

Національна академія наук України
Інститут народознавства

На правах рукопису

Рахно Костянтин Юрійович

УДК 39:738 (=16)

ГЛИНЯНІ ВИРОБИ В КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ
СЛОВ'ЯНСЬКИХ ЕТНОСІВ
(НА ПРИКЛАДІ СВИСТОПЛЯСКИ ТА РЕНКАВКИ)

Спеціальність 07.00.05 – етнологія

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора історичних наук

Науковий консультант:
Павлюк Степан Петрович,
академік НАН України,
доктор історичних наук, професор

Львів – 2015

ЗМІСТ

ВСТУП	4
РОЗДІЛ 1. ІСТОРІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ОБРЯДОВИХ КОМПЛЕКСІВ СВИСТОПЛЯСКИ Й РЕНКАВКИ ТА ДИМКІВСЬКОЇ Й КРАКІВСЬКОЇ ІГРАШКИ	10
1.1. Історіографія дослідження	10
1.2. Джерельна база і методологічні засади дослідження	37
РОЗДІЛ 2. СВИСТОПЛЯСКА ЯК ЕТНІЧНА Й ЛОКАЛЬНА ОСОБЛИВІСТЬ	41
2.1. Весняне свято Свистопляски	41
2.2. Димківський промисел	104
2.3. Паралелі Свистопляски та її історичне підґрунтя	124
РОЗДІЛ 3. СИМВОЛИ В'ЯТСЬКОГО СВЯТА	151
3.1. Витоки димківської іграшки та символізм шаришів	151
3.2. Глиняна іграшка як календарний символ	165
3.3. Семантика свисту	179
3.4. Сліпороди – міфологічний образ чужого	200
РОЗДІЛ 4. МІФО-РИТУАЛЬНІ ОСНОВИ СВИСТОПЛЯСКИ	204
4.1. Релікти язичництва у В'ятському краї: культ Велеса	204
4.2. Свистопляска і новгородський культ Перуна	224
4.3. Мотиви шлюбу й сім'ї в легендах про Свистопляску	256
4.4. В'ятська баталія на лубку	261
РОЗДІЛ 5. ОСОБЛИВОСТІ КАЛЕНДАРНОГО ОБРЯДОВОГО КОМПЛЕКСУ РЕНКАВКИ	268
5.1. Краківські урочистості	268
5.2. Ренкавковий ярмарок	294
РОЗДІЛ 6. ІГРАШКИ НА КРАКІВСЬКИХ СВЯТАХ	307
6.1. «Деревце життя», гойдалки, торохкальця та свистунці	307
6.2. Ляйконик і Твардовський – химерні вершники з Кракова	321

6.3. Іграшкові сокирки – символ Перуна	334
6.4. Глиняний дзвіночок як грозовий оберіг	354
РОЗДІЛ 7. МІФОЛОГІЧНЕ ТА РИТУАЛЬНЕ ПІДҐРУНТЯ	
РЕНКАВКИ	368
7.1. Ренкавка як вівтар	368
7.2. Елементи культу Громовержця у великодніх святах	379
7.3. Спільність світоглядних уявлень у слов'янських календарних обрядових комплексах	385
ВИСНОВКИ	396
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	400
I. Архівні матеріали	400
II. Література	400

ВСТУП

Актуальність. Вивчення слов'янських глиняних виробів, які були релевантними архаїчним календарним ритуалам і віруванням, відображеним і закріпленим у фольклорі, є необхідним для реконструкції найдавніших релігійних поглядів, пов'язаних 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 та 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 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, в тому числі іграшки, несуть на собі відбиток етнічної специфіки і відображають типологічну спільність людської культури, вплив міжкультурних зв'язків.

Глиняні вироби вкорінені в багатоманітну ситуативність людського життя, вплетені в саме нутро людської життєдіяльності та узалежені 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 сфері за останні десятиліття. Дедалі зростаюча роль масової культури, комерціалізація життя чинять негативний і навіть руйнівний вплив на мистецтво, в тому числі й на традиційне народне. Тому розвиток традиційних художніх промислів є важливим фактором для збереження етнічності. Елементи архаїки, які збереглися у традиційно-побутовій культурі східноєвропейських народів, у тому числі й українців, зокрема вироби народного мистецтва, нині тлумачаться як органічні форми, що забезпечують цілісність національної культури, виявляють етнічну і локальну ідентичність.

Одним із таких національних символів нині є глиняна іграшка, яка відображає загальну картину народного мистецтва, особливості локального стильового рішення у відповідності з місцевими культурно-історичними умовами та художніми смаками. Іграшка виявляє колективну природу народної творчості та можливості, які 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 за входження дитини в культуру (процес так званої енкультурації), тобто її поступове «занурювання» у поля інтерактивної взаємодії з найближчим своїм довкіллям, і за «вростання» у смислові мережі, які формуються повсякденними дискурсивними практиками. Вона мала також релігійно-магічне значення, походячи від культових зображень і будучи пов'язаною з віруваннями і фольклором. Побутування глиняної іграшки як календарного атрибуту було зафіксоване у в'ятській Свистоплясці та краківській Ренкавці, що дозволяє показати передісторію аналогічних явищ в українській традиційно-побутовій культурі.

Зв'язок роботи з науковими програмами. Дисертація виконана в рамках наукової теми Інституту керамології – відділення Інституту народознавства Національної академії наук України «Гончарство і проблеми збереження національної ідентичності в Україні (XIX – початок XXI століття)» (держ. реєстр. № 0107U007039) та наукових планів Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному.

Мета дослідження полягає у комплексній науковій реконструкції особливостей функціонування глиняних виробів як традиційного елемента обрядовості слов'янських етносів на прикладі календарних свят – в'ятської Свистопляски та краківської Ренкавки.

Досягнення поставленої мети передбачає вирішення таких дослідницьких завдань:

– охарактеризувати історію дослідження календарних свят Свистопляски й Ренкавки та пов'язаних із ними глиняних виробів;

- проаналізувати етнічні й локальні особливості календарного обрядового комплексу Свистопляски XVIII – початку XXI століть у діахронному аспекті, його історичне підґрунтя та традиційність виготовлення димківської іграшки;
- дослідити символіку в'ятського свята Свистопляски та її паралелі в українців й інших слов'янських народів;
- розкрити зв'язок календарних обрядів Свистопляски з культом Перуна та основним міфом слов'янської міфології;
- показати етнічну й локальну специфіку календарного обрядового комплексу Ренкавки XVII – початку XXI століть у діахронному аспекті та традиційність виготовлення краківської іграшки;
- розглянути історичне підґрунтя краківського гончарного промислу та систему традиційних образів краківської іграшки;
- проаналізувати міфо-ритуальну основу Ренкавки та світоглядну спільність слов'янських календарних обрядових комплексів.

Об'єктом дослідження є традиційна обрядовість слов'янських етносів, **предметом** – роль і місце глиняних виробів у календарних обрядових комплексах Свистопляски та Ренкавки.

Методи дослідження. Підхід до гончарних виробів як виявів етнічної традиції визначає необхідність застосування порівняльно-історичного методу; використано такі види історичних порівнянь, як історико-типологічний та історико-генетичний, що дали змогу простежити генетичний зв'язок обрядових дійств і проаналізувати типологічно подібні явища в інших споріднених культурах. Календарні обрядові комплекси розглядаються в історичному розвитку. Завдяки цьому на основі широкого кола джерел простежено первісну спрямованість обрядів, охарактеризовано їхній діахронний розвиток, сторонні впливи, деградацію чи актуалізацію, коло учасників і зміни в ньому, обрядовий інвентар, асортимент глиняних виробів. Структурно-функціональний метод дозволив розкрити зв'язки між елементами календарної обрядовості й звичаєвості. Важливим є семантико-палеонтологічний метод, застосування якого дало змогу розкрити семантику обрядів і вірувань, простежити їхні видозміни та розкрити багатостадійність розвитку цього

явища. Це дозволило вийти на глибинний рівень міфологічного мислення та виявити в календарній обрядовості архаїчні світоглядні концепти й елементи ритуалів праслов'янської доби.

Хронологічними межами дослідження є XVII – початок XXI століть, що обумовлено першими документальними згадками про свята та їхнім побутуванням нині, проте тема роботи спонукає до екскурсів у більш ранні часи.

Територіальні межі обмежуються гончарними осередками росіян і поляків – містами В'яткою та Краковом, де відбувалися календарні свята із використанням глиняних іграшок, виготовлених місцевими майстрами. Якщо Краків є середньовічною столицею поляків, уособленням національної державності, то В'ятка виступає спадкоємцем іншого стародавнього міського центру слов'янства – Новгороду. Обидва осередки зберігають специфічні ознаки традиційно-побутової культури, локальні стереотипи мислення, особливий фольклор і говірки, що відображають своєрідність історико-культурного розвитку цих міст.

Наукова новизна отриманих результатів полягає у тому, що:

вперше:

– на основі писемних, етнографічних, фольклорних і керамологічних джерел досліджено роль і функції глиняних виробів у в'ятській Свистоплясці та краківській Ренкавці;

– критично проаналізовано історіографію цих слов'янських обрядових комплексів, її напрямки і тенденції;

– встановлено етнічні й локальні особливості самих свят, простежено їхній послідовний шлях від язичницьких урочистостей до християнського святкового дня, веселої міської забави, дитячого свята, відродженого нині як символ зв'язку етносу зі своїми предками, спадкоємності поколінь;

– запропоновано пояснення цих обрядових комплексів як святкувань на честь предків і бога грому Перуна, виявлено відповідність дійства основному міфологічному слов'янської міфології та показано вплив дохристиянських вірувань на традиційні ремесла, що простежується й на українському матеріалі;

удосконалено:

- уявлення про історичне підґрунтя календарних обрядових комплексів;
- знання про еволюцію, яку від культового предмету, традиційного календарного символу до іграшки, дитячої забавки, а потім до сувеніру й авторського мистецького виробу, пройшла в слов'янських етносів, у тому числі українців, глиняна пластика, ставши втіленням народного мистецтва взагалі й ознакою етнічності;

отримали подальший розвиток:

- уявлення про фактори, що вплинули на статус глиняних виробів;
- дані про систему традиційних образів іграшки, їхній символізм і паралелі в українців та інших слов'янських етносів.

Практичне значення дисертаційної роботи полягає у введенні значного обсягу невідомих і несистематизованих раніше фактів у науковий обіг і відтворенні архаїчного шару слов'янської духовної культури. Опрацьовано й осмислено досвід іноземних дослідників, важливий для студіювання матеріальної й духовної культури українського народу. Фактичний матеріал і теоретичні положення, які містяться в дисертації, можуть бути використані під час розробки лекційних курсів і досліджень з керамології, етнології, фольклористики, культурної антропології, соціальної історії, а також під час створення узагальнюючих робіт із української та світової етнології.

Апробація роботи. Основні положення і результати дослідження обговорювалися на Вченій раді Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України. Загальна концепція дисертації знайшла своє відображення у доповідях на всеукраїнських і міжнародних конференціях: VI Всеросійській з міжнародною участю науково-практичній Інтернет-конференції «Сибирский субэтнос: культура, традиции, ментальность» (Красноярськ, Російська Федерація, 2010), Міжнародному керамологічному симпозіумі «Гончарство Гуцульщини та Покуття: ідеологічні міфи й історичні реалії» (Опішне, 2010), Міжнародній науково-практичній керамологічній конференції «Глиняна іграшка: історія, традиції, перспективи» (Опішне, 2010), Міжнародному науковому симпозіумі «Реалії народного мистецтва: персональний і трансперсональний діалог» (Опішне, 2011), Міжнародному керамологічному симпозіумі «Фарфор і фаянс у світовому й локальному вимірах (історія, мистецтво, побут, бізнес, ідеологія, політика)»

(Опішне, 2011), Міжнародній науково-практичній конференції «Традиции и современное состояние культуры и искусств» (Мінськ, Білорусь, 2011), Сьомій традиційній Всеросійській з міжнародною участю науково-практичній Інтернет-конференції «Сибирский субэтнос: культура, традиции, ментальность» (Красноярськ, Російська Федерація, 2011), Міжнародній керамологічній конференції «Декор глиняних виробів: історія, технологія, функції» (Опішне, 2012), Міжнародній науковій конференції «Культура и быт белорусов в этнографических исследованиях и музейных коллекциях» (Мінськ, Білорусь, 2012), Міжнародній міжгалузевій науковій конференції «Топонімія і контекстуальний метод К.М. Тищенко: до 70-річчя вченого» (Київ, 2012), Міжнародній науковій конференції «Семья в традиционном и современном обществе: этнокультурный и социально-исторический опыт» (Краснодар, Російська Федерація, 2013), Зеленінських читаннях (Кіров, Російська Федерація, 2013), II Міжнародній науковій конференції «Нартоведение на рубеже XX – XXI вв.» (Владикавказ, Російська Федерація, 2013), IV Міжнародній науковій конференції «Традиции и современное состояние культуры и искусств» (Мінськ, Білорусь, 2013), Всеукраїнській керамологічній конференції «Репресоване гончарство: передумови й наслідки» (Опішне, 2013), першій Міжнародній науково-практичній конференції «Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему» (Черкеськ і с. Еркін-Шахар, Російська Федерація, 2014), XIX Міжнародній науковій конференції «Славянская традиционная культура и современный мир: Фольклорные традиции в поликультурных зонах России» (Торжок, Російська Федерація, 2014), VII Міжнародній науковій конференції РАДЖІ «Пол. Политика. Поликультурность: гендерные отношения и гендерные системы в прошлом и настоящем» (Рязань, Російська Федерація, 2014).

Публікації за темою дисертації. Основні положення і висновки дослідження викладено в 53 публікаціях автора, у тому числі двох персональних монографіях (обсяг: 25, 2 авт. арк. та 27 авт. арк.), 44 статтях у провідних наукових фахових виданнях, а також у 7 публікаціях, які додатково відображають результати дисертації (з них 29 у зарубіжних наукових виданнях, 5 у періодичних виданнях, внесених до наукометричних баз).

РОЗДІЛ 1

ІСТОРІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ОБРЯДОВИХ КОМПЛЕКСІВ СВИСТОПЛЯСКИ Й РЕНКАВКИ ТА ДИМКІВСЬКОЇ Й КРАКІВСЬКОЇ ІГРАШКИ

1.1. Історіографія дослідження

Обрядові комплекси, для яких виготовлялися особливі глиняні вироби, були тісно пов'язані з усією багатогранною та своєрідною традиційною культурою слов'янських народів. 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.

На території В'ятського краю (Кіровської області) Росії, в давньому гончарному осередку, слободі Димково, зародився та зберігся оригінальний промисел – димківська глиняна іграшка. Цей регіон має яскравий і самобутній символ, який слугує виявом національної ідентичності. В'ятське іграшкарство є одним із найвідоміших і найпопулярніших російських народних промислів. Яскраві й ошатні димківські іграшки згадують, 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 званім 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 розгорталася 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, пишних хвостих 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. Генеза 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 [519, 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) [514, с. 3]. Краєзнавець, етнограф і богослов Василь Кудрявцев у статті «Старовина, пам'ятки, перекази і легенди Прикамського краю» (1896) проаналізував легенди про це свято 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 єдиною 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 історична й художня 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 невідспіваний і непохований, 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, змагання, веселощі, шум, свист Зеленін розглядав як елементи тризни, покликаної умилювати 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 жертв 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; 589, с. 14-15; 504]. 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 тридцять 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 «щє» [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, зайшло, 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-і 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 багатой 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 відмирили, 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-тотемі», «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 в 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 [596, 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 [596, 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 [594, 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 [594, с. 271, 275-278]. Худяков звернув увагу на в'ятських коників і вершників як на «пережитки культових зображень» [594, 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) [633, 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 [607, 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 розлогоді 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. Зважаючи на археологічні знахідки, глиняну іграшку він вважав найдавнішою. Спираючись на висновки Зеленіна, Лев Дінцес писав у своєму 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, в 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 витoki 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 Йосифом Сталіним лінгвістичного вчення академіка Марра 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 посилювалася 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 молодшої 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 [476, 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 [485, с. 261, 262; 484, 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 [536, с. 256-257; 62, с. 212, 213; 511, 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 веселоців, 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 теракотою 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 ХІХ 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 веселошах 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 самотності [473, 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 іграшкаррок, 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 ХІХ і на початку ХХ 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 привабливішим із морально-етичної точки зору. Вона вважала, що виробництво виникло завдяки тому, що цар Іван ІІІ, 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 самотність В'ятського краю, про духовність чи бездуховність в'ятчан [189, с. 63-82; 405, с. 82-90; 404, с. 73-74, 80-82; 540, 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, одягу, орнаментику) вони 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 генези 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 низку 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 європейської Півночі етнологі Миколи Терехіна, викладеній у праці «Метафізика Півночі» (2004). Терехін, який зробив спробу розшифрувати міфологічне моделювання простору сакральними об'єктами, на жаль, некритично використав праці Зелена, 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 Терехін сумнівався [538, 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 Менчикова 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].

Тим часом для Польщі символом національної ідентичності була іграшка, що продавалася на найбільших іграшкарських торгах – Емаусі та Ренкавці у стародавньому місті Кракові. Перший з них проводили у Великодній понеділок у краківському передмісті Звезинці. 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 Звезинецької вулиці виставлялися в той час накриті білим полотном ятки з різними іграшками, дрібничками та пряниками.

Гомін, пишання, галас, свист, торохтіння, змішуючись із брязкотом катеринки та пострілами з пугачів, стягували дітей зі всього Кракова та сусідніх гмін 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 костелом 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 урочисто. Ще на початку ХХ століття там зберігалось 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 Звезжинці. При цьому Емаус, або по-народному – «Немаус», 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 і видавець численних газет Константи Майерановський, який у 1819-1822 роках редагував «Pszczółka Krakowska», де й відгукнувся на притаманну суто місту Кракову урочистість статтею «Ренкавка» (1820) [740, с. 20-23]. Він був великим любителем традицій, народних звичаїв і обрядів, 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

Голембіовський в книзі «Ігри і забави різних станів у цілому краї або тільки в деяких провінціях» [680, 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 Мончинський у «Пам'ятці з Кракова: описі цього міста і його околиць» (1845) [719, с. 8], який популяризував краківські перекази й легенди та належав до науково-літературного гуртка патріотів міста, очолюваного відомим друкарем Юзефом Чехом. Народжена у Варшаві письменниця Клементина Гофманова-Танська в «Описі різних околиць королівства Польського» (1833) докладно змалювала Ренкавку [685, с. 84]. Літературознавець, поет-романтик, який із 1848 року мешкав у Кракові, Люціян Гіпполит Семеньський подав свій опис її святкування [763, с. 305-306]. Він згадав про неї навіть у своєму підручнику з історії Польщі, розрахованому на шкільну молодь [762, с. 9].

Підросійські поляки відчували особливе замилювання святом. У нарисі краківського поета й видавця Владислава Людвіка Анциця, котрий тимчасово мешкав у Варшаві, під назвою «Краківські спомини. Ренкавка» (1860), відчувається прагнення пробудити в читачів зацікавлення столицею південно-західної частини Польщі, ностальгія за об'єднаною 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 славилася це краківське свято [636, с. 303].

На оригінальну урочистість стали дедалі більше звертати увагу дослідники. Політичний діяч і один з перших польських археологів Кароль Рогавський у великій і сповненій цікавого фактажу статті «Відомості про розкопки могили в Седлішовіцах» (1860) зробив спробу віднайти нові джерела для тлумачення Ренкавки, легенд, пов'язаних із пагорбом Крака, та довколишніх топонімів [749, 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) [714, с. 46-48; 712, с. 47-48; 713, с. 49-53]. Його ідеям, не завжди правильним, судилося довге життя. Сповідав про Ренкавку й краківський історик, археолог, краєзнавець і антиквар Амброжи Грабовський, описуючи цікавинки свого міста в книзі «Краків і його околиці» (1866) [682, 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» найбільший польський етнолог Оскар Кольберг 1871 року [696, с. 289-290]. 1872 року про Ренкавку як про весняне свято на честь померлих писав історик Казимеж Рьомер у студії «Переказ про Крака й Ванду» [750, 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 [772, с. 22-23]. Ренкавку Шуйський вважав язичницьким весняним святом [773, с. 36]. Приділив увагу Ренкавці й Казимеж Шульц у праці «Міфічна польська історія і слов'янська міфологія» (1880), де герої краківських легенд поставали стародавніми божествами [774, 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 [780, 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 Вавженецький [788; 787; 785;

786]. 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 [657]. Ще раз Церха повернувся до іграшок, коли стисло, але доволі детально виклав сам перебіг цих свят в своєму нарисі життя краківського передмістя в середині ХІХ століття. Далі він збирався подати їхній детальний опис, проте йому завадила смерть, тож нарис «Клепаж, передмістя Кракова, 50 років тому» (1919) лишився незавершеним [658, с. 40-41]. Тривали й дослідження фольклору. 1897 року фольклорист Шимон Гонет у статті «Ренкавка і скелі Твардовського в Подгужі» виклав своє бачення краківського свята та переповів легенди, пов'язані з місцем його проведення [681]. Видатний мовознавець Александр Брюкнер спробував дати етимологічне пояснення слова «Ренкавка» [646, с. 224]. Оригінальні думки щодо зв'язку Ренкавки з язичницькими уявленнями про надприродний світ висловив дослідник геральдичної символіки Адам Шелонговський у своїй праці «Джугути й сокири: Студія над генезою й значенням польських гербів і девізів» (1914) [771, с. 58]. Досліджуючи творчість поета Станіслава Виспянського (1924), його біограф Станіслав Лак теж був змушений торкнутися багатьох аспектів міфологічних легенд і переказів, пов'язаних із Краком, його дочкою Вандою та Ренкавкою [709, с. 124].

Осередком мистецького життя Кракова був на цей час Міський промисловий музей імені доктора Адріяна Баранецького, де переймалися розробкою польського національного стилю в мистецтві. Музей видавав часописи «Прекрасні речі» та «Промисел і ремесло», згодом перейменованій на «Промисел, ремесло і мистецтво» [663, с. 61, 77]. Опис глиняних і дерев'яних іграшок із краківських ярмарків, решток традиційного їх асортименту подав 1924 року мистецтвознавець Казимеж Віткевич у статті «Народні сувеніри й забавки з краківського ярмарку» [790, с. 27-28].

Іншим центром дослідження народного іграшкарства в Кракові став Етнографічний музей. Керамолог, етнограф, художник, музеолог і етномистецтвознавець Тадеуш Северин після смерті Северина Удзелі 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 [758]. Він присвятив окрему статтю темі «Народні іграшки як відображення звичаїв, обрядів, магії і легенд» (1957) [761, 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 витoki та можливі зв'язки з культово-магічною сферою. Вийшовши за рамки мистецтвознавства, він прагнув відповісти на питання про генезу 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. Плідним було його зіставлення ренкавкових іграшок із найпершою звісткою про Ренкавку Станіслава Сарницького у XVI столітті [759, с. 31-39]. Про походження Ренкавки Северин окремо писав у своїй науково-популярній книзі «Краківські традиції й звичаї» (1961) [760]. 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 [791]. 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 [668, с. 196-197].

Відродження краківської традиційної іграшки спонукало до науково-популярних статей і подальших студій. З'являються праці Богдани Піліховської, Євгеніуша Дуди та інших етнографів, присвячені Ренкавці й Емаусу. Євгеніуш 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 [666, 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 [741, 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 [337, 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 Ягеллонського 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 [651, 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) [797, с. 186]. Керамолог Богдан Ясінський у статті «Керамічні свистунці в Польщі» (2004) приділив увагу цьому різновиду продукції краківського гончарного осередку [689, с. 3-4]. Своє оригінальне трактування Ренкавки в контексті поховально-поминальної обрядовості подав культуролог Мацей Мезян у статті «Краківський поховальний обряд на Узгір'ї мертвих людей» (2005) [724, с. 262-263].

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 односторонність у висвітленні даного феномену, стали певною віхою у вивченні Свистопляски, спричинивши подальше її розуміння виключно в руслі культу предків, яке так чи інакше 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 свої 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.

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 польських науковців, хоча їхні праці й зводилися до поверхневої констатації поминального характеру святкувань і наведення 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 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.

Отже, поза увагою науковців опинилися семантика й символізм свят Свистопляски й Ренкавки, їхнє світоглядне підґрунтя, історія, схожість із іншими святами. Недостатньо вивченими є особливості функціонування глиняних виробів у цих календарно-обрядових комплексах, традиційність виготовлення пов'язаних із ними димківської та краківської іграшки, їхня роль як одного з виявів регіональної, а згодом етнічної самобутності, маркера автентичної народності, критерію національної ідентичності.

1.2. Джерельна база та методологічні засади дослідження

Джерельну базу досліджуваної тематики можна поділити на кілька груп. Важливими джерелами для дослідження історії Свистопляски є записки мандрівника Миколи Ричкова (1770–1772) [480; 481], історика Олександра Вештомова (1807–1808) [87], генерал-майора Миколи Хитрово (1811) [587], літератора Павла Яковлева (1825) [632], які відвідували В'ятку.

Матеріали про календарну обрядовість В'ятського краю подавали загальноетнографічні праці науковців Івана Снегірьова (1828; 1838), Івана Сахарова (1836–1849) [488], Михайла Забіліна (1880) [184]. Наукову цінність становлять архівні матеріали, зокрема історична праця семінариста Феодора Пінегіна (1838) [3].

Найбільшу вагу для досліджуваної теми мають етнографічні матеріали Василя Баженова [25], Єгора Мухачова [341], Івана Савинова [490], Олександра Мартинова [319], Петра Алабіна [11], Сергія Максимова [309], Феопемпта Кунілова (Фоми Деревенського) [577] й інших, а також статистичні дані й огляди новин, опубліковані на сторінках місцевих і центральних газет у період ХІХ – першої половини ХХ століття: «Казанские известия», «Вятские губернские ведомости», «Московские ведомости», «Санкт-Петербургские ведомости», «Русский дневник», «Новое время»,

«Вятская правда», де регулярно подавалися відомості про перебіг Свистопляски, асортимент і зовнішній вигляд іграшок, кількість майстрів іграшки, місцеву кустарну промисловість. У розкритті тематики були використані також праці економіста Миколи Спаського [516; 517] й інші дослідження економічного стану В'ятської губернії, в яких систематизована статистична інформація про іграшкарський промисел.

Етнічну й локальну особливість Свистопляски й інших в'ятських свят дозволяють розкрити спогади публіциста Олександра Герцена [113], письменника Михайла Салтикова-Щедріна [486], лікаря Саватія Сичугова [530], художника Аркадія Рилова [479], громадсько-політичної діячки Ії Франческі (Громозової) [352; 579], економіста Іллі Лихачова [295], майстрині димківської іграшки Єлизавети Пенкіної [323, с. 17], письменника Всеволода Лебедева [287].

Для з'ясування мети, способів та форм проведення календарних звичаїв та обрядів у більш ранню історичну епоху були використані середньовічні літописи, акти православної церкви, саги, записи мандрівників, що стосувалися В'ятського краю та Російської Півночі загалом.

Відомості про Ренкавку й Емаус містяться у зазначених в історіографії працях Константего Майерановського [740], Клементини Гофманової [685], Люціана Гіпполіта Семеньського [762; 763], Юзефа Лепковського [712; 713; 714], Кароля Рогавського [749], Владислава Людвіка Анчиця [636], Казимежа Рьомера [750], Стефанії Уляновської [780], Шимона Гонета [681] та інших, які виходили як окремими монографіями, так і у вигляді статей у періодичних виданнях «Pszczółka Krakowska, dziennik liberalny, historyczny i literatury», «Tygodnik Ilustrowany», «Biblioteka Warszawska. Pismo poświęcone naukom, sztukom i przemysłowi», «Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie», «Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny», «Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne», «Czas», «Przemysł i rzemiosło», «Przemysł, rzemiosło i sztuka», «Zeitschrift für österreichische Volkskunde». Вони вичерпно показують перебіг свята. Крім них, важливе значення мали також праці фольклористів і етнографів Казимежа Владислава Вуйціцького (1837) [792], Юзефа Унґра (1864) [690], Владислава Косіньського (1881) [704],

Станіслава Цішевського (1887) [657; 658], Леонарда Лепшого (1899) [711], Людвіга Млинека (1900) [724; 725], Еугеніуша Пясецького (1932) [738], Романа Кельковського (1972) [693]. Окрему групу джерел становлять звіти про Емаус і Ренкавку, зроблені 1905 року вчителями з Подгужа на замовлення музейника Северина Удзелі, де зафіксовано асортимент іграшок і описано традиційні розваги [651, с. 134, 207], а також спогади про Ренкавку краків'ян Гелени з Мєрошевських Даровської [741, с. 36-37; 797, с. 185], Владислава Криговського [706] та вищезгаданої Марії Естрайхерувни [668].

Пролити світло на минуле Ренкавки допомагають пам'ятки пізньосередньовічної польської літератури, зокрема твори Станіслава Сарницького (1575), Яна Кохановського (1584), Якуба Вуйека (1584), Марціна Блажовського (1611), Александра Ободзінського (1641), Пйотра Гіяцинта Пруща (1647), Самуеля Твардовського (1650), Йенджея Китовича (близько 1781), а також хроніки, літописи, церковні проповіді й акти, міські книги Кракова, цехові статuti, звістки іноземних мандрівників, зокрема Джованні Паоло Муканти (1596-1597).

В якості порівняльного матеріалу залучалися дані про фольклор і етнографію інших слов'янських народів. Зокрема, побут, вірування, обрядовість і звичаєвість українців розкривають праці Євгенії Басової [32], Генрика Бігеляйзена [642], Йосифа й Надії Вархолів [783], Хведора Вовка [95], Володимира Гнатюка [122], Віктора Давидюка [142], Митрофана Дикареєва [163], Миколи Дмитренка [566], Лідії Дунаєвської [183], Ніни Заглади [185], Петра Іванова [215], Івана Колесси [701], Агатангела Кримського [259], Пантелеймона Куліша [277], Петра Лінтура [190; 225], Василя Милорадовича [326; 327], Олександра Мінха [329], Олександра Найдена [343], Якова Новицького [355; 356], Олександра Потебні [412], Марини Трифаненкової [562], Івана Франка [578; 671], Івана Хланти [315], Павла Чубинського [566], Дмитра Яворницького [290], та інші праці.

Методологічною основою дослідження ролі й місця глиняних виробів у календарній обрядовості стали напрацювання вітчизняних і закордонних науковців. Проаналізувавши позиції вчених у розглянутих вище працях, у даному дослідженні розвинуто концепцію, згідно з якою календарно-обрядові комплекси Свистопляски

та Ренкавки мають подібні структурні елементи та спільну міфологічну основу, що зазнала пізніших нашарувань, а застосування в них глиняних виробів пов'язане з дохристиянськими віруваннями. Для комплексного вивчення цієї проблеми дане дослідження проводилося за такими напрямками:

1) еволюцію, локальні й етнічні особливості та історичне підґрунтя свят Свистопляски й Ренкавки, до яких виготовлялися особливі глиняні вироби, було досліджено на підставі наявних джерел від минулого до сучасності, показуючи їхню зміну під впливом суспільних і етнокультурних процесів. Паралелі до свят та історичну основу урочистостей допомогли виявити напрацювання Дмитра Зеленіна, Віктора Низова, Дмитра Захарова, Тадеуша Северина, Яна Буяка, Юліана Зінкова та інших етнологів, істориків і фольклористів.

2) Для розкриття семантики й символіки димківської й краківської глиняної пластики й інших архаїчних структурних елементів календарно-обрядових комплексів були застосовані методологічні доробки таких етнологів, як Лев Дінцес, Микита Толстой, Ганна Плотникова, Марина Валенцова, Андрій Сагалаєв, Адам Шелонговський, Тадеуш Северин, Чеслав Вітковський. При цьому залучалися дані з прилеглих територій, а також проводилися аналогії з українцями, словаками, сербами й іншими слов'янськими та неслов'янськими етносами.

3) Наступним кроком дослідження став пошук міфо-ритуальних основ Свистопляски та Ренкавки, спираючись на методологічні підходи В'ячеслава Іванова, Володимира Топорова, Бориса Успенського, Тадеуша Северина й інших науковців. Історико-порівняльний аналіз традиційної культури допоміг осмислити генезу окремих реліктових явищ, виявити архаїчні спільнослов'янські підвалини базових світоглядних концептів, які обумовили риси спільності у віддалених у просторі урочистостей.

Аналіз різних груп джерел засвідчує наявність широкої бази для всебічного дослідження календарної обрядовості Свистопляски та димківського промислу за вказаними напрямками. Також джерельна та історіографічна база дають можливість комплексно дослідити урочистості Ренкавки й Емауса та витоки краківської іграшки, й зіставити їх із в'ятською Свистопляскою й димківською іграшкою.

РОЗДІЛ 2

СВИСТОПЛЯСКА ЯК ЕТНІЧНА Й ЛОКАЛЬНА ОСОБЛИВІСТЬ

2.1. Весняне свято 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 Новгороду, «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 нашествия мешканці Хлинова сприйняли своїх союзників за ворогів, взаємно не були впізнані і, вступивши з ними в нічній темряві в 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 з високого берега ріки В'ятки вниз по Раздерихинському узвозу, кулачні бої, свист, пісні й танці, ставилися ятки з великою кількістю різних солодошів 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. 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 областях Устюга Великого. Вони, дізнавшись про це і бачачи в'ятчан розореними варварськими народами, відправили їм на допомогу декілька тисяч озброєних людей. Але 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, з 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, подекують, перетворився нібито в 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 були вбиті якимось Михайлом Россохіним, від якого пішов в'ятський рід. Кажуть, що з обох сторін на місці вбито було більше 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» [480, с. 44-46; 481, с. 322, 323, 325-330]. Прикметно, що автор «Повісті про країну В'ятську», складеної ймовірно близько 1706 року і в значній

мірі ґрунтованій 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 ґраматки 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 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 вести себе в суспільстві батьків наших, збережені між в'ятчанами більше за всіх інших нащадків сього народу» [480, 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, 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 не випадкове і свідчить про те, що за часів Ричкова Свистунья була, перш за все, народним святом з усіма подальшими наслідками у вигляді танців, пісень, свисту, кулачних боїв, пиятики та інших складових язичницької тризни.

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 з 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 [521, 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, організують похід проти татар. Вирушивши разом на ушкуях по річці В'ятці, вони плундрують на Камі міста Жукотин і Стару Казань, але цим хвацькі вояки не задовольнилися: виїждять 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, вони з того часу робляться ворогами й через кілька років після того взаємно починають нападати на землі один одного. У цій міжособній 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. 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'я [519, 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 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» в 1807–1808 роках, у якій торкнувся Хлиновського побоїща, ще до появи в в'ятських краях Хитрово. 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 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 тому люди, а саме – поряд з північним глибоким ровом, де справдавна 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 і 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 посиляли 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-го 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 її 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. Вони виконали це найтаємнішим чином, прибули вночі із військом і зайняли позицію на узвишсях, які прикривали місто, для того, щоб зробити несподіваний напад на одне крило татарської армії, котре, дізнавшись про прибуття супротивника, рушило навтіки. Бідолашні в'ятчани, не знаючи шляхетного наміру союзників, на них напали, сприйнявши їх за татарське військо. 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. Втрати в'ятчан склали понад 4000 чоловік, вони позбулися двох своїх очільників, а мешканці В'ятки, під головуванням Михайла Расахатіна, розбили їх усіх би повністю, якби світанок не завадив гнатися за ними, і якби ці останні не були впізнані. Досить цікавим є те, що на подію мала вплив полум'яна любов, оскільки князь Афаїл зважився здійснити свій похід на велике прохання сина свого Нестора, який був закоханий у дочку удільного володаря Расахатіна; але доля поклала межу цьому кохання 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. Вони висловили бажання щорічно поминати згадану нещасну подію. Нині в день цей весь ранок присвячується молитві, а решта всього достопам'ятного дня – прогулянці і веселошам. 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 вдів, які залишилися після бойовища, продають у тих місцях ляльки з глини, мальовані різними фарбами і роззолочені. Це свято називається у цьому краї «Свистопляскою» [587, 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 простолюднах 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 була в найдобрішому 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 [450].

У зв'язку з цим привертає увагу те, що в деяких в'ятських літописах і синодиках кінця XVII – початку XVIII століть ім'я головного героя легенди – Аїфал [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 Снегірьова записано про Хитрово під 22 листопада 1824 року: «Він, очевидно, був задоволеним, натякав на переклад його п'єси про Свистопляску у В'ятці» [505, 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 явлення і чудеса, що були від нього на В'ятці і в інших місцях. Другий – життє 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 з 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 на те, 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 супроводжували 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; 540, с. 104-105; 55, с. 91]. Тим часом у В'ятці з'явився черговий приїжджий спостерігач — чиновник і літератор Павло Яковлев, який мешкав у ній у 1824–1827 роках. Яковлев був відомим в 20-х роках ХІХ століття журналістом, письменником, комедіографом. Від природи він був наділений безліччю талантів: писав прозу, чудово малював, грав на фортепіано. Як белетрист, Яковлев пробував себе в різних жанрах – комедії моралі, нарисі, побутовій замальовці, сатиричній мініатюрі. Він був другом Антона Дельвіга, Вільгельма Кюхельбекера, Євгена Баратинського, з якими познайомився через свого брата – лицейського старосту Михайла Яковлева. Був добре знайомий з Олександром Пушкіним. З Дельвігом він навіть жив (після свого приїзду з Москви до Петербурга) на одній квартирі в готелі «Глобус». До В'ятки Павло Яковлев 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. По недільних днях збиралося багато народу з різних місць губернії на ярмарок, і Яковлев 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 Яковлев використовував для створення жартівливої «в'ятської елегії». Він був одним з перших філологів, які зацікавилися в'ятською діалектною вимовою. Стаття Яковлева «Поїздка до В'ятки» була вміщена в альманасі «Календар муз на 1826 рік». Написана вона була восени 1825 р. [632, с. 162-163]. Спочатку Яковлев 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 Яковлева 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 Дельвіг, Баратинський і сам Яковлев 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 Яковлев 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». Яковлеву 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. 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 Яковлев 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? Убитих в'ятчан нарахували понад 4000 чоловік!... Втрата устюжан ще важливіша: у них убитий їхній ватаг Анфал і син його – юний герой Нестор, закоханий в доньку Рассохіна... 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 змилюватися 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. Й тепер це місце називається Свистопляскою, там продають глиняні ляльки і свистять у 4-ту суботу після Великодня» – завершував Яковлев [632, с. 158-165]. Звертає увагу той факт, що Яковлев, який тривалий час мешкав у В'ятці, чув такий самий усний переказ, як і Хитрово, лише без імені доньки Рассохіна та з 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 Яковлева 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, майже 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». 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 глиняного рову» [367, с. 367-368].

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 переповідає легенду про походження урочистості та 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. 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 Федор Пінегін. Його науковим керівником, очевидно, був місцевий єпископ Ніл (Ісакович), відомий непримиренною боротьбою проти старообрядців і язичників. Яр, в якому нібито відбулася битва, Пінегін 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 метою» [3, с. 28-28 зв.]. У повідомленні Пінегіна 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 Снегірьов, 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 Раздериha, 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, сину его, Стефану, Федору, двумь Матфіямь, двумь Григоріямь, Іоанну, Панкратію, Исааку». 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 Снегірьов кваліфікував як простолюдне висловлення промаху. Гуляння в'ятчан тривало аж до ночі – городяни співали пісні під звук скрипок і балалайок [508, т. 3, с. 62-64; 509, с. 402].

Ще один опис свята залишив у 1840-х роках тульський палеограф, міфолог і краєзнавець Іван Сахаров. Під час Свистопляски на горі Раздериha, 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 виходець Анфал. На світанку вони побачили, що побили своїх сусідів, а не татар [488, т. 2, кн. 7, с. 98; 488, 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 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. 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. В один із таких походів устюжани за допомогою новгородців, ненависників 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, пригноблені 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 булав хорошою, що теж було нечасто.

«Свято Свистопляски кожний житель В'ятки може легко впізнати. Дійсно, після полудня здійснюється 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, хлопчаки, а іноді й дорослі, 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 [490].

В авторстві статті підозрювали Михайла Салтикова-Щедріна, котрий мешкав у В'ятці в засланні [80, с. 334; 20, с. 255]. За відомостями місцевого історика Миколи Спаського, автором цієї замітки та ще кількох міг бути вчитель В'ятської гімназії Іван Савинов, який займався етнографією [517, 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 статуєток, 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: «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, у якій здійснюється щорічно в четверту суботу після Великодня панахида за вбитими устюжанами, 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 своїх не познаша», сприйняли їх уночі за ворогів і всіх побили, за що і досі звать в'ятчан сліпородами. Натомість інший переказ говорить, що устюжани йшли проти в'ятчан, аби підкорити їх удільним князям. Кореспондент не брався вирішувати, що саме було насправді, але повідомляв читачеві цікавий факт знахідки у В'ятці кам'яних куль, які він ототожнював із «шаришами» [292, с. 55-57].

У цей час уже 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 іграшкаррок, яка зростає, 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, посилаючись на відомості в'ятського історика Олександра Вештомова, про нечуване побоїще у Хлинові, яке відбулося в XIII чи XIV столітті. Вештомов висунув також припущення, буцімто устюжани приходили не на допомогу хлиновцям, але для приборкання їхньої вольниці за наказом удільних князів. 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. Про урочистість повідомлялося: «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». Згадувалося, що цими виробами займається слобода Димково, де їх виробляють на суму до 500 рублів, оцінюючи кожну ляльку від 1 до 8 копійок. Наводилися 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 й групи доволі добре зроблені». Шкодувалося, що вони з'являлися майже однаковими, бо види форм у майстрів не змінювалися [491, с. 126-128].

Тим, хто провів дитинство у В'ятці, святкування назавжди закарбовувалося в пам'яті. У 1859 році в петербурзькому виданні «Російський щоденник» нижньгородський 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, поєданого 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 його пояснити із сучасних йому даних. Свист, дійсно, було чути 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 вдаряють 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 зображення в іграшках: «Це цілком справедливо; але він не сказав, на кого ж схожі ці «бароні» й узагалі людські фігурки. А вони менш за все схожі на людей. Фігурки робляться без ніг і, наприклад, «бароні» стоять на подолі сукні, тощо. 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 закупають 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 хлопчачами! 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, де 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 відгомонам 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 Саватій 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 цятками. Кулі великі (з апельсин) були всередині порожні; дрібні ж, завбільшки з волоський горіх, робилися суцільними. На святі була маса дівчорі, 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. 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 захожувальним реготом і вигуками» [460, с. 66; 530, 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 хлопчачками, 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 ярюзі 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 груп, 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 торгівки відповідають: «два яйця», «пять яйцек» 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». Нагадується 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 з 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 [492, 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 ярмом, 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, все 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 черепа 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 Олександрівським 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 порошу та кілька кам'яних ядер, із них три знаходяться в нашому музеї. Ядра ці завбільшки зі звичайне 20-фунтове ядро, деякі зроблені з каменя-кругляка, навіть слідів якого немає поблизу нашого міста, а деякі – з пісковіку».

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 [596, 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. 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 чути 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 іграшками, алебастровими ляльками, статуетками і подібними виробами, які виготовлялися виключно мешканцями слободи Димківської; знаменно, що ці вироби були відомі навіть в 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 солодоців, торгували квасом, працювали гойдалки, панорама, ляльковий театр.

Із усіх наведених даних було видно, що перше місце в торгівлі належало торговцям 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 підлаштовувався 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 Пенкін і Алакшин.

Поряд з 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 закупували 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, виявилось, 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 важка 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 сплавлення на суднах в поволзькій 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.

Зіставляючи 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 Пенкіна, 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, приїзять до майстрів слободи Димківської і закупають 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 Пенкіна – 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 з 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 обрядом 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 ранку і до вечора на майдані поблизу Раздерихинського яру – місця події, що поминалась, – 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; 517, 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 самотійно 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 сприймали себе й народ як єдине ціле, то ці витвори їх не зворушували й не пробуджували в них жодних патріотичних почуттів або замилювання. 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 газетярами, 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 добродійного товариства, з червня 1873 року розмістилася в нічліжному притулку міської поліції. Саме тут 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 і австралійця, а також статуетки вотяків, чемерисів, зирян і татар, – типажі чоловічі і 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 було 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, малярі, 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 вдосконалося, 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 простолюду, то в першу ж Свистопляску з'явилася велика кількість надзвичайно добре відлитої 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 притулку. Запрошений до цієї майстерні майстер (спочатку Пенкін, 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 [517, 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 Раздеріхінській 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» [519, 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, загалом 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 [516, 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 витoki 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 насадала 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 діти народжуються з маленькими очицями» [309, с. 3].

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 сховався за російського царя, і Олександра II. Найцікавіше – глиняні іграшки та свистунці, вони рясніли яскравими фарбами і сухозліткою, 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. Крім ляльок, продавалися всілякі інструменти з берести, жерсті і глини, що свистіли та пишали. Не тільки на площі, але по всьому місту стояли невгамовний свист і дудіння. У наметі продавалися пряники у вигляді коників і козликів, строкаті цукерки, ріжки, мочена груша і горіхи. Дуже цікаво було на ярмарку» [479, 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 Пенкіним 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 глянцею 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-лялькарток не дорожче 60 копійок за сотню [419, с. 4]. Крім реклами, земські установи допомагали виробникам гіпсових фігур знайти замовлення. У їхній уяві народні промисли слід було викорчувати як «примітивні», тобто пов'язані з «вульгарними» звичаями й віруваннями, їхнє місце мало посісти виробництво, що приносить зиск, залежатиме від земства, контролюватиметься ним, втілюватиме його ідеали.

У вказаному році свято вже називають не Свистопляскою, а Свистуньєю. Саме так його звав і Рілов. 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 Свистунї 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 не вигідне, а інколи і просто неможливе.

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 лєвова 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, в повітових містах і 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. Кустарна промисловість розвивала господарність, старанність в праці, заможність та інші риси в селянстві. Ось чому, на думку Штейнфельда, всіляко слід підтримувати цю промисловість, як вірну, перевірену підмогу в житті села [616, с. 4].

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 нижчі ціни на вироби кустарів, якщо їх купляти з перших рук, без посередників. 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 справедливій 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 забезпечити 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 заставляли 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 взірць.

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, цукерки, 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 розкупували 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 особливості. 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 солодоші. 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 продавалися 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 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 Пенкіна теж згадувала своє дитинство: «...Всі городяни йшли на Свистунью з дітьми – три дні дітлахи свистіли в свистунці, дудки вдома, на вулиці – і отримували всілякі іграшки 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 з 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 підкреслювалося, що народна іграшка груба, некрасива, нереалістична, набір її персонажів є одноманітним, вона 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 Васнецов 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 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. Занепад же промислу настав після 1910 року, коли попит на дрібну декоративну пластику різко знизився [97, с. 281; 52, с. 78; 473, 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)» [590, с. 113]. Автор замітки в губернській газеті, який сховався під жартівливим псевдонімом «Енте», тобто «Газетна качка» (обігрування за допомогою німецької мови аббревіатури 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 «Вербі» 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 солодошів.

Замість того, щоб розповідати про тогочасну Свистопляску, він наводить кілька фактів із її легендарного минулого, із історії її походження, а для цього, як каже газетяр, потрібно озирнутися в глибину віків в'ятської давнини, якщо не у всіх частинах правдивої, однак і не зовсім міфічної. Ніхто вже не брався доводити чи спростовувати достеменність сумної події, яка стала, за переказом, причиною виникнення «Свистопляски», оскільки і фахівці–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» [630, 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 була цікавою для молоді, 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 субботный, / 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, получают за них гроши, полушки...» [18, с. 2-3].

У місцевого журналіста Феопемпта Кунілова, що написав серію краєзнавчих нарисів під псевдонімом «Фома Деревенській», 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 відомостей» кілька разів, а тому цікаво лише в'яснити 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 ХХ століття Свистопляска стала ярмарком чи просто сільським базаром, гучним, якщо погода гарна, і не завжди поживавленим, якщо негода. На ярмарку були в три або чотири ряди розташовані на невеликій відстані столики, ятки, намети. Продавалися: глиняні і 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 і 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 з 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, недалеко вже є той час, сподівався Деревенській, 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, 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 [577, с. 2]. 1902 року з'явився нарис П. Голобородського, який становить етнографічну цінність: «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. ... Із кожною пройденою вулицею свист ставав дедалі гучнішим, назустріч траплялися хлопчики зі свистунцями, м'ячиками та іншими іграшками, – і дорослі, що вели маленьких дітей, які в руках теж тримали іграшки. Здавалося, що лише 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» [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» [591, 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 гатунку і такими, котрі звичайно можна купити всюди з кожного лотка і в кожного коробочника [592, 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 продаються винятково різні дитячі іграшки і гіпсові вироби, ляльки,

свистунці, статуетки тощо». Там само повідомлялося про виготовлення глиняних і гіпсових виробів – іграшок, фігурних ляльок, статуєток і бюстів [557, с. 59]. Інші джерела також відзначали, що тепер свято називають саме Свистуньєю [515, с. 15].

Саме до цього часу належать спогади про Свистунью в'ятського письменника Всеволода Лебедева: «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. 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 лица цих різнокольорових звірів, схожі всі разом на величезний строкатий маскарад. Ось почалося свято: йдуть на площу до наметів старенькі, літні статечні люди, а від наметів назустріч – знайома молодь, їхні сини і внуки, і одна у них в цей день – у молодих – справа: дудити в хвіст золоторогому барану. Це свято Свистунья. З давніх часів славилася 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 Свистунї. Судячи з усього, ці спогади відносяться до кінця XIX століття: «На 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 спочатку продавалися:

1. Глиняні кулі завбільшки як яблуко, туго згорнуті з червоної глини, випалені і пофарбовані дьогтем чи 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 вирізана 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 берестом, 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 беріз або ялинок, складений пластами 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.

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 перетворилася на виготовлення з гіпсу. Фігури стали з кожним роком набувати все нових удосконалених форм, на чому спеціалізувалися жителі слободи Димково...

Ярмарок, пов'язаний з Свистуньєю, з кожним роком розширювався і з одного дня розтягнувся на цілий тиждень. На нього 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 межі 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, придорожніх 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 – Олександрю 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; 473, с. 22].

У цей момент Деньшин зіграв вирішальну роль у долі всього промислу і в долях окремих іграшкаррок. 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 той 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», 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, влаштуовувалася 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 їх 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 I 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, Деньшин 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 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 Спільки працівників декоративного мистецтва й художньої промисловості, завідувача Комісії декоративного мистецтва Колегії Головного 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. Як витвори 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, мала 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 Ія Франческі згадувала, 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 з ряднини, в картузах домашнього виготовлення» – пропонують свій товар. Це постолі, гребені із коров'ячого рогу та інше. Основним «товаром, що свистів», були глиняні фігурки з головою, 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 [579, 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 Пенкіної, 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 ХХ 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 і 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 [473, 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].

2.2. Димківський 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 слухними. 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 з 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 відрізнятись від «людини минулих віків». 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 впродовж 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 і 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 і 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 однаковості. 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-вчених та любителів народного мистецтва, діячів культури старого гарту, 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, будучи значним проявом мистецької діяльності селян, не порушеної церковною схоластиком і її офіційністю, вона являє собою, поряд зі словесними творами селянства (всіляким фольклором), одне з цікавих джерел вивчення справжніх настроїв різних груп селянства» [596, 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 ХХ 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 і 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 Пенкіна. Їхньому поверненню до іграшки після довгої перерви сприяли підтримка Деньшина і отримання артілью 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 немало роль відігравали стародавні традиції, пов'язані колись зі святом Свистопляски. Традиційними були й свистунці у подоби 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. Як майстрині-надомниці 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, 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 Пенкіна.

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 Зинаїди Безденежних, Коновалової та Пенкіної 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; 589, 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

розиткові пластики Димкова. Історія 1930-1940-х років пов'язана з творчістю найстаріших майстринь – Кошкіної та Пенкіної. 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 розмірами людської руки, що її ліпила. Також Кошкіну, що любила 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, птахів і навіть риб у творчості димківських майстринь були пов'язані зі святковим характером народного мистецтва. Єлизавета Пенкіна, 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, Пенкіна 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- 199; 54, с.103, 108, 110-112, 123, 126-127, 134; 243, с. 106-109, 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 Пенкіна першими спеціально навчали молодь і стали безпосередньою сполучною ланкою між старою димківською іграшкою і сучасними майстринями. Відродження іграшки, успіх на Всесоюзній сільськогосподарській виставці 1939 року в Москві, популярність Мезріної, Кошкіної та Пенкіної спонукали повернутися до творчості ще кількох майстринь, які раніше займалися ліпленням, але з різних причин залишили цю справу [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 барвіста 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» [473, 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» [473, 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 молодшої зміни. Адже до організації фабрики гіпсових виробів в 1934 році, куди як надомниці здавали свої роботи найстарші 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 артлі. 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 місцевого мистецтва. 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 [533, 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-і 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 відвідував правління 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 неспівні кроки в руслі відновлення традиційної глиняної іграшки з боку Науково-дослідного інституту художньої промисловості [533, 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 Безденежних, 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. Патрування 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 Гжельський 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 Соболева, які пояснили, що такі нововведення, 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. У 1958 році було оголошено перший великий набір учнів. Охочих виявилось 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 Безденежних, 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 врешті у димківських майстринь з'являються роботи з більш вільним

трактуванням сюжету й композиції, як от «Продаж димківських іграшок» [476, с. 49].

1959 року в «димківському» стилі було оформлено ляльковий мультфільм «Повернувся солдат додому» режисера Володимира Дегтярьова 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. На неї зріс попит і в Радянському Союзі, і за кордоном.

Зоя Пенкіна 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 послуговували темою великої композиції «Уржумський ярмарок». Тут балагани й каруселі з дітьми, торговці 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: «З розвитком промислу з'явилося багато казкових, історичних і побутових багатофігурних композицій, які містять в собі

архітектуру (будиночки, каруселі), елементів пейзажу (дерева, що символізують ліс, грядки з капустою, 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 Пенкіній 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 Гжель 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 пізнаваних 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 іграшкаррок 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 Алпесєв – 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 виробу 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 – з танцями, веселощами дорослих і дітей, кулачними боями. На початку ХІХ 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, закладання 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 вироби, що 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, прагнули, відповідно до тогочасних уявлень про красу, уподібнити традиційний народний побут 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.

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 родині 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 вимагалось 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 посилювалися. Зокрема, лунали вимоги перевести виробництво на промислові керамічні технології й навіть узагалі його закрити як нерентабельне й позбавлене ідеологічної цінності.

В'ятське іграшкарство зберігалось 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 іграшкаррок 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 ХХ 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, 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.

2.3. Паралелі Свистопляски та її історичне підґрунтя

В'ятське дійство дослідники давно вже визначали як дохристиянський спадок, зіставляючи 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 дуροщами і безпуттям», в четвер сьомого тижня після Великодня [87, с. 192]. Реліктом язичництва, що дивом зберігся у В'ятці, вважав Свистопляску Василь Кудрявцев, теж зіставляючи 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, воскресене 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, ущелини, закладали гілками на місці їхньої смерті, звідки й назва. Через призму культу закладних небіжчиків та обрядів Семика і вивчав Свистопляску Зеленін, намагаючись це обґрунтувати. До речі, 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 [508, 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, Верхосунні 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 вояками. 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. Тут же була торгівля іграшками та свистунцями. І взагалі все це дійство відбувалося шумно і гамірно. З ранку до вечора хлопчаки кидали й катали глиняні кулі-«шариші», а також свистіли в глиняні дудочки, стріляли з самопалів тощо. Соснові самопали, берестяні і глиняні дудки та різки, 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 берегу 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 запобігливій 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!...» [498, 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 як ліки для 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 сажнів на південь від церкви, а також у кількох сажнях 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, а селяни, крім того, привозили із собою ще пиво і вино, втім, не обходилися 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 попоти 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 («шарішів», 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 наводило багато гулящих людей, які особливо тікали з Великого Новгороду. 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 неспокоїної та буйної вдачі, вони стали чинити й тут різні смути та безлад. До таких знатних утікачів із Великого Новгороду в той час слід, зокрема, зарахувати Анфала Никітіна 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 Никітіна та перемогою Разсохіна. Із загиблих воїнів у цьому побоїщі було більше устюжан, союзників убитого тут Анфала Никітіна. 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 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 архієреїв, 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 Котельнич 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 зіставлені 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, шарішів» [11, с. 208]. Висувалася й протилежна думка – що котельницький Семик зовсім безпідставно ототожнюється з

в'ятською Свистуньєю [514, с. 3], навіть духовенство Котельнича звернуло увагу на те, 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 розповідь, як устюжани ще сто років тому приїздили до Котельнича служити панахиди за своїми родичами. 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 [519, 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 чули від своїх дідів, так само як і на перекази мешканців 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 «могили Анфала». Вологодські краєзнавці вважають цю могилу кенотафом, але 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 запозичення святкування з якоїсь однієї місцевості в іншу. 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. Воно бувало в Орловському повіті в каплиці на березі ріки В'ятки поблизу села Істобенська, куди для поминання

загиблих здійснювалася хресна хода з Троїцької й Миколаївської церков, у суботу на Клечальному тижні. Мешканці села були найближчими сусідами котельничан, тому очевидно, що події були якимось пов'язані. В Істобенську існував переказ, за яким мешканці цього села, такі собі «рязановці», почули якимось, 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. Над тілами вбитих згодом була поставлена каплиця. Цікаво, що тут служилися панахиди за тих самих Василя, Патрикія, Федора й Іоанна, як і в Котельничі. Ті ж імена згадувалися ще на панахидах у Слободському; таким чином, переказ оминув зі старих в'ятських міст лише один Орлов.

Була відома ще одна каплиця, побудована на кістках біля села Жернове 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 Жернове Гори до 1861 року не існувало. У цій каплиці щорічно відбувалося народне гульбище і ярмарок.

Панахида за вбитими устюжанами правилася 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.

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 Троїцькому тижні, але в суботу, поминають «устюжських родителів: Прокопія, Патрикія, Феодора, Йоанна, Лазаря, Василя». Під'їжджаючи до міста Котельнича, він побачив здалека, 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, Троїцькому тижні. І можливо, що це ті устюжани, які 1421 року загинули під Котельничем у міжусобній битві в'ятчан. Мабуть, якась історична основа у цих переказів існувала, оскільки військові зіткнення в'ятчан з устюжанами за доби середньовіччя дійсно були, та й у старовинних в'ятських граматках зустрічалися записи про устюжан, убитих під Котельничем [498, с. 163, ред. прим.; 11, с. 208; 235, с. 570-571; 338, с. 163-165; 514, с. 3; 519, 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 Семика відзначався особливо широко і досить архаїчними обрядами. Зокрема, Семика 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 Жернове 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 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» [540, 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 – калужке ‘могила’ [145, т. 4, с. 677]; яма – «спільна могила» (XV століття) [604, 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 Зелениним, 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 [596, 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 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 закарбуватися 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» [491, 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 [600, 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. 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. Молитва слугувала мотивуванням жертви. Зі скандинавських джерел видно, як закликали богів при несприятливому вітрі, перед битвою. Рідко

траплялася сама молитва, майже завжди вона була пов'язаною з жертвою [728, 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. У 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». Якимось 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 беріз, проводи русалок тощо). Але північноросійська семицька обрядовість була біднішою, ніж південноросійська: на півночі лише прикрашали березою будинки і ходили на кладовище [513, с. 223]. Часто це свято переносилося на дев'яту або на десятую 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 граматики. 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 ХХ століття» [513, с. 265]. Отже, Свистопляска мала найважливішу рису весняно-літнього народного свята, що ще раз підкреслює її зв'язок з язичницькими традиціями регулювання відносин 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 згадував, як на Клечальну неділю «загородь на курганя ходять и неподобное творять» [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 з Семиком, 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-продуруючі (тобто спрямовані на магичне 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. В Новгородському четвертому, Софійських, Воскресенському, Никоновському, Типографському, Архангелогородському літописах і в літописі Авраамки читаємо одне й те ж повідомлення: «въ лѣто 6926 убиенъ бысть на Вяткѣ Анфаль Никитинъ и сынъ его Нестерь от Михайла Россохина». Тільки в Новгородському другому цю подію записано під 6929 (1421) роком, під тим же роком знаходиться ця звістка у «В'ятському Врем'янику» (Юферевському) і в «Повісті про град В'ятку». 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 появи цієї граматки – про «убиенныхъ 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. Патрикія. 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). В останню 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; 514, 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. 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. Те, що Анфал став двінським боярином, визначило його долю, – все життя він тягнувся до Москви й Устюга, хоча Новгород був тоді незалежною республікою.

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 болгарське місто Жукотин. Цьому не варто дивуватися, ще раніше змужніння спостерігалось в норвезьких конунгів. 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, 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 послы, 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 удачністю 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, 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. 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. 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 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 обіцянку 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. 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 феодалну 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 Микола-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, Анфалів Починок у Нікольському повіті Вологодської губернії й інші. Існує поширена думка, що за писемними джерелами відомий тільки розглянутий вище двінський боярин Анфал Нікітін.

За в'ятською дозорною книгою 1615 року та писарською книгою 1629 року Шестаковського повіту відомі Анфаловський погост і інші топоніми. 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 Нестерова 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 престолу 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 зібралось не менше 7000 чоловік, не лише в'ятчан, а здебільшого новгородців. За цей час В'ятка потрапила під владу великого князя Московського. У 1393 році царевичем Бектутом вона була завойована і приєднана до Булгарії, а 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. 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 плів 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.

Никонівський літопис називає його новгородським посадником, хоча він ним не був; новгородці, незважаючи на тяжкі провини Анфала перед республікою, вважали його своїм. Літописець випереджає смерть Анфала Божим знаменням, повідомляючи, що в літо 1418 від ікони Покрови пресвятої Богородиці мовби кров текла в церкві святої Анастасії в Новгороді. В той же рік «Анфаль Никитинъ убієнь бысть на Вяткѣ и сынъ его Нестерь 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 із 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 був здійснений без вини Великого Новгородца, 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, впливли 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. І тут проявився рішучий 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 – новгородська печатка з написом на лицьовій стороні: «Печать Григоріева» і 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 ший 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. Він 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. Досить було найменшого приводу для початку військових дій. І привід виник – прийшов наказ з Москви устюжанам про похід на В'ятку, він йшов 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 «благословиль» 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 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, кривими 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 їм з'явилися у хлиновських храмах синодики з іменами загиблих устюжан – Сабурова, Анфала Никітіна, 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 Никітіна на В'ятці від руки Михаїла Рассохіна позбавила стародавній язичницький звичай сенсу й коріння [515, с. 14-15; 514, 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 Снегірьовим 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 солодоці, 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 [538, с. 192]. Виробам димківських майстринь судилося довге життя: «Знаючи місто, його життя, нориви 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 вмилоствивленню 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.

РОЗДІЛ 3

СИМВОЛИ В'ЯТСЬКОГО СВЯТА

3.1. Витоки димківської іграшки та символізм шарішів

В'ятка вперше згадується у літописних джерелах 1374 року. Цю дату прийнято вважати часом заснування міста [629, 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) Кошкаровим, перейменували його на Котельнич. Між цими 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 московського князя [629, 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, серед 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 Веткою. Слово ж «в'ятчане» іноді

вимовляється й пишеться «ветчане» [81, с. 210-211]. Хлинов – зафіксований з XV століття псковський і західноновгородський топонім Захолинсьє [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 – багnistим 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 білють ротонди Вітберга, 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 дворощ, 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 жертвних кострищ у воршудні коробки 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].

Феодалні 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 [629, 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 інкорпоровалися 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 Ішиму. 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 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 Плехана чи Полехана: «У нас кожен селянин, не запинаячись, 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 каргопольська 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. Так що 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; 429]. 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 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 загальноновживаних 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 майстри, цілими «заводами», тобто великими партіями. Скажімо, якщо робили «водоносок», то один ліпив спідниці-дзвони, 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 яечними 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 крейдянному ґрунті 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 ХІХ – початку ХХ 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 багатоколірність, 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; 476, 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 міфологічну 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; 596, 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 пісковіку, 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 ядер [292, с. 56-57]. Інші автори теж посилалися на цю знахідку або вважали, що хлиновці перебили своїх ворогів кам'яними ядрами [11, с. 208; 491, 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 металевих 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 праці, 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 шарішів 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 зіставляв 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, зіставним 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 Радуніцю 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 [525, с. 104]. Слід пригадати, що в деяких чуваських селах в останній день свята Сінзья 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 яечню. 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 бога грому Аслатти (Асла-аддй-Тори). У них, як і у

росіян, білорусів, марійців і мордві, з поведінкою горобців пов'язувалися прикмети щодо дощу [563, с. 165-166]. Дослідники вважають, що загадкові глиняні кулі, знайдені при розкопках Трої, зображають космічне яйце з міфів: на одній його половині зображене 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 [568, с. 73-75]. Що ж до заміни «шаришів» яйцями, то варто згадати звичай вмиватися з червоного яйця при першому гromі [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, якщо траплялася пожежа, кидали 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 [513, 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 діях 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 полегли 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 капицею, а поблизу неї» [11, с. 208; 519, с. 60]. У Пінському районі на Берестейщині було прийнято в перший понеділок після Великодня проводити 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 [499, с. 22].

Мальовані й полив'яні ігрові кульки, в яких археологи теж пробували вбачати металеві знаряддя для праці, 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 [572, с. 25-26; 573, с. 50; 543, с. 42; 574, с. 53]. Тим же часом датовані круглі чи яйцеподібні торохкальця, вкриті зеленою чи брунатною поливою, з Володимира 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 і серед іграшок півночі Росії. Андрій Кулешов гадає, що шариш слугував образом сонця, символом родючості та відродження, подібно до ритуального хліба. 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 побойіщі 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. Наглядачем за дотриманням цієї норми та патроном закладних мерців вважався 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 ХІХ століття.

3.2. Глиняна іграшка як календарний символ

Х–ХІІ століттями датуються свистунці (коники, птахи, барани), брязкальця, уламки людських фігурок знайдені на території міст Залісся і Словенської землі – Новгород, Рязань, 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 Х–ХІV 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 [476, с. 3-4; 57, с. 7; 588]. 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 ХV–ХVІ 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 гусями, 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 жнивварських

обрядках європейських народів. Ще в ранньоіндоєвропейську добу (VII-VI тис. 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, «птаха» 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 внутрішні якості і здібності, які приписувалися втілюваному лялькою образу в ритуальних текстах. 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, збігалось 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 відрізка, 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 приготуванню 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 [431, с. 138-140].

Зокрема, зв'язок Свистопляски з ярмарком не є якимось винятком, що відзначалося дослідниками [537, с. 116-118]. Це було властивим, наприклад, Масниці – народному святу, з якого починалася низка весняно-літніх обрядів і яке також виділялося виразною похоронної 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 [606, 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 ховають, кидають його десь в куток і та й після возьмут та сплять, бо то ж поліно! В п'ятницю всі баби плачуть за Колодієм... В суботу то вже всі баби, без чоловіків, тішаться, що вже його поховали: випивають, співають, що збулися Колодія, що вже немають 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 radoщах 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 зіставляти 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 Псковській, Володимирській, Ярославській губерніях. Маснична лялька генетично зближувалася з образом жіночого божества. Про це свідчить і ритуальний характер одягання снопа в жіночий одяг, осмислення ляльки як образу «молодайки» [613, 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 ХХ століття [203, с. 21; 359, с. 57].

Існує детальний опис інсценування поховальної обрядовості на Масницю в Переславль-Залеському повіті. Дівчата брали колицу 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 дякон 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...» [503, 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 в 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 задалегідь 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 палку 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 зверненнями 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. У Даниловському повіті Ярославської губернії ще на початку ХХ 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 [602, 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 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 ХІХ 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 женщицею?» Клади вінки на голови опудал, ішли до ріки, там їх нищили, кидали й співали. Подекуди на Семик молодь вбирала «дівчицею» 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» [582, с. 93]. Обряд явно мав на меті перенести

субстанційовану життєву силу, втілену в них, у ту сферу макрокосму, до якої належали земля і земні води [602, 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, вибіркості 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, колись до цих свят приурочували виготовлення і глиняних іграшок – пташок, але в ХХ століття таких випадків у Білорусі, принаймні, вже не відзначалося, їх ліпили у будь-яку пору року [489, с. 47-48]. Певною мірою зберігалася сакральність виготовлення глиняної іграшки в Польщі й Україні.

Недарма глиняну іграшку зіставляли зі звістками, за якими внутрішні й зовнішні стіни язичницьких храмів балтійських слов'ян XII століття були вкриті 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 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. Характерна його стара назва «гість» – тобто той, що приходить невідомо звідки, чужий. Торг виступав як одна з форм контакту з 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 'торговцем', 'продавцем' є божество, у якого 'купують' і 'викупувають' 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 функціональній організації храму: «Також споконвічним є семантичний зв'язок релігії і капіталу. Етнографам добре відомо, що найдавнішими банками були храми, що жерці та священники 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» [581, с. 93-95, 195-197; 497, 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 поряд 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 знайшла втілення у всіх індоєвропейських народів. Сюди ж належать фольклорні три брати, тріади чарівних предметів і зброї, а також світобудова. 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; 602, с. 391-394; 721, 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 відрізка часу, семантичні домінанти, переважаючи 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.

3.3. Семантика свисту

Унікальність художньої природи глиняної іграшки полягає перш за все в тому, що вона має за основу домінуюче скульптурне, пластичне начало, а як доповнення, необхідне 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 звукового пейзажу в рамках ритуалу була першим кроком у напрямку природа – культура. Наступним кроком було «озвучування» ритуалу за допомогою спеціальних прийомів і знарядь – музичних інструментів [598, с. 182]. Більшість 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 [488, 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 чуто» [198, с. 14]. 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 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, опустѣтъ» [608, 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 вивіане 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 свищет», «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 закликком 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 склали 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 утврждають, что ежели кто свистить, то отъ того Богородицынѣ ликъ отвращается» [608, 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 [597, с. 126]. За поліським віруванням, не можна свистіти в будинку, інакше там заведуться вужі, чорт прилетить, підніметься вітер, розіграється буря [564, 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 «натемъаци» – дияволи, чорти – свистять самі, а також відгукуються, приходять на свист [575, с. 214]. Грішним ділом вважали поляки Сандомирської пуці виготовлення свистків з вербових гілок [673, 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 [770, с. 122]; на

Чернігівщині, «як дуже пече, коли худобу пасуть, чи йдуть з батьком з Київа ..., 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’ [692, с. 371-372], swistun, swist, poswist, rochwisciel ‘демон вітру’ [692, 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 вдаються до аналогічної формі викликання вітру, остерігалися свистіти навіть при невеликому вітерці, інакше, згідно з повір’ям, здійметься буря [683, 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 результатом дії нечистої сили і 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 [769, 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 [566, 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 [606, т. 1, с. 187]. Нечисті також свистять у лугах, лякаючи людей, вилітають з шумним вітром і свистом [566, с. 44-

45]. Лісовий чорт «сидить... на пеньку, б'є молоточком клинки з дерева і свистить» [606, т. 1, с. 187]. У Розтоках Вижницького повіту розповідали, що лісовик «свище також уської 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 [478, 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 перекиривляє 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, якщо він скористається свистком в позаурочний час і в недозволеному місці [468, 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 [494, с. 261]. У північноросійській казці син свистом викликає матір-чарівницю [493, 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 [497, 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 [606, 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 вкрати 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 [614, 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; 661, с. 47; 775, с. 377]. У поляків звуки, які видає черепаха, визначалися як свист, подібно до того, як існували повір'я про змій, які свистять [789, с. 211; 781, 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 [575, с. 195]. У Сербії в районі Космая теж вважалося, що саламандру не можна чіпати, 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 нечистою, 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 обе стороны! Как засвистит!» [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 незримой присутності душі неспокоїного небіжчика. За південносербським віруванням, за свистом виявляли наближення душі нехрещеної або мертвонародженої дитини в подібі 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 (тавје, товје, тогје) були готові розтерзати кожного, хто посміє насміхатися над їх голосом або ж імітувати його, насвистуючи в їх присутності [734, 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

блзнили. 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 приходиться 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, бо 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 десятку межу [698, 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 вітчимою [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 [743, с. 184; 645, 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, змії), 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 Зелениним, 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 [631, 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; 631, 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 [716, с.

145]. Отже, знаряддєве значення глиняного свистунця могло проявлятися не тільки в тому, що він виробляв звуки, але й у тому, що він міг відігравати роль перекладача.

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 [661, с. 39; 141, с. 151]. Білоруси на Купала відлякували відьом свистом, криками, пострілами [532, 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 по селі, переслідуювані 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. Хантси, 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 [684, с. 45-46; 722, с. 86; 483, 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 разносяться [483, 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 [596, 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 [789, с. 204]. На Гомельщині вірили, що душа приймає подобу птаха, «зюзюля, коршун» – то душа людини. «Як воробей прілетає, так кажа, што дід, чі дця, чі сынок прілетає, у кого хто помёр». Про будь-яку пташку, що летіла понад полем, говорили, що то летить душа доброї людини [494, 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; 621, с. 207; 238, с. 456], тож зрозуміло, чому у білорусів свистить знахар [258, с.142]. Збирач і дослідник російської глиняної іграшки Георгій 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 відганяли злі сили, прагнули привабити добрі. Часто свистунець мав кілька отворів, що дозволяло видобувати з нього різні 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 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) [548, 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 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 [596, с. 99]. А от 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 сили (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 веселоців (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 [547, 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 [491, 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; 513, с. 31-32, 121-122]. Сміх, який вважався відтворенням грому й пов'язувався з Громовержцем, під час стародавніх обрядів був життєствердним магічним дійством, він охороняв від смертоносного впливу. Очевидно, панахида 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 [540, 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 Веселой, Фтюря Веселой, Івашко Веселой, Агафонко Веселой [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 [674, 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, можливо, 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*, середньоніжньонімецьке *plansen* 'танцювати' вважається запозиченим з праслов'янського **plęsati*, де позначало ритуальний танок [550, с. 249; 710, с. 273; 637, с. 309; 670, 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 Гертвіг Вольфрам [98, с. 168]. Слід згадати російське плясать, києворуське та старослов'янське плясати, плясьць, болгарське діалектне плеша, сербське плесати, словенське *plęsati*, чеське *plesati*, словацьке *plesat'*, польське *pląsać*, полабське *pl'osat* [571, с. 291], українське лемківське плясати

‘стрибати; танцювати’ [85, с. 451], також гуцульське плысанники ‘виконавці ритуального танцю з топірцями в складі колядницької ватаги’ [619, с. 19].

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 шаривів Зеленін писав: «Ми схильні бачити в цьому звичаї віддалений пережиток давньоруської тризни, котра, як відомо, полягала в змаганнях та боротьбі на могилі покійника. На початку ХІХ-го століття, в’ятська Свистунья супроводжувалася завжди кулачними боями... в чому ми вбачаємо пережитки тієї ж тризни» [200, с. 108]. Проте ніхто з послідовників Зеленина 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 [440; 286, с. 6-11]. Невгамовний шум і свист розкривав хтонічний аспект свята,

присутність «нечистої» сили хаосу в самому центрі храмового ритуалу, що відтворював космогонічний акт творення [538, 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, розташованої в низині. Білоруські дослідники вважають це доказом причетності глиняної іграшки до стародавніх культів, а її свист – засобом відганяння злих духів [489, 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, все зле і згубне [584, 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 [497, 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 [598, с. 190]. Глиняні іграшки, особливо звукові – свистунці та торохкальця – аж до початку ХХ 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 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 птицю 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, дружина 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; 542, с. 249]. В Новгороді в 1156 р. 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.

Ономастика «богородичних» ярмарків доповнювалася списком «жіночих» ярмарків, покровительки яких сягали свого архетипу-прообразу Богоматері. Сюди ж належала низка ярмарків, присвячених святам явлення 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, 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 [538, 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, характерники відганяли злих духів, тому свист бере участь і в поминальному обряді [283, с. 38]. На думку калужського 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-морозом, 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 ній 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 [538, 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» [582, с. 88]. Отже, 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 [538, 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 [618, с. 635; 585, с. 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 – приклад пережитку цієї обрядовості, якій відповідала функція свистунця. Глиняні брязкальця, про які згадував археолог Вікентій Хвойка разом із 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 очищав і оживлював місце проведення обряду, збирав довкола соціальний світ, який брав участь не лише в дійстві, але й у спілкування з потойбіччям, отримуючи від нього життєву енергію й благодать. Це приклад 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.

3.4. Сліпороди – міфологічний образ чужого

Важливим образом легенд і приказок про Свистопляску є «сліпороди» й «сліпородство» – втілення обопільної невпізнанності уночі в'ятчан і устюжан. Своєрідно спробував відповісти на питання про семантику цих образів 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 досягнути місцеве співтовариство, автор запропонував зосередити зусилля на вивченні «місцевої ідеї», через яку суспільство виявляє себе в історії. 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 – Свистуні, 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 священника-краєзнавця, найточніше «сукупну духовну характеристику» в'ятчан висловлює прізвисько «сліпород», яке здавна і міцно закріпилося за ними. Причому, ця сліпота «стосується 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... Сліпород в боротьбі за життєвий простір не зупиняється ні перед чим, у тому числі і перед братовбивством» [128, с. 96, 99]. Як приклад 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. 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 молельня 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 покарання Каїна і його нащадків передрікає долю всіх нерозкаяних каїніту... Так само й хлини блукали по багатьох землях, ніде надовго не затримуючись» [128, с. 103]. Знадобилися століття, щоб, дивлячись на працю та приклад життя преподобного Трифона й інших святих, в'ятчани в особі кращих представників свого народу подолали «родовий комплекс сліпородства», пам'ять про що й повинна «актуалізувати» В'ятська Свистунья, змушуючи їх «знову згадувати, кому в'ятчани зобов'язані своїм душевним зціленням» [128, с. 115]. Ще одним засобом актуалізації пам'яті про сліпородство є герб міста В'ятки, стріла на якому нібито згори вказує на місцину для міста, яку ушкуйники не змогли самостійно вибрати через 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 ХІХ 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: «Вячккой 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 двонити 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» [507, с. 169; 488, 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; 515, 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 відкриття є відмінною особливістю «чужих», що органічно вбудовується в низку 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 [655, с. 102; 799, с. 161-162, 165; 688, с. 90; 558, с. 47, 215-216; 37, с. 54-55]. Те ж саме розказували поляки про субетнос мазурів [655, 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 [669, 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 [764, с. 70; 640, 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, – odrzecz, – i dla tego zawsze najmujemy Mazura, żeby mu przez siedem dni w d...dmuchał, doróki nie przejrzy» [671, с. 755-756]. Цим же повір'ям пояснюється західноукраїнське прізвисько поляків «лях-дев'ятьденник»: 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 тільки девятого дня пролуплюються їм очі». «Ляхи» народжуються сліпими, як кошенята, і тому сама їхня назва має негативний відтінок, відображаючи нібито їхню нелюдську природу: «погане 'му імя: лях» [578, 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 хижакком, 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 [467, с. 463; 593, с. 164]. Відомим є український гідронім Сліпорід, або Сніпорід. Побутував у Польщі і однойменний герб «Śleporod» або ж «Śnieporod» [412, с. 72].

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. 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.

РОЗДІЛ 4.

МІФО-РИТУАЛЬНІ ОСНОВИ СВИСТОПЛЯСКИ

4.1. 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. Двовір'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. 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, решітник 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 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 урізноманітніло 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; 517, 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; 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].

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 привозять більшою частию съестные припасы, глиняную и деревянную посуды и

протчія товары» [1., с. 1 об.]. 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 [628, с. 76; 629, 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 Новгороду. 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, священники, отъ кого имѣете поставленіе, и рукоположеніе, и духовное наказаніе и поученіе божественныхъ и священныхъ правилъ?... Еуангельскихъ и апостольскихъ и отеческихъ 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; 515, с. 19-21; 300, с. 48; 482, с. 268]. Цікаво, що сусіди в'ятчан, північні удмурти, називали «попами» своїх язичницьких жерців, які відправляли землеробські культу цього племені. Тому вважають можливим, що й «священники» 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 жъ глаголють 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 (Калужької 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 «багато примаків». Під примаками 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 – давнѣшние жители», «Ветчана – это какие-то давнѣшние-то-предавнѣшние 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» (наводилася інша дата 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 Духовного Регламенту Феофана Прокоповича. Вважається, що основним змістом діянь цього авторитетного ієрарха була «боротьба проти обрядового забобонного благочестя» [541, 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 [541, 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. Наприклад, хлиновські «посадські жони» на допиті повідомили, 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. 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 поль». 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, в тое воду бросали платы холщевые, денги, з головы нитки, которыми волосы привязываютъ, и тое воду пили и обливались. И сказывали де имъ мужеской поль, что тутъ Богъ есть, и молились они якобы Богу. И найдено в томъ мѣсте хлѣба куски, сыру, яйца, шапки, рубахи, платы и подчепешники» [353, с. 496; 388, с. 98]. 11 липня 1739 року Кабінет наказав Синоду простежити за покаранням усіх винних, слідство особливо не розширювати, для припинення поклоніння джерелу його знищити, засипавши [353, с. 495–496; 388, с. 98-99; 252, с. 90-104].

Та ж історія залишила свій слід і в отриманому тоді в'ятським єпископом Веніаміном, наступником Кипріяна, «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 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. 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. 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 Нолінському, 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 роци ходять и наливки [місця, де збирається дощова вода. – К.Р.] бесовскія потѣхи дѣяти». Проте основну увагу Спіцина привернув згаданий там обряд Троєкурчатниці [519, с. 67-68; 518, 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 вшануванням 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 зіставляють 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 рьку богиню нарицаеть, и звѣрь живущъ 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; 508, т. 1, с. 16; 568, с. 81-82]. Уявлення ж про болото як місце мешкання якихось антропоморфізованих істот широко побутувало на Російській Півночі [497, 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). Села: Великоречье, Верховье, Подрелье і Чудиново лежать усі в Орловському повіті.

З першим пов'язаний знаменитий великорецький хід, що супроводжувався раніше забобонними обрядами..., які тепер, однак, 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. 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. У церкві штовханина і дивні уподобання, одна баба передає сусідові овечку з точним дорученням поставити «гостю», інша «хазяїну». В'ятські ченці і диякони 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 кафедральному соборі, де зберігалася ікона. «Соборна площа кипить народом. 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» [486, 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. Плуताючи 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».

Микола Хитрово у своєму журналі, написаному у В'ятці 1811 року, так розповідає про це явлення, 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 Дмитрія 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 явлення 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 щорічний прибуток».

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 і побачив незвичайне світло. Селянин, перехрестившись, з молитвою підійшов до таємничого місця, де біля невеликого джерела і побачив образ святого Миколая. Поселянин 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. Селяни довго не поступалися образом; аж поки міські мешканці не попросили їх залагодити справу так, щоб з Хлинова щорічно здійснювати хресну ходу в 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 явлення 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 людїе города Хлынова о многочудесномъ семъ образъ и о нахожденїи невѣрныхъ черемись (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 молитов в'ятчан і після обітниць 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 завжди в 21 день травня, а сам хід триває до 27 травня, коли святу ікону зустрічають на 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 проходило саме переселенцями з Устюга, які й зберігали її в найбезпечнішому місці – у храмі свого покровителя за міськими стінами. Хресна хода на ріку Велику мала на меті освятити й

інкорпорувати до християнської обрядовості стародавнє культове місце. 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» устюжани стали за допомогою альтернативної ікони Миколи-чудотворця.

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 Бога: 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 «Великорецький» з'являється трохи пізніше. Справа в тому, що річку В'ятку за її розмір у минулому іменували Великою (деякі дослідники перекладають 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. Взагалі, похідні ікони були дуже поширеними у росіян. 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 Василя Блаженного. За планом у цьому соборі передбачено було вісім бокових віктарів. Усі ці віктарі при первісній побудові були вже позначені і вказані іменами святих, яким ті віктарі були присвячені. Всупереч очікуванню будівельників, раптом ясно позначився дев'ятий боковий віктар, доведений будівництвом до такого ж стану, до якого були доведені решта вісім віктарів. Роздумувати довго про те, чиєму імені присвятити віктар, який чудесно з'явився, було нічого. Загал приписав це диво в'ятській святій іконі, що перебувала в Москві, і дев'ятий віктар 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 прощальъ», тобто творив дива. Цар подарував щедрі й багаті прикраси для цієї святині. За рахунок царської скарбниці облаштований був новий позолочений оклад 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 церква Миколая Градського, проте ікона була поставлена у Прокопіївській церкві.

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 Нікольського 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 образу: «Глаголю бо яко церковь во имя Николы чудотворца проявления чудотворнаго его образа, что на Великой реке, деревяная, одна первоначальная, больше двухсотъ лѣтъ стоит, но и ныне внутрь церкви той, якоже в новой, стѣны бѣлы и нерушимы от согноития, а егда де проявился святыи сей чудотворный образ святаго Николы и на мѣстѣ том церковном было болото веліе и закладоваху церковь до трижды на иномѣ месте, церковь же ношю обретащеса на болоте, идеже ныне стоитъ Божією милостию и молитвами сего великаго архiereя Христова и чудотворца Николы на том мѣстѣ вельми сухо донине, и многая исцелѣнія подаются от образа чудотворнаго Великорецькаго святаго Николы, егда приезжаху на праздник на чудотворное то место».

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 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: «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 відправлення, що становить чудове видовище на воді». 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 владика, головним чином, деякі місцеві звичаї, що надавали хресній ході характер не лише видовища, але й учти. Ось ця сторона хресної ходи й була неприємною Лаврентієві. Принаймні, за весь час, доки Лаврентій керував В'ятською єпархією, хресних ходів на ріку Велику не здійснювалося. 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 I. 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 відмінюючи 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 ХІХ 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 І 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 усунуто 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; 515, с. 30-33; 168, с. 15-17; 30, с. 64-65, 67-68; 567, с. 131-132].

Щоб зрозуміти ці «безлади», слід згадати, що Новгород поділявся на міські кінці, кожен з 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 «б'єснованій». 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, поймающе женъ до пяти, до шти, до седми, а вы ихъ благословляете и приношеніе отъ нихъ приѣмлете, 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 містя свого нового мешкання, перші свої каплиці й церкви присвячуючи саме Миколаєві. Дослідники згадують, що на населеному слов'янами балтійському острові Рюген, 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; 515, с. 20; 482, 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 Новгородчині з 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 наглядно 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 ходили 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 краєзнавець 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, служить молебень, очолюваний 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; 440]. 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 культурами 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.

4.2. Свистопляска і 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 найуклінінішим 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 вибудоване місто з фортецею, яке знаходилося під опікою московського князя: раби спокійно мешкали там з жінками та доньками, яких вивезли з Новгороду, 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 [768, 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 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» [576, 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 розганяли їх батогами. Тому одна гора поблизу носить назву Холопська, і річка, яку ми пройшли, теж зберегла цю назву, оскільки переможених холопів було скинуто туди» [91, с. 200-201].

Яків Рейтенфельс, уродженець Курляндії, котрий перебував у Московщині з 1671 по 1673 рік, намагався прив'язати легенду новгородців до подій античної історії, гадаючи, що, «буде доречним навести розповідь із новгородських літописів, яка викладає подію, схожу на цю, бо, каже літопис, у той час в Угличі, одному з князівств Росії, частина рабів збунтувалося, і негайно вибудувалося місто Хлопйград, тобто місто рабів, яке існує й донині» [469, с. 257]. Згадували ту оповідь також Василь Татищев [534, с. 102], Микола Карамзін [234, т. 1, с. 128] та інші 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 Эльладскія державы ельлинскаго 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 холопства 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 жертвопринесення. 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 градець 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, бывшей 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» [521, с. 13].

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], Георг-Адам Шляйссінгер [282, с. 107], леді Джейн Рондо [35, с. 193] та інші іноземці у XVII –XVIII століттях. 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. Вештомов вказував на наявність переказів про прихід в'ятчан з Новгорода [87, с. 12-13]. Український історик Микола Костомаров, досліджуючи Новгород і його колонії звернув увагу,

що в'ятчанами керувало віче за новгородським зразком. Літописець так говорив про них: «И тако новгородци начаша общежителъствовати, 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 [521, 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 промыслів 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 ХІХ 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 приносять їм стільки радощів і веселощів. Оскільки «Всі Святі» було храмовим святом цвинтарної церкви в Котельничі, 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 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 [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 водносок у димківській іграшці [195, с. 56; 363, с. 48], що може бути цілком вірогідним, якщо згадати еротичний елемент весняно-літньої календарної обрядовості.

Для Новгородчини 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 предѣлах Новгородскихъ невѣсты водятъ к водѣ. И нынѣ не велим тому тако быти; еще ли, то проклинати повелѣваемъ» [475, 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. 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. 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. 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 ХХ століття, зроблені в різних районах Новгородської області [182, с. 240; 501, с. 535-536; 195, с. 58-59]. Така ж виставка наречених була відома в першій половині ХІХ століття в Устюзі Великому [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 життя, з'явився у Хлинові в 1577-1578 роках, 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 дотримувалися і сусіди в'ятчан: «С Украины да – всё ветчана» [224, с. 41].

Саме ця мовна й культурна близькість новгородців та їхніх нащадків до українців допомагає пояснити, чому 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 [611, 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 I, Новгородський III, 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] сквозъ великый мость, верже палицу свою и рече: «На семь мя поминають Новгородскыя дѣти». Ею же и нынѣ безумніи, убивающеса, 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 сквозъ великый мость, верже нѣкто на нь палицу древяну; онъ же врѣже палицу на мость, глаголя: «Симъ тѣшашеса, людіе Новгородстїи, поминайте мене»; на немъ же и нынѣ безумніи, убивающеса, утѣху творять бѣсомъ» [397, с. 114]. У Московському літописному зведенні кінця XV століття мовиться, що вкинутий у Волхов Перун, «пловя сквозъ великій мость, ... палицу, глаголя: «Людіе Новгородстїи, и симъ тешаще, поминайтѣ мене, бьюще». 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 сквозъ великій мостъ и, вергоша на него древо, он же рече им: «Симъ древомъ, Новгородстіе люди, тѣшащся, поминайте мене». На немъ же нынѣ убивахуся творять бѣсомъ» [401, с. 29]. Важливі подробиці про традиційне новгородське бойовище наводить і Густинський літопис: коли скинутий Перун плив по Волхову, «един же некто человек верже на него палицею, он же взял палицу, верже ею на мост 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 Новгороду, 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 [768, 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 [610, 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, поминайте, и бойтеся, безумніи человекѣцы, на мосту семъ»; «Еще кои не крещены, поминайте меня и беитеся, человекѣцы, на мосту семъ» [402, с. 64, 25]. Інженер-капітан Ерік Пальмквіст, прикомандирований до шведського посольства 1673–1674 років, на плані Новгороду 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 [534, 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 військовий 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; 603, с. 68-69, 73; 440].

Звичай боїв на Волховському мості, над водою, навкулачки і на палицях, засуджувався християнською церквою, вважався «язичницьким» і «бісовським»: «О таковыхъ же дѣлехъ много многожди възбраняху 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 ХІХ – на початку ХХ 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 на кулачки і на палицях виступав Кирило, митрополит Київський. Він викривав звичай «в божествьныхъ праздньники позоры нѣкакы бесовьскыя творити, съ свистаніемъ и с кличемъ и выплемъ, съзывающе неки скарѣдныя пьяница, и бьющеся дреколѣмъ до самыя смерти, и възимающе отъ убиваемыхъ порты» [477, 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 будутъ прокляти въ сии вѣкъ и въ будущи». Від них заборонялося приймати будь-які пожертви: «Аще нашему законоположению противятся, 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 близъ Божиихъ церквъ. Аще которыи попъ дерзнетъ что створити надъ ними, да будетъ чюжь своего сана» [477, 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 ХV 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 замышляють и крови пролітія, и души христіанськіе губяють» [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» [112, с. 151]. Вміщена у Степенній книзі оповідь про бої на честь Перуна була пов'язана з розгромом Новгорода царем Іваном IV [534, 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 послѣднии палицы у святого Бориса и Глѣба вземъ Никонъ митрополитъ новгородскіи предъ собою огнемъ сожже и тако преста бѣсовское то тризнице отоле со оловеными наконечники тяжкими» [354, с. 370; 635, с. 91]. У москвичів новгородці мали прізвисько «долбежники» [507, 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 [452; 460, с. 230].

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 Качанова, 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 «онь доль» Миколай. Казали, що Миколай, розігруючи незлагодую-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 Грольва Пішохода країна змії Ormland лежала десь поблизу Новгорода, Ладоги й ріки Двіни. Правив нею велетень Грім Егір, здатний обертатися на дракона, літати по небу і вивергати вогонь. Відрубані частини його тіла перетворювалися на змії. Від руки чаклуна Егіра загинув конунг Гольмгардаріки (Новгородчини) Грегтвід (Hreggviðr) [715, 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 – Дерево Бурі, тобто Блискавка. За міфом, Громовержець (в даному випадку Грегтвід) повинен блискавкою вразити свого змієподібного супротивника (Егіра). Але в Країні

змій, тобто бог Нижнього світу, виявився сильнішим за бога Верхнього світу. Не допоміг Грегтвіду навіть його віщий кінь.

Дослідники давно вже вказували, що літописець не випадково виділив Волоса й Перуна, промовчавши про подробиці розправи з іншими ідолами. Мабуть, Перун і Волос були найважливішими божествами слов'ян, якимось 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. Ці побоїща колись були ритуальними, обрядовими й впливали, 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 [583, с. 34]. Епізод кидання на міст булави наявний у низці казок про героя-змієборця, якого можна вважати трансформацією Перуна [31, с. 168]. Булава, інакше кажучи, атрибут Перуна, є символом влади [524, 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 рьку, 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 ѣль и пиль, а нынѣча попллови прочь». І Перун, як стверджують Новгородський III-й Софійський I-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 і жертвовного 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 [435]. 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 магичними 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 семантики 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 умилювати 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, а глиняні вироби поставали як модель макрокосма [453; 461, с. 231-238; 456, с. 42-50, 155-164, 199-246; 466; 427; 428; 432; 433; 434, с. 95-100; 437; 438, с. 331-335; 441; 442; 443, с. 71-74; 445; 446; 447; 448; 449; 459; 748].

З огляду на залученість димківських глиняних фігурок до свята на честь Громовержця доречно згадати, що, за аргументованим висновком французького етнологіста 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 вигазі 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; 436; 456, с. 209]. 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 *Їса, Їса, Їса* [549, 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 низкорослим, темношкірим народом зі звірячими рисами; вони вкриті шерстю і ворожі громовержцю Єну [380, с. 208-209]. Ці перекази мають подібність до в'ятських легенд про виникнення Свистопляски. Тут теж ворожий етнос поставав сліпим. У міфах, які розгортаються в межах багаточастинної космології, переважала тема відвоювання людьми всіх сфер життєдіяльності від мешканців позалюдських локацій, 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 Бросачіхою, 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 [538, с. 204-205]. Десь тут ховається й пояснення назви Раздеришінської [451; 460, с. 235].

«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; 624, 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 [597, с. 79]. Тимчасова чи перманентна невидючість 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 [531, с. 74-76, с. 75; 519, 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 якимось був співвіднесений 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; 569, 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 капиці, 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 «рання» 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; 617, 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 Хлинівське 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. Напрямо 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; 555, 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 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 поклонитися Перунові, а смердам – приносити жертви Волосу. Письменник зображав, як натовп при в'їзді Ераста Грустилова в місто ніс на ношах ідол Перуна. Хо́да дійшла до площі, де Перуна поставили на узвишшя [487, 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 багатьма людьми. 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 не випадковою. 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 селі Троїцькому неподалік від Серпухова, писала: «Я в Росії познайомила́сь 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? 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 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 Георга 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) [470, 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 простору 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» [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 Новгорода?» [502, с. 207]. Петер 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; 612, 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 витoki 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.

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; 624, с. 73; 626, с. 90-91; 627, с. 364]. Такі ж бої між двома гуртами зафіксовані в єгипетських, угаритських і хетських документах [624, с. 73; 626, с. 91; 627, с. 364]. Вони повторювали, актуалізували 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; 626, с. 90; 627, с. 364; 624, 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 Хаоса 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, 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 «каштеляни» і «ніколеті». 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 бенкет. Осетини святкували кеенобу 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 переможців 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 даргинських і аварських селищах у 20-х числах березня. Хлопчики селища поділялися на два загони и метали пращею 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 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 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 жертвовного верблюда. У цьому обряді вбачають відображення надзвичайно поширеного в первісних народів звичаю ритуального змагання двох братій, яке було одним із елементів дуальної організації у народів майже всіх частин світу [545, с. 282-286].

Не виключено, однак, і те, що ця «кам'яна війна», а також метання кульок (т'урши) і вибухи каміння за допомогою пороху були пережитками якогось весняного обряду. Можливо, в давнину обидва загопи 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 військо', і це разом із іншими фактами дало 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 влились 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 викоринити 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 Когурьо (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 [545, 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. Зіставлення 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». 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 долинами 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 Еквадору 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. Спершу вони обмінювалися жартівливою лайкою, а потім починали кидати одні в одних камені з праці. Жінки й старі діди, що стояли поблизу, підбадьорювали учасників. Після їжі і прийняття 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. 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 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 генеза андських ритуальних битв складна. Проте в усіх типологічно й хронологічно більш давніх дійствах такого гатунку 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 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; 544, 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 «Беовульфi» (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 північноросійської 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». Окрім того тут можна простежити «культурне послаблення»: замість людини в жертву приноситься лише її кров [727, 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.

4.3. 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 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 співрозмовники. Звичайно, про пізній характер такого трактування свідчить 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 дівочтва, 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 князівства Расахатіна 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 (вирушення в похід, перебування в небезпечному просторі, пов'язаному зі смертю), і комплекс казкової нареченої (чужа; далека – з іншої, віддаленої держави, що знаходиться в замкнутому просторі обложеного міста тощо), присутній і чисто 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; 582, 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 збільшувалося 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 [497, 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 культурі богинь-рятивниць, причому вони метафорично пов'язуються з образом квітучої пори року, і їх порятунок приурочується до розквіту рослинності, до родючості тварин і людей» [582, с. 79]. В описі письменника Павла Яковлева,

котрий також довго мешкав у В'ятці та мав нагоду чути місцеві перекази, Євдокія біжить із розтріпанним волоссям. Ознакою русалок завжди лишається розпущене волосся. Розпускання волосся – неодмінна умова чародійства, тому простоволосими є чаклунки, відьми [23, т. 3, с. 466, 484; 595, с. 12; 105, с. 82; 513, с. 216; 241, с. 264]. Епізод, де Євдокія вимагає повернути свого милого від усієї природи, перегукується зі скандинавською міфологією і вказує на архаїчність переказу [527, 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 культури і релігії багатьох народів можна чітко виявити два закони розвитку: по-перше, із окремої (поодинокі) 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 культури в сферу звичаю. Інший важливий закон у розвитку культури спостерігався у принесенні людських жертв: культурне послаблення у багаточисельних 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 мають вад, брали в якості жертв злочинців, полонених чи рабів. Нарешті людей заміняли тваринами чи фігурами, які імітують людей, ляльками. У цій формі, яка вже потьмарилася, жертвоприношення проводилися століттями всіма культурами та релігіями [727, 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 відправлення 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 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 способу 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 знаковим акцентам, 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; 609, с. 127-133]. Тобто тими, чий фертильний потенціал, будучи готовим до реалізації, ще не встиг себе проявити. А врочистості над річкою В'яткою, як і інші свята, були спрямовані на забезпечення життєздатності соціуму. Через ритуал Свистопляски 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, моделювало їх. Відбувалося це за певною схемою, згідно з якою визначалися ролі кожної статевовікової групи в обряді, святі [460, с. 252].

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.

4.4. 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». Її заголовок став сприйматися як народне прислів'я про в'ятчан [488, т. 1, с. 109; 184, с. 573; 144, с. 423]. Той варіант легенди, що потрапив на початку ХІХ століття у лубок, розповідав, як хлиновці всім містом озброїлись абичим проти морського чудовиська, що з'явилося в них [507, с. 171; 506, с. 132; 488, т. 1, с. 109; 165, с. 12]. Майже два століття вона була улюбленим сюжетом лубків [512, с. 27].

У вже згаданого в'ятського письменника Всеволода Лебедева у книзі «В'ятські записки» можна прочитати: «Є народна картинка – з тих, які в минулому любили вішати по хатах. Вона називається «В'ятська баталія» і зображає збіговисько людей, що їдуть на биках, коровах і цапах, озброєні лопатами, вилами, граблями. Ця подорож на биках і цапах 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]. Білоруський мистецтвознавець Дмитро Ровинський – відомий поціновувач, збирач і дослідник російського лубка – опублікував цей лубочний лист в своєму знаменитому зведенні «Російські народні картинки» [472, 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 литвинів від серпа дуже близька до переказів комі про загибель стародавнього 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 важко припустити, що кумедні вояки якимось 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. Де його 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. 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 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 легенда, де мешканцям міста протистояло 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 «лютий чародій», набував подоби крокодила, ховався в річці, топив і жер людей, які не хотіли вшанувати його як Перуна. Він жив в особливому місці на березі річки, яке зветься Перинню і де язичники поклонялися йому. Вони запевняли, що Волхов «сїль 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 [502, 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 Юрїївського, 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 родился Володимир-князь в Киеве; тот самый Володимир-князь, что привел Русею в веру крещенную. Сказал Володимир-князь: «Всея земле Русской – креститься». 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 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...» [634, с. 118].

Окремі скептично налаштовані дослідники зауважили, що переказ, розказаний старим рибалкою, в основних сюжетних лініях 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 мертво 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 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 [356, с. 75-77; 355, с. 16, 18; 622, 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 [602, 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 [539, с. 367]. І саме ведійський Індра в одній зі своїх архаїчних іпостасей виступав у подібі дракона – подателя води [270, с. 184]. Змія-громовержця, судячи з деяких даних, вшановували і північні іранці, що вплинули на слов'янську культуру, в тому числі й українців Нижньої Наддніпряни [429; 439; 440; 444; 454; 457; 462; 463]. Аналогом осетинського бога грому й блискавки Уацілли 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 [620, 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 ХІХ 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 острогою і, вийнявши її, поклав на тому місці, де згодом був збудований великий язичницький храм; там виник пагорб з китового праху. Антична міфологія пов'язує аналогічний конфлікт із будівництвом Трої, коли розгніваний Посейдон наслав на місто морського дракона, а Геракл його здолав [599, с. 235-236; 9, с. 248]. На думку австралійсько-британського культуролога Джека Ліндсея, Георот датської епічної традиції – це Лейре на острові Зеландія, котра, поруч з Упсалою, була скандинавським королівським центром, де розігрувався театралізований ритуал з офіруванням, – можливо, на зимове свято

Йоль. Цілком вірогідно, що витoki датської 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 страхітливую матір. За Саксоном Граматиком, легендарний король Гадінг 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 забили камінням і палицями. Подібне чудовисько мешкало в Грейт Глені, у річці Нессі, і нападало на людей. В Альфаблоті, язичницькому жертвоприношенні скандинавів 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]. Це ще один перегук в'ятського фольклору із 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 в 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 [553, с. 10-11, 15]. Виникнувши з поєднання хлиновського язичницького свята на честь Перуна та християнських або напівхристиянських устюжських поминальних урочистостей, Свистопляска несла в собі кілька варіантів фольклорних осмислень, наближених до 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. Детальне зіставлення структури й атрибутики в'ятського свята 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.

РОЗДІЛ 5

ОСОБЛИВОСТІ КАЛЕНДАРНОГО ОБРЯДОВОГО КОМПЛЕКСУ РЕНКАВКИ

5.1. Краківські урочистості

З кінця ХІХ 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 Грабовський [682, 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 генезу, про їхнє первісне значення відомо ще менше, ніж про Ляйконика. У ХІХ 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») [765, с. 79-80; 741, с. 36], а в реєстрі, що охоплює перелік видатків, пов'язаних із коронацією Генріха Валуа, міститься позиція, що стосується освітлення пагорба з цієї okazji: «*Chłopot co palili ogień na Rekawce na Te Deum laud. po koronacyjnej i co drwa tamże nosili, groszy*» [693, 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» [746, 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, повторювалася майже в усіх роботах, що торкалися цієї теми [797, с. 185; 682, с. 331; 680, с. 275].

На подібне походження слова вказує один із віршів Яна Кохановського, в якому «rękawka» означає надгробок, насипаний руками: «Więć ty też, ramiętając na jego zabawki, / Nowej mi nie żałujmy usypać rękawki» [695, с. 130; 678, с. 161; 711, с. 100]. Те, що Ренкавка асоціювалася із насипаним земляним пагорбом, засвідчують наступні місця з творів середньовічної польської літератури: «(стійкий чоловік) był go rękawką przykrył przedsye ón wynidzie», – пише Ян Гроховський (близько 1570 року), натомість Александр Ободзінський у своїй віршованій історії Польщі «Пандора старожитних монархів польських» (1641) говорить про Ренкавку чи то пак Краків пагорб як про «ręka supanu» [646, с. 224]. Традиція щодо могильного характеру пагорба була дуже стійкою, і її доповненням слугувало кілька інших вказівок. Так пагорб Ванди, доньки Крака, мав бути місцем її поховання, а село, що лежало біля підніжжя пагорба, мало назву Могила [666, 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' [725, с. 186]. Корінь, який утворив даний топонім, походить від запозиченого праслов'янського *raka (<*orka, споріднене з латинським arca '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’. 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, це києворуське раковина ‘перламутр’, російське раковина, ракушка, українське діалектне (гуцульське) раква ‘маслянка’, чеське rakev ‘труна, склеп’, словацьке rakva, rakev ‘теж’, чеське rakvice ‘мушля’, полабське rakāi ‘ящик’ [791, 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 [797, с. 185]. Як довели польські археологи, могила Крака дійсно датується IX–X століттям, тобто часом зародження язичницької держави віслян [765, 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 виявилось коріння, що сягало майже шести метрів у глибину. Грунтовне 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 विकорчуваним, а серед його коріння знайдено було ще широкі й плоскі 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 архієпископа 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 практикувані 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 викоринити, але не насильством та присилуванням, а, наскільки це було можливим, тактикою асиміляції, повільно впроваджуючи на місці старих обрядів урочисті християнські звичаї [666, с. 88-89; 797, с. 186].

Найдавніші розповіді про урочистості на могилі засновника Кракова належать до XVI століття. Якщо про католицький Емаус згадує папський легат 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 Ягеллонській 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 u 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 czy czo polem wyorywalibyli albo też ujrzą goroiącii, o zmarłych rozumili iako o iakich Bohatyroch, Igrzyska też rozmaite a zwłaszcza szermierski, przy pogrzebiech sprawowali*» [759, с. 35-36; 760, с. 51; 741, с. 36]. З ненабагато пізнішого плану Меріана й Вішера

де Йонга 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 Krakowem» – 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 таку назву.

У календарному фольклорі й замовляннях небесне царство – причина вічного оновлення життя. Рай, вирій відкривається як певна пора року – весна, вічне блаженство досягне 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 [797, 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 Адріана. 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 *Johannis Groschen* з портретом святого Іоанна Хрестителя з ягням. Їм приписували магичні властивості відлякувати злих духів, які мають у день поминання вийти на світ. Слід додати, що на схилах пагорба знайдено під час розкопок в XX столітті багато монет, які переважно походять із часового проміжку від початку XV століття (коронний третяк Владислава Ягелли), 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 власних спостережень, усної традиції. Майже двісті років з того часу у Польщі не було чути 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 [759, с. 36; 760, с. 53, 56; 741, с. 36; 797, 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 чужина 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 Голембйовський 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. 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. 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. Хватають 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 тішитися протягом усього літа кожен мешканець міста [740, с. 20-23; 680, 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 ХІХ століття були заборонені згадані Сарницьким турніри з фехтування, замінені пізніше на бої на палицях [797, 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 закінчувало великодні свята [685, 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 Казимежем, 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 листопадним повстанцям Царства Польського. Про відзначання Ренкавки в 1836 році відомо зі спогадів

Гелени з Мерошевських 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 місцевою 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 вдавене 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» [731, с. 185; 760, с. 57; 666, с. 89-90; 741, с. 36-37; 797, 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 зібралось 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 віддають шану пам'яті засновника Кракова, стоячи на його похованні» [719, с. 8].

Остаточна 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 із небагатьох в Європі), і святкування перенесли на узгір'я з костеликом святого Бенедикта [797, 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 [668, с. 197]. 1854 року Луціян Гіпполіт Семеньський писав, що в Кракові усе, що живе, вирушає на Емаус. Метою походу є Звезинець; пішо, кінно й возами, яких дуже велика кількість, всі поспішають подихати свіжим повітрям і, як висловився етнограф, привітати божество весни, що в зеленому вінку приходить на землю. Такий язичницький відступ він робить не дарма, 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 [763, с. 305-306]. У підручнику з історії Польщі Семеньський пояснював, що Крак, хоча й був поганином, але мусив панувати справедливо, 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 володаря, святкується врочистість Ренкавки [762, 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 піфагорійській 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, *stura* 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, Радуніца, 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 кривих згадування та розділяння радощів. Таке значення Ренкавки Лепковський обґрунтував 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 [714, с. 46-48; 712, с. 47-48; 713, с. 49-53].

Археолог Кароль Рогавський, 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 елегії латиною, причому кожен з них супроводжує короткий прозовий уривок із доданням гравюри на міді. Елегія 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 Владиславу 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 малярські хроністи, зокрема Янош Туроці й італійський історик Антоніо Бонфіній в XV столітті, засвоїли ту оповідь і весь час її повторювали. Звернення Рогавським 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 – із киданням булок під час відзначання Ренкавки. Обидва оповідання повторюються тут, вказуючи на те, що мадярським хроністам довелося скористатися якоюсь польською легендою [749, 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. За легендою, багато років тому у печерах Вавеля мешкав велетенський дракон, який ширив довкола спустошення і найдрібніших дітей краківських пожирав; 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 ревля 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 загібали. 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. Але дивна річ, що не тільки діти користуються тими багатствами, рясно нагромадженими: найбільше купують дорослі.

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: картечню 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. Давніше, коли жив граф Артур Потоцький, краків'янин душою і тілом, на Ренкавці ще рясніші збирали жнива. Він зауповував цілі запаси від перекупок і наказував кошиками сипати серед поспільства. Ветерани Ренкавки розповідають про нього дітям різні історії, завершуючи: що був багатий і щедрий, як сам Кракус».

За переказами, справляння Ренкавки триває вже дванадцять віків. Можливо, на думку журналіста, колись вона відбувалася прекрасніше, але не сердечніше.

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 [636, с. 303]. У цих зауваженнях, ностальгуючи 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 [668, с. 197]. Святкування було своєрідною візитівкою міста над Віслою й неабиякою гордістю його мешканців. 1866 року краєзнавець Амброжи Грабовський 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 [682, 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 [696, с. 289-290].

Історик Казимеж 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 одногосно 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, по-перше, за народними уявленнями, дихають весняним повітрям, вимагаючи від кривих, 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 [750, 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 є постаттю безумовно міфологічною, а могильний пагорб – очевидно, жертвним вівтарем. А вся урочистість вірогідно є ремінісценцією язичницького весняного свята [773, 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 на третій день Великодня. І, щоправда, змогою цією ніколи не нехтує. Вже за день до того думки зайняті тим, буде вранці Ренкавка чи таки не буде. 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 з

булками та пряниками та дитячими іграшками, сунули селяни на богослужіння з відпустом, прив'язаним до третього дня Великодня. У полудень починали збиратися головні актори вистави, що мала відбутися: різні бідні хлопчаки, вуличні шибеники, здебільшого мулярі. За давнім звичаєм хлопчакам кидали булки, варені яйця, часом пряники та горіхи. 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, погрунтованих білим, оздоблених блакитними й червоними смужками. Тут знову на лаві були шереги волоських горіх 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. Стефанія Уляновська подає яскраві замальовки свята та його колоритних відвідувачів, які репрезентували всі стани суспільства [780, с. 1-2].

Згадувалося 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 [797, с. 185].

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. Уляновська колоритно передає не тільки асортимент іграшок (зелені мисочки і коричневі горнятка), 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 [780, 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 Меховського, 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. Крім того, Сарницький також роблять згадки про ту могилу, а Мартин Бельський 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, який стоїть до цього часу [643, с. 50].

На краєвиді ж міста Кракова, вигравіюваному за часів короля Баторія топографом Георгом Гуфнагелем 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 хлопчачки. 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 кривних, яйця смажені і варені відігравали на тризні найважливішу роль. Яйце не втратило те велике значення, яке мало в давнину. Бо коли прадавній символ набрав християнських рис, хоча форма змінилася, суть речі залишилася. 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 виявилось, що вони мусять походити з Біскупиць; інші жовті, очевидно, вони були з Сеправа коло Мисльєніць. 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 [723, с. 1-2]. Про ті черепи,

які пробст назад склав до могили, людські вони чи тваринячі, мають сказати своє слово антрополога, 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 домагалася 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. І так само й костелик святого Бенедикта, напевно, заступив на зорі християнства якийсь ідолопоклонницький вівтар, де приносили жертви. Язичницька Ренкавка, свято померлих, пов'язана з річною урочистістю Воскресіння Христового, поступово набрала християнських рис. 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 [780, с. 2]. Ще в 1894 році відбувалося з того місця кидання хлібів для людності, що заповнювала щільно ціле узгір'я. 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 [760, с. 57].

Фольклорист і етнограф Шимон Гонет 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 Гонета, 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. За переконанням Гонета, 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.

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. 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 [681, с. 76-77].

Етнограф Леонард Лепший 1899 року надавав краківській Ренкавці виняткового значення в системі народних звичаїв, як одному з найдавніших язичницьких обрядів, 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. Лепший 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 [711, с. 17-18]. Вказівка на особливу роль свисту (й стародавнього божества вітру Посвисту) є дуже важливою.

Етнограф Жигмунт Гльогер, повторивши відомості Голембйовського та Семенського, також вважав Ренкавку поминальною урочистістю чи залишком похоронного пригощання. Гльогер 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 костелами, а вдома справляти вечірні учти, звані жалобними обідами. Навесні ж справлялася тільки Ренкавка, що перетворилася в різновид добродійної 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 щедрі учт, 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 почитували, 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 вшанування 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. Гльоґер 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 багаті мови й звичаїв праотців. Учений навів стару шараду поета Бобровича на слово «Rękawka»: «Me pierwsze z drugim w Polsce wprawne do oręża, / Me drugie z trzecim bywa na kościele; / Wszystko samego czasu potęgę zwycięża, / U nas ma wdzięku i znaczenia wiele [679, с. 212; 678, с. 161]. Рецензент енциклопедії Гльоґера 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 [649, 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 тоді, коли суспільний

досвід постійно актуалізується, колектив може вижити. У досягненні цієї мети ритуал відігравав виняткову роль. За допомогою ритуалу колектив періодично оновлював свої переживання, свою віру і, зрештою, – свою суспільну сутність.

Тарнівський краєзнавець Людвіг Млинек звернув увагу на один звичай, що дублював краківське святкування, – на відзначання Ренкавки в містечку Заклучині на Тарнівщині: «За містом Заклучин розташована висока гора, на вершині якої здійснюється дуже давня каплиця із зображенням святої Діви Марії. ...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 заклучинці зазвичай називають «Rękawka». Гору разом з каплицею оточувала незліченна кількість народу. Дрібні торговці зі своїм крамом теж присутні при цьому. Близько десятої години ранку розпочиналася свята меса. Після богослужіння починалося саме народне свято. Міські музики розпочинали веселі народні танці. 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. Це перше весняне свято, 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» [726, 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 Лака, 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 Бельському й сягає дуже давніх часів. Натомість, як припускав Лак, святкування Ренкавки є значно пізнішим, занадто змішаним із християнським святом, пов'язаним із відпустом і святом 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 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 [709, 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, відновлення зв'язку 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 журналістів і науковців, які звернули увагу на подію на Кшемьонках та 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 жертвне кидання хліба, яєць, плодів із пагорба залишалося в якості загальної потіхи й вияву милосердя до вбогих. У ренкавкових оповідях актуалізувалося 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.

5.2. 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, Грудек 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 форми для пасок, мисочки, горщики, відерця, дзбанки і різноманітні свистунці. Глиняні ці вироби закупували у Блажея Влодинського зі Звезинця і в молодого тоді Юзефа Кернера на

Смоленському в Кракові. Влодинський покривав начиння не тільки зеленою поливою, але й ясно-жовтою й темно-вишневою, а ще виготовляв мисочки з різними орнаментами. Дзбанки оздоблював 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 [657, с. 217-219; 761, с. 4]. Станіслав Церха, описуючи побут Клепажа – 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 Звежинці 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 подібі серця й мережив з 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 костелу святого Бенедикта на гору, названу на честь цього святого. А коли виходили з костелу, то вже належали до тих, хто забавлялися Ренкавкою, адже поблизу костелу, 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 зазначає, що легенда про

походження Ренкавки надто добре znana, щоб її повторювати, навіть сам звичай кидання хліба, яєць і булок був неодноразово описаний. Цей звичай під впливом краківських газет був заборонений [658, с. 40-41]. Сталося це 1897 року, декретом австрійської влади, через «дантівські сцени», що буцімто при цьому розігрувалися.

Щорічно на Кшемьонках продовжував відбуватися відпуст і ярмарок-фестиваль, який був продовженням і кульмінацією Емауса [771, с. 52; 797, 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 [740, с. 20-21; 668, 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» [651, 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 Грабовський. Звезинець, передмістя Кракова, від самого рання заповнюють натовпи народу, які товпляться побіля яток, 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 з пам'яткою, на яку перетворив свій крам запобігливий крамар, а часто також кмітливий виробник, муляр зі Звезинця. Великодній понеділок – то день виставки відповідних обставинам творців забавок і сувенірів, перегляд домашніх промислів і всіляких «новинок» для шукачів рідного народного мистецтва», – писав Казимеж Віткевич 1924 року [790, с. 27]. Зрештою, свистунці у вигляді різних птахів, коників і вершників на конях виробляло дуже багато гончарів на Жешівщині, Люблінщині, Келеччині 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 було дошукатися правдивих метрик для закуплених там зразків із потішним виразом і незграбної, архаїчної форми [761, с. 4; 759, 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 взамін 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 [761, с. 4; 759, с. 33]. 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, на Балканах і Сицилії та в інших країнах Європи [761, с. 4; 759, с. 33-34].

Зрештою, сам польський народ виводив свистунці у формі тварин, а особливо глиняні іграшки в формі пташок, 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» [761, с. 4; 759, с. 34]. Такі апокрифічні оповіді поширилися в багатьох слов'янських народів, оскільки перегукувалися з їхніми власними міфологічними легендами [747, 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. 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 різноманітність 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 життя, фольклору і звичаїв. Там продавалися маленькі візки, лопатки, мотики й граблі, дрібні предмети побуту: ліжечка, столики, стільчики, глиняні мисочки, дзбаники, горнятка, форми для пасок. Краківські гончарі робили також свистунці, у вигляді домашніх тваринок: песиків, півників, коників, корівок [666, с. 90, 91].

Які інші іграшки ще продавалися під час Емаусу й Ренкавки, повідомляють детальні звіти з 1905 року, зроблені на замовлення Северина Удзелі. Їхні автори є вчителями з Подгужа, з якими в той час Удзеля близько співпрацював [651, 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 Звезинця 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, 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 Пулвсем Звезинецьким. 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, дзиги, паяци, ляльки...» [651, с. 134-135; 742, с. 130].

1924 року мистецтвознавець Казимеж Віткевич 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. Справді естетичної цінності досягали дерев'яні деревця з пташками,

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 Звезинця 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 Удзеля... Спроби впровадження на «Емаусі» іграшок, виготовлених мистецькими фабриками, виявилися безуспішними» [790, 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: «Уздвж площі забав із одного й іншого боку поставлено ятки й столи з напоями і закусками. Коло входу на площу забав розклалися ятки з пряниками й тістечками. Там само під костелом святого Бенедикта розташовувалися ятки з відпустовими речами: образками, молитовниками, хрестиками 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, лічки, і навіть більші возики, щоб возити малих дітей. Не забуто також про меблі для ляльок, тобто крісельця, столи, канапки, шафочки, умивальники, ліжка і колиски. 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 в народному вбранні. З бляшаних виробів виставлено найбільше кухонного посуду як іграшок для дівчаток» [651, с. 135-136; 742, с. 130].

Остання, цікава й одночасно досить докладна реляція з Емаусу походить від Владислава Криговського і стосується періоду на 30 років пізнішого. Емаус був передовсім великим ярмарком іграшок. На столах рясніли цукерки, пряники, в'язки бубликів, дутої випічки, глиняні півники, скарбнички, коні і жовніри, птахи і тварини, дерев'яні візки та брязкальця, м'ячі і револьвери, пожежники з драбинами та музичні шкатулки. Завжди притягували очі дерев'яні візки, червоні та блакитні візочки, поєднані з чорними й білими кіньми, кубики різної величини, колечка та діаболо, і різноманітний дріб'язок. Однак із зітханням закінчує Криговський свої спогади: «Немає вже сьогодні таких Емаусів, як бували колись... Нема також ні євреїв, ані Христосиків, смутних і зажурених...» [706, с. 272-277; 651, с. 136-137]. Слід додати, що фігурки євреїв – роботи майстра Здіслава Дудзіка – знову з'явилися на Емаусі, починаючи з 1977 року. 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 [651, с. 207; 742, с. 133].

Значну частину дерев'яних іграшок, таких, як оздоблені брички, 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, Паховіць 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 [779, с. 79-82; 667, с. 10-13; 651, с. 137]. Решта дерев'яних іграшок вироблялася у самому Кракові і околицях.

Слід 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 Піховіце, 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 (кошечки, 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 [651, 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 входили кілька сіл, серед інших і Тшемешно, звідти, ще в середині ХІХ століття, селяни привозили до Кракова цілі фури згаданих вище ренкавкових сокирок, а також великодніх брязкал і торохкал [759, с. 37-38]. Згідно з повідомленням етнографів, ці брязкала служили не тільки для дитячих забав, але також використовувалися нічною сторожею [785, с. 426-427].

Інше село, що входило до складу того ж осередку, Поремба поблизу Мисьленіць, іграшкарські традиції якого були досить давніми, однак насамперед село славалося виробленням дерев'яних «кухонних речей». Найбільше робили ложки, виготовляли також ложківники, сільнички, товкачі для м'яса, качалки, черпаки для кухарів, вішалки, топорища, граблі й інші речі, а з іграшок найбільше робили «rzeczotki», 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, Гдові, 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». Звичайно найчастіше виробляли возики, машини й літаки, колиски і півників, а решту предметів – у менших кількостях. Виробники продавали їх самі

або ж через посередників, у Кракові, на Клепажському ринку, власникам приватних крамниць, деякі – в CPLIA, а також під час відпустів у Кальварії, в Могилі біля Кракова або ж на ярмарках у згаданих вище місцевостях [651, с. 138; 667].

Великий попит на іграшки з Поремби знову оживив іграшкарство і Тшемешного, Осечан, Модльніці біля Кракова, котра на межі XIX–XX століть становила другий, поряд із Тшемешним, осередок, який забезпечував Краків іграшками, насамперед дерев'яними сокирками у великих кількостях [651, с. 138]. Порівняння тогочасної Ренкавки з тією, що постала після Другої світової війни, було явно не на користь останньої. «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 [668, 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. Ці, ще на початку XX століття потужні народні гуляння перетворилися, за словами етнографа Еугеніуша Дуди, на спокійні відпусти, яких багато в Польщі. Історик Богдана Піліховська характеризує їх як «дедалі безбарвніші». 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 каруселі, тири, 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 виявилось шанобливе ставлення поляків до свого національного надбання, котре вигідно відрізняло їх від росіян. 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 конфрадернією 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 кооперативом, завдання якого у рамках організації праці CPLIA полягало головним чином у проведенні 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 ХХ 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 ділить 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.

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. 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 [666, с. 88, 93-94; 718, с. 207; 741, с. 37; 797, с. 186, 189]. Велику роль у розвитку 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 Гражина 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 якимось втручатися в його життя. Велоса 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 ХХ 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 асортимент, який був на Емаусі та Ренкавці раніше, і заохочуючи майстрів дотримуватися канонів. Завдяки допомозі мистецтвознавців, етнографів і керамологів їм це вдалося зробити. 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 локальної, а згодом і національної ідентичності, відбувшись як загальнопольський символ самотності й нерозривності історичного зв'язку поколінь.

РОЗДІЛ 6

ІГРАШКИ НА КРАКІВСЬКИХ СВЯТАХ

6.1. «Деревце життя», гойдалки, торохкальця та свистунці

«У паводку нагромаджених виробів вирізняються головним чином два розділи. Кераміка і домашній дерев'яний промисел творять характерний вияв кустарної творчості», – писав Казимеж Віткевич [790, 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 [658, с. 40; 786, с. 859-861; 788, с. 594-595; 787, с. 138]. Перша, що її змальовують ті, хто писав про Ренкавку в другій половині ХІХ 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 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 листки. На галузці чи на листках кріпилася кольорова пташка на пружинці або гніздечко з пташенятами. І деревце, й пташки були дуже барвистими. Прикріплені на пружинках, вони гойдалися, і кожен дотик спричиняв їхнє коливання [759, с. 36; 761, с. 6; 666, с. 92].

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. 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 Казимеж Мошинський 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 [759, с. 37; 760, с. 52-53; 357, с. 214; 729, т. 2, с. 150; 666, с. 93]. Етнографічні дослідження дають деякі пояснення цієї проблеми, особливо якщо врахувати зв'язок зі Світовим Деревом слов'янських богів – Велес у подібні змій 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; 562, 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 змій.

Ренкавкові звичаї дали початок ще одній популярній іграшці. «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, 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 підвішеним угорі делікатесами, до яких, якщо потягти шнурочок, піднімалася фігурка хлопця, а потім швидко опускалася, коли шнурочок звільниться [759, с. 42; 761, с. 9]. Забава ця була популярною перед Другою світовою війною. 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 [666, с. 90-91]. Можливо, відголоски участі сарматів у етногенезі 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; 464; 465; 463]. Також на Ренкавці й Емаусі кидали ганчір'яними кулями в піраміду, складену з кухлів, або ж у вусаті голови, виставлені на дощі. Гравець, якому трьома кидками вдавалося їх скинути, отримував нагороду [666, с. 91]. Організовували там перегони в мішках [797, 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 [666, с. 91-92; 759, 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 подібні свинки, крикливих червоно-золотих кольорів і реалістичної форми» [790, 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 редуція поховання на палях. Звичай будування або ставлення гойдалок утримувався 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. Посередині гойдалку тримала на пружинці зі скрученого дроту дерев'яна пташка – жива ремінісценція ренкавкового «деревця життя» [761, с. 7; 759, с. 39; 771, 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 [761, с. 7-8; 759, с. 40; 666, с. 92; 785, с. 427]. Другим типом торохкальця були відомі в цілій Польщі одностворчасті 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 вироблення 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 [761, с. 8; 759, 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 біля костелу» [694, 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» [702, 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 «*ruscheraki*» (також «*ruscheru*», від латинського *ruer* – хлопці, учні) в Зельонках коло Кракова [761, 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» [694, 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 Велополі Скшинському в Ропчицькому повіті близько 1918 року, вони були б

знищені в дитячих руках, якби не заопікувався ними місцевий учитель Болеслав Глязер 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. Всі предмети, які видавали грюкіт, тріск, свист, стукіт і шум, як уже мовилося, виконували апотропеїчну функцію [761, с. 8; 759, с. 41; 666, 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 величини – могли бути сонцями або зірками, або також, перекриваючи одне одне, могли творити серію півмісяців. Орнамент цей відтискувався за допомогою обручок або трубок подвійної величини. Тільки оточуючі промені довкола сонця чи подільні лінії ритовано було гвіздком. Виразності тих оздоб добивалися 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 Велополя Скшинського показує розмаїтість мотивів, окрім послуговування тими самими оздоблювальними елементами, насамперед, стиль орнаментики, відомої за розкопками із слов'янської давнини [761, 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 [761, с. 8-9]. Варто згадати, що в багатьох народів світу торохкальця й брязкальця вживалися виключно в обрядах і релігійних танцях [585, 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» [598, с. 190].

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 Ясінський, ритм функціонування тамтешньої гончарської спільноти був зумовлений особливим характером цього міста – торговим і туристичним водночас, а також коливанням попиту на їхні вироби [689, 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 Голембя, «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 Казимежі 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. Зіставлення 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 Казимежі 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.

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 Смоленсько. 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 Весь. 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 Сигізмунда I. Громада гончарів на Гарбарях була дуже потужною, й до неї ніколи не могли дорівнятися навіть Клепаж і Казимеж, 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 Вісьльної і від вулиці святої Анни до лівого боку вулиці Шевської, правий бік вулиці Братської та Гончарської (тепер Голембя) до вулиці

Вісльної. У міській 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 Смоленському. У Казимежі 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.

Краківські гончарі, як і їхні приміські колеги, були організовані в окремий цех. Хоча цехові статuti, 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. 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 Казимежа, якого, очевидно, син працював з Капланцем під час робіт на Вавельському замку в 1524–1534 роках. Тоді ж на замку працював гончар Познаньчик із Казимежа. 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 Клепажі, Єпископському палаці, Смоленському, 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 підтвержені 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 Бернатека 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 Казимежі, де перед 1652 роком найчисельніше було представлене шевство (20 ремісників), кушнірство (16), слюсарство (11), теслярство (9), суконництво (7). У 1653 році казимежський 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 руйни, унеможлививши утримання власної майстерні. Гончарі особливо відчували 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 Казимежі, 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 з Сілезії. З понад двадцяти майстерень (не рахуючи Казимеж і Клепаж) 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, казимежський і клепажський 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 півтора століть років. Іншою родиною краківських гончарів були Шимкевичі, переселенці зі значного гончарного осередку Добчиць. Це багаторічний цехмістер і підцехмістер 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 Гжегожа Фрашковського з сином Блажеєм, Кароля Кернера з сином Юзефом і внуком Юзефом, Франциска Старського з сином Леоном, Франциска Мордкевича, Вінцента Квятковського з синами Флоріаном, Юзефом і Людвіком, Юзефа Міхальського, Теофіла Міхальського, а наприкінці – Марціна Грегорчика і Шимона Садовського, учня Флоріана Квятковського. Останні гончарі пропали з виду близько 1900 року. Вони працювали у тяжкий для них проміжок часу, коли масовий виріб порцеляни витіснив 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 виробництва кахлів. 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 [705, с. 6-10; 660, с. 44-51; 708, 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 Звезинця, Юзеф Кернер зі Смоленська і Станіслав Млодницький із Белян [758, с. 165; 759, с. 94]. Імена іграшкарів попередніх віків невідомі, зате з XVIII століття походить, наприклад, дитяча іграшка, що зображає вершника на коні

в тогочасному панському одязі [660, 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 робили, обліплюючи палець глиною, ділячи її на відрізки, до яких доліплювали голову і ряди ніг, а потім стягали з палика й перетворювали на свистунці [758, 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 ХІХ столітті оселилися в передмісті Кракова. До них належали Барчинський, Пекло, 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 Гуркевич, 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 [758, с. 168; 759, 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. Вони виготовляли свистунці й глиняні флейти, зооморфні фігурки корів, півнів, собак, свиней, оленів, телят, птахів, зайців, часом ліплених, часом модельованих у формі, оздоблених різнокольоровою поливою [689, 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 – не випадково залишилося поставленим саме на цей час і поглинуло дуже багато поганських звичаїв і обрядів, які із плином 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 жертвою, 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 Верхніх Лужицях, де в забаві пускання яєць зі стрімкого схилу гори Пойченберг над Шпрее брали участь натовпи [760, 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.

6.2. Ляйконик і Твардовський – химерні вершники з Кракова

За словами Казимежа Віткевича, «найдавнішою відомою нам пам'яткою з «Емауса» є збережена в колекції Промислового музею в Кракові глиняна фігурка з темно-зеленою поливою, що зображає «звезинецького коника», так званого «Ляйконика» із супроводжуючим його почтом. То виріб гончаря Млодницького з Белян під Краковом, закуплений 1888 року» [790, 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 [650, с. 33-39; 653, с. 3-14; 652, с. 7-36; 651, с. 134, 207]. Цю цікаву за своєю формою фігуру багато разів прагнули виразити в різній творчості і різною технікою, знаходячи багато вдалих позицій у царині іграшкарства та краківського виробництва сувенірів. Оскільки ж фігурки Ляйконика вирости 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 [761, с. 9; 759, с. 43].

Химерно подав його генезу 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 з тріумфом був припроваджений до міста» [739, 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 [761, с. 9; 759, с. 43]. 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 підтвержені в ньому зв'язки і відносини між різними сферами буття, поміж «своїм» і «чужим», поступово

слабнуть. Виснажується запас життєвих сил, набутих у ритуалі. Зміни, що відбуваються в суспільстві й природі, виявляються неузгодженими між собою. Зростає десинхронізація 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 Звезжинці 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 шерехах сунула дружина, вбрана у барвисте 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 інсигнії конгрегації краківських флісаків, тобто плотогонів, робітників, які займалися сплавлянням лісу, рубанням і розвезенням в'язанок дров. Зберігалися вони в примаса, тобто в старшого конгрегації. Коник, корогва й булава використовувалися при парадних і офіційних виступах конгрегації, серед іншого, й під час урочистих міських процесій. Тільки коли краківський суфраган 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. Інценування 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 [791, с. 44-45; 696, с. 301-307; 148, с. 110; 333, с. 160-166; 653, с. 8; 652, с. 11].

Одні вчені гадали, що генезу 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, а також музики [761, 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. 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 вмщала і 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 [761, с. 9, 12].

Краківський Ляйконик не був емблемою флісацької конгрегації чи одним із аксесуарів, які прикрашали церковну процесію [761, с. 12]. Автори, які писали про Ляйконика, вважали, що це залишок середньовічних або й пізніших цехових забав – польських або пов'язаних із німецькою колонізацією. Дослідники вказували також на мелодію, яку виконували за допомогою пискавок і казанів під час походу в

мусульманське свято Байрам. Нею супроводжувалася аналогічна забава населення Боснії, ідентична одній із ляйконикових мелодій [761, с. 12; 652, с. 10; 653, 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. 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 жертвній могилі Крака костел святого Бенедикта, а могилі Ванди – монастир цистерціанців, присвячений Гробу Господньому [773, с. 36]. Згадуваний вище драматург Станіслав Виспяньський пробував пов'язати звежинецького коня й вершника з індоєвропейським культом води, якого могли дотримуватися плотогони [653, с. 8]. Ця ідея не позбавлена раціонального зерна. Адам Шелонговський зіставляв 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 впливає з ходи звежинецького 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 proсах et superbum super alios mercennarios». На думку дослідника, місцем культу коня був майбутній монастир норбертанок на Звежинці. 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 [771, с. 47-56].

Інші науковці пробували прояснити виникнення цього звичаю середньовічними містеріями, які відбувалися в монастирі сестер-норбертанок на Звезинці. 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 [711, с. 81-83]. Подібним чином уявлялася також трансформація цього видовища з весняного язичницького ритуалу до частини християнського обряду та забави [653, 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, це обряд, пов'язаний із культом хтонічного гіппоморфного божества, 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 Лайгне Летан-гласа, Лугайд Лайгдо, Луй [752, 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 демонічним, уособленням зла, з мешканцями підземелля. Відповідно Ляйконик, який їх долав, утілював боротьбу світла з темрявою й злом [652, с. 11]. Це цілком можливо, бо вже в Рігведі ворожі арійцям племена, з якими воює громовержець Індра, стають символом мороку [691, 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 [652, 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 [761, с. 12-13; 759, 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 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 [761, с. 12, 15; 759, с. 44].

Предком глиняних Ляйкоників, яких виробляють сьогодні, є згаданий виріб Станіслава Млодницького з Белян, 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 Ілжі, котрий жив пізніше. Ковпак він оздоблював наліпними, випуклими гудзичками, так само й мундир, а зброю та хвіст натомість позначав ритованням. 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 [761, с. 15; 759, 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 [761, с. 15; 759, 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 [761, с. 15; 759, 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. В іграшці віддзеркалилося і багато народних звичаїв: ходіння з туронем, ходіння із зіркою або ж «Сюдибаба» [761, с. 15-16; 759, с. 45-46; 791, 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 влаштування релігійних ігрищ, які були або пародією на церковну службу та служителів, або язичницьким забобонним обрядом [791, с. 37-38]. Ряджені зазвичай утілювали собою представників чужого світу, що моделювали

картину дезорганізованості, космічного хаосу [761, с. 16; 759, с. 46]. Слід гадати, 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 цікавого для дослідників життя. Але творчість їх цікава саме тим, що сягає часів, давніших, ніж кінець ХІХ століття, як можна було подумати з огляду на вироби, котрі дійшли до нашого часу [761, с. 16; 759, с. 46]. Вона відображає архаїчне магічно-релігійне сприйняття глиняної іграшки [430].

Єнджей Китович подавав у середині ХVІІІ 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 худобу, інші поспішають до вертепу, несучи на плечах баранів, цапів, також пани, які їдуть у кареті; шляхтичі і міщани, які йдуть пішки; селяни, які везуть на торг збіжжя, сіно, ведуть волів, продають хліб». Як видно, різноманітність тих фігурок була велика. До вертепу було впроваджено також рухомі фігурки, щоб зробити його цікавішим для глядачів. Для цієї мети насамперед вживали рухомі народні іграшки [761, с. 16; 694, 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 костелух. Творчість робітників передмість Кракова у ХІХ столітті пішла в іншому напрямку. Замилування стародавніми кам'яними клейнодами Кракова спліталася 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 костелу; з демонології – чорт і чарівниця; з історії Польщі – Костюшко, Стах Свистацький, Бартош Гловацький, улан із-під Самосерри, сапер тощо. З того рясного вертепного репертуару до польського іграшкарства ввійшов лише пан Твардовський [761, 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 [761, 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 [761, 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 [792, с. 184]. Цей «польський Фауст» «їздив на намальованому коні, вийнятому з вивіски корчмаря, якого чорт оживив і дав йому прудкість турецького скакуна, літав у повітрі без крил, плавав по Віслі під водою без весла та щогли, склом запалив села на німецькому кордоні, на сто миль відлеглі від Кракова» [690, с. 78-79; 761, с. 18]. Люд з околиць Славкова вірив, що Твардовський, коли хотів так літати, як тепер аероплан, то літав на півневі [661, с. 109]. Татранські ж гуралі оповідали, що Твардовський, коли сідав на півня, то їздив зручно, як на коневі, або ж сідав на коня, а люди гадали, що їздить на півні [704, с. 190].

Російський археолог і етнограф Євгенія Басова, котра досліджувала глиняні свистунці, зіставила 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, можливо, дещо змінивши зовнішній вигляд і вершника, й самого півня.

Потім, при поширенні легенди про Твардовського, котрий їздив і на півні, наймення героя було перенесене і на традиційну комбінацію вершника на півні – незрозумілу для сучасників. 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 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, Аресом, Геліосом, Аполлоном, Афінною, 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 Торики 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 побутовув і в димківській іграшці.

Такі процеси перетворення об'єктів культу на іграшки були, зрештою, не тільки в Польщі. Білоруський керамолог Явген Сахута висунув гіпотезу, яка пояснює, 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 [489, 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.

6.3. 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 [759, 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 шеругу 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, як от 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 Ягеллонського університету. Четвертою рисою є дрібні квадратики, більші, ніж трикутники з третьої категорії, паралельно укладені. Найбагатшим орнаментом є сонце з вогнистим центром 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 Модльниці біля Кракова і Колтові в Золочівському повіті, де використовували восьмипроменеві зірки. Знаки ці можна було бачити на торохкалі зі збірки археологічного кабінету Ягеллонського 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 [759, с. 38; 657, 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 [759, с. 38; 761, с. 6]. Невідомо, чи ті знаки мали колись якоесь 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 [759, с. 38-39; 761, с. 7]. Церха занотував: «На ярмарках Краківщини 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, 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 ворущаться, якщо їх торкнутися, нагадуючи киваючих при молитві євреїв. Це зовсім недавно посталі вироби, що однак можуть пережити давнішу моду на випалені на білому тлі оздоби» [657, с. 220]. Передбачення ці, однак, не справдилися. Сокирки – як випалені, так і мальовані, котрі виготовляли мулярі, що мешкали на Звезжинці при вулиці Королеви Ядвіги, вийшли з ужитку водночас близько 1914 року, а після першої світової війни вже не повернулися [759, с. 39; 761, 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 [741, с. 36], він зробив висновок, що 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, які 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 zostалися поодинокі пережиткові рештки, але те, що Сарницький застав їх в останній момент їхнього існування, має для науки цінність як єдине джерело інтерпретування загадкового звичаю Ренкавки [759, с. 37]. Слід згадати, що поминальні двобої на мечях 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 [738, с. 343]. Згадують і про те, що Емаус давав змогу для багатьох публічних «вендет» – відплат за давні особисті чи групові образи, в яких брали участь переважно групи молодих чоловіків або навіть підлітків [797, с. 189]. 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 [676, с. 398-399]. На кладовищі в Басатині між річкою Тиса та м. Полгар, що належить тиса-помарській культурі (5300–4300 рр. до н.е.), фазі тиської культури, 44–39 ст. до н.е., 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 [676, 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 [677, 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' [594, 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 Генон 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 смертоносною зброєю, яка вражає і вбиває. Цією зброєю може бути громова стріла [496, с. 166-167], палиця, сокира чи молот. Звідси шанування кам'яних знарядь (сокир, молотків) і зброї (стріл, списів). В 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 «гromовими 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 «гromові стріли», тобто доісторичні кам'яні сокири, вмуровані в піч як захисний засіб від блискавки [754, с. 153]. Селяни Європи вірили, що «грим» 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 Баньйола, 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 [677, с. 379, 397-398]. Кілька биків і сокира вигравіювані на зовнішній кам'яній плиті у Гавріні 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: Сковагер коло Віборга – 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 асоціювалися з відродженням. Ритуальні сокири робили з крейди, глини, сланцю, жадеїту, зміїовика, 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 [677, с. 209, 268-269, 395].

Мегалітичне поховання Керкадо біля Карнака всередині прикрашене геометричними візерунками, зображенням сокири з руків'ям та антропоморфної жіночої фігури [677, с. 199-200]. У культурі Сескло в північній Греції (Фессалії і південній Македонії) (6500–5500 до н.е.) виготовляли мініатюрні сокирки з нефриту, котрі, очевидно, ніколи не використовувалися і слугували символами, але їхні топорища мають пошкодження, можливо, від тримання [677, с. 19]. Золота сокира походить із поховання некрополя Варни, Болгарія, близько 4500-4400 до н.е. [677, с. 118-120]. У похованні культури кулястих амфор у Войцехівці Житомирського району в Україні серед поховальних дарунків було чотири сокири [677, с. 382]. Чотири крем'яні сокири супроводжували, серед іншого, чоловічий скелет у центрі північного кінця кам'яної цисти в Клементовіце на сході Польщі [677, 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 святиною, 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 [601, с. 94]. В Європі сокира, як символ божества і предмет культу, відома з епохи неоліту. Вона була відомою мистецтву давнього Єгипту і давньої Греції [675, с. 24]. У єгипетській ієрогліфіці ідеограма бога – це не що інше, як зображення сокири [601, 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) [601, 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 германців і римлян, яке серед іншого, збереглося, зокрема, в особливому її культі в галлів [601, с. 95].

На надмогильних каменях в Скандинавії за доби бронзи [675, с. 96], на дольменах і менгірах у Франції і Португалії [730, с. 95], на стелах вирізали зображення сокир. На прямовисних каменях з Гавріна 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 Гавріні – у биків надмірно довгі роги [677, 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 [677, 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 [677, с. 290]. Богині венетів Ретії приносили в жертву брязкаючі підвіски у формі сокири [677, 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. [677, с. 68-69]. Подвійна сокира знаходиться всередині та ззовні тарілки культури лінійної кераміки зі Статеніце, 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-A 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 Ханї на Криті [677, с. 271, 273, 275]. До цього кола вірувань, вірогідно, належать і колхо-кобанські сокири Кавказу. На користь цього

говорить їхня орнаментация, 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, і до пізнього середньовіччя. Так Ієронім Празький (1413 р.) відзначав, що литовці шанують залізні сокири, за допомогою яких сонце начебто звільняється із ув'язнення [675, 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 Гніздовському могильнику [500, табл.IV, 13], а також підвіска із кургану біля села Рутілиці (Ленінградська область), яку відносять до XII століття [520, табл. VI, 23, с. 18]. В XI–XII століттях мініатюрні сокирки найчастіше наслідують форми широколезих сокир, широко розповсюджених на початку II тис. н.е. у Східній і Північній Європі. Мініатюрні сокирки знайдені в культурних пластах городищ Княжа Гора (Київщина) [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, наділеними 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 тис. 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, що, можливо, походить з Петрешт у Трансільванії й датується 4500–4000 р. 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 (6300–6100 до н.е.). Вони були знайдені у поєднанні з фігурками Богині-Птахи та культовими посудинами. У північній Європі глиняні та бурштинові сокирки знайдено на поселеннях культур лійковидних кубків та Нарва [677, 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 [565, 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 [753, 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 [565, мал. 10-15, 18; табл. V, 1, 2; табл. VII, 1]. Реліктові кам'яні сокирки з сонячними знаками відомі в лужицькій культурі [656, 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 [561, 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 [665, 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 визнавався 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» вцілів у дерево, намагаючись убити чорта. За польською легендою, Бог послав із неба блискавку, щоб допомогти гончареві випалити його посуд [461, с. 231-238; 456, 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, 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 коло з ідолом Перуна посередині, горіло вогнище [495, с. 101]. В одному із киеворуських 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 [732, с. 142; 733, с. 267-268]. Інколи в орнаменті киеворуських 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, орнаментация давньоруських амулетів-сокирок вказує на їхній припустимий зв'язок з громом і блискавкою, символами яких вони були. Про це ж свідчать пережиткові народні обряди, зв'язані з сокирами; причому вони були дуже різноманітними і проникали у всі сфери діяльності людини [149, с. 96].

Сокири брали участь в 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 умилювальне 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 [675, с. 25]. У сербів сокира захищала й від 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; 601, с. 95]. Сокиру лезом догори виносили заклинательки граду в гуцулів [585, с. 533-534; 149, с. 97]. Щоб грім не вдарив у хату, українці Східної Словаччини виносили надвір мотику й сокиру лезом угору, лопату, якою саджають хліб у піч, і кочергу [615, с. 116; 69, с. 54]. Так само робили з сокирою місцеві словаки [733, с. 257; 732, 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 [675, 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 [605, 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 Глембовіцах, 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 [642, 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 календарному обряду очисного перекидання сокири через худобу.

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 [642, с. 75]. Блаженний Августин у творі «Про град Божий» (б. 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 [642, с. 75]. Магічним апотропейним знаряддям слугувала сокира при пологах у хорезмійців [510, 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 [700, с. 170]. Йдучи на обряд хрестин до костелу в Делієві під Бережанами, також в Стрийському повіті клали перед порогом хати сокиру, котру переступала спершу старша кума з дітям, за ними інші. У Сілезії й Пруссії теж у такій ситуації клали перед дверима сокиру чи серп [642, с. 74; 701, 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 [642, 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; 642, 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 Госьцешині 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 [642, с. 76]. На сербському весіллі наречена кидала сокирою через будинок, мабуть, з метою відігнати демонів, які перебувають на даху [601, с. 95]. Литовці клали сокиру під ліжко жінки, яка народжувала, і на дорогу, яку повинні були перейти молодята [675, 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 оберегу, 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 [697, с. 78]. Виносячи труну з тілом, біля воріт обійстя на пруському 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 [642, с. 79]. Коли в Ходовицях 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 [701, с. 147]. При вкладанні небіжчика до труни, на ту лаву, на якій він лежав, на Волині клали сокиру, напевно, щоб відвернути лихо [703, с. 143]. В Україні взагалі панував характерний звичай класти сокиру на тому місці, де лежав покійник, аби нікого більше на той світ не забрав [642, 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 Воронежській 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 [675, 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 [601, с. 95]. Македонський культуролог, етнолог, археомистецтвознавець і міфолог Нікос Чаусідіс вказав, що обрядово-магічні функції сокири завдячували її міфологічній функції зняття й зброї Громовержця [602, 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 [560, с. 221; 601, с. 95], а на Різдво зуби мишей і дзьоби птахів, під час магічного очищення вогнем на «Меґудневице» кожен повинен був пройти через сокиру, матері проводили через неї малих дітей, примовляючи, що сокира й вогонь звільняють їх від хвороб [560, 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 [601, с. 95]. Сокирою серби замірялися й тричі символічно зрубували пухлину в супроводі слів замовляння [662, с. 235]. Українці Східної Словаччини клали сокиру разом із часником і цілющими травами на поріг як магічний засіб від холери [783, 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 [642, 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 [601, 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, δῶτωρ ἑάων, який у той час, коли «отворе небеса», виконує всі бажання людей, які йому тоді подадуть [601, 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 [755, с. 74; 642, с. 77] – звичайно ж, для того, щоб вона взяла участь у жертвній трапезі, що приносилася того вечора [601, с. 96]. Поляки на Різдво ставали на сокиру, щоб позбутися мозолів [659, с. 109]. Використовували це знаряддя і в мантиці: в Сербії на сокирі на день святого Дмитра ворожили, якою буде зима [601, 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 кожен історичну епоху ранні пласти цих вірувань співіснують з більш пізніми, вторинними, що виникли в інших умовах економічного і суспільного життя. Можна простежити різночасові релігійні елементи, пов'язані зі вшануванням сокир, у відповідності до основних етапів розвитку релігії [149, с. 99]. Тому 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 відгомонам 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 ін.), які відіграють магичну 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 [544, с. 113]. Зате очевидно, що саме через зв'язок із культом небесного бога в сербів сокира вважалася наділеною надприродною снагою [601, 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 впливає, 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 [474, с. 56]. Коли загрожували хвороби і голод, Тору приносили жертву [15, с. 47]. Під опікою Тора знаходилося сімейне життя, він був богом шлюбу і подружнього життя [474, с. 57; 149, с. 100].

Так само й Перун в давній Русі вшановувався у вигляді сокири. Про це кажуть назви кам'яних сокир різними мовами, наприклад, білоруське «перунова стрела»; литовське *pjarkuno k'ulka* [675, 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 [675, 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 Перунова палиця з Новгороду [497, 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» [606, т. 1, с. 22-23]. В Україні кляли: «Щоб тебе перун убив!» [522, 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 в тебе!» [106, с. 20]. Литовський селянин або безпосередньо звертався до грому, або благав Перкуна: «Боже Перкуне, пощади нас!» [535, 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 – здійснену бойову сокиру [602, 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 орнаменталії 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 топирці, сокирища яких інколи прикрашаються голівками фантастичних коней [164, с. 37]. Деякі зразки повною мірою зберігали архаїчну орнаменталію 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 прикрашають гребінь будинків [675, 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.

6.4. Глиняний дзвіночок як грозивий оберіг

У традиційній культурі магичні 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 магичний зміст, були дзвони й дзвоники. Вони відомі різним народам і культурам. Бронзові дзвіночки знайдені при розкопках в Ассирії. З дзвіночків склалися деякі музичні інструменти, що мали релігійну функцію, такі, як, наприклад, сістр (металева 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 етрусського 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 усмиряв гнів богів і припиняв бурю та град; дзвіночки прикріплювали на священних деревах: часто на таких дзвіночках були жертівні 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 прикріплювали 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 ритуальній маркованості його «голосу» – дзвону, протипоставленого мові, що заміняв мову 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 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 [529, с. 96; 528, с. 102-103; 223, с. 24; 642, с. 69-73, 83; 736, с. 57-58, 62-65, 69; 66, с. 283-284; 137, с. 290; 303, с. 27].

Саме з ними дослідники зіставляють 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 магичною 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 Сальватожі та біля могили Крака. Блажей Влодинський і Юзеф Кернер, останні народні гончарі у Кракові наприкінці ХІХ 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 Ягеллонського 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 слабкий, ніби металічний 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 недуг. 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 [657, с. 218; 729, т.1, с. 272; 761, с. 4-5; 759, с. 34-35].

Дерев'яні сокирки та глиняні дзвоника з'являлися на обох ярмарках ще в 1920-х роках. 1921 року їх бачив Северин Удзеля [779, с. 206], а двома роками пізніше – Казимеж Віткевич, 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» [790, с. 27]. То були, напевно, іграшки, котрі виготовлялися в підкраківських селах, бо краківські мулярі, згідно з Северином, перестали їх продукувати близько 1914 року [759, с. 39; 761, с. 7]. Натомість детальна реляція Владислава Криговського, що відноситься до 1930-х років, уже їх не згадує [706, 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 Жешувського повіту, виготовлений не на крузі, а зліплений вручну і зсередини покраяний ножиком, а з погляду технічного він – димлений [759, с. 35].

Слов'яни використовували дзвіночок в обрядах і ритуалізованих ситуаціях, а також у повсякденному житті: їх вішали на шию домашнім тваринам, щоб не загубилися в лісі і на пасовищі. Етнограф Генрик Бігеляйзен вказує, що в поляків і інших європейських народів був звичай вішання дзвоників на худобу, щоб вберігати її від хвороб і шкідливих впливів [642, с. 71]. Колишнє виключне ставлення до

дзвіночків, бубонців і дзвонів як до предметів сакральних, очевидно, відображено в словацькій забороні з околиць Угровца, де дітям не дозволялося грати з дзвінками предметами, оскільки їхній звук може накликати біду (або бідність) [686, с. 110] (на противагу тому, що дзвін, побрязкування, навпаки, відганяють злі сили).

В апотропейних ситуаціях дзвіночки застосовувалися досить широко: вважалося, що дзвін відганяє все зле, відьом, душі закладних небіжчиків, град, бурю, диких звірів, мишей, жаб, змій, 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 [687, с. 39; 664, 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 [782, с. 149; 707, с. 300].

Але дзвоник мав і інше значення, виступаючи як відомий оберіг від грому. Дзвони на церковних вежах, як і у віруваннях Сходу, наділялися магичною 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 щоб люди пробудилися до молитви й застосовували Божу допомогу проти гроз» [761, с. 4-5; 759, с. 34-35]. Для захисту від бурі, граду, відгону градових хмар частіше використовувалися церковні дзвони, а також інші магичні 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 [642, 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 [642, 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 [744, 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 [761, с. 4-5; 759, с. 34-35; 666, с. 92]. Хмари відлякували лоретанським дзвоником або просто срібним. У ХІХ 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 [736, 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 ХV століття засуджувався як язичницький [642, 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 [698, с. 82]. Дзвоники ці купували на навколишніх відпустах і після посвячення в костелі послуговувалися ними для конкретних потреб. На початку ХХ століття церковна влада видала категоричну заборону вживати костельні дзвони з метою відлякування грозових і градових хмар, що, напевно, вплинуло також на згасання вірувань у магічну силу дзвоників [736, с. 57].

Побутували вони не лише в Польщі. У Східній Словаччині вживали 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 [733, с. 265; 732, 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 [642, 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 хлопчики

оббігають в Страсний четвер з дзвіночками на шії 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 змії, жаб та іншу нечисть, у Велику п'ятницю. У середній Словаччині у Ліптові бігали по полях або обходили навколо поля з дзвіночками, від чого кроти й миші повинні були піти; так само поступали в словацьких хуторах в Угорщині, де в той же день ввечері хлопці бігали зі 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 зміи и гущери, че Баба Марта иде с кальчката да ва сече» [523, с. 264], а в Грузії у Сербії – у ніч на Єрмію (1 травня): дівчата одягалися у святковий одяг, вішали на шию дзвіночки, обирали «царицю» і перед північчю обходили кожний будинок, дзвонили дзвіночками, співали: «Јермије у поле, бежте зміје у море» 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 [642, 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 [513, 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 магичною 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 [529, с. 96]. Серби поблизу Пожега багато разів поїли водою з «тваринячого» дзвіночка дітей, які не починали говорити в належний час, а у Вранському Поморав'ї для того, щоб дитина заговорила, після того, як його напоять

водою з дзвоника, гойдали її ще в колисці, підвішеній на дверях кімнати [559, 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 плодів дерева. Так їх «пробуджували до життя», щоб восени був гарний врожай [767, 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 [529, 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 [508, 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]. 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 [642, с. 70-71]. У деяких випадках, коли звук дзвіночків протиставлявся не голосу, а мовчанню, він слугував знаком життя, а безмовність – знаком смерті. У Сербії, якщо в будинку хтось помер, на знак жалоби зі стада знімали все дзвіночки [34, с. 210] або, якщо помирав чабан, з овець зістригали шерсть, не стрижену кілька років, і знімали дзвінки, «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, стрільба), 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 замінені предметами і звуками з аналогічними функціями [66, с. 288]. В Каліште у Словаччині, наприклад, у Страсну суботу хлопчачки, виганяючи комах, бігали по будинку, брязкаючи ланцюгами і клацаючи замками [639, с. 89], в околицях Нітри господиня обходила будинок зі

зв'язкою ключів, сильно брязкаючи ними, щоб прогнати гризунів [687, с. 179]. Подібні дії могли відбуватися і під дзвін.

Дзвіночки використовувалися також сакральними особами та рядженими, 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 ремнях привішували дзвоники і калатальця худоби; в їхньому вигляді вигадливо поєднувалися зооморфні і орнітоморфні ознаки; вони носили з собою дерев'яну зброю. Головні персонажі кукерів – кукерська 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, сів 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 [777, 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 [513, 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 [513, с. 253].

Типологічно схожими на кукерських бабу й діда були словацькі ряджені *d'ad i baba*, які в компанії співаків обходили будинки на Новий рік в околиці Поважської Бистриці в 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 [782, 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 [672, 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 [644, с. 245]. Часто в чеських і словацьких селах дзвіночками був обвішаний чорт, чи диявол. У Лішові дівчина, котра напередодні дня святої Люції (13 грудня) рядилася «Люцкою», одягала все біле, загорталася у простирadlo, 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 [664, 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 Завілінський: «...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» [793, с. 388].

У Познанському воєводстві стуком у двері і дзвоном дзвіночків, прив'язаних до чобіт, сповіщали про своє прибуття Юзеф і гвездори, 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 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 [796, 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 [784, с. 33]. Більше того, в Україні члени церковного братства, що ходили на Різдво по будинках, брали у старости церковний дзвіночок і з ним колядували [606, 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 [672, с. 78]. В обряді проглядалася народна традиція різдвяного рядження тваринами і використання дзвону дзвіночків, цьвохкання 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 [796, с. 493], або колядували під вікнами, як в околицях Угерського Градішта [638, 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 [796, 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 простирadlo, 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 [795, 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 з 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 [638, 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 Колено 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 в собі всю багатозначну семантику весняних святкувань і виступали їхнім своєрідним утіленням.

Глиняні й дерев'яні іграшки надавали особливу барвистість і урочистість Ренкавці, а також приуроченим до неї обрядам і розвагам. Недарма простежується тема умилювання 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 ним. 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.

РОЗДІЛ 7

МІФОЛОГІЧНЕ ТА РИТУАЛЬНЕ ПІДГРУНТЯ РЕНКАВКИ

7.1. Ренкавка як віттар

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, Радавниці 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 [771, 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 між 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 [741, с. 37; 455]. 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. Казимеж 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, приносить 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 підносилися 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 зберігалось в звичаях і обрядах місцевого населення [774, 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 [772, с. 22-23]. Краків курган він визнавав жертвним вівтарем [773, 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 [797, с. 186]. Марцін Бельський у своїй хроніці згадує язичницьких божеств, у тому числі бога негоди, якого звали Похвістом, а в Мазовії ще за його часів називали Похвісьцель (Pochwiściel), а також Перуна [643, с. 71]. За словами Мацея Меховського (1526 рік), поляки вшановували лагідний порив вітру, що шелестів у колосі та листі дерев, і називали його Посвистом (Pogwizdem). Ці відомості 1555 року повторив історик Марцін Кромер [654, с. 142; 647, с. 38; 642, с. 551; 798, с. 197, 198]. У 1577 році хроніст Мацей Стрийковський теж назвав Посвиста (Pogwizda) серед богів, яких ушановував князь Мешко [768, т. 2, с. 219]. Згадує обожнений «вітер, котрого звали Погвіздом», й італієць Алессандро Гваньїні

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 [766, с. 77]. Марцін Блажовський у 1611 році додавав до польського перекладу Кромера, «що того Похвисцицеля (Pochwiściciela), якщо йдеться про вихор, ушанувала й Русь, а не тільки мазури», бо ще в його часи українці низько вклонялися стрінутому вихорові [317, с. 129; 642, с. 551-552; 798, с. 199]. Поет Самуель Твардовський у 1650-х роках згадує поклоніння тваринам, вужам, деревам, Похвистам (pochwisty) [778, 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 иньи погоды и непогоды, иньи его вихром нарицаху, и сему Позвизду, или вихру, яко Богу кланяющесе моляхуся» [391, с. 257]. Ці відомості повторюються в житіях. Виписка з житія чи літопису про Володимирових богів кінця XVII століття називає його «Подвиздъ, инии же прозваша его Похвистъ, нѣцѣи вихром, исповѣдающе нарицающе бога быти воздуха, ведра и безгодия» [373, с. 87; 106, с. 296]. Те ж саме повторюється в знаменитому «Синописі» Іннокентія Гізеля (1674 рік) [389, с. 202]. Архієпископ Мавро Орбіні (1722) знав, що поляки «покланялися вѣтру, которой протѣкаетъ по колосамъ жить и по ветвамъ древесъ, нарицающе его Догода, или Похвистъ, именемъ же Догодовымъ значили ведро, а Похвистовымъ имянемъ неразтворѣніе или ненастіе воздуха» [798, с. 207]. Сербський історик кінця XVIII століття Йован Раїч у своїй чотиритомній «Истории разных славенских народов, наипаче болгар, хорватов и сербов, из тмы забвения изытой 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; 546, 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 молилса и Сатану отцомъ называль», «Коледу кликаль» [389, с. 197, 202]. Вихор як утілення демона чи лихого божества відігравав значну роль у віруваннях слов'янських гончарів [456, с. 282-286]. А віра в Посвиста зберігалася в Україні, принаймні, на Поліссі, до середини ХІХ 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 великії 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 вірніі слуги його на майданах громадитьця да своему богу Посвистачу молитьця, щоб він ім годину дав да моря не турбовав». Коли буря розкидала кораблі, «став тогді старший князь своїм радним слугам казать: «Ей ви, слуги мої вірніі! 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 Веретрагни (Яшт 14, I, 2) [470, с. 6, 171-172, 412-413; 471, 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 Рогавський, 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 магичні практики з чортами; у народі стверджували, що бачили, як там в'ються духи. Рогавський наполягав, що й назва Лясота первісно означала дуже багато [749, с. 26-27; 455].

Сучасний польський дослідник поховально-поминальної обрядовості Мацей Мезян висунув припущення, що назва узгір'я Лясота, не маючи нічого спільного з лісом, виводиться натомість зі слов'янського *leś*, яке в сербській і хорватській мовах означає 'труп', 'мертве тіло'. Він вказував, що узгір'я Лясота було також традиційним місцем езекуцій. Страти були видовищем, подивитися на яке збирався натовп, часом занадто вражаючим. Коли у XVII столітті саджали на палю Костку Наперського, ватажка повстання на Підгаллі, невправний кат аж десять разів вдаряв нещасного, поки знаряддя тортур не ввійшло в тіло. Одночасно було страчено його двох товаришів, а їхні тіла почетвертовано. На такі видовища охоче брали дітей аби ті могли переконатися, що чекає на грішних і неслухняних. Сучасні учасники Ренкавки, за словами Мезяна, не завжди усвідомлюють, що коїлося на місцині, по якій вони ходять. Може, це й на краще, але так втрачається щось із традиції [724, с. 262-263]. В той же час у слов'ян існувало уявлення про можливість одержати з могили (нижнього ярусу світу) живильну силу [179, с. 121; 383, с. 178, 187-188].

Маргінальний аспект топографії краківських відпустів був прямо пов'язаним із агоністичним характером архаїчних форм торгівлі, про які мовилося вище. Звезинецький 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 костелу 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 густина 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 костелу святого Сальватора. За одним із них, тут мав зберігатися хрест, принесений із Моравії та пожертвований 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 викоринити 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 Звезинці. І лише коли на межі XIX-XX століть узгір'я Сальватор почали забудовувати житловими будинками, а Пулвсє Звезинецьке й Звезинець приєднали до Кракова, Емаус, його ятки й забави перенесли на сучасну вулицю Тадеуша Костюшка [666, с. 90; 797, 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 з 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 Звезинця, званих «procesjami na Emaus». Процесії ті вирушали з костелу францисканців близько восьмої години. Сучасними вулицями Звезинецькою і Тадеуша Костюшка крокував похід братчиків, вбраних від голови до п'ят в чорні плащі, які закінчувалися каптурами з прорізними 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 (razję), 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 костелу Пресвятого Сальватора учасники процесії співали псалми про Воскресіння Господа з мертвих. Далі вирушали до монастиря норбертанок і примонастирського костелу 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 [797, 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 Гльогера й інших дослідників, гадав, що на Ренкавці-кургані справляли колись прадавні обряди, змістом яких було засвідчення шани померлим – садження дерев, розсівання грошей чи фехтувальні ігрища. Ренкавка була рештками предвічного культу померлих. То була поминальна урочистість відгалуження вісян на правому березі Вісли, так само як Емаус – аналогічна урочистість на лівому березі. Була вона в Польщі решткою весняних поминок, які римська церква витіснила на користь встановлених ще у X століття осіннього поминання. Тому на Ренкавці садили куці 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 [759, с. 36; 760, с. 53].

Кидання хліба виразно демонструвало притаманне слов'янській міфології уявлення про Бога як про хлібодавця, що розподіляє людям долю, матеріалізовану в хлібних виробках. 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 яких відбувався на Кшемьонках. Ловлячи хліб, люди прилучалися до жертвоприношення, отримуючи щастя, здоров'я, добробут [526, 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 жертвовного 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 [791, с. 51; 570, с. 29-30]. Очевидно, так жертву відправляли у нижній світ, до підніжжя Світової Гори, аломорфної Світовому Дереву.

Згідно зі стародавніми уявленнями, гора осмислювалася 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 Потєбня 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 (к'юклос), 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 нижня 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 Кінгуссі 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 [584, 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 хлібці 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.

7.2. Елементи культу Громовержця у великодніх святах

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 [794, 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 [797, с. 186]. Археолог Кароль Рогавський згадував також купальські вогні-сobotки, котрі, за його словами, наприкінці XIX століття ще палали щороку над Віслою та в інших слов'янських краях [749, 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 [756, с. 73-74; 717, с. 24; 745, 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 Дингус (Обливальний понеділок) на Звезжинці 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

устава 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 звать 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 [711, 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 [456, 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 Заклучині. 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 пожитися, 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, який 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 проривається радість руйнування й нищення, блюзнірського, зухвалого поведження 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 низку 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. «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 Гьойзінги, 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 [586, с. 106-107, 112-113, 116-117, 120].

Згідно з італійським філософом-традиціоналістом Юліусом Еволюю, центром війни було щось більше, ніж суто людський план – як жертвоприношення, так і героїзм тих, хто воює, вважалися більш ніж просто людськими. Понад всіх матеріальних, фізичних 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 проявляється в незліченних формах міфів усіх традицій арійського кореня. 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 [623, с. 109, 183]. 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, інколи 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 був «підручником» – прочитанням власного досвіду учасників, становлячи «історію, яку вони розповідають одне одному про самих себе» [115, с. 473-512]. Це справедливо і стосовно Новгороду з В'яткою, і стосовно Кракова [458; 460, с. 380-386].

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 взірці феода, 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]. В таких архаїчних традиціях, як африканська, зафіксовано пов'язаність із містом певних релігійних культів [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 [625, 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 гатунку, 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 [580, 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 (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.

7.3. Спільність світоглядних уявлень у слов'янських календарних обрядових комплексах

Слов'янські календарні 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. Генезу 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, діяла своєрідна «історизація» походження стародавніх народних календарних звичаїв і обрядів, явище, характерне для міфології багатьох

народів Європи. Подібним було 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 проявлявся по-різному. Кожне з них сприймалося як важлива дата в році, хай і не така, як новоріччя, зимове й літнє сонцестояння чи рівнодення, що виступали 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 були святами, що не дозволяли порушитися світоладу. З ними був поєднаний нерозривно розвиток традиційних ремесел.

Як і Свистопляска, Ренкавка втілювала міфологічні уявлення слов'ян і мала прямий стосунок до культу Перуна, який виступав патроном гончарів. 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 *Καρκίντις* 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 **цел-*, який збігається з іменем противника головного героя в тому міфі і з вірогідною основою, відображеною в назвах Змійового валу та дніпровського порогу *Βουλνῆπράχ*, 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 пояснюються особливості рельєфу. Корінь *wel-* у *Wa-wel*, пояснюваному із поєднання з приставкою *wa-* (пор. апелятиви *wawel*, *wawoz*) 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 Skalki 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 К(а)г(а)к(у)», тобто як «краківських», у географа XII століття аль-Ідрісі. Арабська форма К(а)г(а)к(у) 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 «на Krakowskom poli» в словацькій пісні «Na Jura»: «Vidzeli, vidzeli / na krakowskom poli / stádo koní honí [720, с. 93].

Важливим є й зафіксований на Келеччині та Радомщині пісенний варіант краківської легенди, в якому дракона – «smoka w kamienicy» – вбиває не Крак, а святий Юрій (Święty Jerzy) своєю стрілою [699, с. 124; 700, 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 Вольнской... 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 змії) у Кракові вчені зіставляють з 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 так само, 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 krākas ‘дракон’, ‘чудовисько’ (з переосмисленням у негативному плані), а також литовські гідроніми Krakūnis, Krakūnys, Krakilā, Krākežeris, Krākavas (озеро), Krāklis 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; 554, 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 зберігалось 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 Krakosin з пруським Krakotin, віслянське Krakówek, Krakówka та інші топоніми. Подібні назви відомі в Білорусі. 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, Krakovec, Krakovčice тощо з розлогою документацією, починаючи з XIII століття. Особливо показовими є назви цього типу на захід від Вісли [556, с. 149-153; 646, с. 227]. Майже тезками Крака були пруси, що носили імена Kraske, латинізоване Craskus, 1333 рік; Krake; литовське Krakūš, Krake; латиське Hans Krakell, 1523, рюгенець Craso. Є й відповідна балтська топоніміка [556, с. 148; 646, с. 227].

У більш широкій перспективі необхідно пам’ятати про схожі за формою ранньокельтські особові імена, наприклад, галльське Crasso(n), Craccus, Crassa, Craccius, алеманське Crosso (з кельтської). Звичайно, весь цей чисельний і різноманітний матеріал не може бути одноманітно пояснений у всіх його частинах

[556, с. 149]. Проте відомий польський кельтолог Яніна Розен-Пшеворська вважала мотив Кракового змієборства кельтським за походженням, вказуючи, що святий Марцелій (III ст.) 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 [751, 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 Граулі (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. 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 Зееліш, 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 [756, 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 [682, с.

4; 709, с. 131]. Можна також пригадати, що святий Бенедикт, якому було присвячено костел поряд із місцем поховання Крака, мав кельтське походження.

Крак тотожний чеському прародителю Кроку, донька якого Лібуша заснувала Прагу [735, 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] вплетені згадки про них до первісної історії... Назва Крака з'являється в західних слов'ян кільканадцять разів. Є й інші Кракови й Кроковці, 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 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 Крака '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) [648, с. 335, 350-351; 646, с. 227]. Проте історичне норманське пояснення імені Крак менш правдоподібне, ніж кельтське. У вказівці Брюкнера, що існували й інші подібні могили, ховається пояснення, 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 [641, с. 91], але то може бути лише в контексті його громовладної суті. Міфологічні персонажі Kraker, Krakor, Kruk, Kрак відомі у словенців [776, 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 пораді якогось діда замість звичайної жертви підсунути потворі мішок розжареної «жеўгі». Проковтнувши мішок, змія від страшеного 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 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 обмотується коноплями й вимазується смолою, щоб змагатися зі змієм. Під час битви змій шукає порятунку у річці. Від його відсічених голів течуть із гір ріки крові і 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 [562, 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 міфіві). 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 ('Arkúvia [órη], Hercynia [silva], Firgunnea, Virgunt) Καρπάτης ὄρος, K(a)r(a)kū, тобто Краківські гори (у аль-Ідрісі) тощо, в яких можна бачити трансформоване відображення імені героя основного міфу *Perkūn- 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 (Подол), пов'язаного з Волосом. Цей паралелізм можна продовжувати, нагадавши легенду

про заснування Києва трьома братами – культурними героями, зіставними, 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 <*Kijъ, 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 внаслідок 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 зіставлення можна продовжувати, нагадавши, що ім'я матері Врітри Dānu збігається з назвою 'потоків', 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...» [209, с. 65-66]. У купальських піснях брат і сестра, котрі вступили в інцестуальний шлюб, часом зветься Кракович і Краковна [555, 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.

Індоевропейський 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 киеворуської міфологічної билини – Вавили, пов'язаного з антагоністичним Громовержцеві в контексті основного міфу хтонічним божеством [551, с. 151-152; 552, с. 57-58]. 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 робилися до свят Ренкавки й Свистопляски 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, воскресав після зимового сну. Втілював його похований у 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 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 пришвидшило 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.

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.

Найрізноманітніші глиняні свистунці та фігурки продавалися у вихідні дні чи під час традиційних ярмарків на свята і в Україні. Є підстави гадати, що вони теж пов'язувалися із вшануванням предків та язичницьких богів. Проте з часом виготовлення керамічної іграшки в українців утратило свою сакральність [430]. Це було наслідком впливу церкви, занепаду стародавніх вірувань і звичаєвості, розвитку товарно-економічних відносин, процесів перенесення ярмарків в інші населені пункти, де торгівля була більш вигідною. Тому прямих аналогів в'ятської Свистопляски та краківської Ренкавки в Україні не збереглося. Неможливо достеменно встановити, чи побутовали колись схожі на Ренкавку й Свистопляску свята в усіх слов'янських народів. Ці календарні обрядові комплекси могли сягати обрядовості й звичаєвості праслов'янської доби, а могли бути сепаратною «ізоглосою» між північними росіянами та поляками. В будь-якому разі, їхні спільні елементи так чи інакше походять із загальнослов'янських язичницьких уявлень, що дає змогу простежити архаїчні витоки подібних явищ і в українській традиційно-побутовій культурі.

ВИСНОВКИ

Дослідження показало, що святкові комплекси Свистопляски й Ренкавки стоять біля витoku димківської й краківської іграшки – яскравих символів відповідно російської й польської народних культур. Специфіка цих свят, які зберігають спільну міфологічну основу, корениться в особливостях етнокультурної історії народів, які їх створили, а українські паралелі підсилюють значення дослідженого матеріалу. На основі здійсненого узагальнення сформульовано наступні висновки:

Аналіз історії дослідження календарної обрядовості Свистопляски й Ренкавки та пов'язаних із ними глиняних виробів виявив загальні наукові тенденції й напрямки їхнього студіювання. На походження свята Свистопляски та димківську іграшку, що мали перегуки з українською культурою, спершу звернули увагу в'ятські краєзнавці й історики. Далі з'явилися етнографічні праці, в яких відомості про Свистопляску залучалися для обґрунтування наукових гіпотез, пов'язаних із календарними обрядами чи еволюцією глиняної іграшки. Натомість мистецтвознавці зосередилися на вивченні димківського промислу й іграшки, майже оминувши обрядовість. Календарна обрядовість Ренкавки та пов'язані із нею глиняні вироби теж мають свою історіографію. Про свято вперше почали писати краківські журналісти. До нього відразу проявили цікавість провідні польські етнографи, міфологи, археологи, які висунули низку теорій щодо походження свята. З моменту перетворення свята суто на ярмарок почала детально вивчатися традиція ренкавкового іграшкарства, творчість народних майстрів. Мистецтвознавче зацікавлення Ренкавкою відіграло важливу роль у дослідженні польської народної іграшки. Проте вивчення наявної літератури виявило недостатність порівняльного дослідження Свистопляски й Ренкавки, їхньої генези, семантики й символізму їхніх традиційних елементів.

Весняне свято Свистопляска у місті В'ятці включало в себе поминальне богослужіння, ярмарок, де продавалися особливі глиняні й дерев'яні іграшки, та народні гуляння з обов'язковим свистом у свистунці, киданням та катанням з кручі глиняних куль. Простежено еволюцію Свистопляски, починаючи з перших згадок про неї наприкінці XVIII століття, поступове відмирання язичницьких елементів цієї традиційної урочистості в XIX столітті, її перетворення на дитяче свято Свистунью та

подальший занепад під впливом процесів руйнування традиційного суспільства, щоб бути відродженим уже в наш час як вияв етнічності та регіональної самобутності. Паралельно відбувався процес секуляризації димківської глиняної іграшки, перетворення її з календарного символу, що традиційно виготовлявся раз на рік, на масову цілорічну продукцію, а далі на декоративно-вжитковий виріб, сувенір і авторський мистецький твір. Вона перестала бути як культовим предметом, так і винятково засобом гри, ставши витвором аматорського чи професійного керамічного мистецтва, своєрідним уособленням народної мистецької творчості. На це певною мірою вплинула відсутність у Росії яскравих гончарних осередків, аналогічних українським Опішному, Косову, Гавареччині.

Подібні свята навесні, до яких виготовлялися глиняні іграшки, існували у В'ятському краї та почасти за його межами. Ці святкування мали не лише подібну структуру, атрибутику та перебіг, але й, очевидно, спільне походження. Аналіз легенди про братовбивче Хлиновське побоїще, з якою традиційно пов'язувалося виникнення свята Свистопляски, дозволив розкрити її справжнє історичне підґрунтя та показати роль переселенців із Великого Устюга у формуванні культури міста В'ятки. Місцеві урочистості, первісно присвячені язичницьким богам, з часом були християнізовані, злившись із поминальною обрядовістю зайшого устюжського населення, теж новгородського за походженням, котре вшановувало своїх предків, полеглих під В'яткою на початку XV століття.

Виготовлення архаїчних глиняних куль-«шаришів», які вважалися прототипом димківської іграшки, було регламентоване легендами про походження Свистопляски. Їхнє катання й кидання на свята було залишком стародавнього культового дійства. З уявленнями про життя й смерть, про боротьбу животворних і згубних начал, які особливо чітко проявлялися у сакральний період свята, були пов'язані й зооморфні та антропоморфні вироби, що засвідчують виготовлені з глини календарні обрядові символи та обрядодії з ними в українців і інших слов'янських народів, зокрема Колодій, Масниця, Марена, Ярило. Свист у глиняні свистунці, який дав назву обрядові, теж виконував у святковий день магічну функцію протистояння шкідливим, темним силам.

Обґрунтовано положення про те, що прототипом Свистопляски були святкування на честь язичницького бога Перуна, зафіксовані в Новгороді джерелами XII–XVI століть. Витоки 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. Втілюючи боротьбу життєдайного і зловорожого начал, ці ритуальні протистояння виступали інсценізацією основного міфу слов'янської міфології, що мав відгомін в українців і інших народів, та були спрямовані на забезпечення життєздатності соціуму. Громовержець Перун визнавався у слов'ян, в тому числі й у Новгороді, покровителем гончарства, тому для цих урочистостей традиційно виготовлялися особливі глиняні вироби.

Перші звістки про свято Ренкавки сягають ще XVI століття. Як і Свистопляска, це була масова весняна урочистість, що відбувалася 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 продавалися глиняні й дерев'яні іграшки. Характерною рисою свята теж був свист, шум і музика. Частина пов'язаних із нею язичницьких звичаїв у XIX столітті зникла. Проте саме свято продовжило існувати, ставши великим іграшковим ярмарком. Наприкінці XX – на початку XXI століть ця традиційна урочистість у поляків стала одним із виражень етнічної специфіки, важливим компонентом етнічної, субетнічної й локальної самосвідомості. Дотривавши до нашого часу, Ренкавка втілює в собі спадкоємність поколінь, польські національні традиції, дух народу.

З'ясовано, що генезу обох свят народна традиція пов'язувала з історичними діячами й подіями. Якщо в росіян перекази й легенди виводили Свистопляску з часів військового протистояння між пізньосередньовічними Хлиновим і Великим Устюгом, то поляки походження ренкавкових звичаїв відносили до часу правління творця Польської держави – князя Крака. Традиційні іграшки, що продавалися на Ренкавці, включали в себе персонажів краківського фольклору – Ляйконика, пана Твардовського, а також торохкальця, глиняні дзвоники, дерев'яні сокирки та інші архаїчні забавки з напівзабутих магічно-релігійним змістом. Кодуючи у собі співпричетність до

сакрального моменту в році, вони 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'єктивовані частинки як обереги на цілий рік. Саме тому образність польських народних іграшок була такою стійкою. Поступово втрачаючи свою культову функцію, вони залишалися зримими свідченнями творчих здібностей польського народу. Виробниками їх були краківські гончарі й різьбярі.

Ренкавку та її переддень Емаус також оточували легенди, аналіз яких виявив дохристиянські корені цього свята та його зв'язок із вшануванням Громовержця й прадавніми культовими місцями середньовічних поляків. У колись землеробські народні урочистості з плином часу увійшло чимало елементів багатовікової міської культури, а також культури різних суспільних прошарків і станів. Невипадково обидва досліджувані свята генетично співвідносяться з одними з найдавніших міських центрів слов'ян – Краковом і Новгородом. Обрядовість Ренкавки теж втілювала основний міф слов'ян, попри те, що зазнала історизації. Вона мала українські паралелі. Встановлено, що міфологічний образ першопредка Крака, подібно до українського Кия, пов'язувався з Перуном.

В'ятська Свистопляска має виразні перегуки з краківською Ренкавкою, втілюючи спільні прадавні міфологічні уявлення і зберігаючи аналогічні структурні елементи. Єдність світоглядних уявлень ґрунтується на культі Громовержця й обожнюваних предків, який зазнав історичних видозмін. Разом з цим свята залишалися неповторними, оскільки відображали самотність духовної й матеріальної культури слов'янських етносів. Функції первісно приурочених до цих урочистостей глиняних і дерев'яних виробів визначали архаїчні дохристиянські вірування. Зв'язок глиняної іграшки з календарною звичаєвістю й обрядовістю, що сягають праслов'янської давнини, традиційність її виготовлення та продажу під час святкових заходів простежуються й на ярмарках в Україні, які згодом втратили своє культове значення. Дослідження ролі глиняних виробів у календарних звичаях і обрядах слов'ян відкриває широку перспективу для студій архаїчних витоків подібних явищ в українській традиційно-побутовій культурі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

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 с.

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 с.

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 с.

II. Література

4. Авакова Л. А. Дымковская игрушка Алексея Аникина / Л. А. Авакова, М.Н. Силаева // Живая старина. – М., 2011. – № 3. – С. 59.

5. Августин Блаженный. Творения / Августин Блаженный. – СПб. : Алетейя, 1998. – Т. 3: О граде Божию. Книги I–XIII. – 595 с.

6. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т. А. Агапкина. – М. : 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. – М. : 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. – М. : ГМИИ им. А. С. Пушкина – Леонардо Арте, 1996. – С. 241–280.
10. Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб. : 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 неофициальная. – С. 207–208.
12. Алексахин Н. От Свистопляски до свистульки / Н. Алексахин // Дошкольное воспитание. – М., 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. – М., 2001. – № 2. – С. 85–89.
15. Андерсон И. История Швеции / Ингвар Андерсон. – М. : издательство иностранной литературы, 1951. – 409 с.
16. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь / Е. В. Аничков. – СПб. : 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. – М. : Наука, 1983. – С. 22–42.
18. А. П. Свистопляска / А. П. // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1900. – № 54, часть неофициальная. – С. 2–3.
19. Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии / В. Г. Ардзинба. – М. : Наука, 1982. – 253 с.
20. Арсеньев К. К. Салтыков-Щедрин: (литературно-общественная характеристика) / К. К. Арсеньев. – СПб. : Общественная польза, 1906. – 280 с.

21. Артынов А. Я. Село Угодици, 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. – М. : Наука, 1989. – С. 117–168.
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. – М. : 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. – М. : 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. Троецпылятница, обряд состоящий в молении о благосостоянии дома / Бажин // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1848. – № 8, часть неофициальная. – С. 50–51.
27. Базыкин С. А. А. Мезрина и искусство игрушки / С. Базыкин // Искусство. – М., 1938. – № 4. – С. 223–225.
28. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / Альберт Кашфуллович Байбурин. – СПб. : Наука, 1993. – 240 с.
29. Бакушинский А. В. Исследования и статьи. Избранные искусствоведческие труды / А. В. Бакушинский. – М. : 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. – Вып. 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. – М. : 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. – М. : РАНИОН, 1928. – Т. 4. – С. 114–135.

33. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология / Жорж Батай. – М. : 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]. – Л. : Художественная литература, 1991. – 368 с.

36. Бейлис В. А. Традиция в современных культурах Африки (по материалам западной и африканской литературы) / Виктор Александрович Бейлис. – М. : Наука, 1986. – 248 с.

37. Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции / О. В. Белова. – М. : Индрик, 2005. – 288 с.

38. Бенуа А. Игрушки / А. Бенуа // Аполлон. – СПб., 1912. – № 6. – С. 49–54.

39. Бенуа А. Русские народные игрушки / Александр Бенуа. – [СПб.] : товарищество Голике и Вильборг, [1905]. – 11 с.

40. Бенуас Л. Знаки, символы и мифы / Люк Бенуас. – М. : АСТ; Астрель, 2004. – 160 с. (Университетская б-ка)

41. Березкин Ю. Е. Голос дьявола среди снегов и джунглей: Истоки древней религии / Ю. Е. Березкин. – Л. : Лениздат, 1987. – 174 с.

42. Березкин Ю. Е. Древнее Перу. Новые факты – новые гипотезы / Ю. Е. Березкин. – М. : Знание, 1982. – 64 с.

43. Березкин Ю. Е. Мочика: Цивилизация индейцев северного побережья Перу в I–VII вв. / Ю. Е. Березкин. – Л. : 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. – СПб. : Наука, 1991. – С. 183–210.
45. Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. / Т. А. Бернштам. – М. : 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. – СПб. : 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. – СПб. : 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. – К., 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. – М. : Детская литература, 1977. – 190 с.
52. Бобринский А. А. Гончары-пидьбляне / А. А. Бобринский // Советская археология. – М. , 1959. – № 1. – С. 228–242.
53. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства / П. Г. Богатырев. – М. : Искусство, 1971. – 544 с.
54. Богуславская И. Я. Дымковская игрушка / И. Я. Богуславская. – Л. : Художник РСФСР, 1988. – 336 с.
55. Богуславская И. Я. О вятской Свистопляске / И. Я. Богуславская // Советская этнография. – М. , 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. – Л. : 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. – К. : Наукова думка, 1964. – 184 с.
61. Булатова А. Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX – начале XX века / А. Г. Булатова. – Л.: Наука, 1988. – 198 с.
62. Булгак И. Тематика народной мелкой пластики 20-х годов / И. Булгак // Советское декоративное искусство. – М. : Советский художник, 1983. – Вып. 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. – СПб. : 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. – М. : Индрик, 2000. – С. 23–43.
65. Вакуленко М. Кераміст із Ялти (Микола Вакуленко про Миколу Алпеева) / 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. – М. : Индрик, 1999. – С. 283–294.

67. Варенцов В. А. Хроника «бунташного» века: Очерки истории Новгорода XVII века / В. А. Варенцов, Г. М. Коваленко. – Л. : 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. – М. : 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. – Т. 14/2. – С. 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. – М. : 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. – М. : Наука, 1984. – С. 76–90.

76. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Н. Велецкая. – М. : 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. – Т. 23. – С. 87–100.

78. Великорецкий поход со св. иконою Николая чуд. // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1869. – № 21, часть неофициальная. – 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. – М. : 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[ерещагин]н А. Из истории древне-русской Вятки. I. Вопрос о первоначальном 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[ерещагин]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. – СПб. : типография Министерства внутренних дел, 1886. – IV, 219 с.

85. Верхратский I. Про говор галицких лемків / Иван 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. – СПб. : 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 — стрелнуть / В. В. Виноградов // Вестник МГУ. – М., 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. – М. : 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. – СПб. : 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. – СПб. : 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. – М. : Наука, 1993. – С. 102–144.

95. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології / Хведір Вовк. – К. : Мистецтво, 1995. – 336 с.
96. Вогэн А. К. Этруски / Агнес Карр Вогэн. – М. : Крон-пресс, 1998. – 235 с.
97. Водарский Я. Е. Сельские кустарные промыслы Европейской России / Я. Е. Водарский, Э. Г. Истомина. – М. : Институт российской истории РАН, 2004. – 515 с.
98. Вольфрам Х. Готы. От истоков до середины VI века. Опыт исторической этнографии / Хервиг Вольфрам. – СПб. : Ювента, 2003. – 654 с.
99. Всероссийская художественно-промышленная выставка в Москве 1882 года. Приложение к журналу «Всемирная иллюстрация». – СПб.-М. : типография Эдуарда Гоппе, 1882. – 252 с.
100. Вятка (Детский праздник [Свистунья]) // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1890. – № 44, часть неофициальная. – С. 4.
101. Вятская хроника. Об изящных ручных производствах в среде крестьян Вятской губернии. Отливка алебастровых фигур // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1871. – № 102, часть неофициальная. – С. 3–4.
102. Вятская хроника. [О празднике Свистопляска] // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1872. – № 40, часть неофициальная. – С. 4.
103. Вятская хроника. [О празднике Свистопляска] // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1873. – № 38, часть неофициальная. – С. 3–4.
104. Гаврилов Д. А. Боги славян. Язычество. Традиция / Д. А. Гаврилов, А. Е. Наговицын. – М. : Рефл-бук, 2002. – 464 с.
105. Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора / Н. И. Гаген-Торн // Советская этнография. – М.-Л., 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. – М. : Наука, 1973. – С. 204–234.

108. Гваньїні О. Хроніка європейської Сарматії / [Упорядкування та переклад з польської о. Юрія Мицика] / Олександр Гваньїні. – К. : видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2007. – 1006 с.

109. Гензель В. Познань в раннепястовское время / В. Гензель // Советская археология. – М., 1958. – № 1. – С. 80–88.

110. Гензель В. Археологические исследования и проблема возникновения польского государства / В. Гензель // Советская археология. – М., 1959. – № 2. – С. 85–96.

111. Генон Р. Символы священной науки / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2002. – 496 с.

112. Герберштейн С. Записки о Московии: пер. с латин. и нем. / С. Герберштейн. – М. : издательство Московского университета, 1988. – 430 с.

113. Герцен А. И. Сочинения: в 4 т. / А. И. Герцен. – М. : Правда, 1988. – Т. 1. – 416 с.

114. Гиляров Ф. Предания русской начальной летописи / Ф. Гиляров. – М. : типография Современных известий, 1879. – 326 с.

115. Гирц К. Интерпретация культур / Клиффорд Гирц. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 560 с.

116. Глаголь С. Русская игрушка XIX века / Сергей Глаголь // Игрушка. Её история и значение. Сборник статей. – М. : 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. – СПб. : типография В. Безобразова и комп., 1862. – Вып. 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 демонології / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник етнографічної 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. — М.-Л. : издательство АН СССР, 1936. – [Т]. 1–2. – С. 13–21.

124. Голан А. Миф и символ / Ариель Голан. – М. : Русслит, 1993. – 375 с.

125. Голикова С. В. Культурные 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 неофициальная. – 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. – М. : 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. – М. : Наука, 1973. – С. 80–102.

134. Громько М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. / Громько М. М. – М. : Наука, 1986. – 280 с.

135. Грузнова Е. Б. Новгородский змияка-Перун и его аналоги / Е. Б. Грузнова // *Rossica antiqua*. – СПб. , 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. – М. : архив журнала «Наследие предков», б.г. – 224 с.

139. Гуляев В. А. Русские художественные промыслы 1920-х годов / В. А. Гуляев. – Л. : 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. – М. : Наука, 1983. – С. 49–153.

141. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – М. : 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. – М. : 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. – СПб.-М. : издание книгопродавца-типографа М. О. Вольфа. – Т. I. – 685 с.

145. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. / Владимир Даль. – СПб.-М. : изд. книгопродавца-типографа М. О. Вольфа, 1880. – .

Т. 2 : И–О. –1881. – 780 с.

Т. 4 : Р–У. – 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. – М. : Наука, 1999. – С. 93–143.

148. Даркевич В. П. Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX–XVI вв. / В. П. Даркевич. – М. : Наука, 1988. – 344 с.

149. Даркевич В. П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве / В. П. Даркевич // Советская археология. – М., 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. – М. : издание автора, 1917. – 21 с., 51 л. рис.

153. Деньшин А. И. Вятская глиняная игрушка. Куклы нарядные / А. И. Деньшин. – М. : 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. – М. : 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. – М. : Московское художественное издательство, 1929. – 1, 3, XVI с.

157. Державин Н. С. Племенные и культурные связи болгарского и русского народов / Н. С. Державин. – М.-Л. : издательство АН СССР, 1944. – 87 с.

158. Державин Н. С. Происхождение русского народа: великорусского украинского, белорусского / Н. С. Державин. – М. : Советская наука, 1944. – 127 с.

159. Державин Н. С. Яфетические переживания в прометеидской славянской традиции / Н. С. Державин // Язык и литература. – М., 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. – М. : 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. – М. : Наука, 1984. – С. 256–277.

163. Дикарев М. Народный календар Валуйского повіту (Борисівської волості) у Вороніжчині / Митрофан Дикарев // Матеріяли до української етнології. – 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. – М.-Л., 1941. – № 5. – С. 21–58.

165. Динцес Л.А. Русская глиняная игрушка: Происхождение, путь исторического развития / Л.А. Динцес. – М.-Л. : издательство АН СССР, 1936. – 109 с.

166. Дмитриев В. Несси отмечает своё столетие / В. Дмитриев // Тайны веков. – М. : Молодая гвардия, 1977. – С. 64–79.

167. Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера / С. И. Дмитриева. – М. : 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. – Вып. 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. – М. : Эксмо, 2003. – 432 с.

173. Дурасов Г. П. Каргопольская глиняная игрушка / Г. П. Дурасов. – Л. : Художник РСФСР, 1986. – 248 с.

174. Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада / И. М. Дьяконов. – М. : 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 игри обитателџ осадних дворов Туљског Кремља XVI–XVII вв. / Юрий Екимов // Туљский краевелческий альманах. – Тула : Инфра, 2005. – Вып. 3. – С. 12–18.

179. Еремина В. И. Ритуал и фольклор / В. И. Еремина. – Л. : 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. – М. : Наука, 1988. – С. 61–82.

181. Ермолов А. С. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах / А. С. Ермолов. – СПб. : 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. – М. : 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]. – К. : Радянська школа, 1990. – 512 с.

184. Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / М. Забылин. – М. : издательство М. Березина, 1880. – 716 с.

185. Заглада Н. Побут селянської дитини. Матеріяли до монографії с.Старосілля / Ніна Заглада // Матеріяли до етнології. – К. : 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. – Вып. 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 записях 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 / Дмитрий Константинович Зеленин. – М. : Наука, 1991. – 511 с.

192. Зеленин Д. К. Древнерусский языческий культ «заложных» покойников / Д. К. Зеленин // Известия Академии наук. – Пг. : 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. – СПб., 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. – М.-Л. : 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. – М.-Л., 1931. – № 6. – С. 713–754.

198. Зеленин Д. К. Народные 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. – Пг. : типография А. В. Орлова, 1914. – .

Вып. первый. – 1914. – 484 с.

Вып. второй. – 1915. – 988 с.

Вып. третий. – 1916. – 1279 с.

200. Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки / Д. К. Зеленин. – Пг. : типография А. В. Орлова, 1916. – Вып. 1. – 311 с.

201. Зеленин Д. Троецпылятница: (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 (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. – М.-Л., 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. – М. : Наука, 1964. – 328 с.

206. Золотов Ю. М. Городские культы средневековой Руси / Ю. М. Золотов // Живая старина. – М., 2000. – № 3. – С. 42–44.

207. Иванов Вс. Дионис и прадионисийство / Всеволод Иванов. – СПб. : 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. – М. : 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. – М. : 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. – М. : 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. – М. : 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. – М. : Наука, 1974. – С. 75–138.

214. Иванов В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период) / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. – М. : 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. – М. : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2007. – С. 59–66.

219. Иловайский Д. И. Сочинения / Д. И. Иловайский. – М. : издание книгопродавца А. Л. Васильева, 1884. – Т. 1 : История Рязанского княжества. Катерина Романовна Дашкова. Граф Яков Сиверс. – XI, 596 с.

220. Ильин М. А. Русское народное искусство / М. А. Ильин. – М. : 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. – М. : Наука, 1982. – 232 с.

222. Историко-статистические сведения о населении г. Вятки и его занятиях // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1881. – .

№ 16, часть неофициальная. – 1881. – С. 3.

№ 18, часть неофициальная. – 1881. – С. 3–4.

№ 19, часть неофициальная. – 1881. – С. 3–4.

№ 20, часть неофициальная. – 1881. – С. 3.

223. Кагаров Є. Форми та елементи народньої обрядовості // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Примітивна культура та її пережитки на

Україні, соціальна преісторія, народня творчість та її соціологічні підстави. Науковий щорічник / Євген Кагаров. – К. : коштом Управління науковими установами України, 1928. – Вип. 1. – С. 21–56.

224. Казакова Е. Д. Вятчане глазами костромичей / Е. Д. Казакова // Живая старина. – М., 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. – М. : 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]. – М. : Гослитиздат, 1949. – 580 с.

229. Калоев Б. А. Венгерские аланы (ясы): Историко-этнографический очерк / Б. А. Калоев. – М. : Наука, 1996. – 288 с.

230. Калоев Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды / Б. А. Калоев. – М. : 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. – Т. 1. – V, 524, [2] с.

234. Карамзин Н. История государства Российского / Н. Карамзин. – СПб. : типография Н. Греча, 1818. – .

Т. I. – 1818. – XXIV, 297, 156 с.

Т. 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. – М. : Наука, 1973. – С. 235–265.

237. Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / Карл Кереньи. – М. : Ладомир, 2007. – 319 с.

238. Керлот Х. Э. Словарь символов / Хуан Эдуардо Керлот. – М. : REFL-book, 1994. – 608 с.

239. Киселёва Г. Г. А. И. Деньшин: выставка произведений. Живопись, графика, театрально-декорационное, декоративно-прикладное искусство. – Киров : Кировская областная типография, 1976. – 42 с.

240. Киселева Г. Г. Дело всей жизни / Г. Г. Киселева // Художник. – М., 1977. – № 6. – С. 34–35.

241. Клейн Л. С. Воскрешение Перуна: К реконструкции славянского язычества / Л. С. Клейн. – СПб. : Евразия, 2004. – 480 с.

242. [Клепиков К. И.] Воспоминания вятского старожилы К. И. Клепикова / К. И. Клепиков. – Вятка : типография и хромолитография Маишева, 1899. – 14 с.

243. Ковычева Е. И. Народная игрушка / Елена Ивановна Ковычева. – М. : Владос, 2010. – 159 с.

244. Колева Т. Гергьовден у южните славяни / Татьяна Колева. – София : издательство 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 Города феодальной России: сборник статей памяти Н. В. Устюгова. – М. : Наука, 1966. – С. 446–455.

246. Коринфский А. Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа / Аполлон Коринфский. – М. : 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. – Вып. 22. – С. 280–283.

252. Коршунков В. А. Петров день в Вятском крае: Поклонение водным источникам / В. А. Коршунков // Традиционная культура. – М., 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. – СПб. : типография М.М. Стасюлевича, 1886. – Т. 7. 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. Исследование / А. Котляревский. – М. : 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. – М. : Университетская типография, 1873. – Кн. 3. – С. 1–212.

259. Кримський А. Звинигородщина: Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного. З географічною мапою та малюнками / А. Кримський. – К. : друкарня ВУАН, 1930. – Ч. 1. – Вип. 1. Побутово-фольклорні тексти. – 434 с.

260. Криничная Н. А. Предания русского Севера / Неонила Артемьевна Криничная. – СПб. : 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. – Вып. 6. – С. 98–100.

262. Крюкова И. Конференция в Кирове / Ирина Крюкова // Декоративное искусство. – М., 1967. – № 6. – С. 45–46.

263. Крюкова И. А. Русская скульптура малых форм / Ирина Александровна Крюкова. – М. : Наука, 1969. – 151, [30] с.

264. Крюкова И. А. Сказочное искусство / Ирина Александровна Крюкова // Художник. – М., 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 бібліографія / Зенон Кузеля // Етнографічний збірник етнографічної 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. – Л. : 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). – М. : 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. – М. : 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. – М. : 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. – М. : 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. – М. : Государственный республиканский центр

русского фольклора, 2001. – Вып. 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. – М. : 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. – М., 1890. – Кн. IV. – № 1. – С. 44–60.

277. [Кулиш П.] Записки о Южной Руси / [издал П. Кулиш]. – СПб. : 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. Куричьа братчина, или Троецыплятница // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1860. – .

№ 31, часть неофициальная. – 1860. – С. 212–214.

№ 32, часть неофициальная. – 1860. – С. 218–220.

280. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой / Джозеф Кэмпбелл. – М.-К. : Рефл-бук, АСТ – Ваклер, 1997. – 384 с.

281. Лавров Н. Ф. Религия и церковь / Н. Ф. Лавров // История культуры древней Руси. – М.-Л. : 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. – М., 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 Ладogi / К. Д. Лаушкин // Фольклор и этнография Русского Севера / К.Д. Лаушкин. – Л. : Наука, 1973. – С. 250–273.

285. Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии / Дитер Лауэнштайн. – М. : 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. – Л. : издательство ЛГУ, 1985. – 288 с.
289. Леви-Строс К. Путь масок / Клод Леви-Строс. – М. : Республика, 2000. – 399 с.
290. Легенди та перекази / [упоряд. та прим. А. Л. Іоаніді, вступ. стаття О. І. Дея]. – К. : Наукова думка, 1985. – 400 с.
291. Ліндсей Д. Коротка історія культури: Від доісторичних часів до доби Відродження: в 2-х т. / Джек Ліндсей. – К. : Мистецтво, 1995. – .
- Т. 1. – 1995. – 240 с.
- Т. 2. – 1995. – 240 с.
292. Листок из Вятской хроники // Вятские губернские ведомости. Отдел второй. – Вятка, 1857. – Часть неофициальная. – № 10. – С. 55–57.
293. Лихачев Д. С. Избранные работы в трех томах / Д. С. Лихачев. – М. : Художественная литература, 1987. – Т. 1. – 656 с.
294. Лихачев Д. С. Смех в Древней Руси / Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, Н. В. Поньрко. – Л. : 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. – М. : 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. – СПб. : типо-литография М. П. Фроловой, 1899. – VIII, 334 с.

301. Лызлов А. Скифская история / Андрей Лызлов. – М. : Наука, 1990. – 470 с.

302. Мадлевская Е. Русская мифология: Энциклопедия / Елена Мадлевская. – М.-СПб. : 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. – Вип. 2. Матеріали II Міжнародної науково-практичної історико-краєзнавчої конференції 23 серпня 2008. Луцьк. Замок Любарта. – С. 27–40.

304. Майков Л. Великорусские заклинания / Л. Майков. – СПб. : 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. – М. : типография Лазаревых Института восточных языков, 1838. – VI, 100 с.

307. Макаров Н. А. Древнерусские амулеты-топорики / Н. А. Макаров // Российская археология. – М., 1992. – № 2. – С. 41–56.

308. Маккалох Дж. Религия древних кельтов / Джон Маккалох. – М. : Центрполиграф, 2004. – 336 с.

309. Максимов С. Как народ себя понимает?: Простаки и чудаки / С. Максимов // Новое время. – СПб., 1886. – № 3726. – С. 3–4.

310. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила / С. В. Максимов. – СПб. : товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903. – 526, III с.

311. [Максимов С.] Крылатые слова. По толкованию С. Максимова / С. Максимов. – СПб. : издание А. С. Суворина, 1890. – 486 с.

312. Малахиева-Мирович В. Воспитательное значение игрушки / В. Малахиева-Мирович // Игрушка. Её история и значение. Сборник статей. – М. : 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]. – Л. : Государственное издательство, 1925. – 182, 2 с.

314. Малявин В. В. Китайцы / В. В. Малявин // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Годовой цикл. – М. : 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. – СПб. : типолитография А. Е. Ландау, 1882. – Ч.1. – 336, III с.

317. Мансикка В. Й. Религия восточных славян / В. Й. Мансикка. – М. : 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. – СПб., 1859. – № 73. – С. 2.

320. Масса И. О начале войн и смут в Московии / Исаак Масса, Петр Петрей. – М. : Рита-принт, 1997. – 556 с. – («История России и Дома Романовых в мемуарах современников. XVII–XX вв.»).

321. Мелетинский Е. Избранные статьи. Воспоминания / Елеазар Мелетинский. – М. : Российский гос. гуманитар. 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. – М. : 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. – М. : 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 неофициальная. – Отдел второй. – 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. – К., 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]. – М. : 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. – СПб. : 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. – СПб. : 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. – СПб. : [типография Императорской Академии наук, 1902]. – .

Т. 1. – 1902. – [2], VIII, 779 с.

Т. 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. – СПб. : Наука, 1992. – С. 170–181.

335. Морозов И. А. Феномен куклы в традиционной и современной культуре (Кросс-культурное исследование идеологии антропоморфизма) / Игорь Алексеевич Морозов. – М. : Индрик, 2011. – 352 с.

336. Мусихин А. П. Загадки Анфала Никитина / А. П. 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. П. «Повесть о стране Вятской» в свете новых исследований и открытий. Источниковедческий аспект (открытая лекция 24.10.2006, г. Киров) / А. П. 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 Холопье 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. – М. : Рефл-бук, 2000. – 496 с.

343. Найден О. С. Українська народна іграшка: Історія. Семантика. Образна своєрідність. Функціональні особливості / О. С. Найден. – К. : 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.]. – М.-Л. : 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). – Л. : Наука, 1979. – С. 133–141.

346. [Некрылова А. Ф.] Круглый год: Русский земледельческий календарь / [сост. А. Ф. Некрыловой]. – М. : 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^о», 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. – М. : Наука, 1988. – С. 115–154.

351. Николаева Н. А. Истоки славянской и евразийской мифологии / Н. А. Николаева, В. А. Сафронов. – М. : 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. – СПб., 1895. – Вып. 4. – С. 495–496.

354. Новгородские былины / [изд. подгот. Ю. И. Смирнов и В. Г. Смолицкий]. – М. : 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. – СПб. : Наука, 2001. – 252 с.
358. [Номис М.] Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О.В. Марковича і других / [спор. М. Номис]. – СПб. : друкарня Тиблена і К°, Куліша, 1864. – 304, XVII с.
359. Носова Г. А. Язычество в православии / Г. А. Носова. – М. : Наука, 1975. – 152 с.
360. О вятских кустарных промыслах // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1894. – № 86, часть неофициальная. – 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. – М. : 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. – М. : Университетская типография, 1868. – Книга вторая. Апрель – июнь. – С. 1–102.
365. Онищук А. Народний календар. Звичаї і вірування, прив'язані до поодиноких днів у році (Зап. у 1907–10 рр. в Зелениці Надвірнянського пов.) / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – 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 неофициальная. – 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. – Л. : издательство Академии художеств, 1927. – 84 с.

369. Панфилов Г. В. Некоторые черты эстетического мировоззрения древнерусского общества / Г. В. Панфилов // Вестник истории мировой культуры. – М., 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. – СПб. : Алетейя, 1998. – 319 с.

371. Первая Всероссийская Конференция по Художественной Промышленности. Август 1919 г. – М. : 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). – М. : Наука, 1981. – С. 42–52.

373. Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков / В. Н. Перетц. – М.-Л. : издательство АН СССР, 1962. – 255 с.

374. Перетц В. Н. Материалы к истории апокрифа и легенды. 1. К истории Громника / В. Н. Перетц. – СПб. : 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 усьобицы (к изучению древнерусского вечевого уклада) / А. В. Петров. – СПб. : издательство Олега Абышко, 2003. – 352 с.

379. Петровић П. Ж. Живот и обичаји народни у Грузи / 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. – М. : 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. – К. : Інститут археології НАН України, 1997. – 240 с.

384. Писаренко Ю. Слепление Василька Теробовльського (1097): Мифологический подтекст / Ю. Писаренко // Соціум. Альманах соціальної історії. – К., 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. – М. : Индрик, 1999. – С. 295–304.

386. Повель Л. Утро магов: Власть магических культов в нацистской Германии / Луи Повель, Жак Бержье. – М. : издательский центр «Российский раритет», 1992. – 76 с.

387. Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении / А. Подвысоцкий. – СПб. : типография Императорской Академии наук, 1885. – 197 с.

388. Покровский Н. Н. Документы об отношении Синода к народным календарным обрядам / Н. Н. Покровский // Советская этнография. – М., 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. – СПб. : типография М. А. Александрова, 1908. – Т. II : Ипатьевская летопись. – XVI, 938, 87, IV с.
391. Полное собрание русских летописей. – СПб. : типография Эдуарда Праца, 1843. – Т. II : Ипатьевская летопись. – IX, 380 с.
392. Полное собрание русских летописей. – СПб. : типография Эдуарда Праца, 1843. – Т. III : Новгородские летописи. – 308 с.
393. Полное собрание русских летописей. – СПб. : типография Эдуарда Праца, 1848. – Т. IV : Новгородские и псковские летописи. – VIII, 372 с.
394. Полное собрание русских летописей. – Пг. : типография Я. Башмаков и К°, 1915. – Т. IV. – Ч. 1 : Новгородская четвертая летопись. – Вып. I. – XXXI, 320 с.
395. Полное собрание русских летописей. – СПб. : типография Эдуарда Праца, 1851. – Т. V : Псковские и Софийские летописи. – 280 с.
396. Полное собрание русских летописей. – М. : Наука, 1965. – Т. IX : Патриаршая, или Никоновская летопись. – XXIII, 256 с.
397. Полное собрание русских летописей. – М. : Наука, 1965. – Т. XV (вып. 1): Рогожский летописец. Т. XV : Тверской сборник. – 186, 503, 2 с.
398. Полное собрание русских летописей. – СПб. : 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. – М.-Л. : издательство АН СССР, 1949. – Т. XXV : Московский летописный свод конца XV века. – 464 с.
400. Полное собрание русских летописей. – М. : Наука, 1968. – Т. XXXI : Летописцы последней четверти XVII в. – 264 с.
401. Полное собрание русских летописей. – Л. : Наука, 1977. – Т. XXXIII : Холмогорская летопись. Двинской летописец. – 256 с.
402. Полное собрание русских летописей. – Л. : Наука, 1982. – Т. XXXVII : Устюжские и вологодские летописи XVI–XVII вв. – 228 с.

403. Померанцева Э. В. Ярилки / Э. В. Померанцева // Советская этнография. – М., 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. – Вып. IX. – С. 82–90.

406. [Попов А.] Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции / [собрал и издал Андрей Попов]. – М. : типография А. И. Мамонтова и К°, 1869. – V, 542 с.

407. Попова О. С. Керамика / О. С. Попова // Народное декоративное искусство РСФСР. – М. : 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. – М. : 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. – М. : 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. – СПб., 1882. – ССХІХ. – С. 116–167, 288–331.

412. Потebня А. А. К истории звуков русского языка / А. А. Потebня. – Варшава : типография М. Земкевича и В. Ноаковского; Краковское предместье, 1881. – Т. III. Этимологические и другие заметки. – 144 с.

413. Потebня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / А. А. Потebня. – М. : университетская типография Каткова и К°, 1865. – 310 с.

414. Пошивайло О. Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна / Олесь Пошивайло. – К. : Молодь, 1993. – 408 с.

415. Праздник «Свистопляска» // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1869. – № 21, часть неофициальная. – С. 7–8.

416. Преображенский А. Этимологический словарь русского языка / А. Преображенский. – М. : типография Г. Лисснера и Д. Собко, 1910–1914. – Т. 2. 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. – М. : Яуза, Эксмо, 2006. – 320 с.

419. Производство гипсовых фигур в г. Вятке // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1888. – № 81, часть неофициальная. – С. 4.

420. Прокопьев Д. Истоки прекрасного / Д. Прокопьев // Наши достижения. – М., 1935. – № 5–6. – С. 221–230.

421. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники / В. Я. Пропп. – СПб. : Терра – Азбука, 1995. – 176 с.

422. Псковские летописи. — М. : издательство АН СССР, 1941. – .

Вып. 1 / Подготовил к печати А.Н. Насонов. – 1941. – LXII, 147 с.

Вып. 2 / [Под ред. А.Н. Насонова]. – 1955. – 568 с.

423. Разина Т. М. Русское народное творчество: проблемы декоративного искусства / Татьяна Михайловна Разина. – М. : Изобразительное искусство, 1970. – 255 с.

424. [Раич И.] История разных славенских народов, наипаче болгар, хорватов и сербов, из тмы забвения изытая 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. – Ч. 1. – 44, 496, 16 с.

425. Ран О. Крестовый поход против Грааля / Отто Ран. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2002. – 229, [5] с.

426. Раскопки в Северо-Западном крае // Отчет Императорской археологической комисссии за 1889 г. – СПб. : типография Императорской Академии наук, 1892. – С. 38–53.

427. Рахно К. Археологічний артефакт як джерело світоглядних реконструкцій / Костянтин Рахно // Українська керамологія: Національний науковий щорічник. За рік 2008: Експеримент у сучасній керамології / [За редакцією доктора історичних наук Олесья Пошивайла]. – Опішне : Українське Народознавство, 2013. – Кн. IV. – Т. 1. – С. 368–372.

428. Рахно К. Божественні близнюки в міфології українського гончарства / Костянтин Рахно // Український керамологічний журнал. – Опішне, 2003. – № 2–4. – С. 25–33.

429. Рахно К. Витоки образу вершника у глиняній іграшці Полтавщини ХІХ – другої половини ХХ ст. / К. Рахно // Мистецтвознавство України: Збірник наукових праць. – К. : Музична Україна, 2010. – Вип. 11. – С. 178–186.

430. 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.

431. 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». – К. : Стило, 2007. – С. 138–143.

432. Рахно К. Ю. Глиняная посуда в русской кумулятивной сказке / К. Ю. Рахно // От текста к контексту. – Ишим, 2014. – Вып. 2. – С. 140–146.

433. Рахно К. Глиняний посуд в ономастиконі традиційної культури / Костянтин Рахно // Переяславіка: Наукові записки. Збірник наукових статей. – Переяслав-Хмельницький : Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав», 2012. – Вип. 6 (8). – С. 214–217.

434. Рахно К. Ю. Гончар в бытовой сказке украинцев Восточной Словакии / К. Ю. Рахно // Пол. Политика. Поликультурность: гендерные отношения и

гендерные системы в прошлом и настоящем. – М. : ИЭА РАН, 2014. – Т. 1. – С. 95–100.

435. Рахно К. Гончар – Перунів жрець / Костянтин Рахно // Український керамологічний журнал. – Опішне, 2002. – № 3. – С. 17–24.

436. Рахно К. Ю. Гончарское ремесло сквозь призму мифологического мышления / К. Ю. Рахно // Древнее гончарство: итоги и перспективы изучения. – М. : Институт археологии РАН, 2010. – С. 245–250.

437. Рахно К. Горщик і горщиця: феноменологічний вияв метафізики статі / Костянтин Рахно // Сіверянський літопис. – Чернігів, 2011. – № 4. – С. 76–84.

438. Рахно К. Ю. Деревянная кочерга как оберег гончаров Беларуси / К. Ю. Рахно // Традиції і сучасні стан культури і мистецтва. – Мінск : «Права і економіка», 2011. – С. 331–335.

439. Рахно К. Ю. Записки іноземних мандрівників XVI століття про поховальні звичаї південних слов'ян (до питання іранського субстрату) / К. Ю. Рахно // Східний світ. – К., 2013. – № 4. – С. 117–122.

440. Рахно К. «Земля незнаема» и иранский субстрат «Слова о полку Игореве» / Константин Рахно // *Studia mythologica slavica*. – Ljubljana : Znanstvenoraziskovani center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija; Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale, Udine, Italia, 2014. – Т. XVII. – С. 91–134.

441. Рахно К. Знахар Грицько Пайдун: слідами однієї слобожанської легенди / Костянтин Рахно // Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць. – К. : Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2011. – Вип. 35. – С. 42–48.

442. Рахно К. Из сербського досвіду атрибутування музейних колекцій / Костянтин Рахно // Українська керамологія: Національний науковий щорічник. За рік 2008. Сучасні проблеми атрибутування керамологічних колекцій в Україні / [за редакцією доктора історичних наук Олеся Пошивайла]. – Опішне : Українське народознавство, 2011. – Кн. III. – Т. 2. – С. 47–153.

443. Рахно К. Інтерреляції образів гончаря й козака в українському фольклорі / Костянтин Рахно // Українська керамологія: Національний науковий щорічник. За рік 2007. Актуальні питання дослідження українського гончарства доби козацтва / [За редакцією доктора історичних наук Олесь Пошивайла]. – Опішне : Українське народознавство, 2011. – Кн. III. – Т. 1. – С. 71–74.

444. Рахно К. Іранські культурні терміни в українському словнику і топонімії / Костянтин Рахно // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 2013. – Вип. 59. – С. 124–130.

445. Рахно К. Ю. Коммуникативные аспекты гончарской магии в украинской и белорусской мифологической прозе / К. Ю. Рахно // Традиції і сучасні стан культури і мистецтва: У 2 частках. – Мінск : Права і економіка, 2014. – Ч. 2. – С. 152–156.

446. Рахно К. Ю. «Крестился в огненной реке...»: Фольклорно-мифологическое осмысление обжига глиняной посуды / К. Ю. Рахно // Сибирский субэтнос: культура, традиции, ментальность. – Красноярск : ГОУ ВПО «Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева», 2012. – С. 266–271.

447. Рахно К. Ю. Купівля молочного посуду як вияв жіночої господарчої магії / К. Ю. Рахно // Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць. – К. : Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2011. – Вип. 34. – С. 84–88.

448. Рахно К. Ю. Магический обряд при покупке молочной посуды у украинцев и белорусов / К. Ю. Рахно // Культура и быт белорусов в этнографических исследованиях и музейных коллекциях. – Минск : Право и экономика, 2012. – С. 182–187.

449. Рахно К. Ю. Магический символ на кувшине для молока украинцев Сибири / К. Ю. Рахно // Материалы VI Всероссийской с международным участием научно-практической интернет-конференции «Сибирский субэтнос: культура, традиции, ментальность» 15 января – 31 мая 2010. – Красноярск : РИО КГПУ им. В. П. Астафьева, 2010. – С. 117–131.

450. 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. – Краснодар : КубГАУ, 2013. – С. 233–242.

451. Рахно К. Новгородские тайны Свистопляски / Константин Рахно // Славянская душа. – Воронеж, 2014. – № 1. – С. 39–44.

452. Рахно К. Ю. Новгородский прототип вятской Свистопляски / К. Ю. Рахно // Зеленинские чтения: материалы Всероссийской научной конференции (Киров, 12 ноября 2013 г.). – Киров : Герценка, 2013. – С. 125–129.

453. Рахно К. Ю. Обрядовые функции освященной вербы / К. Ю. Рахно // *Salix sonora*. Памяти Николая Михайлова. – М. : Пробел, 2011. – С. 305–319.

454. Рахно К. Ю. Осетинские мотивы в украинском фольклоре / К. Ю. Рахно // Вестник Владикавказского научного центра. – Владикавказ : ВНИЦ, 2014. – Т. 14. – № 1. – С. 13–18.

455. Рахно К. Ю. Осетинско-ногайские фольклорные параллели / К. Ю. Рахно // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков — к грядущему. – Черкесск : Федеральная национально-культурная автономия ногайцев России «Ногай Эл», Карачаево-Черкесский государственный университет им. У. Д. Алиева, Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при правительстве КЧР, 2014. – С. 320–323.

456. Рахно К. Перунове полум'я: Міфологія та обрядовість слов'янських гончарів / Костянтин Рахно. – Полтава : ТОВ «АСМІ», 2012. – 434 с.

457. Рахно К. Ю. Посвящение коня в погребальном обряде осетин и его украинские параллели / К. Ю. Рахно // Материалы международной юбилейной научной конференции «Россия и Кавказ» (6–7 окт. 2009 г., Владикавказ). – Владикавказ : ИПО СОИГСИ, 2010. – С. 216–221.

458. Рахно К. Ю. Праздник-война: ритуальное пространство вятской Свистопляски / К. Ю. Рахно // Человек и природа в Восточном Татарстане. Азнакаевский регион: проблемы истории и культуры // Восток – Запад: диалог

культур и цивилизаций Евразии. – Казань : Казанский (Приволжский) федеральный университет Академии наук Татарстана, 2014. – Вып. 13. – С. 86–92.

459. Рахно К. Свеката на величетврток како амајлија на грнчарите од областа Черниговски и нејзината семантика / Константин Рахно // ЕтноАнтропозум. – Скопје, 2011. – № 9. – С. 116–140.

460. Рахно К. Свистопляска і Ренкавка (глиняні вироби в традиційно-побутовій культурі як джерело формування національної ідентичності слов'янських народів) / Костянтин Рахно. – Полтава : ТОВ «АСМІ», 2013. – 488 с.

461. 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, Dipartimento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale, Udine, Italia, 2011. – Т. XIV. – С. 229–250.

462. Рахно К. Ю. Скифо-сармато-аланский эсхатологический мотив в украинском фольклоре / К. Ю. Рахно // *Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: сб. науч. тр.* – Владикавказ : ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО–А, 2013. – Вып. II. – С. 212–224.

463. Рахно К. Ю. Східні ремінісценції в українському фольклорі / К. Ю. Рахно // *Мовні та літературні зв'язки України з країнами Сходу.* – К. : видавничий дім Дмитра Бураго, 2010. – С. 58–97.

464. Рахно К. «Трактат о двух Сарматиях» Мацея Меховского как источник по исторической этнографии Северного Причерноморья / Константин Рахно // *Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма: Сб.* – Севастополь-Тюмень : Тюменский государственный университет; Институт истории и политических наук Тюменского государственного университета; Филиал МГУ им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2012. – Вып. IV. – С. 91–96.

465. Рахно К. Ю. Украина-аланские параллели в погребальном обряде / Константин Рахно // *Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма. Сб.* – Севастополь-Тюмень : Тюменский государственный университет; Институт истории и политических наук Тюменского государственного

университета; Филиал МГУ им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2011. – Вып. III. – С. 44–49.

466. Рахно К. Українське відьмацтво як продукт еволюції гендерних відносин / Костянтин Рахно // Український керамологічний журнал. – Опішне, 2004. – № 2–3. – С. 27–33.

467. Реєстр Війська Запорозького 1649 року / [підгот. до друку О. В. Тодійчук, В. В. Страшко, Р. І. Осташ, Р. В. Майборода]. – К. : Наукова думка, 1995. – 592 с.

468. Рейли М. В. Былички и поверья об «отпуске» пастуха: (По материалам Архангельской области) / М. В. Рейли // Русский фольклор. – Л. : Наука, 1989. – Т. XXV. – С. 187–192.

469. Рейтенфельс Я. Сказания о Московии / Яков Рейтенфельс // Утверждение династии. – М. : Рита-Принт, 1997. – С. 231–406 («История России и Дома Романовых в мемуарах современников. XVII–XX вв.»).

470. Ригведа. Мандалы I–IV. – М. : Наука, 1989. – 768 с.

471. Ригведа. Мандалы V–VIII. – М. : Наука, 1995. – 745 с.

472. Ровинский Д. А. Русские народные картинки / [собрал и описал Д. Ровинский]: [в 5 кн.] – СПб. : типография Императорской Академии наук, 1881. – Кн. 1: Сказки и забавные листы. – [2], XVI, 510 с.

473. Рогов А. П. Народные мастера: биографические очерки : Анна Мезрина, Игнатий Мазин, Василий Ворносков, Иван Голиков / Анатолий Петрович Рогов. – М. : Молодая гвардия, 1982. – 271 с., илл. (Жизнь замечательных людей).

474. Розанов В. В. Религия германцев / Василий Васильевич Розанов // Книга для чтения по истории средних веков, составленная кружком преподавателей / под ред. П. Г. Виноградова. – М. : типография Товарищества И. Д. Сытина, 1913. – С. 38–67.

475. Розенкампф [Г. А.] Обзорение Кормчей книги в историческом виде / [Густав Адольф] Розенкампф. – М. : Университетская типография, 1829. – VIII, 318 с.

476. Россихина С. Русская народная игрушка / С. Россихина. – М. : Всесоюзное кооперативное издательство, 1959. – 64 с.

477. Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. – СПб. : типография Императорской Академии наук, 1880. – Т. 6: Памятники древне-русского канонического права. Ч. I: (Памятники XI–XV в.). – IV, XX, 316, 68 с.

478. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Новгородская губерния. Череповецкий уезд. – СПб. : ООО «Деловая полиграфия», 2009. – Т. 7. Ч. 2. – 624 с., 15 илл.

479. Рылов А. Воспоминания / Аркадий Рылов. – Л. : Художник РСФСР, 1977. – 285 с.

480. Рычков Н. П. Продолжение Журнала, или Дневных записок путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства 1770 году / Н. П. Рычков. – СПб. : при Императорской Академии Наук, 1772. – [2], 132 с.

481. 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.

482. 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.

483. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип / А. М. Сагалаев. – Новосибирск : Наука, 1991. – 155, 5 с.

484. Салтыков А. Б. Русская народная керамика. Альбом / А. Б. Салтыков. – М. : Советский художник, 1960. – 168 с.

485. Салтыков А. Б. Самое близкое искусство / Александр Борисович Салтыков. – М. : Просвещение, 1968. – 279, [2] с.

486. Салтыков[-Щедрин] М. Е. Губернские очерки. Из записок отставного надворного советника Щедрина / [собрал и издал М. Е. Салтыков]. – М. : типография Каткова и К°, 1857. – Т. 3. – 336 с.

487. Салтыков-Щедрин М. Е. История одного города. Сказки / Михаил Евграфович Салтыков-Щедрин. – К. : Дніпро, 1977. – 278 с.

488. Сахаров И. Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым / И. Сахаров. – СПб. : 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.

489. Сахута Я. М. Беларуская народная кераміка / Я. М. Сахута. – Мінск : Польша, 1987. – 112 с.

490. С-в. Историческое предание и описание праздника Свистопляски в Вятке / С-в // Санкт-Петербургские ведомости. – СПб., 1856. – № 127. – С. 722.

491. С...в. Два слова о Свистопляске / С...в // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1858. – № 19, часть неофициальная. – С. 126–127.

492. Свистопляска // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1862. – № 19, часть неофициальная. – С. 145.

493. Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова / [изд. подгот. В.Я. Пропп]. – М.-Л. : Наука, 1961. – 386 с.

494. Седакова О. А. Материалы к описанию полесского погребального обряда / О. А. Седакова // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. – М. : Наука, 1983. – С. 246–262.

495. Седов В. В. Древнерусское языческое святилище в Перыни / В. В. Седов // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. – М., 1953. – Вып. L. – С. 92–99.

496. Седова М. В. Амулет из древнего Новгорода / М. В. Седова // Советская археология. – М., 1957. – № 4. – С. 166–167.

497. Семенов В. А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: К реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян) / Виктор Анатольевич Семенов. – СПб. : издательство С.-Петербургского университета, 1992. – 152 с.

498. Сенников Д. Семик в Котельниче / Д. Сенников // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1862. – № 24, часть неофициальная. – Отдел второй. – С. 163–164.

499. 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. – М. : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2001. – Вып. 11. Приобщение детей к традиционной культуре: глиняная игрушка. – С. 12–22.

500. 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. – СПб. : типография Главного управления уделов, 1902. – Вып. 28. – 162 с.

501. Синозерский М. О. О выборе невест в Новгородской губернии: Текст / М. О. Синозерский // Живая старина. – М., 1896. – Вып. 3–4. – Отд. IV. – С. 535–536.

502. Сказания Ростова Великого, записанные Александром Артыновым / [состав., предисл., коммент. Ю. К. Бегунова]. – Geneva : издательство «Буй Тур» Bouy Tour Publishers, 2000. – 384 с.

503. 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.

504. Смолицкий В. Г. Алексей Иванович Деньшин / В. Г. Смолицкий // Традиционная глиняная игрушка Русского Севера: Сборник статей и фольклорных материалов. – М. : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2007. – С. 88–97.

505. [Снегирев И. М.] Дневник Ивана Михайловича Снегирева / И. М. Снегирев. – М. : Университетская типография, 1904–1905. – Т. I : (1822–1852). – [2], 506 с.

506. Снегирев И. Лубочные картинки русского народа в московском мире / И. Снегирев. – М. : Университетская типография, 1861.

507. Снегирев И. Русские в своих пословицах: Разсуждения и исследования о Руских пословицах и поговорках И. Снегирева / И. Снегирев. – М. : Университетская типография, 1834. – Книжка IV. – 213 с.

508. Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды / И. М. Снегирев. – М. : Университетская типография, 1837. – .

Вып. I. – 1837. – 246 с.

Вып. III. – 1838. – 215 с.

Вып. IV. – 1839. – 200 с.

509. С[негирев] И. [М.] Свистопляска, Вятский народный праздник / И. М. Снегирев // Московские ведомости. – Москва, 1837. – № 56. – С. 402.

510. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма / Г. П. Снесарев. – М. : Наука, 1969. – 336 с.

511. Советское декоративное искусство. 1917–1945. Очерки истории. Сборник. – М. : Искусство, 1984. – 256 с.

512. Соколов Б. М. Тезисы о лубке / Б. М. Соколов // Живая старина. – М., 1999. – № 1. – С. 27–29.

513. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начало XX в. / В. К. Соколова. – М. : Наука, 1979. – 287 с.

514. Сорокин П. М. Новгородец Анфал и память о нем на Вятке / П. М. Сорокин // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1895. – № 33, часть неофициальная. – С. 2–3.

515. [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 Комиссии Л. Спасской / Л. Спасская // Труды Вятской учёной архивной комиссии. – Вятка, 1913. – Вып. 1–2. – С. III–345.

516. Спасский Н. Кустарная промышленность Вятской губ. / Н. Спасский // Календарь Вятской губернии на 1883 год. – Вятка : типография Губернского правления, 1883. – С. 3–55.

517. 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. – Т. I-й. – С. 101–181.

518. Спицын А. Вятская старина / А. Спицын // Календарь Вятской губернии на 1885 год. – Вятка: Губернская типография, 1884. – С. 149–191.

519. Спицын А. А. Каталог древностей Вятского края / А. А. Спицын // Календарь Вятской губернии на 1882 год. – Вятка : типография Губернского правления, 1881. – С. 25–90.

520. Спицын А. А. Курганы Санкт-Петербургской губернии в раскопках Л. К. Ивановского / Обработал для издания А. Спицын, Член Имп. Археологической Комиссии. – СПб. : типография Главного Управления Уделов, 1896. – 124 с., табл. I–XIX, 1 карта.

521. [Спицын А. А.] Свод летописных известий о Вятском крае / [составил А. Спицын]. – Вятка : Губернская типография, 1883. – 44 с.

522. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам / И. И. Срезневский. – СПб. : типография Императорской Академии наук, 1895. – Т. 2 : Л–П. – 15, 1802 с.

523. Стаменова Ж. Календарни празници и обичаи / Живка Стаменова // Пловдивски край: Етнографски и езикови проучвания. – София : Българска академия на науките, 1987. – С. 244–283.

524. Стецюк В. Громовержець та міф про чудесне народження / Вадим Стецюк. – Львів : Ліга-Прес, 2004. – 182 с.

525. Столярова Г. Р. История формирования и обрядность чувашей-язычников Татарстана / Г. Р. Столярова // Этнографическое обозрение. – М., 2006. – № 2. – С. 96–115.

526. Страхов А. Б. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования / Александр Борисович Страхов. – München : Verlag Otto Sagner, 1991. – 246 с.

527. Стурлусон С. Младшая Эдда / Снорри Стурлусон. – Л. : Наука, 1970. – 254 с.
528. Сумцов Н. Ф. Личные обереги от сглаза / Н. Ф. Сумцов // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков : типография Губернского правления, 1896. – Т. 9. – С. 93–112.
529. Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских / Н. Ф. Сумцов. – Харьков : типография П. В. Попова, 1881. – V, 206, II с.
530. Сычугов С. И. Записки бурсака / С. И. Сычугов. – М.-Л. : Academia, 1933. – 356, 1 с.
531. Т. Одна из замечательнейших вятских древностей / Т. // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1859. – Часть неофициальная. – Отдел второй. – № 11. – С. 74–76.
532. Тавлай Г. В. Белорусское купалье: Обряд, песня / Г. В. Тавлай. – Минск : Наука и техника, 1986. – 174 с.
533. 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. – М. : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2001. – Вып. 11: Приобщение детей к традиционной культуре: глиняная игрушка. – С. 59–22.
534. Татищев В. История Российская с самых древнейших времен, неусыпными трудами чрез тридцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором, Васильем Никитичем Татищевым / Василий Татищев. – М. : напечатана при Императорском Московском университете, 1768. – Кн. 1. – Ч. 1. – 5, 224 с.
535. Тейлор Э. Первобытная культура / Э. Тейлор. – М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1939. – 568 с.
536. Темерин С. М. Русское прикладное искусство. Советские годы: очерки / С. М. Темерин. – М. : Советский художник, 1960. – 455, [3] с.

537. Теребихин Н. М. Сакральная география Русского Севера: (Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры) / Н. М. Теребихин. – Архангельск : издательство ПГУ, 1993. – 223 с.

538. Теребихин Н. М. Метафизика Севера: Монография / Н. М. Теребихин. – Архангельск : Поморский университет, 2004. – 272 с.

539. Тилак Б. Г. Арктическая родина в Ведах / Б. Г. Тилак. – М. : Фаир-Пресс, 2001. – 528 с.

540. Тинский А. Г. Вятская мозаика / А. Г. Тинский. – Киров : Кировское отделение Волго-Вятского книжного издательства, 1994. – 190 с.

541. Титлинов Б. В. Правительство императрицы Анны Иоанновны в его отношении к делам православной церкви / Б. В. Титлинов. – Вильна : Русский почин, 1905. – 466 с.

542. Тихомиров М. Н. Древнерусские города / М. Н. Тихомиров. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1956. – 442 с.

543. Ткаченко В. А. Звуковые и безмолвные игрушки города Калуги / В. А. Ткаченко, Л. Н. 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.

544. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. / С. А. Токарев. – М. : издательство АН СССР, 1958. – 164 с.

545. Толстов С. П. Древний Хорезм: Опыт историко-археологического исследования / С. П. Толстов. – М. : издание МГУ, 1948. – 352, 92 с.

546. Толстой Н. И. Очерки славянского язычества / Н. И. Толстой. – М. : Индрик, 2003. – 624 с.

547. 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. – М. : Наука, 1993. – С. 162–186.

548. Топорков А. Л. Горшок / А. Л. Топорков, Н. И. Толстой // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 526–531.

549. Топоров В. Н. Балтийский элемент в гидронимии Поочья. II / В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования 1987. – М. : Наука, 1989. – С. 47–69.

550. Топоров В. Н. Древние германцы в Причерноморье: Результаты и перспективы / В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования – 1982. – М. : Наука, 1983. – С. 227–263.

551. Топоров В. Н. К интерпретации былины «Путешествие Вавилы со скоморохами»: мифологические истоки и историческая подкладка / В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования-1983. – М. : Наука, 1984. – С. 148–163.

552. 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. – М. : Наука, 1983. – С. 56–60.

553. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику / В. Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М. : Наука, 1988. – С. 7–60.

554. 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.

555. 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). – Л. : Наука, 1979. – С. 141–149.

556. Топоров В. Н. Прусский язык: Словарь. – К-Л (*kirk- – *laid-ik-) / В. Н. Топоров. – М. : Наука, 1984. – 440 с.

557. Торговля и промышленность Вятской губернии по районам // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1913 год. – Вятка : Губернская типография, 1913. – С. 53–191.

558. Трахтенберг Д. Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом / Джошуа Трахтенберг. – М.-Иерусалим: Гешарим, 1998. – 296 с.

559. Требјешанин Ж. Представа о детету у српској култури / Жарко Требјешанин. – Београд : Српска књижевна задруга, 1991. – 422 с.

560. 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.

561. Трубникова Н. В. Племена городецкой культуры / Н. В. Трубникова // Труды Государственного исторического музея. – М. : издательство культурно-просветительной литературы, 1953. – Вып. 22: Археологический сборник. – С. 63–96.

562. Трыфаненкава М. А. Матыў змеяборства ва ўсходнеславянскай фальклорнай традыцыі: Генезіс. Семантыка / М. А. Трыфаненкава. – Мінск : БДУ, 2003. – 138 с.

563. 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. – М. : Наука, 1982. – С. 163–179.

564. 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.

565. Уварова П. С. Могильники Северного Кавказа // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями императорского Московского Археологического Общества, снаряженные на высочайшие дарованные средства / П. С. Уварова. – М. : типография А. Н. Мамонтова и К°, 1900. – Т. VIII. – С. 1–381.

566. Українські міфи, демонологія, легенди / [упор. М. К. Дмитренко]. – К. : Музична Україна, 1992. – 144 с.

567. 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. – Вып. 6. – С. 129–136.

568. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского / Б. А. Успенский. – М. : издательство МГУ, 1982. – 245 с.

569. Устюжский летописный свод (Архангелогородский летописец) / [под ред. и с предисл. К. Н. Сербиной]. – М.-Л. : издательство АН СССР, 1950. – 128 с.

570. Фаминцын А. Древне-арийские и древне-семитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культурах славян / Александр Фаминцын // Этнографическое обозрение. – М., 1895. – № 3. – С. 1–48.

571. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – М. : Прогресс, 1987. – Т. III: (Муза – Сят). – 832 с.

572. 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.

573. 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.

574. 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.

575. 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.

576. Флетчер Дж. О государстве Русском / Дж. Флетчер // Проезжая по Московии (Россия XVI–XVII веков глазами дипломатов). – М. : Международные отношения, 1991. – С. 25–138.

577. Фома Деревенский. По городам и весям. XVII. «Свистопляска» / Фома Деревенский // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1902. – № 56, часть неофициальная. – С. 2.

578. Франко І. Галицько-руські народні приповідки / Іван Франко // Етнографічний збірник етнографічної комісії Наукового товариства імени Шевченка. – Львів : друкарня Наукового товариства імени Шевченка, 1908. – Т. 24. – С. 369–371.

579. Франчески И. Г. Свистунья в двадцатые годы / И. Г. Франчески // Комсомольское племя. – Киров, 1989. – № 15. – С. 10.

580. Фрейд З. Психология бессознательного: Сборник произведений / Зигмунд Фрейд. – М. : Просвещение, 1990. – 448 с.

581. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности / Ольга Михайловна Фрейденберг. – М. : Восточная литература, 1998. – 800 с.

582. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра / Ольга Михайловна Фрейденберг. – М. : Лабиринт, 1997. – 448 с.

583. Фроянов И. Я. Введение христианства на Руси и языческие традиции / Фроянов И. Я., Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю. В. // Советская этнография. – М., 1988. – № 6. – С. 25–34.

584. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Джеймс Джордж Фрэзер. – М. : Политиздат, 1980. – 831 с.

585. Харузина В. Игрушки у малокультурных народов / В. Харузина // Игрушка. Её история и значение. Сборник статей. – М. : издание Товарищества И. Д. Сытина, 1912. – С. 85–139.

586. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Йохан Хейзинга. – М. : Прогресс; Прогресс-Академия, 1992. – 464 с.

587. 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.

588. 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.

589. Хохлова Е.Н. Эту птицу я поймал, описал, нарисовал... / Е.Н. Хохлова // Декоративное искусство СССР. – М., 1977. – № 6. – С. 14–15.

590. Хроника общественной жизни г. Вятки и Вятской губернии // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1900 год. – Вятка : Губернская типография, 1900. – С. 91–120.

591. Хроника общественной жизни г. Вятки и Вятской губернии // Памятная книжка и календарь Вятской губернии на 1904 год. – Вятка : Губернская типография, 1904. – С. 103–130.

592. Хроника общественной жизни Вятской губернии // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1911 год. – Вятка : Губернская типография, 1911. – С. 74–156.

593. 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. – К. : Наукова думка, 1970. – С. 158–175.

594. Худяков М. Г. Культ коня в Прикамьи / М. Г. Худяков // Известия Государственной академии истории материальной культуры. – М.-Л. : издательство Государственной академии истории материальной культуры, 1933. – Вып. 100. – С. 251–279.

595. 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.

596. Церетелли Н. Русская крестьянская игрушка / Н. Церетелли. – М. : Academia, 1933. – 128 с.

597. Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира / Т. В. Цивьян. – М. : Наука, 1990. – 207 с.

598. Цивьян Т. В. Музыкальные инструменты как источник мифологической реконструкции / Т. В. Цивьян // Образ-смысл в античной культуре. – М. : Внешторгиздат, 1990. – С. 182–195.

599. Цымбурский В. Л. Александр – Алаксандус – ELAXSANTRE: (к диахронной структуре мифа о Парисе) / В. Л. Цымбурский // Образ-смысл в античной культуре. – М. : Внешторгиздат, 1990. – С. 223–249.

600. 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.

601. Чајкановић В. Студије из српске религије и фолклора 1910–1924 / Веселин Чајкановић. – Београд : Српска књижевна задруга, Просвета, 1994. – 464 с.

602. Чаусидис Н. Митските слики на Јужните Словени / Никос Чаусидис. – Скопје : Мисла, 1994. – 547 с.

603. Чернов А. Ю. Хроники изнаночного времени. «Слово о полку Игореве»: текст и его окрестности / А. Ю. Чернов. – СПб. : Вита Нова, 2006. – 480 с.

604. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка / П. Я. Черных. – М. : Русский язык, 1994. – Т. 2. Панцирь – Ящур. – 560 с.

605. Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков: (очерки по истории народных верований) / В. И. Чичеров. – М. : издательство АН СССР, 1957. – 236 с. (Труды Института этнографии им. Н. И. Миклухо-Маклая, новая серия, т. XL).

606. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом / П. П. Чубинский. – СПб. : типография В. Безобразова, 1872. – .

Т. 1 : Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство. – 1872. – XXX, 467 с.

Т. 3 : Народный дневник, изданный под наблюдением действ. чл. Н. И. Костомарова. – 1872. – II, VIII, 486, II с.

607. Чуковский К. Сочинения в двух томах / Корней Иванович Чуковский. – М. : Правда, 1990. – Т. I : Сказки. От двух до пяти. Живой как жизнь. – 656 с.
608. Ч[улков] М. Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч., сочиненная М. Ч. / М. Чулков. – М. : типография у содержателя Ф. Гиппиуса, 1786. – 326 с.
609. Шангина И. И. Русские девушки / И. И. Шангина. – СПб. : Азбука-классика, 2007. – 352 с.
610. Шевчук В. Мисленне дерево: Роман-есе про давній Київ / Валерій Шевчук. – К. : Молодь, 1989. – 360 с.
611. Шенников А. А. Червлений Яр: Исследование по истории и географии Среднего Подонья в XIV–XVI вв. / А. А. Шенников. – Л. : Наука, 1987. – 144 с.
612. Шеппинг Дм. Мифы славянского язычества / Дм. Шеппинг. – М. : типография В. Готье, 1849. – 197 с.
613. Шереметева М. Е. Масленица в Калужском крае / М. Е. Шереметева // Советская этнография. – М.-Л., 1936. – № 2. – С. 101–127.
614. Шмайда М. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини / Михайло Шмайда. – Пряшів : Словацьке педагогічне видавництво, відділ української літератури, 1992. – 502 с.
615. Шмайда М. Повір'я про природу / Михайло Шмайда // Дукля. – Пряшів, 1965. – № 3. – С. 114–126.
616. Штейнфельд Н. Наши кустарные промыслы / Н. Штейнфельд // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1892. – № 5, часть неофициальная. – С. 4.
617. Штырков С. А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины) / С. А. Штырков. – СПб. : Наука, 2012. — 228 с. (Kunstkamera Petropolitana).
618. Шурц Г. История первобытной культуры: В двух выпусках / Генрих Шурц. – М. : издание Коммунистич. ун-та имени Я. М. Свердлова, 1923. – Вып. II-й. – 724 с.

619. [Шухевич В.] Гуцульщина. Четверта часть / Володимир Шухевич // Матеріяли до українсько–руської етнології. – Львів : друкарня Наукового товариства ім. Шевченка, 1904. – Т. VII. – 271 с.

620. Щапов А. П. Сочинения в 3 томах (с портретом) / А. П. Щапов. – СПб. : издание М. В. Пирожкова, 1906. – Т. 1. – 803 с.

621. 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. – М. : Наука, 1988. – С. 201–220.

622. Эварницкий Д. И. Запорожье в остатках старины и преданиях народа: в 2 т. / Д. И. Эварницкий. – СПб. : издание Л. Ф. Пантелеева, 1888. – Т. 1. – 294 с.

623. Эвола Ю. Метафизика войны / Ю. Эвола. – Тамбов : ОАО «Тамбовская типография «Пролетарский светоч», 2008. – 168 с.

624. Элиаде М. История веры и религиозных идей: В 3 т. / Мирча Элиаде. – Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. – М. : Критерион, 2002. – 464 с.

625. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре / Мирча Элиаде. – К.-М. : София-Гелиос, 2002. – 224 с.

626. Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость / Мирча Элиаде. – М. : Алетейя, 1998. – 250 с.

627. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / Мирча Элиаде. – М. : Ладомир, 1999. – 488 с.

628. Эммаусский А. В. Исторический очерк Вятского края в XVII–XVIII веках / А. В. Эммаусский. – Киров : Кировское книжное узд–во, 1956. – 244 с.

629. Эммаусский А. В. К вопросу о времени основания города Вятки / А. В. Эммаусский. – Киров: [б. и.], 1971. – 44 с.

630. Энте. По поводу «Свистопляски» / Энте // Вятские губернские ведомости. – Вятка, 1899. – № 64, часть неофициальная. – С. 2.

631. Юдин Ю. И. Роль и место мифологических представлений в русских бытовых сказках о хозяине и работнике / Ю. И. Юдин // Миф – фольклор – литература. – Л. : Наука, 1978. – С. 16–37.

632. Яковлев П. Поездка в Вятку (Отрывки из писем К...й) / П. Яковлев // Календарь муз на 1826-й год. – СПб. : типография А. Смирдина, 1826. – С. 146–171.

633. Якубовская М. Игрушка Горьковского края / М. Якубовская. – Горький : Горьковское кн. изд-во, 1934. – 85 с.

634. Якушкин П. Путевые письма из Новгородской и Псковской губерний / Павел Якушкин. – СПб. : типография торгового дома С. Строговщикова, 1860. – 222 с.

635. 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. – Л. : Наука, 1974. – С. 88–93.

636. [Anczyc W. L.]: Krakowskie wspominki. Rękawka / W. L. Anczyc // Tygodnik Ilustrowany. – Warszawa, 1860. – № 34. – S. 302–303.

637. Balg G. H. A Comparative Glossary of the Gothic Language with Especial Reference to English and German G.H. Balg / G. H. Balg. – Mayville-New York-London-Halle : B. Westermann & Co; Truebner & Co; Max Niemeyer, 1887–1889. – XVI, 667 p.

638. Bartoš F. Moravský lid: sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy / František Bartoš. – Telč : nákladem českého knihkupectví Emila Šolce, 1892. – 328 s.

639. Bednárík R. Duchovná kultúra slovenského ľudu / Rudolf Bednárík // Slovenská vlastiveda. – Bratislava : Slovenska akademia vied a umeni, 1943. – D. II. – S. 7–121.

640. Benedyktowicz Z. Portrety «obcego»: Od stereotypu do symbolu / Zbigniew Benedyktowicz. – Kraków : wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000. – 215 s.

641. Beskid N. A. Karpatorusskaja pravda / N. A. Beskid. – Homestead : Izd. red. Amerikanskoho russkoho viestnika, 1932. – 297 p.

642. Biegeleisen H. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą / Henryk Biegeleisen. – Lwów : nakładem Instytutu Stauropigjańskiego, 1929. – III, 512 s.

643. Bielski M. Kronika Polska / Maciej Bielski. – Sanok : nakład i druk Karola Pollaka, 1856. – T. I (Księga I. II. III). – XI, 943 s.

644. Bodnár J. Myjava / Julius Bodnár. – Myjava : Kníhtlačiareň Daniela Pažického, 1911. – 522 s.

645. [Bronisch G.] Kaszubische Dialectstudien. Unternommen und herausgegeben von Gotthelf Bronisch / Gotthelf Bronisch. – Leipzig : Otto Harrassowitz, 1898. – Zweites Heft. Texte in der Sprache der Bělêce. Nebst Anhang: Proben aus einigen Ł-Dialekten. – VI, 73 S.

646. Brückner A. Beiträge zur ältesten Geschichte der Slaven und Litauer / Aleksander Brückner // Archiv für slavische Philologie. – Berlin, 1901. – Band 23. – S. 215–230.

647. Brückner A. Mitologia słowiańska i polska / Aleksander Brückner. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1980. – 383 s.

648. Brückner A. O Piaście // Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział historyczno-filozoficzny / Aleksander Brückner. – Kraków : nakładem Akademii Umiejętności, 1898. – Serya II. – T. X. – S. 307–552.

649. Brückner A. Zygmunt Gloger, Encyklopedia Staropolska Ilustrowana. Tom I–IV. Warszawa, 1900–1903 / Aleksander Brückner // Biblioteka Warszawska. – Warszawa, 1904. – Kwiecień. – T. II. – Z. 1. – S. 180–189.

650. Bujak J. Dwie polskie zabawki ludowe / Jan Bujak // Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne. – Kraków, 1978. – Z. 11. – S. 33–39.

651. Bujak J. Zabawki w Europie: Zarys dziejów – rozwój zainteresowań / Jan Bujak. – Kraków : nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1988. – 218 s.

652. 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.

653. Bujak J. Lajkonik w oczach badaczy / Jan Bujak, Bogdana Pilichowska // Polska sztuka ludowa. – Warszawa, 1980. – R. 24. – № 1. – S. 3–14.

654. Bystron J. St. Etnografia Polski / Jan St. Bystron. – Poznań: Czytelnik, 1947. – 235 s.

655. Cała A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej / Alina Cała. – Warszawa : wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1992. – 211, 32 s.

656. Cehak-Hońubowiczowa H. Wikopaliska z Górze Końcuszki w 1956 r. / Helena Cehak-Hońubowiczowa // Archeologia Śląska. – Wrocław, 1957. – T. 1. – S. 149–159.

657. Cercha S. Dzwonki gliniane i siekierki drewniane z kiermaszów krakowskich (Z tablicą litografowaną) / Stanisław Cercha // Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie. – Lwów, 1896. – Rocz. 2. – S. 217–220.

658. Cercha S. Kleparz, przedmieście Krakowa przed 50 laty. Studium etnograficzne / Stanisław Cercha // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków : nakładem Akademii Umiejętności, 1919. – T. XIV. – S. 3–80.

659. Cercha S. Przebieczany. Wieś w powiecie wielickim / Stanisław Cercha // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków : nakładem Akademii Umiejętności, 1900. – T. IV. – S. 81–210.

660. Chmiel A. Garncarze krakowscy / Adam Chmiel // Kalendarz krakowski Józefa Czecha. – Kraków : nakładem Drukarni «Czasu», 1908. – S. 43–51.

661. Ciszewski S. Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim / Stanisław Ciszewski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1887. – T. XI. – S. 1–129.

662. Ciszewski S. Ognisko. Studium etnologiczne / Stanisław Ciszewski. – Kraków : nakładem Akademii umiejętności, 1903. – 238 s.

663. 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.

664. Červenák J. Tradičný život Lišovana / Juraj Červenák. – Banská Bystrica : Stredoslovenské vydavateľstvo 1966. – 127 s.

665. Déchelette J. Le culte du soleil aux temps préhistoriques // Revue archéologique / J. Déchelette. – Paris : Ernest Leroux, 1909. – 4e série. – T. XIV. – P. 305–357.

666. Duda E. Krakowskie odpusty wielkanocne, «Krzysztofory» / Eugeniusz Duda // Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego m. Krakowa. – Kraków, 1979. – № 6. – S. 88–94.

667. Dzięgiel L. Zabawki: materiał publikowany po raz pierwszy / Leszek Dzięgiel // Ziemia: Ilustrowany miesięcznik krajoznawczy. – Kraków, 1958. – R. 3. – № 3. – S. 10–13.

668. Estreicherówna M. Życie towarzyskie i obyczajowe w Krakowie w latach 1848–1863 / Maria Estreicherówna. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1968. – 238 s.

669. Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskiej, zgromadzone w latach 1877–1895 / Michał Federowski. – Kraków : wydawnictwo Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności, 1897. – T.1. Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Slonima, Lidy i Sokółki. – 510 s.

670. 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.

671. Franko I. «Bajka Węgierska» Wacława Potockiego i «psia krew» / Iwan Franko // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1892. – T. 6. – S. 745–758.

672. Frolec V. Vánoce v tradici českého lidu / Václav Frolec // Vánoce v české kultuře. – Praha : Vyšehrad, 1989. – S. 13–127.

673. Gaj-Piotrowski W. Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa / Wilhelm Gaj-Piotrowski. – Wrocław : Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 1967. – 352 s.

674. Gąssowski J. Osrodek kultu pogańskiego na Łysej Gorze / Jerzy Gąssowski // Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach w 1967 r. – Kielce : Muzeum Świętokrzyskie, 1968. – S. 47–60.

675. 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.

676. Gimbutas M. The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe / Marija Gimbutas. – San Francisco : Harper&Collins Publishers, 1991. – 529 p.

677. Gimbutas M. The Language of the Goddess / Marija Gimbutas. – London : Thames and Hudson, 1989. – 388 p.

678. Gloger Z. Encyklopedia staropolska ilustrowana / Zygmunt Gloger. – Warszawa : Druk Piotra Laskauera i S-ki, 1903. – T. IV-ty. – 528 s.

679. Gloger Z. Rok polski: w życiu, tradycji i pieśni / Zygmunt Gloger. – Warszawa : Jan Fiszer, 1900. – 384 s.

680. Gołębiowski Ł. Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincjach: umieszczony tu: kulig czyli szlichtada, łowy, maskary, muzyka, tańce, reduty, zapusty, ognie sztuczne, rusalki, sobótki i t.p. / Łukasz Gołębiowski. – Warszawa : nakład autora; druk. N. Glücksberga, księg. i typogr. król. Aleksandryjskiego Uniwersytetu, 1831. – 332 s.

681. Gonet S. Rękawka i skały Twardowskiego w Podgórzu / S. Gonet // Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie. – Lwów, 1897. – T. III. – S. 76–77.

682. Grabowski A. Kraków i jego okolice / Opisał historycznie Ambroży Grabowski. – Kraków : nakładem księgarni D. E. Friedleina, 1866. – VIII, 431 s.

683. Guttowna T. Obrzędy, wierzenia, zwyczaje i przesady wśród rybaków Polskiego Wybrzeża / Teresa Guttowna // Prace i materiały etnograficzne. – Łódź-Lublin, 1950/51. – T. 8–9. – S. 462–482.

684. Hamalainen A. Nachrichten der nach Sibirien verschickten Offiziere Karl XII ueber die finnisch-ugrischen Völker / A. Hamalainen // Journal de la Societe finno-ougrienne. – Helsinki, 1938. – № XLIX. – H. 4. – S. 1–55.

685. [Hofmanowa K.] Wybór pism Klementyny z Tańskich Hofmanowej / Klementyna Hofmanowa. – Wrocław : u Wilhelma Bogumila Korna, 1833. – T. 5. Opisy różnych okolic Królestwa Polskiego : T. 1. – 324 s.

686. Horváth P. Zbierka ľudových povier a zvykov z okolia Uhrovca z r. 1823 / Pavel Horváth // Slovenský národopis. – Bratislava, 1968. – R. XVI. – № 1. – S. 102–118.

687. Horváthová E. Rok vo zvykoch nášho ľudu / Emília Horváthová. – Bratislava : Tatran, 1986. – 246, [40] s.

688. Hryciuk R. Wizerunek Żyda / Renata Hryciuk, Ewa Moroz // Polska sztuka ludowa – Konteksty. – Warszawa, 1993. – № 3. – S. 89–92.

689. Jasiński B. Gwizdki ceramiczne w Polsce / Bogdan Jasiński // Twórczość ludowa: Kwartalnik Stowaryszenia twórców ludowych. – Lublin, 2004. – R. XIX. – № 1–2 (57). – S. 1–12.

690. Józefa Ungra Kalendarz Warszawski Popularno-Naukowy Ilustrowany na rok zwyczajny 1865, który ma dni 365. – Warszawa : Nakładem i drukiem wydawcy, [1864]. – [16], 160 s.

691. Jurewicz J. Kosmogonia Rygwedy. Myśl i metafora / Joanna Jurewicz. – Warszawa : Semper, 2001. – 400 s.

692. [Karłowicz Jan]. Słownik gwar polskich / Ułożył Jan Karłowicz. – Kraków : nakładem Akademii Umiejętności, 1903. – T. 5. – 462 s.

693. Kiełkowski R. Historie spod kopca Krakusa / Roman Kiełkowski. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1972. – 407 s.

694. Kitowicz J. Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III / Jędrzej Kitowicz. – Lwów : nakładem księgarni Gubrynowicza i Schmidta, 1883. – .

T. I. – 1883. – VIII, 234 s.

T. II. – 1883. – 239 s.

695. [Kochanowski J.] Fraszki Iana Kochanowskiego. Fraszki tym riazkom dzieia: kto sye puści ná nie osczypliwym iezykiem za frászke nie stánie / Jan Kochanowski. – Kraków : W Drukárni Lázárzowéy, 1584. – 134 s.

696. Kolberg O. Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg. – Wrocław-Poznań : Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 5 : Krakowskie. – Cz. I. – VIII, 380 s.

697. 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.

698. Kolberg O. Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg. – Wrocław-Poznań : Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 17 : Lubelskie. – Cz. II. – IV, 328 s.

699. Kolberg O. *Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg.* – Wrocław-Poznań : Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1963. – T. 19 : Kieleckie. – Cz. II. – IV, 265 s.

700. Kolberg O. *Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg.* – Wrocław-Poznań : Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1964. – T. 21 : Radomskie. – Cz. II. – VI, 244 s.

701. 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.

702. 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.

703. Kopernicki I. *Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materiałów zebranych przez p. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim / I. Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* – Kraków, 1887. – T. XI. – S. 130–228.

704. Kosiński W. *Materiały do etnografii Górali Beskidowych / Władysław Kosiński // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* – Kraków, 1881. – T. V. – S. 187–265.

705. Kostysz J. *Z dziejów krakowskiego garncarstwa / Juliusz Kostysz // Polska sztuka ludowa.* – Warszawa, 1951. – Rok 5. – Z. 1–2. – S. 6–11.

706. Krygowsky Wł. *W moim Krakowie nad wczorajszą Wisłą / Władysław Krygowsky.* – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1980. – 329 s.

707. Kulda B.M. *Moravské národní pohádky, pověsti, obyčeje a pověry / Beneš Method Kulda.* – Praha : nakładem kněhkupectví: I.L. Kober, 1875. – Sv. 2. – 356, 4 s.

708. Kwapieniowa M. *Garncarze krakowscy (XIV–XVIII w.) / Maria Kwapieniowa // Materiały archeologiczne.* – Kraków : Muzeum archeologiczne w Krakowie, 1972. – T. XIII. – S. 57–109.

709. Lack S. Studja o St. Wyspiańskim: Zebrał i przedmową poprzedził Stanisław Pazurkiewicz / Stanisław Lack. – Częstochowa : nakładem księgarni A. Gmachowskiego, 1924. – 350, 1 s.

710. Lehmann W.P. A Gothic Etymological Dictionary / Winfred P. Lehmann. – Leiden: E. J. Brill, 1986. – 712 p.

711. Lepszy L. Lud wesółków w dawnej Polsce / Leonard Lepszy. – Kraków : nakładem autora, drukiem W.L. Anczyca i spółki, 1899. – 116 s.

712. Łepkowski J. O tradycjach narodowych / Józef Łepkowski. – Kraków : drukarnia «Czasu». Do nabycia w Księgarni D. E. Friedleina, 1861. – 65 s.

713. Łepkowski J. Przegląd krakowskich tradycyj, legend, nabożeństw, zwyczajów, przysłów, i właściwości / Józef Łepkowski. – Kraków : drukarnia «Czasu» W. Kirchmayera, 1866. – 68 s.

714. [Łepkowski J.] Znaczenie tradycyj oraz podań o mogilach Wandy, Krakusa i o smoku Wawelskim, rozważył Józef Łepkowski / Józef Łepkowski // Czas: Dodatek miesięczny. – Kraków : członkami i nakładem drukarni «Czasu» 1860. – T. XX. – Rok piąty. – S. 3–65.

715. Liljengren Joh. G. Skandinaviska fornålderns hjertesagor: 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.

716. Magierowski L. Przyczynek do wierzeń ludowych / L. Magierowski // Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie. – Lwów, 1897. – T. III. – S. 142–146.

717. Máchal H. Nakres slovanského bájesloví / Hanuš Máchal. – Praha : nakladatele F. Šimaček knihtiskárna, 1891. – 221 s.

718. Maleta Alicija. Ósrodek zabawkarstwa ludowego w Brzózcie / Alicija Maleta // Polska sztuka ludowa. – Warszawa, 1979. – R. XXXIII. – № 4. – S. 205–216.

719. Mączyński J. Pamiątka z Krakowa: opis tego miasta i jego okolic. Z rycinami i planami / Józef Mączyński. – Kraków : drukarnia Józefa Czecha, 1845. – Cz. 1. – 228 s.

720. Melicherčik A. Slovenský folklór. Chrestomatia / Andrej Melicherčik. – Bratislava : vydavateľ'stvo Slovenskej Akadémie Vied, 1959. – 794 s.

721. Meschkank W. Als die Wendengötter sterben sollten: Über die vorchristliche wendische Glaubens- und Götterwelt / Werner Meschkank. – Cottbus : Regia Verlag, 2006. – 128 S.

722. Messerschmidt D. G. Forschungsreise durch Sibirien 1720–1727 / D. G. Messerschmidt. – Berlin : Akademie-Verlag, 1962. – B. 1. Tagebuchaufzeichnungen. – 380 S.

723. Miejscowy proboszcz. Wiadomość o kościołku św. Benedykta w Podgórzu na górze Lassota, czyli Krzemionki zbudowanym // Czas. – Kraków, 1862. – 23 listopada. – № 270. – S. 1–2.

724. Mieziań M. Krakowski Obrzęd Trumny na Wzgórzu Martwych Ludzi / Maciej Mieziań // Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce. – Kraków : Libron, 2005. – S. 261–266.

725. 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.

726. 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.

727. Mogk E. Die Menschenopfer bei den Germanen / Eugen Mogk. – Leipzig : Bei B.G. Trübner, 1909. – 43 S.

728. Mogk E. Germanische Mythologie / Eugen Mogk. – Strassburg: Karl J. Trübner, 1907. – 177 S.

729. Moszyński Kazimierz. Kultura ludowa słowian. – Kraków : Książka i wiedza, 1967.

T. II: Kultura duchowa. – Cz. 1. – 1967. – 836 s.

T. II: Kultura duchowa. – Cz. 2. – 1968. – 1103 s.

730. Niel F. Dolmens et menhirs / Fernand Niel. – Paris : Presses Universitaires de France, 1958. – 128 p.

731. Ogrodowska B. Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce / Barbara Ogrodowska. – Warszawa : Verbinum, 2001. – 309 s.
732. Olejník J. L'ud pod Tatrami / Ján Olejník. – Martin : Osveta, 1978. – 232, 48, 16 s.
733. Olejník J. Príspevok k poverčivosti ľudu 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 nakladateľstvo všeobecnej literatúry v Košiciach pre Múzeum Slovenskej Republiky Rad v Prešove, 1963. – S. 255–274.
734. Pajek J. Črtice duševnega žitka staj[erskih] Slovencev / Josip Pajek. – Ljubljana : natisnili J. Blasnik – ovi nasledniki, 1884. – 293 s.
735. Pauliny-Toth V. Slovenské bájeslovie / Viliam Pauliny-Toth. – Turčiansky Svätý Martin : Tračou kníhtlačiarско-účastinár. spolku; nákladom spisovateľovým, 1876. – Sošit prvý. – 112 s.
736. Pełka L. J. Polska demonologia ludowa / Leonard J. Pełka. – Warszawa : Iskry, 1987. – 236 s.
737. Pełka L. J. Polski rok obrzędowy. Tradycje i współczesność / Leonard J. Pełka. – Warszawa : Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, 1980. – 185 s.
738. Piasecki E. Zabawy i gry ludowe w Polsce / E. Piasecki // Wiedza o Polsce. – Warszawa : Wiedza o Polsce, 1932. – T. III. – S. 335–344.
739. Pielgrzym z Tenczyna [Majeranowski K.] Konik // Pszczółka Krakowska, dziennik liberalny, historyczny i literatury. – Kraków, 1820. – T. 2. – 10 czerwca. – S. 193–198.
740. Pielgrzym z Tenczyna [Majeranowski K.] Rękawka // Pszczółka Krakowska, dziennik liberalny, historyczny i literatury. – Kraków, 1820. – T. 2. – 4 kwietnia. – S. 20–23.
741. Pilichowska B. Emaus i Rękawka – dawne krakowskie zwyczaje / Bogdana Pilichowska // Mówią wieki. – Warszawa, 1980. – № 4. – S. 33–37.

742. Pilichowska B. Krakowskie zabawki odpustowe przedstawiająca Żydów / Bogdana Pilichowska // Polska sztuka ludowa – Konteksty. – Warszawa, 1989. – T. 43. – Z. 1–2. – S. 129–133.

743. Polivka J. Gotthelf Bronisch: Kaszubische Dialectstudien. Unternommen und herausgegeben von... Zweites Heft. Texte in der Sprache der Bělêce. Nebst Anhang. Proben aus einigen Ł. Dialecten. Leipzig, 1898, str. VI+73 / J. Polivka // Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie. – Lwów, 1899. – T. V. – S. 180–185.

744. Pośpiech J. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku / Jerzy Pośpiech. – Opole : Instytut Śląski w Opolu, 1987. – 327 s.

745. Profantová N. Encyclopedie slovanských bohů a mýtů / Naďa Profantová, Martin Profant. – Praha : Libri, 2004. – 260 s.

746. Pruszczyk P. H. Klejnoty stołecznego miasta Krakowa, albo Kościoły y co w nich jest widzenia godnego i znacznego, przez Piotra Hyacynta Pruszczyka krótko opisane. Wydanie K. J. Turowskiego. (Z planem miasta Krakowa i wiadomością o autorze i jego pismach) / Piotr Hyacynt Pruszczyk. – Kraków : drukarnia «Czasu», 1861. – IV, 235 s.

747. Rahno K. Stvaranje glinenih životinja u slavenskim folklornim narativima / Konstantin Rahno // Književna životinja. Kulturni bestijarij. II. D. – Zagreb : Hrvatska sveučilišna naklada; Biblioteka Nove etnografija; Institut za etnologiju i folklorisyku, 2012. – S. 139–163.

748. Rakhno K. The Magic Meaning of Dry Vegetation in the Ceremony of Buying of Dairy Crockery / Kostyantyn Rakhno // Bukovinian Journal of History and Cultural Anthropology. – Chernivtsi, 2012. – № 1. – P. 48–54.

749. Rogawsky K. Wiadomość o rozkopaniu mogiły w Siedliszowicach / Karol Rogawsky // Biblioteka Warszawska. Pismo poświęcone naukom, sztukom i przemysłowi. – Warszawa : drukarnia Gazety codziennej, 1860. – T. 3. – S. 1–43.

750. Römer K. Podanie o Kraku i Wandzie / Kazimierz Römer // Biblioteka Warszawska. Pismo poświęcone naukom, sztukom i przemysłowi. – Warszawa : drukarnia Gazety codziennej, 1872. – T. 8. – Z. 3. – S. 1–22.

751. Rosen-Przeworska J. Między baśnią a historią / Janina Rosen-Przeworska // Z otchłani wieków. – Warszawa, 1976. – R. 42. – № 2. – S. 85–92.

752. 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.

753. 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.

754. Schneeweis E. Feste und Volksbräuche der Sorben – vergleichend dargestellt / E. Schneeweis. – Berlin : Akademie-Verlag, 1953. – VI, 186 S.

755. Schneeweis E. Serbokroatische Volkskunde / E. Schneeweis. – Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1961. – Erster Teil: Volksglaube und Volksbrauch. – 220 S.

756. 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.

757. Seelisch A. Zur Sagen- und Legenden- Litteratur / Adolf Seelisch // Zeitschrift für deutsche Philologie / A. Seelisch. – Halle : Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1887. – B. 19. – S. 114–119.

758. Seweryn T. Polskie zabawki ludowe / Tadeusz Seweryn // Polska sztuka ludowa. – Warszawa, 1949. – № 6. – S. 163–179.

759. Seweryn T. Polskie zabawki ludowe / Tadeusz Seweryn. – Warszawa : Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1960. – 130 s.

760. Seweryn T. Tradycje i zwyczaje krakowskie / Tadeusz Seweryn. – Kraków : Wydawnictwo artystyczno-graficzne, 1961. – 131 p., ill.

761. Seweryn T. Zabawki ludowe jako odbicie zwyczajów, obyczajów, baśni i legend / Tadeusz Seweryn // Polska sztuka ludowa. – Warszawa, 1957. – № 1. – S. 3–20.

762. [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.

763. Siemieński Lucjan. Dzieła / Lucjan Siemieński. – Warszawa : nakładem i drukiem Józefa Ungra, 1882. – T. VIII : Wieczornice. Mozaika. Brodziński. Okruchy. – [3], 317, [1] s.

764. Siewiński A. Bajki, legendy i opowiadania ludowe zebrane w pow. Sokalskim / A. Siewiński // Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie. – Lwów, 1903. – T. IX. – S. 68–85.

765. 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, Dipartimento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale, Udine, Italia, 1999. – T. II. – C. 77–98.

766. 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.

767. Stelmachowska B. Rok obrzędowy na Pomorzy / Bożena Stelmachowska. – Toruń : wydawnictwa Instytutu Bałtyckiego, 1933. – X, 271 s.

768. Strykowski M. Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi / Maciej Strykowski. – Warszawa : nakładem Gustawa Leona Glücksberga, 1846. – .

T. I. – 1846. – XII, 392 s.

T. II. – 1846. – 572 s.

769. 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–Ğ. – XXIX, 443 s.

770. 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: U–Ż. – 348 s.

771. Szelański A. Wici i topory: Studium nad genezą i znaczeniem godeł polskich i zawołań / A. Szelański. – Kraków : Akademia umiejętności, nakładem Funduszu im. Wiktora Osławskiego, 1914. – VI, 196 s.

772. [Szujski J.] Dzieła Józefa Szujskiego / Józef Szujski. – Kraków : drukarnia «Czasu» Fr. Kluczyckiego i spółki, 1888. – T. 3 : Opowiadania i roztrząsania. – 374, 1 s.

773. [Szujski J.] Dzieła Józefa Szujskiego / Józef Szujski. – Kraków : druk W. L. Anczyca i spółki, 1896. – Tom dodatkowy : Polacy i Rusini w Galicyi. – 214 s.

774. Szulz K. Mythyczna historia polska i mythologia słowiańska / Kazimierz Szulz. – Poznań : nakładem autora, 1880. – XV, 243 s.

775. 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. – T. XI. – S. 371–388.

776. Terstenjak D. Preiskave na polju slovanske archaiologiji / Davorin Terstenjak // Novice gospodarske, obrniške in narodne. – Ljubljana, 1859. – Tečaj XVII. – List 7. – S. 50–51.

777. Turzová M. Fašiangy v Rajeckej doline / Marta Turzová // Zborník Slovenského národného múzea. Etnografia 11. – Martin, 1970. – Roč. LXIV. – S. 153–173.

778. Twardowsky S. Poezye / Samuel Twardowsky z Skrypny. – Kraków : nakładem drukarni «Czasu», 1861. – Z. 3 i 4. – 166 s.

779. Udziela S. Przemysł drzewny w Koszarawie / S. Udziela // Przemysł i rzemiosło. – Kraków, 1921. – R. 1. – № 2. – S. 79–82.

780. Ulanowska S. [S.E.]. Co to jest Rękawka? / S. Ulanowska // Czas. – Kraków, 1884. – 16 kwietnia. – № 88. – S. 1–2.

781. Ulanowska S. Niektóre materyjały etnograficzne we wsi Łukówcu (mazowieckim) / Stefanija Ulanowska // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1884. – T. VIII. – S. 247–323.

782. Václavík A. Výroční obyčeje a lidové umění / Antonín Václavík. – Praha : nakladatelství Československé akademie věd, 1959. – 580 s.

783. Varchol J. Zvyky a povery v l'udovom staviteľ'stve a bývaní Rusínov-Ukrajincov na Slovensku / Jozef Varchol, Nadežda Varcholová // Tradície staviteľ'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.

784. Vykoukal F. V. Rok v starodávných slavnostech našeho lidu / František Vladimír Vykoukal. – Praha : nakladatel Dr. Frant. Bačkovský, 1901. – 225 s.

785. [Wawrzeniecki M.] Grzechotki / M. Wawrzeniecki // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1893. – T. 7. – S. 426–427.

786. Wawrzeniecki M. Siekierki drewniane sprzedawane na Zwierzyńcu w Krakowie podczas «Emaus» / M. Wawrzeniecki // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1890. – T. 4. – S. 859–861.

787. Wawrzeniecki M. Zabawki dziecięce / M. Wawrzeniecki // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1891. – T. 5. – S. 138.

788. Wawrzeniecki M. Zabawki dziecięce (sprzedawane podczas “Emaus”) / M. Wawrzeniecki // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1890. – T. 4. – S. 594–595.

789. 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.

790. Witkiewicz K. Pamiątki i zabawki ludowe z kermaszu krakowskiego / Kazimierz Witkiewicz // Przemysł, rzemiosło i sztuka. – Kraków, 1924. – Rocz. IV. – № 1. – S. 27–28.

791. Witkowski Cz. Doroczne polskie obrzędy i zwyczaje ludowe / Czesław Witkowski. – Kraków : w związku z wystawą w Muzeum Etnograficznym w Krakowie, 1965. – 92 s.

792. Wójcicki K. W. Klechdy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi / Kazimierz Władysław Wójcicki. – Warszawa : drukarnia Piotra Baryckiego, 1837. – T. I. – 222 s.

793. Zawiliński R. Rrzczynek II. Do etnografii górali polskich na Węgrzech / Roman Zawiliński // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków : nakładem Akademii Umiejętności, 1896. – T. 1. – S. 380–425.

794. Zawistowicz K. Wielkanocne wierzenia i obrzędy / Kazimiera Zawistowicz. – B.m., 1933. – 10 s.

795. Zíbrt Č. Chození s klibnou (s koněm) / Čeněk Zíbrt // Český lid. – Praha, 1892. – Roč. II. – S. 349–374.
796. Zíbrt Č. Veselé chvíle v životě lidu českého / Čeněk Zíbrt. – Praha : Vyšehrad, 1950. – 640 s.
797. Zinkow J. Krakowskie podania, legendy i zwyczaje: oraz wybór podań i legend jurajskich / Julian Zinkow. – Kraków : Platan, 2004. – 238 s.
798. 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.
799. Zowczak M. Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej / Magdalena Zowczak. – Wrocław : Funna, 2000. – 526 s.