцульщина 434

Гаврін 346, 348, 347
Ґарбарі 321, 322
Ґдів 310
Ґентлін 389
Ґлембовіце 352
Ґорьковский край 434
Ґосьцєшин 353
Ґрейт Ґлен 257
Ґренландія 139
Ґрудек 301, 305
Ґрьоден 309
Ґьордум Ті 346

Давня Русь 423
Дагестан 242, 243, 405
Далекий Схід 332
Даниловський повіт 167
Данія 346
Двіна, *річка* 139, 140, 144, 146, 231
Двінська волость 144
Двінська земля 140, 144, 146
Делієве 353
Димківська слобода 23, 33, 34, 120, 146, 195, 196
Димково 23, 24, 28, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 58, 59, 63, 68, 69, 71, 72, 73, 75, 80, 81, 84, 86, 89, 90, 91, 95, 97, 100, 101, 102, 107, 108, 109, 110, 115, 116, 118, 122, 152, 160, 410, 424
Дитинець 227
Дмитров 160
Дмитровский край 413
Дмитровський край 165
Днепр, *речка* 421
Дніпро, *річка* 256, 386, 393
Дніпровське Надпорожжя 256
Добро Поле 256
Добчиці 324
Домбровка 291
Дон 426
Древний Хорезм 430
Древняя Русь 410, 418

Дрогобич 194
Дубровиця 179
Дубровник 241
Дунай 393

Европа 266, 267, 407, 409, 415
Европейская Россия 407
Европейский Север 411, 427
Ейсюл (Сааремаа), *острів* 138, 139, 141
Екатеринбург 409
Екатеринослав 421
Екатеринославщина 421
Еквадор 244
Естремадура 349

Європа 12, 171, 266, 267, 276, 320, 340, 341, 345, 346, 347, 349, 350, 377, 398
Європейська Росія 38
Єгипет 220, 340, 347, 350
Єгорівка 166
Єлабузький повіт 40
Єнісей, *річка* 393

Жабі Скшек 320
Жарновець 380
Жемайтія 366
Женева 116
Жерновиє Гори 131, 132
Жешівський повіт 361
Жешівщина 303
Живець 319
Живецький повіт 318
Житомирський район 347
Жукотин 43, 138, 139, 142, 143

Забайкалля 228
Забайкалье 405
Заволоцька земля 144
Заволоччя 142
Загорськ 106
Закарпатська область 180
Закарпаття 177, 178, 412
Заключин 298
Закшувек 306, 335
Залєссє 361
Залісся 160
Зальцбург 341
Заонежье 418
Запад 411
Запорожье 421, 434
Зарайськ 160
Захід 28
Західна Білорусь 388
Західна Європа 272, 350
Західна Чехія 366
Захолиньє 149
Звенигородщина 164, 416
Звєжинець 261, 262, 276, 301, 302, 303, 305, 307, 325, 328, 330, 332, 335, 343, 376, 377, 381
Зеландія, *острів* 257
Зелениця 422
Зельонки 319
Змійовий вал 387, 393
Золочівський повіт 342

Ерихов 389

Єрусалим 430
Ижевск 405, 407, 411
Ильмень, *озеро* 255
Индия 413
Иранское государство 416
Иркутск 407
Иркутская губерния 407

Івано-Франківська область 181
Івкіне 74, 84
Іголомія 323
Іднакар 155
Ілжа 333
Ільїнська волость 130, 131
Ільмень, *озеро* 224, 226, 227, 257
Індія 244
Ірландія 257, 346, 380
Іскор 134
Іспанія 329, 330, 401
Істобенськ 44, 73, 75, 83, 130, 123, 142, 145
Італія 329, 339, 346, 349, 363
Ішім 150

Кавказ 348, 422, 431
Кадниковський повіт 141
Казанська губернія 40, 205
Казань 40, 50, 67, 85, 89, 195, 210, 211, 403, 406
Казимєж 287, 321-324, 275
Каліште 366
Калуга 158, 418, 429, 430, 431
Калужская область 430, 431
Калужский край 418, 433
Калузька губернія 165, 166, 167, 198
Кальварія 285, 311
Кама, *річка* 40, 43, 138, 142, 195, 211, 221, 412
Каменец-Подольск 409
Канівський повіт 358
Карбуна 348
Каргополь 150, 189, 411
Каргопольський повіт 141
Каргопольський район 141
Карелия 418
Карелія 236
Каринтія 364, 366
Карнак 347
Карпати 387, 392, 393, 412, 414
Карпатський ареал 388
Катеринославщина 256
Керенськ 354
Керносівка 344
Керч 339, 340
Кєлеччина 303, 387
Кєльце 287
Київ 9, 176, 189, 214, 232, 255, 385, 386, 388, 392, 393, 404, 405, 407, 408, 411, 412, 414, 416-420, 423-426, 431-434
Київська губернія 358
Київська область 182
Київська Русь 348, 349
Київщина 349
Кикиморська гора 192
Киров 397, 403, 402, 404, 408, 411- 413, 415, 416, 417-424 , 429, 431-434, 402
Кировская область 402, 416, 417, 420, 421
Китай 240, 243
Ківерцівський район 380
Кінґуссі 379
Кіров 23, 104, 112, 116, 118, 119, 154, 397
Кіровська область 21, 23, 38, 110, 141, 203
Клементовіце 347
Клєпаж 287, 302, 322, 323, 324
Клічевак 340
Клузій 359
Кносс 347, 348
Княжа Гора, *городище* 349
Кобра, *річка* 206
Ковель 425
Ковентрі 241
Коґурьо 243
Козелецький повіт 374
Кокшаров 149, 206, 221
Колєно 370
Коломна 160

Колтів 342
Колумбія 244
Конева 164
Корея 240, 243, 414
Корсунь 218, 221, 229
Корчина 352
Космай 179
Косогор 130
Костже 302, 303
Кострома 139, 142, 148, 164
Костромська губернія 61, 123, 205, 365
Костромська область 186
Котельницький повіт 123, 201
Котельнич 42, 44, 61, 70, 123-126, 128-130, 132, 138, 142, 144, 145, 149, 195, 206, 221- 223, 408, 427
Котлянка, *річка* 126
Которосля, *річка* 187
Кошарава 309, 318
Кошице 323
Краків 5, 21, 261-266, 268-271, 273-279, 282-285, 288, 290, 291, 294-297, 300-303, 305, 307, 309-311, 313, 316, 318-328, 330-338, 341-343, 353, 360, 371-373, 376, 377, 380, 381, 385-388, 392-396, 398, 400, 444
Краківська Республіка 275
Краківський повіт 362
Краківські гори 392
Краківщина 263, 292, 343, 366
Кракішкес 388
Красноармейський район 141
Красноборський район 141
Краснодар 425
Крим 119
Крит 346-350
Крівікіл 346
Кукарка 132
Кула 339
Кулига 141
Кумух 243
Куп'янський повіт 157, 166
Купянский уезд 413
Кура, *річка* 242
Курляндія 220
Куско 245, 246
Кшемьонки 261, 268, 270, 273, 274, 277, 279, 281-283, 294, 296, 299, 300, 302, 341, 371, 372, 378

Ладога 227, 231
Ладозьке озеро 227
Лаішев 211
Лапанів 310
Латгалія 263
Ледово 132
Лейре 257
Ленинград 404, 405, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 416,417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 425, 426, 427, 429-434
Ленинградская область 416
Ленінград 83, 108, 110, 116
Ленінградська область 348
Лесковацьке Поморав'я 365, 411
Летка, *річка* 141, 142
Лешуконський район 180, 234
Лиса гора 332
Литва 282, 350, 351, 352, 358, 372, 388
Литвяки 177
Литинский уезд 410
Лівобережна Україна 166, 424
Лідія 339
Лідський повіт 388
Лікія 209
Ліон 330
Ліптов 364
Лішки 280
Лішов 368
Лодейнопольський повіт 135
Локмаріакр 348
Лопухова 364
Лоретто 362
Лубенский уезд 419
Лубенський повіт 177
Лубенщина 177, 419
Лужиці 346, 369, 378
Луковицька яруга 149
Лукояновський район 168
Луцинський повіт 293
Луцьк 409, 418
Львів 4, 405, 406, 408, 409, 410, 416, 422, 429, 432, 434
Любанська волость 224
Люблінщина 181, 303, 363
Люльченка, *річка* 201
Лютовщина 144
Лясота (Лясотня), *узгір'я* 261, 276, 283, 284, 291, 294, 299, 372, 375
Ляховіце 309

Мазовія 303, 353, 373
Мазовше 323, 324, 354
Макар'є 44
Макарьєвське 131, 137-138
Македонія 9, 16, 256, 346
Маків 352
Мала Азія 161
Мала Раздерихинська яруга 149
Малмиж 40
Малопольща 323
Малорита 391
Малоросія 27
Мане ер Г'Роек 348
Маріово 256
Махачкала 408
Мезенська губа 144
Мезень, *річка* 234
Меонія 339
Метц 390
Микільщина 215, 216
Миколаїв 216
Микуль-бір (Мекленбург) 216
Минск 429
Мисьленіце 292, 310, 313
Мисьленіцький повіт 318, 341
Митава 408
Михайловське Хоробровське 144
Миява 368
Мінск 409, 412, 427, 431
Мінська губернія 345
Могила 269, 299, 311
Могилев 187
Могилёв-на-Днепре 410
Могилёвская губерния 410
Могилевська губернія 174
Могилівська округа 164
Модльніца 311, 342
Молдова 348
Молога, *річка* 217, 218, 219, 220, 221, 254
Молома, *річка* 130, 142
Монтана 179
Моравія 369, 376
Морань 278, 327, 371, 372
Морбіган 346, 348
Моржовець, *острів* 144
Москва 9, 27, 37, 44, 50, 51, 81, 82, 87, 95, 101-103, 107, 108, 110, 112, 116, 119, 122, 137-139, 145, 146, 150, 158, 160, 183, 185, 193, 195, 196, 209-211, 215, 218, 219, 229, 254, 402-434

Московия 407, 408, 417, 419, 420, 425, 431
Московська губернія 141
Московська держава 148
Московська округа 27
Московське князівство 70
Московщина 150, 220, 229
Мохлос 348
Мукачівські гори 392
Мултановський повіт 203
Мутна, *річка* 254, 255
Мшана Дольна 310

Нагуєвичі 354
Надвірнянський повіт 422
Нарва 138, 349
Немда, *річка* 130
Несс, *річка* 257
Нестерова, *річка* 141
Нестерово поле 141
Нижнеудинский уезд 407
Нижний Поток 415
Нижній Новгород 88, 91, 139, 143, 148, 211
Нижній Потік 199, 200, 202, 203, 208
Нижньогородська губернія 168, 205
Нижньогородська область 168
Никола-Дудник (Никольське-Ошаніно) 187
Ниський повіт 183
Нідерланди 391
Нікольський повіт 129, 141
Нікульчино (Нікуліцин) 148, 209, 221-222
Нікулічка, *річка* 148
Німеччина 100, 103, 194, 304, 330, 351, 355, 390
Нітра 366
Новгород Великий 21, 40, 128, 138-145, 149, 160, 172, 189, 197, 215, 218-222, 224-232, 239, 240, 247, 255, 259, 350, 358, 385, 398, 400, 405, 406, 416, 420 , 427, 432, 444
Новгородская губерния 426, 427, 434
Новгородская земля 227, 432
Новгородская область 224, 411
Новгородська губернія 149, 157, 177, 224, 224, 236, 364, 365
Новгородський край 131
Новгородчина 216, 223, 231
Новгородщина 232
Новий Тарг 310
Новосибирск 402, 405, 420, 423, 426
Новочеркасск 426
Ногавка 291
Нолинський повіт 73, 77, 123, 132, 201
Норвегія 138
Нормандія 257
Нюрнберг 329

Обонежский край 417
Одеса 409
Ока, річка 211
Олберг 346
Олонецкий край 417
Олонецька губернія 135, 141, 365
Олонеччина 236
Олькуський повіт 178, 182
Олькуш 338
Омари 211
Онфалов починок 141
Опатів 353
Опішне 3, 4, 9, 341, 405, 425
Оренбурзька губернія 40, 59, 63, 79, 141
Орлець 140
Орлов 73, 81, 82, 130, 149, 195, 222
Орловська губернія 182
Орловський повіт 74, 84, 104, 123, 130, 201, 203
Осетия 422
Осетія 316
Осєчани 311
Ошмянський район 388

Палех 34, 117
Памір 329
Париж 91, 104, 390
Певля 309
Пендзихів 343
Пензенська губернія 166, 168, 354
Переславль-Залесский 427
Переславль-Залесский уезд 427
Переславль-Залєський повіт 165
Перинь 227, 254, 350, 427
Перм Велика 134, 195
Пермский край 412
Пермська губернія 40, 73, 205
Пермський край 134
Пермь Великая 433
Персия 422
Персія 37, 243
Перу 246, 404
Перун, *острів* 256
Перунський (Perunzki) монастир 229
Петербург 25, 51, 52, 87, 95, 102, 412
Петербурзька округа 27
Петрешти 349
Петровське 186
Петроград 412, 423
Петрозаводск 417, 418
Пинега, *речка* 409
Пирдоп 179
Пиховіце 310
Південна Америка 246
Південний Сибір 357
Південь 28
Північ 38, 101, 116, 188
Північна Двіна, *річка* 138, 141
Північна Європа 38, 241, 349
Північна Німеччина 379
Північне Причорномор'я 186
Північний Кавказ 9
Північний Схід 110
Північно-Причорноморський регіон 12
Підгалля 178, 266, 375
Підьба 233
Підьба, *річка* 231, 233
Пінезький район 235
Пінський район 157
Піренеї 329
Піскова Скеля 338
Пісок 321
Пітер 193
Плес 418
Пловдив 364
Пловдивски край 429
Поважська Бистриця 368
Поволжя 30, 37, 168, 195
Поволжье 405
Поганца, *річка* 235
Подвіння 140
Подгуже 261, 264, 273, 275, 276, 279, 284, 287, 292, 294, 305, 306, 398
Поділ 388, 392
Поділля 164, 388, 392
Подкрконоше 369
Подольская губерния 409
Подосиновський район 141
Подрєльє 144, 203
Подчуршине 123

Пожег 365
Познанське воєводство 368
Познанщина 353, 354, 363
Познань 357, 408
Пойченберґ, *гора* 327
Покровське 123, 131
Покуття 292
Полгар 344
Полісся 297, 374
Поліський район 182
Полтава 3, 4, 9, 419, 425
Полтавская губерния 419
Полтавщина 341
Полянки (В'ятські Поляни) 211
Польська держава 395, 398
Польське королівство 262
Польські Інфлянти 293
Польща 4, 169, 182, 194, 254, 261-269, 271, 272, 276, 277, 291, 300, 305, 310, 311, 313, 317-320, 324, 337, 338, 341- 343, 347, 352, 354, 361-364, 371, 373, 375, 377, 380, 381, 396-398
Помор'я 181, 323, 365, 387, 392
Поморье 409, 432
Понт 218
Поозер'я 224
Поочье 430
Поремба 310, 311
Португалія 347, 349
Потік 201
Почайна, *річка* 232
Починковський район 168
Пошехонський повіт 157, 367
Прага 278, 283, 326, 327, 372, 391
Прикам'я 30, 239
Прикамский край 416
Прикамський край 25
Прикамье 432
Прикаспийский Дагестан 408
Примор'я 179
Причерноморье 430
Прованс 257
Прондник 343
Пруссія 353, 354, 366, 389
Пряшів 405, 433
Пряшівщина 178
Псейра 348
Псков 215, 216, 416
Псковская губерния 434
Псковська губернія 165
Пулвсє Звєжинецьке 306, 335, 376
Пуцький повіт 389
Пфальц 353
Пшиборів 309

Рабка 266, 310, 318
Радомщина 387
Радонеж 160
Радянський Союз 115, 111, 116
Раздериха, *гора* 57
Раздерихинська (Вздерихинська, Здерихинська) яруга 149, 235
Раздерихинський байрак 45, 46
Раздерихинський яр (Сдерихин) 23, 42, 44, 56, 65, 66, 68, 69, 71, 76, 80, 92, 93, 95, 96, 192, 397
Растенбург 389
Рейн, *річка* 332
Рибна слобода 211, 313
Рим 295, 352
Родопи 365
Розтоки 177
Рона, *річка* 257, 390
Ропчицький повіт 319
Російська держава 40, 41
Російська імперія 105, 196, 300
Російська Північ 39, 133, 135, 159, 189, 203
Російська Федерація 4, 9, 118
Росія 4, 23, 29, 30, 32, 36, 57, 65, 79, 81, 82, 88, 102, 116-119, 122, 141, 150, 158, 159, 163, 165-168, 174, 187, 198, 202, 215, 217, 220, 227, 236, 238, 254, 255, 282, 315, 341, 365, 374
Российское государство 426
Россия 415, 419, 420, 421, 425, 427, 431
Ростов Великий 163, 415, 427
Ростовский уезд 403
Ростовський повіт 187
РРФСР 114, 115
РСФСР 405, 409, 411, 421, 424, 426
Руан 390
Ругуджа 242
Рудава 306, 308, 322, 336
Румунія 304, 329, 346
Русома 180, 234
Русский Север 414, 417, 419, 427, 429, 432, 433
Русь 27, 138, 139, 141, 165, 170, 171, 211, 256, 327, 357, 373, 385, 403, 406, 407, 410, 413, 415, 417, 422, 424, 432, 434
Рутіліци 348
Рюґен, *острів* 216
Рязанська губернія 176
Рязань 160
Рьоссель 389

Сальватор 360, 376
Самарська губернія 168
Самбірщина 319
Сомосьєрра 337
Сандомирська пуща 176
Санкт-Петербург 4, 181, 402-409, 411-428, 433, 434
Санкт-Петербургская губерния 428
Сан-Мартінью де Сінтра 349
Сарапульський повіт 40
Саратовская губерния 419
Саратовська губернія 166, 370
Саратовський повіт 166
Сарматія 408
Свєнтокшиське воєводство 287
Свидник 405
Север 416, 429
Северная Европа 417
Северная Монголия 424
Северный Кавказ 431
Северный край 405
Северо-Восточная Новгородчина 434
Северо-Запад России 422
Северо-Западный край 425
Семеново 108
Сеправ 292
Сербія 9, 179, 183, 282, 355, 356, 364, 365, 366
Сергиев Посад 414
Середземномор'я 12
Середня Азія 243
Серпухів 238
Сєдлішовіце 263
Сибирь 402, 407, 408, 412
Сибір 85, 156, 157, 180, 195
Сирія 220
Сицилія 304, 363
Сілезія 324, 353, 362, 369, 387
Скавіна 309
Скалка 306, 341

Скандинавія 257, 345, 347, 348, 357
Скелі Твардовського 295
Скоп'є 16
Скопје 406, 433
Скопин 32, 424
Скотники 335
Скшинно 376
Славків 338
Сліди 165
Слобода 195
Слободской уезд 402
Слободський 73, 81, 82, 123, 124, 130, 131, 185, 209, 222
Слободський повіт 40, 62, 123, 201
Слободський район 141
Слов'янщина 282, 297, 372
Словаччина 361, 364, 366, 367, 368
Словения 433
Словенія 9, 362, 367, 405
Словенська земля 160
Слудка, *річка* 142
Смоленск 427
Смоленская губерния 427
Смолєньсько 301, 321, 322, 323, 325
Снинщина 405
Соколина скеля 338
Сокур 166
Солікамськ 134
Сольвичегодський повіт 370
Сомово 152
Сосновский край 406
София 415, 419, 429
Среднее Подонье 433
Средняя Азия 416, 422
Средняя Вятка 418
СРСР 27, 106, 113, 114, 116
СССР 408, 410, 411, 412, 417, 418, 420-424, 430-433
Стара Казань 43
Стара Ладога 256
Стара Сіль 319
Старая Ладога 417
Старе Бжеско 323
Стародавній Рим 240
Старокостянтинівський район 177
Староруський район 157
Старосілля 412
Старый Свет 416
Статеніце 348
Стопень-камень (Штуббенкаммер) 216
Страдом 332
Стрийський повіт 353, 354
Стришава 309
Суздаль 158
Суленчино 389
Сусанінський район 186
Суха 352
Сухона, *річка* 140, 142, 143, 224
Сухуми 410
Схід 9, 315, 344, 362
Східна Європа 260, 349, 409
Східна Словаччина 351, 353, 355, 363
Сьвентники Гурні 335
Сяминь 243
Сяноцький повіт 182

Тамбов 434
Тараскон 257, 390
Тарент 217
Тарнівщина 298
Тарнобжезький повіт 183
Тарту 413, 430
Татарстан 429
Татри 266
Тбілісі 242
Тенчин 262
Тибет 240, 329, 330
Тиса, *річка* 344
Тифліс 330
Тихвінський повіт 223
Тіроль 309
Тобол 150
Трансільванія 346, 349, 366
Троїцьке 238
Тропішів 323
Троя 157, 257, 402
Тула 404, 411
Тулуновская волость 407
Тульский Кремль 411
Тульська губернія 177, 368
Турекський повіт 254
Туркестан 329
Тшемешно 310, 311, 318, 341, 342
Тюменська область 369
Тюмень 408
Тюрінгія 366

Угерське Градіште 369
Углич 219, 220
Угодичи 403
Угорщина 301, 348, 364
Угровець 361
Удмуртия 411
Ужгород 412, 414, 419
Україна 3, 4, 9, 27, 28, 163, 164, 167, 182, 194, 225, 291, 299, 320, 347, 352, 354, 358, 369, 374, 387, 402, 405, 414, 423, 431
Упсала 257, 358
Урал 135, 405, 408
Уральська область 150
Уржум 40, 132
Уржумской Караул (Уржум) 211
Устюг Великий 41, 44, 45, 132, 138, 140, 142, 144, 145, 146, 147, 208, 210, 224, 397
Устюжське князівство 46
Уфимська губернія 40, 198

Фессалія 346, 358
Філейське (Філейка) 202
Фінляндія 329, 348
Флоренція 330
Форик 339
Франція 329, 332, 347, 348, 391
Фризія 366
Фьолленслев 346

Ханья 348
Харківська губернія 157, 166
Харовський район 141
Харьков 407, 413, 429
Харьковская губерния 413
Хванхедо 243
Хлинов 23, 37, 40, 41, 42, 45, 46, 50, 62, 70, 71, 82, 92, 99, 123, 124, 131, 132, 144-147, 149, 150, 185, 192, 195, 196, 197, 199, 202, 204, 206-211, 213, 215, 217, 221, 222, 225, 238, 249, 398
Хлиновиця, *річка* 149
Хлиновський посад 196
Хлопигород 229
Хлопій-град 218, 220
Хлынов 406, 426
Хлыновская округа 402
Хлыновский уезд 402
Хмельниччина 177
Ходовичі 354
Хойницький район 179
Холмогори 140
Холмщина 179
Холоневичі 380

Холопська гора 220
Хольмгардія 139, 141
Хорватія 9, 179
Хорезм 37, 428, 430
Хотяж 224
Хохлома 117
Хунедоара 346

Царгород 374
Центральна Європа 260, 304
Цзянсі 243
Цхинвали 422

Чатал-Гуюк 161
Чебоксари 211
Челябінська область 141
Челябінський повіт 141
Чеммо 346
Чепца, *річка* 37, 148, 221
Червленый Яр 433
Червона Русь 323
Чердинь 134, 141
Череповецкий уезд 426
Череповецький повіт 177
Череповецький район 141
Чернигов 409
Черниговская губерния 409
Чернівецька область 181
Чернівці 4, 414, 420
Чернігівська губернія 374
Чернігівський повіт 178
Чернігівщина 176
Черніхів 285
Чехія 278, 282, 304, 327, 329, 348, 368, 369, 372, 378, 381, 389
Чехо-Словаччина 433
Чигирин 137
Чічмани 365
Чорне море 242, 393
Чудиново 203
Чучепала 234

Шабурів острів 142
Швейцарія 304
Швеция 403
Швеція 346
Шестаково 141, 209
Шестаковський повіт 141
Шильники 223
Шкєлбана 293
Шотландія 241, 257, 380
Шпрее 327
Штайермарк 341

Юг, *річка* 129, 224
Югославія 349, 415
Южная Русь 417
Южная Сибирь 424
Юр'янський район 203
Юрьев 412
Ютландія 346

Ява 329
Ялта 405
Японія 329
Яранський повіт 73, 130, 131, 132, 207
Ярославль 139, 148, 187, 403, 415, 417
Ярославская губерния 403
Ярославська губернія 157, 165, 167, 187
Ярославщина 254

Banská Bystrica 405, 436
Berlin 435, 439-441
Bëlêce 435, 440
Bratislava 435, 437, 439
Brzóza Stadnicka 438

Chiévermont 391
Chodowice 438
Columbus 443
Cottbus 439
Cracow 389
Cracowe 389
Craksen 389
Craxsen 389
Crocow 388
Croxsen 389
Częstochowa 438

Dieveniškės 388
Drelleborch 221
Dymkovo 446

Europa 425
Europe 436

France 439
Frankfurt am Mein 441

Galicya 442
Gdańsk 441
Geneva 427
Góra Kościuszki 435
Groß Krakstein See 389

Halle 435, 441
Helsinki 437
Hercynia 392
Homestead 435
Hungariae 278

Italia 425

Jurkowszczyżna 438

Karx 389
Khlynov 446
Kielce 436
Kieleckie 438
Kleparz 436
Kopiec Krakusa 387
Kopiec Wandy 387
Koszarawa 442
Košice 439
Krachotin 389
Krack 389
Kracks See 389
Krackstein See 389
Kracotin 389
Krakau 389
Krakawsche See 388
Krakenìškiai 389
Krakiaī 389
Krakilà 388, 389
Krakìnis 388, 389
Krakinỹs 388, 389
Krakkit 389
Krakmílžis 389
Krakocin 388
Krakotin 388, 389
Krakotyn silva 389
Krakov 8, 389
Krakovany 389
Krakovčice 389
Krakovec 389
Krakovice 389
Krakowe 389
Krakower See 389
Krakower Thor 389
Krakowice 388
Krakowiec 388
Krakowiecka Kępa 388
Krakowiecki Wał 388
Krakoweckie Błota 388
Krakowianka 388
Krakowiany 388
Krakowskie 438
Kraków 8, 435-443, 446, 447
Krakówek 388
Krakówka 388
Krakówko 388

Krakówkowice 388
Kraks 389
Kracks See 389
Kraksn 389
Kraksy 389
Kraksztin 389
Kraksztyn 389
Krakuezers 389
Krakūne 389
Krakūnai 388, 389
Krakùtis 389
Kraķene 389
Kraķenes 389
Kraķenessils 389
Kraķẽni 389
Kraķí 389
Kraķkalns 389
Kraķliekna 389
Kraķsils 389
Kraķvieta 389
Krauksten 389
Kraxstin 389
Kraxtoye 389
Krāces 389
Krākava 389
Krāktís 389
Krākutís 389
Krākavas 388, 389
Krāke 389
Krākės 389
Krākežeris 388, 389
Krākiškės 389
Krāklis 388
Krėkavas 389
Krok 389
Krokau 389
Krokauer See 388
Krokoce 388
Krokova 389
Krokow 389
Krokowo 388
Krokowskie Łąki 388
Krokùle 389
Krokva 389
Krókialaukis 389
Krókininkai 389
Królestwo Polskie 437
Krōkava 389
Krōkavas 389
Krōkės 389
Krōkų Lankà 389
Krzemionki 439

Lassota 439
Leiden 436, 438
Leipzig 435, 439, 440
Ljubljana 405, 425, 439, 442
London 435, 437
Lorraine 440
Lubelskie 438
Lublin 437, 441
Lwów 435-437, 439-442
Łódz 437
Łukówiec 442
Łysa Góra 436

Manchester 436
Martin 439, 442
Mayville 435
München 429
Myjava 435

New York 435
Niski powiat 442
Novgorod 446

Olkuski powiat 436
Opishne 2
Opole 440
Orient 440

Paris 436, 439-440
Philadelphia 436
Podgórze 397, 437, 439
Polska 435, 437, 438, 439, 440
Poland 4, 436
Polska 297
Polskie Wybrzeże 437
Poltava 2
Pomorze 441
Poznań 435, 438, 442
Praha 436, 438-439, 440, 442-443
Prešov 439, 442
Przebieczany 436

Radomskie 438
Rajecká dolina 442
Rhin 440
Rozwadów 436
Ruś 441, 443
Ruś Litewska 436
Russia 4

San Francisco 436
Sanok 435
Sibirien 437, 439
Siedliszowice 440
Skałki krakowskie 387
Skrzypna 442
Slovenská republika rád 439
Slovensko 442
Sławków 436
Slovenija 425
Słonim 436
Sokalski powiat 441
Sokółka 436
Stelmachowska Bożena 441
Stockholm 438
Strassburg 439
Stryjski powiat 438
Sverige 438
Svidnik 442
Śląsk 440

Tarnobrzeski powiat 442
Tatry 439
Telč 435
Tenczyn 440
Toruń 441
Turčiansky Sväty Martin 439

Udine 425, 441
Uhrovec 437
Ukraine 2

Veliky Vstyug 446
Viennae 278
Vyatka 7, 446, 447
Vyatka Region 7, 446
Vysoké Tatry 439
Východné Slovensko 439

Warszawa 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 443
Wawel 387, 392, 394
Węgry 443
Wieliczka 439
Wielkie Księstwo Poznańskie 438
Wien 439
Wisła 438
Wleń 387, 388, 392
Wolin 387, 388, 392
Wołkowysk 436
Wołyń 438
Wrocław 435, 436, 437, 438, 440, 441, 443

Zagreb 9, 440
Zakluczyn 439
Zwiahelski powiat 438
Zwierzyniec 442
Żywiec 438

Інформація

Я
Національний
музей-заповідник
українського гончарства
в Опішному
ГАДЯЧ
Вел. Павлиха
ОХТИРКА
Комишня
ЗІНЬКІВ
Краснокутськ
Вел. Сорочинці
МИРГОРОД
Гоголеве
ЛУБНИ
ОПІШНЕ
Шишаки
Диканька
Велика Багачка
ПОЛТАВА
Мандруймо
Гончарською столицею України!
Опішне, Полтавщина, 38164, Україна
Тел.: (+ 3 05353) 42415, 42416, 42417
Факс: (+ 3 05353) 42416
E-mail: opishne_museum@poltava.ukrtel.net
Музей відчинено щодня, окрім понеділка,
з 9-00 до 16-00 год.
www.opishne-museum.gov.ua
www.ceramology.gov.ua
КЕРАМОЛОГІЧНИЙ
Павло Пічка. Макітра. Глина, гончарний круг, плетення, анґоби, пензлик, полива, терракота. 34,5х65 см. Малі Будища, Полтавщина. Кінець XIX–початок XX століття
© Видавництво «Українське Народознавство», 2010. © Юрко Пошивайло, фото, дизайн, 2010. © Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, 2010

Опішне

ІСТОРИЧНА ДОВІДКА

Нині селище Зіньківського району Полтавської області; близько 6 тисяч жителів. Постановою Кабінету Міністрів України від 26.07.2001 №878 селище включено до «Списку історичних населених місць України». **Один із наймогутніших і найславетніших центрів культурної самобутності українців, загальновизнана столиця українського гончарства.**

На території містечка досліджено городище скіфського часу «Кардашів вал» (IV–III ст. до н.е.), городище роменської археологічної культури (VIII ст.). Неподалік знаходиться одне з найбільших городищ скіфського часу – Більське. **1737 року в Опішному утворилася перша в Україні й тривалий час найбільша в Російській імперії Опішненська компанія селітроварних підприємств.** У добу середньовіччя в містечку збудовано **розгалужену систему підземних ходів, які планується музеєфікувати**.

У XIX столітті Опішне стало одним із найбільших і найвизначнішим гончарним осередком України. У місцевому гончарстві на початку XX століття було зайнято більше тисячі осіб. Вироби гончарів продавалися не лише в українських губерніях, а й у багатьох країнах європейського та американського континентів. 1894 року в Опішному було відкрито **першу в Лівобережній Україні земську губернську навчально-показову гончарну майстерню**. (Донині зберігся один із будинків майстерні, зведений 1916 року за проектом всесвітньо відомого українського мистця Василя Кричевського в стилі українського модерну). **Опішне – єдиний в Україні осередок традиційного гончарства, де вже більше століття розвивається гончарне шкільництво.**

В Опішному **функціонували найбільші в Україні гончарний завод «Художній керамік»**, що знаходився в системі «Укрхудожпрому», **та гончарний завод «Керамік»**, підпорядкований «Укоопспілці». **Завод «Художній керамік», заснований 1929 року, був найстарішим і найзнаменитішим гончарним підприємством в Україні.** Нині тут **діють приватні гончарні художні майстерні відомих українських мистців**, заслужених майстрів народної творчості України – Михайла Китриша, Василя Омеляненка, Миколи Пошивайла та багатьох молодих майстрів кераміки. Дванадцять гончарів стали членами Спілки художників України. Творчість 8 гончарів відзначено почесним званням «Заслужений майстер народної творчості України», трьох (єдиних з гончарів України!) – Державною премією України імені Тараса Шевченка, одного – Всеукраїнською літературно-мистецькою премією імені Івана Нечуя-Левицького.

Опішненська кераміка стала своєрідним етнічним символом української культури XX століття. (Найбільш влучно про це сказав, побувавши в Опішному, колишній посол Польщі в Україні Єжи Бар: «Я думав, що глину побачу, а побачив народ»). Саме тому усвідомлення україноствердждуючого покликання Опішного і дбайливе плекання головного дійства в цьому священному куточку України – гончарства – мають стати наріжним каменем культурної політики Української Держави.

З гончарством Опішного пов'язана творча доля знаменитих українських мистців: гончарів – **Федора Чирвенка, Остапа Ночовника, Івана Гладиревського, Василя Поросного**; художників-керамістів – **Юрка Лебіщака, Осипа Білоскурського, Петра Вауліна; художників – Василя Кричевського, Сергія Васильківського, Миколи Самокиша, Опанаса Сластьона, Єлизавети Трипільської, Леоніда Позена**; письменників – **Андрія Заливчого, Якова Майстренка, Василя Вражливого-Штанька, Олександра Косенка**, історика літератури **Назара Фіялковського**; археолога **Івана Зарецького**; етнографів – **Віктора Василенка, Михайла Русова, Федора Вовка, Якова Риженка, Костянтина Мощенка**; керамолога й мистецтвознавця **Юрія Лащука**; публіциста й політичного діяча української діаспори **Івана Майстренка**.

Містечко стало місцем проведення Установчого з'їзду Українського керамічного товариства (2000). Тут знаходиться постійнодіючий виконавчий орган УКТ – Правління.

В Опішному нині функціонують три заклади державного значення: Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному **(на пострадянському просторі, у країнах Центральної і Південної Європи аналогів немає)**, Державна спеціалізована художня школа-інтернат I-III ступенів «Колегіум мистецтв у Опішному» **(на пострадянському просторі, в інших країнах Європи аналогів немає)**, Інститут керамології – відділення Інституту народознавства НАН України **(на пострадянському просторі аналогів немає)**. Сформувався численний науковий колектив, інтелектуальний потенціал якого в сфері дослідження гончарства не має рівних в Україні

На буревійних шляхах історії містечко не раз дощенту спалювали чужинці,
але воно, немовби Фенікс із попелу, знову й знову воскресало,
щоразу постаючи ще потужнішим Осердям Народної Духовності.
Занепали скіфські, праслов'янські городища, завмерло середньовічне козацьке
містечко, проте не зник на приворсклянських пагорбах Божий Дар Плекання Краси.
У найтрагічніші і найзастійніші часи вогнецвітне мистецтво Опішненських
Гончарів утверджувало Непоборність Народного Духу.
Нерукотворний Духовний Храм протистояв імперським намаганням
зруйнувати Генотип Національної Свідомості.
Інтенсивність нівелювання Основ Етнобуття – прямо пропорційна стану гончарства:
чим більше воно занепадає, тим помітніше деградує суспільство,
тим глобальніші катастрофи загрожують планеті.
Та обставина, що Опішне й сьогодні лишається одним із найбільших осередків
ГОНЧАРСТВА в Україні, виявляє його месіянську роль для Українського Суспільства.
Саме тому усвідомлення сакрального покликання Опішного і дбайливе плекання
головного дійства в цьому священному куточку України — ГОНЧАРСТВА —
поступово стають наріжним каменем культурної Політики Української Держави.
Спрагло припадіть до цього Предковічного джерела Духовності Нації,
звідки незлічимими струмочками розтікається в широкий світ,
у батьківські і чужинецькі краї потужна енергетика Космічної Гармонії!
Пізнайте Благодать Спілкування з Предивним Світом Нетлінної Краси!
Гончарство – індикатор Духовного Здоров'я Нації.
Кожний Гончар – Творець, і чим більше таких Особистостей, тим щільнішу
світлоносну Ауру Суспільства вони вибудовують, тим потужніше остання
протистоїть деструктивним космічним силам, Антидуху.
Гончарство – наймогутніша, хоча і найутаємниченіша Твердиня
Самозбереження Нації, джерело її Поступу.
Як не пригадати тут особливе обожнення гончарства японцями!
Чи не в цьому одна з передумов становлення й розвитку
авангардної нації сьогодення?!
У поруйнованому й сплюндрованому Українському
Світі утаємничений Духовний Потенціал Опішного
постає Великоднім Камертоном,
за яким найтонші почування й діяння
Українців налаштовуються
на гармонійний лад

З дня на день, через літа у віки творить Опішне
гончарний літопис українського буття.
Таїна його Величі – за сімома замками Історії.
Джерела її Сили – лише для Посвячених у Апостоли Народного Духу.
Опішне творитиме Україну і хвилюватиме нас доти, доки залишатиметься
нерозгаданою таїна його наснаги, допоки на сторожі його джерел поставатимуть
світлоносні гончарі – чарівники-царі неосяжних вершин
Людського Животворящого Вогню, провідники Космічного Ладу.
Їхніми заповітними руками Опішне промовляє до Нас
Великомудрістю Предків.
Вслухаймося разом!

Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному

11 березня 1986 року в Опішному, за дорученням Ради Міністрів України, засновано Музей гончарства. Через три роки (03.11.1989) прийнято постанову про формування на його базі Державного музею-заповідника українського гончарства – етномистецького науково-дослідного і культурно-освітнього закладу, національної гончарної скарбниці України. Враховуючи виняткове значення музею-заповідника в справі збереження, вивчення й популяризації гончарної спадщини, а також його роль у розвитку національно-культурних традицій українського народу, Указом Президента України від 29.03.2001 року №220/2001, закладу надано статус національного.

Діяльність музею-заповідника спрямовано на збирання польових матеріалів, формування колекцій, наукове дослідження й популяризацію українського гончарства. У його структурі функціонують: Гончарська книгозбірня України, яка має найбільшу в Україні збірку літератури з проблем українського та світового гончарства; Національний архів українського гончарства; видавництво «Українське Народознавство», яке готує до видання літературу з проблем гончарства та українського народознавства, зокрема національний культурологічний щорічник «Українське гончарство», національні наукові щорічники «Українська керамологія», «Бібліографія українського гончарства», національний науковий часопис «Український керамологічний журнал»; Меморіальні музеї-садиби гончарської родини Пошивайлів, гончарки Олександри Селюченко, філософа й колекціонера опішненської кераміки Леоніда Сморжа, в яких у недоторканому вигляді збереглися інтер'єри жител, предмети побуту, гончарні твори та декоративні мальовки, вишивки, народні картини, безліч фотографій та багата епістолярна спадщина (листи, щоденники тощо). Найголовніше багатство музею – фондова колекція гончарних виробів, на сьогодні найбільша в Україні, яка щороку поповнюється.

Музей ініціював проведення в Опішному Всеукраїнських симпозіумів монументальної кераміки «Поезія гончарства на майданах і парках України», Національних симпозіумів гончарства, у результаті яких з'явилася унікальна Національна галерея монументальної кераміки, розміщена просто неба; Всеукраїнських гончарських фестивалів, Національних конкурсів художньої кераміки, Міжнародних і Всеукраїнських науково-практичних конференцій і семінарів з проблем гончарства, Тижнів Національного Гончарного Здвиження, свята Національного Дня гончаря

Інститут керамології – відділення Інституту народознавства НАН України

На базі Науково-дослідного центру українського гончарства Національного музею--заповідника українського гончарства в Опішному 2000 року було засновано нову академічну наукову установу – Інститут керамології як відділення Інституту народознавства НАН України. За короткий проміжок часу, що минув відтоді, Інститут керамології став провідним в Україні у галузі керамології, ствердивши пріоритетні позиції України в розвитку цієї новітньої наукової дисципліни. Головною метою діяльності Інституту керамології є комплексне вивчення гончарства як феномена людської діяльності; проведення фундаментальних наукових досліджень, спрямованих на одержання нових знань про закономірності виникнення й розвитку гончарства, його роль і місце в традиційно-побутовій і сучасній культурі українців та інших народів світу; проведення прикладних наукових досліджень, спрямованих на одержання нових знань про глини та вироби з них, їх використання для примноження національного багатства Української Держави. Вчені Інституту вивчають гончарство на території України від найдавніших часів до наших днів; проводять польові керамологічні, археологічні та лінгвістичні експедиції в різних регіонах країни; формують Національний інформаційний банк даних про гончарство, вивчають і узагальнюють світові досягнення в галузі керамології.

Нині ведеться підготовка фундаментальної багатотомної енциклопедії «Українське гончарство», «Національного словника українських гончарів» та інших наукових праць

Державна спеціалізована художня школа-інтернат I-III ступенів «Колегіум мистецтв у Опішному»

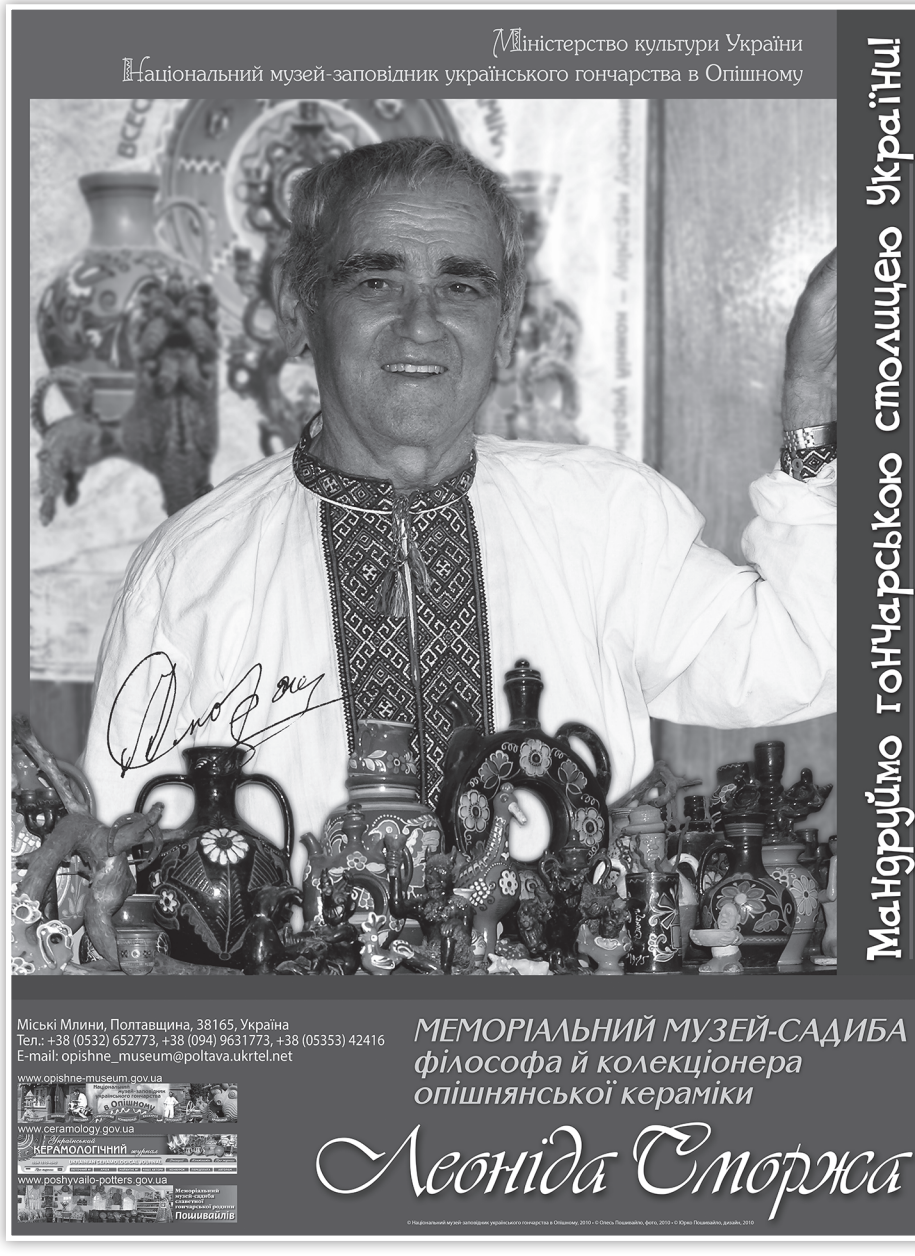
1997 року в структурі Державного музею-заповідника українського гончарства в Опішному було створено перший і єдиний в Україні подібного типу спеціалізований навчальний мистецький заклад – Колегіум мистецтв у Опішному. 04.12.2001 року його було реорганізовано в Спеціалізовану художню школу-інтернат I-III ступенів «Колегіум мистецтв у Опішному». З 2004 року – це Державна спеціалізована художня школа-інтернат I-III ступенів «Колегіум мистецтв у Опішному», підпорядкована Міністерству культури і туризму України.

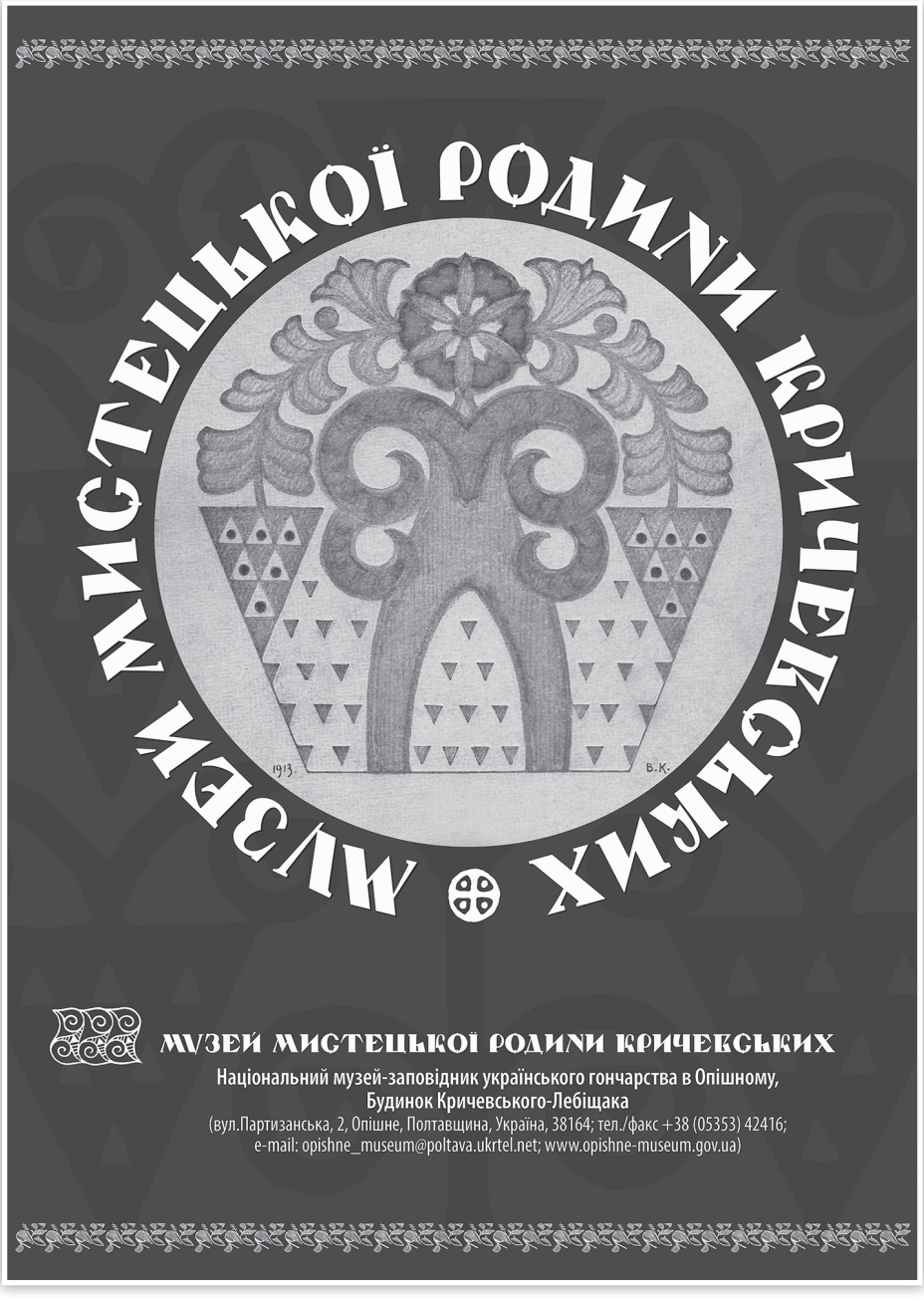
Мета закладу: здобуття загальної середньої освіти, національне художньо-естетичне виховання дітей і підлітків, усебічний розвиток їх таланту, природних здібностей; виховання високоосвічених, фізично здорових, духовно розкутих і вільних людей, з прагненням до правди, добра і краси, здатних на незалежні судження й оцінки, з широким світоглядом, які турбуються про розвиток і збереження своєї культури, поважають інші народи; творення гармонійно розвиненої особистості з високим культурним потенціалом, розвиненим почуттям прекрасного, усталеними художніми смаками, готовністю до практичної творчої діяльності. Колегіум спеціалізується на опануванні гончарства.

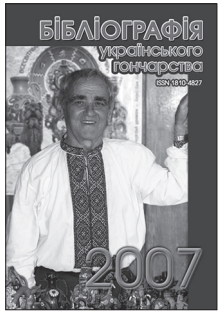
Мистецький заклад став творчою базою Всеукраїнських гончарських фестивалів та Міжнародних молодіжних гончарських фестивалів

Міністерство культури України
Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному
Меморіальний
МУЗЕЙ-САДИБА
всесвітньо відомої гончарки
Олександри Селюченко
Селюченко
www.opishne-museum.gov.ua
www.poshyvailo-potters.gov.ua
Меморіальний
музей-садиба
славетної
гончарської родини
Пошивайлів
www.ceramology.gov.ua
Опішнянський
КЕРАМОЛОГІЧНИЙ
журнал
Опішне, Полтавщина, 38164, Україна
Тел.: (+ 38 05353) 42415, 42416, 42417
Факс: (+ 38 05353) 42416
E-mail: opishne_museum@poltava.ukrtel.net
Мандруймо
гончарською столицею
України!

Міністерство культури України
Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному
Меморіальний
МУЗЕЙ-САДИБА
гончарської родини
Пошивайлів
Мандруймо
гончарською столицею
України!
Опішне, Полтавщина, 38164, Україна
Тел.: (+ 38 05353) 42415, 42416, 42417
Факс: (+ 38 05353) 42416
E-mail: opishne_museum@poltava.ukrtel.net
www.opishne-museum.gov.ua
www.poshyvaylo-potters.gov.ua
www.ceramics.gov.ua


Міністерство культури України
Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному
Мандруймо гончарською столицею України!
Міські Млини, Полтавщина, 38165, Україна
Тел.: +38 (0532) 652773, +38 (094) 9631773, +38 (05353) 42416
E-mail: opishne_museum@poltava.ukrtel.net
www.opishne-museum.gov.ua
www.ceramology.gov.ua
www.poshyvailo-potters.gov.ua
МЕМОРІАЛЬНИЙ МУЗЕЙ-САДИБА
філософа й колекціонера
опішнянської кераміки
Леоніда Сморжа


МУЗЕЙ МИСТЕЦЬКОЇ РОДИНИ КРИЧЕВСЬКИХ
1913.
В.К.
МУЗЕЙ МИСТЕЦЬКОЇ РОДИНИ КРИЧЕВСЬКИХ
Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному,
Будинок Кричевського-Лебіщака
(вул.Партизанська, 2, Опішне, Полтавщина, Україна, 38164; тел./факс +38 (05353) 42416;
e-mail: opishne_museum@poltava.ukrtel.net; www.opishne-museum.gov.ua)

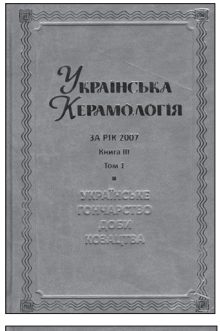


Бібліографія українського гончарства. 2007: Національний науковий щорічник. (80 грн.)

– Опішне: Українське Народознавство, 2011. – Вип.9. – 392 с.: іл.

Національний науковий щорічник охоплює публікації про українське гончарство, кераміку, керамологію 2007-го року. Тематичне спрямування матеріалів – археологія, історія, етнографія і мистецтво гончарювання. До реєстру включено книги, брошури, журнали, буклети, статті, повідомлення, що надійшли до Гончарської книгозбірні України та Національного архіву українського гончарства Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному, а також Керамологічної бібліотеки України й Українського керамологічного архівного фонду Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України. Усі бібліографічні позиції мають анотації й суцільну нумерацію, починаючи з першого випуску. Подано додаток публікацій 2006 року, огляди й рецензії керамологічної літератури, інформацію про нові надходження до Гончарської книгозбірні України та Керамологічної бібліотеки України; короткі біографії й бібліографії публікацій гончаря, заслуженого майстра народної творчості України, лауреата Національної премії України імені Тараса Шевченка Михайла Китриша; філософа й колекціонера опішнянської кераміки Леоніда Сморжа; коротку біографію українського скульптора, випускниці Макарово-ярівської керамічної художньо-промислової школи Лідії Трегубової й бібліографію книг з її приватної бібліотеки; список добродійників.

Для керамологів, етнологів, істориків, археологів, мистецтвознавців, краєзнавців, бібліотечних працівників, викладачів і студентів вищих навчальних закладів

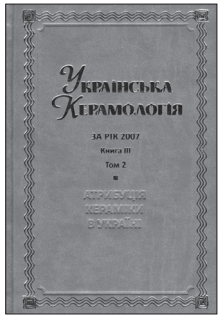


Українська Керамологія: Національний науковий щорічник. За рік 2007. Українське гончарство доби козацтва. (80 грн.)

– Опішне: Українське Народознавство, 2011. – Кн.III. – Т.1. – 264 с., іл.

Перший том третьої книги Національного наукового щорічника «Українська керамологія» присвячено українському гончарству доби козацтва. До нього ввійшли доповіді Всеукраїнського науково-практичного керамологічного семінару «Актуальні питання дослідження українського гончарства доби козацтва» та статті вітчизняних керамологів, присвячені гончарству XVI – XVIII століть.

Для керамологів, істориків, археологів, етнологів, мистецтвознавців, музеологів, краєзнавців, усіх, хто цікавиться культурною спадщиною України

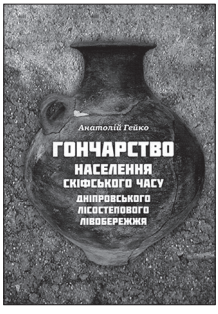


Українська Керамологія: Національний науковий щорічник. За рік 2007. Атрибуція кераміки в Україні. (110 грн.)

– Опішне: Українське Народознавство, 2011. – Кн.III. – Т.2. – 376 с., іл.

У другому томі третьої книги Національного наукового щорічника «Українська керамологія» подано матеріали Всеукраїнського науково-практичного керамологічного семінару «Сучасні проблеми атрибутування керамологічних колекцій в Україні» та статті, присвячені тотожній тематиці.

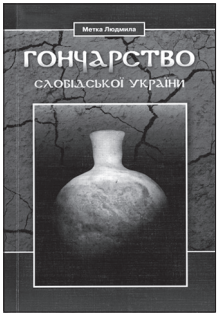
Для керамологів, істориків, археологів, етнологів, мистецтвознавців, музеологів, краєзнавців, усіх, хто цікавиться культурною спадщиною України



Гейко Анатолій.
Гончарство населення скіфського часу Дніпровського Лісостепового Лівобережжя.
– Полтава: ТОВ «АСМІ», 2011. – 248 с., іл.

50 грн.

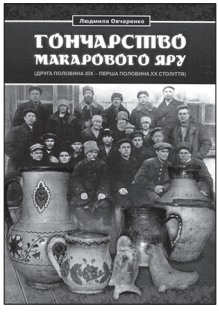
Монографію присвячено реконструкції гончарства населення скіфського часу Дніпровського Лісостепового Лівобережжя. Здійснено огляд історії дослідження поселенських і поховальних пам'яток. Аналіз і узагальнення матеріалів, у поєднанні з комплексним застосуванням методів техніко-природничих наук, експериментального моделювання, етноархеології, дозволили реконструювати технологію виготовлення глиняного посуду, з'ясувати його асортименті призначення.
Для керамологів, археологів, істориків, музейних працівників, викладачів та вчителів історії, краєзнавців, а також усіх, хто цікавиться стародавньою історією України.



Метка Людмила.
Гончарство Слобідської України в другій половині XIX – першій половині XX століття.
– Полтава: ТОВ «АСМІ», 2011. – 240 с., іл.

50 грн.

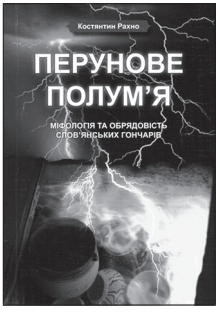
Монографія є першим комплексним дослідженням гончарства Слобідської України другої половини XIX – першої половини XX століття. В її основу покладено матеріали, зібрані автором у польових керамологічних експедиціях упродовж 2001–2004 років.
Для керамологів, істориків, етнографів, мистецтвознавців, краєзнавців, музеєзнавців, усіх, хто цікавиться минувшиною рідного краю.



Овчаренко Людмила.
Гончарство Макарового Яру (друга половина XIX – перша половина XX століття).
– Полтава: ТОВ «АСМІ», 2011. – 252 с., іл.

60 грн.

Здійснено комплексне керамологічне дослідження гончарства крайнього східного гончарного осередку України. Охарактеризовано джерела й літературу з питань гончарства в с.Макарів Яр. Відтворено історичний розвиток місцевого промислу, з'ясовано причини його занепаду. Реконструйовано технологічний процес кустарного виробництва глиняних виробів; вивчено їх асортимент, функції, художні ознаки та способи збуту. Проаналізовано роль повітового земства у розвитку гончарного осередку. Вивчено обставини заснування, аспекти діяльності, вплив на промисел місцевої гончарної школи.
Для керамологів, істориків, етнографів, мистецтвознавців, краєзнавців, музеєзнавців, усіх, хто цікавиться минувшиною рідного краю.

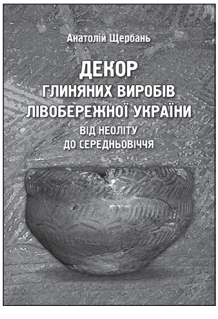


Рахно Костянтин.
Перунове полум'я.
Міфологія та обрядовість слов'янських гончарів.
– Полтава: ТОВ «АСМІ», 2012. – 448 с., іл.

150 грн.

Монографія є першим комплексним дослідженням ролі й місця міфоритуальних аспектів гончарства у традиційній культурі слов'янських народів. Уперше в керамології й етнології на підставі аналізу традиційних гончарських звичаїв та обрядів виготовлення посуду реконструйовано міфопоетичні уявлення слов'ян про процес гончарювання. Виявлено й охарактеризовано зв'язок гончарного ремесла з основними образами слов'янської міфології, зокрема, з богом грому Перуном, у контексті базових структур міфологічної моделі світу.

Для керамологів, етнологів, фольклористів, істориків, релігієзнавців, етнолінгвістів, мистецтвознавців і всіх, хто цікавиться міфологією, фольклором і традиційною культурою слов'ян.



Щербань Анатолій.
Декор глиняних виробів Лівобережної України від неоліту до середньовіччя.
– Полтава: ТОВ «АСМІ», 2011. – 248 с., іл.

50 грн.

Монографію присвячено дослідженню декору глиняних виробів самобутнього історико-культурного регіону – Лівобережної України – впродовж останньої третини VII тисячоліття до н.е. – XIII століття. Уперше проаналізовано майже восьмитисячолітню історію декору кераміки. Вивчено технологію нанесення декору, особливості елементів і композицій орнаментів, висловлено гіпотези щодо їх функцій.

Для керамологів, археологів, істориків, етнологів, мистецтвознавців, музейних працівників, краєзнавців, усіх, хто цікавиться мистецькою спадщиною давнього населення України.

ТРЕТЯ Національна виставка-конкурс художньої кераміки «КерамПІК у Опішному!» (1 липня – 30 жовтня 2011): Альбом-каталог.
– Опішне: Українське Народознавство, 2012. – 408 с.: іл. + DVD

280 грн.

Про наймасштабнішу мистецьку подію в галузі української художньої кераміки 2011 року – ТРЕТЮ Національну виставку-конкурс художньої кераміки «КерамПІК у Опішному!». На ній було представлено найвидатніші досягнення вітчизняних мистців 2010 – першої половини 2011 року. Національні Виставки-Конкурси перетворилися в неформальні національні форуми творців української гончарної культури, щорічні з'їзди майстрів-гончарів, художників-керамістів, керамологів і мистецтвознавців.

У фундаментальному науковому альбомі-каталозі подано відомості про учасників і членів Журі, каталог, анотації й концепції експонованих творів, фотолітопис подій, прес-бібліографію й багато інших матеріалів, важливих для осмислення унікального мистецького явища. Також опубліковано аналітичні статті відомих учених, роздуми мистців про актуальні питання розвитку сучасної художньої кераміки в Україні та світі, художні пошуки й здобутки, дискусійні питання організації й проведення Виставки-Конкурсу.

Видання продовжує академічну керамологічну серію «УКРАЇНА ГОНЧАРНА», яка знайомить читачів із творчим доробком учасників національних керамологічних виставок, конкурсів і симпозіумів.

Додатком до альбому є DVD-диск із відеофільмом про перебіг подій Виставки-Конкурсу.

Для художників-керамістів, майстрів-гончарів, керамологів, мистецтвознавців, культурологів, етнологів, музеєзнавців, краєзнавців, викладачів і студентів мистецьких навчальних закладів, керівників художніх галерей і музеїв, кураторів виставок.

ДРУГИЙ Національний фотоконкурс у Опішному «Гончарні ВІЗІЇ країни» (30 червня – 30 жовтня 2011): Альбом-каталог. 140 грн.

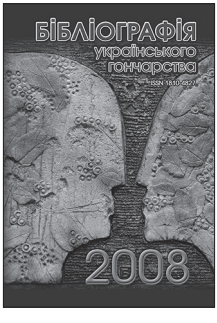
– Опішне: Українське Народознавство, 2012. – 192 с.: іл. + DVD

Про найбільш резонансну подію в галузі української керамологічної фотографії 2011 року – ДРУГИЙ Національний фотоконкурс «Гончарні ВІЗІЇ країни». Наукове видання постає ефективним інструментом суспільного осмислення унікального мистецького явища, його аналізу, як учасниками імпрези, так і вченими, мистцями, глядачами. Подано відомості про фотомистців і членів Журі, каталог експонованих творів, фотолітопис подій, прес-бібліографію, інші важливі матеріали.

Альбом-каталог відображає калейдоскопічний спектр проблем і досягнень сучасної гончарної культури України: постаті, шокуючі події і явища, красу творів і містику їх сприйняття глядачами й користувачами. Фотомистці досліджують психологію сприйняття глиняних виробів, первісне бажання людини уподібнюватися кераміці, виявляють ефекти містерії та зв´язку гончарства з надприродним, утаємниченим, фетишизмом, тотемізмом, з ритуальними практиками минулого, жертвоприношеннями, народженням нового й поверненням до минулого…

У виданні також йдеться про інші націозначущі заходи, що одночасно відбувалися в Гончарній столиці України – містечку Опішному, що в Полтавщині: відкриття єдиної в світовій культурі СТІНИ ГОНЧАРНОЇ СЛАВИ УКРАЇНИ; фотовиставку ПЕРШОГО Національного конкурсу керамологічних музейних експонатів «КераМузЕк–2011» та виставку Національного мистецького конкурсу «Національний музей гончарства – перлина України XXI сторіччя!»; повноцінне повернення імені славетного мистця, академіка Василя Кричевського на культурно-духовне поле Новітньої Української Держави й заснування Музею мистецької родини Кричевських.

Для керамологів, мистецтвознавців, культурологів, етнологів, музеєзнавців, краєзнавців, керівників художніх галерей і музеїв, кураторів виставок, художників-керамістів, народних майстрів і аматорів гончарства.

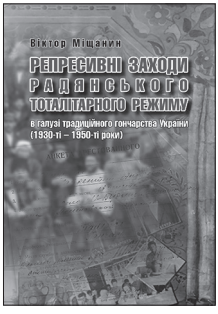


Бібліографія українського гончарства. 2008: Національний науковий щорічник. 80 грн.

– Опішне: Українське Народознавство, 2012. – Вип.10. – 408 с.: іл.

Національний науковий щорічник охоплює публікації про українське гончарство, кераміку, керамологію, які побачили світ в Україні 2008-го року. Тематичне спрямування матеріалів – археологія, історія, етнографія і мистецтво гончарювання. До реєстру включено книги, брошури, журнали, буклети, статті, повідомлення, що надійшли до Гончарської книгозбірні України та Національного архіву українського гончарства Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному, а також Керамологічної бібліотеки України й Українського керамологічного архівного фонду Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України. Усі бібліографічні позиції мають анотації й суцільну нумерацію, починаючи з першого випуску. Подано додаток публікацій 2007 року, огляди й рецензії керамологічної літератури, інформацію про нові надходження до Гончарської книгозбірні України та Керамологічної бібліотеки України; короткі біографії й статті про відомого сучасного художника-кераміста Василя Боднарчука та відомого українського вченого, академіка НАН України, професора Степана Павлюка; список добродійників.

Для керамологів, етнологів, істориків, археологів, мистецтвознавців, краєзнавців, бібліотечних працівників, викладачів і студентів вищих навчальних закладів.



130 грн.

Міщанин Віктор.
Репресивні заходи радянського тоталітарного режиму в галузі традиційного гончарства України (1930-ті – 1950-ті роки).
– Полтава: ТОВ «АСМІ», 2013. – 736 с.: іл.

Монографія є першим ґрунтовним дослідженням репресивних заходів радянського тоталітарного режиму в галузі традиційного гончарства України впродовж 30-х – 50-х років XX століття. В основу книги покладено архівні документи, літературні й польові джерела, що стосуються мешканців гончарної столиці України – містечка Опішного – й навколишніх гончарних осередків сучасного Зіньківського району Полтавської області. Подано життєписи й матеріали фальсифікованих кримінальних справ гончарів, працівників гончарних підприємств, працівників і випускників гончарних шкіл, керамолога.

Для керамологів, істориків, музеологів, краєзнавців, усіх, хто цікавиться трагічними сторінками в історії України й намагається унеможливити їх повторення в майбутньому.

Замовлення книг: *opishne_museum@poltava.ukrtel.net*

ВИДАВНИЦТВО «УКРАЇНСЬКЕ НАРОДОЗНАВСТВО» РЕАЛІЗОВУЄ ТАКОЖ ІНШІ ВЛАСНІ ВИДАННЯ:

Бібліографія українського гончарства. 1999: Науковий щорічник. – Опішне: Українське Народознавство, 2000. – Вип.1. – 120 с., іл. 12,0

Бібліографія українського гончарства. 2000: Національний науковий щорічник. – Опішне: Українське Народознавство, 2001. – Вип.2. – 120 с., іл. 15,0

Бібліографія українського гончарства. 2001: Національний науковий щорічник. – Опішне: Українське Народознавство, 2003. – Вип.3. – 136 с., іл. 15,0

Бібліографія українського гончарства. 2002: Національний науковий щорічник. – Опішне: Українське Народознавство, 2003. – Вип.4. – 144 с., іл..... 15,0

Бібліографія українського гончарства. 2003: Національний науковий щорічник. – Опішне: Українське Народознавство, 2004. – Вип.5. – 144 с., іл. 20,0

Бібліографія українського гончарства. 2004: Національний науковий щорічник. – Опішне: Українське Народознавство, 2007. – Вип.6. – 248 с., іл..... 48,0

Бібліографія українського гончарства. 2005: Національний науковий щорічник. – Опішне: Українське Народознавство, 2009. – Вип.7. – 304 с., іл..... 50,0

Бібліографія українського гончарства. 2006: Національний науковий щорічник. – Опішне: Українське Народознавство, 2010. – Вип.8. – 296 с., іл..... 70,0

Гончарний здвиг Донбасу (У 3-х книгах) (Кн.1. Пошивайло Олесь. Гончарна велич і трагедія Макарового Яру доби розстріляного відродження. – 240 с.; Кн.2. Овчаренко Людмила. Макарово-ярівський осередок гончарної освіти в Україні. – 160 с.; Кн.3. Гончарство Макарового Яру кінця XIX – середини XX століття: документи і матеріали – 400 с., іл). – Опішне: Українське Народознавство, 2008 200,0

Гончарний здвиг Донбасу (У 3-х книгах) (Кн.1. Пошивайло Олесь. Гончарна велич і трагедія Макарового Яру доби розстріляного відродження. – 240 с.; Кн.2. Овчаренко Людмила. Макарово-ярівський осередок гончарної освіти в Україні. – 160 с.; Кн.3. Гончарство Макарового Яру кінця XIX – середини XX століття: документи і матеріали. – 400 с., іл.). – Опішне: Українське Народознавство, 2008 **+ ФУТЛЯР** 250,0

Друга Національна виставка-конкурс художньої кераміки «КерамПІК у Опішному!» (2 липня – 31 жовтня 2010): Альбом-каталог. – Опішне: Українське Народознавство, 2011. – 312 с.: іл. + DVD..... 160,0

Другий Національний фотоконкурс у Опішному «Гончарні візії країни» (30 червня – 30 жовтня 2011): Альбом-каталог. – Опішне: Українське Народознавство, 2012. – 192 с.: іл. 140,0

Качкан Володимир. Жива Глина: Мандрівка в минуле та сьогоднішнє Опішного. – Опішне: Українське Народознавство, 1994. – 232 с., іл. 25,0

Коваленко Оксана. Глиняні люльки XVII-XVIII століть (за матеріалами Полтавщини). – Опішне: Українське Народознавство, 2009. – 144 с., іл. 50,0

Курочкін Олександр. Українські новорічні ритуали: «Коза» і «Маланка». – Опішне: Українське Народознавство, 1995. – 392 с., іл. 30,0

Лащук Юрій. Покутська кераміка. – Опішне: Українське Народознавство, 1998. – 160 с., іл. 25,0

Марченко Тетяна. Козаки-Мамаї. – Київ-Опішне, 1991. – 80 с., іл. 10,0

Микола Вакуленко: Альбом. – Опішне: Українське Народознавство, 2002. – 72 с., іл. 17,0

Міщанин Віктор. Словник гончарів Глинського, Малих Будищ, Старих Млинів, Хижняківки. – Опішне: Українське Народознавство, 1999. – 368 с., іл. 25,0

Національний фотоконкурс у Опішному «Гончарні візії країни» (1 березня – 30 жовтня 2010): Альбом-каталог. – Опішне: Українське Народознавство, 2011. – 116 с.: іл. 85,0

Перша Національна виставка-конкурс художньої кераміки «КерамПІК у Опішному!» (2 липня – 30 жовтня 2009): Альбом-каталог. – Опішне: Українське Народознавство, 2010. – 208 с.: іл. + DVD 120,0

Пошивайло Ігор. Феноменологія гончарства: Семіотико-етнологічні аспекти. – Опішне: Українське Народознавство, 2000. – 432 с., іл. 40,0

Пошивайло Олесь. Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна. – К.: Молодь, 1993. – 410 с., іл. 25,0

Пошивайло Олесь. Гончарство Лівобережної України XIX-початку XX століть і відображення в ньому основних духовних настанов української народної свідомості. – К.: Молодь, 1991. – 282 с. 20,0

Пошивайло Олесь. З досвіду роботи по підтримці й розвитку гончарства Опішні в другій половині XIX-на початку XX століть. – Опішне, 1989. – 61 с.... 10,0

Пошивайло Олесь. Українська академічна керамологія XXI сторіччя. Теорія, історія, сучасний ужинок, майбутній поступ (2001-2005). – Опішне: Українське Народознавство, 2007. – Кн.1. – 776 с., іл. 105,0

Пошивайло Олесь. Українське гончарство: Програма-запитальник для дослідження традиційного гончарства та збирання етнографічних матеріалів. – Опішне, 1988. – 29 с. 6,0

Ротач Петро. Грудочка любимої землі (Василь Симоненко і Полтавщина). – Опішне: Українське Народознавство, 1995. – 96 с., іл. 15,0

Ротач Петро. Іван Котляревський у листуванні. – Опішне: Українське Народознавство, 1994. – 336 с., іл. 20,0

Сморж Леонід. Гончарівна (одержима керамікою). – Опішне: Українське Народознавство, 2005. – 304 с., іл. 30,0

Третя Національна виставка-конкурс художньої кераміки «КерамПІК у Опішному!» (1 липня – 31 жовтня 2011): Альбом-каталог. – Опішне: Українське Народознавство, 2012. – 408 с.: іл. + DVD 280,0

Українська Керамологія: Національний науковий щорічник. За рік 2007. Українське гончарство доби козацтва. – Опішне: Українське Народознавство, 2011. – Кн.III. – Т.1. – 264 с., іл. 80,0

Українська Керамологія: Національний науковий щорічник. За рік 2007. Атрибуція кераміки в Україні. – Опішне: Українське Народознавство, 2011. – Кн.III. – Т.2. – 376 с., іл. 110,0

Українська народна декоративно-вжиткова творчість: Бібліографічний покажчик публікацій 1975-1985 рр. – Київ-Опішне, 1990. – 79 с. 10,0

Українське Гончарство: Національний культурологічний щорічник: Науковий збірник за минулі літа. – Опішне: Українське Народознавство, 1993. – Кн.1. – 520 с., іл. 30,0

Українське Гончарство: Національний культурологічний щорічник. За рік 1994. – Опішне: Українське Народознавство, 1995. – Кн.2. – 576 с., іл. 40,0

Українське Гончарство: Національний культурологічний щорічник. За рік 1995. – Опішне: Українське Народознавство, 1996. – Кн.3. – 576 с., іл. 40,0

Українське Гончарство: Національний культурологічний щорічник. За роки 1996-1999. – Опішне: Українське Народознавство, 1999. – Кн.4. – 656 с., іл. 66,0

Український керамологічний журнал. – 2002. – №3. – 160 с., іл. 22,0

Український керамологічний журнал. – 2002. – №4. – 160 с., іл. 22,0

Український керамологічний журнал. – 2004. – №1. – 192 с., іл. 24,0

Український керамологічний журнал. – 2004. – №4. – 192 с., іл. 24,0

Щербань Анатолій. Прядіння і ткацтво у населення Лівобережного Лісостепу України VII–початку III століття до н.е. (за глиняними виробами). – К.: Молодь, 2007. – 256 с., іл. 43,0

Книги можна замовити поштою або придбати за адресою:
Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному,
вул.Партизанська, 102, Опішне, Полтавщина, 38164;
тел. +38 (05353) 42416, 42417; факс +38 (05353) 42416;
e-mail: opishne_museum@poltava.ukrtel.net; www.opishne-museum.gov.ua

ВЕЛЬМИШАНОВНІ ДОБРОДІЇ!

КЕРАМОЛОГИ, ТЕХНОЛОГИ, АРХЕОЛОГИ, ЕТНОГРАФИ, ІСТОРИКИ, МИСТЕЦТВОЗНАВЦІ, КУЛЬТУРОЛОГИ, ХУДОЖНИКИ, ЖУРНАЛІСТИ, КРАЄЗНАВЦІ, УСІ, КОМУ НЕ БАЙДУЖИЙ ДУХОВНИЙ ПОСТУП УКРАЇНИ! ГОНЧАРСЬКА КНИГОЗБІРНЯ УКРАЇНИ ЩИРОСЕРДНО ПРОСИТЬ ВАС НАДСИЛАТИ ЇЙ УСІ ВАШІ ПУБЛІКАЦІЇ З ПИТАНЬ ГОНЧАРСТВА УКРАЇНИ ТА ІНШИХ КРАЇН СВІТУ, В ОРИГІНАЛАХ ЧИ КСЕРОКОПІЯХ

Усі Ваші публікації, публікації про Вас будуть включені до анотованих статей «Бібліографії українського гончарства»

Умовою публікації в щорічнику Ваших матеріалів є наявність їх в Гончарській Книгозбірні України чи в Національному архіві українського гончарства. При цьому необхідно чітко зазначити джерело публікації за такою схемою:

для книг: Автор. – Назва книги. – Місце видання: Видавництво, Рік видання. – Кількість сторінок;

для статей: Автор. Назва статті // Назва періодичного видання (книги), де надрукована стаття. – Місце видання: Видавництво, Рік видання. – №. – Випуск. – Том. – День. – №№ сторінок.

За необхідності, Книгозбірня оплатить поштові витрати та вартість надісланих видань

Гончарська книгозбірня України,
Вул.Партизанська, 102,
Опішне, Полтавщина, 38164, *Україна;*
тел./факс +38 (05353) 42416, 42475;
e-mail: opishne_museum@poltava.ukrtel.net

«Бібліографію українського гончарства»
за 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008 роки
можна замовити за адресою:

Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному,
вул.Партизанська, 102, Опішне, Полтавщина, 38164,
тел./факс +38 (05353) 42416, 42175;
e-mail: opishne_museum@poltava.ukrtel.net

ПОЛОЖЕННЯ
про атрибутування глиняних виробів експертною комісією Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України

Заявки на атрибутування глиняних виробів приймаються від юридичних і фізичних осіб. Для атрибутування глиняних виробів замовник подає відповідну заявку та твір, який потрібно атрибутувати.

Кераміка приймається винятково від безпосереднього власника (за дорученням юридичної особи). Дирекція Інституту керамології відповідає за зберігання отриманих на атрибуцію творів.

Під час передачі кераміки для атрибутування складаються:

- акт на тимчасове зберігання творів із обов'язковим зазначенням назви, короткого опису (матеріал, техніка, розміри), історії походження предмета; наявних облікових позначень, стану збереження твору;
- договір на атрибутування.

Власники можуть застрахувати свої твори на випадок пошкодження їх під час перебування на тимчасовому зберіганні в Інституті керамології.

Твори, передані на тимчасове зберігання для атрибутування, власники забирають не пізніше зазначеного в акті терміну тимчасового зберігання предмета, після закінчення якого Інститут керамології не несе відповідальності за збереження твору.

Оплата атрибутування глиняних виробів проводиться згідно з кошторисом, затвердженим дирекцією Інституту керамології. Власник сплачує аванс у розмірі 50% від кошторисної вартості атрибутування. За умови припинення дії договору на вимогу власника після початку виконання робіт сплачена сума авансу не повертається.

Для атрибутування окремих робіт можуть залучатися фахівці інших науково-дослідних, музейних установ та закладів. Вартість робіт, що виконуватимуться ними, враховується в загальному кошторисі атрибутування.

Після проведення атрибутування видається письмовий ***«Сертифікат про результати атрибутування глиняного виробу експертною комісією Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України»*** і акт на виконані роботи, затверджені директором Інституту керамології.

Один примірник ***«Сертифіката про результати атрибутування глиняного виробу експертною комісією Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України»*** зберігається в архіві Інституту керамології.

Інститут керамології, за згодою власника, набуває право використання фотографій атрибутованої кераміки та результатів її дослідження в наукових студіях і публікаціях своїх співробітників.

Вул.Партизанська, 102, Опішне, Полтавщина, 38164, УКРАЇНА
102 Partyzansra Street, Opishne, Poltava Region, 38164, UKRAINE
Tel./fax. +38 (05353) 42175
e-mail: ceramology_inst@poltava.ukrtel.net
http://www.ceramology-inst.gov.ua

Наукове видання

РАХНО Костянтин Юрійович

СВИСТОПЛЯСКА І РЕНКАВКА.

ГЛИНЯНІ ВИРОБИ В ТРАДИЦІЙНО-ПОБУТОВІЙ КУЛЬТУРІ ЯК ДЖЕРЕЛО ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ СЛОВ'ЯНСЬКИХ НАРОДІВ

Монографія

Літературне й художнє редагування, коректуру, покажчики підготовлено Видавництвом «Українське Народознавство» Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному

Літературні редактори
Костянтин Рахно
Олесь Пошивайло

Коректори
Костянтин Рахно
Олесь Пошивайло

Укладачі покажчиків
Оксана Андрушенко
Ольга Карунна
Галина Панасюк
Костянтин Рахно
Тетяна Хрипун

Перекладач і редактор текстів англійською мовою
кандидат історичних наук
Костянтин Рахно

Комп'ютерний набір
Костянтин Рахно
Олена Зубань

Комп'ютерна верстка
Владислав Радченко

Художній редактор
заслужений працівник культури України
Юрко Пошивайло

Дизайн обкладинки
Юрко Пошивайло
Костянтин Рахно

На першій сторінці обкладинки:
фотомонтаж із використанням двох фото:
1. Пагорб Крака. Краків, Польща. 11.02.2008. Фото «Mixim»
2. Дзвіночки. Глина, ліплення, полива. Варшава, Польща. 2008. Фото «Ceramika BOLESŁAWIEC»

На клапані першої сторінки обкладинки:
1. Сокирки. Дерево, різьблення, випалювання, мальовка. Краків, Польща. Кінець XIX – початок XX століття. Етнографічний музей імені Северина Удзєлі в Кракові. Фото Яцека Кубєни
2. Дзвіночок. Глина, ліплення, мальовка. Краків, Польща. Кінець XIX – початок XX століття. Етнографічний музей імені Северина Удзєлі в Кракові. Фото Яцека Кубєни
3. Пан Твардовський. Дерево, різьблення, мальовка. Краків, Польща. Проект Зофії Стриєньської «Краківські майстерні». 1920-ті роки. Етнографічний музей імені Северина Удзєлі в Кракові. Фото Яцека Кубєни

На клапані другої сторінки обкладинки:
1. Коники-свистунці. Глина, ліплення, мальовка, сухозлітка. Кіров, Російська Федерація. 2010. Автор невідомий. Фото Ольги Костромкіної
2. Двоголовий кінь. Глина, ліплення, мальовка, сухозлітка. Кіров, Російська Федерація. 2009. Автор невідомий. Фото Василя Дружиніна
3. Гармоніст і бариня. Глина, ліплення, мальовка, сухозлітка. Кіров, Російська Федерація. 2013. Автор невідомий. Фото Сергія Махньова

На другій сторінці обкладинки:
Багатофігурна композиція «Народне гуляння». Глина, ліплення, мальовка, сухозлітка. Кіров, Російська Федерація. 2012. Автор невідомий. Фото Олександра Смірнова

Інститут керамології
– відділення Інституту народознавства НАН України

Вул. Партизанська, 102, Опішне, Полтавщина, 38164, Україна;
тел./факс +38 (05353) 42175;
e-mail: ceramology_inst@poltava.ukrtel.net;
www. ceramology-inst.gov.ua
Свідоцтво: серія ДК, №1411 від 02.07.2003

Національний музей-заповідник
українського гончарства в Опішному

Вул. Партизанська, 102, Опішне, Полтавщина, 38164, Україна;
тел./факс +38 (05353) 42416, 42415;
e-mail: opishne_museum@poltava.ukrtel.net;
www. opishne-museum.gov.ua
Свідоцтво: серія ДК, №4337 від 13.06.2012

Підписано до друку 23.09.2013 р.
Формат паперу 60x90/16.
Папір крейдований. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 30,2. Тираж 300 прим.
Зам. №7037.

Видавець і виготовлювач ТОВ "АСМІ".
36011, м. Полтава, вул. В.Міщенка, 2.
Тел./факс: (0532) 56-55-29.

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
серія ДК №3357 від 25.12.2008 р.