

ших аборигенов (баргутов). «Следом» является подкова.

— Мотив черной березы, росшей в долине до прихода русских.

— Мотив военного столкновения баргутов с эвенками.

— Баргуты роют подземные ходы в Лысой горе и исчезают там.

Литература

Ассман 2004 — Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. М., 2004. (Studia historica).

Громыко 1975 — Громыко М. М. Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII—XIX вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в. (Сборник научных трудов). Новосибирск, 1975.

Зориктуев 1996 — Зориктуев Б. Р. Прибайкалье в середине VI—VIII вв. Улан-Удэ, 1996.

Криничная 1987 — Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры / отв. ред. В. К. Соколова. Л., 1987.

Криничная 1988 — Криничная Н. А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа / отв. ред. А. К. Микушев. Л., 1988.

Мелетинский 1976 — Мелетинский М. Е. Поэтика мифа. М., 1976.

Мельхеев 1969 — Мельхеев М. Н. Топонимика Бурятии. История, система и происхождение географических названий. Улан-Удэ, 1969.

Пименов 1965 — Пименов В. В. Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965.

Тихонова 2006 — Тихонова Е. Л. Русские предания Восточной Сибири о заселении и освоении края. Улан-Удэ, 2006.

Топонимический словарь этнической Бурятии 2007 — Топонимический словарь этнической Бурятии / сост. И. А. Дамбуев, Ю. Ф. Манжуева, А. В. Ринчинова. Улан-Удэ, 2007.

Summary. *In the article motifs of Russian legends about barguts, fixed in second half XX — the beginning of XXI century are considered. Modern records of legends about barguts expand the structure of the subjects and motifs of a thematic cycle about disappearance of natives from concrete territory.*

Key words: *legend, motif, mythological universalities.*

М. Р. СОЛОВЬЕВА
(Иркутск)

ХАРАКТЕР ОТРАЖЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ФОРМ КРЕСТЬЯНСКОЙ ВЗАИМОПОМОЩИ В СОВРЕМЕННЫХ УСТНЫХ РАССКАЗАХ РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ ПРИАНГАРЬЯ И ЗАБАЙКАЛЬЯ

Аннотация. *В статье определяются особенности отражения в устных реалистических рассказах русских старожилов Приангарья и Забайкалья традиционных форм крестьянской взаимопомощи, являвшихся важным компонентом соционормативной культуры сельской общины. Наблюдение над рассказами позволяет получить представление об эволюции обычаев взаимопомощи, зарождавшихся в сфере трудовой деятельности и переходивших в традицию крестьянской благотворительности, и о народном осмыслении их значимости в жизни социума.*

Ключевые слова: *Традиционная вербальная культура, Сибирь, традиции крестьянской взаимопомощи.*

Среди устных реалистических рассказов, зафиксированных за последние три десятилетия в Иркутской области и Восточном Забайкалье, значительную часть составляют тексты, выражающие народное осмысление процесса разрушения традиционного бытового уклада села. Процесс этот неизбежен в эпоху урбанизации, но и в этот исторический период традиционный крестьянский быт мог бы изменяться эволюционно. В нашей же стране данная этнокультурная ситуация усугубилась известными политическими обстоятельствами, и после революции, а особенно в связи с коллективизацией многовековой уклад крестьянской жизни не просто разрушался, а подвергался уничтожению насильственно. До начала этого «грандиозного эксперимента» деревенский мир представлял собой саморазвивающуюся систему, основанную на традициях со-

седской территориальной общины (см. [Громыко 1984; Громыко 1977]).

Традиции, направленные на сохранение социальной целостности, выполнявшие «функцию конструирования социума» [Плахов 1982, 101] и осуществлявшие «трансляцию накопленного исторического опыта» [Там же, 104], в течение многих веков закреплялись в виде определенных поведенческих стереотипов, в том числе и ритуализованных форм поведения. В период «социальной ломки» именно поведенческие стереотипы, выполнявшие роль «ценностных символов» [Титаренко 1974, 224], были подвергнуты разрушению. Замены, адекватной по значимости традиционным образованиям, не произошло, и уничтожение внутридеревенского многовекового бытового уклада повлекло за собой разрушение духовных устоев общества, что проявилось во многих негативных явлениях, вызывающих тревогу и беспокойство и ставших объектами критической оценки.

Осмысление фольклорным сознанием переживаемого в настоящее время состояния социального кризиса привело к идеальному «воссозданию» утраченного механизма «социального наследования» в пределах жанра устного рассказа. Современному процессу разрушения традиционных стереотипов поведения противопоставляется период их активного функционирования. Предметом изображения в рассказах становятся бывшие формы традиционного бытового уклада, ценностный смысл которых осознается или интуитивно ощущается рассказчиками. В повествованиях раскрывается значение обычаев и ритуализованных стереотипов поведения как «ценностных символов»: они предстают как средство манифестации и утверждения эстетических и этических традиций. Совокупностью рассказов тематического цикла «Раньше — теперь» в образной форме «реконструируется» *соционормативная культура традиционной общности* как «знаковая система», в которой выражаются «моральные ценности общества» [Рыбакова 1974, 82].

Нарративы, дающие изображение форм традиционной культуры, не являются беспристрастными описаниями разных видов крестьянского труда или

календарных обрядов и обычаев сельской общины. Для исследователя повествовательного фольклора они интересны не столько как этнографический материал, сколько как вербальные тексты, приобретающие черты эстетической организации, вызванной потребностью передать ценностный смысл описываемых социо-этнографических реалий. Семантический уровень текстов позволяет выявить характер восприятия форм традиционной культуры самими рассказчиками, раскрыть народное представление о значимости ее основных компонентов. Выбор объектов описания, типология художественной трансформации этнографического материала и ярко выраженный эмоциональный тон являются реализацией дидактической «целевой установки» [Аникин 1966, 29] повествований.

При описании компонентов традиционной культуры в рассказах передается такое ее уникальное свойство, как взаимопроникновение двух начал: духовного и материального. Определяя единство «эстетического» и «функционального» в народной традиционной культуре как проявление ее синкретизма, Б. Н. Путилов подчеркивает: «<...> глубинное духовное начало пронизывает всю “физическую” традицию с ее сложным предметным фондом, изощренными способами изготовления и употребления, с разветвленными способами хозяйствования, жизнеобеспечения, бытового уклада» [Путилов 1994, 11, 22]. Традиционная материальная культура предстает в рассказах как основа формирования духовных ценностей.

Наряду с другими традиционными поведенческими стереотипами в устных рассказах получили отражение обычаи взаимопомощи, среди которых в качестве исходной формы, на наш взгляд, выступают *помочи*, «традиционный общинный обычай» [Лебедева 1969, 140], играющий значительную роль в формировании и трансляции «целого комплекса этических представлений и норм поведения» [Громыко 1979, 36].

М. М. Громыко определяет помочи как «совместный труд людей, приглашенных хозяином для аккордного завершения какого-либо хозяйственного этапа (жатвы, сенокоса, уборки сена, 127

вывоза хлеба или леса, постройки дома и пр.), с обязательным общим угощением, выставленным хозяином соответственно его возможностям» [Громыко 1979, 36].

Обычай помочей порождался производственной необходимостью. Как отмечает Н. А. Миненко, «помочи являлись одним из условий успешного функционирования индивидуального крестьянского хозяйства» [Миненко 1991, 120]: они способствовали соблюдению крестьянами установленного графика сезонных работ («круговые помочи» [Там же, 119] при обмолоте зерна, засолке капусты и т. д.), позволяли справиться с особо трудоемкой работой (заготовка леса, строительство дома и т. д.). Вместе с тем обычай этот обладал мощной нравственной силой: помочане работали без расчета на оплату, хозяева платили за работу «праздником» (угощением), платить деньгами было предосудительно (см. [ЦГИА, ф. 1290, оп. 4, д. 1, л. 20об.], цит. по: [Миненко 1991, 119]), часто помочи оказывались не ради житейских выгод, а «по высшим побуждениям <...> единственно из сострадания к угнетаемому бедностью или болезнью» (см. [Третьяков 1852, 192—193], цит. по: [Миненко 1991, 119]).

Будучи необходимым элементом сферы хозяйственной деятельности, являясь средством передачи производственного опыта, помочи в то же время представляли собой яркую форму реализации этической традиции взаимопомощи, проявлявшейся в разного рода межкрестьянских отношениях. Именно нравственное содержание помочей послужило, на наш взгляд, основной причиной художественного отражения обычая в устной народной прозе.

В рассказах дается описание нескольких разновидностей «обычая мирской помочи» [Миненко 1991, 120], являвшихся последовательными стадиями его эволюции, а на семантическом уровне повествований выявляется диалектика развития утверждаемых обычаем этических норм и традиций.

Одной из наиболее ранних форм обычая были, как мы полагаем, «*круговые помочи*» [Там же, 119], или «*последовательная помощь всей общиной всем общинникам*» [Громыко 1986, 37].

М. М. Громыко выделяет их как первый тип обычая: «помочи, проводимые многими (если не всеми) членами общины последовательно у каждого из участников по определенному виду работ» [Там же, 37]. «Круговые помочи» представлены в рассказах как «начальная школа» взаимовыручки. Рассмотрим, например, описание одной из сезонных форм объединенного труда: «*Вот в это время опихали¹, в воскресенье опихать-то зовут. Вот вдруг всё. Лю-у-удно! Круг-то же большой, и вот хлопали. Кругом ходили. Вот опихали ходили кругом. Молотилом. Тут черень, а тут ободок. Так друг у дружки опихались*» (зап. в 1980 г. М. Р. Соловьевой от П. А. Ёлгиной, 1903 г. р., с. Бурукан Газимурозаводского района Читинской области [А3]).

Эмоциональный тон повествования передает радостное, приподнятое настроение участников помочей. Объединение усилий для обмолачивания зерна вызывалось практической потребностью, но каждого такого момента ждали с нетерпением, потому что это была в то же время форма духовного общения людей. Сам по себе труд заряжал энергией и радостью, а труд на людях — вдвойне. Это был круг единения действий и чувств.

Слаженность действий помочан подчеркивается в рассказе А. Г. Фарковой: «<...> *И так же обмолот делали. Ну, тогда же молотилок не было. Вот накладывают кругом и начинают бада-гам молотить. Дак эти молотилы токо выговаривают! Ага! Хочешь — дак пляши!* <...>» (зап. в 1998 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от А. Г. Фарковой, 1928 г. р., д. Ерёма Катангского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2007, № 71]).

Взаимовыручка при обмолачивании была явлением обыденным. Стоило хозяину лишь назначить день и позвать соседей, приход их был гарантирован. Эта уверенность в приходе помочан звучит в рассказе А. М. Овчинниковой: «*А потом помочи устраивали... Хлеб-то намолотят, — опихать... Много кулей насушат, пшеницу, сказать, или ячменя.*

¹ Опихать — обмолотить. Сначала «молотилами измолотят, потом опихают, чтоб зерно очищалось...» (см. [Словарь русских говоров Прибайкалья 1988, 26]).

Потом, как начать, народ-то пригласят, сколь имя надо, что: “Утром у меня будет помочь, приходите”. И утром все собираются, берут молотилы и идут на Газимур [на реку. — М. С.]. Они на трёх, на четырёх, на пяти лошадях привезут пшеницы сушеной в кулях, вываливают на лёд, ну и понужают её, и понужают там. Так она только желтет!» (зап. в 1980 г. М. Р. Соловьевой от А. М. Овчинниковой, 1905 г. р., с. Батакан Газимурозаводского района Читинской области [АЗ]). Если проследить за развертыванием текста данного рассказа до конца, то можно увидеть, что рассказчица подчеркивает бескорыстие помочан, повествуя далее о помочи при строительстве дома, а затем — о помощи одиноким людям.

В устных рассказах находят отражение традиционные формы взаимопомощи женщин, определяемые в народе как «бабьи помочи» («бабьи помочи»). В сибирских селениях существовала традиция «бабьей помочью» справляться с жатвой: *«Бабьи помочи делали. Не может она справиться со страдой — бабью помощь собирали. Или жать там — соберёмся женски и живо всё приберёшь, поможешь. Вот бабья помощь называлась <...>»* (зап. в 1986 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от Е. И. Юрьевой, 1915 г. р., д. Курья Катангского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2007, № 73]); *«Раньше бабьи помочи делали, жали. Жали же руками, единолично-то жили. Собьются, у кого подошёл хлеб, собьются. У второго подошёл — туда собьются. И вот так друг дружке помогали <...>»* (зап. в 1998 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от А. Г. Фарковой, 1928 г. р., д. Ерёма Катангского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2007, № 71]).

«Помочью» принято было белить избы: *«А вот раньше делали помочи, женские помочи. И собирались там, вот избу белили у одной, потом к другой пойдут. А как же! Помогали! <...>»* (зап. в 1985 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от Е. И. Юрьевой, 1915 г. р., д. Курья Катангского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2008, № 525]); *«А белёнка кода, дак вместе все, женски-то. Вот сёдня у меня белёнка, ко мне приходили белили, кто соседки.*

— Ой, моя, ты сёдня приди ко мне, помоги!

Вот придёшь побелишь. А когда белить-то? Днём-то некогда было, вечерами белили. С работы придёшь, и:

— Ой, я сёдня у меня белёнка, ты, Маврушечка, приди ко мне, пособи!

Друг ко дружке ходили помогали. Побелим, ужну сотворим. Поужнашь и домой идёшь» (зап. в 1988 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от Т. Е. Сафьянниковой, 1922 г. р., с. Ерёма Катангского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2008, № 53]).

Распространена была «бабья помочь» и при заготовке добытых на охоте диких уток, гусей и тетеревов. *«<...> И уток теребили, и чередили, и всё, — рассказывает Т. И. Сафьянникова. — Уток много было. Один раз оне приташили двести ли чё ли уток да гусей. Дак мне бабы помогали. Я где бы отяребила-то? У меня руки-то не выдюжат. Вот бабью помочь собирала. Отяребили (...). Восенью-то оне жировые-то, жир наберут перед отлётом-то. Помногу добывали <...>»* (зап. в 1999 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от Т. И. Сафьянниковой, 1919 г. р., с. Преображенка Катангского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2007, № 69]). Такой вид «бабьей помочи» назывался «теребиловкой»: *«Друг дружке помогали. Теребили гусей и уток. Теребиловки-то, бабьи-то помочи. Сёдня тебе натеребят, завтра — мне, там — третьей. На подушки, перины. Всё своим рукам сделано (...). По сто, больше гусей добывали»* (зап. в 1998 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от В. Г. Инёшиной, 1933 г. р., с. Нэпа Катангского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2007, № 70]).

В рассказах подчеркивается трудоемкость и тяжесть женской работы (чем и обусловлено было формирование обычая собираться на «теребиловки»): *«Гусей-то тяжело теребить. Если сухой-то гусь, его чёрт отеребишь. Он не теребится (...). Вытеребишь, а потом выпорешь, посолишь — и на подызбицу, а к зиме — в дупло <...>»* (зап. в 1998 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от В. Г. Инёшиной, 1933 г. р., с. Нэпа Катангского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2007, № 70]).

Обычаи взаимопомощи продолжали бытовать и после коллективизации. Так, во время войны «бабьей помощью» заготавливали дрова и справлялись с сенокосом: *«И в войну чё?! Мужикох не было. Одне старики да бабы. Друг дружке дрова пилили, бабью помощь собирали. Эти сложатся, три-четыре хозяйки, другие сложатся. Сёдня у тебя пилят, потом ко мне идут (...)»* (зап. в 1999 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от Т. И. Сафьянниковой, 1919 г. р., с. Преображенка Катангского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2007, № 69]); *«И дрова рубили, тоже бабью помощь собирали в войну-то. Чатыре пилы. Напилили одному, потом второму, третьему, четвёртому. Ну, собирались так, чтобы в один день всё одному поставить, за один день, а потом второму. Руками пилили, двоеручкой: тебе-мене. А потом угощали (...)»*. И сено косили. Так же *бабью помощь* делали. Всё. Ладно, у кого большие семьи, руки есть, а у других — один-два работника. А скота держали: и лошади, и коровы, и овцы были. Выживали в войну-то» (зап. в 1980 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от Л. К. Авериной, 1909 г. р., с. Нижние Ключи Нерчинского района Читинской области [Афанасьева-Медведева 2007, № 72]).

Своим характером организации от «круговых помочей» отличались «помочи, затеваемые по своей инициативе одним хозяином» [Громыко 1986, 37] (М. М. Громыко обозначает их как третий тип обычая (см. [Там же, 37])). Тем не менее «социально-психологическая основа» [Там же, 37] помочей разных типов была единой, так же как общей была и их нравственная семантика. Разные виды помочей были средством объединения людей для труда во благо другому человеку и формой выражения этической традиции заботиться всем миром о судьбе каждого селянина.

Описание помочей, собираемых по «индивидуальной инициативе» [Там же, 22], дается в рассказе П. А. Ёлгиной. Рассказчица передает свое восхищение тем, насколько мощной была помощь при постройке дома, воссоздает психологическое состояние помочан: слаженная работа «всем миром» завораживала

том и небывалой скоростью: *«А коней же много у всех было, — за день вывезли дом-то! Вот как. За день!.. А я помощь сделала — опять за день склади. Вот как. За день склади! А мох надо еще. Моху навозили»* (зап. в 1980 г. М. Р. Соловьевой от П. А. Ёлгиной, 1903 г. р., с. Бурукан Газимурозаводского района Читинской области [А3]). Не вырос бы дом так быстро, если бы не укоренившаяся в людях потребность помогать друг другу.

Как повествуют рассказчики, дом, купленный одним из односельчан, перевозили и возводили заново на новом месте также помощью: *«Люди вот на Анбуре [село в Ольхонском районе Иркутской области. — М. С.], там же народ очень дружный был. Раньше же помощью всё делали. Вот, примерно, отцу дом купили и перевозили его на место. Ну, все соседи собрались, поехали, разобрали его, раскатали, привезли, скатали. Ну, стол мама собрала. Другому соседу чё-нибудь надо, так же отец пойдёт да и так же поможет. Взаимовыручка была (...)»*.

Люди *помочами* выживали (...). А больше как?!» (зап. в 1997 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от М. И. Копылова, 1923 г. р., пос. Хужир Ольхонского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2006, № 413]).

Помощью дом не только «складывали», но и обустривали: *«Мама купила домишко-то в Старом Кеуле. Купили, обустроили его и так уже жили. Бабью помощь собирали. У его одне стены были. И нам всё помогли сделать. И пол, и потолок, и крышу...»* (зап. в 1988 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от П. И. Анкудиновой, 1937 г. р., с. Кеуль Усть-Илимского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2007, № 68]). В рассказе П. И. Анкудиновой речь идет о послевоенном времени, когда женщинам, как и в годы войны, приходилось выполнять все работы: и лес валить, и пилить, и дома да стайки строить², поэтому здесь упоминается именно «бабья помощь».

² П. И. Анкудинова отмечает, что женщины справлялись с любой работой: *«<...>... А стайки мы с мамой сами делали. Лес [бревна. — М. С.] с лесу же не на чем было возить. А по реке-то несло лесу много. Мы на лодке имели вот эти бревёшки, пилили их по размеру, наверх затасковали... И рубили сами. Она на*

В одном из рассказов сообщается, что в войну женщины помочью также и подвалы, и колодцы копали: «*И вот бабы, всё-всё бабы делали в войну. <...> И подвалы копали бабьей помощью. Вот мужики в лес уйдут, и бабёе собираются, кому колодец выкопать, кому чё. Вот правды, пацанов таких вот покрупне пригласят, чтоб до воды-то вычерпывать*» (зап. в 1981 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от А. И. Носковой, 1901 г. р., с. Кумаки Нерчинского района Читинской области [Афанасьева-Медведева 2007, № 74]).

Как отмечается в рассказах крестьян-сибиряков, неизбежной была мирская помочь при изготовлении глинобитной печи: «*У нас-то битая печь-то. С ей же тоже много делов было... Делается опалубка, вот слушай, тамнутренняя опалубка. А вот это вот наружная опалубка. И глину. Не каку попало глину, а така вот глина, хорошая. Привозят вот эту глину и собирают помочь. Один-то не сможешь. Надо, чтоб глина не успевала засыхать, забывать. Она должна спрессована быть. И надо за день печь сбить. Вот с утра начнут, и к вечеру уже вот этот вывод заделываются. Вот этот вывод, он тоже глинобитный*» (зап. в 1996 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от М. Н. Машукова, 1936 г. р., с. Кайдакан Жигаловского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2008, № 524]). В рассказах, как правило, дается подробное описание самого способа изготовления «битой печи», при этом подчеркивается, что весь процесс должен быть непрерывным, и осуществить его требуется в течение одного дня (эти обстоятельства и делали необходимым обязательное «собрание» мирской по-

одном углу сидит, топором вот так зауголок зарубат, а я на втором: где порублю, где сижу, держу бревно, чтоб бревно-то не спрыгивало. И вот так стайки эти срубили для коровы. <...> Вот я маме помогала. И я счас и пилой распилю, и ножовкой распилю, и всё. Потому что всё делали сами. Раньше все. Не одна я так. Все, кто жил, все умели вот это! И рубить, и пилить, и всё. Мы и дрова пилили, и кололи, и слаживали в поленицу. Оне сохли, а потом их зимой для топки возили» (зап. в 1988 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от П. И. Анкудиновой, 1937 г. р., с. Кеуль Усть-Илимского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2007, № 68])

мочи): «*Или вот битые печи, рушки [русские. — М. С.] битые печи, тоже помочь. Вот тоже били. Такой был деревянный молоток, кий, и вот колотили. Глину натаскашь, там сидят кругом мужуки и вот бьют эту печь. Ну а мы таскаем глину, имям подаём. Но они ешио свинку сделают, доски таки. Потом подсохнет, потом эту свинку выдержают. На дрова её. Цало вырежут, и рушка печь готова. На ней и хлеба сушили. Пишаницу ли там, ячмень, рожь и всё сушили, потом ладим и на мельницу везём. За один день сбивали дак, но не один человек, помочь*» (зап. в 1985 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от Е. И. Юрьевой, 1915 г. р., д. Курья Катангского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2008, № 525]); «*Были битые печи, русские, с глины. Глина, конский навоз. А потом её топтали ногами, натаптывали и мазали. Но бить-то нужно было за сутки за одни. Делался каркас. Сразу там первая загнетка называлась, а там уже, где булки садили. А били её как? Надо глину, чтоб чистая глина красная, и такие молотки деревянные, острым концом. И вот сидят три-четыре мужика, подсыпают, колотят-колотят. Потом уже вырезают, затопляют, и всё. Вывод тоже. Ну, за одни сутки нужно было. А потом уж если где она полопается вдруг, глиной замазывали, и всё. А делал не один, помочью делали, человека чатыре-пять*» (зап. в 1983 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от И. И. Зарубина, 1924 г. р., с. Эдучанка Усть-Илимского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2008, № 526]); «*У нас-то битая печь. Раньше же битые печи были. Один не собьёшь русские печи. Помочь там собярут, чатыре человека бьют, молотки острые, не то что тупой — а вот острый. Чем они острее, тем сильнее ты уплотняшь эту глину-то. Срубы делают, свинку, и вот за неё подсыпашь. Один подсыпат, таскат, а эти вот бьют*» (зап. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от Л. К. Окладникова, 1903 г. р., с. Верхние Ключи Нерчинского района Читинской области [Афанасьева-Медведева 2008, № 527]).

Во время войны изготовление глинобитной печи также стало женским делом, «печи били» бабьей помочью: «*И в войну чё?! Мужикох не было. Одне ста-*

рики да бабы. <...> И печи били, тоже бабья помощь была. Назначила день, к тебе идут люди. Ты уж чай направляешь. Ну, день быт их, за день её сбивали. А потом уже вечером гуляли» (зап. в 1999 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от Т. И. Сафьянниковой, 1919 г. р., с. Преображенка Катангского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2007, № 69]); «Бабы помощи делали. <...> Или вот печь бить, рушку [русскую. — М. С.] печь били. Вот тоже били, бабью помощь собирали. В войну мужиков-то, где их взять?! Делали деревянную свинку и вот колотили. Кий был, им колотили. Глину таскаешь, подсолишь её, чтоб воду вытянуло, и бьёшь эту печь. Свинку сделаешь, доски таки. Свинка называлась, потом подсохнет, потом эту свинку выдергают. На дрова её. Цало вырежут, и рушка печь готова. За один день сбивали» (зап. в 1986 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от Е. И. Юрьевой, 1915 г. р., д. Курья Катангского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2007, № 73]). Поскольку процесс сбивания печи должен быть непрерывным, для большей эффективности били порой в две смены, давая возможность друг другу передохнуть: «И вот бабы, всё-всё бабы делали в войну. Печки били бабьей помощью. Я сколь тоже печек переребила. А быт-то пятеро. По обоим сторонам по два человека, и отсюда человек стоит. И вот впятером быт. Даже когда вот, если насобирают побольше, на две сменные бьёшь-то. Побьёшь, устанешь же, идёшь отдохнуть, а втора смена опять бьёт. И в день сбивали. В день собьём печку. Тут и обедом кормишь, и ужной накормишь. Ни плату, ничего же не брали. Вот **пóмочь**, и всё. Вот так и ходили друг ко дружке, помогали» (зап. в 1981 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от А. И. Носковой, 1901 г. р., с. Кумаки Нерчинского района Читинской области [Афанасьева-Медведева 2007, № 74]).

Чуткость к чужому горю и радости, способность к активному сопереживанию выражались с особой силой в «помочи» при подготовке свадьбы или при проведении похорон. Идентичность семантики трудовой взаимопомощи и помощи как обычая, входящего в структуру семейного обряда, по-свое-

му отмечают сами рассказчики: «Или свадьба, или умрёт... Тут разница есть, а помощи-то всё равно так же» (зап. в 1979 г. И. Смолиной, М. Соловьевой от М. Н. Пановой, с. Кудея Сретенского района Читинской области [А3]).

Помощь входила как обычай в ритуал похорон: «Стряпки стряпают, они отдельно... Могилу копают тоже мужики отдельно... Свои уж, родственники-то ничё не делают, а чужих-то вот просят» (зап. в 1979 г. И. Смолиной, М. Соловьевой от М. Н. Пановой, с. Кудея Сретенского района Читинской области [А3]). Так обычай закреплял нравственную норму сопереживания.

Закономерным этапом развития этической традиции, воплотившейся в обычае мирской помощи, стали традиционные формы «крестьянской благотворительности» [Громыко 1986, 22]. М. М. Громыко называет, в частности, такие виды «односторонней помощи благотворительного характера», как «выделение пая больным, увечным и семьям умерших в артелях, общинная опека сирот» [Там же, 22]. В устных рассказах часто встречается описание конкретных форм проявления традиции содержать всем селом безродных и беспомощных. Как следует из рассказа Е. И. Метелёвой, согласно народным представлениям, состояние названной традиции определенным образом характеризует деревенское мирское общество, влияет на «репутацию» села. Вот как выглядит общая характеристика села Бронниково в рассказе: «Наше село хороше было, дружно. Помогали друг другу. Если избушка развалится — помогали строить. Вот у нас там старичок жил. У него маленька была избушечка. И ему всё: и слуги заготовили, построили ему дом хороший, и старикашка так и жил» (зап. в 1976 г. О. Соболевой, М. Соловьевой от Е. И. Метелёвой, 1911 г. р., с. Березово Нерчинского района Читинской области [А3]). Рассказчица желает показать, что село, ее родина, было хорошим, имело добрую славу. В народном понимании «хорошее село» — значит, «дружное», а критериями его здорового психологического микроклимата могут служить активное бытование обычая взаимопомощи и способность сельского кол-

лектива создать условия для благополучия одиноких стариков.

Одной из традиционных форм крестьянской благотворительности была помощь со стороны односельчан и жителей окрестных сел погорельцам: «В Аксёново-Зиловском люди добры. Беда кака — не бросают. Пожар ли. На пожарное собирали, ездили (...), собирали на пожарное. Подавали хлеб, там ржи, пшеницы ли насыпят. Зерна давали, крупы (...). Кто чё даст» (зап. в 1984 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от А. П. Бобковой, 1925 г. р., пос. Аксёново-Зиловское Чернышевского района Читинской области [Афанасьева-Медведева 2006, № 246]).

Погорельцы запрягали лошадь и объезжали окрестные села, «собирая на пожарное». Никто не оставался равнодушным к их горю, каждый делился с ними чем мог. Чтобы всем было понятно, что едут погорельцы, принято было слегка подпалить оглобли и сбрую. Именно поэтому за погорельцами закрепилось прозвище «Палёные оглобли». Интересно, что данные особенности проявления обычая мирской помощи погорельцам отмечаются в рассказах старожилов и Восточного Забайкалья, и Приангарья. «<...> Ездили по деревням. Звали “Палёные оглобли”, ну, прозвищине. Обжигают же оглобли, сбрую подожгут, маленько обожгут, чтоб замета была: погорельцы, мол, едут собирать на пожарное» (зап. в 1984 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от А. П. Бобковой, 1925 г. р., пос. Аксёново-Зиловское Чернышевского района Читинской области [Афанасьева-Медведева 2006, № 246]). Идентичное описание обычая встречаем в рассказе И. Е. Потапова, жителя с. Нижнемартыново Казачинско-Ленского района Иркутской области: «<...> Вот мама, они два раза горели. Всё у них сгорало. Дак оне, говорит, ездили на остров на этот на Амелькин [остров на р. Лене. — М. С.], Амелькин называется, ездили, говорит, туда на погорелое собирали. Мамин отец. Собирали. Кто даст зярна, кто там лопотинку даст. Чё?! Всё сгорело дотла. Постройки хороши, grit, были, все сгорели. <...>

А зажгла-то... Ребятишек-то много было, а, стало быть, некому было водить-ся-то, оне няньку държали. Взяли какую-то

девчонку, она жила. Солома была, намётаны зароды, недалёко от дома-то. А она там, grit, подождала эту солому-то. Там чё?! Все хлопья во все стороны. Летом же. Жара. И под пепелок всё сгорело.

Тятя в телегу и поехал по деревням. А раньше как погорельцы-то? Тятя-то обожжёт оглоблю, сажу разотрёт, ну, чтоб видно было, что погорельцы, и на погорелое собирать. “Палёные оглобли” звали (...). Всего, помню, насобиывали. На телеге. Кто и денег сколь даст, кто и одежку даст, кто зярна даст, муки ли даст. Жалистливы были люди раньше. <...>» (зап. в 1982 г. Г. В. Афанасьевой-Медведевой от И. Е. Потапова, 1928 г. р., с. Нижнемартыново Казачинско-Ленского района Иркутской области [Афанасьева-Медведева 2006, № 367]).

Формой воспроизводства традиций крестьянской общины, в том числе и этических традиций взаимопомощи, были виды «общественных коллективных работ» [Громыко 1975, 81], в которых активно проявлялось «артельное начало» [Миненко 1991, 105]. В рассказах находит отражение обычай возведения миром строений, необходимых для нужд всего коллектива. Рассказчики при этом акцентируют внимание на справедливом распределении обязанностей между всеми хозяевами, что являлось показателем высокого уровня неформальной организации общественных отношений внутри общины. Н. Г. Бояркин рассказывает о строительстве школы: «В 21-м году начали строить школу-восемилетку. По лошадям — на каждого по десять брёвен. У кого самых добрых три коня — на их — матку срубить. Миром заготовили и вывезли лес» (зап. в 1980 г. В. П. Зиновьевым от Н. Г. Бояркина, 1905 г. р., д. Курумдюкан Газимурозаводского района Читинской области [А3]). Инициативу сельского коллектива в строительстве школы, самостоятельность его действий подчеркивает П. Д. Тонких: «У нас стара школа была, большая школа, хорошая была. Тоже старики рубили сами. Все вот эти мужики тогда слаживались, краску покупали, всё и... государство не помогало. Щас вот государство всё строит, а тогда сами, своим селом» (зап. в 1979 г. И. Смолиной, М. Соловьевой от П. Д. Тонких, 133

1910 г. р., с. Бори Сретенского района Читинской области [А3]).

«Миром» возводились не только школы, но и церкви: *«Делали, своим селом строили, — продолжает П. Д. Тонких. — <...> Лес возводили — на лошадах и строили сами, обстраивали всё и потом вот ездили по селу, по сёлам, по деревням с припиской»*. Боринские мужики (с. Бори — родина рассказчицы) не только выстроили храм, но и собирали пожертвования на его убранство, сами заботились о приобретении икон: *«У нас вот мой дедка дак даже ездил по сёлам, туды вот за Сретенск, туду ездил по трассе, по сёлам ездил на коне, приписывал на матушку-церкву, на эти на иконы-то. Вот, а потом покупали на эти деньги»* (зап. в 1979 г. И. Смолиной, М. Соловьевой от П. Д. Тонких, 1910 г. р., с. Бори Сретенского района Читинской области [А3]). Самим, без каких-либо указаний и распоряжений, заботиться о своей душе и о бытовом обустройстве было естественным для селян, как это не раз отмечается в рассказе.

Своеобразной формой проявления этических традиций взаимопомощи был также обычай содержания миром (каждой семьей поочередно) одинокого плотника или пастуха в качестве оплаты их труда. В рассказах дается подробное описание условий, создаваемых сельским миром для безбедного проживания этих людей. О пастухе: *«Вот пастух-то, маленьку таку ему избёнку срубили. Лето-то овец пасёт и ходит по домам вот, — если у тебя шесть овец, то он шесть дней будет кушать к тебе ходить. У другого если три — три дня, если четыре — четыре, а зиму — потом вот ему заплотят там сколько, почём пас, — он на эти деньги жил»* (зап. в 1988 г. С. В. Матвеевко, И. Ю. Новиковой, Е. О. Сухишвили от К. Ф. Соловковой, 1918 г. р., пос. Качуг Иркутской области [АА]). О плотнике: *«По людям жил. Тебе строит — у тебя живёт, ты его кормишь и всё. У тебя кончилось — чё надо было сделал, лес вышел, — значит, он идёт ко второму, там уже заявка»* (зап. в 1979 г. В. П. Зиновьевым от Л. В. Дружининой, 1920 г. р., д. Бори Сретенского района Читинской области [А3]). Данный вид помощи отличался от обычной содержания селом безродного (престарелого, увечного).

Это была форма признания селянами высокого уровня мастерства людей, чья талантливая работа становилась эталоном для окружающих и способствовала передаче трудовых навыков молодым. В рассказах, как правило, создается яркий образ мастера, отмечаются результаты его труда.

Так, вспоминая о плотнике Рецком, рассказчица перечисляет многочисленные изделия, выполненные его руками и до сих пор «несущие службу» в домах сельских жителей (*«<...> оставил память о себе. Это же в редким доме, наверное, не оставил. Большинство — чё-нибудь да есть, чё-нибудь да есть»*) (зап. в 1979 г. В. П. Зиновьевым от Л. В. Дружининой, 1920 г. р., д. Бори Сретенского района Читинской области [А3]). Образ пастуха в нарративах отражает традиционное представление о человеке, наиболее тесно связанном с миром природы: рассказчики упоминают о его «особом знании» и сверхъестественных способностях, благодаря которым обеспечивались послушание животных и полная сохранность стада: *«... И вот знал какой заговор. Он овец пасти ведёт по любой меже, по пашне, везде, — они в хлеб не зайдут. Они по меже всю траву съедят, и всё»* (зап. в 1988 г. С. В. Матвеевко, И. Ю. Новиковой, Е. О. Сухишвили от К. Ф. Соловковой, 1918 г. р., пос. Качуг Иркутской области [АА]); *«... Коров всё пас. Дедушка. А всё — пока зубы были³ — в табуне будет у коров ходить, — медведь не потрогат»* (зап. в 1993 г. Г. В. Медведевой, М. Р. Соловьевой от И. И. Жмуровой, 1913 г. р., пос. Новый Кеуль Усть-Илимского района Иркутской области [АА]). На наш вопрос «А народ-то не отказывал его кормить?» рассказчица уверенно ответила: *«Не-е, ты что, моя. Коровы сохранные, за вся коровы в заборе. А [так] надо бегать искать по Матярой⁴ — где-то их искать. А в хрябёт уйдут. <...> А оне все в заборе, все забратые. Приез-*

³ Согласно поверью, наговор обладает силой в том случае, если у знахаря или колдуна, его произнесшего, целы все зубы.

⁴ «Матера» — так в Усть-Илимском районе Иркутской области крестьяне называют земли, расположенные по берегам р. Ангары и простирающиеся далее, в глубь «материка» (в отличие от земель островных).

жашь — коровы все. Собратья. В куче... Пригонят — они лежат» (зап. в 1993 г. Г. В. Медведевой, М. Р. Соловьевой от И. И. Жмуровой, 1913 г. р., пос. Новый Кеуль Усть-Илимского района Иркутской области [АА]).

Таким образом, наблюдение над рассказами данной тематики позволяет получить представление об эволюции обычаев взаимопомощи, зарождавшихся в сфере трудовой деятельности и переходивших в традицию крестьянской благотворительности. Описываемые в рассказах поведенческие стереотипы являются своеобразными, исторически сформировавшимися в условиях традиционной общности, формами воплощения и закрепления нравственной нормы «помощь ближнему». На семантическом уровне в повествованиях раскрывается диалектика развития этого этического императива, без активного функционирования которого невозможна благотворная духовная жизнь социума.

Литература

Аникин 1966 — Аникин В. П. Возникновение жанров в фольклоре (К определению понятия жанра и его признаков) // Русский фольклор. Х. Специфика фольклорных жанров / отв. ред. В. Е. Гусев. М.; Л., 1966. С. 28—42.

Афанасьева-Медведева 2006 — Афанасьева-Медведева Г. В. Словарь говоров русских старожилов Байкальской Сибири: в 20 т. / отв. ред. Ф. П. Сороколетов. Т. 1. СПб., 2006.

Афанасьева-Медведева 2007 — Афанасьева-Медведева Г. В. Словарь говоров русских старожилов Байкальской Сибири: в 20 т. / науч. ред. Ф. П. Сороколетов. Т. 2. СПб., 2007.

Афанасьева-Медведева 2008 — Афанасьева-Медведева Г. В. Словарь говоров русских старожилов Байкальской Сибири: в 20 т. / науч. ред. В. М. Гацак, Ф. П. Сороколетов. Т. 3. СПб., 2008.

Громыко 1975 — Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975.

Громыко 1977 — Громыко М. М. Территориальная крестьянская община Сибири (30-е гг. XVIII — 60-е гг. XIX в.) // Крестьянская община в Сибири XVII — начала XX в. Новосибирск, 1977. С. 33—103.

Громыко 1979 — Громыко М. М. Проблемы и источники исследования этических традиций русских крестьян XIX в. // Советская этнография. 1979. № 5. С. 35—47.

Громыко 1984 — Громыко М. М. Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // Советская этнография. 1984. № 5. С. 70—80.

Громыко 1986 — Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

Лебедева 1969 — Лебедева А. А. К истории формирования русского населения Забайкалья, его хозяйственного и семейного быта (XIX — начало XX в.) // Этнография русского населения Сибири и Средней Азии. М., 1969. С. 104—188.

Миненко 1991 — Миненко Н. А. Русская крестьянская община в Западной Сибири. XVIII — первая половина XIX века. Новосибирск, 1991.

Плахов 1982 — Плахов В. Д. Традиции и общество: Опыт философско-социологического исследования. М., 1982.

Путилов 1994 — Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

Рыбакова 1974 — Рыбакова Н. В. Моральные отношения и их структура. Л., 1974.

Словарь русских говоров Прибайкалья 1988 — Словарь русских говоров Прибайкалья: Вып. 3. О—Р. / отв. ред. Ю. И. Кашевская. Иркутск, 1988.

Титаренко 1974 — Титаренко А. И. Структура нравственного сознания (Опыт этико-философского исследования). М., 1974.

Третьяков 1852 — Третьяков А. Шадринский уезд Пермской губернии в сельскохозяйственном отношении // Журнал Министерства государственных имуществ. 1852. Ч. 45. № 12. (Цит. по [Миненко 1991, 119]).

Список сокращений

AЗ — Фольклорный архив В. П. Зинovieва

АА — Фольклорный архив ГОУ ВПО «Восточно-Сибирская государственная академия образования»

ЦГИА — Центральный государственный исторический архив

Summary. In the article features of reflection in oral realistic stories of Russian old residents of Angarski Krai and Transbaikalia traditional forms of country mutual aid which was an important component of culture of a rural community are defined. Supervision over stories allows to receive representation about evolution of customs of the mutual aid arising in sphere of labor activity and passing in tradition of country charity, and about national judgement of their importance in society life.

Key words: traditional verbal culture; Siberia; traditions of country mutual aid.