

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: ТУЛЬЦЕВА Л.А. АГРАРНЫЕ
ОБРАЗЫ РУССКОГО ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОГО КАЛЕНДАРЯ.
М.: ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН,
2018. – 346 с.**

В 2018 году в Институте этнологии и антропологии РАН вышла в свет книга Людмилы Александровны Тульцевой, которая, к великому сожалению, сама не успела поддержать её в руках в готовом виде. Книга посвящена аграрным образам русского земледельческого календаря и составлена из трёх относительно самостоятельных разделов: (1) Костромушка-Кострома; (2) Аграрные образы заговенья на Петров пост: Русалка, Утушка, Качели; (3) Соловеюшко на рученьках: образ Соловья в свете календарно-праздничных традиций русских.

«Имена» рассматриваемых обрядово-мифологических персонажей (*Кострома, Строма, Русалка, Ярило*), как и орнитоморфные календарные образы (*Соловей, Воробей, Утушка, Лебедушка*) вполне традиционны для этнографических и фольклорных исследований, посвящённых календарным обрядам. Да и народно-православный круг календарных праздников, постов, деревенских событий сам по себе не нов. На первый взгляд, казалось бы, что можно сказать обо всём этом интересного, ранее незатронутого, неизученного? Ну, разве что ввести какой-нибудь упущенный предшественниками материал в виде скромного фрагмента обрядовой песни, любопытного обрядового элемента, детали обрядового костюма или «открыть» для читателя очередную «позабитую-позаброшенную» российскую деревушку, в которой век или полвека назад что-то этакое ещё бытовало, что-то этакое ещё отмечалось, а в наши дни осталось только в смутных воспоминаниях двух-трёх ее последних жителей. Однако же нашлось и сказано. Более того, получилась достаточно объёмная, интересная и в определённом смысле прорывная книга в трёх частях.

Исходным пунктом своего исследования в первой, самой объёмной части книги «**Костромушка-Кострома**» Л.А. Тульцева выбирала дискуссию со слабо обоснованным (принятым на веру) утверждением Д.К. Зеленина о том, что персонажи календарно-приуроченных обрядов «похорон», представляются ритуально-игровым осмыслением «заложных» покойников. Трактовка Д.К. Зеленина, с одной стороны, получила достаточно широкое распространение в научных кругах (чему, несомненно, поспособствовал неоспоримый авторитет учёного), с другой стороны, практически сразу же подверглась закономерному сомнению ряда исследователей.

«Точка зрения Д.К. Зеленина на образы календарных проводов (особенно Русал-

ки в качестве “заложной”) уже при выходе в свет его труда подверглась обоснованному сомнению (...). Позже критика была продолжена исследователями с опытом экспедиционной работы: этнографами, фольклористами, этномузыковедами. Так, известный этнограф-религиовед, исследователь античных культов Е.Г. Кагаров рассматривал персонажи русского аграрного календаря как растительные “божества”, умирающие и возрождающиеся» (с. 11).

Собственно, оба взгляда на природу «ритуально погребяемых» персонажей находят своих сторонников до нашего времени, несмотря на шаткость зеленинской версии, особенно в свете уже накопленного полевого, архивного и теоретического материала, убедительно опровергающего её. К противникам зеленинской теории присоединяется и автор рецензируемой книги, последовательно, со ссылками на работы П.Г. Богатырёва, В.Я. Проппа и современных исследователей, обосновывая тезис о несовместимости обрядовых персонажей (Масленицы, Кукушки, Русалки, Купалы, Костромы, Ярилы) с образом «заложного покойника», от которого «избавляются» навсегда, которого «хоронят», чтобы предотвратить его возвращение в мир и уничтожить его *вредоносное* влияние. Перечисленные же ритуально-игровые персонажи «провожаются», «оплакиваются», «хоронятся=сохраняются» в надежде на возрождение и воскрешение, по форме скорее, как покойник-сородич, как покойник-предок, с которым расставаться (а тем более, избавляться от которого) у сородичей нет никакой необходимости. Естественно, лучшим доказательством этого становится обращение к мифологическим аспектам данных персонажей, к широким этимологическим исследованиям, акцентированным на названиях обрядов и деталей обряда, на именах персонажей, что должно пролить свет и на этиологию образов.

Именно с такой целью Л.А. Тульцева и обращается к квалифицированному этимологическому анализу, занимающему значительную часть исследования и затрагивающему одновременно разные возможные варианты происхождения «имён». В частности, исследуя «кострому», она двигается сразу в двух лингвосемантических направлениях (см. разделы: «Костра-кострома-костёр» и «Строма-Страма»), что позволяет в результате расширить значение основы:

«...нельзя признать бесспорным семантическое сближение имени *Кострома* с **kost-* в значении ‘покойник, мёртвое тело’. Данное сопоставление априори было ориентировано на точку зрения Д.К. Зеленина о сакральных персонажах русского аграрного календаря (Костроме, Русалке и других образах) как якобы “заложных покойниках”. Основания для сомнения: во-первых, сакральный персонаж аграрного календаря не может быть “покойником” в житейском понимании, как у Д.К. Зеленина (особая тема: десакрализация образа – здесь не рассматривается), иначе хаос и гибель всему живому; во-вторых, понятие **кость* как символ ‘мёртвого тела’ принято в профанном мире; в мире сакрального *кость* – это вместилище души и жизни; в-третьих, vortex кострики (=кости льна, конопля) с исполнительницей роли Костромы на этом ворохе в брянской игре – свидетельство будущего урожая конопля, льна, озимых. В целом понятие **кость* имеет широкое значение *фундамента сущего*, в том числе этим понятием обозначается клан родственников в патриархальных обществах» (с. 82).

Во всей вполне логично выстроенной этимологической цепочке некоторое сомнение вызывает лишь предположение именованного по «отчеству» Аксёновна ритуальных

персонажей *Костромы Аксёновны*, *Хоботы Аксёновны* от греческого собственного имени *Аксён* 'странник' (с. 8-9). Здесь совершенно очевидно происхождение *аксён-* / *оксён* от *оусень* / *овсень* / *аусень*. Тем более что эту, намного более достоверную и более обоснованную версию Л.А. Тульцева и сама предлагает на тех же страницах (с. 80).

Теоретические рассуждения и умозрительные реконструкции без знания фактического материала в этнографической науке не просто бессмысленны, но и вредны. Оттого даже отличный этимологический анализ без опоры на фактографию может быть малоэффективным и неубедительным. Именно поэтому автор «Аграрных образов...», начав с этимологии «имён» в контексте земледельческих реалий, переходит к описанию реальных обрядов, ритуалов, хороводных игр в русских сёлах Домашёво и Дорожёво Брянской обл. (по записям Л.В. Кулаковского), с. Тарадеи Рязанской обл., с. Ушинка Пензенской обл., с. Терса Саратовской обл., с. Заболотное Данковского уезда (по записям Д.К. Зеленина). Собственные полевые записи и архивно-литературные материалы XX века по исследуемым обрядовым персонажам автор сопоставляет с материалами девятнадцатого века по Саратовской, Нижегородской, Пензенской, Симбирской губерниям, Муромскому, Самарскому уездам. Достаточно продолжительный (почти полуторавековой) хронологический срез даёт возможности не только для уточнения характеристики персонажей и их основных функций, не только для обоснованной реконструкции и выявления глубинной сути обрядов «хоронения/проводов»; он также позволяет отследить изменения в обрядности, в оценочной доминанте образов их метаморфирование от сакрального к профанному, от великого таинства к игровой развлекательности.

На примерах конкретно описываемых обрядово-ритуальных действий, народно-театральных представлений, молодёжных игр и детских забав исследователем поступательно воссоздаётся достаточно полная картина того, как менялись образы и отношение к ним в русской деревенской традиции: от натуррелигиозного восприятия «сокровенных Хранительниц» льняного / конопляного / хлебного поля, от «Матери-сырой земли» к народно-православной контаминации их с образами Параскевы-льняницы, Богородицы-прядильницы, и до досугово-светской десакрализации в театрализованных проводах Зимы, Весны и т.д.

Календарная привязка обрядов и игр с провожаемыми куклами (Костромой, Русалкой и т.д.) к наиболее важным для русских аграриев дням (вначале соотносимым с соляным кругом, затем с православным циклом), связанным с хлебом и льном, выводит на понятия, связанные с житом=жизнью, с «прядением нити судьбы». И в этом плане, смыслы персонажей выходят далеко за пределы обычных «заложных покойников» и даже за рамки «предков-помощников». Отсюда локальные контаминации образа Костромы со славянским Ярилой, привязка к православным образам Фрола, Петра и Павла, Ильи, дни которых фиксируют рубежные моменты природного возрождения и летнего хозяйственного цикла. По мере освоения исследования Л.А. Тульцевой отчётливо возникает образ явно не «изгоняемого и уничтожаемого из мира покойника», но некоего мифологического персонажа крестьянской мифологии с характерными признаками и атрибутами божественной сущности.

В целом, автором книги проанализировано то, что в гегелевском понимании называется «снятием» первичного образа, то есть, исходя из зафиксированных вариантов «хоронения» и размышлений по этому поводу, Л.А. Тульцева приходит к выводу о постепенной демифологизации, десакрализации и профанизации образа

божественной Хранительницы. Более того, автор чётко указывает на экономические причины угасания и изменения обряда «хоронения» – сокращение посевов конопли.

Экономические изменения в сельских общинах, в сочетании с общеидеологическими переменами в общественном сознании, формируют новые представления о мире. Автор приходит к выводам о том, что рассматриваемые ритуально-обрядовые «умирающие и возрождающиеся» персонажи проходят несколько этапов переосмысления. Один из них (и довольно длительный) был связан с идеологическим переходом от натуррелигиозного или мифологического восприятия олицетворенных природных сил к народно-православному их осмыслению. Второй – с угасанием земледельческой культуры и идеологическим отказом как от натурфилософской, так и от православной составляющей в традиции «хоронения». В результате исчезновения материальной базы обряда (выращивания конопли и льна) и смены социокультурных парадигм (атеизация общества в годы советской власти) в драматургии «хоронения/проводов» усиливается аспект «изгнания», обрядовое действие приобретает светский характер, а некогда почитаемые женские образы плодородия переформируются в балаганно-сценические символы сезонных изменений – Кострома-Зима, Русалка-Весна. То есть, утратив, по большому счёту, не только аграрно-хозяйственную, но и аграрно-календарную функции, Хранительницы=Рожаницы к концу XX века окончательно превращаются в аллегорические абстракции.

Вторая часть книги **«Аграрные образы заговенья на Петров пост: Русалка, Утушка, Качели»** посвящена небольшому, но важному отрезку года, связанному с Петровым днём (в определённом смысле, с зенитом лета) и с теми образами, которые сопровождают петровское заговенье. Если в первой части для автора важна реконструкция традиционного образа Костромы, то во второй части внимание акцентируется на обрядовых деталях, раскрывающих суть срединного летнего праздника, и уже через этот праздник, через его значения – рассматриваются сакральные смыслы задействованных аграрных образов (антропоморфные образы – Русалки, Ярилы, Костромы, орнитоморфные – Утушки, Соловушки, фитоморфные – крапивы, гороха, цветов, льна, конопли, ржи).

«...это культ земли, воды, растительного мира, обрядовая еда, культ птиц, обрядовые игры и гулянья, девичьи гадания, разные варианты проводов весны, культ предков. На карте России перечисленное этнокультурное наследие географически объединяет территории с календарными хронимами *Яишное, Качальное, Луговое, Крапивное, Русальское, Яриловки* и множеством других локально значимых названий заговенья. Например, по игре с шаром, вырезанным из берёзового капа (нароста), заговенье называлось *шаровым* у сельвычегодских крестьян (Вологодская губ.)» (с. 164).

Для автора очевидно, что каждая локальная (микрорегиональная) традиция акцентирует внимание на неких узловых моментах календарного обряда (ритуала) и далее концентрируется на центральном для данной традиции образе. Согласно этим ключевым образам, автор выстраивает и структуру второй части книги, что позволяет, наряду с внимательным изучением частных, местно-локальных вариантов традиций, одновременно сопоставлять их и приходиться к обобщениям относительно русской культуры в целом и магико-сакральной её основы в частности.

Особое внимание в аспекте идей «плодородия», «чадородия», «производящей

силы земли» Л.А. Тульцева уделяет архетипическому характеру таких образов и атрибутов, как «яйцо», «утушка», «соловушка», «берёзка», «конь»; они задействованы в играх и обрядах, связаны с культами земли, материнства, света. Описывая «провода» или «похороны» *кукушки, соловья, воробья* автор отмечает их привязку к православным праздникам, центральной идеей которых является идея возрождения=воскресения: к Вознесению, ко Дню Святого Духа (с. 151–152).

Но если отдельные элементарные образы (вещные, дендро-, орнито- и зооморфные) автор исследует именно как образы, как частное символическое выражение обрядовых календарно-ситуативных моментов, связанных с определённым временем года и с тем или иным земледельческим сезоном, то такому важному символу весенне-летних праздников, как качели в календарнообрядовом контексте она уделяет особое внимание.

«Солнечный символизм качелей был знаком весеннего возрождения и цикличности жизни, возрастания солнца к летнему пику. Под воздействием этих природных процессов находится и человек. Его переход в обновлённое весеннее пространство – это новый витальный цикл физического и духовного обновления, который можно рассматривать как своего рода метафизическую натурфилософию во имя нового качества жизни человека и продолжения рода» (с. 173).

Качели и ритуальное качание автор связывает с ходом светил, с движением ветра, с небом и землёй, с дохристианским Родом, бросающим с небес «груды», из которых рождаются дети. Таким образом, качель из традиционного образа, связанного с праздничным периодом, разворачивается во всеобщую метафору пространства-времени, универсального континуума, в котором циклично обновляется природа, а вместе с ней и биологическая и социальная жизнь крестьянской общины.

Исходя из народных представлений о качелях, символизирующих годовой циклический ход солнца, определяющего земледельческие циклы, автор рассматривает и парный по отношению к рассмотренной в первом разделе Костроме образ Русалки, хранительницы цветущей или колосющейся ржи.

В процессе сопоставления образов на широком своде фольклорно-этнографических материалов за внешней атрибутикой и «развлекательной» функцией этих персонафикаций современных весенне-летних светских праздников вырисовываются образы православных святых - покровителей земледелия (Богородица, вмч. Параскева, св. Елена, арх. Михаил, свв. Пётр, Павел, Илья), восходящие к более древним мифологическим персонажам - охранителям льняного и ржаного полей, покровителям базовых для русской крестьянской культуры льноводства и хлеборобства.

Третий раздел книги **«Соловейшко на рученьках»** от общих, крупных фольклорно-мифологических образов и обрядов (праздников), связанных с ними, переключает внимание на незначительный (на первый взгляд) орнитоморфный образ русского фольклора - *соловья*. Этим фольклорным образом Л.А. Тульцева заинтересовалась ещё в ранних своих работах, в рецензируемой книге она расширяет и углубляет исследование орнитоморфной пары соловья и воробья, в некоторых случаях даже уравнивая ее с парой Кострома-Русалка в ритуально-мифологическом (аграрно-матримониальном) значении.

Ещё одним парным соловью орнитоморфным образом в свадебной и календарной обрядовой поэзии становится перепёлка, связь с которой автор также достаточно детально рассматривает в ракурсе календарности, аграрных сезонов и, естественно, в

рамках «вьюнишников». Так, согласно Л.А. Тульцевой, соловей олицетворяет весну, начало аграрного сезона, а перепёлка – время вызревания злаков, время зрелости.

«В свете нашей темы особенно интересны строфы, в которых величаемая молодушка называет своих *братьев – соловьями, а сестёр – перепёлками*. В этих образах – календарно-ассоциативная характеристика периода от Ивана Купалы до Петрова дня. Дело в том, что дни от Купальницы до Петра и Павла совпадают со временем последних песен соловья. В природе он заканчивает петь сразу, как только соловушка-соловка выведет птенцов, т.е. около 7 июля. В это же время появляется и многочисленный (до 20-ти птенцов) выводок у перепёлки» (с. 287–288).

Параллельно с этим, соловей и перепёлка связаны и с периодами женского взросления/вызревания: соловей с юностью, перепёлка со зрелым возрастом.

И в этом плане образом, в какой-то мере синонимичным перепёлке, автор называет образ кукушки (в народных представлениях – *«общего символа материнства»* и *«всем птицам кумушки, поскольку яйца кладёт в гнёзда всех птиц»*). Л.А. Тульцевой проведён достаточно детальный, с использованием добротного фольклорно-этнографического материала (пусть даже плотно уместившегося всего в несколько абзацев), анализ. С автором, конечно, можно поспорить в тех частных случаях, когда кукушка, бросающая собственных детей, порицается народом как *анти-мать*, или *нерадивая мать*; однако же, и в вариантах этих текстов, которые мы можем условно определить как «тексты о бездомной кукушке», она связана с Благовещеньем, с календарным праздником, который устойчиво соотносится с материнством. Причём подобные представления и тексты распространены не только в русской среде, но включают и ареалы проживания приуральских и сибирских народов.

Рассмотрев образ соловья в обширном круге календарных (особенно весенне-летних) праздников, подчеркнув семантику во «вьюнишной» и свадебной обрядности (в величальных песнях и побудках), автор касается и фольклорного образа Соловья Будимировича. Поскольку связь между вьюнишным соловьём и этим фольклорным образом не совсем очевидна, Л.А. Тульцева прибегает к семантическому анализу образов, в какой-то степени даже интерпретации, взяв за основу народные представления об оживляющей силе музыки/пения, о магии игры и магической силе музыкальных инструментов. Здесь вновь возникает образ соловья, хотя уже не в качестве обрядового заместителя «вьюношей», а в качестве эпитетов и метафор, связанных с описанием пения, игры, гуслей и т.д. Смысловое поле образа «вещего соловья» расширяется и, в конце концов, соловей дорастает до воплощения домашней, общинной и мировой гармонии:

«Благозвучие соловьиной песни – это гармония бытия во времени и пространстве. Это – важная для мира гармония домостроительства, о чем свидетельствует календарная стратификация праздников, основным аграрным образом которых был *соловейка на рученьках»* (с. 305).