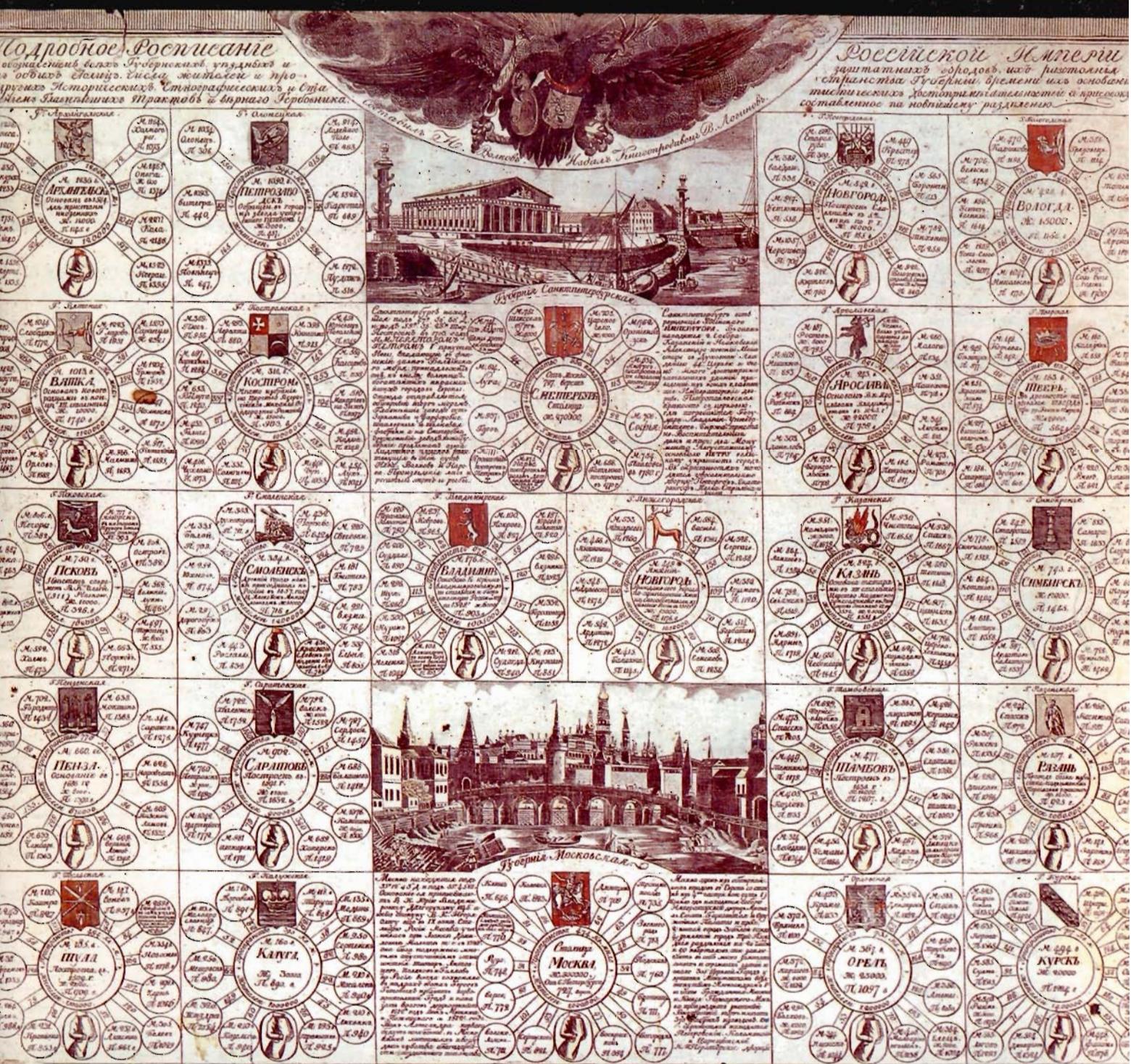


ЖИВАЯ СТАРИНА

4(8) '95

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





↑ Ферапонтов монастырь.
Акварель, тушь, перо; 12x17 см



↑ Остров Амёба.
Акварель, тушь, перо; 45x35 см

Сергей Долганов (род. в 1964 г.), художник из подмосковного города Красногорск, пишет в стилистике старинной топографии, традиционно размещая в пространстве архитектурный ландшафт и сюжет. Вначале увлечение средневековыми картами Московии перешло в копирование их принципов и приемов. Картина "Ферапонтов монастырь" была сделана по чертежу XVII в. Иногда такие картины-планы возникали во время посещения историко-архитектурных памятников. Со временем оказалось не только возможным, но и вполне органичным для художника изобразить при-

емами исторической топографии современный жанр ("Пикник"). Те же старинные карты с их принципом разграничения мира обжитого и необжитого послужили основой для формирования образа саморазрастающегося мегаполиса ("Остров Амёба"). Сейчас Сергей Долганов работает над "топографическими" изображениями природных ландшафтов, парков и садов. В ноябре 1995 года некоторые его картины выставлялись в Центральном доме художника на Крымском валу (Москва). Большая же часть работ находится в частных коллекциях России и за рубежом.



↑ Пикник.
Акварель,
тушь, перо;
39x27 см



ЖИВАЯ СТАРИНА

4(8) '95

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредители: Министерство культуры Российской Федерации
и Государственный республиканский центр русского фольклора

Основан в 1890 г.
Возобновлен в 1994 г.

Главный редактор Н.И. Толстой

Редколлегия:

Л.Н. Виноградова
В.М. Гацак
А.А. Горелов
В.Е. Гусев
М.А. Енговатова
А.С. Каргин (зам. главного редактора)
С.Ю. Неклюдов
М.А. Некрасова
В.Я. Петрухин
Б.Н. Путилов
С.М. Толстая
А.В. Чернецов

Ответственный секретарь С.П. Бушкевич
Научный редактор Е.Л. Чеканова
Зав. редакцией М.А. Ковалева
Макет и компьютерная верстка
И.К. Дергуновой
Фотограф Г.В. Родин

Адрес редакции: 119034
Москва, Кропоткинский пер., 10
Тел. 246-8417, факс 246-3389

Журнал зарегистрирован в Министерстве
печати и информации Российской Федерации.
Свидетельство № 01827 от 30 но-
ября 1992 г.

*Издается при финансовой поддержке Рос-
сийского гуманитарного научного фонда
(проект 95-06-31918)*

Подписано в печать 01.12.95. Формат 60x90
1/8. Печать офсетная. Бумага Гознак. Усл.
печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 1091

Отпечатано в ИПК "Московская правда":
123845 Москва, ул. 1905 года, 7

Рукописи не рецензируются и не возвращаются. При перепечатке ссылка на журнал обязательна

Журнал можно приобрести (оптом и в
розницу) по адресу: Москва, Лаврушинский
пер., 15. Государственный республи-
канский центр русского фольклора

© «Живая Старина», 1995

На 1 стр. обложки — Карта-схема «Под-
робное описание Российской империи». Из-
датель — книгородавец В. Логинов. Моск-
ва, 1820-е — 1830-е гг. XIX в. (Отдел редких
книг и рукописей Научной библиотеки МГУ
им. М.В. Ломоносова)

СОДЕРЖАНИЕ

ГЕОГРАФИЯ ФОЛЬКЛОРА

С.М. Толстая (Москва). Географическое пространство культуры	2
Т.А. Агапкина (Москва). Колодка: к истории обычая	7
Бадняк (Из статьи Н.И. Толстого «Бадняк» в словаре «Славянские древности»)	10
С.И. Рыжакова (Москва). Вечер колоды у латышей	11
К. Рутковская (Вильнюс). Обряд волочения колоды у литовцев	12
М.М. Валенкова (Москва). Ритуальные действия со срубленным деревом у словаков	15
К.Е. Корепова (Нижний Новгород). Колядные песни в Нижегородском Поволжье	17

РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ НАРОДНОЙ МУЗЫКИ

М.А. Лобанов (Санкт-Петербург). Лесные мелодии-кличи в системе русской народной музыки	21
О.А. Пашина (Москва). Жатвенные песни в свете музыкальной ареалологии	27

ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ. К 90-летию со дня рождения П.И. Рябинина-Андреева	
П. И. Рябинин-Андреев. «Воспоминания о прошлом» — Подготовка текста и предисловие Р.Б. Калашниковой (Петрозаводск)	29
А.П. Титова. «О моем отце П.И. Андрееве-Рябинине»	32
Н.А. Криничная (Петрозаводск). «Он стал чинить сетки, ловушки и дру- гие рыболовные снасти...» (К эпизоду из биографии сказителя Т.Г. Рябинина)	34

РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ

М. Маринеску (Бухарест). Фольклор русских-ливован Румынии в записях 1959—1992 гг. — Предисловие В.М. Гацака (Москва)	37
В.С. Бахтин (Санкт-Петербург). Рассказы старообрядцев	43

ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ЗНАНИЯ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

Е.А. Мельникова (Москва). «Этногеографическое введение» Повести временных лет: пространственная ориентация и принципы землеописания	45
--	----

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

В.Я. Пропп. По поводу проспекта Свода русского фольклора — Подго- товка текста, предисловие и примечания С.Н. Азбелева (Санкт-Петербург)	49
---	----

ЭКСПЕДИЦИИ

Е.Б. Островский (Москва). Ритуалы свадьбы Вацкунского района Вологодской области	52
---	----

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

К. Рутковская. Источники сведений о календарной обрядности литовцев	54
Л.Г. Невская (Москва). Сборник памяти С.А. Токарева	56
А.В. Тер-Аванесова (Москва). Народная культура Подмосковья	57
С.Е. Никитина (Москва). Слова, слова, слова...	59
В.Г. Смолицкий (Москва). Карта традиционных ремесел	59
Н.Р. Тимонина (Москва). Новая литература по фольклору и этнографии	60

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Конференция «IX Виноградовские чтения» — М.А. Мухлынин (Москва)	61
Конференция «Рябининские чтения-95» — Т.Г. Иванова (Санкт-Петербург)	62

НИТЬ НАУЧНОЙ ТРАДИЦИИ

Картографирование традиционной культуры и истории в современной педагогике — В.Н. Теплов, А.Б. Конухова (Москва)	64
---	----

С.М. Толстая

Географическое пространство культуры

Услугами географии пользуются многие гуманитарные науки. Археологи наносят на карту типы древних поселений, захоронений или керамики; этнографы — виды жилища или одежды; лингвисты — слова, формы или звуки языка. Карта не только делает наглядным их распространение на той или иной территории, но и задает вопросы исследователю, а часто и подсказывает ответы на них. Например, если оказывается, что какие-то формы языка или культуры обнаруживаются только на пограничье с другим этносом, где они распространены повсеместно, то мы вправе предполагать, что эти формы заимствованы у этого этноса в процессе контактов с ним; значит, карта помогает определить генезис картографируемого явления. Карта может раскрыть историю явления, зафиксировав на разных частях территории разные стадии его эволюции; она дает, как часто говорят, «развернутую в пространстве диахронию». Карта дает также в руки исследователю готовую типологию изучаемого явления, показывая закрепленные за разными регионами его разновидности, формы, типы и их иерархию. Наконец, карта служит гарантией полноты привлеченного материала: когда вы изучаете русские головные уборы, вам нужно знать все их местные формы, и, если вы не учтете, например, курскую кичку, ваша картина и типология будут ущербны. Таким образом, география и карта помогают исследователю глубже изучить его объект, будь то глиняный черепок, головной убор или названия божьей коровки.

Но это еще не все. Карта характеризует не только картографируемое явление, но и саму территорию, которую границы нанесенных на карту разных явлений членят в той или иной степени, пересекают в том или ином направлении, объединяют или разделяют с другими, смежными или отдаленными территориями. Чем больше явлений разного рода — археологических, этнографических, языковых и т.д. — будет спроектировано на карту, тем более подробным и более точным будет наше представление об этнокультурном ландшафте и этнокультурной истории этой территории. Правда, если мысленно или реально соединить разные карты одной территории в одну сводную карту, получится, на первый взгляд, совершенно беспорядочное, хаотичное переплетение линий, не поддающееся прочтению. Однако более внимательное и профессиональное рассмотрение такой карты обнаружит в ней определенные «гущения», т.е. совпадения или сближения атомарных границ и такие гущенные пучки «изоглосс» и накладывающиеся друг на друга пятна (ареалы) имеют для исследователя особое значение, будучи сигналом каких-то исторически значимых событий и границ. Таким образом, карта может служить той единой и часто единственной основой, которая позволит соотнести между собой данные разных дисциплин и извлечь существенную информацию уже не из особенностей изучаемых явлений, а из того, как они структурируют территорию. При этом чем более далекие по своему содержанию явления обнаруживаются на карте совпадения своих границ, тем эти совпадения значительнее, поскольку они не могут быть объяснены внутренней связью этих разных явлений, их смысловой зависимостью друг от друга.

Говорят, что известный антрополог, исследователь Русского Севера М.В. Витов во время экспедиций, входя в крестьянскую избу, прежде всего смотрел, как в ней распо-

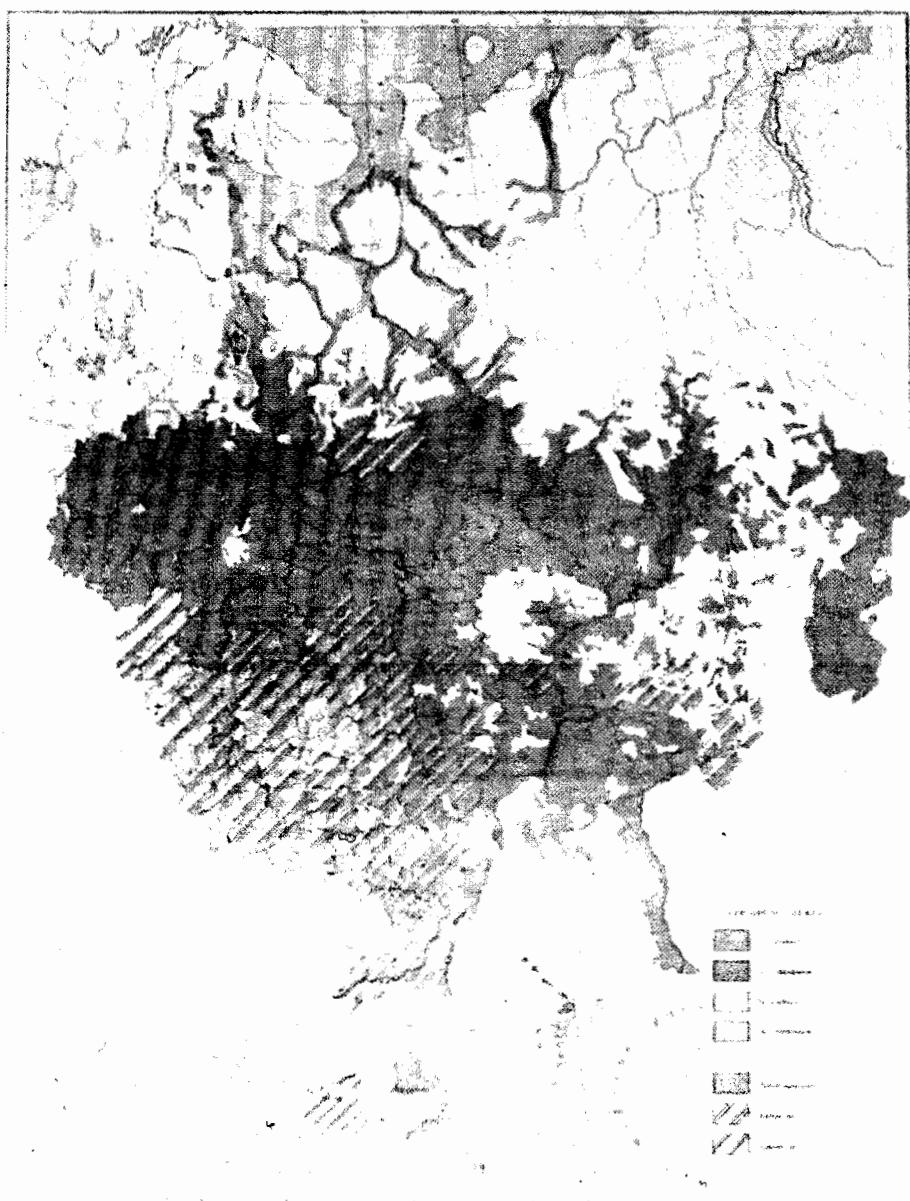
СВЕТЛАНА МИХАЙЛОВНА ТОЛСТАЯ, доктор филол. наук, Институт славяноведения и балканстики РАН (Москва)

ложен стол в красном углу (вдоль стен или под углом к ним), и по этому признаку безошибочно определял, к какому потоку колонизации — новгородскому или низовскому — относится местное население. Другой энтузиаст полевой работы — Н.В. Никончук, автор фундаментального лексического атласа Привобережного Полесья (опубликованного лишь частично), — приезжая в полесское село, сразу мог сказать, относится ли оно к акающему или к окающему типу; для этого ему достаточно было посмотреть на форму конской упряжи — с одной или с двумя оглоблями. Замечательный болгарский этнограф Стоян Генчев подобным же образом установил, что так называемая «яцевая граница», т.е. изоглосса, разделяющая разные произношения старого звука ять и делящая болгарские говоры на две большие группы, одновременно является границей, разделяющей разные формы погребального обряда у болгар¹.

Недавно В.В. Седов предложил опыт сопоставления археологической карты восточнославянской территории с диалектной картой, составленной Московской диалектологической комиссией в 1915 г.² Раннесредневековая группировка славян по археологическим данным, конечно, не совпадает полностью с диалектным членением восточнославянских языков начала XX века, но достаточно хорошо просматривается в нем, причем границы древних ареалов археологических культур и племенных образований иногда находят продолжение в географии таких специальных лингвистических признаков, как фонетические и акцентологические особенности современных диалектов³.

Несмотря на столь широкие эвристические возможности «гуманитарного» картографирования, географический подход весьма неравномерно и явно недостаточно используется разными науками. Больше всего и глубже всего внедрилась география в лингвистику, в рамках которой сформировалась самостоятельная дисциплина — лингвистическая география, достаточно оснащенная и в теоретическом, и в методическом, и в практическом отношении. Славистика располагает в наше время целой серией разнообразных по масштабу, по материалу, по задачам, методам и т.п. атласов — от «Общеславянского лингвистического атласа» и «национальных» атласов большинства славянских языков до множества региональных, тематических, проблемных и т.п. «частных» атласов⁴. Благодаря им, мы уже достаточно подробно представляем себе языковой ландшафт Славян, причем не только современный, но и древний. Мы точно знаем, где говорят изба, а где хата, ку́ха, къца и т.д., где говорят кукушка, а где зозуля, где произносят хлеб, где хліб, а где хліб и т.п.

Ничего подобного этому мы не имеем в области этнографии духовной культуры. Мы совершенно не представляем себе, как распространены на славянских землях те или иные обрядовые формы, верования, фольклорные тексты или их элементы. Конечно, есть отдельные работы, посвященные каким-то территориям и каким-то частным проблемам, но ничего систематического в масштабах всего славянского мира пока не существует, причем не только для сферы духовной культуры, но и для сферы материальной культуры, социальных институтов народной жизни и т.п.⁵ На последнем международном конгрессе славистов в Братиславе в 1993 г. словацкие этнографы выступили с предложением создания общеславянского этнографического атласа, но, по общему мнению всех участвовавших в обсуждении этого вопроса, эта задача, несмотря на ее безусловную актуальность, в наше время неосуществима — из-за малого числа предварительно



Карта «Комплексы женской одежды (середина XIX в.)». Репродуцирована из: Русские. Историко-этнографический атлас. М., 1967

обследованных территорий, из-за недостаточного подготовительного опыта картографирования духовной культуры, из-за неразработанности теоретической базы подобного атласа и, наконец, из-за малочисленности подготовленных к такой работе научных кадров в славянских странах.

Важность географического изучения духовной культуры и картографирования ее элементов в масштабах всей Славии осознавалась уже в 20-е годы⁶. Применительно к фольклору эта идея была высказана фольклористами, принимавшими участие в деятельности Сказочной комиссии Российского географического общества⁷. После второй мировой войны на IV Международном съезде славистов в Москве в 1958 г. снова обсуждался этот вопрос. П.Г. Богатырев считал необходимым учесть опыт лингвистической географии и картографирования элементов материальной культуры. Сравнение фольклорных карт с диалектными и этнографическими позволило бы, по его мнению, поставить и решить новые вопросы, притом и такие, которые не имели в виду сами составители фольклорных карт. П.Г. Богатырев особенно подчеркивал важность географического изучения обрядового фольклора с учетом его этнографического контекста⁸. Несмотря на все эти призывы, географический подход к духовной культуре вообще и к фольклору в частности распространяется крайне медленно, и опыты картографирования остаются единичными как в нашей науке, так и в других славянских научных традициях.

Первым опытом картографирования славянской духовной культуры был изданный в 30-е годы небольшой атлас в трех выпусках (всего 30 карт),

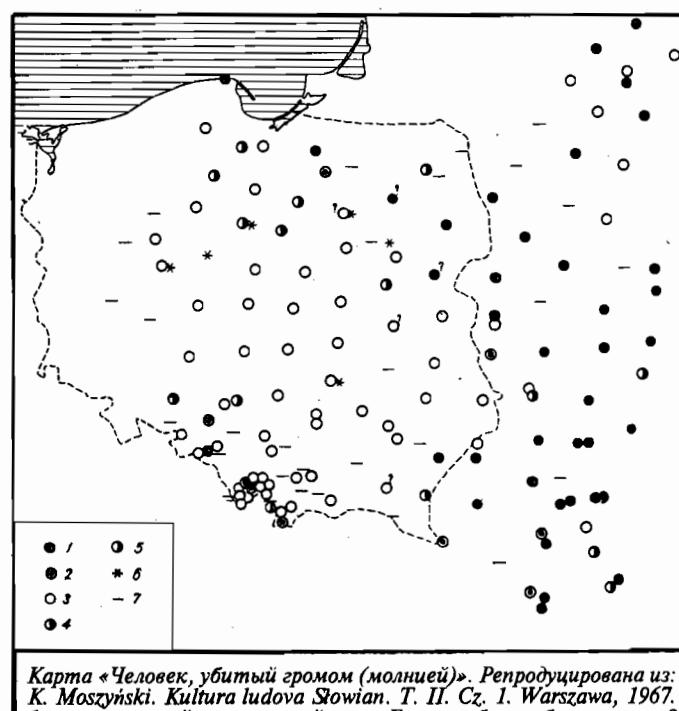


I — Комплекс с поневой
II — Комплекс с сарафаном
III — Комплекс с юбкой
IV — Комплекс с кубельком

принадлежащий замечательному польскому этнографу и языковеду Казимиру Мошинскому⁹, автору широко известного обобщающего труда «Народная культура славян», в котором воспроизводятся карты этого атласа¹⁰. Хотя в атласе Мошинского картографировались только польские данные (в границах междувоенной Польши, т.е. с включением восточнославянской пограничной полосы), выбор тем, безусловно, определялся общеславянской перспективой, хорошо известной автору. Значительное число карт посвящено терминам — названиям молодого, нарождающегося месяца, убывающего месяца, названиям созвездий (Плеяд, Ориона, Полярной звезды, Млечного пути), названиям белемнита и др. Это внимание к терминологии объясняется не только тем, что К. Мошинский был также и диалектологом, и не только тем, что, создавая свой атлас, он следовал методам лингвистической географии. Мошинский хорошо понимал, что язык — не просто компонент и не просто форма культуры, но ее сердцевина; по сравнению с другими, скажем, обрядовыми формами язык гораздо лучше сохраняет содержание культуры, культурные смыслы и передает их во времени. Поэтому термин часто оказывается ключом к реконструкции верований. Ср., например, славянские названия божьей коровки, исчерпывающие кодирующие основные мифологические представления, связанные с этим насекомым¹¹. Ценный материал такого рода мы можем почерпнуть и из лексических атласов, хотя в поле внимания их авторов чаще попадают термины материальной культуры и лексика природы, тогда как названия обрядов и их элементов — ритуальных предметов, действий, лиц и т.п. — и особенно лексика верований сравнительно редко становятся объектом картографирования.

Другой важной чертой этого первого атласа была попытка картографировать верования, этот совершенно особый вид и жанр народной культуры, требующий специального подхода и особых приемов картографирования. Приводим здесь одну из подобных карт К. Мошинского, на которой показано распространение верований о человеке, убитом молнией: в одних зонах он считается счастливым, праведным, «отмеченным Богом», в других, наоборот, несчастливым и грешником, наказанным Богом. В атласе есть несколько карт, посвященных мифологическим персонажам — русалке, полуднице, демону, подменяющему детей, духу, приносящему богатство; есть карты, показывающие ареалы отдельных обрядов (весенних обходов с птицей, с деревцем или веткой, гаданий с ложками) и их элементов — растений, используемых в качестве оберегов на Ивана Купалу, животных, птиц, стихий, приглашаемых на рождественский ужин, и др.

Почему же у нас и сейчас, спустя полвека, практически нет атласов духовной культуры славян, соизмеримых с лингвистическими атласами? Можно назвать две главные причины. Первая состоит в том, что карта предъявляет очень большие требования к материалу, его количеству и качеству. Она требует полного, систематического сбора материала по всей территории, причем материала сопоставимого, т.е. собранного по одной программе, с одинаковой степенью детализации и единообразно записанного. Лингвисты-диалектологи с такой работой почти на всей территории распространения славянских языков справились за послевоенные десятилетия. В области этнографии, особенно этнографии духовной культуры, систематическая работа такого рода велась очень ограниченно, и это можно объяснить не в последнюю очередь второй причиной. Хорошо известно, что еще в прошлом веке собиратели сведений по традиционным обрядам, верованиям и фольклору считали, что они «подбирают» последние остатки живой традиционной культуры, записывая иногда то, что сохранилось лишь в памяти старшего поколения носителей традиции. Отмирание или затухание каких-то форм тради-



Карта «Человек, убитый громом (молнией)». Репродуцирована из: K. Moszyński. *Kultura ludowa Słowian*. T. II. Cz. I. Warszawa, 1967. 1 — счастливый; счастливый, т.к. Бог его убил, забрал и т.п.; 2 — «праведный», «невинный» (безгрешный); 3 — грешник, несчастливый, безбожник; 4 — известно и 1, и 3; 5 — известно и 2, и 3; 6 — гром убивает тело и душу; 7 — нет ответа или ответ неясен

ционного быта и культуры, конечно, факт неоспоримый, но тем не менее, как показывает опыт собирательской работы в наше время, в некоторых, особенно наиболее архаических и консервативных в этнокультурном отношении областях славянского мира, представление о разрушенности и осколочности культурной традиции сильно преувеличено. Другое дело, что ее изучение в современных условиях требует других, «интенсивных» методов, специальных диагностических вопросников, умения реконструировать целое из осколков, подобно тому, как это приходится делать археологам. Можно привести немало удивительных примеров. В недавно изданном лексическом атласе Московской области¹² — региона, примыкающего к гигантскому мегаполису, региона со смешанным населением, где менее всего можно было ожидать сохранности традиционных форм языка и культуры, — представлено полторы сотни карт, в том числе и по лексике духовной культуры (особенно терминология свадебного обряда, но также, например, сохраняющие следы народных верований названия незаконнорожденного ребенка и др.), демонстрирующих достаточно четкое ареальное членение этой считавшейся диалектологически неполнценной территории. При этом материал для атласа собирался в последние десятилетия! Конечно, язык устойчивее, чем «содержательные» формы культуры, он менее зависит от времени, но и культура в ее «клипированых» формах, с одной стороны, и в ее глубинных моделях, с другой, также обладает немалой сопротивляемостью внешним изменениям. Достаточно напомнить, сколь живучими оказались многие мифологические, языческие по своему происхождению и содержанию верования и мотивированные ими магические обряды не только в крестьянском быту, но даже и в современном городском обиходе.

Возможности систематического сбора и картографирования фактов духовной культуры в наше время подтверждают неопубликованные тома «Польского этнографического атласа»¹³ — вероятно, самого фундаментального труда в этой области славистики, не имеющего себе равных по масштабу и результатам: VI том атласа посвящен календарным обрядам, VII — погребальному обряду, VIII — родинному обряду и

некоторым другим темам, IX — свадебному обряду и X — календарным обрядам. К сожалению, из-за отсутствия средств на издание эти тома, хранящиеся во Вроцлаве, уже долгие годы остаются доступными лишь очень узкому кругу специалистов.

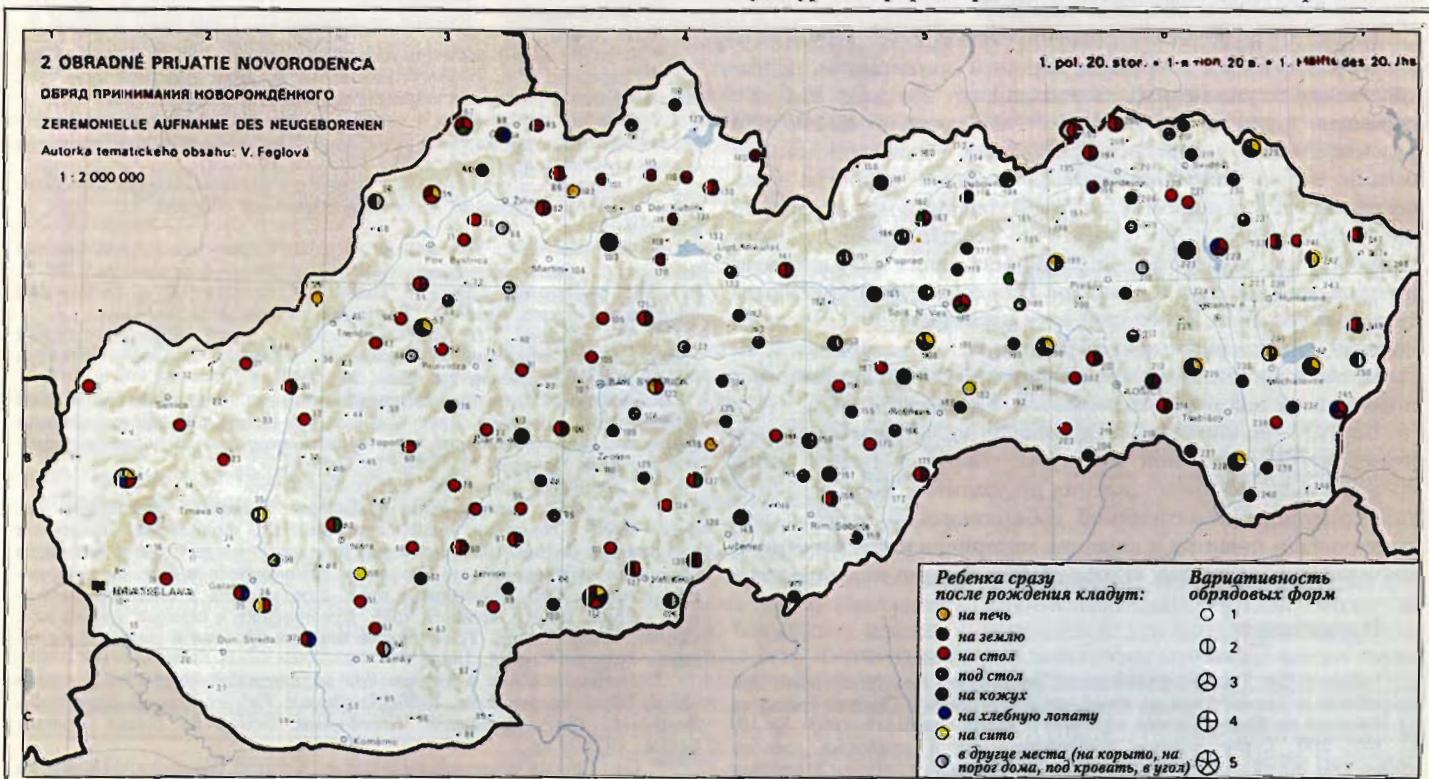
В изданном недавно однотомном «Этнографическом атласе Словакии»¹⁴ материал духовной культуры представлен выборочно, но тем не менее атлас очень интересен по своим методическим установкам, по стремлению отразить на картах не только архаические, но и современные формы обрядов и верований и динамику их изменения. Чтобы дать читателю представление об этом атласе, мы воспроизведем ниже одну из карт, которая посвящена старинным обычаям помещения новорожденного на печь, на землю, на стол, под стол, на кожух, на хлебную лопату, в сито и т.д. В атласе имеется также раздел «Народная словесность», где даны карты, демонстрирующие распространение преданий о гуситах, о турках, об исторических личностях, о гайдуках и др., а также карты, показывающие географию народных песен из собрания Я. Коллара, Б. Бартока, песен из архива Франка Вольмана.

Чрезвычайно интересным обещал быть «Этнографический атлас Югославии»¹⁵, насколько можно судить по единственному и очень небольшому по объему (всего 8 карт) выпуску, появившемуся на свет в 1989 г. В этом выпуске только одна карта относится к сфере духовной культуры — она дает представление о географии и региональных формах (различная календарная приуроченность, разные формы гаданий, варианты магического использования и т.п.) обычая прорачивания злаков перед одним из годовых праздников (так называемые «сады Адониса»). Карта снабжена обстоятельным аналитическим комментарием, существенно обогащающим наши знания не только о географии, но и о типологии этого обычая, его структуре, содержании, функции, мотивировках. Судьба этого атласа, исключительно богатого материалом, собранным по очень густой сетке на всей территории бывшей Югославии, в связи с событиями на Балканах печальна, и надежд на его продолжение и издание в задуманном виде практически нет.

Ценным опытом ареального изучения явлений духовной культуры явилась изданная в 1981 г. на Украине книга Н.К. Гаврилок о родинной обрядности украинцев — одна из первых работ, специально посвященных проблеме картографирования духовной культуры¹⁶. В книге обсуждаются сами принципы такого картографирования и прежде всего принцип отбора объектов для картографирования из всего множества форм и признаков, характеризующих культурные явления. В книге есть и карты терминологии (например, названий бабы-повитухи), и карты собственно обрядовых действий и реалий (например, видов угощений для роженицы: вареники, блины, пампушки, хлеб, пироги, каша — крутая или жидкая — и т.п.), сделана также попытка показать динамику социальных институтов (например, практики приглашения нескольких пар кумовьев и т.п.).

На Украине существуют также интересные опыты создания региональных этнолингвистических атласов, в которых параллельно картографируются обрядовая терминология и обрядовые реалии. Таковы выполненные в Житомире под руководством Н.В. Никончука атласы терминологии и структуры полесского свадебного обряда (автор П.Ф. Романюк), погребального обряда (автор В.Л. Свительская) и др. Проект подобного этнолингвистического атласа Карпат был предложен еще в 1974 г. известным украинским диалектологом из Ужгорода И.А. Дзендеревским¹⁷.

На протяжении последних двадцати лет силами московских «этнолингвистов» и при участии украинских и белорусских коллег под руководством Н.И. Толстого велась работа над этнолингвистическим атласом духовной культуры Полесья. В 1980 г. была создана программа-вопросник, предусматривающая сбор сведений по семейным, календарным, окказиональным, хозяйственным обрядам, по народным представлениям и верованиям о природе (о растениях, животных, астрономии, метеорологии), по быту, мифологическим представлениям, фольклору¹⁸. В Полесье систематический сбор материала, который продолжался до Чернобыльской катастрофы в 1986 г., выявил немало крайне архаических культурных форм, праславянских и даже индоевропейских



Карта «Обряд принятия новорожденного». Репродуцирована из: *Etnografický atlas Slovenska. Bratislava, 1990*

архаизмов, как, например, некоторые ритуалы вызывания дождя (битье воды палками в колодце, гошение по мифическому Макарке, пахание высохшего русла реки, разрывание могил висельников и т.п.¹⁹), как архаическая «аморфная» структура низшей мифологии и особенности некоторых мифологических персонажей (например, русалки)²⁰ и т.п. Несмотря на незавершенность сбора материала, работа над атласом продолжается: подготовлено три сборника статей и материалов, специально посвященных духовной культуре Полесья²¹, создано более ста предварительных карт (публикуемых в тех же сборниках), в которых картографируются самые разные явления: народный календарь, календарная приуроченность отдельных обрядов и магических действий, распространение и формы верований, фольклорных текстов, элементов их структуры и содержания. Параллельная работа полесского коллектива над общеславянским по своему масштабу словарем традиционной славянской духовной культуры²² позволила увидеть полесские данные в общеславянском свете, установить ареальные связи Полесья с западно- и южнославянскими территориями, с отдельными этнокультурными областями — Русским Севером, Карпатами, Восточной Сербией, Западной Болгарией и др.

Представление о культурном ландшафте формируется не только картами, сколь бы они ни были важны, но и самыми разнообразными региональными исследованиями, «осознающими» свою региональную специфику и учитывающими географическую перспективу. В болгарской научной традиции преобладает именно такой подход: издается серия однотипных по структуре и содержанию региональных монографий, всесторонне освещающих тот или иной значимый культурный регион — Добруджу, Пловдивский край, Софийский округ и др.²³ В будущем, когда эти монографические описания «покроют собой» всю территорию страны, создание атласа станет почти технической задачей (конечно, при условии, что будет строго выдержан содержательный и структурный изоморфизм таких описаний). Региональные монографии создаются также в Словакии²⁴; этот же принцип лежит в основе классических сербских и хорватских описаний местных традиций «жизни и обычаев» народа²⁵.

Подобные фундаментальные научные предприятия требуют времени, больших средств, хорошей организации, подготовленных и увлеченных исполнителей. Но ведь и более скромные труды по изучению местного края, по выявлению различий между небольшими регионами и даже отдельными селами, запись сохранившихся фрагментов, а иногда лишь осколков некогда живой культурной традиции могут успешно послужить науке, и они достаточно реальны даже в наших условиях, как показывает деятельность таких фольклорных центров, как кафедра фольклора Нижегородского университета (работы К.Е. Кореповой и ее учеников), как Петрозаводский фольклорный центр (работы Н.А. Криничной, К.К. Логинова и др.), как Курская лаборатория этнолингвистики и фольклора под руководством А.Т. Хорленко и др.

Карта — не конечная и не главная цель фольклориста и исследователя духовной культуры. Карта — всего лишь средство и способ представления результатов, но ее значение как стимула систематической собирательской работы, как «контролера» полноты и качества материала и как источника научных импульсов для исследователя трудно переоценить.

Примечания

¹ Генчев Ст. Към проучването на различията между обичаите при погребение от двете страни на ятова говорна граница в Северна България // Известия на Етнографския институт с музей при БАН. 1968. Кн.10. С. 169—200. Сопоставление этнографических и языковых ареалов посвящены также работы: Вакарелски Хр. Няколко културни и езикови граници в България // Известия на Българско географическо дружество. 1935. Т.2. С. 58—100; Костић П. Разлике у новогодишњим обичајима

у областима косовско-ресавског и млађег херцеговачког говора // Гласник Етнографског музеја у Београду. 1963. Књ.26. С. 67—93. См. также серию специальных сборников: Проблемы картографирования в языкоизнании и этнографии. Л., 1974; Ареальные исследования в языкоизнании и этнографии. Л., 1978; Ареальные исследования в языкоизнании и этнографии. Язык и этнос. Л., 1983; Проблемы сучасной ареалогии. Київ, 1993.

² Седов В.В. Восточнославянская этноязыковая общность // Вопросы языкоизнания. 1994. № 4. С. 3—16.

³ Николаев С.Л. Следы особенностей восточнославянских племенных диалектов в современных великорусских говорах. I. Кривичи // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988; 1987. М., 1989.

⁴ Перечень основных славянских лингвистических атласов можно найти в книге: Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т.1. А — Г. М., 1995. С. 58—62.

⁵ В области картографирования материальной культуры славян все же имеются ценные труды, хотя они и не охватывают всего славянства. Это прежде всего «Русские. Историко-этнографический атлас. Земледелие. Крестьянское жилище. Крестьянская одежда (середина XIX — начало XX века)». М., 1967; польский этнографический атлас (Polski atlas etnograficzny. Pod red. J. Gajka. Warszawa, 1964—1974. Z. 1—5); словацкий этнографический атлас (Etnografický atlas Slovenska. Marové zláznenie vývinu vybraných javov ľudovej kultury. Bratislava, 1990). Библиография старших славянских этнографических атласов см. в статье: Stranská D. Historicko-národopisný atlas Československa // Národopisný věstník československý. 1956. Roč. XXXIII, č. 3—4.

⁶ См. прежде всего работы П.Г. Богатырева: К вопросу об этнолингвистической географии // Slavia. Roč. VII. Praha, 1928—1929. S. 600—611; Этнолингвистическая география и синхронный метод // Pamětník II Zjazdu słowiańskich geografów w Polsce w g. 1927. T. II Kraków, 1930. S. 174—175. См. также: Жирмунский В.М. Методика социальной географии: диалектология и фольклор в свете географических исследований // Язык и литература. Вып. VIII. Л., 1932. С. 83—119.

⁷ См. Никифоров А.И. К вопросу о картографировании сказки // Сказочная комиссия в 1926 г. Обзор работ. Л., 1927. С. 60—70; Гельгардт Р.Р. К вопросу о картографировании фольклора. Очерк первый // Советское краеведение. 1935. № 1. С. 8—15.

⁸ Ответ на вопрос № 36: «Что может дать картографирование фольклора славянских народов для выяснения вопроса о возникновении, истории и современном бытования произведений народного творчества?» // Сборник ответов на вопросы по литературоведению. IV Международный съезд славистов. М., 1958. С. 273—274.

⁹ Moszyński K. Atlas kultury ludowej w Polsce. Kraków. Z. 1 — 1934, z. II — 1935, z. III — 1936.

¹⁰ Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. T. II. Cz. 1. Warszawa, 1967. S. 717—743.

¹¹ Терновская О.А. Божья коровка // Славянские древности. С. 221—222.

¹² См. Войтенко А. Лексический атлас Московской области. М., 1991.

¹³ См. сноска 5.

¹⁴ См. сноска 5.

¹⁵ Etnološki atlas Jugoslavije. Karte s komentarima. Sv. 1. Zagreb, 1989.

¹⁶ Гаевилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры. По материалам родильной обрядности украинцев. Киев, 1981.

¹⁷ Дзензелевский И.А. К вопросу о Лингвистико-этнографическом атласе культуры Карпат (ЛЭАКК) // Проблемы картографирования в языкоизнании и этнографии. Л., 1974. С. 107—111.

¹⁸ Программа и ответы на нее из разных районов Полесья опубликованы в книге: Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 21—153.

¹⁹ Подробнее см.: Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. I. Вызываение дождя у колодца // Русский фольклор. Т. 21. С. 87—98; Вызываение дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Археика. Традиции. М., 1978. С. 95—130.

²⁰ Вишноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской русальной традиции // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 88—134.

²¹ Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983; Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986; Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995 (в печати).

²² Славянские древности. См. сноска 4.

²³ Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974; Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980; Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985; Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986; Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993; Родопи. Традиционна народна духовна и социалноформативна култура. София. 1994.

²⁴ Ногацко. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966; Horehronie. Kultúra a spôsob života Ľudu. Bratislava, 1969; Zamagurie. Národopisná monografia oblasti. Poprad; Košice, 1972 и др.

²⁵ См.: Српски етнографски зборник. Београд. Издаётся с 1894 г. по настоящее время; Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Издаётся с 1886 г. по настоящее время.

БАДНЯК И КОЛОДКА — два обряда, издавна интриговавшие этнографов как своей принадлежностью к древнейшему «культурному слою», так и почти мистической верой человека в непонятую до конца созидательную мощь куска дерева — бревна, полена, колоды...

Очень многое различает эти обряды. Бадняк — обряд зимний, рождественский или новогодний, «колодка» — преимущественно весенний, масленичный. Бадняк совершаются в кругу семьи, а «колодка» — чаще всем социумом или какой-нибудь его частью. В обычаях с бадняком важно прежде всего то, что его приносят в дом, в «колодке» же главное — волочение бревна, соприкосновение его с землей. Бадняк чаще всего сжигают, колодку, бывает, что и оставляют нетронутой. В этнокультурном пространстве Европы эти обряды обычно находятся в отношении дополнительного распределения. Бадняк специфичен для Средиземноморья и вообще юга Европы — Балкан, романских культур (хотя его «отголоски» есть у англичан и балтийцев), в то время как «колодка» поселилась севернее — в немецкоязычном центре Европы, у западных и отчасти восточных славян. Такое распределение наводит на мысль об изофункциональности этих обрядов, равно как и, возможно, об их общем происхождении.

Даже неискушенному читателю известно, пожалуй, сколь существенное место в карнавальных празднествах европейских народов занимает тема воспроизведения, понимаемого в самом широком смысле. Это обходы с плутом, ритуальная пахота и сев, специфические танцы, в которых имитируется, например, спаривание лягушек, или танцы с предметами, имеющими фаллическую символику (палицами, мечами, вертелами), эротические забавы кукеров, ритуалы, относящиеся к бездетным женщинам, и многое другое. Масленица, совпадающая по времени с прежней границей календарного года, как бы завершает год прошедший и вместе с тем уже ориентирована на активизацию жизни в начале года наступающего — жизни биологической, природной, социальной. Именно в масленице наиболее выпукло и разнообразно проявляются две основные сферы, связанные с репродуктивной магией: плодородие земли и fertilitъность женщины. Причем обе они мыслятся взаимно обусловленными и потому становятся объектами сходных магических ритуалов.

Среди весенних обрядов, подводящих итоги «матrimonиального» года, особенно заметны те, что посвящены молодоженам (например, русский *выюнищик*), а также ритуалы, относящиеся к молодым людям и девушкам, достигшим брачного возраста, но почему-либо не вступившим в брак. Их адресаты вносили дисбаланс в жизнь общества и нарушили его социовозрастную динамику, а потому — во имя благополучия всех живущих и в том числе их самих — они должны были подвергнуться осуждению и осмеянию.

Среди этих ритуалов одним из самых загадочных и до настоящего времени малоизученных остается славянская *колодка*. Колодку — обычно брев-

Т.А. АГАПКИНА

Колодка: к истории обычая

но, полено, кусок дерева или какую-нибудь другую вещь — на масленицу привязывали молодым людям и девушкам в наказание за то, что они в предшествующем году не женились и не вышли замуж, хотя им и пора было сделать это. В начале XX в. обстоятельное описание этого обычая составил П.В. Иванов. Он сообщал о том, что в Купянском у. Харьковской губ. в масленичный понедельник замужние женщины ходят по домам, где есть взрослые парни и девушки и «привязывают материем этих "вязальников", а иногда и им самим колодку — маленький дубовый турбачок или кусок полена, к ноге в наказание матери за то, что она сына не женила или дочь не выдала замуж; а молодым людям за то, что они сами не поспешили вступить в течение прошедшего мяса в брак. Хозяйка угощает пришедших с колодкой женщин воడкой, блинами и варениками, а молодежь, чтобы отвязали колодку, дает денежный выкуп. Собранные за колодку деньги в тот же день пропиваются¹.

На востоке Украины, а также в южно- и западнорусских областях, т.е. там, где известна *колодка*, ее могли «навязать» не всем. Часто наказание постигало парней, поскольку именно от них должна исходить инициатива брака. Им же «цепляли колодку» и в случае неудачного сватовства: «Калотки привязываются, кто не женица. Хто сватаў, не высыватаў — калотку привязывають и требуют магарыч. Никто тут не сердица»². Вспомним в этой связи столь

популярный на Украине и в России обычай «награждать» парня, отказавшемуся при сватовстве, поленом, арбузом, веником, лаптями или любым другим предметом, как бы заменяющим ему невесту. Девушке же, случалось, колодку привязывали лишь тогда, когда в течение года она отказывала сватам или вообще проявляла излишнюю разборчивость: «Колодку водят на масленицу. Кого сватали, а она не пошла замуж, говорили: "Мы тебе колодку привяжем". Они откупались»³.

Впрочем, со временем на месте полена и бревна появились предметы более простые и легкие. Еще Н.Ф. Сумцов в конце XIX в. писал по этому поводу: «В городах, в недавнее время даже в некоторых селах при вязании колодки стали употреблять не полено, а какую-нибудь изящную вещь: букет цветов, ленту, бантик, платок, серьги или просто коробку конфет»⁴. Девушкам и парням могли привязывать также стул, вожжи или веревку.

В западной части Украины и в Прикарпатье, в тех местах, где еще сохранились редкие воспоминания о масленичном волочении бревна, обычай с колодкой воспринимались как повод для получения угощения: «Брали колоду и котлы, чтоб була зачепка выпыты»⁵. Нередко, впрочем, они приобретали черты праздничного бесчинства или просто становились развлечением: «Котять колодку з дэрэва, всим тягали. Прыйти хозяину колоду на дрова, шо из мона дэрэви видчыны. Котять сусид сусидови. Вын садовыть, дае чаркы. Як дастъ, то видкочути. Як ни, то коты сам»⁶.

Колодка, как и большинство других масленичных обрядов, отнюдь не принадлежала к специфически восточнославянским явлениям: аналогичные ей обычая были известны и на западе славянского мира.

В Польше (преимущественно в южной и юго-восточной частях) молодых людей и девушек на масленицу привязывали к большому бревну или пню,

ТАТЬЯНА АЛЕКСЕЕВНА АГАПКИНА,
канд. филол. наук; Институт славяноведения
и балканистики РАН (Москва)

называемому *kloc* или *klos*, оставляли в таком положении где-нибудь на видном месте (чаще у корчмы) или же таскали по селу всем на обозрение. Одно из самых подробных, колоритных и эмоциональных описанийпольского обычая сохранилось в виде судебной жалобы, поданной в 1642 г. городской торговкой Региной Готкой из Жешувя на нескольких солдат, называемых ею *хлопцами*. По ее словам, в Пепельную среду (в первый день Великого поста) они «под страшный крик и вопли напали на нее, сопротивляющуюся, целым отрядом, числом около двадцати, с размалеванными лицами, с рогами на голове, одетые в козлиные шкуры так, что у них только зубы и глаза светились, как у дьяволов». Ряженые таким образом солдаты силой захватили ее и привязали цепями к огромному дубовому пню, «длиной в шесть, а толщиной в четыре локтя, обвитому железными цепями» и специально для этого приготовленному. Ее поволокли «вокруг ратуши с величайшим оскорблением и страшной болью, так что она ослабела», а затем, погоняя бичами, заставили двигать это бревно. Это было наказанием за то, что она «во время Вакханалий (т.е. мясопуста. — Т.А.) не вышла еще замуж»⁷.

Естественно, что с течением времени накал страстей вокруг этого масленичного обычая ослаб, однако еще в начале нашего века польская колодка сохраняла свою актуальность. В окрестностях Сандромежа, например, вечером в Запустный вторник (накануне Великого поста) в корчме собирались почти все село; сюда же приглашали и девушек. Когда часы были полночь и смолкла музыка, мужчины вносили в корчму огромное бревно длиной в несколько метров и привязывали к нему веревку. На бревно садились мужчина и одна из девушек, а остальные тянули их от середины корчмы к стойке. Как отмечал Ф. Котуля, к середине XX в. сам обычай забылся, но от него осталось предостережение, которое порой адресовали слишком разборчивым невестам: «Maguna, będziesz kloca ciągnąć» [Марина, будешь клоц тянуть]⁸. Позже вместо бревна поляки стали привязывать или прикреплять к одежде девушек кости, куриные лапы, высушеннюю рыбью голову, шкуру змеи, пучок сорняков, кроличьи уши, тряпки, яичную скорлупу и другие предметы, символизирующие остаток, что-то последнее, т.е. те, что подчеркивали их статус незамужних девушек, запоздавших с выполнением социальных обязанностей.

Польская колодка не избежала участия своего восточнославянского двойника и в том, что касается развития в ней мотивов вымогательства. В окрестностях Жешувя, как отмечал О. Кольберг, в Пепельную среду парни и молодые мужчины подстерегали у корчмы случайных прохожих, ловили их, при-

вязав к стоящей там колоде для рубки дров или к колу, вбитому в стены корчмы, держали до тех пор, пока не получали выкуп⁹.

Несколько по-иному складывалась судьба аналогичного обычая на юго-западе славянского мира, в Словении. Масленичные обряды, осуждающие безбрачие молодежи, совершили здесь, как правило, в тех случаях, когда в селе в течение последнего года не было сыграно ни одной свадьбы, т.е. когда состояние безбрачия становилось показателем общего неблагополучия социума, а не отдельных его членов. Исполнение обычая возлагалось на мужчин старшей возрастной группы, реже — на ряженых или молодежь.

В одной из областей Словении, в Каринтии, на масленицу ряженые парни возили по селу на паре украшенных лошадей большое бревно — *ploh*. Доставив его к дому, где жили парень или девушка, достигшие брачного возраста, они отпиливали от бревна небольшой кусок и с шутками сваливали его в сенях. Бывало, что ряженые волокли с собой два бревна: от толстого они отпиливали куски для девушки, от тонкого — для парня. Молодой человек или девушка на время прятались, чтобы избежать насмешек со стороны ряженых, и выкуп ряженым платили их родители¹⁰. В Прекмурье в тот год, когда в селе не было заключено ни одного брака между местными парнем и девушкой, на масленицу в знак общего позора мужчины возили по селу корыто, из которого обычно кормили свиней. Если же в тот год какая-нибудь девушка вышла замуж в соседнее село, то корыто волокли парни, а если из села ушел парень — то девушки. Иногда в корыто сажали ряженых — «жениха» и «невесту» — и под громкие крики и улюлюканье волокли их по замерзшей земле до трактира. После угощения корыто продавали, а деньги сообща пропивали¹¹. У словенцев значительно реже, чем в восточно- и западнославянских традициях, можно встретить упоминания об облегченных или вырожденных формах подобных обычаем.

В Хорватии масленичные ритуалы под названием «волочить бревно» (*vleći ploh*) встречались только на территории словенско-хорватского пограничья, причем, как правило, в весьма редуцированном виде, и скорее напоминали ритуальные бесчинства. В Самоборе, например, у девушек, упавших временно сидя, и у молодых вдов на масленицу парни угаскивали со двора уличные ворота, скамейки, колоды для рубки дров и относили их подальше на другой конец села, так что найти их оказалось нелегко¹².

Даже этот беглый обзор обычаем с колодкой позволяет судить о том, что в отдельных этнокультурных регионах современной Славии масленичный обряд волочения бревна прошел, по-видимому, сходные стадии развития, запечатленные на этапе XIX—XX вв. в несколь-

ких формах — от ритуального осуждения безбрачия до способа получения дармового угощения. Примечательно, что немало общего обнаруживает и терминология, «обслуживающая» этот обычай в разных славянских языках. Рус. и укр. *колодка*, пол. *kloc*, словац. *klát*, словен. *klado* восходят к группе родственных друг другу прайформ; а словен. *ploh* соотносится с немец. *block* в значении ‘колода, бревно’. В Литве, где встречаются обычай, аналогичные славянским, для обозначения колоды, которую таскают по земле на масленицу или на Рождество, используются слова, родственные названным выше славянским и немецким: *kalāde* и *blukas*.

В отечественной этнографии прочно укрепилось мнение о том, что славянские масленичные обычай волочения бревна принадлежат к немецким заимствованиям. Об этом писали в свое время Н.Ф. Сумцов и Д.К. Зеленин, того же мнения придерживался и словацкий этнограф Я. Томеш. Действительно, масленичные обряды, очень напоминающие славянские, были широко известны в германоязычных регионах Европы, однако там они совершались главным образом с целью стимуляции плодородия земли и провоцирования браков; что же касается мотивов осуждения, то эти последние были выражены на Западе несколько слабее, нежели у славян.

Популярные в большинстве европейских стран обрядовые (святочные или масленичные) обходы с плугом или символическая пахота производились зачастую с участием молодых людей и девушек, что должно было благотворно повлиять на будущий урожай, хотя кое-где этот несомненно земледельческий обычай превращался в наказание для холостяков. В Швейцарии и Южной Германии в понедельник второй недели Великого поста (а иногда и на масленичный четверг), называемый *Blochmontag* ‘понедельник бревна’, по деревням возили огромное украшенное цветами и лентами бревно, на котором восседал главный распорядитель карнавала. Случалось, что эту процессию устраивали лишь в те годы, когда в селе долго не было свадеб. В австрийской Штирии молодые люди и девушки, напротив, сами наставали на своем участии в масленичном обряде *Blochziehen* ‘тащить бревно’: это придавало им уверенность в том, что в ближайшее время они женятся или выйдут замуж.

В то же время и в западноевропейских традициях волочение бревна могло восприниматься как наказание. В Австрии и Германии холостяки и молодые девушки под град насмешек должны были на масленицу волочить из леса в село срубленное дерево, а сам обряд назывался здесь *Blockziehen*, *Blochziehen* ‘тащить бревно’. В западных областях Венгрии нечто подобное случалось во вторник в самый канун Ве-

линого поста: мужчины срубали в лесу высокое дерево, а пары молодых людей и девушек, не поженившихся в прошлом году, тянули его по земле в деревню.

Таким образом, гипотетически можно представить себе, что мотив наказания и осмежения в масленичных обычаях волочения бревна развился в результате достаточно длительной и сложной эволюции некоторых земледельческих обрядов Центральной и Восточной Европы. Появление в этих обрядах — параллельно с аграрно-хозяйственными — «матrimonиальных» целей (стимуляция браков), а также участие в обрядах вызывания плодородия молодежи, достигшей брачного возраста и потому особенно «привлекательной» с магической точки зрения, привело к постепенной переориентации обрядов, и они стали восприниматься как осуждение, насмешка, знак позора.

В подтверждение этому предположению позволим себе остановиться на одном аспекте славянских обычаем волочения бревна, не слишком, на первый взгляд, заметном и потому оставшемся фактически вне поля зрения этнографов, а именно: на теме стимуляции брака. Оказывается, что тема эта — доминирующая в германских масленичных обрядах — близка и славянской колодке.

Любопытно, что колодка иногда символически заменяла отсутствующую у парня или девушки брачную пару. На Брестщине, например, о масленичных обычаях с колодкой еще не так давно рассказывали следующее: «От, где девок много, то полено занесем и вкинем теж в хату, о то жениха вжэ вкидаем»¹³. Восприятие колоды как ритуального заместителя недостающего партнера заметно в словенских обрядах, когда каждому парню и девушке отпиливали по куску от общего бревна. (Заметим, что это один из тех ритуалов, где тема перераспределения общей Доли, наделения частью ее стражущих высказана с такой бесхитростной простотой и естественностью.) Некоторые масленичные обычай, как, например, словенский, когда доску или полено подкладывали в постель к незамужней девушке, имели откровенно эротический оттенок. В этом контексте нельзя не упомянуть об украинском (волынском) выражении *совати колодку*, имеющем специфические секулярные коннотации (ср. *совать* в значении ‘*futuere*’), и о рус. *волочиться*, также относящемся к теме взаимоотношения полов.

Обряду волочения колодки не чужды были и свадебные мотивы. Иногда масленичная колодка служила поводом к тому, чтобы еще раз обратить внимание односельчан на сложившиеся в деревне пары: «У пятницу вечером деўки прицепляют хлопцам колодки. Больше женихам прицепляют. А они гостят их. А ў суботу атцéпливают

ленты (колодку. — Т.А.)»¹⁴. Однако чаще обряды с колодкой «сводили» молодых людей, пусть даже в шутливой форме. В Смоленской области, к примеру, еще недавно на масленицу *женили Бахарь*. Парни и девушки собирались вместе, гуляли, а какой-нибудь одной паре *вешали колодку* — привязывали к рукам ленту с цветком. Потом их поздравляли и говорили, что теперь они должны пожениться: «Ну, а тады весна приходит и свадьбу играют. Весь Бахарь»¹⁵. На Витебщине на масленицу колодку таскали по дворам парней и девушек, складывая таким образом будущие пары: «Качали колоду малыцы и дзёўки, апрадзяляли, каго с ким пажэнюць у гэты год, смеяліся так. А тады дзе клали колоду да другога разу»¹⁶.

Связь колодки с matrimonиальной сферой и темой взаимоотношения полов могла быть и более опосредованной. На юге Гомельщины, например, на масленицу женщины собирали по всему селу колоды для рубки дров, а затем громоздили их одна на одну, как бы «строили хату парню или девушке на выданье»¹⁷.

Говоря о развитии брачной темы в обрядах типа колодки, никак нельзя обойти вниманием словенский обряд, называемый *borovo gostuvanje* или *zenitev (gostuvanje) z borom*, т.е. дословно «свадьба с сосной». Судя по обширному собранию Н. Курета, обряд этот известен лишь в одной словенской этнодиалектной зоне, в Прекмурье. Вкратце он сводился к следующему. В год, когда в селе не было ни одной свадьбы, за 2—3 недели до масленицы ряженые обходили окрестные села и приглашали всех на *borovo gostuvanje*. В масленичное воскресенье все участники действия собирались на главной площади села, окруженные многочисленными ряжеными и гостями. Среди них главными были «поп», которому предстояло совершить обряд «венчания», «жених», «невеста» (девушка, которая заменяла настоящую «невесту» — сосну), а также другие участники «свадебной процессии» — «сваты», «дружки» и т.п. Из села все вместе отправлялись в ближайший лес за «невестой». Сосну, предназначенную на эту роль, в лесу выбирали заранее. Примечательно, что если женили парня, то в невесты ему выбирали женский вариант хвойного дерева, называемый *smreka*, а если таким образом выдавали девушку, то парой ей был *bor*. В лесу «поп» совершал обряд «венчания», после чего под пение свадебных песен «дружки» украшали сосну венками и лентами как невесту, клали ее на тележку, сверху сажали «жениха» (или «невесту»), впряженись в нее и приволакивали ее в село¹⁸.

Из других элементов колодки, так или иначе коррелирующих с темой будущего супружества, обратим внимание на выражения типа рус. и укр. *яязать колодку* или пол. *przywiązać kłocki*, весьма показательные в контексте символического ряда «вязать, привязывать»

— «узы» — «супружество». Матrimonиальный смысл действия, обозначаемого этими глаголами, порой осознавался носителями традиции. На Брянщине в 1980-е годы рассказывали, что «калодку привязывают молодым, шоб жаних привязался и замуж вышла деўка»¹⁹.

К теме провоцирования браков, по-видимому, имеют самое непосредственное отношение мотивы разбивания, рассечения целого на части, преодоления «цельности» (в контексте рус. *целка* ‘девственница’), также получившие развитие в обрядах с колодкой. Заметим, в частности, что в качестве масленичного бревна использовали обычно колоду для рубки дров, а у словенцев вместо *ploh'a* к дому девушек иногда приволакивали стол, на котором закалывали свиней и разделяли свиные туши. Мотивы разрубания встречаются и в самих масленичных обрядах. Так, на территории моравско-словацкого пограничья в Пепельную среду парни вместо *klat'a* просто приносили в дом девушек дрова и там их рубили и пилили²⁰. Как параллель укажем, что у вепсов девушки, не сумевшие вовремя выйти замуж, на масленицу разбивали во дворах молочные горшки. Оппозиция «цельности» и «рассеченности, разбитости, нецельности» находит продолжение в сообщении Н. Я. Никифоровского о том, что на Витебщине девушке, желающей поскорее выйти замуж, не рекомендовали садиться на колоду для рубки дров, иначе она могла бы рассчитывать на замужество только после того, как эта колода разобьется в щепки.

Естественно, что стимуляция брака — лишь один аспект весьма сложного семантического комплекса, условно объединенного нами под названием *колодка*. В славянских обрядах получила развитие и тема несостоявшегося брака, своего рода жизненного «запоздания», и, разумеется, мотивы осмежения и осуждения, выражавшиеся порой в весьма резких и brutальных формах. Вместе с тем именно этот аспект — более многих других — подтверждает предположение этнографов о тесных связях славянской колодки и сходных с нею германских обычаем. Другое дело — это вопрос о причинах такой близости, иначе говоря, о происхождении славянских обрядов, о том, насколько правы были в свое время Сумцов и другие, безоговорочно считая их немецкими.

Не претендуя, разумеется, на то, чтобы раз и навсегда закрыть эту проблему, попытаемся лишь указать на обстоятельства, которые ставят под сомнение подобную точку зрения. Ответ на этот вопрос, как нам кажется, лежит в плоскости фактов, давно и хорошо известных, а именно: в ареологической характеристике обряда.

С одной стороны, существование развитого словенского обряда (при этом, что в других южнославянских ре-

гионах он неизвестен), а также наличие в нем черт, явно копирующих соседние австрийские масленичные обычаи (в частности, словен. *vleči ploh* является калькой с нем. *Blochziehen* ‘тащить бревно’, известного в австрийской Каринтии и Штирии), заставляет согласиться с высказанным в свое время мнением М. Гавацци. Он полагал, что словенцы на-прямую восприняли этот обряд у альпийских немцев, где он сохранился до самого последнего времени²¹.

Что же касается западно- и восточно-славянских традиций, то здесь ситуация складывалась, по всей вероятности, несколько иначе. Масленичная колодка проникла, как мы могли убедиться, далеко на восток вплоть до западнорусских областей (и кроме того, она была известна литовцам и латышам), но при этом отсутствовала в тех западнославянских регионах, которые долгое время находились в сфере непосредственного немецкого влияния (к каковым относятся северо-запад и запад Польши, Верхняя Силезия, Чехия). Эти факты позволяют усомниться в том, что восточно- и западнославянская колодка есть результат прямого заимствования, а также дают повод задуматься, не принадлежит ли этот масленичный обычай к числу германо-балто-славянских соответствий, вопрос о хронологической глубине которых остается пока открытым.

Примечания

¹ Иванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии// Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1907. Кн. 17. С. 77.

² Полесский архив Института славяноведения и balkанистики РАН (далее — ПА), Хоробчи Городнянского р-на Черниговской обл.

³ Там же.

⁴ Сумцов Н.Ф. Культурные переживания // Киевская старина. 1889. Т. 26. № 8. С. 419.

⁵ ПА, Грабово Любомльского р-на Волынской обл.

⁶ ПА, Забужье Любомльского р-на Волынской обл.

⁷ Karczmarzewski A. Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi Rzeszowskiej. Rzeszów, 1972. S. 47–48.

⁸ Kotula F. Z Sandomierskiej Puszczy (Gawędy kulturno-obyczajowe). Kraków, 1962. S. 62.

⁹ Kolberg O. Tarnów-Rzeszów// Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1910. T. 11. S. 419.

¹⁰ Kuret N. Praznično leto Slovencev. Celje, 1967. D. 1. S. 39–40.

¹¹ Ibid. S. 22.

¹² Lang M. Samobor: Narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1913. Knj. 18. Sv. 1. S. 70–71.

¹³ ПА, Жабчицы Пинского р-на.

¹⁴ ПА, Челков Климовского р-на Брянской обл.

¹⁵ Архив Российской Академии музыки. Ф-3228, Шумячский р-н.

¹⁶ ПА, Суша Липельского р-на.

¹⁷ ПА, Вербовичи Наровлянского р-на.

¹⁸ Kuret N. Op. cit. S. 23–24.

¹⁹ ПА, Картушино Стародубского р-на.

²⁰ Húsek J. Hranice mezi zemí Moravskoslezskou a Slovenskem. Praha, 1932. S. 261.

²¹ Gavazzi M. Godina dana hrvatskih narodnih običaja. Zagreb, 1939. S. 20.

БАДНЯК — полено, сжигаемое в Сочельник на очаге, и основной обряд рождественского цикла южных славян. Бадняк горит всю ночь, его стерегут и не спят. Поэтому название связывают с глаголом *бдеть* ‘не спать, бодрствовать’.

Обряд распространен в Сербии, Герцеговине, Боснии, Далмации, Истрии (у православных и у католиков), в западной, южной и центральной Болгарии, в Македонии, некоторых областях Хорватии и Словении. Первые сведения о нем относятся к XIII в. (Дубровник).

Для бадняка чаще всего срубается дуб, реже бук, клен, лесной орех, можжевельник, черешня, груша и др. Срубают обычно дерево в рост человека или несколько выше. В Болгарии бадняк — чаще всего дубовый пень или колода. Большие пни горят на очаге долго, иногда до Крещения. В некоторых районах срубают несколько бадняков, иногда по числу мужчин в доме; для первого после Рождества посетителя — полазника — добавляют еще один бадняк. Известна также традиция срубать и жечь два бадняка — мужской и женский — (*бадняк и баднячица*) или же еще и «детские» бадняки.

Срубают бадняк обычно в Сочельник рано до восхода или к вечеру перед заходом солнца, но иногда и заранее, за несколько дней. В Груже (Шумадия) празднично одетый хозяин идет в лес с топором, с рукавицей, наполненной разным зерном и кашей, и с маленьkim хлебцем. Выбрав дерево для бадняка, он посыпает его зерном и кашей, преломляет хлебец о ствол и говорит: «Доброе утро, бадняк, поздравляю тебя с Рождеством!» Половину хлебца хозяин съедает, а другую оставляет на пне от срубленного дерева. В Лесковацкой Мораве за бадняком торжественно выезжают на украшенных цветами волах и телеге, а в некоторых селах этой зоны выход в лес совершается тайно. При этом бадняк можно красть, т.е. рубить в чужом лесу. Бадняк нужно срубать при полном молчании одним или тремя ударами топора. На Косовом Поле бадняк, срубленный двумя ударами, в дом не берут.

Вносит бадняк в дом обычно хозяин. В Сербии его нередко заворачивают в рубаху (новую, мужскую, женскую), полотно или пеленают, как младенца. В Восточной Сербии, в Алексинацком Поморавье хозяин при входе в дом поднимает бадняк вверх со словами: «Такая конопля и такие хлеба в этом году!» Затем хозяйка осыпает бадняк зерном, орехами и монетами, чтобы закрома были полны хлеба, а дом — денег. Обычно бадняк вносят в дом утолщенным концом вперед и кладут на очаг так, чтобы этот конец был обращен на восток. При этом иногда хозяин целует бадняк, кланяется ему. Часто бадняк мажут медом, салом или льют в пробуравленное отверстие вино, мед, масло, посыпают зерном, разрезают на нем рождественский калач, кладут на него сухие фрукты, ритуальное блюдо — жареное мясо, деньги, платок и т.п. В Поповом Поле вся семья пролезала под горящим бадняком, который приподнимал над очагом хозяин или полазник. Полазник двигал горящий бадняк в очаге, «чтобы продвигались дела и благополучие дома и хозяйства», мешал в очаге угли веткой от бадняка, высекал из бадняка искры и произносил благопожелание: «Сколько искр, столько телят, ягнят, поросят и т.д.».

Момент, когда бадняк перегорит посередине и развалится на две части, считался сакральным. Его торжественно ждали у очага хозяин или дети; первому увидевшему, как перегорел бадняк, полагалась награда.

Головню и пепел от сгоревшего бадняка употребляли в различных магических и лечебных целях: из головы делали колы, вбивали их в поле, из нее же делали клин для сохи, чтобы защитить посевы от града; кресты, которые относили в хлев, в виноградник и т.п.; головню относили на пасеку, оставляли в фруктовом саду, закапывали в амбаре и т.п.

Пеплом от бадняка посыпали посевы, корни плодовых деревьев, натирали скот, его подмешивали в корм курам, пили с водой от головной боли и т.п.

(Из статьи Н.И. Толстого «Бадняк» в этнолингвистическом словаре «Славянские древности». М., 1995. С. 127–131)



Целование бадняка на очаге. Шумадия. Фото reproduцирано из: Ш. Кулишић, П.Ж. Петровић, Н. Пантелић. Српски митолошки речник. Београд, 1970

С.И. РЫЖАКОВА

Вечер колоды у латышей

Одно из ранних описаний празднования латышами *ziemas svētki* («зимних праздников» Рождества Христова) мы находим в сочинении курземского суперинтенданта Пауля Эйхорна «Описание латышского народа в графстве Курляндском» (Рига, 1636 г.): «В ночь на наше Рождество Христово и накануне справляют они (латыши) бесстыдный праздник с обжорством, пьянством, танцами, прыганием и криками, и при этом ходят от одного дома к другому с таким ужасным кликанием, что канун Рождества Христова называется у них не иначе как танцевальный вечер (вечер плясок), так как они проводят весь вечер и всю ночь в танцах, пения и прыжания. Этот же вечер называется еще *blīķi vakars* («вечер колоды»), так как они таскают за собой с большими криками колоду, которую после скрывают, причем проявляя особую радость. Около того же времени язычники справляли празднество в честь похабного и бесстыдного божка Кому, который был богом обжорства и пьянства» [1, 623].

Вечер накануне Рождества Христова (24–25 декабря) назывался у латышей еще *kuļi vakars* («вечером кутыи»), о чем пишет Г.Ф. Стендер в своем «Латышском Лексиконе» (1789 г.), добавляя, что у древних латышей он назывался «вечером колоды» [2, 120]. В северном Видземе рождественский вечер называют также «вечером предков».

К. Липерт описывает историю огневой колоды в быту европейского крестьянства как вещи прагматической, но одновременно и символической: «Глеющая в очаге колода практически превратилась в фетиш. Некоторым образом эта тщательно укрываемая колода играла значительную роль в жизни всех народов, обосновавшихся на оседлую жизнь, наверное, потому, что они не знали лучшего способа добывать огонь, или же потому, что боялись изменить старый обычай. На далеких друг от друга хуторах не было возможности занимать огонь у соседей, как это делали в средневековых городах, но благодаря обилию дров могли поддерживать постоянный огонь. Для этой цели использовали огромную дубовую колоду, которая постоянно тлела, но совершенно догорала в течение года. Когда ночью отправлялись спать, то угольки присыпали пеплом так, чтобы на другое утро на конце колоды найти тлеющий уголек. По крайней мере раз в год огонь обновляли с помощью колеса или зажигалки, а вместе с тем и колоду. На юге Франции такую колоду называли *calendeau* <...>. В Скандинавии эту колоду называют *Julblock*, в Англии — *Juleclog*» [3, 52].

Главными обрядовыми действиями, в которых участвовала эта колода у латышей, были процесии ряженых, ходивших по соседским хуторам в рождественское время. Существуют разные названия этих обрядов: *tiēšuļķos iet* («идти в ячменные волки», Вентспилсский район, Сев. Курземе), *cīgāņos iet* («идти в цыгане», Екабпилсский район, граница Видземе и Латгале; Сеце, Земгале), *ķekatas iet* («идти в кекатас», особенно в Видземе), *budelos iet* («идти в будели», Джуксте, Курземе). Однако в разных областях Латвии эти процесии могли иметь место в разное время, в период со дня св. Мартина (10 ноября) до масленицы, исключая время адверта и предрождественского поста. Несмотря на разные названия и время проведения обрядов, в основе своей они довольно сходны, и их можно рассматривать как единый комплекс, бытующий на всей территории Латвии (а видимо, и гораздо шире) в вариантах. Большая часть этих процессий падает на время зимнего солнцестояния. Так, в Екабпилсском районе «хождение в цыгане» проходят в течение трех вечеров после Рождества, двух после Нового года и двух после праздника Приношения даров (3 января). В Видземе и Земгале «хождение в цыгане» и «кекатас» происходили в первый или второй дни Рождества, в Курземе — в первый день Рождества и в Новый год, и т.д. [3, 38–40].

Слово *ķekatas* Г.Ф. Стендер переводит как «деревянная нога, ходуля» [2, 104], а латышский этнограф М. Спрингис как «добрые

духи дома, особенно помогавшие хозяйствам». Э.А. Вольтер выводит лтш. *ķekatas* от ср.-нем. *geck*, и глагол *ķekot* соответственно означает «свирипствовать», «беситься, буйствовать», «дурочиться, баловаться». Слово *budelos* он возводит к н.-нем. *büttel* «палач» и считает, что и «кекатас», и «будели» (как и др. названия) суть прозвища скоморохов и святочных масок [4, 101–102]. Исследователь латышского фольклора и мифологии М. Бруненсiek придерживается этого же мнения, акцентируя их ритуальную функцию: это не просто люди в масках, а участники обряда, выполняющие роль духов, представителей «иного мира», посещающих обитателей «этого мира».

Вот описание «хождения в ячменные волки» в Курземе: «Выходя в первый день Рождества, мужчины, женщины и девушки двумя группами обходили все дома. Первую группу вел «отец ячменных волков», вторую — «мать ячменных волков». Они затягивали песни, их дети им подтягивали. Приближаясь к подворью, пели: «Кричите, вопите, братство ячменных волков, / Волки, медведи в ячмень бегут, / Заиграть по травке свободных лошадок». Потом входили в избу: «Ячменные волки забираются в дымную избу, / Бог даст туманное лето. Каково здравствуете, прошлогодние люди? Здоровых (vas) оставил, здоровыми нашел, / Бог даст здоровыми опять оставаться». Хозяйка отпивала пива и передавала (кружку) дальше, так же (делал) и хозяин. Кто отпивал, поднимал кружку вверх (и произносил): «Поднимай выше, опускай ниже / Кружку ячменных волков; / Чем выше поднимешь — тем колос (будет) стройнее, / В стройных колосьях шуршит зерно». Проходя танцем по кругу избы и угощают «ячменных волков» мясом, бобами, лепешками. Хорошо принятые (гости) собираются прочь: «Собирайтесь, одевайтесь, дети ячменных волков. / Один бежит к липе, другой к дубу, / Другой — к новой клети нашего брата»» [3, 39].

Известно, что такие «гости» (кекатники, ячменные волки, цыгане) просили не только угощение, но и другие подарки. Например, со словами «Не из-за мяса устраивают кекатас, / Из-за льна, из-за белой овечьей шерсти» [5, № 33428] просили в подарок белую линяющую рубашку.

В Западной Курземе был известен обычай разбрасывать сушенные травы в «вечер колоды» по полям с целью достижения большого урожая в будущем году. Так же, как и в ночь на день Яниса (рус. Иван Купала), ряженые гости делали это, приговаривая: «Покажи, батюшка, где линяное поле, / Чтобы кекатники могли травкубросить. / Травка в меже, лен на поле» [3, 39].

Вот как ходили «в цыгане» в Видземе: «Хождение в цыгане начиналось во второй вечер Рождества и длилось три дня, затем повторялось два вечера после Нового года и Крещения. В цыгане ходили мужчины и женщины. У всех на лицах были нарисованы черные полосы, мужчины были совсем черные. Они одевались или в цветные одежды, или в лохмотья. Мужчины по возможности привешивали к одежде колокольчики или нечто звенящее. Так делали и женщины; часто одевались в одежды, украшенные стружкой. Особенно часто рядились «длинной бабой», «маленьким мужичонкой», «смертью»; другие одевались животными — медведем, оленем, реже зайцем, белой кобылицей. Они ходили вечерами от дома к дому и тащили за собой тяжелую дубовую колоду. Толпа избирала себе главного, который первым входил в дом и просил разрешения для его «детей» войти. Получив его, они входили и втаскивали бревно. Бревном (колодой) занимались сами «цыгане», домашние к нему и не подходили. Определенные (люди) подходили к бревну, проводили по нему пальцем и бормотали непонятные слова. «Цыгане» много плясали, прыгали, пели. Песни большей частью были грубые. В последнем доме на конец бревна выливали спирт и втаскивали его (бревно) в горящую солому» [3, 40–41].

«Зимние праздники» предстают в латышском народном сознании как «гости», раз в год приезжающие навестить людей и привозящие им различные блага — рожь, ячмень; часто праздничная трапеза понимается как приношение этих «гостей»: «Чьи это такие темно-синие (цвета черники) кони? / У дверей моей риги? / Зиемассветку кони, / Безут рожь в клеть» [5, № 33267]. Главным мотивом является забота о богатстве, плодородии, хорошем урожае: «Зиемассветки приехали / По ржаному полю, / Травки бросая, / Ростки поднимая» [5, № 33287]. «Зиемассветки пришли, / Что вы хорошего принесли? / Горшок куты, кусок (свиной) головы, / Вот что мы хорошего принесли» [5, № 33291].

Встрече этих «гостей» предшествуют ожидание и приготовления хозяйств: «Пеку сто хлебцев / Ожидая Зиемассветки; / Пришло сто детей-плясунов / Вечером в Зиемассветки» [5, № 33210]. Так же, как и Янис, Зиемассветки приходят то ли из Риги, из-за моря, из Германии, то ли из-под стрехи конюшни, хлева, риги, где они до этого спали: «Богатые Зиемассветки, / Из Риги пришли: / Вместе

СВЕТЛАНА ИГОРЕВНА РЫЖАКОВА, аспирант; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая (Москва)

(с ними) триста сопровождающих в доспехах» [5, № 33210]; «Где спали, Зиенассветки, приходящие? / В ячменной, ржаной клети, в запечье» [5, № 33274]. Встречаемых «гостей» называют иногда *dieviņi* («боженьки»): «Ата-та, боженьки, отпрыгали / Вдоль батюшкиного дома, вдоль избы» [3, 37]. Их приглашают зайти в хозяйствственные постройки и благословить скотину, а также обойти вокруг угодий, чтобы хорошо росли зерновые и капуста. «Гости» приветствовали хозяев: «Добрый вечер, добрый вечер! / В это место, в это место! / Благополучны ли, богаты ли, как провели прошлый год? / Бог едет впереди, / Рядочек сзади». Их встречают и угожают, иногда просят за стол (особенно в Латгалии), иногда дают еду с собой: «Кто даст цыгану пива, (у того) пусть растет ячмень на поле; / Кто даст цыгану мяса, (у того) пусть растут белые поросята» [5, № 33422]. Праздничная трапеза в «вечер колоды» обязательно включала в себя всевозможное мясо — баарину, козлятину, обязательно свинину. Готовили горох и бобы, варили кутью — сладкую кашу. В некоторых районах Латвии до начала XX в. сохранился рождественский обычай заклания петуха или курицы при помощи деревянной ложки.

Нато, что, по народным поверьям, в это время года духи и души предков появляются и некоторое время живут среди людей, указывают фольклорные тексты (народные песни), обряды и ряд запретов (например, выносить из дома мусор, «чтобы не вынести и добрых духов»; убирать со стола остатки пищи, чтобы и духи могли покормиться после праздничной трапезы в течение 3—7 дней после Рождества). По всей Латвии бытовал обряд «кормления велей» (душ усопших предков), для чего на столе в доме или на полке в бане оставляли на ночь специально приготовленную еду (хлеб, лепешки, масло, мясо, водку, пиво), рядом обычно ставили горячую свечу. Кроме рождественского времени, такие «кормления» устраивали и в другие праздничные дни: практически повсеместно в месяц «велей» (октябрь—ноябрь), кое-где на масленицу (в Земгале и Кураеме).

Некоторые фольклорные и обрядовые источники сообщают, что «вечером колоды» у латышей назывался каждый вечер накануне пятницы. С этим вечером были связаны многие поверья, запреты и обычай: катали по избе колоду, чтобы зерновые не полегли [6, 89]; запрещено было прядь: «Не прядите, молодые девушки, / Сегодня в вечер колоды, / (вариант — Сегодня вечером в четверг) Милая Мара рождается» [5, № 8471].

В Видзeme и Кураемe «вечером колоды» назывались все кануны пятниц во время поста. В это время запрещалось прядь и сучить нити, «иначе Мара рассердится». Этот вечер называли «беспутными» или «ленивыми» вечером [7, 73]. Известен обычай, согласно которому хозяин катал дубовую колоду четыре раза по кругу (в избе), а затем вкатывал ее в очаг, вокруг которого собирались и грелась вся семья [7, 37]. По другим сведениям, колоду бросали в ячмень. Считалось, что духи, которые появляются в «вечер колоды», могут помочь узнать будущее. Гадали главным образом о возможности свадьбы; бросали в избе через плечо туфлю: если та упадет носком к двери, то свадьба будет скоро [8, № 2708; № 7756]. Девушкам запрещалось садиться на колоду, иначе они долго не выйдут замуж или быстро состарятся [9, № 19744, № 19747]. Ср.: запрет девушкам садиться на колоду, на которой рубят дрова (не выйдет замуж), бытующий в Закарпатье (с. Пилипец Межгорского р-на — Карпатский архив сектора этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН). Согласно в «вечер колоды» считался вещим.

Параллели к этому комплексу представлений о «вечере колоды» — кануне пятницы у латышей можно найти во многих народных традициях, и прежде всего в славянской, где пятница тоже считалась днем, связанным с женским божеством и сопрягалась с особыми трудностями и запретами на многие женские домашние работы.

Литература

1. Einhorn P. Reformatio Gentis Lettiae in Ducatu Curlandiae... Riga, 1636.
2. Stender G. Fr. Lettische Lexicon. Bd. 1. Mitau, 1789.
3. Brunīpieks M. Ziemsētīki — dvēseļu jeb gariņu dienas // Izglītības Minešķrijas Mēnešraksts. 1931. № 1.
4. Вальтер Э. Материалы по этнографии латышского племени Витебской губернии. СПб., 1890.
5. Latvju Dainas. 1—6 сēj. Mitau-Rīga-Pēterburga, 1894—1915.
6. Straubergs K. Latviešu tautas paražas. Rīga, 1940.
7. Dienas Lapas Etnogrāfiskais piešķirkums. 1891—1892.
8. Latviešu Folkloras kratuve. Rīga, 1935—1940. 23.
9. Šmits P. Latviešu tautas tīcejumi. Rīga, 1940/1941.

К. РУТКОВСКА

Обряд волочения колоды у латышей

Обряд волочения колоды известен в Литве под названием *blukio* (*blokio, kalades, trinkos, kelmo, pliauskos, rastio, pagalio*) *vilkimas*; *kalades ritinimas* (*temprimas*), *silkiai vežlojimas* (*atritinimas*); иногда колоду называли *velnias*, *Lašinskis*, *Kanapinskis*. Тerritorия распространения данного обряда ограничена: он зафиксирован между Даукшяй, Грушлауке, Ленкимай, Моседис; исполнялся в период Рождества и в так называемый Пепельный день, в Пепельную среду (*Pelenija, Pelenu diena*), в первый день после Заговен (*Užgavenes*) в самом начале Великого поста.

Первые записи обряда принадлежат С. Даукантасу: «Тащили колоду (*vilkio bluka*) по дворам, под музыку табаласа и распевая следующую песню: "Табалай, тай тай, тай, / Шевели, старый, костями, / Уп, уп, уп. / Похлопай в ладоши". Потом эту колоду сжигали как тяжелый прошедший год, надеясь, что наступающий год будет гораздо легче и не надо будет так тяжело работать. После того как был сожжен «старый год», женщины тут же показывали деревянную куклу (*lele isz medžio iszdrožta*), которую мужчины ловили, но женщины должны были ее спрятать, чтобы никто не видел и не искал» [5, 113—114]. Из контекста следует, что обряд исполнялся древними куршами или земгалами в рождественский сочельник, сразу после кутьи.

Следующая запись принадлежит М. Валанчюсу; он приводит ее в книге «Палангос Юзе», написанной в 1866 г.: «... начали лаять собаки и кто-то постучал в окно. Хозяин спрашивает: "Кто там?" Ему отвечают: "Это мы, соседи, волочащие колоду (*susiedai blukvilki-ai*), можно ли спеть песню?" Тот отвечает: "Можно, можно". Тогда вошло четверо мужчин, трое молодых, а один старый, седой, спели колядку и старик (*senis*) сказал: "Соседушка, мы пришли к тебе не пить, не есть, а тебя поздравить". Затем произносит формулу благопожелания, сосед их угожает и провожает. Через какое-то время приходят следующие блуквильяй, которые делают примерно то же самое [12, 237—238, Шаукенай]. В записи нет никакого описания колоды, только название участников «шествия» может свидетельствовать о том, что речь идет об обряде волочения колоды. Совершался он здесь на второй день Рождества.

Несколько описаний волочения колоды приводит Б. Бурачас: «Уходящий старый год деревенские парни провожают, выполняя соответствующие обряды. Они вытаскивают откуда-то толстую деревянную колоду, обвязывают ее веревками и волокут по всей деревне, исполняя следующую песню:

КРИСТИНА РУТКОВСКА, преподаватель; Вильнюсский университет (Литва)

Tabalai, ta ta tai
 Judink, seni, kaulus!
 Op op op
 Sudaužk rankų delnus!
 Tra, druciai su spirgučiais.
 Judink, seni, kaulus!
 Senio kaulai kaip stibikai
 Ilgi kaip botagai.

«Табалай, та та тай
 Шевели, старик, костями!
 Оп оп оп
 Поклопай в ладоши!
 Тра, сытно со шкварками.
 Шевели, старый, костями.
 Кости старика как берцовые
 Длинные как бичи».

Б. Бурачас объясняет, что колода символизирует тяжелый уходящий год и в этой песне называет его стариком (*senis*). В конце деревни разжигают огонь, на котором колоду торжественно сжигают. Девушки делают из платка куклу (*lėlę*), которая изображает Новый год, всем ее показывают и снова прячут, чтобы никто не мог ее найти. Тому, кто ее найдет, она принесет счастье и удачу в будущем году. Иногда вместо куклы делали из платка белочку (*voueraitė*), которую одни подбрасывали вверх, а другие пытаются поймать [4, 157; Šiaulėnai].

Интересную информацию содержит запись, сделанная краеведом И. Яблонским в начале XX в. В Рождественский сочельник подростки и молодежь готовились волочить колоду (*blokų vilkti*). Это была довольно тяжелая, выполненная из бревна длиной 1—2 м фигура человека. После богослужения в первый день Рождества они организованно, с «проводырями» и руководителями (*vedliai ir promatoriai*), волокли колоду по деревне. Сначала хозяева блуквилков (*blukvilkai*) не впускали, задавали им различные вопросы: «Как зовут родившегося младенца? Каких деревьев в лесу больше? Где центр земли?» и т.д. Вошедшие исполняли несколько песен, за ними входили следующие, были в «табаласы», выполняли и другие «программные номера». Если долго не впускали в избу, блуквилки грозились оставить колоду у дверей. Если же их хорошо угощали, то они волокли колоду в другой двор [9, 242].

В окрестностях Жеймеляй, на литовско-латышском пограничье, колоду волочили в Рождественский сочельник и называли ее «чертом» (*velniu*), в конце обряда колоду сжигали на перекрестке дорог, предохраняясь таким образом от болезней и злых духов [8, 642, 3; 11, 75].

Обряд волочения колоды на Рождество известен также в окрестностях Миндунай [8, 215, 60].

Более детально записан обряд с колодкой, исполнявшийся на Заговенье. Колоду могут называть именами главных персонажей обрядности Пепельного дня (*Relenų diena*). Рано утром сосед шел к соседу с березовым бревном, из которого делают лучину, или дубовым бревном, используемым для осей; волок его по земле к своему соседу, до его избы. И спрашивал соседа: «Что тут надо делать и как его здесь посланить? Отпустить его или нет, этого Сального (*Lasinskij*). Сосед, осмотрев колоду, говорит: «Я возьму его в свой дом и со временем обменяю

на Конопляного (*Kanapinski*). Затем происходит ритуал угощения. Спустя час-другой сосед приволакивает похожую колоду, называя ее *Конопляным*. Данный обряд зафиксирован во второй половине XIX в. [10, 276—277]. Колоду волокли по своему полю на чужое, чтобы «выволочить все несчастья, чтобы был хороший год» [1, 63—64; Gutaučiai, Linkuvos par.]. Также впоследствии ожидали хорошего урожая льна. Иногда волочить колоду (*vilkti trinka*) заставляли молодых девушек, «чтобы был хороший урожай зерновых, чтобы капуста выросла крупнокочанная, чтобы свекла была такая большая, как эта колода» [10, 333]. В окрестностях Пасвалиса парни специально для этой цели находили старую деву, привязывали к ней колоду и гоняли по всей деревне. Если в каком-нибудь доме находили другую старую деву, привязывали колоду к ней, а первую отпускали [2, 70].

Этот же обряд зафиксирован под названием «привезти/притащить селедку» (*silkių vežlojimas/atritinimas*). И. Кудирка указывает, что такое наименование обряд получил в последнее время и служит только предлогом для получения угощения [9, 241; 2, 71].

Латышам также известен обряд волочения колоды (*bluka vakars*). Он исполнялся в то же время, что и аналогичный литовский обряд. В латышской традиции даже сам рождественский сочельник назывался *bluka vakars* (букв. «вечер колоды»). Приведем лишь некоторые наиболее интересные элементы обряда.

«Колоду украшали соответствующим образом и носили по соседним дворам. В ней было сделано отверстие, туда наливали разные напитки и клали пищу. Почти в каждом доме была колода. Если дети, играя, задевали колоду, им велели извиниться перед ней. Если у колоды отрывалась кора, ее укладывали в кровать, обвязывали полотенцем и считали больной. Обряд волочения колоды был известен на всей территории Латвии, а ритуальное сжигание совершалось в Курземе и Видземе. На этой территории Колодный вечер (*Trinkos vakaras*) начинали праздновать уже в четверг, иногда — со дня св. Мартина (10 ноября)» [9, 238—239].

Обряд волочения колоды на протяжении многих лет вызывал интерес исследователей. В литовской этнографии известны различные трактовки и объяснения ритуальных действий с колодой. С. Даукантас, который первым привел описание обряда, считает, что колода является символом тяжелого старого уходящего года и ее сжигают в надежде на то, что новый год будет лучше старого [5]. Очень сложное объяснение данному обряду дает А. Греймас. Мнение С. Даукантаса кажется ему неубедительным, поскольку в обряде отсутствуют характерные для подобного рода ритуалов элементы: эпизоды борьбы старого и нового года, смерти и воскрешения. Опираясь на записи, сделанные С. Даукантасом и М. Валанчюсом, он утверждает, что литовское Рождество не имеет ничего общего с христианским аналогичным праздником и исконно Рождество было «праздником общественной солидарности». С табаласами раньше созывали людей на все общественные собрания. Опираясь на приводимую Э. Френкелем этимологию слова *tabala* ‘Block-, Heiligabend’, он делает вывод, что табалас, упоминаемый в песенке С. Даукантаса, — это божество, которому поклонялись древние литовцы [7, 331—334].

Более убедительным ему кажется мнение Энзелина, цитируемое Э. Френкелем, что «волочение колоды является остатком архаического индоевропейского культа столбов» [6]. И поскольку слова *tabalas* и *blukis* могут обозначать «толстую доску», табалас может обозначать не только божество, но и колоду. Следовательно, рождественская колода является не чем иным, как деревянным символом данного божества [7, 334—335].

Н. Велюс проводит аналогию между литовским волочением колоды и славянским бадняком — обрядом сжигания колоды в Рождественский сочельник — и вслед за В.Н. Топоровым выводит его из символического убивания дракона или змея. Эту гипотезу он дополняет, идентифицируя обрядовую колоду с чертом (такое наименование колоды приводилось нами выше), и далее ищет связь черта с рождественскими праздниками [13, 76—77].

Несколько иным является мнение Н.И. Толстого: «Глубинный смысл рассматриваемых обрядов и их сущность можно воспринимать как мифологически концентрированные, "спрессованные" жития растения (дерева). Помимо всего прочего, само волочение в свете данных других обрядов не есть поругание, а вызывание изобилия» [14, 48]. Он сопоставляет аналогичные литовскому украинский и сербский обряды. Так, у украинцев данный обряд имел большую продолжительность и разнообразие, чем у литовцев и латышей. «На Черниговщине и Подольщине зафиксированы архаические формы обряда, знаменующие рождение и смерть колодки. Понедельник — пеленание холстом колодки, вторник — крещение, среда — покрестьбины, четверг — смерть, пятница — похороны, воскресенье — волочение». Или: «Колодий рождается в понедельник, над ним "молятся", во вторник его крестят, при том украшают, как куклу, лентами и цветочками, в четверг его прячут, бросают в угол, а затем сжигают как простое полено, в пятницу же по нему плачут и голосят как по мертвому, а в субботу происходит общее веселье» [14, 47]. Отмечается, что колоду волочили женщины, иногда ее привязывали к ногам неженатых парней.

В Сербии известен обычай причащать в Сочельник бадняк, т.е. просверливать на двух концах рождественского полена, длиной до 1 метра, дырочки и лить в них масло, вино и мед. Вслед за этим бадняк, как новорожденного ребенка, пеленают в чистую рубаху хозяина дома (или мальчика, самого младшего представителя мужского пола).

Архаические обряды украинской колодки и сербского бадняка показывают, что с колодкой, а отчасти и с бадняком переживается и воспроизводится их житие, подобно тому как в некоторых сербских масленичных играх изображается житие конопли.

Из литовского и частично латышского материала известует, что обрядовые действия с колодой выполнялись в период от Рождества до Заговен. В качестве колоды использовалось любое бревно, которое было в каждом доме. Оно могло быть березовым, дубовым или любым другим. Часто использовалось заготовленное для лучины, осей или других целей полено. Существует

также одна запись с упоминанием колоды в виде человека. О специальном срубании дерева для данного обряда упоминаний нет. Вместо колоды могли волочить камень. Колоду приволакивали одну или несколько. Чаще упоминается о том, что колоду выволакивали из избы, чтобы вместе с ней «выволочь» все несчастья и болезни. Далее, колоду сжигали за деревней или на перекрестке дорог; могли сжигать в том доме, откуда ее выволакивали. Остатки от сжигания колоды использовались при защите от грома [9, 238].

Относительно исполнителей обряда известно, что это была чаще всего смешанная компания, состоящая из мужчин, женщин и детей, шумная; они били в табаласы, пели специальные песни. Иногда подчеркивалось, что этим занимались подростки и дети. Б. Бурачес называет такую компанию «цыганами» (*cigopalai*), не отличая их, видимо, от простых колядующих, поскольку именно так называли колядующих на данной территории [3]. Волочить колоду могли также трое молодых мужчин и один старый; для хорошего урожая колоду волочили молодые девушки или старые девы.

Интересны действия с так называемой «куклой» или «белочкой», которую показывали сразу же после сожжения колоды, а затем прятали, чтобы никто не видел, или же подбрасывали вверх; тому, кто ее поймет или найдет, она принесет счастье. Эта кукла якобы символизировала Новый год.

Записанная песня, сопровождающая обряд, представляет колоду как огромное дерево и называет стариком. У старика кости такие крупные, как берцовье кости, и длинные, как бичи.

Значимым также является факт, что колоду называли *Конопляный* или *Сальний*, по имени главного действующего лица на Заговене. Конопляный обычно побеждал Сального и был особо чествуем.

Литература

1. Aušrinės priedas. Nr. 4 (II).
2. Balsys J. Lietuvių kalendorinės šventės. Silver Spring. Vd., 1978.
3. Buracės B. Kūčios ir Kalėdos Aukštaičiuose // XX amžius., 1937, Gruodz. 23.
4. Buracės B. Senieji lietuvių papročiai kaimo. V., 1993.
5. Daukantas S. Budas senovės lietuvių, kalnenų ir žemaičių. Petersburg, 1892.
6. Fraenkel E. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, Göttingen, 1962.
7. Greimas A.J. Tautos atminties beieškant. Apie dievus ir žmones. Vilnius-Chikago, 1900.
8. Istorijos instituto etnografijos skyrius.
9. Kudirka J. Lietuviškos Kūčios ir Kalėdos. V., 1993.
10. Pasakos, sakmės, oracijos (Surinko Davainis-Silvestraitis). V., 1973.
11. Šliavas J. Žeimelio apylinkės. V., 1985.
12. Valančius M. Raštai. V., 1972. T. 2.
13. Vėlius N. Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis. V., 1987.
14. Толстой Н.И. Три обряда: лит. *kaladė*, укр. *колодий*, серб. *бадњак*. // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тезисы докладов Второй балто-славянской конференции. М., 1983.

М. М. ВАЛЕНЦОВА

Ритуальные действия со срубленным деревом у словаков

На западнославянской территории не зафиксировано ни рождественского обряда «бадняк» в том виде, в каком он бытует у южных славян, ни даже его осколков. Однако некоторые ритуальные действия с поленьями, щепками, колодой дерева, совершаемые у чехов, мораван и словаков на Рождество или весной (на масленицу), очень похожи на действия с бадняком; но они как бы рассыпаны по календарю и различным обрядам. Различие в сроках исполнения одних и тех же или близких действий вполне объяснимо: Рождество и масленица — это два новогодья, зимнее и весеннее; набор ритуальных действий, поверья, гадания в эти периоды весьма скромен.

Интересным южно-западнославянским схождением является сохранившееся до сих пор представление о том, что для печения рождественских хлебов нужно вытопить печь здоровым деревом груши (в противоположность верованию, что человек, срубивший здоровое плодовое дерево, умрет) (ок. г. Превидза в Средней Словакии — 9, 60–61). Во многих областях Средней Словакии перед рождественским ужином с целью гадания ставили перед печью по одному полену для каждого члена семьи, а после ужина проверяли: чье полено упало, тот уже не доживет до следующего Рождества [9, 74]. (Ср. срубание в центральных районах Сербии «семейства бадняков» — бадњак, бадњачица, бадњачићи, соотносимых с хозяином, хозяйством и детьми, и срубание стольких бадняков, сколько мужчин в доме — в Вост. Черногории и Боке Которской [5, 130].)

Определенную аналогию можно провести между способом срубания бадняка у сербов и способом «срубания» весеннего обрядового дерева «май» у западных славян. Последний повсеместно срубали в конце праздников с обрядами и танцами, часто с участием ряженых. В Моравии, например, парень забирался на дерево, выпивал за здоровье присутствующих и с трех ударов должен был отрубить верхушку, а если ему это не удавалось, его «стрихивали» вниз. В некоторых местах Моравии над «маем» (или «майкой», маленьким деревцем, поставленным на крыше дома) «бдят»: парни или хозяин дома охраняют дерево в течение нескольких ночей, чтобы его не спилили и не унесли парни из другой группы или из другого села, что было бы величайшим позором для местных парней [18, 118].

Внесение «бадняка» с благопожеланиями в дом иходит параллель в западнославянском внесении в дом на Рождество железа, камня или снопа соломы. В Средней Словакии на Рождество и в некоторые другие зимние праздники мальчики приносили рано утром в дома кусок железа или камень (обряд называется «хождение со сталью» — *ocel'ouanie*) и произносили благопожелание: «Сколько у вас в заборе колоков, чтобы столько у вас было волов, сколько у вас ложечек, чтобы столько у вас было телочек, сколько у вас тарелок, чтобы столько ваша дочь имела кавалеров» [14, 1009]. Очень близко по

содержанию к южнославянским благопожеланиям из с. Дачов Лом в Гонте: «И иссу вам много здоровья, много счастья, на поле урожай, в дом прибавление, хозяйке мальчика и девочку, а вам желаю доброго здоровья» [10, 324–325].

Сами по себе благопожелания являются довольно типичным и появляющимся в различных обрядовых ситуациях компонентом народной культуры, однако в данном случае они входят в обряд, как нам кажется, созвучный обрядовому внесению в дом бадняка. В словаре словацких говоров К. и М. Кааллов [12] к слову *ocel'*, *m* — палка (*hůlka*), с которой мужчина на св. Андрея приходит желать счастья (*ocel'om chodil'*), есть еще добавление: *ocel'*, *f*, *s* *osel'ou chodil'* 'ходить со сталью' — с сосновым или буковым поленом ходят парни на св. Людку и произносят благопожелания (с. Себедражье, Среднесловакская обл., р-н Превидза). Обряд «хождение со сталью» имеет ярко выраженный охранный характер (охраны не только от нечистой силы, но и от пожара и от града; камень выносили потом с этой целью на поле). Охранный функция веток, прутьев, деревца хорошо известна в обрядности славян (ср., например, затыканье зелеными веток за окна, двери домов на Троицу для защиты от нечистой силы), поэтому можно предположить, что более старым в обряде «хождение со сталью» было, вероятно, ношение полена, замененное позже железом и железными предметами в связи с их более яркой символикой защиты от ведьм. Возможно также обединение мотивировок под влиянием католической церкви, которые сводились лишь или по преимуществу к необходимости защиты от ведьмы. Ср. в этой связи почти полное отсутствие обряда «бадняк» у католиков Боснии и в некоторых других южнославянских регионах с католическим населением.

И южнославянский обряд «бадняк», и словакий обряд «хождение со сталью» рассматриваются исследователями как формы обряда «полазник», т. е. обрядового первого посещения домов в определенные праздники. У словаков, у чехов и мораван «полазник» разносил с благопожеланиями по домам ветки или прутья, которые хозяйка брала не голой рукой и хранила весь год — от всего злого. В Моравии и некоторых областях Словакии это были пихтовые или еловые веточки, которые на Спише, например, затыкали за двери и за образа; в северных, горных областях Словакии и ок. Нитры это ореховые прутья, часто развозимые пастухом-полазником в сочельник [9, 62–63]. Ср.: в Боснии католики срубали вместо дерева только небольшую ветку орехового или дубового дерева, которую затыкали за струху на период рождественских праздников [5, 130]; а также тот факт, что бадняком называли 2 прута лесного ореха, которые ломали накануне Рождества и которыми замешивали потом чесницу, обрядовый хлеб [3, с. Плашки].

Манипуляции с бадняком в доме, например его «кормление», поливание вином, «одевание», перекликается с поливанием вином и пивом майского дерева (в Моравии) и с одеванием колодки на масленицу (в Средней и Западной Словакии) и снопа соломы на Рождество (в Восточной Словакии). Так, в Моравии после установки «мая» в субботу перед Троицей три парня, одетые в черное, исполняли обряд «запивание маи» (*zarijenej tají*): один из них нес бочонок с пивом, другой — *tajéčki*, маленькие деревце (верхушку), третий — бочонок с вином. Подойдя к большой «мае», парень справа поливал ее пивом, передавал бочонок парню посередине, тот пил и отдавал осталь-



Масленичный обход с «колодкой». Фачков, Словакия.
Фото воспроизведено из: E. Horváthová. Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986

ным присутствующим. То же повторяет парень, стоящий слева, с вином. Когда таким образом «запили» первую «маю», шли к другой, потом к третьей и т.д. [17, 296—297, ок. Гораждение].

По свидетельству словацкого ученого и писателя Я. Голубы, в Словакии в Залустный четверг (четверг после Пепельной среды) женщины таскили на веревке колоду, которая бывала завернута в очину (р-н Нитры) или сделана в виде куклы и украшена цветными лентами [8, 396]. Кроме того, есть и другие аналогии *бадняка* и *колодки*: в Пружине (Словакия) в Пепельную среду парни приносили в дома девушки колоду, которую распиливали и рубили, а потом пекли на этих дровах обрядовое печенье — «шишки» [6, 76].

Вообще в Словакии обряд «колодка» (*choderie s klátkou*) приурочен к последним дням масленицы и почти полностью совпадает с восточнославянской традицией. Область его распространения (кроме двух русинских сел Восточной Словакии в р-не Бардеева и Прешова) — это Средняя и Западная Словакия (окр. Топольчаны, Жилина, Нове Замки, Жъяр над Гроном, Римавска Собота, Превидза, Нитра, Тренчин, Левице, Братислава). В р-не Жъяра над Гроном парни возили колоду на возу, и сами, одетые в вывернутые кожухи, в сопровождении девушек ходили весь день по селу, а родители девушек зазывали их и угождали мясом и вином. В р-не Тренчина, если парень хотел потанцевать с девушкой, он должен был привязать ей палочку, украшенную лентой, к шее, причем девушка сопротивлялась всячески усложняла его задачу. После этого хозяйка угождала парней калачами, мясом и салом. В других селах Средней Словакии, особенно в р-не Нитры, колодку привязывали девушке к ноге и освобождали только тогда, когда ее мать приносила сало или другое угожшение [9, 146]. Обряд известен также в Моравии (Валахия), где парень, который ходил с ряженым «медведем», старался привязать колодку к ноге девушки, и та должна была откупиться [17, 113].

Кульминационная часть обряда «бадняк» — сжигание полена: положение его на очаг, «вывивание» искр, момент перегорания бадняка надвое. Обрядовое или магическое сжигание на Рождество дерева (или щепок) известно и на западнославянской территории. В различных областях Западной Словакии и в Моравии со дня св. Люции до Рождества (т. е. с 13 до 24 декабря) откладывали по одному полену от каждой топки, а перед Рождеством, во время заутрени в костеле, сжигали их с особой предосторожностью. В их дыму старались разглядеть ведьм, которые могли появиться в виде животных [11, 253—254, с. Сврчиновец на Кусудах]; на этом огне варили рождественский ужин [11, 253, с. Турзовка на Кусудах, Старе Гамре в Силезии и др.]; также верили, что надо топить такими дровами печь, чтобы ведьма скоту не вредила, а того, кто первым придет в дом после начала топки, считали чародейником [17, 483, с. Добра в Силезии]. Верили, что ведьма также придет в тот дом, где горели поленья, собранные по одному до восхода солнца каждый день от Люции до Рождества, а также к тому, кто каждый день ударял топором по колоде для рубки дров или вбивал в нее гвоздь [9, 40]. (Ср.: у украинцев в продолжение всего Великого поста по четвергам забрасывали по одному полену на чердак, а в Великий четверг топили этими дровами печь и думали, что ведьма придет просить у них огня [4, 13, Лиховицы Острожского у.], а также у русских: «Для того чтобы выяснить, является ли человек

колдуном, в продолжение страстной недели тоят избу, в первый день начинаят с одного полена, прибавляя каждый последующий день по одному полену. В конце недели, в Святой день, колдун должен явиться в эту избу и умереть» [1, 131, Владимирская обл.].)

В некоторых местах Средней Словакии аналогичную функцию выполняли щепки, оставшиеся от приготовления специального «люзинного стульчика» — табуреточки (ее готовили со дня св. Люции до Сочельника, каждый день работая над ней), сидя на которой можно увидеть ведьм в костеле или дома у очага. В последнем случае надо было сесть перед печью во время ночного богослужения и в то время, когда священник находится перед алтарем, бросить в огонь все щепки, оставшиеся от работы. Когда они догорят, в углу появятся все сельские ведьмы [16, 100, г. Лишов]. В с. Дацов Лом в Гонте каждую щепку натирали чесноком и откладывали. В Щедрый вечер надо было сесть на стульчик, описать вокруг себя круг однолетним прутом шиповника с тройным отростком и растопить отложенные щепками печь [10, 328]. Словаки в Венгрии также сжигали стружки и другие отходы от изготовления стульчика в печи и, описав вокруг себя палочкой круг, ждали черта [15, 1973, 1].

Реминисценции представлений о щепках от бадняка можно также найти в следующих ритуальных действиях. В Чехии в р-не г. Непомук перед восходом солнца на Рождество тешут лучину, чтобы куры летом нанесли много яиц [7, 1892/1893, 404]. На словацко-моравском пограничье в Щедрый день топором тесали под столом щепки, которые бросали в печь во время бури [11, 255]. Аналогично у чехов в Великую пятницу до восхода солнца надо наколоть щепок и, когда летом начнется гром, сжечь их на очаге, чтобы молния не ударила в дом [18, 133].

Использование углей и пепла от бадняка имеет много общего с использованием углей и пепла от освященных костров на Крещение и перед Пасхой. Довольно многочисленны упоминания о том, что такие угли и обожженные на костре кусочки дерева так же, как и угли от бадняка, выносили на поле в качестве охраны от нечистой силы, клали под крышу для защиты от бури и пожара. Так, в моравской Билинце освящали воду и дерево (орех или клокичку), которое сжигали при буре и из которого весной делали крестики, которые относили на ржаное поле. (Кстати, орех, как и упомянутая выше груша, — деревья, которые в некоторых южнославянских районах использовались для бадняка.) С той же целью освящали на костре дерево в Белую субботу перед Пасхой. В Моравии (с. Стржельна) в Белую субботу зажигали на кладбище огонь, над которым парни «грели» (обжигали) ореховые пруты, чтобы так солиышко согревало их поля [11, 263].

Обряды, аналогичные «бадняку», известны украинцам, белорусам, литовцам, а также англичанам, французам и некоторым другим индоевропейским народам [2]. Очевидно, происхождение обряда весьма древнее. Эта идея дает нам право проводить аналогии между обрядами и обрядовыми действиями, далеко разошедшимиися за время своего существования и лишь косвенным образом указывающими на свое возможное родство.

Функциональные соответствия «бадняку» у словаков обнаруживаются и в ритуальном использовании рождественского снопа соломы, который в Сочельник хозяин с благопожеланиями вносит в дом и ставит в красный угол. К снопу относились уважительно, как к хозяину, иногда даже называли «хозяин» (*gazda*). Однако рождественский сноп распространен только в

Восточной Словакии, и по многим данным его, скорее всего, надо связывать с украинским влиянием. А у южных славян аналогичные словацкие ритуальные действия с соломой распространены в католической среде и направлены в основном на разведение птицы. Тем более интересно в этой связи объяснение слова «бадняк» в чешском научном словаре (*Ottův slovník naučný*, III), где между прочим сказано: «В некоторых странах *бадняком* называют сноп соломы, который кладут в Сочельник под стол».

Итак, можно говорить о словацких и моравских параллелях к некоторым ритуально-магическим действиям, характерным для южнославянского обряда «бадняк». Но само их наличие, хотя и в редуцированном, измененном виде, значимо, т. к. подтверждает мысль Н.И. Толстого об общеевропейском характере обрядового сжигания и почитания рождественского полена.

В заключение добавим, что на территории Средней Словакии зафиксирован и термин *Badňák* — название Сочельника на северной Ораве [9, 55], но его, вероятно, следует считать перенесенным с волной миграции южных славян на север. Хрононим *Badňák* у южных славян бытует в Славонии, Пригорье, Самоборе, окр. Вараждина, в Истре, на о. Црес и в основном охватывает территорию Хорватии. Заметим, что существуют и другие лексические и обрядовые параллели между Средней Словакией, с одной стороны, и Хорватией и Словенией — с другой (есть и специальная статья на эту тему [13]).

Литература

- Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимицкой губернии). Авторы-составители Б.М. Фирсов, И.Г. Киселев. СПб., 1993.
- Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1977.
- Плотникова А.А. Сербскохорватская календарно-обрядовая терминология в сопоставлении с русской (на материале светочного цикла). Дипл. раб. МГУ, 1982.
- Труды этнографико-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Имп. Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел: Материалы и исследования, собранные действительным членом П.П. Чубинским. Т. 3. СПб., 1877.
- Славянские досовности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Том.1. А—Г. М., 1995.
- Bednárik R.* Duchovná kultúra slovenského ľudu. Slovenská vlastiveda. T.II. Bratislava, 1943.
- Český lid. Praha. 1891—. № 1—.
- Holuby J. Národopisné práce. Bratislava, 1958.
- Hornáthová E. Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986.
- Hornáthová E. Zvyky a obrady zimného slnovratovacieho cyklu v Honte // Slovenký národopis. 1981. № 2—3. S. 318—347.
- Húsek J. Hranice mezi zemí Moravsko-slezskou a Slovenskem / Studie etnografické. Praha, 1932.
- Slovenský slovník z literatúry aj nárečí (slovensko-český differenciálny) na základe slovníkov, literatúry a živej reči spracovali Kar. Kálal a Mir. Kálal v Banskej Bystrici. 1923.
- Mjartan J. Slovačko-hrvatske paralele u proletin godišnjim običajima // Etnološki pregled. Beograd. 1977. № 14. S. 123—129.
- Slovensko. T.II. L'ud. Bratislava, 1975.
- Slovenský národopis, 1953—. № 1—4.
- Cerpenec J. Tradičný život Lišovana. Banská Bystrica, 1966.
- Zíbrt Č. Veselé chvíle v životě lidu českého. Vyšehrad-Praha, 1950.
- Vykoukal F.V. Rok v starodávnych slavnostech našeho lidu. Praha, 1901.

К.Е. КОРЕПОВА

Колядные песни в Нижегородском Поволжье

Нижегородское Поволжье — это регион с развитой традицией обрядового обхода дворов. Обходы существовали здесь не только в составе зимнего цикла, но и весеннего (сбор «крестов» в середине Великого поста, «окликание молодых»), а также на Троицу, в канун кузьминок, в заговенье Рождественского поста.

Самыми развитыми и богатыми по составу обрядовых действий и поэтических текстов были обходы зимнего цикла¹. Как и в других регионах России, зимний цикл включал славление и колядование. Славление было распространено на всей территории края. Славить в первый день Рождества (обычно утром и днем) ходили дети, реже подростки. Обряд славления, как и колядования, имел трехчастную структуру: при входе в дом дети произносили традиционный приговор, объясняющий цель прихода («Мы пришли Христа прославить, а вас с праздником поздравить!»), затем пели тропарь и просили вознаграждения. Наиболее распространенная формула приговора-просьбы:

*Старые старички,
Открывайте сундучки,
Доставайте пятаки,
Лучше гривеннички!*

Христианский обычай славления иногда включался в систему традиционных народных верований, и приходу славильщиков в ряде мест придавалось магическое значение. Например, в Шатковском р-не (с. Хирино) славильщиков старались усадить на лавку, покрытую шубой, «чтобы в хозяйстве велись овечки».

В Нижегородском Поволжье были известны колядные песни всех трех разновидностей: «коляды», «таусены», «виноградье». Они различались не только припевами и частично сюжетами, но также временем, местом исполнения, составом исполнителей и направленностью. Коляду кричали преимущественно перед Рождеством, таусень и виноградье пели под Новый год, что отразилось в самих песенных текстах:

*Пришла коляды
Накануне Рождества!*

*Благослови нас, Бог,
Завтра Новый год! Таусень!*

Однако такая приуроченность не всегда строго выдерживалась: там, где коляды сосуществовала с таусенем, но осознавалась как особая песня, она притягивалась к Новому году и исполнялась в один день с таусенем, но утром (таусень — вечером), либо на другой день — в Новый год. Короткие песни с припевом «коляды», содержащие главным образом просьбу, исполнялись детьми и в другие дни святок, что тоже отразилось в текстах:

*Ходила коляды
По святым вечерам...*

Коляду кричали дети или подростки («челяда»), таусень и виноградье пела молодежь — чаще девушки, иногда вместе с замужними женщинами, в редких случаях — парни. Коляды предназначались всему дому, таусени и виноградье — отдельным членам семьи: парню, девушке, молодоженам, хозяину, хозяинке дома и т.д.

Таусени и виноградье пели чаще всего в избе, колядки и короткие песни-припевки с просьбой о подалении (они имели припев как «коляды», так и «таусень») — под окном, в таком случае вознаграждение колядовщикам хозяева подавали через окошко. Эта архаическая, как показала Л.Н. Виноградова², ситуация отразилась в устойчивых словесных формулах:

*Не морозьте под окном,
Подайте денежку с копьем!
(Яново, Сергачский р-н)*
*Хозяюшка-домовиланка,
Не мори нас под окном...*
(Шатовка, Арзамасский р-н)

*Подайте в окошко —
Будет сын Ермошка...
(Орловка, Лукояновский р-н)*

Реже колядовали в сенях («на мосту»). И это запечатлелось в приговоре-просьбе:

*Не морите на мосту,
Подарите по мослу...
(Бол. Череватово, Дивеевский р-н)*

При всех различиях коляд, виноградий и таусеней сам процесс общения исполнителей этих песен с хозяевами, то есть собственно колядование, проходил одинаково и, как повсюду в русской традиции, состоял из трех частей:

вступительного разговора колядовщиков с хозяевами (просьба встретить, разрешить спеть),

исполнения коляды, таусеня или виноградья, просьбы о вознаграждении, угрозы, благопожелания.

Финальные формулы-просьбы у коляд и таусеней частично различались.

Вот примеры вступительного разговора. Колядовщики под окном выкрикивали: «Хозяин с хозяюшкой! Не встречать ли вам?» Хозяин выходил на крыльцо: «Милости просим!» Колядовщики заводили коляду (д. Чернецово, Богородский р-н).

В Починковском р-не девушки, войдя в избу, говорили:

*Благослови нас, Бог,
Завтра Новый год!
— Таусенку спеть?
— Спойте.
— Кому петь-то?*

Хозяин заказывал песню сыну, дочери, жене и т.д.

В ряде селений перед исполнением колядки колядовщики кричали:

*Дедушка, окладиста борода!
(Вариант: Мужик, честная борода!)
Не скричать ли коляды?*

На что следовал ответ:

— Скричите!

Трехчастная структура обряда выдерживалась не всегда, особенно если колядовали дети. Они часто ограничивались вступительной частью и заключительной или только последней (приговором-просьбой и угрозой).

Обряд колядования назывался по-разному. Название зависело от типа бытующих песен («таусеньвать», «усеньвать», «кричать коляду») и того, какому моменту обряда придавалось особое значение: исполнению песни («петь таусеньки», «женихов припевать» и т.п.) или получению вознаграждения («ходить сбирать», «сбирать усеньки/таусеньки/коляду/каракульки/кокурки»).

Термин «коляды» в Нижегородском Поволжье имел еще варианты: «коляга», «кулига», «колёда» а также «колёда-малёда» («коляды-маледы»). Термин «овсень» практически не встречается. Распространены формы: «усень», «усинь» (реже), «таусень», «тобусень»,

КЛАРА ЕВГЕНЬЕВНА КОРЕПОВА, канд. филол. наук, доцент; Нижегородский государственный университет

«таусέнь» и «таусень» в устойчивом сочетании «таусень, старый (белый) русень». Каждый вариант бытует на определенной территории (см. карту-схему «Варианты термина "колядка"»).

Картографирование типов колядных песен в Нижегородском Поволжье выявляет следующее (см. карту-схему «Типы колядных песен»).

1. Бытование зимних поздравительно-обходных песен не зафиксировано в Поветлужье, по типу фольклорной традиции примыкающему к северорусской зоне. Говорить об отсутствии там колядных песен можно пока лишь предположительно. Для окончательных выводов нужно повторное обследование этой территории.

2. Песни с припевом «колядка» были известны фактически повсюду, кроме Поветлужья. Но песни-коляды с развернутым сюжетным повествованием бытуют в основном по Волге, в Заволжье (бассейн Керженца) и в Шарангском р-не, территория которого в прошлом входила в Вятскую губернию. В Поволжской зоне колядки распространены были повсеместно и являлись единственным типом зимней обходной песни. В южных районах области записи коляд единичны, и колядки там представляют собой короткие припевки, иногда аграрной тематики, содержащие главным образом просьбу и благопожелание. На территории повсеместного распространения таусеня колядка не осознавалась как песня, отличная от таусеня, исполнялась как таусень и часто контаминировалась с ним. Например:

Усень, усень, карида,
Посконная борода!
(Лукояновский р-н)

Таусень, колядка,
Подай пирога...
(Аксел, Первомайский р-н)

В Пильненском р-не ходили «коляду собирать», а пели при этом песни с припевом «таусень».

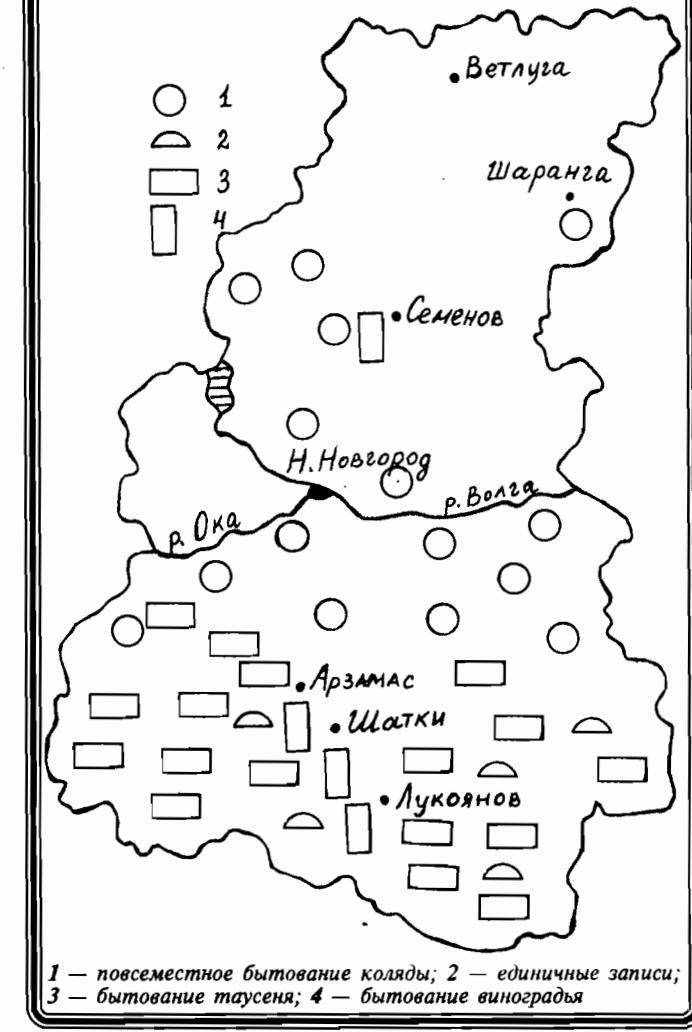
3. Таусени в Нижегородском Поволжье имеют менее широкую территорию распространения, чем колядки. Эта разновидность обходных песен характерна для южной части области, хотя отмечены таусени и на землях исторического центра края по р. Ока. Нижегородские материалы позволяют внести некоторые уточнения в карту овсени (таусеней), составленную В.И. Чичеровым³. В пределах Нижегородской области северная граница ареала таусеней проходит не по Волге, а значительно южнее. Аналогичное уточнение, касающееся смежной территории — Муромского р-на Владимирской области —, сделано и С.И. Дмитриевой⁴.

4. Виноградья, хотя записи их в Нижегородском Поволжье немногочисленны (всего 11 текстов, три из них записаны в одном селе), зафиксированы на довольно обширной территории. Один очаг бытования виноградий — это зона, простирающаяся от Арзамасского р-на к югу области через Шатковский, Первомайский и Лукояновский р-ны. Т.А. Бернштам отнесла эту зону условно к Муромщине⁵. Расстояние между Нижегородской зоной бытования виноградий и Муромскими землями Владимирской области значительно. И необходимы дальнейшие поиски виноградий на промежуточной территории (Выксунский, Навашинский, Кулебакский, Ардатовский р-ны Нижегородской области). Второй очаг бытования — Заволжье, бассейн Керженца. Там пока записан единственный текст, к тому же в контаминации с колядкой. Но на Керженце следы музыкальной песенной формы виноградья прослеживаются, по мнению В.А. Лапина, и в местных вариантах былины «Илья на Соколе-корабле»⁶.

Нижегородское Поволжье отличается богатством и разнообразием сюжетов зимних обходных песен. Из девяти сюжетных типов обобщенных колядных песен, выделенных А.Н. Розовым⁷ на русском материале, здесь известны семь. Не зафиксированы лишь сюжет «Терем-ложе» и колядки с христианской тематикой. Из пяти сюжетов дифференцированных колядок здесь известны четыре; не обнаружен лишь сюжет «Три рыбы». В качестве зимних обходных песен, в основном таусеней и виноградий, функционировали многие свадебные величания. И это обогащало репертуар.

Карта-схема «Типы колядных песен»

Составлена К.Е. Кореповой



1 — повсеместное бытование коляды; 2 — единичные записи;
3 — бытование таусеня; 4 — бытование виноградья

Плотность распределения сюжетов на территории области неравномерна. Малочисленна группа сюжетов в Приволжской зоне и Заволжье — территории повсеместного распространения песен с припевом «Колядка». Здесь бытовали в основном песни трех сюжетов: «Терем», «Мосты» и коммулятивная колядка. Колядки этих сюжетов исполнялись всему дому. Дифференцированных зимних обходных песен в Приволжской зоне не было.

Архаический сюжет «Терем» претерпел здесь значительные разрушения и изменения. Он крайне редко встречается в полной форме: с трехчастной композицией, образом терема и сравнением членов семьи с небесными светилами (зафиксировано всего 3 варианта в разных местах Поволжской зоны).

Чаще колядка исполнялась в сокращенном виде: опускалось сравнение и оставалось лишь описание двора и терема. Например:

...Мы нашли колягу
У Петра на дворе.
Петров-от дом
Железом крыт,
У него на дворе
Три терема стоят.
Теменька добренька... и т.д.

(Красулиха, Семеновский р-н)

Очень широко была распространена (даже за пределами Поволжской зоны) колядка этого сюжета в еще более краткой форме. Сохранился лишь зачин, а затем сразу шла просьба-утрата:

Ходила колядка
По святым вечерам,



Просила коляды
Святу милостыньку.
Подай, батюшка,
Подай, матушка!
Кто не подает... и т.д.
(Рыбное, Ковернинский р-н)

До сих пор хорошо сохраняется в памяти людей даже средних лет колядка, которая начинается описанием чудесной сосны с тремя угодьями («нету ее выше, нету ее краше»), затем в ней следует призыв рубить сосны, мостить мосты, потому что придут по ним «гости дорогие — три брата родные»: Рождество Христово, святой Василий и Крещение. Сюжет «Мосты» имеет небольшую и довольно замкнутую область распространения в восточной части Приволжской зоны. Вне этой области и на значительном удалении от нее в Арзамасском у. в 70-е гг. прошлого века был записан единственный вариант (см. карту-схему «Распространение сюжетов»).

Только в правобережной части Приволжской зоны бытоваля в качестве коляды коммулятивная песня «Прыгнул козел на барский двор... бруск просить... косу точить... траву косить...» и т.д. К песне присоединялась формула-просьба. Иногда концовка несколько менялась, приспособливаясь к обрядовой ситуации: траву нужно косить, чтобы «коня кормить... дрова возить... печь топить... кокурки печь... коледовщиков дарить» (см. карту-схему «Распространение сюжетов»).

Большинство колядных сюжетов сосредоточено в южной зоне области — зоне бытования таусеней. Таусени в отличие от коляд в основном песни дифференцированные. Причем они предназначены здесь не только девушкам-невестам и холостым парням, но и другим

возрастным или социальным группам (маленькой девочке, бабыню, бездетным старикам, родителям солдата). Такая широкая дифференциация, конечно, произошла сравнительно поздно.

Из всех сюжетов, отнесенных А.Н. Розовым к обобщенному типу, таковым здесь был лишь сюжет «Хозяина нет дома». Вариантов его записано немного (12), но распределены они фактически по всей территории. Сюжет контаминируется с другим — «Хозяину надо дрова рубить — сына женить». Почти все варианты имеют одинаковое начало («Дома ли хозяин? — Хозяина дома нету. — Куда он уехал?...»). В зависимости от дальнейшего развития сюжета выделяются четыре редакции: 1. «Он уехал ... в лес за метелками — ток мести — рожь молоть — солод мочить — пиво варить — сына женить»; 2. «Уехал в город ... топор покупать — дрова рубить — пиво варить — сына женить»; 3. «... в город ... торг торговать... — денежки ковать — покупки покупать...»; 4. «... в город ... кокурки месить, ребятишек дарить». Редакции 1-я и 2-я, содержащие брачные мотивы, распространены в центре ареала, 3-я и 4-я — на окраинах. Сюжеты «Соколок» и «Пава», отнесенные А.Н. Розовым также к обобщенному типу, здесь предназначены девушке («Соколок» — иногда хозяйке дома). Широко распространены по всему югу таусени «Коса» и «Ягодка» как песни девушке, «Кудри» и «Молодец на коне» как песни холостому парню, а также таусень молодоженам «Как у кочета головушка краснеонька».

Таусени в Нижегородском Поволжье оказались самым продуктивным типом колядных песен. Они притянули к себе не только сюжеты функционально близких им свадебных величиний, но и героические мотивы былин, сюжетные ситуации исторических песен. Этот процесс известен по материалам Севера и Сибири. Здесь он протекал несколько иначе. Если на Севере и в Сибири в число обходных песен (виноградий) переходили эпические сюжеты («Илья Муромец на Соколе-корабле», «Скопин»), то здесь в традиционные сюжеты таусеней включались некоторые эпические мотивы, общие места, формулы. Так, в Большеболдинском р-не записан таусень «Кудри», начинающийся описанием пира у князя Владимира и «кстинушек почестных», которое, скорее всего, является отрывком из исторической песни о смерти Скопина. В одном из таусеней есть сцена поимки коня, очень напоминающая эпизод в былине о Казарине. По всему югу области (см. карту-схему «Распространение сюжетов») до сих пор хорошо помнят таусень неженатому парню (сюжет «Молодец на коне»), в котором есть такие строки:

Ты не езди в Орду,
Не служи королю,
Служи нашему (белому) царю.
Как у нашего царя
Три беды стряслось:
Три церкви сгорело соборные...

В качестве виноградий зафиксировано величание девушки («Ягодка»), неженатого парня («Кудри»), молодоженов («Как по меду... плавала чашечка серебряная...»), а также несколько песен с просьбой-угрозой. Все сюжеты бытуют с припевом «таусень» и некоторые, кроме того, как свадебные песни. Пока не совсем ясно, как виноградья, будучи функционально близкими таусеням, сосуществовали с ними и сохраняли самостоятельность.

Как и повсюду, нижегородские колядные песни заканчиваются благопожеланием, просьбой и требованием вознаграждения, иногда угрозой.

Благопожелание в нижегородских колядных песнях выражается общим «здравствованием»:

Еще дай им, Господи,
Еще лучше того
На добрые дела,
На долгие годы
Здравствуй, хозяин с хозяюшкой!
(Старая Рудка, Шарангский р-н)

Чаще встречается пожелание хорошего урожая. Выражается оно известной формулой «Дай, Бог, тому, (кто в этом дому), ему рожь густа... и т.д.». Формула известна здесь и в другом виде (желаемое подается как уже осуществившееся):

Как у нашего хозяина
Рожь густа... и т.д.
(Новая Слобода, Б-Болдинский р-н)

Встретился лишь единственный текст (записан там, где русские живут рядом с мордвой), в котором в описании хозяйственного благополучия упоминается и скот:

Дядя... богатый,
Деньги тащат лопатой,
Лошади гриваты,
Коровы рогаты,
Овцы лохматы,
Свиньи горбаты!
Кишки, лепешки и т. д.
(Шандрово, Лукояновский р-н)

Финальные формулы, выражающие просьбу о вознаграждении (или требование), частично различаются у таусеней и коляд. В колядах с развернутым сюжетом и в коротких припевках-просьбах в качестве подаяния колядовщикам чаще, чем в таусенях, называется съестное, обрядовая пища, в таусенях привычнее просьба расплатиться деньгами. В том же самом виде многие формулы с упоминанием денег встречаются и в свадебных величаниях.

Самая распространенная формула обрядовой еды — «кишки (пышки), лепешки, поросичьи ножки». «Поросичьи (свиные) ножки» — деталь, настолько устойчивая, что сохраняется и в поздних трансформациях формулы:

Тетка, лебедка,
Подай миску
Со свиной ножкой,
Жареной картошкой!

(Аксел, Первомайский р-н)

Из мучных изделий, кроме пышек-лепешек, называются следующие: каравай («хлеба ломтинга»), пирог («с рукавицу широк»), ватрушка, «блин с аршин», печенье в виде животных и птиц («не подашь конька»..., «кокурки, масленицы головки»).

В ряде мест (Перевозский р-н) кокурки пекли в виде «пичужек». Мордва называла их «курки». Кокурки, небольшие пирожки или лепешки, использовались в свадебном обряде наряду с «курником» — большим пирогом с начинкой.

Часто упоминается специальное обрядовое печенье, которое называется так же, как сама обходно-поздравительная песня: «усенка» («подайте усеньку с кашей крутенькой...»); «коледа, коледочка» («больно тетушка добра — по коледочке дала...»); «таусенка» («подайте таусенку!»).

Каравай, пирог, блины изображаются непомерно большими: пирог ни в окно, ни в ворота не лезет, чтобы его подать, надо разобрать крышу. Пирог и каравай не следует ломать («подай, не ломай...», «подай целенькой»). Мелкие печные изделия нужно не растиристи дорогой (вероятно, не уронить): «вы несите, не трясите...».

Описание большого размера пирога (каравая) в формулах не просто украшающий художественный прием или детская фантазия. В нескольких нижегородских текстах говорится, что от щедрости хозяев зависит их благополучие, подаяние соответственно вознаграждается:

Какой кусочек —
Зароди, Бог, такой кусочек.
(Учуев Майдан, Починковский р-н)

Кто колядки подает —
Тот богато живет.
(Красные Яришки, Лысковский р-н)

Подайте нам денежку серебром —
У вас будет жить Машенька с добром!
(Красный Бор, Шатковский р-н)

Еще одна деталь постоянно упоминается в формулах-просьбах: хозяйка готовила еду, пекла печенье специально для колядовщиков. Печенье как бы ждет того, кому оно предназначено: «кокурки в печи сидят, на нас глядят». Нам кажется неверным утверждение А.Н. Розова в его диссертации, будто в русских детских колядках коляда изображается живым существом, притаившимся в печи. «Коледа в

Карта-схема «Распространение сюжетов»

Составлена К.Е. Кореповой



1 — «Мосты»; 2 — кумулятивная колядка «Прыгнул козел...»;
3 — «Молодец на коне» (... Ты не езди в орудь...»)

печи» — печенье. Нижегородские материалы проясняют это выражение. Эквивалентом коляды выступают в текстах кокурки, свиные ножки («кокурки в печи сидели, на нас глядели»). Нижегородские материалы подтверждают мнение о том, что формулы-просьбы — это не позднее новообразование и продукт детского творчества, они архаичны и раскрывают суть обряда колядования, взаимоотношения хозяев дома и колядовщиков.

Угрозы в финальных формулах нижегородских колядных песен те же, что и в песнях других регионов. Наиболее часто встречающиеся: разобьем окошки, растворим (унесем) ворота, уведем корову со двора, посаджу (хозяйку) в печурку, помелом заткну, кочергой припру.

В качестве награды при исполнении обряда обещается золото: «золотая крыша», «золотые ворота», «золоты окошки» и даже «золотой глаз».

Колядование сохранялось дольше всего на юге области. Обычай ушел из жизни 20—30 лет назад. Консервация обряда и долгая продуктивная жизнь, возможно, объясняются тем, что это район русского порубежья, здесь русские проживали по соседству и совместно с мордовским населением. Обряд колядования хорошо еще помнят, сбор материала возможен. Предварительное картографирование может определить содержание и географию полевых поисков.

Примечания

¹ В статье используется материал, собранный фольклорными экспедициями Нижегородского университета в 1960—1990 гг. и хранящийся в фольклорном архиве кафедры русской литературы (это более 200 текстов колядных песен и приговоров, а также описания самого обряда). Привлекаются также немногочисленные записи XIX — начала XX в., опубликованные и архивные.

² Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 29.

³ Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. // Труды Ин-та этнографии. Новая серия. Т. 40. М., 1957. С. 118.

⁴ Дмитриева С.И. Современное состояние традиционного фольклора // Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963—1969 гг.). М., 1972. С. 67.

⁵ Бернштам Т.А., Лапин В.А. Виноградье — песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 8.

⁶ Там же.

⁷ Розов А.Н. Песни русских зимних календарных праздников: Проблемы классификации колядок. Дисс.... канд. филол. наук. Л., 1978.

М.А. ЛОБАНОВ

Фольклор, как и другие формы культуры, удерживает в одновременности исторически разнотипные элементы. Таким путем создается традиция. Сохраняясь, фольклорное наследие непрерывно модифицируется, приспосабливаясь к меняющейся действительности. Обе тенденции ярко заметны, когда один и тот же словообраз, поэтическая формула или напев усваивается нескользкими жанрами. В этом случае средства народной поэзии или музыки оказываются доступны синхронному наблюдению в своих различных состояниях — ведь старшие жанры продолжают жить рядом с более молодыми разновидностями устной культуры. Раннее наследие хотя и поддерживает свою жизнь в позднее возникших формах фольклора, но все же постепенно сходит на нет, доходя до нас в виде смутных отголосков своего времени.

Жанровая трансформация ранних явлений фольклора происходит, с одной стороны, при включении заговорных формул в тексты сказок, при свертывании лирических песен в четверостишие частушки, при использовании загадок в сказках и т. п.¹ С другой стороны, фрагменты из текстов свадебных песен попадают в причитания, из былин — в святочные песни обхода дворов, напев обрядовой песни переходит в необрядовую и др.² Ничего принципиально различного нет между примерами той и другой группы, кроме одного: для первой уже невозможно указать, в недрах какой местной традиции произошел переход из жанра в жанр, а все, что вошло во вторую группу, представляет локально ограниченные явления. Именно к последним надо быть особенно внимательным. Ведь этнокультурная география — это застывшая история народа. Здесь появляется возможность исторического рассмотрения фольклора, материала которого обычно трудно поддается хронологизации.

Весьма интересны в подобном отношении лесные кличи, обнаруженные на северо-западе России в 1969 г.³ Это напевы различной протяженности, поющиеся на слоги «ой», «эй», «у» и т. п. Такие мелодии зафиксированы на востоке Новгородской, Ленинградской и Тверской областей, на Вологодчине и юге Архангельской области. Бытуют они сейчас в качестве ауканья либо пастушеских голосовых сигналов, необходимых для связи людей друг с другом, для воздействия на домашних животных и для отпугивания диких. Кроме того, те же мелодии применяются в народной метеорологии для предсказания погоды, используются в великочетверговых обрядах⁴, в заговорах на удачу при сборе грибов или ягод, произносимых в лесу⁵. Мелодии-кличи на «у» — женские, о них говорят «укать»; на «ой» или «эй» — мужские, им соответствуют глаголы «гойкать» или «гейкать».

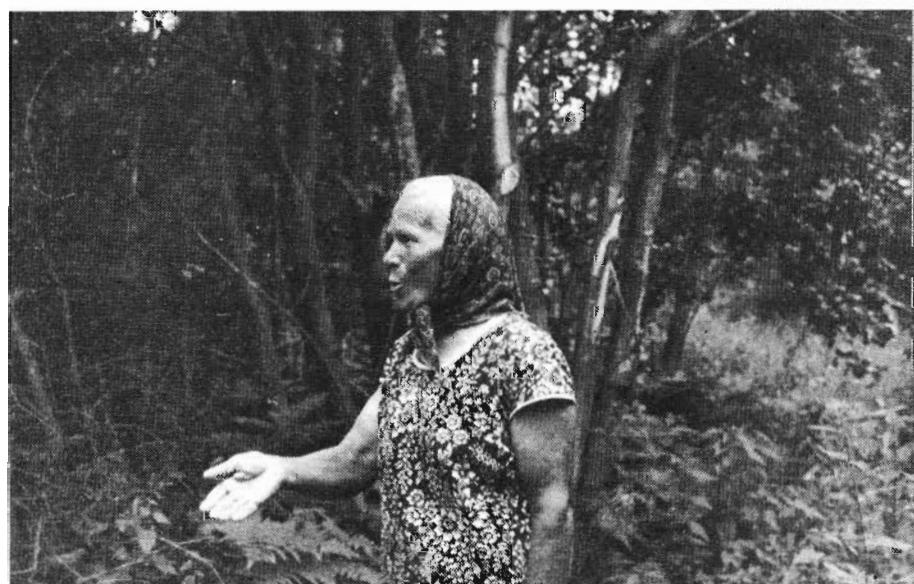
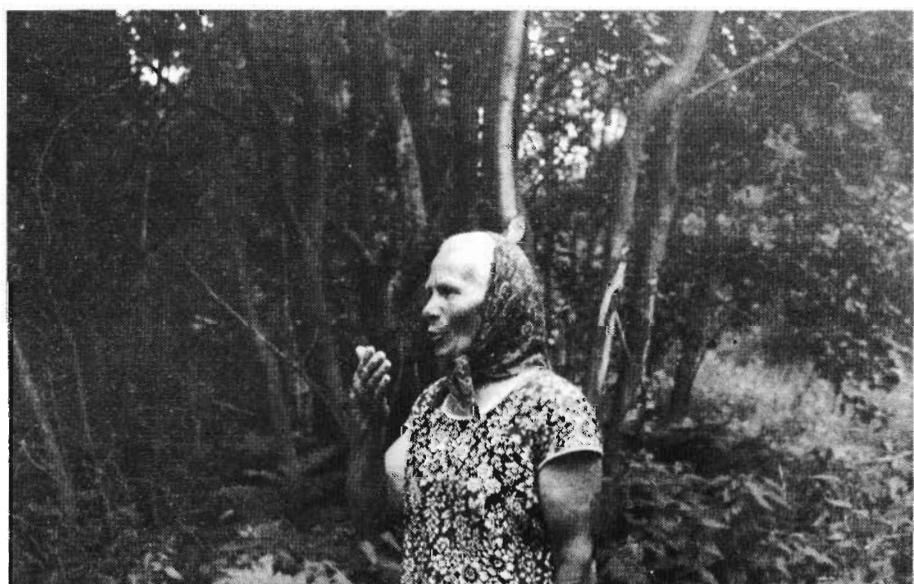
Мелодии-кличи не были замечены в прошлом, вероятно, потому, что они представляют собой вторичное образование, украсившее в очень позднее время и притом на достаточно ограниченной территории издревле существовавшие там обычай и обряды. Основания для подобной точки зрения имеются: бестекстовые напевы даже в тех местах, где они зафиксированы, не являются единственной формой звуковых сигналов, используемой в выше охарактеризованных коммуникациях. В качестве ауканья

Лесные мелодии-кличи в системе русской народной музыки

по кругу стадо с пением бессловесного напева, пока скот отдыхает на луговине. По собранным данным, ни выкрики, ни игра в рожок в подобной ситуации не применялись.

Ничем не заменяются также мелодии-кличи перед гошениями «по своим горям» (причеты), возглашаемые в лесу, чтобы выплакать свое горе; нередко пение кукушки побуждает женщин к таким гошениям⁶.

Напевы без слов, таким образом, не являются «музыкальной бижутерией», заменяющей речевые выкрики и инструментальные наигрыши — формы, более привычные современному представлению о звуковом сигнале и кажущиеся вследствие этого исходными, первоосновными. Возраст данных напевов сопоставим с возрастом тех обрядов, в состав которых они входят. Естественно, они могли остаться изолированными в общей системе фольклора.



Способ возглашения лесных кличей в Лесном р-не Тверской обл.: для усиления голоса принято помахивать рукой. Фото М.А. Лобанова

МИХАИЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ ЛОБАНОВ, канд. искусствоведения; Институт истории искусств (Санкт-Петербург)



Способ возглашения лесных кличей в Верховажском р-не Вологодской обл.: для усиления голоса становятся к дереву и пускают голос вдоль ствола. Фото М.А. Лобанова

Боровичское протяжное ауканье и причеть

Очень ярок и выразителен напев протяжного ауканья, множество раз записанный на территории бывшего Боровичского уезда. Ныне это Боровичский, Мошенской, Хвойниковский, частично Пестовский и Любытинский р-ны Новгородской обл. На севере ареал напева простирается до линии рек Мда и Чагода (протекает по Ленинградской и Вологодской областям), на юго-востоке — до рек Съежа и Сорогожа (Тверская обл.).

Печальная мелодия начинается, как и полно-

жено выкрику, с самого верхнего своего тона, ниспадает, пробует опять приподняться и окончательно поникает. Местные жители, даже не знакомые с традицией мелодий без слов, говорили, прослушав ее в магнитофонной записи: «А это — как голосом плачут». Основания для подобного сравнения весьма серьезны. И здесь надо последовать указаниям старожилов и обратиться к местным плачам.

На обозначенной территории все причеты — свадебные, похоронные и проч. — имеют один и тот же напев. Пронзительно, в очень

высоком регистре начинает плачая: «Подойду...». А далее напряжение голоса падает, и слово «...я» звучит в полосе частот обычной спокойной речи. После дезуры голос плачей вновь достигает первоначального уровня («да молодё...»), и на завершающихся слогах «...хонька» — сброс дыхания, возвращение к речевому тону, вслед за чем раздаются рыдания, идет слезный плач, вопленица готовится к воглашению следующего стиха. Окончания стихов некоторые исполнительницы произносят едва слышно, почти шепотом. Оно находится уже за пределами напева.

Примерно так, как описано выше, звучат гоношения в натуре. Если исполнительница эмоционально более сдержанна (допустим, когда она причитает для записи на магнитофон), то контраст пения и «не-пения» сглаживается. Оба регистра голоса — пронзительный фальцет и зона частот речи — сближаются, и на этом среднем уровне мелодия предстает целостной.

Совершенно очевидно, что гоношение и боровичское протяжное ауканье мелодически близки друг другу в той же степени, что и варианты одного напева (нотный пример 1)⁷. Поэтому когда в лесу перед гоношением «по своим горям» звучит мелодия без слов, она воспринимается как прелюдия, вызванная необходимостью вспомнить напев, эту музикальную матрицу, в которую должны быть отлиты еще не пропетые стихи. Мелодия без слов дает и предварительную эмоциональную настройку. Вот почему протяжное ауканье вызывает слезы, повергает в тоску, даже если оно звучит само по себе и плача за них не следует.

Но не все различия, замеченные между группой вариантов причетания, с одной стороны, и группой вариантов протяжного боровичского ауканья, с другой, объясняются как простые вариантные различия. Так, совершенно отсутствуют в боровичском ауканении репетиционные повторения одного звука — мелодическая фигура, свойственная музыке, связанной со словом и распространенная в напеве гоношения (см. нотный пример 1:1—3). Обыгрывание переходов от тона к тону в одной, второй, третьей комбинации — таков мелодический рисунок в вариантах ауканьях (см. нотный пример 1:7).

Второе различие: в группах вариантов, относящихся, с одной стороны, к ауканию, а с другой — к причету, замечается разное отношение к повтору. В гоношениях мелодия иногда состоит из двух повторных фраз (см. нотный пример 1:3). Тяга к симметрии объясняется стихом, членящимся на два полустишия. Совсем иначе в ауканьях: последезуарная часть напева там никогда не повторяет начальную часть его.

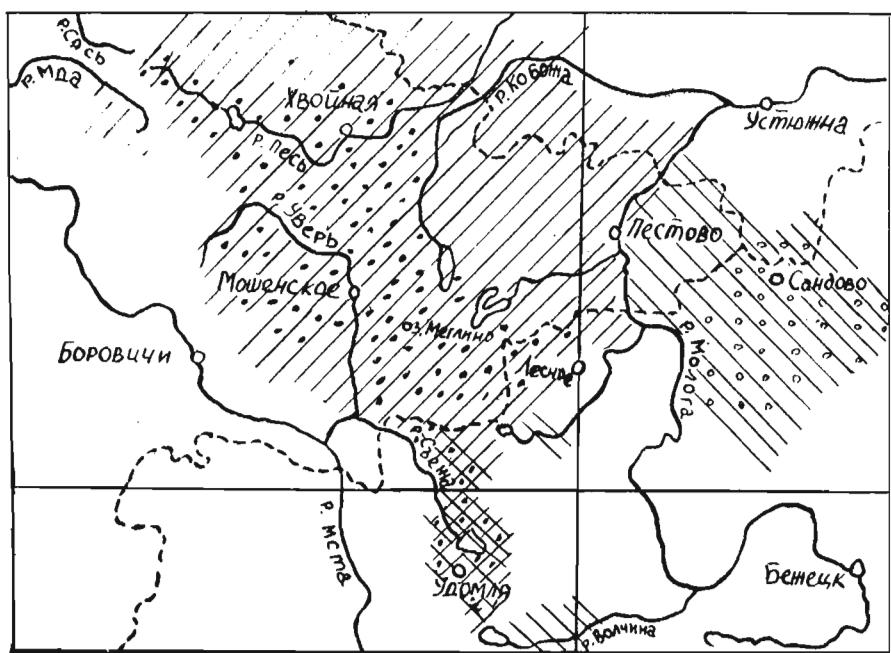
Рассмотренные различия целенаправленны. Они обусловлены не вариативной вибрацией, но трансформацией мелодии при переходе из одного жанрового состояния в другое. Последние различия не обязательно должны быть сильными. Подчас вибрация даже больше изменяет сопоставляемые напевы, чем перевод их в условия другого жанра. Но на самом деле именно этот перевод содержит нечто принципиальное, решающее: в данном случае преступается черта, разделяющая раннетрадиционную мелодику на два противоположных стиля (логогенный и патогенный), каждый из которых восходит к своим собственным прообразам⁸, накладывая тем самым свою печать на одну и ту же мелодию.

Какая же историческая информация заложена в нашем напеве, известном в настоящее время в двух жанровых состояниях? Определенные сведения на этот счет можно получить, сопоставляя территории распространения боровичского протяжного ауканья и причеты.

Дело в том, что изучаемый напев имеет в качестве причети более широкий ареал, чем в

Карта «Распространение вокальных мелодий-сигналов по Мологе и притокам Мсты (по данным обследования 1978—1986 гг.)»

Составлена М.А. Лобановым



— мелодии-сигналы ауканья
— пастушеские мелодии-сигналы на напев ауканья
— пастушеские мелодии-сигналы

— боровичское протяжное ауканье
— устюженский пастушеский напев

качестве бестекстовой сигнальной мелодии. С районом протяжного ауканья полностью совпадает только часть ареала гошений на этот напев. И именно та часть, где данной мелодией исчерпывается весь фонд существующих там причетных напевов. Кроме нее, причеть на тот же напев известна в Восточном Приладожье: по инькому текучию р. Паши и среднему р. Ояти⁹, где ауканья мелодически совершенно иные. На западе и юго-западе от Поморья они обнаружились у самых верховий р. Плюссы и — совершенно необъяснимо — в Белоруссии (Верхнедвинский р-н Витебской обл.)¹⁰. Западные очаги — островки загадочного происхождения, и касаться их пока не будем.

желания, и какая-то из них не будем.

Междуречье Мологи и Мсты является юго-западной окраиной для территории вокальных мелодий-сигналов в целом. Для причета на изучаемый напев эта же местность оказалась северо-восточной окраиной. Возникает предположение, что широко распространенная плачевая мелодия (даже в Белоруссии она есть!), попав на окраине своей территории в зону, где существовали бестекстовые вокальные мелодии, стала использоваться не только в своей первоначальной функции, но и как сигнал. Однако существуют данные, позволяющие иначе прочесть историю боровичского протяженного ауканья. Оказывается, и оно имеет свой остров, но вдали от новгородских земель — в Скандинавии.

В ряде скандинавских провинций распространены вокальные мелодии, употребляемые в пастбищной практике или вовсе без слов, или с незначительным словесным текстом, состоящим из команд вроде «поди сюда!», «ко мне!», кличек животных и т. д.¹¹ Вполне понятно, что и скандинавские мелодии, и русские бестекстовые напевы представляют один и тот же жанр. Но между боровичским протяжным ауканьем и этими мелодиями — в первую очередь шведскими — существуют и более тесные связи: записи одного из бытующих в Швеции напевов (иногда он исполняется сам по себе, иногда входит составной частью в более крупные пьесы — так называемые «коровьи хороводы») являются близкими вариантами боровичского протяжного ауканья (нотный пример 2)¹².

Сходный жанровый профиль, сходный этнографический контекст (производственные функции сигнала) при несомненной близости сопоставляемых вариантов заставляет воспринять явления как составные части единого целого.

Период норманно-ладожской государственности охватывал IX—XI вв. К этому времени относится расцвет и упадок Альдевьорга (так называлась Старая Ладога в скандинавских источниках), а также колонизация этого края бондами-земледельцами, известная под названием «ланднам» (букв. «взятие земли») и завершившаяся растворением скандинавов в новгородском крестьянстве¹³.

Этническая история Поморья, входившего в древненовгородскую Бежецкую пятину, практически не изучена и не дает пока своего объяснения открывшейся музыкальной параллели. Но общность между боровичским протяжным ауканьем и шведским пастицным напевом приводит в свете сказанного только к одному выводу: данный напев не мог возникнуть позднее XI в. и существовал к этому времени как на одной, так и на другой территории.

Однако международные связи изучаемого напева (сигнал — прочтение) обнаружены лишь на новгородской земле, в системе русского фольклора. На скандинавском материале ничего похожего не установлено. Следовательно, жанровая трансформация напева принадлежит более позднему хронологическому периоду и представляет уже явление истории русской народной музыки. Переход этот шел в направ-

Нотный пример 1

ПРИЧИТАНИЯ



лении от ауканья к причитанию, а не в обратном порядке.

Чтобы представить себе, как именно мог произойти подобный переход, примем во внимание следующий факт: поминальные причеты при посещении кладбищ, аналогичные причитания, но возглашаемые вне погоста, и, наконец, гоłoszenia «по своим горям» сближают, помимо содержания текста, еще и обстановка. Все они звучат в лесу (деревенские кладбища на Новгородчине обычно разбиты в лесах, нередко на жальниках — и сама этимология этого слова говорит о кладбище как о месте «жали», «жалобы», иными словами, причитания), в полном отъединении от людей, ибо плачущие скрывают заросли, и слышен только невесть откуда раздающийся голос.

Издревле лес считался священным местом у населения новгородских окраин. Во всяком случае, еще в 1534 г. новгородский архиепископ Макарий сообщал, что чудь и икора Вотской пятнины, хоть и принявшие православие, тем не менее совершают какие-то внекристианские молебствия вблизи деревьев и камней: «А молятца деи скверным своим молбицам древесам и каменью»¹⁴. Сходная ситуация наверняка существовала и в Бежецкой пятине.

Позволю здесь высказать предположение: напев боровичского протяжного аукания мог быть звуковым атрибутом подобных ритуалов. Он мог быть связан с культом предков, использовался для выкликивания умерших на общение с живыми. И сегодня еще в поминальных причетах распространены вызов покойных родителей на разговор и исповедование им своих горестей. Вероятнее всего, данный бестекстовый напев поначала был воспринят как поминальная, возникающая по ситуации («по своим горям») причеть, а от нее уже перешел в похоронно-обрядовые и свадебные гоношения.

Долгая жизнь боровического протяжного ауканья, изменение мировоззрения тех, кто им пользовался, — все это придало напеву другие функции, и с падением веры в сверхъестественное назначение бессловесной мелодии ее стали объяснять утилитарными потребностями. Но когда жительницы новгородских деревень рассказывают о том, как, начав укать, они подчас приходят в такое состояние, что начинают «плакать голосом», избывая таким способом душевные невзгоды, то здесь сама жайровая трансформация напева, происходящая буквально на глазах, расшифровывает его древнюю семантику.

Ауканья, гойканья и трудовые артельные припевки

Ниже пойдет речь о нескольких бестекстовых мелодиях-кличах, каждая из которых оказалась по-своему связана с одним и тем же видом хоровой песни — с бурладкими припевками.

Прежде всего нас заинтересует здесь женский сигнальный припев, столь же распевный, сколько боровичское протяжное ауканье, и зафиксированный в том же ареале (Мошенской, Боровичской, Пестовской р-ны Новгородской обл.), но мелодически совершенно иной. Светлый по ладовому колориту, он не ниспадает от вершины, как протяжное ауканье, но парит на этой вершине. Две его основные точки — начальный звук и опорный тон, опеваемый проигающими звуками, — подаются как VI и V ступени мажорного лада. Стремясь удержать высотный уровень, напев этот представляет собой широкую мелодическую фразу единого дыхания, не расчлененную дезуррами. Будем далее называть охарактеризованный напев «вторым боровичским ауканем» (нотный пример 3)¹⁵.

И данную сигнальную мелодию, и протяжное боровичское ауканье можно записать в

Нотный пример 2*Шведские варианты*

одном и том же населенном пункте. Но второе боровичское ауканье встречается гораздо реже протяжного. Из-за этого произошло упущение в моей собирательской работе: исполнителям второго боровичского ауканья не был задан вопрос, известно ли им протяжное ауканье и в чем состоит смысловое различие в их употреблении. Но и то немногое, что удалось узнать о редком напеве, свидетельствует, что сфера его применения ограничивалась сигнальной функцией, с причетью он не связан.

Второе боровичское ауканье близко напеву «Дубинушки», певшемуся поблизости — на лесославле по реке Сясь (Любытинский р-н Новгородской обл.). Обе мелодии являются по отношению друг к другу несомненными вариантами. Но найти село, где сейчас существовали бы они обе, не удалось. Такого же тесного контакта, какой наблюдался между причетью и протяжным ауканем, в данном случае не встретилось. И потому естественнее всего предположить, что «Дубинушка» — песня, известная на огромных пространствах нашей страны, ставшая общерусской, — преломилась в местной новгородской традиции во вторичном порядке, войдя в весьма старый слой местного фольклора — в лесные мелодии-кличи. Но так ли это?

Об очень рациональном существовании рассматриваемого сигнального напева свидетельствует одна югоэстонская пастищеская мелодия, записанная в десятках вариантов. Среди них преобладают такие, где интонации второго боровичского ауканья поданы скжато, коисспективно. Сигнал в этих вариантах, как правило, исполняется несколько раз подряд, его возглашение завершается каденцией иного мелодического рисунка (нотный пример 3:1—2). Реже встречаются распевивые, мелодически более развитые варианты, и они не только близки второму боровичскому ауканью, но и поразительно напоминают «Дубинушку» (нотный пример 4: 3—4), а иногда только последнюю, удаляясь уже от параллели с новгородскими сигналами (нотный пример 4: 5): итоговый пример 4¹⁶.

Ориентироваться следует, конечно, на типологически проясненный материал. Не учитывая его, можно посчитать, что «Дубинушка» могла отразиться в каком-нибудь эстонском напеве в качестве позднего заимствования. Но сходство между десятками югоэстонских вариантов и десятком боровичских (а те и другие

представляют один и тот же в своей основе напев) — факт совсем иного значения. Очень вероятно, что сходство между мелодиями-сигналами — это остаточное проявление былой культурной общности населения междуречья Мсты и Мологи и Эстонии. Выше сказано, что этническая история Поморья, составляющего главную часть древненовгородской Бежецкой пятнины, еще не прояснена. Но одно известно: по данным топонимии, здесь обитало «ныне полностью обруссвшее население, говорившее на языке прибалтийско-финского склада, близкому к теперешнему эстонскому или финскому»¹⁷. И это отмечает предположение о заимствовании «Дубинушки» бестекстовыми мелодиями-кличами.

Происходило обратное движение напева — от сигналов к бурлацкой припевке. И хотя «Дубинушка» широко распространена по России, но трансформация мелодии, поменявшей одно жаировое состояние на другое, происходила, как можно предположить, в рамках территории, где зафиксирован источник припевки — второе боровичское ауканье.

Полагаю, трансформация осуществлялась в следующем порядке. Прежде всего, ритмически аморфная бестекстовая мелодия сигнала, между опорными тонами которой могут добавляться или, наоборот, изыматься целые группы звуков, обрела, став артельной припевкой, твердую форму. Тому способствовали, во-первых, регулярный стих, во-вторых, коллективный характер пения «Дубинушки» — ведь в хоровом пении индивидуальное импровизационное растягивание ритма невозможно, иначе будет фальшивое, нестройное звучание.

Будучи бурлацкой припевкой, сигнальная мелодия, благодаря стилю, приобрела дополнительный раздел — анакрузу, обязательную во всех вариантах «Дубинушки». Верхний мелодический опоре теперь предшествует развитый «приступ». А второе боровичское ауканье, как и полагается кличу, сразу же начинается с самого верхнего своего звука, перед которым, правда, иногда бывает минимальный предикт — озвученное придыхание. И, наконец, многоголосная практика пения «Дубинушки» повлекла в одноголосных ее вариантах перемещение опор на гармонически параллельные IV и III степени, тогда как в ауканье данные опоры только на VI и V степенях.

Жанровая трансформация мелодии-сигнала

здесь, таким образом, осуществляется по-иному, чем при переходе боровичского протяжного ауканья в причет. Контраст логогенного и патогенного стилей заявляет о себе в различии четкой, обусловленной стихом, и аморфной ритмики. Наряду с ним важно и различие индивидуального (сольного) и коллективного (хорового) начала.

«Дубинушку» и мелодии-сигналы связывают еще одна деталь: в ряде своих вариантов бурлацкая припевка обрастает какими-то бестекстовыми мелодическими добавками, очень похожими на кличевые напевы. В этом есть определенная закономерность, связанная с ритмическим строением бурлацкой припевки. Казалось бы, единобразная на всей громадной территории своего распространения (Волга, северные реки, Центральное Черноземье), она на самом деле имеет две ритмические версии. В одной анакруза распевается так, что уравнивается по длительности распев с центральной частью поющесяго стиха, и оба раздела соотносятся как 1:1 (нотный пример 3:7). В другой версии анакруза гораздо короче и соотносится с центральной частью стиха в пропорции 1:4 или реже 1:2 (нотный пример 3:8).

Повсеместно распространился только первый тип «Дубинушки», а второй известен лишь на севере и северо-западе России. И только «Дубинушки» второго типа — то есть с короткой анакрузой — могут иметь в начале или конце напева добавку: бестекстовую мелодию¹⁸. Удивительно, но ни один из известных сегодня вариантов «Дубинушки» первого «общерусского» типа, записанных на том же севере, подобных добавок не имеет.

Что же касается самих бестекстовых фрагментов, то мелодически они совпадают с простейшими мелодиями-кличами, известными в новгородской народной терминологии под названием «коротко укатъ»¹⁹ (нотный пример 5)²⁰.

Как можно видеть по нотному примеру 5:3, такие же короткие мелодические сигналы есть не только у сборщиц ягод, но и у пастухов.

Характерная черта приведенных кратчайших мелодий — постепенное нисходящее движение на три-четыре звука. Пример 5:2 не должен восприниматься как мелодия иного типа, поскольку последний звук в мелодиях-сигналах нередко берется на снимаемом дыхании и занимает приблизительное место на шкале музыкальных тонов.

Такие простые напевы, казалось бы, настолько связаны с физиологическими возможностями голосового аппарата, что должны существовать везде, где приняты кличи. Но на самом деле ситуация с ними на северо-западе России иная. Они преобладают и существуют с аналогичными, но все же несколько другими мелодиями-сигналами на востоке Ленинградской обл., где проживают вепсы, и уходят на Вологодчину. С их ареалом и совпадает в общих чертах район распространения севернорусской «Дубинушки», напев которой имеет короткую анакрузу и бестекстовые добавки. Это то направление, в котором шло продвижение Новгорода в Заволочье. Земли эти фигурировали как новгородские владения уже в XII в. (Уставная грамота Святослава Ольгердовича 1137 г.).

Короткие кличи в качестве бестекстовой прелюдии «Дубинушки» напоминают то, как причеты предваряются протяжным ауканем. Только в гоношении такая прелюдия звучит в самом начале, перед словесной частью, а в многострофных трудовых припевках — перед каждой строфой. У обоих явлений, по-видимому, одни и те же магико-вокативные функции. А отсюда и общность музыкальной идеи.

Репертуар бурлацких припевок не ограничивается только «Дубинушкой». К другой, музыкально чрезвычайно богатой припевке ведет

еще одна бестекстовая мелодия, относящаяся к сигналам-гойканьям, — моложский пастушеский напев. Он зафиксирован мной на юге Устюженского р-на Вологодской обл. и в Сандовском р-не Тверской; менее отчетливы его записи произведены в Вышневолоцком р-не. Владеют таким напевом пастухи, и потому он попадается далко не так часто, как ауканья, которые известны многим сельским женщинам. Можно с уверенностью сказать, что в тех местах, где распространено протяжное боровичское ауканье, моложский пастушеский напев отсутствует. Он известен только на правобережье Мологи.

По рисунку мелодии моложский напев напоминает боровичское протяжное ауканье: такое же ниспадение линии от начального верхнего тона, потом новая попытка приподняться — и завершение на верхнем опорном (но не самом высоком) звуке. Напев этот исполняется могучим, звучным голосом в низком певческом регистре. Никаких регистрационных контрастов он не предусматривает. Может быть, поэтому не во всех его вариантах есть серединная цезура (нотный пример 6)²¹.

Варианты рассмотренного напева были неоднократно записаны в низовых Ветлуги и Керженца в качестве бурлацких припевок. А.А. Банин, посвящавший этой припевке специальный раздел в своем исследовании, отмечал, что она «ставит ряд вопросов, ответы на которые не очевидны»²². Автор работы допускает заимствование данной мелодии из песен какого-нибудь другого жанра. Но источники такого заимствования тогда не были найдены, и исследователь выдвинул гипотезу о ее развитии из более простых артельских припевок.

Моложский пастушеский напев особенно близок ветлужской трудовой припевке в первой ее записи, сделанной Я.А. Эшпаем, и в записи той же припевки, сделанной полувеком позднее (нотный пример 6: 3,4) А.А. Баниным.

Своеобразная особенность ветлужской припевки — повторное строение напева (в нотном примере повтор не выписан). Повтор сигнальным напевом не свойствен, он — типически песенный прием. Но минималистичный текст припевки и его сочетание с мелодией — отнюдь не песенного характера. Вероятно, в истории рассматриваемой мелодии были разные преобразования. Следует ли считать моложский напев результатом регressiveного развития некогда существовавшей песни либо ветлужскую припевку воспринять как не до конца осуществлявшуюся попытку создать песню на основе мелодии-сигнала — сказать трудно, не имея хронологических свидетельств.

Повторное строение — яркий показатель жанровой трансформации напева в его странствовании от песни к сигнальному возгласу или наоборот. О другом показателе выше уже говорилось: преображение моложского пастушеского напева в бурлацкую припевку можно наблюдать различие индивидуального и колективного начал, проявляющееся в различии ритмического пульса сольного и хорового народного пения. Свободен по ритму пастушеский сигнальный напев, ибо не связан с действиями, требующими объединения людей; весома и определенна каждая ритмическая доля ветлужской припевки, отражая влияние тех производственных операций, для которых она была предназначена.

Казалось бы, перемены должны значительно преобразить облик напева в двух его жанровых состояниях, тем более что устюженское «гойканье» и ветлужская припевка очень удалены друг от друга. Но на самом деле эти развитые мелодии текстуально ближе друг другу, нежели варианты ауканий и «Дубинушки». Их разделяет главным образом исполнительская интерпретация, от которой и ведет здесь свое начало жанровая трансформация.

Нотный пример 3

мелодии-сигналы

трудовые припевки

Нотный пример 4



Нотный пример 5

Рассмотренные лесные сигнальные мелодии связаны с бурлацкими припевками, распространенными исключительно по рекам. И это примечательно: много столетий водные пути играли важнейшую роль в становлении Новгородского государства, к исторической территории которого и привязаны обнаруженные напевы-кличи. Если путь из Новгорода на север шел через Заволочье, то в страны востока добирались по Волге, к которой вели волоки от верховьев Мсты до Тверцы или Мологи²³. Возможно, этим и объясняется находка моложского бестекстового напева на средней Волге, близ Козьмодемьянска — при впадении Ветлути в Волгу. Место это не так далеко от Булгара; в XIII—XIV вв. примерно здесь разделялись владения Руси и Золотой Орды²⁴. Но сам Козьмодемьянск был основан в конце XVI в. Трудно сказать со всей определенностью, было ли там во времена Булгара и Золотой Орды русское поселение, достаточное для поддержания традиции мелодий-кличей и припевок. Наиболее вероятно появление моложского напева на Ветлути не ранее основания упомянутого городка. Но это — время Московской Руси, для которой культура бестекстовых напевов нехарактерна. А на Волгу мелодия-сигнал пришла с моложской земли, остававшейся до 1462 г. в числе новгородских владений. При этом и на Мологе, и на Волге записаны данной мелодии сейчас дислоцируются неподалеку от путей, которые в древности наверняка требовалось охранять для безопасной торговли и судоходства. В общем, сигнальные напевы в межжанровых связях содержат немало вопросов к историческому их изучению.

Можно, однако, достаточно уверенно предположить, что бестекстовые мелодии, общие с напевами бурлацких припевок, использовались

некогда не (или не только) в связи с пастушеством или собирательством, но и с передвижением по воде. Более того, они трансформировались в фольклорный жанр, произведения которого оставались неусвоенными местной крестьянской традицией, осев лишь по берегам рек. Много времени спустя их существование поддержали лесосплав, коллективные трудовые операции, необходимые в судоходстве и при погрузочно-разгрузочных работах.

Мелодии-кличи передали бурлацким припевкам магический ореол, витающий вокруг лесных сигналов. Ведь не случайно еще недавно «Дубинушку» пели на Севере, в основном, при авариях на лесосплаве — заломах. Здесь же существовал обычай, засыпав «Дубинушку», обязательно выходить на улицу и слушать пение. Подобным образом выходили деревенские жители и на представления медведчиков, ибо в памяти все еще были живы отголоски почитания медведя. И, наконец, вятское название трудовых припевок «заговоры» — оно говорит само за себя, не нуждаясь в комментариях.

Примечания

¹ См.: Елеонская Е.И. Некоторые замечания по поводу сложения сказов // Этнографическое обозрение. 1912. № 1—2; Колесников И.М. Загадка в сказке // Ученые записки ЛГУ. № 81. 1946. Серия филологических наук. Вып. 12; Власова Э.И. Частушка в песне // Русский фольклор. Л., 1971. Т. XII и мн. др.

² См.: Астахова А.М. Народные сказки о богатырях русского эпоса. М., 1962; Мухаринская Л.С. Некоторые вопросы типологии народных напевов // Традиционное и современное народное музыкальное искусство: Сборник трудов ГМИИ им. Гнесиных. Вып. XXIX. М., 1956. С. 75 (автор касается в основном белорусской песни); Корепова К.Е. Следы былинной традиции в нижегородском фольклоре // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1983. Вып. 10 и т. п.

³ Лобанов М.А., Митрофанова В.В. Фольклорная традиция в Мошенском районе Новгородской области // Русский фольклор. Л., 1972. Т. XIII. С. 235.

⁴ Лобанов М.А. Вокальные мелодии-сигналы в крестьянском быту // Советская этнография. 1983. № 10.

⁵ Сообщено Э.В. Кирчук, 1924 г.р., пос. Киприя Хвойнинского р-на Новгородской обл.

⁶ Разумовская Е.Н. Плач с «кукушкой». Традиционное необрядовое глошение русско-белорусского погребания // Славянский и балканский фольклор: этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 160—178.

⁷ Источники нотного примера: 1 — Традиционный фольклор Новгородской области. Л., 1979. № 477; 2 — Фонограммы ИРЛИ. № 805.3; 3, 4 — Музыкально-поэтический фольклор Новгородской области. Новгород, 1983. № 49, 50; 5—7 — из

личного фонда М.А. Лобанова 1978 г. № 4-11, 7-5, 9-14.

⁸ Этот стилистический дуализм как характерное свойство архаических форм музыкального творчества отмечал К. Эакс и отводил ему важное место в своей концепции развития музыки. См.: Sachs C. The Rise of Music in the Ancient World East and West. N.Y., 1943. P. 48.

⁹ См.: Музыкально-песенный фольклор Ленинградской области. Л., 1989. Вып. II. № 8: Сто русских народных песен. Л., 1970. № 37, 38.

¹⁰ См.: Музыкально-песенный фольклор Ленинградской области. Л., 1987. Вып. I. № 21; Яссель: Мелодии. Минск, 1990. № 900—903. Надо добавить, что ладо-интонационные напоминания о напеве из Поморья мелькают в причтии Печорского р-на Псковской обл., западной части Тверского края и в многочисленных восточнославянских материалах. Но этого мы не упоминаем, поскольку понимаем под вариантом более тесное родство.

¹¹ Måberg C.-A. Studien zur schwedische volksmusik. Uppsala, 1971. S. 110—120.

¹² Источники нотного примера: Måberg C.-A. Studien zur schwedische Volksmusik, s. 178 (№ 1, 2), 176 (№ 3), 184—185 (№ 4 — отрывок из «коровьего хоровода»); запись М.А. Лобанова: ФА ИРЛИ. 2217—5 (№ 5).

¹³ Эмиграция крестьян из Скандинавии была вызвана недовольством объединением племен, проводившимися скандинавскими конунгами. Она осуществлялась в IX в. в Северную Англию, в только что открытую Исландию и в Приладожье, где, по предположениям, был центр государства Шведская Русь. Колонисты восточного потока осваивали земли рядом с владениями немногочисленного тата финского населения и, видимо, успели смешаться с прибалтико-финами до того, как здесь возобладал славянский этнокультурный элемент.

¹⁴ Шведские ученые по-разному определяют террииторию, охваченную ланднамом. А. Стендер-Петтерсон размещает ее в треугольнике между Ладожским, Псковским и Белым озерами. Х. Арбман считает ее гораздо более узкой: бассейны впадающих в Ладогу рек Волхова, Сяси, Паши и Оити. Но он не отрицает возможности продвижения ланднама дальше на юго-восток, основываясь на скандинавских археологических находках в пределах Бежецкой пятини: Чагода, Песь, верховья Мсты. См.: Ловлянинский Х. Русь и норманы. М., 1985. С. 101—107; Шаскольский И.П. Норманская теория в современной буржуазной науке М.—Л., 1965. С. 185—192; Arfman H. Vikingarna. Stockholm, 1962. S. 122 и мн. др.

¹⁵ Дополнение к Актам историческим, собранным и изданным археографической комиссией. СПб., 1846. Т. 1. С. 27—28.

¹⁶ Источники нотного примера: 1—3 — записи М.А. Лобанова: ФА ИРЛИ 2213—4, 2201—11, 2219—8; 4—5 — Музыкально-поэтический фольклор Новгородской области. Новгород, 1983. № 39, 26; 6 — запись М.А. Лобанова: ФА ИРЛИ 2335—5; 7 — Лопатин Н.М., Прокунин В.П. Русские народные лирические песни. М., 1956. № 44—8 — Истомин И.А. Трудовые припевки плахотников. М., 1979. № 13; 9 — ФА ИРЛИ 1748—13. Еesti Karjasaalud. III. Tallinn, 1990. № 7 «в». Р. 59; № 52. Р. 87; Tampere H. Eesti rahvalaule viisidega. I. Tallinn, 1956. № 4, 3; 5. Vissel A. Eesti Karjasaalud. № 48. Р. 85.

¹⁷ Полов А.И. Следы времен минувших. Л., 1981. С. 44.

¹⁸ Выясняется генезис «Дубинушки» с помощью реконструкции ритмической проформы мелодии. А.А. Банин не учел, что имеет дело с произведением, состоящим из двух напевов, и распространяя свою реконструкцию на ту часть песни, которая относится уже к бестекстовому сигналу (Банин А.А. О функциональности и генетических связях песен «Ой, дубинушка, ухнем» и «Вниз на матушке по Волге» // Музыкальная фольклористика. М., 1978. Вып. 2. С. 48).

¹⁹ Аналогична этому и народная классификация бурлацких припевков. Их на Вятке и Ангаре, где работают вятские же плахотоны, называют «короткий» и «долгий» «раз». См.: Истомин И.А. Приневки енисейских лесоплавщиков. М., 1977. С. 8.

²⁰ Источники нотного примера: личный архив М.А. Лобанова, нотировки 32, 34, 27 (1985 г., Верховажский р-н Вологодской обл.). См. параллели в нотном примере 3:6, 3:8, 3:9.

²¹ Источники нотного примера: 1, 2 — записи М.А. Лобанова (1979 г., Устюженский р-н Вологодской обл.); 3 — Эщпай Я.А. Марийские песни. М., 1957. № 22; 4 — Банин А.А. Трудовые артельные песни и припевки. М., 1971. № 1.

²² Банин А.А. Трудовые артельные песни и припевки, с. 30.

²³ Кузя А.В. Новгородская земля // Древнерусские княжества X—XIII вв. М., 1975. С. 192.

²⁴ Егоров В.Л. Историческая география Золотой Орды в XIII—XIV вв. М., 1985. С. 232—233.

Нотный пример 6

Мелодии-сигналы

3

4

трудовые припевки

5

6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22

23

24

25

26

27

28

29

30

31

32

33

34

35

36

37

38

39

40

41

42

43

44

45

46

47

48

49

50

51

52

53

54

55

56

57

58

59

60

61

62

63

64

65

66

67

68

69

70

71

72

73

74

75

76

77

78

79

80

81

82

83

84

85

86

87

88

89

90

91

92

93

94

95

96

97

98

99

100

101

102

103

104

105

106

107

108

109

110

111

112

113

114

115

116

117

118

119

120

121

122

123

124

125

126

127

128

129

130

131

132

133

134

135

136

137

138

139

140

141

142

143

144

145

146

147

148

149

150

151

152

153

154

155

156

157

158

159

160

161

162

163

164

165

166

Давно известно, что музыкальный фольклор любого народа существует в системе местных традиций. Впервые на важность изучения территориального распределения явлений традиционной музыкальной культуры указал К. Квитка более 50 лет назад. Он считал, что музыкальная география может дать ключ к исторической интерпретации отдельных форм и пластов музыкального фольклора. Однако долгое время этномузикологи не занимались ареальными исследованиями. Лишь с конца 70-х годов, когда был накоплен значительный материал, стало возможным проведение такого рода исследования.

Картографические опыты в области музыкальной фольклористики сразу же поставили перед исследователями множество проблем, главная из которых заключалась в выборе единицы картографирования. В настоящее время этномузикологии установили, что релевантными признаками при картографировании музыкально-фольклорных текстов являются прежде всего их ритмическая и мелодическая (звуковысотная) организации, а также формы их координации, пересечения. В процессе ареального исследования два основных компонента музыкальной формы неожиданно проявили достаточную автономность, самостоятельность по отношению друг к другу, что выразилось в различных закономерностях их территориального распространения. Так, ритмические типы (далее — РТ), как правило, имеют более обширные ареалы и поэтому могут менять свой ладовый и мелодический облик при движении на территории. Мелодические типы в зоне своего бытования нередко обнаруживают способность соединяться с несколькими РТ, образуя группу родственных напевов, определяющих лицо данной локальной традиции. Возможно, закономерности территориального распределения двух основных структурных компонентов музыкальной формы отражают разные уровни дифференциации населения, являющегося их носителем, или разные стадии исторического процесса интеграции или, наоборот, размежевания определенных этнических групп.

Если до сих пор речь шла о картографировании как бы «плана выражения» музыкально-фольклорных текстов, то не менее интересно проследить территориальную динамику их «плана содержания», который обычно отражается в жанровой атрибуции этих текстов народными исполнителями. Далее на материале жатвенных песен, известных в белорусском Поозерье и сопредельных русских землях (псковских и смоленских), мы постараемся показать соотношение структурных компонентов музыкально-обрядовых текстов и их функции в территориальной проекции.

Данный регион выбран не случайно. Именно здесь наиболее ясно заметны изменения в функционировании принадлежащих к одному типу жатвенных песен. Несмотря на то что в основе жатвенной обрядности восточных славян лежат единые мифологические представления, их реализация в конкретных локальных традициях имеет свои особенности, что, естественно, не может не влиять на функционирование песен, обслуживающих жатвенные обряды. Попадая в различный этнографический контекст, песни меняют свою жанровую принадлежность

ОЛЬГА АЛЕКСЕЕВНА ПАШИНА, канд. искусствоведения; Российская Академия музыки им. Гнесиных (Москва)

О.А. ПАШИНА

ЖАТВЕННЫЕ ПЕСНИ В СВЕТЕ МУЗЫКАЛЬНОЙ АРЕАЛОГИИ

и по-разному атрибутируются народным певцами.

В отличие от других регионов Белоруссии, где все жатвенные обряды связаны с рожью — озимым хлебом, в Поозерье четко прослеживается противопоставление озимой и яровой жатвы, что более характерно для русской территории, где озимая рожь и яровой овес противопоставляются как женское (из ржаных колосьев плетут косу) и мужское (оставляют на поле «бороду» из овсяных стеблей) начала¹. Если на русской территории оппозиция «озимое-яровое» существует на уровне ритуальных действий и обрядовых реалий, то в Поозерье она нередко реализуется и на музыкальном уровне.

Как нам кажется, есть две причины, обуславливающие формирование песенных жатвенных циклов: во-первых, это система мифологических представлений, реализующаяся в конкретной этнографической зоне в определенной системе жатвенных обрядов; во-вторых, количество напевов, обслуживающих жатвенный цикл в локальной традиции, поскольку от их количества зависит и их распределение в цикле.

В Белоруссии и русско-белорусском пограничье распространены два основных типа живых песен. Один из них условно назовем **общебелорусским**, так как его ареал приблизительно совпадает с белорусской этнической территорией. Он существует в разветвленной системе местных версий. Одним из важнейших свойств живых напевов общебелорусского типа является высокая степень взаимообусловленности мелодики и ритмики. Локальные традиции живых песен общебелорусского типа в Поозерье различаются по трем параметрам: ритмическому строению напевов, их ладовой структуре и форме мелострофы. Первые два параметра дают основное членение территории на западную и восточную зоны, третий определяет специфику узколокальных традиций данного типа живых песен.

Основной зоной распространения второго типа жнива является область белорусского Поозерья, поэтому в дальнейшем будем называть его **поозерским**. В отличие от первого он характеризуется достаточной независимостью двух основных компонентов музыкальной формы, каждый из которых имеет свои версии. На уровне ритмики существует четыре основных территориально закрепленных разновидностей напевов этого типа, которые локализованы соответственно в западной, центральной, восточной зонах Поозерья и западных районах Смоленщины. С точки зрения мелодики ареал данного типа делится на две части: западную, охватывающую западные и центральные районы Поозерья, и восточную, включающую восточную окраину Поозерья и прилегающие земли Смоленской области.

Наконец, на востоке Могилевщины в качестве жатвенного выступает один из свадебных напевов.

Как же обозначенные типы жатвенных напевов функционируют на указанной территории и какие жатвенные песенные циклы обращают в локальных традициях?

В Поозерье по этнографическим особенностям жатвенного комплекса можно выделить четыре зоны, отличающиеся также и спецификой песенных циклов.

Одна из них — западное Поозерье. Здесь жатвенные обряды связаны с уборкой как озимых, так и яровых хлебов. Сначала остановимся на озимой жатве, в которой особо выделяется начало и конец.

Приступая к уборке ржи, ритуальные действия производят с первым снопом. Здесь он носит название борода, хотя на всей остальной территории Белоруссии и в России этот термин используется для обозначения последних колосьев, оставляемых на поле в конце жатвы. «Первая прядка при жатве — Богу на бороду, клади за икону. А зерно засевали» (Пустошкинский р-н Псковской обл.). Или: «Борода — три колоска. Их срежут инесут домой за иконку. Дедова борода. Это в начале жатвы» (Себежский р-н Псковской обл.)².

Окончание озимой жатвы отмечено ритуальным сидением на последнем снопе и пением песен: «Как пожники, последнее поле пожнивают и последний сноп большой звязнут, сидут на сноп и, бывало, песни кто начинает, а кто подхватывает» (Пустошкинский р-н Псковской обл.). Ср. также: «Дожнишь, на последний сноп садишься и тогда поешь» (Верхнедвинский р-н Витебской обл.). Кроме того, на последних колосьях было принято гадать: «Когда был срезан последний сноп, девушки и молодые женщины садились на него, потом открывали сноп. Если увидят таракана, то в этом году родить мальчика, если букашку — то девочку» (Пустошкинский р-н Псковской обл.).

При уборке яровых хлебов особые ритуальные действия производились лишь после завершения работы и были связаны с последним снопом. Причем, обряд имел специальное название — ловить перепёлку. «Последний сноп — ловят перепёлку. Кладут под сноп гроши, хлеб, яйца. Потом качают сноп и смотрят: много ли мурашей? Если много — выйдет замуж (девушка. — О.П.) и будет богато жить» (Верхнедвинский р-н Витебской обл.). «Сноп кладется, перепёлка там лежит — грошей скользки-нибудь, хлеба там положат. Это зовется перепёлка» (Россошанский р-н Витебской обл.). В некоторых местах ритуал выглядит несколько иначе: «Как дожнишь — перепёлку ловят. Перепёлку обжигали. Хлеб кладешь (в иесжатый овес. — О.П.) и обжигаешь крутом перепёлку (т.е. жнишь вокруг этого хлеба. — О.П.)» (Себежский р-н Псковской обл.).

В соответствии с обрядовым циклом два основных типа живых песен — общебелорусский и поозерский — противопоставлены друг другу на данной территории как озимое и яровое жниво, что нашло отражение и в народной терминологии: песни общебелорусского типа называют *жытія, жытныя, ржаные*, (отсюда: «Моя мать, бывало, как заржёт песню!»), а поозерского — *ярное, ярына, ярыну жнучы и т.п.*³ Причем каждый тип напева исполняется в течение всего периода жатвы (озимой или

яровой), начиная с зажинок и кончая дожинальным обрядом.

Вторая зона — восток Поозерья. Здесь жатвенные обряды связаны исключительно с озимым хлебом — рожью. Начало жатвы в восточном Поозерье практически не выделено и центр тяжести падает на дожинальный обряд «завивания бороды». Приведем описание этого обряда, сделанное в конце прошлого века: «В Витебской губернии и уезде, оканчивая ржаную жатву, одна часть жниц, срезав горсть ржаных стеблей с колосьями, начинает плести из них венок; в то же время другая часть, отделившись от них, садится на землю и поет соответствующую слуху песню... Первая из певиц садится на корточки перед нарочно оставленным на поле кустом ржаных стеблей с колосьями и, продолжая петь с прочими, полет, то есть выдергивает траву, оставшуюся в недожатом кусте ржи. Эта работа продолжается и кончается одновременно с плетением венка. Когда все готово, половшая выдергивает один стебель и связывает в пучок весь куст у самых колосьев — что и называется бородой, а в середину очищенного от травы куста кладет небольшую краюшку ржаного хлеба с солью. Все это действие называется "завивать бороду"»⁴.

Естественно, что два основных типа живенных песен противопоставлены здесь уже не как озимое и яровое жниво, а как собственно живенные (общебелорусский тип), исполняемые в период жатвы на поле и по дороге домой, и дожиночные (по местной терминологии *абжиночные, абжинские*), связанные с окончанием озимой жатвы песни (поозерский тип). Последние исполняются во время обряда «завивания бороды» и поэтому иногда зовутся *бородными* (с зачином: «Сидит козел на меже, дивуется бороде»).

Третья зона охватывает северо-западные районы Смоленщины и прилегающие районы Псковской области. Обрядовый жатвенный цикл организован здесь совсем иначе, нежели в двух предыдущих случаях. Его особенность заключается в том, что маркируются крайние точки всего периода уборочных работ. Поскольку озимый хлеб созревает раньше, то ритуальные действия, отмечающие начало жатвы, связаны именно с ним: «Как поспеет рожь — идут зажинаться. Три раза сожнут, связутся. А потом идут, берут зажинок (маленький снопик. — О.П.) и за икону вторкивают. Торчит, пока не намолотишь. Жито (зерна от зажинки. — О.П.) в первый мешок сыплют и в хлебе спечь обязательно надо» (Демидовский р-н Смоленской обл.). Или: «Зажинки Бога бываются: бывало, придешь, начинаш жать. Отрежешь три раза: Господи, благослови! — тады этот обжинок возьмешь, его связешь и приносишь домой. Это без песен, безо всего» (Велижский р-н Смоленской обл.).

Что касается дожинок, то их спрашивали только в конце жатвы яровых. Центральное место в обряде занимал ритуал с последним снопом (чаще всего овсянным), которому придавался антропоморфный вид. Назывался этот сноп *спареней* или *бородой*: «Бороду пяют по осени, когда яровой жнить хлеб, домой идуть — пяют. Сделают куклу — последний сноп — спареня. Нясесть бороду на плече и плашь. Этот сноп — человек: платок завяжем, фартук, кофту, — и нясесть. Закончили жать — няsem бороду пяем. А хозяин угощение приготовит — яешю. Абжинки — у одного сегодня, у другого

завтра. Бороду сажают в кут (красный угол. — О.П.). На лен не бывает борода. На овес, на последок» (Велижский р-н). В Великолукском районе Псковской области особо чествуется последний овсянной сноп, хотя и не имеющий антропоморфного облика, но именуемый *Харитон*. Сноп «коблем на голову» хозяйка несет с поля. Затем его ставят посреди стола или на пол посреди избы и после угощения растаскивают («распускают») по всей избе⁵. Растаскивание, расколачивание снопа встречается и в Велижском районе: «Абжинки — как дожинаем. Приносить хозяин горелки. Спарению приносили в кут, обвязанную, в дом, где вячляем. Тягаем с корня спарению. Платком обвязывают, венок сделают снопу. И борода называлась. Песню играют, когда с поля шли. Борода — это конец. Скачем с ней, с бородой, расколотим ее чисто. А когда проходит этот день, завтра мы ее относим в сарай, спарению, там, где хлеб, вместе со снопами. Когда вся жатва кончилась — тогда спарения. За все поля — одна спарения, чаще овсянья».

В этой зоне неизвестен общебелорусский тип жнива. Песни же поозерского типа, здесь, как и в восточном Поозерье, выступают в качестве дожиночных, но приуроченных к яровой жатве. Поэтому термины *абжиночные* и *восточные*, применяемые в отношении этих песен народными певицами, являются синонимами.

Обрядовый контекст обусловил появление в поэтических текстах дожиночных песен связанных со «спареней» (или «бородой») мотивов:

У нас сеяния спарения,
Яна звались сы корня,
Сы постатьушки долой...

Наконец, четвертая зона включает восточные районы Могилевщины и южные районы Витебщины. В этом регионе жатвенные обряды акцентируют моменты начала и конца полевых работ и совершаются только при уборке озимого хлеба (ржи).

Зажинки: «Эдоровая, молодая (женщина. — О.П.) зажать должна. Три снопочки наложить, прынесьуть и на стол в куте постановять. И яно стаинь, пока высокнеть. Тады обмолотить и сеять этим зерном» (Горецкий р-н Могилевской обл.).

Дожиночный ритуал в прошлом имел здесь две формы — индивидуальную и общественную. Индивидуальные дожинки выражались в обряде «завивания бороды», который каждый хозяин совершал на своем поле, своей *постати*: «На дожинки — барада кидается, завязана узлом. Обжинаются, ходят, обсыпают ее солью, и пока в поле уберутся, и уже поедеть с плугом кто-либо заарыват (пахать осенью под озимый хлеб. — О.П.), сделал первый загон, и эта вырывается с корнем барада, переносится туда, где будет на лето жито. Чтоб на лето урожай хороший. Богу на бараду — говорили» (Чаусский р-н Могилевской обл.).

Общественный вариант дожинок появился в результате широко распространенного обычая жать толокой: когда оставалось дожинать незначительную часть жита, хозяин ходил по соседям и приглашал на дожинки. Помощники работали в этот день за угощение. На общественных дожинках обыкновенно плели дожинальные венки: «Вянок из ржи платьут с цветами. Хороший вянок и колючий — для злого хозяина. Толокию жнить. Плохой хозяин в обед не дал пообедать, да и ему из деда колючего (из репейника. — О.П.) сплятуть вянок и постараются повесить» (Чаусский р-н Могилевской обл.).

На этой территории вновь сосуществует два

основных типа живенных песен (общебелорусский и поозерский), однако они функционально не противопоставлены друг другу, как это было в предыдущих случаях. Напевы и того, и другого типа исполняются в период озимой жатвы. Дожиночные песни в самостоятельных музыкальных формах здесь не зафиксированы. Связанные с дожинальной толокой поэтические тексты в равной степени могут распеваться на напевы обоих типов.

Оппозицию напевам двух основных типов составляют песни, называемые в данной местности *овсянное жниво* и исполняемые в период уборки ярового хлеба. *Овсянное жниво* поется на один из самых распространенных свадебных напевов, часто с текстом:

Авясéц, мамочка, авясéц,
Кали Бог сватоу принясесть?

Из вышеизложенного можно сделать следующие выводы:

а) ареалы песенных типов могут не совпадать и лишь частично перекрывать друг друга;

б) ареал песенного типа имеет свою внутреннюю структуру, внутреннее членение, так как каждый песенный тип, как правило, существует в системе территориально закрепленных версий. При этом субареалы, образуемые версиями ритмического и координирующихся с ним мелодических типов также не совпадают.

Все это создает неоднозначную и динамичную картину пространственного распределения музыкальных явлений традиционной культуры, картину, требующую серьезного осмысливания. Ситуация еще более усложняется, если принять во внимание не только ареальные границы структурных компонентов музыкальных текстов, но и особенности их функционирования, во многом определяемые, как мы постарались показать, этнографическим контекстом. Однако дело не только в этнографическом контексте, чрезвычайно важном для обрядовых музыкально-фольклорных текстов. Поскольку границы ареалов обрядовых напевов не совпадают, в каждой локальной традиции их количество в рамках того или иного песенного цикла может меняться. Это, естественно, приводит к перераспределению функций между напевами в данном цикле. Именно поэтому один и тот же тип напева в различных местных традициях может жанрово и функционально переосмысляться.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что интерпретация полученных при картографировании музыкально-фольклорных явлений границ — дело необычайно сложное и рискованное. О ее надежности можно будет говорить только в том случае, если она будет подкреплена данными смежных дисциплин.

Примечания

¹ Терновская О.А. Славянский дожинальный обряд: терминология и структура. Дис... канд. фил. наук. М., 1976. С. 52.

² В статье использованы материалы, записанные экспедициями ГМПИ им. Гнесиных (ныне Российской академии музыки) в 1970—1980-х годах.

³ Справедливости ради заметим, что не везде в Западном Поозерье поозерский тип жнива выступает в роли ярового. В узкой зоне псковско-витебского пограничья, являющейся для него периферийной, он связан с жатвой ржи.

⁴ Шайн Л. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1880. Т. 1. Ч. 2. С. 263—264.

⁵ Материалы по Великолукскому району любезно предоставлены нам А.М. Мехнедовым. Записи сделаны экспедициями ЛОЛГК им. Н. Римского-Корсакова под руководством А.М. Мехнедова и хранятся в архиве кабинета народной музыки Санкт-Петербургской консерватории.

К 90-летию со дня рождения П.И. Рябинина-Андреева

П.И. РЯБИНИН-АНДРЕЕВ. «Воспоминания о прошлом»

27 мая 1995 года исполнилось 90 лет со дня рождения Петра Ивановича Рябинина-Андреева — последнего представителя прославленной семьи сказителей Рябининых.

Первые записи былины были сделаны от него летом 1926 г. ленинградской экспедицией ГИИИ и московской экспедицией ГАХН¹. Позже в опубликованных материалах экспедиции «По следам Рыбникова и Гильфердинга» было заявлено, что и «с ритмической, и с текстологической стороны — былины П.И. Рябинина-Андреева — одни из лучших эпических произведений первой трети XX века». Вот как описал молодого сказителя один из членов экспедиции: «В своем пении он сохранял Рябининскую традицию — хороший текст и ровный, чистый голос. Голова, положенная на ладонь, полуоткрытые глаза — все говорило о том, что и сам он уплывает вслед за былиной, в глубь давно минувших времен, мечтательно следя за Добриней во всех перипетиях и превратностях дружинных походов. Андреев чувствует размер былины и мелодию, он не упускает деталей, почти не отрывается для пояснений, но тем не менее чувствуешь, что яд городских успехов его семьи отразился и на его исполнении. После ряда непосредственных и искренних певцов в молодом Петре Ивановиче невольно улавливается выработка и мастерство, хотя городских, и вообще больших выступлений у него в то время еще не было <...> Пение былин, несомненно, доставляет удовольствие этому певцу, но многое рассчитано в нем на эффект, его варианты очень близки к Рябининским вариантам в Записях Рыбникова и Гильфердинга. Но мастерство сказывания у П.И. несомненно выше и Суриковского, и Семеновского².

Многократно будут еще записываться былины от Петра Ивановича Рябинина-Андреева. Не сосчитать его поездок для исполнения былин в столичные города. Тексты былин, записанные от него, будут дважды изданы целиком — в 1939³ и в 1950⁴ гг.

Награжденный в 1939 г. в числе первых в Карелии орденом «Знак Почета» Петр Иванович прибавил к ним фронтовые медали в годы Великой Отечественной войны. Член Союза писателей, он и на фронте сочинял стихи, былины, песни. Из боевой характеристики красноармейца П.И. Рябинина-Андреева: «Как сказитель-былинник, товарищ Рябинин-Андреев принимал участие в общественно-политической работе среди личного состава полка. Являясь агитатором, он выступал перед бойцами, зачитывал свои произведения, былины о товарище Сталине, Ворошилове, и Чапаеве⁵. Возвратившись с войны после тяжелой контузии, он долго и безуспешно хлопотал об издании своих новых былин и фронтовых песен. Всю жизнь чрезвычайно гордившийся своей принадлежностью к роду сказителей Рябининых, Петр Иванович в новой книге хотел рассказать историю семьи Рябининых-Андреевых. Публикуемые «Воспоминания о прошлом» были написаны им в 1948 г. и ранее нигде не публиковались. Текст представляет собой 6 пожелавших от времени машинописных листов бумаги, мелко исписанных карандашом с обеих сторон. Воспоминания сохранила и передала для публикации дочь П.И. Рябинина-Андреева — Анастасия Петровна Титова. Вниманию читателей ЖС предлагается сокращенный вариант «Воспоминаний»; полностью они будут опубликованы в четвертом номере «Кижского вестника».

Орфография, пунктуация и частично стиль повествования исправлены публикатором. В тексте оставлены лишь немногие слова, характеризующие заонежский говор. Сведения о родственниках П.И. Рябинина-Андреева (прим. 6—10, 15) даются по материалам ЦГА РК (Фонд Олонецкой духовной консистории. Метрические книги Петрозаводского уезда. Приходы Кижский и Сенгогубский), найденным сотрудниками музея «Кижи» С.В. Воробьевой и Р.Б. Калашниковой.

Многие ученые и исследователи побывали в Заонежье, но их заинтересовала только былина и ее носители. А ни один из ученых не поинтересовался узнать у стариков, как и почему былины попали на север и здесь сохранились до наших дней. Не только в Заонежье, их исполняли и в Пудожском районе и Архангельске.

Вот что старики рассказывали о Заонежье. В особенности про Гарницы. Когда на Новгород было нашествие иноземцев, тогда люди целыми семьями бежали в леса и укрывались там. И вот к нам в Карелию много прибыло беженцев, из них два брата, Захар и Андрей, попали в Заонежье. Долго они бродили и искали себе приюта и наконец пришли в Гарницкую губу. В губе столько было рыбы, что они решили здесь распоселиться, и вот Андрей со своей женой стал строить хату на западном берегу, а Захар — на сточном. Расстроились и стали жить. А ряд их товарищей распоселились дальше, кто на север, кто на юг. Вот они-то занесли былины с запада на север. Интересно рассказывали старики: рубили они кругом лес и жгли, потом пахали сохами и сеяли хлеб. Но что мне рассказывали Гаврилин П.З. и Малинин Ф.В.: эти два брата летом переезжали (друг к другу. — Р.К.) на плоту, а когда становился лед, то ходили по льду. По воскресным дням пекли блины овсяные, и была одна сковорода у двоих, одна невестка спечет и другой передает: выйдет на берег и по льду бросит сковороду на другой берег. Таким образом бросали топор, пилу, пока не приобрели каждый себе. Да, интересно, Захар дал себе фамилию Завьялов, которая существует и сейчас, даже есть еще и члены этой фамилии. Да и Андреевы существуют по сию время. Интересно тогда размножались — женились



Балкон дома Рябининых, построенного в 1894 г. (Фото из архива А.П. Титовой)

на сестрах и выходили за братьев. Уже позже к ним стали приезжать их родственники и знакомые и оставались жить в этой глухи...

О Рябининых. Андрей Андреев жил, семья размножалась. И вот у него родился сын, и он назвал его Самсоном⁶. Этот Самсон поженился и построил дом в северном конце Гарница. У дома посадил сосну, которая еще стоит и сейчас, называя себе фамилию — Самсоновы. И вот бабушка⁷ мне рассказывала про этого Самсона. Когда война была со шведами, его призвали служить, но он отказался и не пошел. Тогда царские лакеи пришли, чтоб его силой взять, он взял плеть и выбыл всех из дома и даже с деревни. Те больше не смели появиться. А царю отписали, что помер. Так Самсон отбился от службы царской. А потом уехал на лыжах в Питер да там и помер. А фамилия есть и сейчас в Гарницах — Самсоновы. Но никого нет, все вымерли, остальные из молодежи уехали. Было у Андреевых три брата: Андрей да Григорий и Павел. Павел помер холостым. Андрей, тот помер позже. А Григорий был охотник, и случайно на охоте рогатина сломилась, и медведь помял его до смерти. У Андрея осталось два сына — Митя (? — Р.К.) и Степан. И вот у Степана родились сын и дочь. Дочь он выдал к Мигурам за Трепалина Архипа. Вот былины и принесли в дом Трепалиных с дома Андреевых. Там она пела и рассказывала. Потом от Трепалиных выдала свою дочь обратно в Гарницы, за Сарафановых. А как звать — не помню, забыл, и говорила бабка, да уже давно это было. И у Сарафановых пели былины, но они вышли-то с дома Андреевых. У Степана было двое детей: дочь и сын. Дочь он выдал замуж в свою деревню за Кокойкина. А сын Григорий жил на хозяйстве в доме Андреевых. И вот у него родился сын Трофим (зачеркнуто. — Р.К.). В доме Андреевых с двоюродным братом Игнатом⁸, и вот Григория призвали на войну, когда война с Турцией была да там и убили его. А сын Трофим остался маленьkim да так и жил с дядей Игнатом и с матерью. Дядя любил мальчика и обучил его рыбному делу, вязать всякого рода сети да и по хозяйству научил работать, научил делать сохи, бороны, дровни и кой-что другое по хозяйству. Трофим был послушным, ходил-помогал другим справным людям. А потом и сам стал рыбаком и стал ездить ловить ряпушку, в то время она ловилась в южном конце Онежского озера, у Петра и Павла, у Вознесенья. Далеко это было — от Клименецкого острова до Вознесенья, но старики смелые были, ездили на лодках, иногда на парусах, но большинство на греблёнках, но лодки были рыбакских, большия, хорошия.

И вот был такой сказитель в Кижах, в деревне Волкостров — Илья Илустафьев, фамилию не помню. Вот там мой прадед еще кой-чему научился, былинам и сказкам, да с ним и рыбачил в северном конце Клименецкого острова. А потом в праздник, который, бывает, празднуют на Серёдке и Потаневщине ежегодно, у этого будущего праздника, и перешел в дом Рябининых на Серёдку⁹. И вот у него родилось три сына, один помер, второй остался при отце. А младшего Ивана Трофима Григорьевич <...> (? — Р.К.) обратно в Гарницы, в дом Андреевых. Бабушка после мужа была еще молода, 26 лет, она приняла Ивана Трофимовича к себе в дом. У нее была дочь Татьяна и мой папаша. Тете было 14 (? — Р.К.) лет, а папаше 2 года. Когда пришел в дом Иван Трофимович, он стал петь былины и рассказывать. Отец их любил, и слушал, и сам научился петь. И вот папа рассказывал, тяжело ему было не с родным отцом жить. С трех лет уже был заставлен с тетей пилить дрова. Да, рано пришлось работать по хозяйству. Когда тетя стала взрослой, она вышла замуж в Гарницы, за Оятева Егора Ефимовича. Семья была большая, жить было тяжело, да и скандалить стали, тогда дядя Егор уехал в Питер на Колпинский завод <...> У бабушки с новым мужем родилось 2 сына — Павел и Василий. Вот они росли, но папу моего обожали и любили, как старшего брата. Да и он их не давал в обиду, жили дружно. Вот мой отец уже возмужал. Тогда его женили недалеко, в деревне Леликово, у Чивиных. Маму мою звали Марфа Петровна, она с папой с одного года рождения¹⁰. Когда папу женили, в то время уже деда Ивана Трофимовича стали возить по городам петь былины. Возил Виноградов Павел Яковлевич, из Петрозаводска был. Он к нам все ездил за управляющего. Помню толстый такой был, с бородой, рослый. Дед И.Т. вечно водки не пил да и не курил. Сынова курили, но молча, табак держали у коней, в конюшне. Дед был старовер. И бабка тоже. Дед даже гостям не



Иван Герасимович Рябинин-Андреев с женой Марфой Петровной и старшим сыном Степаном. Нач.(?) XX в. (Фото из архива музея «Кижи», инв. № 3877)

разрешал в доме курить, говорил, что с табачником нельзя под одной крышей жить. Грехно. И вот когда первый раз дед приехал с пения, привез много денег и дом построил, и все заправил по хозяйству. Поля разградил по 200 метров с пожнями (? — Р.К.) каменные изгороди. Работали сами мужики и бабы да брали и чужих в помощь. У моего отца и мамы пошли дети. Отец однажды пришел с охоты, а дед и говорит: «Но как, бурлак, много ли нажил?» Вот оне тут и заспорили, бабка стала унимать отца. Отец их выругал резко. Тогда дед стал отца гнать с дому. Отец не пошел, некуда, а сказал деду: «Так зачем ты мой дом сломал, пусть меня бы хоть задавило, но в отцовском, не в твоем!» И той же осенью отца призвали в ратники. Бабка просила отца, чтоб он поклонился в ноги Ивану Трофимовичу, но отец отказался и заявил, что чужому мужику кланяться не будет. Пошли опять споры. Тогда отец пошел к купцу Романову Андрею Федоровичу в Лонгасы и рассказал все. Тот посоветовал уехать в Питер и дал отцу 20 руб. Отец уехал в Питер, в Колпино, к зятю и сестре, и дядя Егор устроил его на завод в Колпино... Отец там остался работать. А мать жила дома. Отец посыпал посылки, деньги на матери свою, а не на Ивана Трофимовича, а летами приезжал домой косить сено. Жил месяц, а иногда и два месяца, потом уезжал обратно, но после дед уже в споры не входил и не обижал моей мамы. А ребят любил, и от моей мамы, и родного сына Василия тоже детей любил. Ребят нас у двух матерей было много. Всем дед покупал обновки и любил всех. Мы, бывало, летом пойдем по ягоды, обратно приходим, в первую очередь дедку и бабку угощаем ягодами, им это нравилось, что внуки угощают. Так тогда было принято уважать старших и родителей. Зимой, бывало, дед сети вязал. Как скандал мы устроим, он подзовет к себе всех и начнет нам былину петь и рассказывать. Я их любил слушать, даже «Волгу и Микулу» помню от деда Ивана Трофимовича. Она и до сих пор сидит у меня в памяти, я ее исполняю. Еще при деде, помню мне было лет 6, говорит мама, был я с мамой у дедки и бабки Чивиных в гостях в Леликове. Вот стали меня заставлять спеть. Мне стыдно было, я сел в угол и велел завесить занавеской. Меня



Петр Иванович Рябинин-Андреев. 1948 г. (Фото из архива А.П. Титовой)

посадили, и я пел «Вольгу и Микулу», за что остались все довольны. За это дед дал копейку, а бабка крендель. Я, когда приехал домой и рассказал деду, он меня похвалил и после чаще стал мне рассказывать былины. Помню, дело это было в великий пост, к нам собрались соседки с прялками да и мущины. Вот они стали заставлять деда петь былину, он призвал меня к себе, посадил на колени, и я пел былину про Вольгу и Микулу, все удивились, тогда дед погладил меня по голове и бабушке велел дать денег. Тая принесла деда кошелек, и дед достал мне рубль серебряный, дал мне, а матери сказал: «Завтра, Маша, купи внуку новую рубаху». И на второй же день мать мне купила на рубаху и на штаны. А дед мне, помню, купил черные валенки. А отец до германской войны жил в Колпине. Дед когда помер, отец на похоронах не был. Отца и дядю взяли на войну, помню, летом это дело было. Дядя все время был в боях. А отец служил в селе Медведе (? — Р.К.). На фронте не был. Домой отец пришел через два года службы, тогда почему-то старья года царь отправил на полевые работы. Отец был против царской власти: в 1905 г. ходил к царю-батюшке за милостью от завода, но взамен милости нагайки получили. Да с Гарниц многия ходили тогда, кто жил в Питере — Малинин Ф.В., Сарафанов В.П. и Малинин М. (?) — Р.К.) Р., которого белые расстреляли. А мой отец был на Медвежку увезен и сидел в лагере у белых, но после 3 месяцев выпустили, домой пришел пешком.

Помер он в 1927 г. с 27 февраля на 28 ночь по старому стилю. Я тогда хозяйство принял и хозяйствовал до ухода в армию в 1941 г. Было нас в живых 2 сестры и 3 брата¹¹. Младший убит на финляндской войне. А старший помер в 1945 г. Я и сестра старшая в живых пока остались. Сестра замужняя, сейчас живет в Петрозаводске¹². А вторая сестра померла еще до войны.

О себе¹³. Жил я в большой семье с матерью и дядевьями. Был

я бойкий, послушный да немало мне попадало от дядевей и матери. А когда отец призван был служить, я пошел в третий класс. Проходил до рождественских каникул и сдал книги. Больше мать не пустила. Вызывали матери в школу, почему не учиться. Я учился хорошо, учила меня Ржановская Параскева Васильевна. Но мать заявила, что надо хозяйствничать, тогда было 2 лошади и 4 коровы, кроме другой скотины. Так я начал свой трудовой путь. С 12 лет уже ездил в лес за дровами, сеном и на другиа работы. Да, рано начал и пахать, того же года. Помню, сохи были деревянные. Сам я делать еще не знал, а была соха сделана у Малинина А.И. Бывало, конь не слушал, пашню пашешь да поплачешь. И жаловаться некому. Рано привык курить, у соседей. А потом и мать покупала папиросы у Романова. Когда отец пришел с войны в 1917 г., я уже был большим, но все же стеснялся отца курить в открытую, хотя отец и знал, но не ругался. Гулять с девушками я стал рано, около 15 лет мне было. Ходил на беседы, тогда клубов не было. А нанимали на зиму квартиру и ходили целую зиму до молочного заговенья. Молочное заговенье было прощенным до Пасхи. В пост не ходили на беседу... Меня молодежь уважала и любила, как девушки, так и парни. Женился я рано, на 20 году, жениться — заставил отец, так как мать была больная и нам самим приходилось хозяйствничать. Сами каждый праздник и воскресенье стряпали да и пол сами мыли. Брать было не на что. Даже научился стряпать, печь калитки, пироги, лепешки и привык печь блины, овсяный кисель и так далее. Только в жизни коров не научился доить. И вот в 25 г. дело было, на праздник Ильин день я поздно ночью пришел с гуляния и лег спать. А рано утром отец пришел меня будить со старшим братом, тот приехал домой на праздник¹⁴, и говорит: «Сынок, пришел покупатель корову покупать, Петров из Тамбии». Я говорю: «Ну дак продай, ведь зачем же меня спрашивать». Он мне говорит: «Если будешь жениться, тогда продам». Я со сна, не думая, ответил: «Женюсь, продавай». Он ушел и корову продал. А меня разбудил брат пить чай, идем с чердака вниз, в горницу, он мне говорит: «Отец корову продал, теперь женись». Вот сели пить чай. Отец достает бутылку водки и мне налил чашку чайную водки. Они думали мне развязать язык, я, правда, выпил. А до того не пивал. Вот когда я выпил, оне давай мне невесту выбирать и хвалить. Хвалить мне не надо было, я гулял, дак знал всех кругом. Я ответил, что сам найду себе и вечером дам ответ. И того же дня я нашел себе невесту, и вечером отец пошел сватать¹⁵.

Подготовка текста и предисловие Р.Б. КАЛАШНИКОВОЙ

Примечания

¹ См.: Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов акад. Ю.М. Соколова. Подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В. Чичерова. М., 1948. С. 415—461.

² Бородин-Саргиджан С.П. Былинные края // Художественный фольклор. Т. 4—5. 1929. С. 146—147.

³ Былины П.И. Рябинина-Андреева / Подгот. текстов к печати, статьи и примеч. В. Базанова. Под ред. А.М. Астаховой. Петрозаводск, 1939.

⁴ Былины Севера: Прионежье, Пинега и Поморье / Подгот. текста и коммент. А.М. Астаховой. М. — Л., 1951. Т. II.

⁵ Разумова А., Белованова А. Продолжение традиций // На рубеже. 1946. № 2—3. С. 73.

⁶ Самсон — родной брат Игнатия Иванова Андреева.

⁷ Вторая жена И.Т. Рябинина — Екатерина Ивановна Андреева.

⁸ Игнатьй Иванов Андреев — двоюродный брат матери Трофима Рябинина — Праксевы Кондратьевой.

⁹ Неверно. Перешел в дом Клоповых на Серёдку, женившись на Дарье Клоповой.

¹⁰ Иван Герасимович Андреев родился 23 июня 1874; родители — деревни Гарниц Государственный Крестьянин Герасим Яковлев и законная его жена Екатерина Ивановна. Марфа Петровна Чивина родилась 4 июля 1874 года; родители — деревни Леликова Государственный Крестьянин Петр Михайлов Чивин и законная его жена Федосья Козьминя, умерла в 1939 г.

¹¹ Ольга, Полина, Степан, Петр, Василий.

¹² Полина Ивановна Воронцова.

¹³ Петр Иванович Рябинин-Андреев родился 27 мая 1905 года (дата сохранена и в паспорте П.И. Рябинина-Андреева); родители — деревни Западных Гарниц крестьянин Иван Герасимов Андреев (он же Рябинин) и законная жена его Марфа Петрова».

¹⁴ Степан Иванович Андреев.

¹⁵ Жена П.И. Рябинина-Андреева — в девичестве Ригачина Александра Васильевна, родом из Гарниц (1907—1992 гг.). Их «венец» был последним в Сенногубской церкви.

А.П. ТИТОВА

«О моем отце П.И. Андрееве-Рябинине»

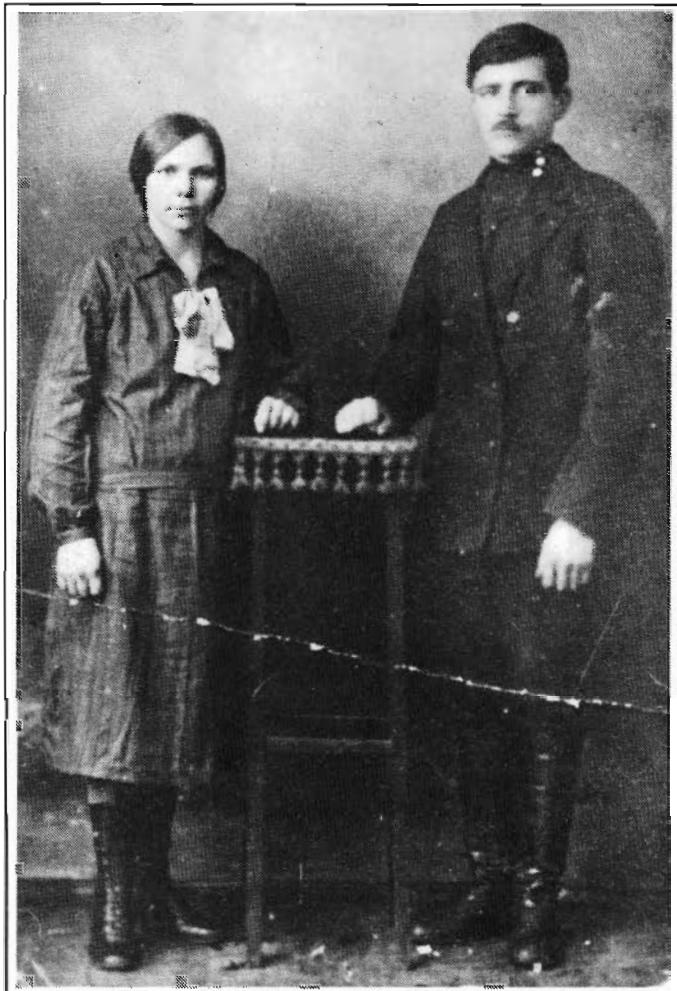
... Отец сейчас стоит перед глазами: среднего роста, худощавый, черные волосы и брови. По натуре он был очень подвижный человек, умел шутить, говорил всегда пословицы, всякие присказки. Но главное — в памяти до сих пор звучат мелодии его былин и песен. Да, пел он много и везде. Наш дом в Гарницах был большой: можно сказать, что копия дома Ошевнева в Кижах. Красивая резьба окон и балкона. Большая изба, горница, сени и громадный сарай, а под сараем — хлев, где находился скот. В сарае сразу помещалось две лошади с возами сена. Много было сетей. Отец много ловил рыбы. В избе кругом были деревянные лавки, в большом углу много икон, русская печь, большой стол, подполье, где хранились всякие соления. А в горнице было зеркало от пола до потолка, широкая кровать, шкаф и др. мебель. Наследство от деда Ивана. Отец много ловил рыбы. Эту вяленую рыбку отламывали и ели. Как это вкусно! Однажды отец острогой поймал громадную щуку, он нес ее на плече, а хвост был до земли. Принес, бросил на лавку, даже соседи приходили смотреть. Был он и заядлый охотник. Ружье всегда висело на стене.

Один раз зимой на охоте дядя Степа (папин брат, он жил в городе) вместо зайца из ружья пальнул по отцу. Оказывается, у отца за спиной был убитый заяц, а дядя Степа видит что-то мелькнуло белое и выстрелил. У отца дробинки в шее так и остались. Зная эту историю, мы часто просили руками потрогать дробинки.

А как хорошо он умел плавать! Когда мы в детстве ходили с ним купаться, так он плавал от берега и обратно. Плынет и машет рукой. Очень здорово нырял с лодки. Теперь мне даже не верится, что так далеко и долго можно было плавать. Вспоминая отца, мне особенно хочется подчеркнуть, как он в жизни любил петь. Сидел в большом углу при керосиновой лампе, а иногда с лучиной. Вязал сети — пел, чинил обувь — пел, летом на сенокосе пел, а в компании был главным запевалой!..

В 1939 году отца приняли в партию, тогда в Гарницах он был первым. Ходил по соседним деревням, проводил собрания и зачастую пел быlinы. В те годы запрещали праздновать религиозные праздники, особенно пасху. И папа ходил по деревням и призывал, чтоб пасху не праздновали. Дома маме запрещалось к пасхе стряпать, красить яйца, делать генеральную уборку. Но втайне от отца, она красила яйца, стряпала, давала нам и мы ходили на поляны за деревню встречать весну. Собиралась вся деревня. Один раз отец пришел домой, снял все иконы со стены и сжег в печке. Я сейчас это вспоминаю с громадным сожалением. Это чудовищно, а тогда это ободрялось и было в порядке вещей...

В предвоенные годы отец часто уезжал из дома в Петрозаводск, где выступал с пением былин. Был не раз в Ленинграде, в Москве. В 1937 году в Ленинграде проходила декада Карельского искусства, где отец принимал участие. За образцовое пение былин получил премию. В этом же году отца наградили орденом «Знак почета», приняли в члены Союза писателей СССР, вышла его книга «Быlinы П.И. Рябинина-Андреева» (награды его находятся у меня). Первыми орденоносцами Карелии были сказители. Я хорошо помню, когда отец приехал домой с орденом. Счастливый, сияющий. Привез много подарков. Ему подарили радиоприемник (ни у кого тогда в деревне еще не было), патефон с пластинками. В нашем доме собралась вся деревня. Отца



Петр Иванович Рябинин-Андреев с женой Александрой Васильевной. 1937(?) г. (Фото из архива А.П. Титовой)

просили рассказать о поездке и, конечно же, спеть. Все садились в избе по лавкам, а папа сидел у стола, рассказывал, пел и заводил патефон. А мы сидели на полу, как всегда в таких случаях около стола (когда мы эвакуировались в 1941 году, то приемник с батареями сдали в сельский совет).

С получением ордена папа часто уезжал по приглашению в Петрозаводск, тогда ему предложили квартиру в городе, но он отказался. Не хотел уезжать из Гарниц, оставлять большой рябининский дом, где его уважали и с ним считались. Да и детей было 6 человек, с большой семьей в городе было прожить трудно.

Началась война. Отец ушел на фронт, и нас, как семью коммуниста-сказителя, на барже эвакуировали в Пудож. Мама и 6 детей. Старшему брату Володе было 16 лет, а младшей сестре Рае — полтора года. Из вещей взяли самое необходимое, остальное все осталось дома, остались и памятные реликвии наших предков, нам казалось, что мы уезжаем ненадолго. Нам дали лошадь, всех шестерых детей мать посадила в телегу и повезла в Лонгасы на баржу. А брат Володя заколотил дверь в доме доской и написал: «Ушли убивать фашистов». Во время войны старший брат погиб на



Петр Иванович Рябинин-Андреев со старшим сыном Володей. Середина 1930-х гг. (Фото из архива А.П. Титовой)

фронте в 19 лет, два брата и сестра умерли от голода. Из эвакуации вернулись в Петрозаводск в августе 1944 года я, брат Василий и мама.

Отец ушел на фронт в августе 1941 года. Первые дни были в Петрозаводске, октябрь под Сегежей, а потом воевал на



П.И. и А.В. Рябинины-Андреевы с детьми на завалинке своего дома в Гарницах перед войной. (Фото из архива А.П. Титовой)

Северо-Западном, Ленинградском, Белорусском фронтах. Побывал в Польше, Германии. Был тяжело ранен. Имел медали «За отвагу», за взятие Варшавы, Берлина. Приходилось много участвовать в боях. Потом работал в ансамбле, участвовал в составлении истории своего полка. Об этом пишет газета «Суворовец» от 01.06.44 года. Человек он был общительный, компанейский, хороший рассказчик. В минуты отдыха он часто пел былины среди солдат и за это его очень уважали. У меня сохранилось несколько военных газет, где есть заметки о выступлениях отца среди бойцов.

Вернулся с фронта, как сейчас помню, рано утром 9-го сентября 1945 года к нам в Петрозаводск. Когда отец приехал, нам дали квартиру на улице Гоголя. Отец сразу включился в активную жизнь. К нему хорошо отнеслись в Союзе писателей Карелии. Первые годы после войны к нам приходили Б. Шмидт, В. Чехов, Ф. Трофимов, К. Чистов и др. ...

Первые годы после войны отец много раз ездил в Гарницы, как он говорил, «сильно душа болит по дому». Но там, кроме пустых стен, ничего не было. Все куда-то исчезло. Мы жили в городе, дом приходил в негодность. Один раз отец с мамой приехали, а там полный дом сена. И решил продать, пока не сожгли. Он ходил в Сенногубский сельсовет, в городе в министерство культуры, как бы спрашивая совета и разрешения. Но, как видно, никому не было дела до рябининского дома. Отец был огорчен, продал дом за 300 руб. в 1950 году Сенногубскому детскому саду. Да, поступил он очень опрометчиво, никто его не остановил. А, может, тогда время было такое, что рябининское наследие ни общественность, ни власть не интересовали... Потому наш дом Рябининых не сохранился. Отец очень долго переживал. А какой можно было создать музей сказителей Рябининых!..

Отец тосковал по Заонежью и только временные наезды в Гарницы давали ему душевное удовлетворение. Да и действительно, вопросы былинного творчества в 50—54 гг. как-то мало кого стали интересовать, реже стал выступать отец, меньше стали в газетах печатать его былины и стихи. Хотя он очень хотел переиздать... книгу, куда бы вошли его военные стихи, современные былины. Я помню по этому вопросу он даже ходил на прием к т. Прокконену П.С. — он тогда был председателем президиума Верховного Совета КАССР, он поддерживал отца. В 1951—52 гг. отец чаще стал болеть, сказывалась контузия, которую он получил на фронте. Плохо стала работать левая рука. Очень переживал, что его оставили без внимания. Умер отец 2 февраля 1953 года от кровоизлияния в мозг, мне было 22 года. Союз писателей принимал активное участие в похоронах. Помню было очень, очень холодно. Гроб отца несли на руках от ул. Волховской до пл. Кирова. Играли оркестр. От холода у музыкантов даже примерзали губы к трубам. Не стало последнего сказителя из рода Рябининых-Андреевых, четыре поколения которых навсегда вошли в историю русской культуры. Похоронен отец на кладбище «Пески».

Воспоминания, фрагменты которых здесь приводятся, хранятся в архиве музея «Кижи». Дочь П.И. Рябинина-Андреева — Анастасия Петровна Титова, 1931 г.р., петрозаводчанка, передала их в дар музею в 1991 году.

Н.А. КРИНИЧНАЯ

«Он стал чинить сетки, ловушки и другие рыболовные снасти ...»

(К эпизоду из биографии сказителя Т.Г. Рябинина)

Есть край, где союз эпической поэзии и водной стихии достигает своего апогея. Это былинное и озерное Заонежье. Его знаками-символами давно стали всемирно известный остров Кизида еще имя жившего в Кижской волости крестьянина — прославленного русского сказителя Трофима Григорьевича Рябинина [1791 (1793)–1885].

Его биография, дошедшая до нашего времени, укладывается в считанные строчки. Наполнить каждую из них живым фактическим материалом и проследить хотя бы основные шаги в становлении сказителя — наш долг.

...Обретение навыков плетения, починки сетей и начальное усвоение эпического знания у Т. Рябинина оказались взаимосвязанными. Случайно ли это?

Изготовление рыболовных снастей — распространенный вид хозяйственной деятельности заонежан, основным занятием которых был, помимо земледелия, рыбный промысел. Сеть извлекалась из водоема то полной улова, то почти пустой, то целой и невредимой, то поврежденной, изорванной. Она приносила и радость удачи, и горечь невезения, от нее в немалой степени зависел и достаток крестьянской семьи. Вот почему и в реальном быту, и в мифологии предметного мира процессу изготовления рыболовных снастей придавалось особое значение.

Судя преимущественно по материалам, собранным в Олонецкой губ., во второй половине XIX в. Г.И. Куликовским¹, сеть являлась материальным воплощением идеи целостности определенного коллектива. Само наименование рыболовецкой артели отражало то, какой сетью она пользовалась. Если артель ловила рыбу неводом, то и сама она называлась «невод», если же керегодом, то соответственно — «керегод», и т.д. В обиходе у заонежан были и другие сети: мережка, мутник, калега, бродец (бредень), сак и пр. Использовались также плетенные из ивовых прутьев мерды и верши. Артели, владеющие несколькими неводами или другими какими-либо ловушками, назывались «сябра». Такие наименования служили своего рода юридическим оформлением общности. Содружество рыбаков, объ-

единенных под тем или иным названием, составляло нечто целое, однородное. Материальным символом единства рыбаков, составляющих артель, служили паевые куски сети, сшитые в общий невод. Такое сшивание («свертывание») происходило перед началом путины. Этому акту обычно предшествовал молебен. Молились, «чтобы не изменить неводу». Иногда сшивание сетей завершалось общим пиром. В некоторых местностях, сшив невод, участники крестились и выносили его на улицу сообща, все без исключения, «чтобы злые люди не испортили дела». С неводом в руках переступали через горшки, наполненные тлеющими углами, на которые были положены «призорные травы». Окуренный таким дымом невод считался защищенным от вредоносных сил. В артель после исполнения ритуала больше никого не принимали.

Отыные невод принадлежал всей артели, но каждый паевой кусок сети — конкретному хозяину. Причем последний должен был нацепить на свою паевую часть необходимые грузила, поплавки, а в случае, если его кусок сети порвется (или совсем оторвется) во время лова, он обязан был починить его единолично. Выходя из артели, пайщик отшивал принадлежащую ему часть невода (или продавал, передавал ее кому-либо). То же делала и артель, исключая из своих рядов нарушителя соционормативных или обрядовых предписаний и запретов. Соответственно внесенным паям (это прежде всего сеть и лодка) делился и улов. Таким образом, принимался в артель, участвовал в лове и получал определенную часть добычи даже не сам рыбак, а его материализованная доля. При распаде артели невод делили и перешивали на простые сети. Символические действия, атрибутом которых был паевой кусок снасти, называли судьбу самого артельщика или артели в целом.

Совершенно очевидно, что соответствующими знаками-символами маркирован и процесс изготовления сетей. В большинстве случаев как саму матицу, или кнею (новг.), так и крылья к ней, плела сама артель. Причем наиболее важной частью невода, имевшей форму мешка, была матица: в ней собиралась пойманная рыба. Работа распределялась по паям: например, одни плели матицу, другие — крылья к ней. Варианты: все вяжут по части матицы и по части крыла; все вяжут по части крыла, а матицу

приобретают на общий счет или отдают кому-либо вязать, предоставляя определенное количество пряжи в соответствии с вносимым паем. В последнем случае нередко говорили: «Если артельщик ничем другим не возьмет, так уж коноплей-то беспременно возьмет». (Пеньку, пряжу и веревки для неводов нередко закупали на ярмарке. Вместе с тем именно в рыболовецких семьях чаще выращивали лен и устраивали «супрядки».) В некоторых местностях Петрозаводского у. условия вязания сетей оговаривались еще более детально: кому плести «окнейки» (частую сеть, прикрепляющуюся непосредственно к матице), кому «заринья» (более редкая сеть, следующая за «окнейком»), кому «редкие» (самая редкая крайняя сеть), кому матицу.

Время от времени производилась и общая починка невода. Артель или чинила его сама, или отдавала на сторону какому-либо мастеру. Как сообщает Г.И. Куликовский, в Олонецкой губ. были мастера, специально занимающиеся плетением или починкой сетей. Подобно портным, сапожникам и прочему ремесленному люду, они переходили из одной местности в другую, обслуживая жителей не только близлежащих, но и отдаленных деревень². В их числе в начале XIX в. был и рано осиротевший Трофим Рябинин. «Когда подрос, он, чтобы не просить милостыни и не быть в тягость чужим людям, стал ходить по окрестным деревням чинить сетки, ловушки и другие рыболовные снасти», — пишет по этому поводу А.Ф. Гильфердинг³.

Реалии крестьянского быта и верования, связанные с изготовлением и починкой рыболовных снастей, можно в какой-то мере реконструировать на основе этнографических материалов, собранных в Заонежье.

Прежде всего, эти работы были регламентированы хронологически. Они начинались с Егория Зимnego (26 октября) и завершались на Николу Зимнего (6 декабря). Последний осмыслился в народных верованиях как покровитель рыбаков и мореплавателей, сменив в этой роли своего архаического предшественника — водяного. Поскольку любое действие при починке и изготовлении снастей имело магический характер, сетевые должны были соблюдать ряд традиционных правил и запретов. Например, в процессе работы нельзя было

НЕОНИЛА АРТЕМОВНА КРИНИЧНАЯ, доктор филол. наук; Карельский научный центр РАН, Институт языка, литературы и истории (Петрозаводск)

разговаривать и ругаться, иначе произведенный при этом шум будет впоследствии отпугивать от сетей рыбу. Очесы от ниток, стружки, щепки и прочий мусор, накопившийся во время работы, предписывалось заметать в красный (передний, большой, святой) угол, «чтобы рыба попадала кучно»⁴. О магическом характере плетения/вязания рыболовных сетей свидетельствует, в частности, такой факт, зафиксированный в Заонежье: в крестьянской избе по одну сторону от иконы висел членок, с помощью которого изготавливается сеть, а по другую — нити двух сортов, уже намотанные на членок; под иконой же в щель лопнувшего бревна стены было воткнуто веретено с нитками⁵. Эти атрибуты, соотнесенные с персонажами христианской мифологии или же их языческими предшественниками, призваны были обеспечить рыбакскую удачу на предстоящих промыслах, и прежде всего посредством сети, сплетенной с соблюдением всех правил и загретов. Судя по памятникам агиографической литературы, плетение сетей непременно сопровождалось молитвами: «Во время же зимнее молитве множе прилежаше <...> и мрежие плетши (курсив мой. — Н.К.) и имже потреба бывше в рыбную ловитву»⁶.

Вопреки табу на всевозможные разговоры и шум, пение былин во время

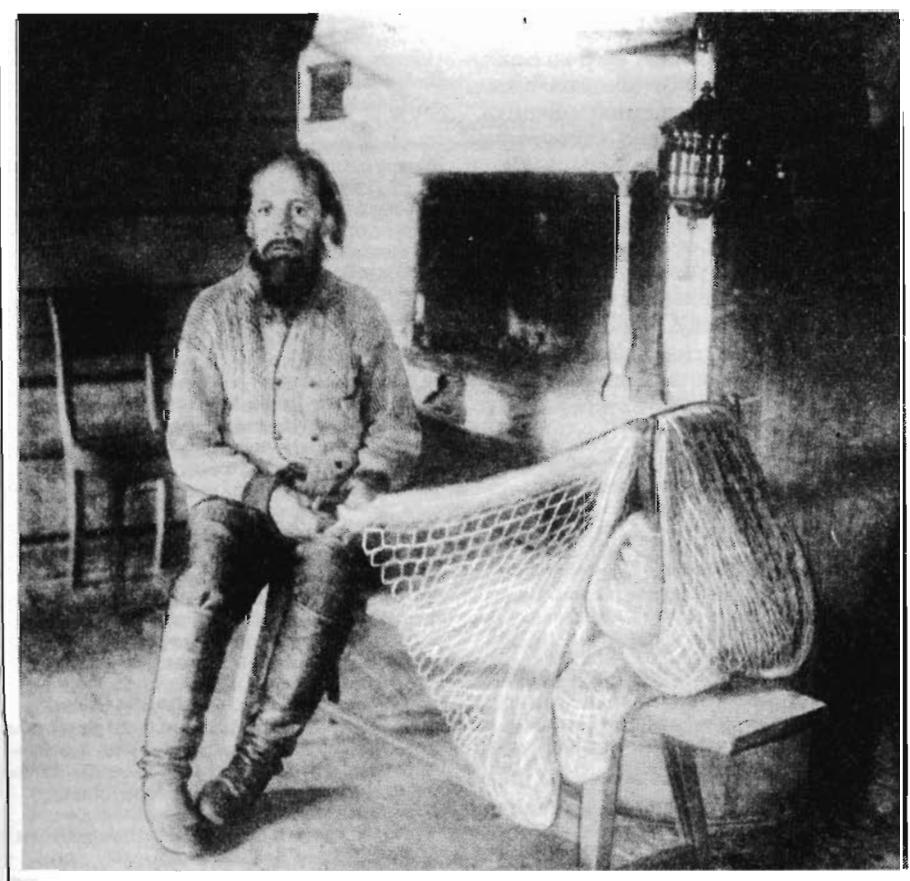
вязания сетей не только не запрещалось, но даже как будто поощрялось. Во всяком случае в нашем распоряжении имеется множество свидетельств в пользу такого суждения. Одно из них приводит, например, П.Н. Рыбников: «По рассказам старика Козьмы Романова, в самом Заонежье старины были еще более распространены лет шестьдесят или семьдесят тому назад: «Соберутся, бывало, старики и бабы вязать сети, и тут сказители станут петь былины. Начнут они перед сумерками, а пропоют до глубокой ночи»⁷. Причем плетение сетей и сказывание былин (своего рода «плетение словес») не разделялись, были, так сказать, одномоментны. Это был единый процесс. И певец эпических песен выступал одновременно в роли сетевяза. Таков, например, был сказитель Илья Елустасьев, который ходил по волостям и питался тем, что «ладил» (т.е. мастерил) и чинил всевозможные сети и ловушки, исполняя за работой былины⁸. Связь этого ремесла со сказительским искусством удерживалась еще в 20-е гг. текущего столетия. Наглядный пример тому был зафиксирован на Пинеге: «Дав согласие спеть, Иван Александрович (Ломтев. — Н.К.) взял сети, заметив, что так ему удобнее будет петь, и во все время исполнения плел (курсив мой. — Н.К.)»⁹. Плетение сетей, как мы видели, есть занятие, особенно благоприятствующее

былевой жизни¹⁰, — заметил уже А.Ф. Гильфердинг. Позднее исследователи, анализируя условия бытования эпической поэзии, несколько сместили акценты в сторону самих рыболовецких и лесных промыслов и прежде всего часов досуга, проводимых в это время коллективно, характеризуя пение былин как «культурное времяпрепровождение»¹¹. Разумеется, и этот аспект имел немаловажное значение в бытании эпической традиции, однако им функциональное назначение былин не исчерпывается.

Сказитель нередко пел эпическую песню и за шитьем. Или, наоборот, мастер сопровождал ею свою работу. Так, бродячим крестьянским портням или сапожником был, по сообщению собирателей, В.П. Щеголенок¹². П.Н. Рыбников застает сказителя в тот момент, когда он «шил <...> платье для кижанина в его избе и за работой распевал былевые песни»¹³. Портняжным ремеслом промышлял и сказитель Абрам Евтифеев (Евтихиев) Чуков, по прозвищу Бутылка¹⁴. Выучившись смолоду портняжному мастерству, он всю жизнь осенью и зимой странствовал по деревням преимущественно Кижского Заонежья, чтобы шить крестьянам одежду, и за работой распевал свои «старины»¹⁵. Портняжничал в молодости и сказитель Федор Никитин, который именно в то время и перенял эпическое знание¹⁶. Даже в 20-е гг. нашего столетия был зафиксирован факт, когда сказитель, поддавшись на уговоры спеть былину, шел в соседнюю комнату, где у него была устроена мастерская, садился за починку сапог, сопровождая работу эпической песней¹⁷.

Исполнялась былина и за прядкой или ткацким станком. Заонежская сказительница П.Н. Филиппова, согласившись петь, привычным жестом подвинула к себе прядку и прекрасным звучным и полным голосом запела былину. Запись от нее производилась трижды (в разное время), и всякий раз, как отмечает А.М. Астахова, — «та же поза: на лавке за прядкой»¹⁸. Такие примеры можно умножить. Славшее формульным выражение «она за станом поет и за прядлицей поет»¹⁹ (речь идет об исполнении былины) отражает типовую ситуацию. Известны факты, когда эпическим песням находилось место на посиделках²⁰, на беседах²¹, иногда даже в Великий пост²².

Одним словом, эпическим знанием владели в первую очередь те, кто занимался тем или иным ремеслом: вязал сети, шил и чинил сапоги, портняжил, шил шапки и рукавицы, плел коробы и лапти, а также те, кто прядл и ткал. На тесное слияние воедино слова, напева и ритмических движений пальцев у кудели обратила внимание А.М. Астахова²³. Даже в том случае, когда сказитель не



Иван Трофимович Рябинин в своем доме в Гарницах в последние годы жизни. Конец XIX в. (Фото из архива музея «Кижи», инв. № 3876)

занят никаким рукоделием, потребность в кинетическом жесте у него сохраняется: например, он делает жест правой рукой сверху вниз, как бы подчеркивая ритм напева.

В слитности слова, напева и кинетического жеста, составляющих исполнение былин как таковое, быть может, хранится генетическая память о том периоде в естественном бытованиян эпической поэзии, когда ритмическими движениями пальцев определялось звучание гуслей, имеющее не только эстетическое, но и магическое воздействие.

Вместе с тем продолжает пульсировать и традиция соотнесения различных рукоделий (плетения, вязания, шитья равно как и прядения, ткачества) с напевом определенных слов, раскрывающих магический смысл и назначение, казалось бы, сугубо практических действий. Подобная связь сохраняется на уровне подсознания не только у певца былин, но и у профессионального поэта, который может неожиданно спроектировать стиль своего поведения на некий мифологический образец. Так, по воспоминаниям современников, Н. Клюев, заметив на одном из своих выступлений, что интерес слушателей к его стихам затухает, мгновенно преобразился: «Клюев присел по-бабы, протянул левую руку к воображаемой прялке, а правую — к веретену и, поплевывая на пальцы, начал прядь. Мы видели уже не его, а пряху, слышали жужжание веретена»²⁴.

Процесс вязания сетей, как, впрочем, и занятия другими рукоделиями, представлял собой некий магический акт, где каждое действие, произведенное посредством определенного атрибута, каждое слово, организованное определенным ритмом напева, согласно народным верованиям, непременно влекло за собой те или иные последствия. Вязание же сетей осмыслилось как один из важнейших магических актов, призванных запрограммировать рыбачью удачу. Примеры почитания и ритуального использования сетей и невода, основываясь на славяно-русских рукописных текстах XII—XIII вв., приводят в своей статье акад. Н.И. Толстой: «Воздадим и поклонимся (совершим ритуал) колодцам и рекам, и сетям, чтобы получить то, что мы просим»; «Иной (этот) воздаст и поклонится (совершит ритуал) неводу своему, много выловившему (курсив мой. — Н.К.)»²⁵. Причем «невод, много выловивший» — знак покровительства водяного (для язычников) или Господа (для христиан): «Когда же перестал учить, сказал Симону: отплыши на глубину, и закиньте сети свои для лова. Симон сказал Ему в ответ: "Наставник! мы трудились всю ночь, и ничего не поймали; но по слову Твоему закину сеть". Сделав это, они поймали великое множество рыбы, и даже сеть у них про-

рывалась» (Лк. 5. 4—6).

Процесс вязания сетей или их починки символизирует благоприятное течение человеческой жизни. Его прерывание (эквивалент — осознание бессмыслистики его продолжения) означает приближение смерти. Например, согласно житию святого преподобного Елисея Сумского чудотворца, именно в тот день, когда четыре брата-инока, Елисей, Даниил, Филарет и Савватий, занимались починкой рыболовных сетей, один из них, Даниил, то ли по откровению Богу, то ли по каким-либо внешним признакам вдруг предсказал Елисею: «Напрасно, брат, ты трудишься в исправлении этих сетей: не будешь ловить ими рыбу; к тебе приближалась смерть, и ловля твоя окончилась»²⁶. И предсказание сбылось...

Как знак-символ судьбы осмыслилось в народных верованиях и прядение, которое, в частности, предшествовало и процессу изготовления рыболовных сетей с последующим шиванием их в единый невод. Дублируя действия мифических рукодельниц, прядущих нить человеческой жизни, а затем оформляющих ее посредством плетения, вязания в виде тех или иных символических конфигураций²⁷, заонежские сетевые, если раскрыть мифологическую обусловленность их действий, творили «рыбацкое счастье». Эти ритмические действия соответствовали ритму магического пения, элементы которого унаследовала и былина. Как сеть из ячеек или невод из сетей, шивалась, сплеталась эпическая песня из устойчивых словосочетаний и формул, подчиненных воплощению единого замысла²⁸.

В свете вышеизложенного приобретает особое значение тот факт, что Трофим Рябинин с самого раннего детства приобщился к ремеслу, столь тесно связанному с исполнением и усвоением былин. Но еще более знаменательным оказалось поистине счастливое стечние обстоятельств. Ему случалось подолгу работать вместе с Ильей Елустафьевым. Этот бедный старик из дер. Шлямино (на Волкострове, близ Кижей) не только «ладил» и чинил всякого рода сети для рыбной ловли, но и певал за работой множество былин²⁹. И не просто певал. По словам П.Н.Рыбникова, это был «первый сказитель в целом Заонежье и во всей Олонецкой губернии»³⁰.

Таким образом, и сам Трофим Рябинин, с детства приобщенный к плетению сетей, к былинному знанию, в буквальном и фигуральном, метафорическом смысле предопределен для себя будущее — судьбу выдающегося сказителя, удачливого рыбака.

Примечания

¹ Куликовский Г.И. Из общинно-артельной жизни Олонецкого края. Петрозаводск, 1897. С. 14—56.

² Там же. С. 26.

³ Онежские былины, записанные А.Ф.

Гильфердингом летом 1871 года. М.—Л., 1950. Т. 2. С. 1.

⁴ Логинов К.К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993. С. 43.

⁵ Архив Карельского научного центра РАН. Разр. 6. Оп. 1. Д. 87. Л. 21.

⁶ Кадлубовский А.П. Житие преподобного Пафнутия Боровского, писанное Васианом Саниным // Сб. Ист.-филол. об-ва при Ин-те кн. Безбородко в Нежине. 1899. Т. 2. С. 141.

⁷ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Изд. З-е. Петрозаводск, 1991. Т. 3. С. 256. См. также: Т. 1. С. 61.

⁸ Онежские былины, с. 1, 206.

⁹ Былины Севера: Прионежье, Пинега и Поморье // Подгот. текста и коммент. А.М. Астаховой. М.—Л., 1951. Т. 2. С. 584.

¹⁰ Гильфердинг А. Олонецкая губерния и ее народные рапсоды // Вестник Европы. 1872. Т. II. Кн. 3—4. С. 100. См. также: с. 95.

¹¹ Астахова А.М. Былины: итоги и проблемы изучения. М.—Л., 1966. С. 239.

¹² Онежские былины, с. 297.

¹³ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Т. 1. С. 62.

¹⁴ Там же. Т. 1. С. 50, 70; Т. 3. С. 257.

¹⁵ Онежские былины, с. 461.

¹⁶ Там же. С. 633.

¹⁷ Былины Севера, с. 595.

¹⁸ Астахова А.М. Былина в Заонежье // Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера. Заонежье. Л., 1927. Ч. 1. С. 88; Былины Севера, с. 385.

¹⁹ Былины Пудожского края / Подгот. текстов, статьи и примеч. Г.Н. Париловой и А.Д. Соймонова. Петрозаводск, 1941. С. 62.

²⁰ Былины Севера, с. 614.

²¹ Там же. С. 34; Астахова А.М. Былины в Заонежье, с. 85. См. также: с. 81.

²² Онежские былины // Подбор былин и науч. ред. текстов акад. Ю.М. Соколова. Подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В. Чичерова. М., 1948. С. 655.

²³ Былины Севера, с. 314.

²⁴ Соколов В. От Вытегры до Шуи // Красное знамя. 1971. 22 июля. Этот факт обнаружила литературовед Е.И. Маркова.

²⁵ Толстой Н.И. Сети (мрежа) (Этнографический комментарий к древним славяно-русским текстам) // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике // Сост. С.М. Толстая. М., 1995. С. 234—235.

²⁶ Преподобный Елисей Сумский // Соловецкий патерик. М., 1991. С. 37—38.

²⁷ Подробнее об этом см.: Криничная Н.А. Нить жизни: реминисценции образов божеств, судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. Петрозаводск, 1995.

²⁸ Слово рапсод, которым нередко называлась применительно к славянской традиции певец эпических песен, происходит от греч. *rhapstein*, что как раз и значит «шивать, пришивать» (Словарь античности / Пер. с нем. М., 1993. С. 447). А «мережа» — это название не только рыболовной снасти, но и определенного сочетания знаков древнерусской певческой нотации и соответствующего ему мелодического оборота (попевки). Так, различалась мережа заводная, статейная, нижняя, меньшая, полная и пр. (Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1982. Вып. 9. С. 95). В этом древнерусском слове, зафиксированном уже в XII в., обнаруживается изначальная связь между манипуляциями с рыболовной сетью и пением.

²⁹ Онежские былины, с. I.

³⁰ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Т. 1. С. 59.

Работа выполнена при финансовой поддержке Международного фонда «Культурная инициатива»

М. МАРИНЕСКУ

Фольклор русских-липован Румынии в записях 1959–1992 г.

Липованами именуются русские староверы, проживающие с XVI—XIX вв. на территории Румынии. Их поселения имеются также в Черновицкой и Одесской областях Украины и в Республике Молдова.

Термин «липован», впервые встречаемый в 1773 г. в одной из работ историка русской церкви Игн. Кульчинского, возводится Мельхиором (М. Штефэнеску), В.И. Далем, Я.Ф. Головацким и другими авторами XIX в. к именованию последователей севернорусской секты, основанной Филиппом Олонецким (беглым стрельцом Фотием Васильевым) — «филипповане». К этому мнению присоединяется и М. Маринеску. Слово «филипповане», как оговаривают эти ученые, не сохранило своего первоначального значения, став общим именованием всех староверов в прикарпатских и придунайских землях. «... К первой волне колонистов-староверов у нас в стране, даже если эта волна включала в себя филипповон-беспоповцев, прибывали другие — эмигрантов-поповцев», — уточняет М. Маринеску (M. Marinescu. *Cîntecul rusesc lipovenesc*. Bucureşti, 1988. P. 39). Переселенцы шли из разных мест — центральных и северных губерний России, с Дона, из колонии русских староверов Вятки на белорусской земле.

Переосмыслинию слова «липоване», несомненно, способствовала народная этимология, объясняющая его тем, что староверы селились в лиловых лесах (так, по преданию, возникли села Соколинц и Моноля). Заслуживает внимания и свидетельство генерала Енценберга (1784 г.), тоже выявленное М. Маринеску, об особом почитании староверами апостола Филиппа.

Русских-липован в Румынии более ста тысяч¹. Проживают они на востоке страны, причем наиболее значительны две зоны их поселения: предгорья Карпат и низовья Дуная, включая Дельту. В первую входят села уезда Сучава, возникшие на землях древних монастырей: Липовень (первоначальное название — Соколинц), 1724 г. — при монастыре Митокул Драгомирней; Маноля, около 1743 г. — при Проботе; Климаудь, 1780 г. — при Путне. Во вторую — села уезда Тульча: Журиновка (не ранее первой половины XVIII в.), Сарикей, Слава Русэ и Слава Черкезэ (предположительно — второй половины XVIII в.), Каркалиу (от турецкого Кара-Кале, букв. «черный камень»), около 1825 г. и др.

А между обеими зонами — череда городов, в которых липоване издавна являются частью населения («липованские кварталы»): Сучава, Ботошань, Яссы, Пытра-Нямц, Роман, Брэила, Тульча. Возможно, в этом направлении — с севера на юго-восток — и шло продвижение липован при их иммиграции в Румынию.

Липоване принадлежат Православной старообрядческой церкви со своей Митрополией, возглавляемой митрополитом Брэило-Тульчинским Тихоном.

14 января 1990 г. учреждена Община русских-липован Румынии — общественная, культурная и гуманитарная ассоциация, призванная способствовать проявлению и утверждению специфических прав и интересов, культуры, традиций и обычаяй, унаследованных от предков, гармоничному включению липован в жизнь общества². Общину возглавил учений-филолог Андрей Иванов. Изданы учебники и хрестоматия для обучения родному языку. Стала выпускаться двуязычная газета общины — «Зори» (*Zorile*)³, осуществляются другие актуальные практические действия.

Михаил Маринеску, которому принадлежит предлагаемая читателям подборка фольклорных текстов русских-липован Румынии, родился 14 декабря 1927 г. в с. Ивэнештий-Векь на юге Бессарабии. С 1950 г. по настоящее время он ведет в вузах Бухареста практические и теоретические курсы русского языка — не одно поколение русистов училось у него. В 1993 г. от имени МОПРЯЛ М. Маринеску за многолетнюю плодотворную деятельность по подготовке специалистов русского языка и популяризации в Румынии русской культуры была вручена медаль имени А.С. Пушкина. И все же самый главный его труд — это тридцатишестилетнее собирание, изучение, издание фольклора липован. Его экспедиции начались с поездки в придунайские села и в уезд Сучава в сентябре 1959 г. За истекшие годы вместе с учениками он объездил практически все места проживания липован, собрал уникальный материал — изустный, рукописный, историко-архивный. Он лег в основу цикла исследовательских статей и защищенной в 1976 г. докторской диссертации «Народная лирика у липован». Двумя годами позже в издательстве «Критерий» (Бухарест) вышел первый сборник песен «Зеленый мой вишненка» с 354 текстами и научным аппаратом. Пристально и уважительно значение и результаты этой работы, ее дальнейшие перспективы рассмотрены Э.И. Власовой в статье «Русский фольклор в иноязычной среде» (Русский фольклор, Т. XXI. Л., 1981. С. 190—195). Затем последовало издание 888 «Частушек липован» («Критерий», 1980 г.) с приложением «песен под частушки», предметно-терминологического и других указателей. В 1988 г. тиражом в 90 экз. «мультилинируется» «адресованная студентам III и IV курсов филфака по отделению русского

языка и литературы» книга-монография «Русская липованская песня».

Сейчас М. Маринеску готовит книгу сказок липован (совместно с лингвистом А. Ивановым), исследует «отреченные» жанры — духовные стихи и легенды в устном и рукописном их бытования (этому был посвящен его доклад на конференции в Кишиневе «Славянские культуры в иноязычном контексте» в мае 1995 г.). Подборка из этих не издававшихся прежде материалов представлена бухарестским ученым для публикации в нашем журнале (№ 18—24). Три последних текста воспроизводятся из рукописной тетради, имевшей хождение в придунайских селах липован. Но поскольку отечественный читатель впервые знакомится с фольклорным собранием М. Маринеску, редакция сочла уместным представить его более широко. С согласия румынского ученого в нашу публикацию добавлены тексты из сб. «Зеленый мой вишненка» (тираж — 405 экз.), который оказался у нас мало кому доступным.

Так, из «самого богатого по темам и разнообразию сюжетов» раздела лирических песен взяты тексты, «поражающие, — по суждению Э.И. Власовой, — великолепной сохранностью»: «Мы сеили белый лён», «Из-за лесику, лесу тёмный ё» и «Сеили девушки ярый хмель» (№ 1—3 в нашей публикации), а также сюжеты, «редкие в современных записях» и тоже приятно обрадовавшие своим состоянием: «Овечушки-косматушки» (впервые записан П.И. Якушкиным в 1843 г.), «Ой, по Дону...» (записан им же в 1847 г.) (№ 4—5). Все пять представленных вариантов — из села Климаудь, уезда Сучава, и интересны они еще и по той причине, что жители этого села в основном — «потомки казаков-некрасовцев, переселившихся сюда с берегов Дуная». Но последующие тексты вполне убеждают, что и в других местах записаны песни, не менее примечательные, — например, образом осмыгловой церкви в Москве и вольной пташки, сидящей на кресте (№ 13), о чем также писала Э.И. Власова.

Тексты, добавленные нами к этому перечню (№ 6—12), обладают, в свою очередь, высоким историко-поэтическим статусом, что достаточно подтвердить одним примером.

Песня «Выпущала сокола» (№ 6) замечательна звукописью и тонким «плетением словес»: здесь находим, в частности, одну из самых ярких славянских парономазий (соположение разных, нозвучящих похоже слов), впервые выделенных Р.О. Якобсоном — «Ты лети, лети, СОКОЛик, выСОКО да далЕКО, и выСОКО и далЕКО». Как отмечал Р.О. Якобсон, приводя почти идентичный пример, парономазию в нем дополняет гомеопотон (пара слов со сходным окончанием) «далеко — высоко», причем в двух симметрических акцентных вариациях. Р.О. Якобсон приводил украинскую, словацкую, сербскую и хорватскую аналогии к парономазии «сокола — высоко», а давность ее в русской поэтической традиции подкрепляя «похожим на пословицу» стихом «Слова о полку Игореве» (118): «Кои СОКОЛЬ в мытехъ бываетъ, выСОКО птица възвѣбивается» и строкой из песни, записанной для Ричарда Джеймса в 1619 г. «выСОКО СОКОЛ поднялся»⁴.

В.М. ГАЦАК

Примечания

1 См.: Евсеев И. Наши зори // Зори (Zorile). 1990. № 1.

2 Моченко П. Три года спустя // Зори. 1993. № 1.

3 Это произошло почти через сто лет после недолгого существования в Бранце ежемесячника липован «Слово правды» (1896—1898). См.: Beviziconi G.G. Câlători ruși în Moldova și Muntenia. București, 1947. Р. 407

4 Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. С. 35—36.



Вид на «зимнюю церковь» с колокольни церкви св. Троицы. Село Каркалиу, уезд Тульча. 1994 г. Фото М. Маринеску

МИХАИЛ МАРИНЕСКУ, доктор филологии; Бухарестский университет (Румыния)

1. Мы сеили белый лён,
Мы сеили белый лён, белый лён, белый лён.
Вот и так, вот и сяк, вот и сяк, вот и ието,
да не так,
Лён, лён, при долины лён, при широки лён*.
Мы пололи белый лён,
Мы пололи белый лён, белый лён, белый лён.
Мы убирали белый лён,
Мы убирали белый лён, белый лён, белый лён.
Мы мочили белый лён,
Мы мочили белый лён, белый лён, белый лён.
Мы сушили белый лён,
Мы сушили белый лён, белый лён, белый лён.
Мы и мляли белый лён,
Мы и мляли белый лён, белый лён, белый лён.
Мы часали белый лён,
Мы часали белый лён, белый лён, белый лён.
Мы и пряли белый лён,
Мы и пряли белый лён, белый лён, белый лён.
Мы и ткали белый лён,
Мы и ткали белый лён, белый лён, белый лён.
Мы и шили рубашки,
Мы и шили рубашки, белый лён, белый лён,
белый лён.

Село Климаццу, уезд Сучава, февраль 1972 г.
От хора Ивановых: крестьянок Еудокеи, 51 год,
Марии, 34 лет, Ирины, 20 лет и рабочего
Симона, 58 лет.

Более краткую версию, с иной «технологией»
работ («тгали», «приколачивали», «обрезали»,
«сплели», «пряли») и без шитья рубашки зафиксировал до войны И.Д. Фридрих в Латвии (Русский фольклор в Латвии / Сост. И.Д. Фридрих. Рига, 1972. С. 50).

2. Из-за лесику, лесу тёмныую,
Ай-ли, ай-люли, лесу темныую,
Там ишли-прошли усё два молыдца,
Ай-ли, ай-люли, усё два молыдца.
Усё два молыдца, обы холсты,
Ай-ли, ай-люли, обы холсты.
Обы холсты, нежанатыя,
Ай-ли, ай-люли, нежанатыя.
Нежанатыя, кудрявятая,
Ай-ли, ай-люли, кудрявятая.
Ой ишли-прошли, становилися,
Ай-ли, ай-люли, становилися.
Становилися, усё браинилися,
Ай-ли, ай-люли, усё браинилися.
Что за одну душу красну девицу,
Ай-ли, ай-люли, красну девицу.
Красна девица выходила к ним,
Ай-ли, ай-люли, выходила к ним.
Выходила к ним, говорила к ним,
Ай-ли, ай-люли, говорила к ним:
— Ох вы, молодцы, обы холсты,
Ай-ли, ай-люли, обы холсты.
Обы холсты, нежанатыя,
Ай-ли, ай-люли, нежанатыя.
Нежанатыя, кудрявятая,
Ай-ли, ай-люли кудрявятая,
Вы не сердитесь, не бранитеся,
Ай-ли, ай-люли, не бранитеся.
Усё по советы разойдитися,
Ай-ли, ай-люли, разойдитися!
Вы идите-ка ўсад, сад зелененький,
Ай-ли, ай-люли, ўсад зелененький.
Вы изрежте-ка себе сё по прутнику,
Ай-ли, ай-люли, сё по прутнику.
Сё по прутнику, по вишнёвому.
Ай-ли, ай-люли, по вишнёвому,
Вы и киньте-ка ўсё на жеребья,
Ай-ли, ай-люли, ўсё на жеребья:
Которым с вас достануся,
Ай-ли, ай-люли, с вас достануся:

Или белыму, бел-кудрявыму,
Ай-ли, ай-люли, бел-кудрявыму.
Или чёрныму, чёрнобровыму,
Ай-ли, ай-люли, чёрнобровыму.
Беловастенъкий — миловастенъкий,
Ай-ли, ай-люли, миловастенъкий.
Чёрнобровенький мене по совести
Ай-ли, ай-люли, мене по совести.

Село Климаццу, уезд Сучава, февраль 1972 г.
От Лукиановых: Домники, 67 лет, и Еудокеи. 40
лет, крестьянок. Первая из них представлена в сб.
«Зеленая моя вишняка» 20 текстами, вторая —
31.

Близкий вариант — «Из-под лесику да лесу
темного» — записал И.Д. Фридрих в 1929 г. в
Латвии вместе с подробностями хороводного ис-
полнения: «В середине круга ходят два парня. Под
слова «Красна девица, выди к нам» в середину
круга входит девушка. Участники хоровода про-
должают петь песню. Парни имитируют изготов-
ление «жеребьев» и жеребьевку. Под слова «Доста-
валась парню чернобровому» парень берет девушку
за руку и ходит с нею по кругу, затем целует.
Хоровод после этого начинается снова» (Русский
фольклор в Латвии, с. 279—280). Возможно,
таким же хороводным прошлым обладала данная
песня у липован.

3. Сеили деушки ярый хмель*,
Сеили, садили, приговаривали:
— Здесь тебе, хмелюшка, не родиться!
Добрый молодцы не женются.
Вздумыл Прохор женится,
Вздумыл Тимофеевич женится.
Вздумыла и Мария замуж идти,
Вздумыла и Лазареўна замуж идти.
Тёща для зятя калач сплакла.
Соли да муки на четыре рубля,
Сахыру-изюму ды на восемь рублей —
Стоил той калач ды двенадцать рублей.
Думыла тёща для семеро гостей —
Зятюшка подсел, на закусь его съел.
Тёща по горинке похаживает,
Зятя потихоньку сё побранывает:
— Как же тебе, зять, да не разырываю?
— Разырви, разырви тёщу мою!
Придешь ко мне ў гости, я упочивью:
Первая — дубинушка березовая,
Аўторая — кнуты позаказывью.
Скрыпнули вороты новенькая,
Сбёхнули собачки лохматенькая.
— Гляньте-ка, дети, чи не зять идёт?
Зять идёт, идёт, на похмеля тёщу звёт.
— Вы кажите, дети, что меня дома нима,
Доманима, на базар пошла,
От пива и вина разболелась голова,
От сахыру-изюму ды болит спина.

Село Климаццу, уезд Сучава, февраль 1972 г.
От Михайловой Матрёны, 40 лет, крестьянки.
Часто встречающаяся и в России контаминация
песен «Сеили девушки ярый хмель» и «Тёща для
зятя пирог пекла». В русских селах Республики
Молдавия такое соединение, по данным Р.А. Бого-
мольной, не сохранилось и названные песни исполняются порознь (Русская народная песня в Молдавии. Кишинев, 1968. С. 103—104, 171).

4. Овечушки-косматушки,
Ах и кто ж вас пасёт, мои ластушки?
Матка старья, сестры малые.
А я молодешенька сукны ткала.
Сукны ткутся, нитки рвутся,
А за милю, молодою, хлопцы вются.
Вы вейтесь, да не вейтесь,
На мене ли молодую не надейтесь.

Село Климаццу, уезд Сучава, февраль 1972 г.
От Парасковии Федоровой, 46 лет, крестьянки.

5. Ой, по Дону, по Дону, по широкому Дунаю*,
Ой, там шли-прошли ребятушки,
удалые молодцы.
Ой, а за ними, за ёдалыми,
красна девица идёт.
Ой, да вскричала красная дяўчонка
своим громким голосом:
— Ой, не найдется с вас, ребятушки,
Дунай речку пираплысь?
Ой, отозвался, отыскался стар седая борода,
Ой вон скидает, вон бросает цветно платя
из сибе,
Ой, да он спускается — бросается
у Дунай-речку глубоку.
Ой, да он плывет, плывет старинушка,
роўно лебедь белая,
Ой, да он нясёт свою голоушку,
роўно сизый селезень.
Ой, да вскричала красная дяўчонка
своим громким голосом:
— Ой, да вы, сястры, вы мои подружки,
склоните-ка мине!
Ой, да вы бярите-прибрите
от староўо, удалоўо, от сядой бороды!

Село Климаццу, уезд Сучава, февраль 1972 г.
От Данилова Гурея, 60 лет, рабочего.

6. Выпудала сокола
Со правый рукава.
Ты лети, лети, соколик,
Высокó да далекó,
И высокó и далеко.
На любимый да сторонке
Родный тятенька живёт.
Он живёт, да живёт,
Да не жалыстивый.
Не пускает молоду
Со ребятами гулять.
Со ребятами, иежанатыми.
А я ўкладусь у отца
И сподману молодца.
Я за то ўдо сподману,
Что единий у отца,
Зовут Ванюшкой
Пивоварской.
Ванька пиво варила,
Зелено вино корила,
Во стаканы наливала,
Красных дейк чистовал:
— Вы выпейте,
Да вы выкушайте
За мое за здоровье,
За иэзкой поклон.

Город Ботошань, сентябрь 1963 г. Записал
Елисея Данила. Имя исполнителя не указано.

7. Как у нашнго соседа
Весела была беседа:
Усё князи да бояре,
Молодые ребята.
Они шуточки шутили,
Подарками закупили,
Деўчоничку говорили.
А деўчонка скрылась,
Она ў солому зарьлась.
А хлопцы кони
Усе прожорливы были,
И ўсё сено поели.
Солому подобрали
И деўчонку показали.

Город Ботошань, февраль 1963 г. От Лупы
Василия, 43 года, рабочего.

* Каждая строка поется дважды.

* Каждая строка поется дважды.



Жители с. Сарикей уезда Тульча в праздник у ограды церкви. 1993 г. Фото М. Маринеску

8. Уж ты коник ты мой, коник, конь вороной!

Ты бежи, мой коник, во чисты поли.
Как во чистым поли да широкья раздоля.
Там дёчонька гуляла, она пшаничку жала.
Она пшаничку жала, черны кукиль выбирала.
Пшаничку жала, во пучёчки вязала.
Во пучёчки вязала, край дорожки бросала.
Край дорожки бросала, сё приметы
примечала,
Чтобы милы догадался, по приметых
он добрался,
— Ты дёчонка, морока*, не стели постель

широко!

Ты стели её узенько, будем спать
хорошенько.

Село Журиловка, уезд Тульча, сент. 1959 г.
От Исааковой Дарии. 43 лет, крестьянки.

9. Уж ты, поля, поля неспародливыя!

Спародила поля усё
цветочками-басилечками,
К тому полю никто не касается.
Приятали к яму да три ластыньки,
Приятали к яму да три касаточки.
Перва ластынька — родная маменька,
Друга ластынька — сястра родная,
Третя ластынька — молодая жана.
Как и мать плачет — усё рякой лётся,
Как сястра плачет — усё крынички,
Малая жана — роса внутренняя:
Сонца блеснула — роса высыхла.

Город Сучава, сентябрь 1959 г. От Малиш
Пелагеи, 80 лет, и Анны, 50 лет, домохозяек. В
сб. «Зеленая мох вишенка» — 50 песен, записан-
ных от Пелагеи, и 46 — от Анны.

10. Матуля, матуля,

Матуля дорогая!
А зачем мне молодёшеньку
Под венец становила?

* По В.И. Далю, морока 'шалунья' (обл. пск., твер.), но и 'энхарка, ворожся' (об.); от мороковать (ср. морок и мара в знач. 'энхарское уменье').

Как бы знала, млада,
Что замужем лихо,
Сидела бы, бульбы ела бы
У мамашеньки тихо.
Пойду я ў камору —
Нет ни хлеба, ни соли.
Утикатъ буду.
Проклинатъ буду
Свою горькую долю.
Пойду я у церкву,
Стану за дверями.
Люди молятся.
Люди кланяются,
А я люся слязами.

Село Липовень, уезд Сучава, сентябрь 1960 г.
От Катерины Атанасовой, 43 лет, крестьянки.

11. Вот и чё у поле жито не скжато*?

Вот жито, жито, Иванушки,
Вот жито, жито Сергеевича.
Посылают и Мариушку жито жать,
Посылают Ивановну жито жать.
— Не могу, сударь, голоушку споднять,
А от голоушки бело лицо горит,
А от бела лица я ўся не могу.
— И, Мариушка, тибе ў гости зовут.
— Сейчас, моя радысь, соберуся,
Соберуся, сама ў гости пойду,
А тибе, мой друг, и ў дому посадю,
Эгадаю три работушки тибе.
Как и первая работушка —
Согоняй лебедей со двора,
Как и другая работушка —
Постай самовар для мине,
Как и третия работушка —
Сустрень середь двора мине,
Назови мине и Мариушка,
Назови мине и Ивановна.

Село Липовень, уезд Сучава, сентябрь 1960 г.
От Дарии Василёвой, 20 лет, крестьянки.

* Каждая строка, кроме 2-й — 5-й и двух последних, поется дважды.

12. Ожанился комарик и ѿзял муху-зяляпуху.
Она не знает ни шить, ни прясть,
ни ѿварити.

А и с своим комариком говорити.
А комарик со той злости
Вылез на дуба вершочек,
Вылез на вершочек,
Спустил свои тонки ножки на сучочек.
Неоткыль ѿзялась шура-бура*,
А и тоў комарика с дуба сдула.
И упал комарик с высокости,
Поломал, подрожкал дробны кости.
Вылятала муха с хаты,
А и тоў комарика рятовати.
Не было, что рятовати,
Надо яму тронца сбудовати**.
Сбудовали яму тронца.
Закопали край дорожки,
А у тоў комарики видны ножки.
Закопали между дубы,
А у тоў комарика видны зубы.
Закопали между шанцы,
А у тоў комарика видны пальцы.
Хто не йдёт, усё пытает:
— А что ж это за покойник?
Чи то пан-генерал, чи полкоўник?
— То не пан-генерал, ни полкоўник:
Старой мухи-зяляпухи полюбоўник.

Село Климавець, уезд Сучава, февраль 1972 г.
От Парасковии Мартыновой, 29 лет, крестьянки.
Сходный вариант записан в 1976 г. Ф.Г. Евсевьевым у русских в Черновицкой области Украины («Інтернаціональне та національне в сучасному слов'янському фольклорі». Київ, 1977. С. 149—150).
Лексические вкрапления и некоторые опорные образы, роднят русскую песню с украинской (Украинскі народні пісні в записах Олександра Потебні. Київ, 1988. С. 258; «Оженився комар, оженився», с сюжетным продолжением — «Прийшла до його жінка його»; Народні пісні з голосу Дніпрової Чайки та в ІІ записах. Київ, 1974. С. 196; «Комарику мухи женихались» с окончанием, близким последним строкам русского текста).

13. Ты ѿйди, солнышко, ты ѿйди, ясное!
Уйди, ясное, на гору высокую.

Освети-ка ты лесы темныя,
Лесы темныя, дубравы зелёныя.
А ў Москве стоит церква осмыглавая,
На осмой главе стоит крест серебряный,
На кресту стоит пташка вольная.
Вы не плачте-ка, вы родные, по нас:
Синя моря вы слязами ни наполните
Нас нявольничкы у домой не воротите.
Город Сучава, сентябрь 1959 г. От Пелагии (80 лет) и Анны (58 лет) Малиши, домохозяек.

14. Не с горы ли вода покати-ся,

Тюрьма каменна развали-ся,
Усе невольники оне разбежали-ся,
У тёмным лясочку оне заховали-ся,
На полянушку оне собирали-ся,
На коленочки оне становили-ся
На восточек богу помолили-ся:

* Шура-бура. В украинской версии аналогичного сюжета, записанной А.А. Потебней, — шуря-бура. Первое слово воспринимается как звукоподражательный эпитет бури. В русских песенных текстах иных сюжетов также встречается сочетание шуря-бура (Багибасова М. Фольклор семиреченских казаков. Алма-Ата, 1979. Ч. II. С. 100)).

** Тронца сбудовати (укр.) — гроб сделать.

— Ўзойди, солнышко, а ты ўзойди, ясное,
Обогрей-ка ты солдат бедненьких,
Солдат бедных, а щё безответничьих.
Село Каркалиу, уезд Тульча, февраль 1965 г.
От Егора Николая, 37 лет, рабочего.

15. Вы, поля, вы, поля, вы, турецкие поля,
Что на вас, на полях, урожаю нима,
Только выросла кучиная вярба.
Что под той под вярбой
Солдат прибитый ляжал.
Он убиты, прибиты, усе посечен был,
Голова яго усё порублена была.
На грудях его конь вороненъкы стоял.
— Уж ты конь, ты мой конь,
конь вороненъкы,
Ты бежи, ты мой конь, у землю русскую,
У землю русскую, у петербурскую.
Не сдавайся ты, мой мой конь, неприятелю.
Только сдайся ты, мой конь,
родному тягеньке, родной маменьке.
Он у конюшню заведет,
пучок сена накладет.
Пучок сена накладет шёй расспросит.
— Уж ты конь, ты мой конь,
конь вороненъкы,
Расскажи же ты, мой конь,
Где твой хозяин молодой?
— Мой хозяин молодой оканился на другой.
Как женила его пуля быстрыя.
Первянчала его шабля оstryя.

Село Слава Черкесия, уезд Тульча, август 1973 г. Записал Калистрат Теодосий от Калистрата Мирона, 62 года, крестьянина.

16. На часах стоит солдат, Богу молится*.
Ох, Богу молится солдат, низко клонится.
Вон и бьёт штыком о сырью землю:
— Расступись-ка ты, матушка сырья земля,
Расколись-ка ты, ох да, гробовая доска!
Ты открыси-ка, ох да, савын беленъкий,
Ох, савын беленъкий, да савын беленъкий!
Ох, да ты проснись-ка, ох да,
праюславный царь
Ох, праюславный царь,
да Александр Паулович!
Ох, да устань, зглянь-ка на свою армию.
Ох, да наша армия, ох да кавалерия,
Ох, да наша армия да во кругу стоит,
Во кругу стоит она, ох да обучается.

Город Сучава, сентябрь 1959 г. От Анны Малиш, 58 лет, домохозяйки.

На фоне текстов, вошедших в свод «Исторические песни XIX в.» (Л., 1973.), некоторые детали публикуемого варианта специфичны («савын беленъкий», стоящая в кругу и обучающаяся армия — в отличие от армейских «перемен», упоминаемых в других вариантах).

17. Ў 77 году объявил турок войну
На Россию-матерь одну.
За Урлыгой**, за горой,
Там стоял турок с ордой.
Турок силою собрался,
Под Браил-горыд пуцдался.
Под Браил-горыд пуцдался.
Из орудий звук раздался,
Параходик загорался,
На гору турок забрался.

Село Каркалиу, уезд Тульча, февраль 1965 г.
От Дорофея Федота, 66 лет, крестьянина.

18. Про Святого Георгия

Жили-были да два брата,
Не верывали ни Христу, ни Богу,
А поверьвали лютому эмю.
А той лютый эмей
Поедал усех людей.
Добирается эмей
До царя Ивана:
— Хыч сам царь иди,
Хыч царевню поши!
— Если сам я пойду,
А кто будет царевать?
А царевню пашлю,
Кто жа будеть пановать?
Уж ты dochь, моя dochь,
Дочя Аннушка,
Ты скидай-ка, скидай
Шёлковое платице,
Надевай-ка, моя dochь,
Смертельный поясок.
Ты иди-ка, моя dochь,
Ко синиму морю,
Эмю на свидание.
Вылетает той эмей
Из синного моря,
Разивает он рот
На семь сажаней.
Спужалыся Аннушка,
Спужалыся царевна.
Неоткыль взялся
Георгий святой:
— На пугайся, Аннушка,
Не пугайся царевна!
Ты вяжи эмеля
Шёлковым поясом,
Вяди-ка его и к царю у гости!
А царь-та сидить, гостей дожидаеть,
А царевна-та их она повстречаеть.
— Ну, хто-ж мою dochь всё помилывишь?
Тому же я дам половину царства!
— Не надо мене половину царства,
Ты сестрой церкву на море-океане!
Стоить церкву на море-океане!
А у той церкви стоять пристол,
А на тем пристоле пелена висить,
Под той пеленою три книги ляжать:

Первая книга Иисуса Христа,
А вторая книга — мать-Мария его,
А третия книга Ивана Крестителя.

Записано от пенсионерки Ирины Давыдовой,
село Сарикей, уезд Тульча, октябрь 1992 г.

19. Как Христос наказывает

Рыбали наши рыбалки крылом. Плыли,
плыли, а рыбы поймали трошечки. Хотели
цигарки курить, да кирбита* у них не было.
Один говорить:

— Смотритя, огонёк горит! Гайда станем,
рыбы трошки поймали, сварим яё, ды пойдим, а
то голодные сдохнем.

Так и сделыли. Один гоуорить:

— Я буду рыбу чистить, ты иди дроў
сбирать, а ты жаркую возьми, де огонёк той
горить.

Пощел один туда огоньку братъ, а там
сидит Христос, побарваный, как циган. Той
яё не узнал, ды гоуорить:

— Христос воскресе!

— Воистину воскресе! — отвечает Христос.
— Сядь коло мене!

Наклал ему харчей, яичек, паски.

— Еш!

Как той был голодны — сел, ел.

— Ну, как вы работаетя, рыбалитя, ловитя
что?

— А де там! Солнышка с вухами вышла, ды
рыба залягла на нягоду. Ветер мать быть.

Христос, что сидел коло огонька, накормил
яё, а потом надел яму на голоўу невидимой
силой роги, а на ноги копыты, шкуру затягнул на
него и фост надел. Бык сделался, потому что
сказал: «Солнце с ухами: залягла рыба на
нягоду, на ветер».

Приходить уже другой, а той бык уже
пасцы.

— Мы послали за жарым, ды штось нима
яё.

* Кирбита (ед.ч. кирбита) — спичек. Ср. рум. chibrit (от тур. kibrīt).



Освящение пасхи в с. Каркалиу, уезд Тульча. 1993 г. Фото М. Маринеску

* Каждая строка поется дважды.

** Урлыга — гора недалеко от города Мэчиня.

А Христос не го́йори чи был, чи не был, и наклал и тыму харчей, яичок, паски, ды кажеть:

— Сядь ды ешь!

Как и еты был голодны — сел, ел.

— Ну, что, как у вам там?

— Да плохо: мучились, мучились, рыбы не поймали, голодны остались. Хотим готовить, кирбить нима. Увидали, огонёк горить, да послали одного, — нима, теперь я пришёл.

— Ну, а как вы работаете, как вы рыбальтия, ловитя что?

— А де там! Тягали, тягали, а рыба залягла: месяц у круты, на ветер.

Христос и то́ю сделал быком. Таперь и той пасёцы.

Приходить третий.

— Были мон товарищи?

— Были. Ну, как там? Что делается?

— Да ўот, пришел и я за жарым. Обчистил рыбки, ды жду. А их нима: ни то́ю, ни то́ю. Бог святой знает, что это такое: не ловится рыба, нима...

— Дытишки, умного у тебе их?

— Умного, ды ўсе не работники.

— А могли бы они на волах работыть?

— Ды на волах они работали б, а нима. Я бедны, только сбиваюсь кормить ды одевать их.

— А ты возьми этих волоў на три года, поработытъя, купитъ себе телятицъ маленьких. Они вырастутъ быками. Через три года пригнится монх быкоў на ета места. И до то́ю, чтоб ўсё было: и плуг, и борона, и валачута, и повозка.

Нихай дети чирачур не накладываютъ, не бют их, ды на чужие руки не даютъ. Чтоб сами работыты.

Чираз три года пригнали быкоў на тойа места. Христос узял их, ды сделал опять рыбаками. Собрались люди, а Христос кажеть:

— Не говорите, что солнца с ухами, а месяц ў кругу — на ветер, на нягоду, ды рыбы тей-то има. Упрёж Бога не говорите, что будить. Бог, кода сделыть, — то будет! А вы упраж отгадываетъя, как ворожки. Ўот, за чаўо они были три года быками. Той сказал: «Солнце с ухами», а той сказал «Месяз ў кругу, ды за ета рыба на ветер залягла, ды нима рыбы. Мучимся, тягаем ды рыбы нима...» Уперёд Бога не говорите, что и как будетъ. Кода Бог сделаетъ, — то будетъ, а вы уперёд ображаватъя*, как ворожки!»

Записала преподавательница Елена Влад от Ольги Анисим, 37 лет, село Каркалиу, уезд Тульча, 1985 г.

20. О сыне святого Николы

Жила одна вдова. У ей был один хлопчик. Жили они дужа бедна. Выходитъ хлопчик на улицу погулять, а там усе дети фалюда**, что батьки им гостинцев покупали, пообстрягли их. Приходитъ он домой и пытається у своей матери:

— Где мой тятя? Зачем он мене ничего не купляетъ, ни обстрягаетъ?

Мать ему отвечаетъ:

— Гдесь поехали, скора нада чтобы приехали!

Хлопчик всё дожидал, чтоб батька приехалъ, а мать его всю время молилась только святому Николы, с уст его не спускала.

Обратился святой Никола у его отца, подошёл к нему, когда он гулял на улице, сказал ему, что он его батька, узял его за своего сына и уехали они по морю, никому не сказали куда.

Не было его много годов. Когда воротился, был уже настоящий хлопец, высокий, красивый, матъ его даже не угадала. А как узнала, спросила:

— Где жа ты был до сих пор, что о тебе ничего не было слышно?

— Был с отцом на работе, — ответил он.

Мать стоит и думыть, с каким отцом, бо его уже дамно нима у живых.

Хлопец вярнулся с таким сукровицем, что она никада и не подумыла, что будетъ видать.

Стала она опять молиться Николе, а когда глянула на двор, увидала на воротах лик святого Николы и тогда увернулась ей, что батька её сына был никто другой, как святой Никола.

Записано от пенсионерки Ирины Давыдовой. Село Сарикей, уезд Тульча, октябрь 1992 г.

21. Женчина из лесу

У одиоў царя была одна дочка. У один день батька ей сказал:

— Не говори и не ходи с хлопцами!

Но у один вечер она пришла поздно. Батька у ўе пытайні:

— Де ты была?

— С хлопцами говорила.

Даётъ батька одному человеку три золотых ды гоуорить:

— Вяди ўе у лес, убей, выкыли глазы ды приняси мене те глазы.

Той человек вядеть ўе у лес. Привёл. Дочка царя ўзялася плакыть ды просить:

— Не убивай мене! Возьми собачку, что бегла за нами, убей, выкыли глазы ды отнеси мому батьке. А мене отпусти. Я никода не вернуся. Буду жить у лесу.

Той человек узял собачку, убил, глаза тен выкыли, принес ды дал царю. Царь поглядел, узял тен глазы ды выкинул собаке. Но собака не есть: у собаки собачия честь.

Ну, тая деука осталася у лесу. Чего делать? И жила она у лесе уже сколько лет!..

Таперь, други царь, молодой, узял свою наймычку ды тоже поехыл у лес. Глядъ, что-то бягить. Царь кинулъ зы дерево. Не зналъ, что ето такоя: чи зверь, чи человек, чи женчина. Что такоя? Смотрить ды кричать:

— Хто там? — кричить царь. — Зверь чи человек? Выйдэй оттуда!

— Я женчина! Сховалася, бо чисто голыя!

Тода царь скинулъ свою мантню, дал ей. Она наделася, вышла.

— Что я шукалъ, то нашёлъ, — сказал царь.

И думаетъ: возьму ѿ замуж. Узял ды привез у свой царство.

Жили, сколько жили, прижили хлопчика.

Она стала рассказывать, что ѿ батька царь, из богатых, и проситъ мужа поехать до ўе.

— Твоёў батьки уже нима, прошло столько годов! Но поедим, поглядим.

Как ехыть, царь го́йорить:

— Я не поеду, чтось имею дела, яжай ты с моними слугами.

— Я с ними не доеду! На кого ты мене и нашего хлопчика оставляешь? Я жаната!

— Дура, я увесь царство на их доверяю. Одну тебе они не углядятъ?

Ехыли они сколько ехыли по леси ды стали ночевать у одноўо дому. Ночу по-немецки го́йоруть:

— Гайды мы ѿубём, да золоты кольца и усё забярём.

А дочка царя семь языкоў знала, ды разобрала. Расчинила дверь, де спала, ды кинулась уткаться.

Забегла онау одну балку, а они у ѿе стрелять начали. Она упала. Те думыли, что застряли. Она выскочила, по леси побежа. Тода они узяли ѿе дятёнка, убили, закопали ды поехали назад. Приехали ды го́йоруть царь:

— С лесу пришла, у лес пошла: выскочила, побегла, не смогли догнать.

А царь что ж: нима, так нима.

А дочка царя шла, шла ды вышла из лесу, скинула туло золотую одёжу, что у ѿе было, обстрыглыся* волосы, надела штаны и пошла ѿ один рестовара. Там она нанялася кельнерым. Работала целый год, потом попросила хозяина:

— Я тебе служила целый год. За это сделыты мне тоя, что я хочу: покличем такого-то царя. Нихай приедетъ, поглядеть тут. Я тебе заплотю за той обед.

Согласиася хозяин. Приехыл той царь. Она ўзялась сярвить**.

Так красиво она сярвила, так красиво она говорила, что царь токо на ѿе глядел. Никак не может поняте: хлопец, у штанах, а на бабу похожи.

Кода стали ўсе расходыться, она говорить царю:

— Постой еще трошки!

Сама пошла, наделыся ѿ свою одежду, как она была царица: ѿс золотое, и вышла ис пистолем. А таи, что с ияи ехыла, сидяль по бокам царя. Она вытянула пистоль, убила их и го́йорить царю:

— Ты на их ѿесь царство доверял, а они хотели мене уполошыть. Не смогли. А детянка нашию убили. Идём, покажу, де они детёнка закопали.

Ды ўот как!

Село Каркалиу, уезд Тульча, 1985 г. Записала преподавательница Елена Влад от Харпены Петровой, 67 лет.

22. Примудрыя Хиврония

Жил был царь с царицой и был у их сын Петро. Царь помёр, а на его место стал царевать Петро. Ему было годов двадцать.

Увидися к нем ходить один эмей, это был сам дьявол. Улистил царя и царицу, чтобы они с ии дружили.

Дворник царя сказалъ им:

— Не приучайте его, он не хороший эмей. Он горя принясять у ваш дом.

И колки прошло время, этот эмей лазил, лазил и укусил коня царского. Конь здох. Царь обещал эмей убить, а эмей лукавый принес три чарвонца. Царь полакомился, подумылъ что за только денег может купить три коня и простили эмея.

На другой раз эмей укусил корову и корова здохла. На этот раз царь пытает каждыва советника, чем его стубить и опять дворник отвечает:

— Петро, можешь убить эмей царёвым мечем. Так и сделыл Петро. Когда пришёл эмей, Петро взял меч царя, улез на кровать и со всей силой ударил эмей и убил его. Эмей только*** трепетался, что обдал Петра кровим. Там где брызнула кровь, появились нестрашеные раны. Никто ии не могли излечить. Посадили тогда Петра на ковчег и повязли его у другое царство лягить.

* Ображаваетъ — отгадываетъ.

** Фалюда — хвалиться. Ср. рум. *a se fali* — хвалитъся, заноситъ.

*** Сярвить — подавать, угощать (рум. *a servi*).

**** только — столько.

Приезжают. На берегу у незавидной избушки жила девица Хиврония. Была она красивой, премудрой и исцелительницей. Она наперёд всё знала. Заходят в избушку люди Петра и спрашивают, не знает ли она кого-нибудь чтобы вылечил эту болезнь. Хиврония им отвечает:

— Я могу излечить эту болезнь, но только если этот больной возьмёт меня замуж. Петро речами пообещал взять её замуж, а сердцем был против.

Она приказала, чтобы его принесли на простине, натопила баню, а у бани его хорошо вымыли, выпырили, а потом смазали гущей от пивного кваса все раны, только одну рану чтобы оставили нисмазынную. Потом они его обдали чистой водой и он исцелился. Осталась только одна рана, которая была нисмазынная.

Петро поблагодарил Хивронию, потом зашёл на ковчег, взял гость денег золотых и послал своего слугу дать ей деньги за её доброту. Она не приняла плату за то, что не был такой уговор. Она знала, что он опять ик ей предвидеть.

Петро только доехали до дома и все раны его опять отрыгнули.

Теперь Петро опять ик Хивронии и обещает, что возьмёт её замуж, только чтоб изцелила его. А Хиврония уже знает, что он едит, уже воды у бани натягала, затопила и дожидается.

Приходить слуги Петра к Хивронии и говорят ей:

— Прими царя, Хиврония, на этот раз царь по настоящему возьмёт тебе замуж.

Хиврония согласилась, и опять у бани его вымыла, попарила, смазала все раны до единой, а потом сполоснула чистой водой и Петра вылечила.

Взял он за руку Хивронию и повёл на ковчег. Приезжают они в своё царство. Сыграли

свадьбу. Да взелись за царя все его советники, что узял какую-то нищую.

За свадебным столом Хиврония сидит да крошки подбирает. Петро ей говорит, чтобы крошки не собирала, а Хиврония ему протянула руку и показала:

— Посматри, Петро, это не крошки, а драгоценные камушки!

Петро и вправду увидел драгоценные камушки.

Согнали их из царства.

Ехали они по мори и Петро не знал, куда они едут. Жалка ему было своего царства. А Хиврония ему говорит:

— Не печалься, Петро, скоро воротимся назад, ещё будут у тебя у ногах лазить, прощения просить.

Смотрят, а за ними плывёт ковчег, сорок погребцов бабайками грибутся и кричат:

— Петро, остановись, вернись у своей царство! Мечь твоего отца всех сикёт, никого в царство не пускает!

Тогда Петро с Хивронией вернулись в свою царство и стали жить, поживать и горюшка не знать.

23. Хлопчик и чертенията

Жили батька с маткой. Нажили они себе одного хлопчика. Было этому хлопчику годочки три-четыре, когда помёрла его мать.

Батька с хлопчиком пошли в монастырь. Недалеко от монастыря расло много вербы. Они обдирали кожу от вербы и пляли из ей кашолки ушатые, вярёвки крутили. Накрутить вярёвки, наплюнуть кашолык и батька несёт в город продавать. Продастъ товар и варачится домой в монастырь. Край горыда жил один кузнец. Батька заходил к кузнецу отдохнуть, а кузнец его

чаем угощал.

Хлопчик вырос, стал парнем лет шестнадцати-семнадцати. Один раз он спросил отца:

— Куда ты всё ходишь?

Отец ему ответил:

— Ходю у горыда товар наш продавать.

— Возьми и мне у горыда, я хоть посмотрю что это такое!

— У тибе падёвка нима. Нихай я ёщё наплату кашолык, продам их и куплю тебе подёвку новую. Тогда и тебе в город возьму.

Настал день, когда батька купил сыну падёвку, да такую красивую, что сыну и не верились, что это его падёвка.

Сын нарядился в новую падёвку, узял веревки, а батька кашолки и пошли у город. По дороге зашли ик кавалю, а каваль раздувал мехым жар. Жаринки падыют на зем, а сын их подбирает руками и ставить на место. Жар его не пикёт. Жаринки падыют и на падёвку, и падёвка не прогарает.

Каваль смотрить на парня и удивляща: «Такой жар полыхает, а руки не пикнуть и подёвка не загорается».

Сын с батькой пошли у город, продали свой товар. Видить сын идуть молодые, красивые дёйки. Он их ёщё никогда не видал и спрашивает у батьки:

— Тять, а это кто такие?

Батька яму отвечает:

— Это чертингиты.

— Купи и мне одного, — говорить сын.

— На што он тибе?

— Буду гуляца (окончание глагола в рукописи исправлено на «тъся»). — В.Г.).

Батька нахмурился, ничего сыну не сказал. Зашли они опять к кавалю, на обратном пути. Каваль опять мехом жар раздувает. Паринь бирёт руками жар, а жар руки пляёт, падыть жар на подёвку, падёвка прогорает. Каваль видить что происходит и спрашивает у батьки:

— Зачем, когда туда шли, жар руки не пёк и падёвка не горела, а сейчас и руки облёк и падёвку пропали?

— А за то, что сын мой захотел чертянёнка, чтобы с им погуляться, ответил батька.

Вывод: Не то обдурить женщину, даже позавидывать* нельзя. Позавидывал и согрешил.

24. Марка и дьявол

Стоял Марка при путе. Видить — идёт дьявол. Марка яму глаголить:

— Куда идёшь, дьявол? Где имейшь друга?

— Иду я в монастырь. Имею друга Силаяна. Пъём и ядим умести, — отвечает дьявол.

— Будешь назад итить, приняси мне блюдья. Марка получил тарелку и гвоздём нацарапил на тарелки: «Отчий Силаян, что же делится! Ужихнитесь! Побраться с дьяволом!»

Когда дьявол ишёл опять в монастырь пировать с Силаяном, Марка отдал яму блюдья назад. Силаян моить блюдья и видеть надпись на дне тарелки. Прочитал и ужихнулся. Написал Силаян воскресные молитвы и прибил их повсюду: над дверями, над оконками, под воротами. Только над перелазкой не прибил. Через перелазку забрался дьявол на двор к Силаяну, а у келию забрадца (окончание глагола в рукописи исправлено на «тъся») не мог.

Так разрушил Марка приятельство Силаяна с дьяволом, который только сейчас оказался, что он дьявол, а не монах, как думы Силаян.

• •

* Позавидывать — помыслить.



«Карогод» в с. Каркалиу, уезд Тульча. Фото М. Маринеску

«Карогод» устраивается каждый день на масленичной неделе. На него каждая девушка приходит в сопровождении замужней родственницы, неся в руках деревянное «жезло» с прикрепленной к нему «косиночкой» — вышитым носовым платком. Во время танца, исполняемого под песню, которую поют девушки и их родственницы, последние держат «косиночки» в своих руках. В промежутках между танцами девушки возвращают их себе. Начинается «карогод» с песни «Коробейники», потом танцуют под разные русские и румынские песни. Парни приходят только с заходом солнца, после чего начинаются обычные танцы. Вечером, после «карогода», девушка дарит «косиночку» парню, сняв ее с «жезла».

Основная работа современного фольклориста фиксируется с помощью аудио- и видеотехники. Однако немалую роль продолжают играть и традиционные записные книжки, дневниковые записи. В них находят отражение общие впечатления и события дня, сохраняются оброненные мимоходом словечки, приговоры, сведения об истории той или иной деревни, о верованиях и обычаях, реплики, услышанные в дороге, на улице, впервые между исполнением песен или сказок. В таких записях не всегда удается воспроизвести подлинную форму живой речи, но они достоверны своим содержанием и имеют значение документа.

В 60-е годы я смог приступить к осуществлению своих замыслов, возникших еще в 1946—1947 гг. после очень результативных экспедиций в Пыталовский и Печорский р-ны Псковской обл., которые на протяжении двух десятилетий входили в состав государств Прибалтики и тем самым избежали колхозной судьбы. Мне удалось побывать в русских старообрядческих деревнях Туры (1959—1960), Монголии (1976), Польши (1969, 1970, 1975, 1992), Болгарии (1973, 1982, 1986, 1988), Румынии (1971, 1978, 1985, 1988).

Ниже приводим отрывки из полевых тетрадей, заполнявшихся в ходе поездок в последние три страны. Они позволяют увидеть фольклорные тексты на фоне разнообразных проявлений неписаной культурной традиции, которая тоже была привезена с родины.

В интересах внутреннего сюжета последовательность записей в некоторых случаях нарушена. Заведомо ошибочные утверждения ннформаторов, неверные даты, имена не оговариваются и не исправляются: это свидетельства реальных исторических знаний и представлений русского деревенского зарубежья.

ПОЛЬША. Д. Войново Ольштынского воеводства (до второй мировой войны находилась на территории Германии)

* * *

Антонина Кондратьевна (игуменья войновского женского старообрядческого монастыря). Приехала из Казани в 1905 г., пятнадцати лет (сейчас ей 78). Однажды раз выезжала в Россию в 1913 г. — на похороны сестры. Ее уговорил пойти в монастырь один старик. Когда приехали, он высыпал себе пещеру и жил там. Ему носили еду один раз в день — кружку воды и кусок хлеба. Спал на половище. Когда он умер, пришли к нему, а вся одежда на нем расползлась, по ниточке, и на каждой ниточке — по гниде...

* * *

Монастырь существует 150 лет. В 1905 г. в нем было 12 человек, в 1938 — 60, в 1945 — 12. Сейчас — 5 человек, в том числе одна немка, евангелистка, ее крестила после войны. Подружились настолько, что согласилась спеть перед магнитофоном, наговорила письмо Ивану Никифоровичу Заволоку, которого считает своим духовным отцом, но писать ему, по ее словам, уже не может. (Известный деятель старообрядчества рижанин И.Н. Заволок бывал здесь в 30-е годы и записывал духовных стихи.) А когда я пришел проститься, то решилась даже показать монастырские святыни. В числе их — нечто вроде кольчуги, которую 30 лет носила одна монахиня. Вот этот подвиг! — сказал я. Тут она и вспомнила того старика-молчальника.

— Еще неизвестно, чей подвиг выше!

* * *

Русские появились до основания монастыря. О немечились («сиемчились»). Русскость поддерживал священник Александр Аваев. Он был капитаном царской армии, после гражданской войны осел здесь. В 1923 г. открыл православную церковь и служил в ней до кончины в 1956 г. Создавал русский музей. С ним остался казак Александр, помогал в церкви.

ВЛАДИМИР СОЛОМОНОВИЧ БАХТИН; научный руководитель программы «Русская диаспора» Фонда «За выживание и развитие человечества» (Санкт-Петербург)

В.С. БАХТИН

Рассказы старообрядцев (Из полевых тетрадей)

Староверы поселились в 1807 г. Эта группа называется «русские немцы». Немцы называли их «русины», «казаки». Старухи говорили: Король немецкий женился на русской царевне, и та пожелала иметь русских подданных.

* * *

Анастасия Леонтьевна Макаровская (65 лет; с 17 до 34 была в монастыре; владела ткацкой мастерской; местный лидер). Наши, по преданию, вышли с Кавказа. Переезжали с 1825—1830 гг. На самом деле эта группа переселилась из Латвии; русскую старообрядческую деревню Войново мне удалось посетить в 1992 г. Никакой памяти о переселении там не сохранилось. Немцы хитрые, добитные.

* * *

Караводы были, но уже к 1925-м годам перестали. Ходили в лес, мальцы и девки, гуртами — на Паску, на Троицу меньше, делали эзыку (качель). На Купалу костры жгли. Частушек не пели, белостошки — поют.

* * *

Кобылянка — место, где была нечистая сила (страшила). Едут мужики из лесу, а на дороге — бревно. Они его хотят объехать. Едут-едут, а бревну все конца нет. Как только пропоет петух, бревно исчезает.

Когда свадьбу устраивали, то ездили через несколько деревень, по кругу, через лес, пока все готовилось на стол. Поэтому говорили о женитьбе: «поехали в Кобылянку».

* * *

Бабушка говорила: Раньше на жерновах мололи. Мелют, а жернова говорят:

— В Киево! В Киево!

Поехали в Киев. Там жернова другие. Мелют они и говорят:

— Как тут, так там, как тут, так там!

(Мих. Егорович Шлихтиц окончил иначе: «Как у вас, так у нас!»).

* * *

Елизавета Максимовна Макаровская (в 1969 г. — 66 лет). В Войнове живут православные, монастырь федосеевский, моленная филиппонов, есть еще католики-польяки. (Если в семье католик, он обязательно обратит в свою веру.)

В Рождество, бывало, выходили три группы Христа славить: монастырские, филиппоны и православные. А часто в русской семье две веры. Встречаются в доме. Одни славят, другие стоят ждут. Потом сами начинают.

Шубы выворачивали. Один играет на гребне, кто на чем. Гвоздалки — трубки из лозы. Другой пляшет, изображает медведя. Медведя обкручивают гороховиной. Деньги дают, печеня.

Это было до моих 6-7 лет, мне было 15 лет, этого уже не было. Молодежь подрастала, уходила на сторону.

* * *

Язык свой называют «смешай, Господи» (в ходу были, русский, немецкий литературный, немецкий диалект, польский, мазурский диалект). В одной семье кота зовут Гансик, а собаку — Бобик.

* * *

Голосами наши матери: чуть что — голосят. Пребежишь, думаешь, она умирает, а она голосит. На проводах (похоронах). На свадьбе раньше голосили — вот Ленка на свадьбе дочери плакала как. «Приголоски».

Теперь голосят только по мертвым, редко на проводах в солдаты, на свадьбе уже не голосят (от Е.М. записано несколько плачей).

* * *

У Е.М. пять сестер — одна в Америке, другая в ФРГ, остальные живут в Войнове, здесь же два брата. Сказочная история ее мужа, который воевал в армии Роммеля в Африке, был в Италии, в плену у американцев и т.п. Получает пенсию от ФРГ (как раненный на фронте) и на общих основаниях польскую. Здесь почти все мужчины в войну искоlesили Европу, воевали и в России (рассказывают одинаковые истории о дружбе с русскими партизанами: тайным знаком была зеленая веточка). О России известно, что есть тюрьма, колхозы и Сибирь.

Я мальчишка сам и знаю,
Что Сибири не мину.
Сибирь наша, Сибирь наша,
Сибирь русского царя.

* * *

Был в моленной. На службу пришло 14 человек. Наставнику — 82 года. Говорил так: «Немцы — самый справедливый народ. Мы к Богу всех ближе. Слыхали, какое наводнение в Пакистане. А в Войнове нет, бо тут филиппоны живут, их молитва до Бога доходит».

* * *

Калутер — ругательство.
Бесом смердит.
Всяко наживешься — и Кузьму батькой назовешься.

* * *

Ек. Ив. Пех (85 лет). Барин говорит: «Мужик всегда свинья». А мужик: «Барин всегда собака».

* * *

Старость — не радость, смерть — не потеха. Бабушка ничего не боится: ни тучи, ни грому (т.е. свой век отжила).

Тост: Дай, Боже, на все доброе!
Кто с собой носит, тот ничего не просит.

Предлагаемое истся.

* * *

На православном кладбище бросаются в глаза огромные старые кресты, высотой в несколько метров. Священник Александр Макаль сказал: такие кресты ставили в лесных деревнях на сороковой день. Выбирали лучшую сосну. Крест стоял около ста лет. Когда он исчезал, исчезала и могила, сравнивалась с землей. Больше память все равно не сохранишь, уже другие люди нарождаются, тех усопших не знают (городок Соколка).

На некоторых памятниках, плитах надписи — фамилия, имя, отчество, год рождения, а года смерти нет: это люди себе при жизни место приготовили, обычно рядом с мужем или женой. Много традиционных epitaphий, сохраняющихся на протяжении десятилетий:

Стой, прохожий,
Не гордись, помолись!
Я уж дома,
Ты гостишь. (1935)

Прохожий, остановись,
Не поверь мой прак!
Я уже дома, а ты в гостях. (1951)

Не гордись, прохожий,
Посети мой прак! Я уже дома,
А ты еще в гостях. (1983)

* * *

Отец Александр. (Рассказал в автомобиле.) Мать с сыном пошли в гости и там нахваливали друг друга. Сын говорит:

— Мама, как про нас хорошо говорили!
— А кто говорил?
— Ты про меня, а я про тебя.

* * *

Батюшка у себя дома за столом взял колбасу и ходит вокруг стола. Матушка спрашивает:

— Что же ты колбасу ешь — ведь пост!
— А в дороге поста нет!

* * *

Пост. Я живу у православного священника. Все старообрядцы спрашивают:

— А батюшка постится?

Батюшка постится. Но когда мы поехали в гости к другому священнику, тот выставил на стол достаточно скромные вещи. Не соблюдают поста и старообрядцы. Однако каждый меня предупреждал:

— Не говори, что ел у нас! (А часто и пил. Курить не курят).

БОЛГАРИЯ. Село Казашко (Казашка Махала)

А.И. Липатова (1916 г.р.). Мать родилась в Турции, на озере Манос, а отец из Румынии, из Серекея. В 1905 г. приехали в Россию, потом — через Румынию — в Болгарию. Жили три семьи: дедушка, папа и дядя; с этого и началась деревня. Потом парень женился на тете (дочери деда), тоже пошла семья. Малый сын остался в Серекее. Ехали из Румынии через Разин (озеро) — от оспы (прививки) и метрик. Сначала жили в калибах (калиба — из будыля, вроде шалаша). В 1980 г. отмечали 75-летие Казашко. У А.И. родня в пяти странах: США, Турции, Румынии, Болгарии, России. При мне пришло письмо из Румынии; по-русски, разумеется, писано.

* * *

В Турции жили неплохо, много золота привезли оттуда. Но — Восток: сейчас турок тебя угощает, выйдешь — тебе нож в спину. Маминого отца турки перорали ножами. В Турции когда жили, делали маленькие окочечки, чтобы человек не влез. Дедушка, мамины отцы, был староста. Турки вызывали: поведи нас к такому-то! Нам не откроют, а тебе откроют. Грабить хотели. Дедушка сказал:

— Незваные гости к вам.

Там муж и жена стали из пистолетов стрелять. Тогда турки увезли его и стали резать: не то сказал, значит! Он молит:

— Не загубите душу! Не дайте умереть без покаяния!

* * *

Одёжки — что на коже, а хлеб — что в пузе (параллель к знаменитой прописке псковского дьяка Кузымы, жившего в начале 14 века)...

Две косы расплетают — грех, только привенчанием.

Деньги есть — Христос воскрес, денег нет — смертию смерть.

Оцец не стало — на козы честь упала.

Честно, перед хлебом и солью говорю...

* * *

В моленную мужчины ходят в традиционных черных, до пят, кафтанах, женщины — в длинных сарафанах. В другое время — обычная одежда.

* * *

Отец в 1913 году ездил в Россию, деревня послала. Он был в Киеве, Москве, у Бугрова. Рвались ехать в Россию в 1945—46 гг. В Краснодарском крае много напали. Пишут: «Живем, как у Бога за дверями».

* * *

Орина Крятска:

Случается, что пьяницы венчаются, да хорошо живут.

Господь Бог палки не возьмет, а накажет. Пришел мужик — воды в рот набери, пока он не перекинет — не выплевывай. У их целая свадьба (много народа). О детях: Кто не имеет — плачет, а кто имеет — ревет.

Как родился первый внук — радая была, как будто Бога за ноги хватила.

Мы росли в мизере.

Всякий лукса глядит (от люкс, т.е. хочет выглядеть в лучшем виде).

БОЛГАРИЯ. Село Татарица

Дед Анисим. В 1764 году приехали. Некрасов кто? Был генерал Некрасов. Ему велено:

— Иди уничтожь их! (За бороду). Или самому голову с плеч!

Он предупредил. Тогда и бежали.

* * *

Татарица — потому что тут жили татары. Старообрядцы сначала остановились в болгарском селе. Там черкесы напали, когда мужчины-рыбаки уезжали. Однажды сговорились. Сделали вид, будто уехали. А сами в засаде стояли ждать черкесов. Убили многих. И после этого решили оставить это место. Сюда и переехали.

В 1946 году в СССР уехал более половины деревни. Василий Егорова Антипова и ее муж Иван Тимофеев Антипов сказали: русских осталось около 400 человек — 100 семей (семей), уехало 250 семей. Но осложнений с женитьбой из-за кровного родства пока не ощущают. Берут в жены липованок из Румынии, есть даже одна из России. Проезд в Румынию через Дунай практически свободный: только заявить в милицию и заплатить 9 левов. (Отсюда до Силистрии меньше 10 км, а Силистра на самой границе — половина города румынская, половина болгарская.

* * *

В Татарице — поповцы, в Казашко (или Казашке) — большинство беспоповцы.

* * *

Степаница Семенова (1937 г. рожд.). В среду и в пятницу — пост. Окно, дверь, посуду закрывали с молитвой. Черты были все в болячках. Если посуда не закрыта, черт покупается. Рассказывали, в храм (т.е. в храмовый праздник) понапались, оставили еду незакрытой. Одни идут — они все в болячках.

— Куда спешите?

— А вот христиане еду не покрывают. Мы покупаемся, нам легче станет, болячки сойдут.

У Стеши два пальца перетянуты ниткой, чтобы писки (ячмень) прошел.

— Да врачи лучше помогают. Инъекция!

* * *

Инструментов никаких не было — только гребешок с бумагой. Ряженья не бывает — так болгары Иисуса Христа наряжалися пужать. У нас это считали грехом... Наши нам говорили, отцы, вядые, бабки: Иисуса Христа наряжалися пужать. И вон их проклял. Он шел через реку. Они под мостом нарядились да и вышли его пужать. И Господь их проклял: чтоб с вас до смерти кожа не слезла! Да и остались — кто маймуна (обезьяна), кто ведмедь. Это нам так рассказывали. Поэтому у нас был закон — не надеваться так.

* * *

Катя Омельянова (18 лет, подруга Стешиной дочерей). На Новый год колядовали. Сначала заходишь и говоришь:

Дева Мария

В поле ходила,

Бога просила:

Зароди, Боже,

Жита, пшеницы,

В поле зерна

И в доме добра!

После берешь уже там семечек или пшеницы, починаешь сеять:

Сею, вею, повеваю,
С Новым годом проздравляю!
С Новым годом, новым счастьем,
С великим Василием!

* * *

Мирон (бригадир). Липоване — у них иконы только из липы, пах, дух хороший.

* * *

Гана Стafeева (в 1955 г. было 14 лет). Она помнит: за измену водили молодую жену в хомуту (но все-таки после этого они жили вместе). У болгар в таких случаях — на бороне к родителям привозят.

* * *

Разговор за едой.

— ... все сейчас так. Филипповский пост — все едят мясо, но все потихоньку. Как только кто посторонний — на стол фасоль. Мясо прячут.

Сам я ел мясо, и вином угощали, да еще в пятницу. То же и с песнями. Все, у кого был, петь не отказывались. Но просили не говорить другим, чтобы не осудили, хотя в общем-то на улице не могло не быть слышно.

Всё в переходном состоянии. Начинают курить, с год-два только как начали. Но большинство не курят. (Нельзяющих не встретил.) Матери идут по карманам табачинки. Курят потихоньку, как в 1947 году в старообрядческой деревне Заозерье Новгородской области солдаты, прошедшие войну, курили потихоньку от матерей за сараями.

В одном доме хозяин согласился петь — пока жена в церкви. И мы с его дочкой и подругами пришли с магнитофоном, расположились, увлеклись... И не заметили, как вошла жена. Она ничего не сказала, только хватила мужа за волосы и стала бить его головой об стол... Мы тихо-тихо ретировались.

* * *

Молодежь знает много песен: и свои липованские, и болгарские, и советские.

* * *

Стеша показала кичку и сборник (нарядный), отрезной косяк (толстая шелковая косянка), им покрывают голову невесты, поверх кички. А когда умрет — черный косяк.

* * *

Турки русских здесь не трогали, только болгары даже некоторые надевали кресты, как русские, наружу.

Во вторую мировую войну приезжали власовцы, вербовали в Германию на работы (так записано).

Болгары до освобождения (1945) наших в школу не брали. Едешь с отцом на телеге, он прикрывает чем-нибудь: болгары камнями кидались (были большие споры из-за земли).

До 1940 г. в Татарице была Румыния. Яхим учился три класса. Когда пришли болгары, их (липованских детей) всех выгнали из школы.

* * *

Лодка в озере, на борту написано: «Стеняка Разин». Знают Омельку Пугачева.

* * *

Годы летят, как сон, хоть лопни — держи фасон.

Под этот стишок выпьем стаканчик под корешок.

Глухой недослышишт, так более присльхит. Бог ломал — и нам давал (говорят, когда хлеб ломают, а не нарязают).

Когда был лад, тогда был и клад. Что же это за беда, что пьется только вода? Разуй глазы, обуй нос!

Окно откроешь — больше увидишь. С Божьей помощью, да не без нас. И Москва долго строилась.

Христос воскресе, живу в Одессе.

Железная ограда, решетка — все равно называют плетень.

Е.А. МЕЛЬНИКОВА

«Этногеографическое введение» Повести временных лет: пространственная ориентация и принципы землеописания

Описание Земли (точнее ойкумены) было традиционным введением к средневековым историографическим сочинениям: еще в V в. Павел Орозий, первым включивший в свой труд «История против язычников» географическую характеристику Земли, отмечал значение землеописания для более глубокого понимания исторических событий. Для западноевропейских раннесредневековых хронистов, основателей национальных историографий и создателей первых сочинений, посвященных истории своего народа, так называемых «варварских историй» или «раннеисторических описаний»¹, географическое введение несло важную смысловую нагрузку: оно позволяло определить место собственно го народа в мире и пространственно соотнести его с другими христианскими народами.

Географические введения, как и другие специализированные географические сочинения раннего средневековья, принадлежали к двум основным типам. Первый представлял собой хорографию, т. е. страноведческое описание ойкумены, восходящее прямо или опосредованно к «Этимологии» Исидора Севильского (ок. 570—636 гг.), но сложившееся в позднеантичной географической литературе². Западноевропейские хорографии содержали по преимуществу перечни стран, народов, городов, рек в каждой из третей ойкумены³, иногда дополненные этнографическими или историческими сведениями.

Введения второго типа давали перечисление народов по их происхождению от того или иного из трех сыновей Ноя и соответственно по их размещению в Азии, Африке или Европе. Этот тип землеописания восходил к библейскому «перечню народов» (Бытие, IX, 18 — X, 32)⁴. Однако узость географического кругозора его составителей заставила уже первых христианских авторов, использовавших перечень, расширить его наименованиями известных им народов, связав их происхождение с библейским же сказанием о разделении Земли между тремя сыновьями Ноя. Легенда наглядно демонстрировала и обосновывала одну из важнейших догм христианского вероучения — генетическое родство всего человечества через общего предка и соответственно происхождение всех людей от единого прародителя Адама. С помощью этой легенды новообращенные в христианство народы вводились в христианский мир и находили свое место в мировой истории и мировом пространстве. В западноевропейской традиции это сочинение основывалось также на труде Исидора, который использовал переработку Иеронима Стридонского (ок. 348–420) в «Книге вопросаний». В византийской литературе сложились две традиции перечней. Согласно первой (в ее рамках составлен перечень народов в «Хронике» Иоанна Малалы), последовательно описывалась каждая из третей ойкумены; в основе второй (к ней принадлежит перечень в «Хронике» Георгия Амартола) лежал тематический принцип описания⁵.

Предваряя свой труд общим описанием мира, русский летописец использовал легенду о разделении Земли между сыновьями Ноя. По мнению А.А. Шахматова, этногеографическое введение, отсутствующее в Новгородской первой летописи и соответственно, согласно его концепции, в Начальном своде 1093 г., было написано при составлении первой редакции Повести (1113 г.)⁶. К первоначальной редакции Повести временных лет относили составление Введения и последующие исследователи⁷. Текстологический анализ, проведенный А.А. Шахматовым⁸, выявил несколько источников Введения. Летописец использовал рассказы о разделении Земли между сыновьями Ноя в «Хрони-

ке» Георгия Амартола и в «Хронике» Иоанна Малалы (последнюю — через древнерусский хронограф, составленный в конце XI в., так называемый Хронограф по великому изложению)⁹, соединив их и дополнив собственным описанием Восточной Европы. Однако помещение этногенетической легенды в начало сочинения, нередкое в западно- и североевропейской традициях, было необычно для византийской историографии. У Амартола и Малалы, как, видимо, и в Хронографе¹⁰, рассказ о сыновьях Ноя занимал соответствующее хронологию библейской истории положение, т. е. после повествования о потопе. Вынесение его в начало сочинения принадлежало, очевидно, составителю Повести временных лет. Другой инновацией было включение в описание европейской трети Земли («удела Иафета») восточно- и североевропейских реалий, полностью отсутствующих в византийских источниках. И то, и другое было исполнено важного смысла для воплощения задач, которые ставил перед собой составитель летописи.

Открывая описанием Земли сочинение, которое должно было дать ответ на вопрос «откуда есть пошла Русская земля», летописец тем самым определял место Руси в мире и показывал ее пространственное соотношение с другими странами. Одновременно, включая славян, русь и другие народы Восточной Европы, многие из которых сохранили язычество, в перечень Иафетидов, он доказывал их генетическое родство с христианскими народами и их принадлежность христианскому миру, их причастность к мировой истории¹¹.

Совмещение «географической» и «исторической» задач определило композицию описания. В «Хронике» Георгия Амартола изложение подчиняется тематическому принципу: в одном разделе перечислялись границы каждой из третей, в следующем — приводились перечни находящихся в них стран и т. д.¹² Летописец избрал менее жесткую композиционную структуру того же повествования у Малалы, вероятно, использованную и в Хронографе, где описание каждой из третей представляло самостоятельное и законченное целое¹³.

Согласно Шахматову, в тексте Введения из сочинения Малалы заимствованы общие характеристики третей, списки же стран и народов Азии, Африки и Юго-Восточной Европы принадлежат Амартолу. По его мнению, происхождение описания Европейской трети выглядит следующим образом¹⁴:

«Афету же яшася полунощная страны и западныя: *Мидия, Алъванья, Арменья Малая и Великая, Кападокия, Фефлагони, Галатъ, Колхисъ, Воспории, Меоти, Дереви, Сармати, Тавриани, Скуфиа, Фраци, Макидонья, Далматия, Малоси, Фесалья, Локрия, Пеления, яже и Полопонисъ наречеся, Аркадъ, Япионья, Илорикъ, Словѣне, Лухнитиа, Анъдриокия, Оньдрѣятинская пучина. Имать же и острова: Броманию, Сикилию, Явию, Родона, Хиона, Лѣзовона, Кофирана, Закунфа, Кефалинья, Ифакину, Керькуру, часть Асийской страны, нарицаему Онию, и рѣку Тигру, текущую межю Миды и Вавилономъ; до Понетьского моря, на полунощные страны, Дунай, Дынѣстръ¹⁵ и Кавказинские горы, реке Угорьски, и оттудѣ доже и до Днѣпра, и прочая рѣки: Десна, Припять, Двина, Волховъ, Вольга, яже идеть на востокъ, въ часть Симова. Въ Афетовъ же части сѣдѣть русь, чудь и вси языци: меря, мурома, весь, морьдва, заволочьская чудь, пермь, печера, ямь, угра, литва, зимѣгола, корсь, лѣтъгола, любь. Ляхове же, и пруси, чудь пресѣдѣть къ морю Варяжскому. По сему же морю сѣдѣть варязи сѣмо ко вѣстоку до предѣла Симова, по тому же морю сѣдѣть къ западу до землѣ Агнянски и до Волошьски. Афетово бо и то колѣно: варязи, свеи, урмане, готе, русь, агнiane, галичане, вольхва, римляне, нѣмци, корля-*

зи, вендици, фрягове и прочии, ти же пристыдять оть запада къ полуденю и състѣдяться съ племянемъ хамовыми»¹⁸.

У Амартола и Малалы, как и у всех европейских средневековых ученых, Восточно- и Североевропейский регионы не включены в описания Европы: они были им просто не известны. Лишь с XIII в. появляются самые общие характеристики этих частей Европы¹⁷. Для древнерусского же летописца — это хорошо знакомая область мира, известная в мельчайших деталях. И сведения о ней было естественно включить в традиционную модель землеописания¹⁸. Однако пополнение хорографии в данном случае предполагало не простое включение в нее нескольких новых наименований. Оно влекло за собой введение в картину Земли двух новых крупных регионов, которые требовалось «вписать» в существующую географическую модель мира, соотнести с другими частями, а затем уже наполнить конкретными реалиями. Если в изложении модели в целом летописец мог следовать известным образцам, то при включении описания новых регионов он мог опираться лишь на собственные знания и представления. Каким же образом видит он Европейскую треть Земли («удел Иафета»)?

В соответствии с географической традицией он характеризует Европу (не называя ее, равно как Азию и Африку) как третью, занимающую северную и западную части мира («полнощные страны и западные»; Африку он определяет как южную часть, Азию — как восточную). В описании Европы выделяется три раздела. Каждый из них летописец вводит указанием на принадлежность региона к «части Иафета» («Афету же яща...», «В Афетовѣ же части...», «Афетово бо и то колъно...») и завершает указанием на сопредельность его с другой третью Земли. Таким образом, каждый из этих трех разделов соответствует одному из выделяемых летописцем регионов Европейской трети (см. карту).

К первому региону, в соответствии с Амартолом и Малалой, он причисляет юго-восточные земли Европы от Кавказа и Малоазийской Каппадокии через Северное побережье Черного моря вплоть до Балканского полуострова. Границей этого региона на севере он называет, вслед за Малалой, Черное море, хотя в перечень входящих в него стран и народов включены сарматы, тавры, Скифия. Южные и восточные границы региона остаются не упомянутыми, так же как не дано и его определение по странам света, что, впрочем, и понятно, т. к. определение «южный» могло быть применено только к Африке.

Второй регион, перечень рек которого предваряет его собственное описание¹⁹, начинается словами «В Афетовѣ же части...» и определяется как «северный» («польнощные страны»). Он простирается от Черного моря на север, доходит до Балтийского («Варяжского») моря и охватывает территорию от юго-восточного побережья Балтики «ко востоку до предѣла Симова».

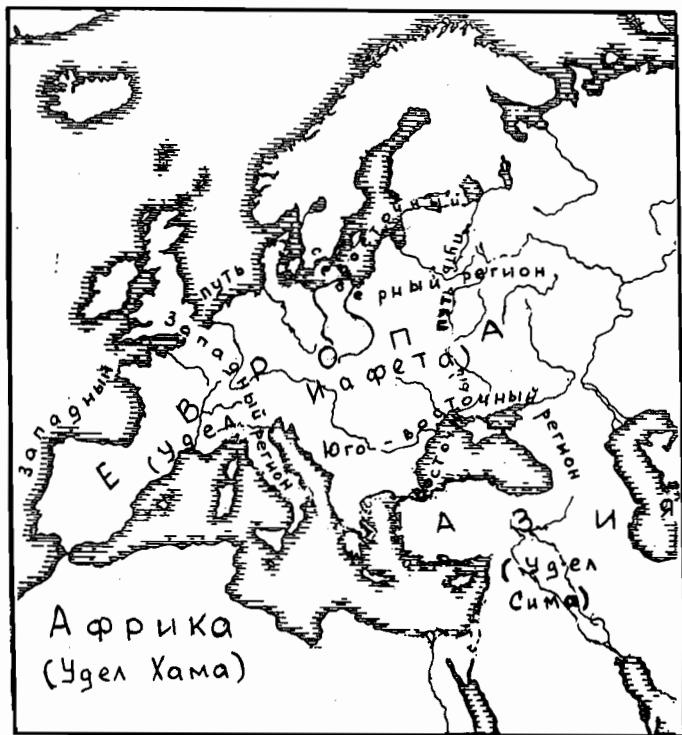
Третий регион, характеристика которого вводится словами «Афетово бо и то колъно...», определяется летописцем как западный. Он идет через Варяжское море на запад и юг вплоть до Средиземного моря, где граничит с «племянемъ хамовыми».

Выделение отдельных, последовательно описываемых регионов внутри третьей ойкумены было обычным для географической литературы средневековья. Однако отнесение каждого из регионов к той или иной стране света (северу, югу и т. д.), как и наполнение его определенным набором стран или народов, в значительной степени зависело от географических знаний и представлений автора.

Первый, в современной терминологии юго-восточный, регион европейской трети характеризуется во Введении списком стран, заимствованным у Амартола. Единственными дополнениями к нему летописца являются гидроним «Дынѣстръ» и этноним «словѣне», помещенный в ряду стран, расположенных на Балканском полуострове после Иллирика. Вторая вставка — результат исторических представлений летописца, согласно которым славяне первоначально жили в Иллирии²⁰.

Описание второго региона не только представляет для нас особый интерес, но и содержит ряд особенностей, не

Карта составлена Е.А. Мельниковой



получивших доныне объяснения и требующих выяснения некоторых кардинальных представлений летописца о мире, в первую очередь принципов ориентации пространства относительно стран света.

Ориентация летописца не вызывала вопросов у исследователей, исходивших из исконности и незыблемости современного «компасного» определения направлений по странам света (север, юг, запад, восток). Однако, как во Введении, так и в других частях Повести временных лет, особенно связанных с описанием географических сюжетов (в частности, пути из грек в варяги, расселения восточнославянских племен и др.), содержатся утверждения, противоречащие этой презумпции. Так, согласно Введению, Волга «идеть на востокъ», варяги (скандинавские народы) «сѣдѣть ко вѣстоку» от Балтийского моря, по рассказу о пути из грек в варяги Западная Двина «идеть на полуночь»²¹ и т. д. Вряд ли можно объяснить эти «странные» ошибками или незнанием летописца. Они носят последовательный характер и отражают особую, отличную от современной систему ориентации, которая далеко не полностью подчиняется географическому принципу.

Указание на то, чем руководствуется летописец при отнесении того или иного географического объекта к стране света, равно как и при определении направления, наиболее последовательно представлено во Введении, географическое содержание которого обязывало летописца к наибольшей строгости. Направление «на востокъ» сопровождается в обоих случаях добавлением «въ часть Симову, до предѣла Симова». Направление «на северъ» содержит упоминание «моря Варяжского». Хотя определений направления по странам света в Повести временных лет немного, отмеченные случаи позволяют предположить, что система ориентации строится не только, а в некоторых ситуациях и не столько на географическом (отражающем практические знания), сколько на содержательном (отражающем теоретические, книжные знания) принципе. В «ученой» картине мира летописца восток — это в первую очередь восточная треть мира, «часть Симова». Потому, стремясь дать систематическое («научное») описание, он обозначает как восточное любое направление, движение по которому завершается в «Симовой части», вне зависимости от его реально географического содержания. Волга, впадая в Каспий-

кое («Хвалиское») море, «идеть на востокъ», поскольку по ней можно попасть в «часть Симову»²².

Однако Азиатская треть средневековых (как и античных) географов существенно отличалась от современной Азии. Границей, отделяющей ее от Европы, считался Дон (Танаис), иногда Волга. вся Сибирь (территории к северу от Великого Шелкового пути, проходившего через Среднюю Азию) была абсолютно неизвестна европейским ученым, которые располагали здесь северный участок мирового океана. Азиатская треть, принадлежащая Симу, в средневековой географии (как и в Повести временных лет) — это лишь юго-западная ее часть от Индии (иногда Китая) до Малой Азии. Древнерусский летописец, конечно, осведомлен о землях и народах к востоку от Руси²³ несравненно более, нежели западноевропейские или византийские писатели, однако он не воспринимает эти народы как население Азии. Не относит он к Азии и Волжскую Булгарию. Таким образом, направление «к востоку» в тех местах, где летописец представляет «теоретическую» модель мира, означает не реальный восток, а юго-восток или даже юг в зависимости от расположения описываемого объекта по отношению к «уделу Симову».

На севере Европейской трети, по представлениям летописца, очевидно, находится Варяжское (Балтийское) море. Поэтому направление к нему определяется как северное, и Западная Двина «идеть на полуночье и внидеть в море Варяжьеское»²⁴. При этом летописец не отделяет Балтику от Восточной Европы и воспринимает их как единый регион: в предшествующей второму разделу фразе он определяет его как «польнончыя страны»; аналогичным образом названы земли, которые населяют народы («живут в странах полуночных»)²⁵, «иже дань дают Руси» и список которых практически идентичен списку восточноевропейских племен во Введении. Таким образом, второй регион воспринимается и называется летописцем Северным. Он граничит на юге с Юго-Восточным регионом Европы, а на юго-востоке — с Азией («уделом Симовым»).

Территорию Северного региона очерчивает перечень народов, включаемых в него летописцем. Это финно-угорские племена Северного Урала и, возможно, Зауралья (югра), Верхнего Поволжья (меря, мурома, мордва, пермь), Подвинья (заволочская чудь), Приладожья (весь); прибалтийско-финские (чудь, ямь) и балтийские народы (литва, зимиогола, курши, летигола, ливы, прусы) Восточной Прибалтики; наконец, западнославянское население Южной Балтики (ляхи). Область их расселения простирается от Камы до Южной Балтики. Кроме них к Северному региону причислены русь и варяги. Упоминание в этом разделе руси, носящее собирательный характер (во фразе «русь, чудь и все языци»)²⁶, включает в Северный регион все население Древней Руси, в первую очередь, очевидно, славянское²⁷, поскольку финские племена в этой фразе обобщены под наименованием «чудь». Наконец, в состав народов, населяющих Северный регион, включены варяги, т. е. скандинавские народы²⁸. Впрочем, конкретное перечисление «варяжских» народов в западном регионе как будто указывает на разделение летописцем южного и северного побережий Балтийского моря как относящихся к разным регионам. Но каковы бы ни были представления летописца о Балтийском море, «Полуночный», или Северный регион, в его картине мира состоит — в современной терминологии — из центральной и северной частей Восточной Европы (к северу от степей Северного Причерноморья, которые в средневековой географии обозначались античными терминами Таврия и Скифия), Восточной и Южной Балтики и Скандинавии (?).

Третий, «Западный», регион располагается летописцем по преимуществу в Западной Европе: «отъ запада къ полуночью». На юге он традиционно граничит с Африкой («племенем хамовыми»), в перечне представлены западноевропейские народы. Пограничье же его с Северным регионом далеко не однозначно. Список населяющих его народов открывается собирательным термином *варязи*, за которым следуют конкретные наименования скандинавских наро-

дов: *свеи, урмане, готе*. Таким образом, варяги образуют соединительное звено между Северным и Западным регионами и принадлежат тому и другому. Их местоположение летописец оговаривает особо и подчеркивает именно пограничность их местоположения: они живут к востоку «до предела Симова» и к западу до «земли Агнянски и Волошки» (Франция или Нормандия; ср. др.-сканд. *Valland*). Более того, их тяготение не только к «северу», но и к «западу» позволяет летописцу открыть перечнем «варяжских» народов список Западного региона, в котором представлены племена Скандинавского полуострова и Готланда, но не Дании.

Балтийское море в описании этих регионов занимает особое место. С одной стороны, оно является центром, организующим описание: оно трижды упомянуто в связи с локализацией племен. С другой — Балтика лежит на границе Северного и Западного регионов и своими различными частями входит и в тот, и в другой. Южное и юго-восточное побережье отнесено в Северный регион, что явствует и из помещения списка живущих там народов (ляхи, пруссы, чудь) непосредственно после списка восточноевропейских народов и перед «пограничными» варягами, и из включения чуди в оба перечня. Наконец, «варяги» живут по Балтийскому морю вплоть до «предела Симова». Вместе с составом перечисленных в Северном регионе народов, территории большинства из которых лежали вдоль Балтийско-Волжского пути, указание на сопредельность «варягов» с Азиатской третью дает основание предположить, что Балтийское море рассматривалось летописцем в неразрывной связи с его продолжением по рекам Восточной Европы. Именно это единство водного пути, игравшего столь большую роль на ранних этапах формирования Древнерусского государства, и могло лежать в основе объединения в один регион Восточной Европы и Балтики.

Соединение севера и востока Европы в единый регион и распространение Балтийского моря на восток по речным путям Восточной Европы было характерно не только для автора Введения. Сходное видение мира было свойственно и древнескандинавской географии. Гамбургский клирик Адам Бременский в 1070-х гг. полагал, что двигаясь на восток по Балтийскому морю, можно попасть в Византию²⁹. В сагах этот регион охватывается понятием «Восточный путь» (*Austrvegr*)³⁰. Он распространяется от побережья восточной Балтики (славянское Поморье, Курланд и Эйстланд, а также Финляндия) на всю Восточную и Юго-Восточную Европу вплоть до Константинополя, который рассматривается как лежащий на востоке, что неоднократно отмечается в шведских runических надписях³¹.

Если описание Северного региона основывается на Балтийско-Волжском («Восточном») пути, то описание Западного региона содержит перечисление народов (и стран) вдоль морского пути вокруг Западной Европы, так называемому Западному пути (*Vestrvegr*) древнескандинавской литературы³². «Западный путь», огибавший Западную Европу и противолежащий «Восточному пути», начинался на Скандинавском полуострове, в Южной Норвегии. В Западной Балтике оба пути смыкались и строгое разграничение между ними было невозможно.

Как мы видим, важнейшей особенностью описаний Северного и Западного регионов является то, что в их основе лежат водные пути — речные в Восточной Европе и морской, огибающий континент, в Западной. Перечень рек Восточной Европы, открывающий характеристику этого региона и отнюдь не случайно помещенный здесь, составляет маршрут пути из варяг в греки, который более подробно, но в том же направлении — с юга на север — описывается далее³³. В этот список включена также Волга, вторая крупнейшая водная магистраль региона. Статичный принцип перечисления стран у Амаргола летописец заменяет динамичным, «маршрутным»³⁴.

В Северном регионе маршрут разделен на два основных отрезка, и это разделение определяет состав перечисляемых народов. Первый, представленный списком неславянских народов севера Восточной Европы от муромы, мордвы до



куршей и ливов, охватывает северную часть Балтийско-Днепровского и Балтийско-Волжского путей — тот отрезок Восточного пути, который проходил по рекам. Из описания полностью исключены все славянские народы, речь о которых будет идти отдельно и ниже и где, в отличие от Введения, летописец приведет историю их расселения, укажет их местоположение (опять по рекам), сообщит этнографические особенности³⁵. Второй — это морской отрезок Восточного пути, проходящий по южному и юго-восточному побережью Балтики. Он охарактеризован лишь тремя этнонимами, которые, возможно, указывают на три основные этнические группы, населявшие эту территорию: ляхи — славянское, пруссы — балтское и чудь — финское население Балтики. Наконец, к этому же региону отнесены варяги (скандинавские народы), но безотносительно к Восточному пути: они выделены в отдельную группу, которая находится на границе между Северным и Западным регионами и потому открыывает перечень народов запада.

Цельность описания Северного и Западного регионов обнаруживается также в их стилистическом единстве. Оба состоят из списка народов, в отличие от списков стран в первом регионе (по Амартолу). В обоих случаях они начинаются указанием на принадлежность называемых ниже народов к Яффетидам: «В Афетове же части седят...» и «Афетово бо и то колено»³⁶, хотя эти указания излишни: это следуют уже из вводной фразы ко всему разделу: «Афету же ящася...» За этим указанием следуют обобщения последующих списков: «русь и чудь и вси языци» и «варязи» и лишь затем приводятся сами списки. Таким образом летописец изображает цельную картину северного и западного регионов европейской трети по единой модели описания.

Примечания

¹ Goffart W. The Narrators of Barbarian History (A.D.550—800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon. Princeton, 1988; Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Вып. VI. С.106—150.

² Мельникова Е.А. Образ мира. Эволюция географических представлений в Западной и Северной Европе. М., 1995 (в печати).

³ Согласно средневековым (унаследованным от античности) географическим представлениям, ойкумена состояла из трех частей: Азии, Европы и Африки.

⁴ Simons J. The 'Table of Nations' (Gen. 10): Its General Structure and Meaning // Ondtestamentische Studien. 1954. Bd. 10. S. 155—184; см. также: Мельникова Е.А. Древнескандинавские географические сочинения. М., 1986. С. 130—139.

⁵ Gutschmid A. Untersuchungen über den Διαμερισμός τῆς γῆς und andere Bearbeitungen der Mosätschen Völkertafel // Gutschmid A. Kleine Schriften. Hrsg. von F. Rühl. Leipzig, 1894. Bd. V. S. 585—717; Борцова (Ведюшкина) И.В. Легендарная традиция о разделении земли в византийских источниках Повести временных лет // Кавказ и Византия. Ереван, 1988. Вып. 6. С. 53—60.

⁶ Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 394—395.

⁷ Аleshковский М.Х. Первая редакция Повести временных лет / / Археографический ежегодник за 1967 год. М., 1969. С. 13—40; Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества. М., 1982. С. 120—123.

⁸ Шахматов А.А. Повесть временных лет и ее источники // ТОДРЛ. 1940. Вып. 4. С. 42—44, 72—74.

⁹ Там же. С. 72—74.

¹⁰ Творогов О.В. Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 49—50, 274.

¹¹ Ту же цель преследовал и приводимый позднее рассказ о путешествии апостола Андрея.

¹² Борцова (Ведюшкина) И.В. Легендарная традиция, с. 53—56.

¹³ Ведюшкина И.В. Этногеографическое введение Повести временных лет: особенности композиции // Восточная Европа в древности и средневековье. Спорные проблемы истории. Тез. докл. М., 1993. С. 12—14; ее же. Легендарные экскурсии о разделении земли в древнерусской литературе // Древнейшие государства на территории СССР. 1987 год. М., 1989. С. 178—185.

¹⁴ Курсивом обозначен текст по Георгию Амартолу, прямым светлым — по Малале, полужирным — текст, принадлежащий составителю Введения.

¹⁵ Словом *Днестръ* летописец заменил непонятный для него топоним А'я Малалы (*Шахматов А.А. Повесть временных лет*, с.73.).

¹⁶ Повесть временных лет. Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.—Л., 1950. Ч. I. С. 9—10; *Шахматов А.А. Повесть временных лет*, с. 42—43, 73.

¹⁷ Чекин Л.С. Территория СССР в западноевропейских описаниях Земли XII—XIII вв. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. историч. наук. М., 1985.

¹⁸ Аналогично поступали и некоторые западноевропейские авторы хорографий. Ср., например, описание «Германии», включенное англо-саксонским королем Альфредом в перевод хорографического раздела труда Павла Орозия (*King Alfred's Orosius* / N. Sweet. L., 1883).

¹⁹ Вероятно, основанием для этого послужило упоминание Малалой Дунайя, давшее повод летописцу перечислить важнейшие реки региона, к описанию которого он переходил.

²⁰ Ср. то же под 898 г.: Повесть временных лет, с. 23; *Лихачев Д.С. Комментарий // Повесть временных лет*. Ч. 2. С. 209.

²¹ Повесть временных лет. Ч. I. С. 11.

²² Там же. С. 12.

²³ Он знает, например, о югре и нарядах, живущих за Уралом (см. рассказ Гюйгты Роговича под 1096 г.: Повесть временных лет. Ч. I. С. 167—168).

²⁴ Повесть временных лет. Ч. I. С. 11.

²⁵ Там же. С. 13.

²⁶ Мельникова Е.А., Петрухин В.Я. Русь и чудь. К проблеме этнокультурных контактов Восточной Европы и Балтийского региона во второй половине I тысячелетия н.э. // *Uralo-Indogermanica. Балто-славянские языки и проблема урало-индоевропейских связей*. 1990. Ч. I. С. 29—34.

²⁷ Об изменениях значения слова *русь* см.: Мельникова Е.А., Петрухин В.Я. Эволюция названия *русь* в процессе становления Древнерусского государства // Вопросы истории. 1989. № 8. С. 24—38.

²⁸ О значении слова *варяг* в древнерусских летописях см.: Мельникова Е.А., Петрухин В.Я. Скандинавы на Руси и в Византии в X—XI веках: к истории названия «варяг» // Славяноведение. 1994. № 2. С. 56—68.

²⁹ Adami Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum. IV.15.

³⁰ Джексон Т.Н. «Восточный путь» исландских королевских саг // История СССР. 1976. № 5. С. 164—170.

³¹ Мельникова Е.А. Скандинавские рунические надписи. М., 1977.

³² Ср. описание пути из варяг в греки и маршрута апостола Андрея в Повести временных лет (Ч. I. С. 11—12, 12).

³³ Повесть временных лет. Ч. I. С. 11—12.

³⁴ Принцип «содержательной» ориентации Земли по странам света (о пространственной ориентации, отраженной в исландских сагах, см.: Джексон Т.Н. Ориентационные принципы организации пространства в картине мира средневекового скандинава // Одиссеи. 1994 год. М., 1994. С. 54—64), «маршрутный» принцип описания Северного и Западного регионов и избрание в качестве стержневых маршрутов традиционных в Северной Европе Восточного и Западного путей, центральная и организующая материальная роль Балтийского моря, наконец, использование, вероятно, скандинавской топономастики (Valland, Волошская земля), — все это заставляет поставить вопрос о близости, а возможно и о родстве географических представлений древнерусского летописца и составителей древнескандинавских саг. Речь вряд ли может идти о прямом заимствовании географических идей: принципы ориентации принадлежат к числу фундаментальных категорий сознания и формируются на протяжении чрезвычайно длительного времени. Более вероятно существование отдаленных и глубинных корней сходства, объясняющихся постоянным культурным взаимообменом между Севером и Востоком Европы.

³⁵ Повесть временных лет. Ч. I. С. 11, 14—15.

³⁶ Традиционное противопоставление первого и второго указания как вводящих первое — географический перечень, а второе — этнический или генеалогический (*Шахматов А.А. Повесть временных лет*, с. 28 — 29) не кажется убедительным: в обоих случаях представлены этнонимы.

В.Я. Пропп о принципах издания Свода русского фольклора

1956 год стал знаменательным для нашей фольклористики в результате энергичной подготовительной работы, проведенной под руководством М.О. Скрипилля, возглавлявшего тогда сектор народнопоэтического творчества в Пушкинском Доме. В этом году был издан и широко обсужден подробно разработанный впервые Проспект Свода русского фольклора¹, а начатая одновременно практическая подготовка предусмотренных Проспектом томов уже вскоре реализовалась опубликованием первой книги его серии «Былины» и первой книги серии «Исторические песни»² (позднее увидели свет и остальные тома этой серии). Правда, произошла некоторая трансформация самой идеи: упомянутые книги стали выходить под общим названием «Памятники русского фольклора»; эти «Памятники» продолжали издаваться вплоть до 1986 г., хотя постепенно стали все меньше соотноситься с упомянутым Проспектом.

Но сам Проспект и его обсуждение, в котором участвовало немало видных фольклористов из разных городов, сыграли тогда чрезвычайно важную роль. Совещание постановило продолжить работу над Проспектом, добиваясь более четкого расположения материала, определить очередность томов и охватить те жанры фольклора, о которых в обсужденном Проспекте речь еще не

шла. Однако новое его издание, намеченное на 1957 г., не состоялось: 15 января этого года скоропостижно умер организатор работы М.О Скрипиль.

Весьма результативное участие в выработке принципов издания Свода принял В.Я. Пропп. Он написал глубоко продуманный и тщательно извещенный отзыв на опубликованный Проспект, выступил устно при его обсуждении, отстаивая основную идею своего отзыва³. Хотя она принципиально расходилась с той частью Проспекта, которая была посвящена былинам (а В.Я. Пропп основное внимание уделил им), составительница этой части А.М. Астахова признала правоту оппонента: «Я согласна, — говорила она, выступая позже, — что для былин» (как и ряда других жанров) «самой совершенной формой будет расположение по сюжетам». Она соглашалась с В.Я. Проппом и в том, что «это отодвинуло бы самое начало осуществления Свода еще на несколько лет», ибо «необходима самая тщательная предварительная работа по выявлению определенного материала записей на протяжении всех веков собирания»⁴.

В.Я. Пропп в своем отзыве признавал правомерность и менее совершенного географического принципа, но подчеркивал, что «сюжетный и географический принципы взаимно исключают

ся, они практически несовместимы». Вместе с тем В.Я. Пропп отмечал, что именно географический принцип позволяет показать компактно творчество исполнителей и деятельность собирателей.

В.Я. Пропп не дожил до возобновления работы над Сводом. Ему не довелось увидеть напечатанный в 1977 г. проект проспекта серии былин, где его пожелания были реализованы⁵, как и опубликованные затем результаты выявления в архивах 850 неизданных записей былин, отобразившие процесс подготовительной работы, о необходимости которой говорил В.Я. Пропп⁶. Но за 15 лет, прошедшие после 1977 г., в Отделе фольклора Пушкинского Дома были подготовлены к изданию первые тома серии былин, по-разному соотносящиеся с идеями В.Я. Проппа; теперь ведется подготовка классических фольклорных сборников, где материал группируется не столько «по издателям» (что считал неудачным В.Я. Пропп), сколько по собирателям.

Нынешняя работа возвращает злободневную актуальность почти всему, о чем писал В.Я. Пропп в своем отзыве 1956 г. Отзыв сохранился в бумагах ученого в виде машинописи, исправленной рукой В.Я. Проппа. Текст печатается без сокращений, в нем устранено лишь несколько мелких опечаток, не замеченных автором.

В.Я. Пропп. По поводу проспекта Свода русского фольклора

Огромное научное и общественное значение свода не подлежит сомнению. Русская народная поэзия — одна из национальных сокровищниц. В то время как издаются даже второстепенные и полу забытые поэты и писатели, памятники фольклора, за исключением двух сборников (Кирша Да-нилов, Гильфердинг), в советское время не переиздавались.

110 томов вполне реальная и несколько не утопическая цифра, как это у нас иногда полагают. Это примерно несколько больше, чем полное собрание сочинений Толстого и Горького. Нет никаких сомнений, что Институт Русской литературы взялся за реальное и вполне осуществимое дело, которое заслуживает всесторонней поддержки.

Институт поступил правильно, что представляет проект свода на широкое общественное обсуждение. Прежде чем приступить к изданию, надо всесторонне продумать принципы работы, чтобы найти наиболее целесообразные приемы и формы издания.

Ясно, что здесь не может быть полного единства для всего издания, и что каждый жанр требует специальных приемов издательской техники. Вместе с тем должны быть общие принципы, пронизывающие все издание целиком.

Наиболее продуманным и удачным следует признать проект издания исторических песен. Это действительно свод, итог того, что в этой области сделано. Основное достоинство этого проекта состоит в том, что весь материал

систематизирован («сведен») по единому принципу. Принцип этот — исторический по отношению к содержанию песен. Ни время, ни место записи, ни факт архивного хранения, ни личность собирателя здесь не играют решающей роли. Все, связанное с этими вопросами, найдет свое отражение в вводных статьях и в аппарате, но не этим определяется система. Система определяется тем, что основной объект внимания — сама песня. Составители предлагают расположить материалы по подразделам, также исходя из наличия версий и вариантов. Следует подчеркнуть также, что правильно найдена техника работы. Первое звено работы — учет всего существующего материала, указатель, картотека. Это весьма кропотливая и трудоемкая работа, но произвести ее совершенно необходимо до систематизации материала. В результате работы получатся цельные по своему содержанию и законченные в себе тома.

Один из недостатков серии «Исторические песни» состоит в том, что издание заканчивается 19-м веком. Правда, песни русско-японской войны могли бы войти в серию, посвященную рабочему фольклору, но они там также не предусмотрены. Неясно, куда относятся песни гражданской и Великой Отечественной войны, которые в проспекте не предусмотрены совсем. На наш взгляд, они относятся к области исторических песен и могли бы завершить собой эту серию.

Исторический принципложен также в основу серии «Рабочий фольклор». Рабочая песня представляет собой одну из разновидностей исторической песни, и единство здесь не случайно. Нельзя возражать также против деления рабочего фольклора на поэтический и прозаический. Правда, в деталях многое еще не совсем ясно. Так, на стр. 81 читаем: «В этой части географическое расположение материала сочетается с тематическим». Как на деле будет выглядеть такое сочетание, предсказать довольно трудно. Жизнь и непосредственная работа над материалами внесет в представленный проект ряд корректировок. Принцип же как такой может быть одобрен и признан правильным. Четыре тома рабочего фольклора представляют собой фундаментальное издание, чрезвычайно нужное фольклористам и историкам наших дней. Издание их составит большую заслугу ИРЛИ.

Изных принципов исходили составители других серий. Тексты располагаются в хронологическом порядке появления тех сборников, в которых они содержатся. Архивные материалы располагаются в порядке хронологии записи. Как печатные сборники, так и архивные собрания, большие или малые, не разрозниваются. Отдельные тексты присоединяются к тем или иным томам в основном также по хронологическому признаку.

Против такого принципа нельзя возражать для наиболее ранних записей, примерно до 1820—1830-х годов. Эти записи представляют собой как бы *донаучный* период собирательства. Тексты записей XVIII в. по разным причинам отличаются от позднейших текстов. Собрать воедино все, что в области фольклора рассеяно по песенникам, сборникам, рукописям, архивам — необходимо, и объединение этого материала в сводные тома по песне, сказке и былине несомненно целесообразно. За исключением сборника Кирши Данилова, который переиздается целиком, собрания XVIII века разрозниваются. Из них извлекаются только действительно фольклорные материалы.

В отличие от этого принципа научные сборники XIX—XX вв. не разрозниваются, а издаются целиком. Такое начинание не только возможно, но весьма полезно. Новые, проверенные, улучшенные и дополненные издания классического фольклора необходимы не только специалистам-фольклористам, но и историкам, литературоведам, широким массам читателей, культурные запросы которых с возрастанием образованности быстро расширяются.

Тем не менее задача переиздания классических собраний, таких, как Кирша Данилов, Шейн, Рыбников, Барсов и мн. др., есть *иная* задача, чем задача издания *свода*.

Свод должен свести имеющееся наследие в научную систему соответственно современным взглядам, соответственно современному уровню науки. Издание же по сборникам этой цели не отвечает.

Нагляднее всего сомнительность этого принципа может быть иллюстрирована на проекте переиздания былин в записях XIX—XX вв.

Этот принцип, во-первых, неэкономен. Сборников былин в чистом виде нет. Все они в большей или меньшей степени многожанровы. Последовательное применение принципа переиздания сборников в их цельности приводит к необходимости перепечатывать под шапкой «былины» материалы, которые былинами не являются.

Так, сборник Киреевского состоит из десяти выпусков. Первые 5 выпусков (примерно 1100 страниц вместе с примечаниями) содержат былины, последние 5 выпусков (примерно 2000 страниц — вдвое больше) содержат исторические песни. Даже если откинуть примечания Бессонова, остается не менее ок_{olo} 1500 страниц исторических песен, которые в своде будут печататься дважды: один раз в

серии «былины» в собранном виде как сборник Киреевского, и один раз в серии «исторические песни» в рассыпанном и систематизированном виде.

Сборник Рыбникова во втором издании состоит из трех томов. Третий том не содержит былин. Здесь — свадебные песни, сказки, заговоры, поверья, сказания и пр. — чистого текста 300 страниц. И хотя свадебные песни, загадки, заговоры и пр. не предусмотрены сводом совсем, целый том их идет под шапкой «былины», так как этого требует принцип издания серии былин по целым собраниям.

Во всех крупных сборниках былин содержатся кроме былин еще и исторические песни (в среднем ок_{olo} 10%), духовные стихи (до 5%) и песни-баллады (от 10% и больше). Так, первый том сборника Григорьева содержит: былин 69, баллад 77, исторических песен 24, духовных стихов 6. По количеству страниц былины занимают примерно 50% (ок_{olo} 300 стр.), остальные 50% страниц чистого текста представляют собой смежные жанры.

Для других сборников картина получится иная: так, в сборнике Маркова процент баллад значительно ниже, процент духовных стихов несколько выше. Правда, вопрос о том, какие тексты относить к балладам, какие к былинам, далеко не ясен, и в данный приблизительный подсчет могут быть внесены исправления и уточнения. Тем не менее принцип объединения разнообразных эпических песен в серии «былины» может быть признан не экономным. Но и по отношению к былинам не все заслуживает опубликования. Предусмотренное проспектом переиздание былин Крюковой (2 тома, всего ок_{olo} 1400 страниц) нецелесообразно, что очевидно для всех, кто знает эти тома. Здесь следует ограничиться небольшим числом их, заменяя остальные тексты краткими аннотациями.

Проект издания былин в данном его виде вынуждает перепечатывать не одну сотню страниц материалов, которые либо печатаются в своде дважды (5 выпусков Киреевского и другие исторические песни), либо являются чужеродным телом в своде былин (баллады из собрания Григорьева), либо представляют собой материал неполноценный и не заслуживающий переиздания целиком (поздние былины Крюковой).

Составители не подсчитали, к чему приведет принцип: «В случае, если сборник включает, помимо былин, другой народно-поэтический материал, например, исторические песни, баллады, бытовые песни, он будет переиздан полностью, без выключения небылинного материала» (стр. 8 проспекта).

Другой, более формальный недостаток принципа издания материала по сборникам, состоит в том, что он не может быть выдержан до конца, так как очень большое количество материалов составляют небольшие коллекции или разрозненные тексты. Как предполагается издавать эти материалы? Наряду с принципом «по большим собраниям» выдвигается принцип «по малым собраниям», объединяемым в один том. Это в основном тома X и XI, XXI—XXIII. Эти тома производят пестрое, мозаичное впечатление. Как, например, объяснить объединение столь различных и хронологически отдаленных собраний, как Соболевского 1895—96 (которое к тому же представляет перепечатки) и белозерских записей Соколова 1915 г. с казачьими записями XIX века? (том XI, см. стр. 16).

В результате применения принципа переиздания по сборникам должно получиться чрезвычайно пестрое собрание материалов, в котором разобраться будет довольно трудно. Чтобы изучать былины не по собирателям, а по любому другому признаку (по сюжетам, героям, исполнителям, районам), исследователь должен будет иметь под руками все тома (или почти все), в которых долго придется искать, раньше, чем найдешь нужное. Составители сами ощущают

этую пестроту, и в качестве последнего тома предлагаются путеводитель по всему изданию, так как без путеводителя в этом издании действительно не разобраться. Между тем в серии исторических песен можно разобраться легко и просто без всякого путеводителя. Здесь предусмотрены обычные указатели.

На первый взгляд, издание по собраниям (большим или малым) может казаться сравнительно наиболее легким способом переиздания. На самом деле перед издателями встанут немалые трудности. Где, например, давать комментарии к сюжетам, если варианты одного и того же сюжета рассеяны по 10—15 томам? Комментировать придется только варианты. Где давать характеристики исполнителей, если один и тот же исполнитель (или члены его семьи, или потомки) фигурируют в двух, трех и более томах?

Можно обсудить и найти другие, более целесообразные принципы издания былин.

Один из них мог бы быть применен по образцу серии исторических песен. Работа начинается с составления картотеки былин. Работа эта кропотлива, но отнюдь не безбрежна. Всего былин наберется порядка 3000 текстов. Песни, взятые на карточки, можно систематизировать по сюжетам. Работа эта также вполне выполнима и не представляет особых затруднений. Русскому эпосу известно всего ок¹ о 120 собственно былинных фольклорных сюжетов. Совершенно очевидно, что сводные тома, посвященные, например, былинам об отражении татарщины, или новгородским былинам о Садко и Василии Буслаевиче, или былинам сказочного характера и т.д., представляли бы для читателя и исследователя любого направления большую ценность, чем тома, состоящие, например, из 25 текстов из Соболевского + 11 записей бр² Соколовых + 15 записей Озаровской и т.д. (том XI). Расположение по сюжетам в научном отношении — наиболее правильный способ организации материала. Он соответствовал бы тому принципу, по которому расположены исторические песни. Вопрос о том, с чего начать и как продолжать, может найти разные решения, и в этом может оказаться творческая работа составителей. При таком расположении можно давать комментарии к сюжетам по существу и отдельные варианты рассматривать в их отношении к целому и к другим вариантам.

Такая система в свое время была положена в основу собрания Киреевского. Имя реакционного издателя этого собрания — Бессонова — дискредитировало эту систему. Между тем в системе как таковой нет не только ничего типично славянофильского, она, наоборот, представляет собой первые шаги научной мысли в области систематизации и классификации фольклорного материала.

Классификация Бессонова должна быть полностью пересмотрена, но отказ от классификации есть шаг назад по отношению к тем опытам, которые уже имеются в развитии русской фольклористики.

Расположение материала по сюжетам — не единственная возможность расположения, которую можно обсудить и взвесить до начала работы над сводом.

Система, начатая Бессоновым, не получила развития. Развитие получила другая система, система расположения материала по местностям и исполнителям. Такая система должна быть признана единственной научной для расположения экспедиционного материала, и Грузинский был прав, когда для второго издания песен Рыбникова он перепланировал материал, располагая его по местностям и исполнителям.

Но эта же система возможна и для расположения материала больших сводов. Система расположения по сюжетам имеет один недостаток: конкретный быт, жизнь народа, замечательные мастера, формы массового бытования не могут быть непосредственно изучены при расположении по сюжетам. При расположении по сюжетам эта сторона жиз-

ни фольклора сможет быть установлена только по указателям, комментариям, вводным и сопроводительным статьям и пр. Для изучения фольклора как одного из проявлений местной и в совокупности — национальной культуры необходимо расположение по исполнителям, т.е. по существу по географическому принципу.

Сюжетный и географический принципы взаимно исключаются, они практически несовместимы. Необходимо выбирать один из них. Географический принцип имеет ряд преимуществ. Тома, включающие, например, Беломорские былины или Пинежские, или Печорские, а также сибирские, центрально-русские, казачьи и др., в научном смысле представили бы собой нечто цельное. Такие собрания, как Рыбникова, Гильферdinga, бр³ Соколовых, записанные не только в одних и тех же районах и местах, но часто от одних и тех же лиц и их семейств и потомков, напропаливаются на объединение. Беломорские былины Маркова могли бы быть объединены со всем, что собиралось на Беломорье. Сюда бы вошли, например, все, что достойно повторного издания из наследия Крюковой (на оставленное мог бы быть составлен аннотированный указатель). Печорские собрания Ончукова, Астаховой, Леонтьева, экспедиций ИРЛИ и другие архивные и иные материалы могли бы составить фундаментальный и прекрасный том (или тома) печорских былин. Нет необходимости говорить о том, какое значение имел бы том былин казачьих или специальный том сибирских былин.

Основное достоинство географического принципа состоит в том, что народная поэзия здесь прикреплена к земле, к людям, к народу. Все, что записано, например, от Рябининых, Касьянова, Кривополеновой и т.д., предстало бы собранием вместе с той экономической, исторической, этнографической почвой, на которой эти произведения создавались.

Одно из преимуществ географического принципа издания состоит также в том, что в вводных статьях нашла бы уместную характеристику деятельность тех крупных собирателей, которые отдавали свои силы собиранию в данных районах.

Основной недостаток географического принципа состоит в том, что для сюжетного изучения, для изучения самих песен (а это все же главное) придется прибегнуть к указателю, который когда-нибудь выйдет в последнем томе, придется сопоставлять эти песни по многочисленным томам серии.

Из трех возможных принципов издания былин: по издателям, по сюжетам, по местностям, — наименее удачен первый, значительно лучше и вполне возможен принцип географический, наиболее же совершенным можно считать принцип издания песен по их содержанию⁴.

Примечания

¹ См.: Свод русского фольклора. Проспект. Составители: А.М. Астахова, Н.П. Коллакова, А.Н. Лозанова, Н.В. Новиков, Б.Н. Путилов, К.В. Чистов, П.Г. Ширяева. Редактор М.О. Скрипиль. Л., 1956. 82 с.

² См.: Былины в записях и пересказах XVII–XVIII веков. Издание подготовили: А.М. Астахова, В.В. Митрофанова, М.О. Скрипиль. М.—Л., 1960; Исторические песни XIII–XVI веков. Издание подготовили: Б.Н. Путилов, Б.М. Добровольский. М.—Л., 1960.

³ См.: Стенограмма обсуждения Проспекта Свода русского фольклора // Рукописный отдел ИРЛИ, разряд V, колл. 221, п. 6, № 2, л. 33–38.

⁴ Стенограмма... // Там же, п. 6, № 3, л. 23–24.

⁵ См.: Русский фольклор. Л., 1977. Т. 17. С. 11–23.

⁶ См.: Русский фольклор. Л., 1981. Т. 20. С. 162–195.

⁷ Рукописный отдел ИРЛИ, фонд 721, оп. I, ед. хр. 171. Л. 1–11. Ниже в скобках рукой В.Я. Проппа приписка карандашом: «не кончено».

Подготовка текста, предисловие и примечания С.Н. АЗБЕЛЕВА

Ритуалы свадьбы Вашкинского района Вологодской области

В 1994 году в Вашкинском районе Вологодской области работала совместная экспедиция Института этнологии и антропологии РАН, Государственного республиканского центра русского фольклора и Вологодского областного научно-методического центра народного творчества (см. отчет в: Живая Старина. № 2, 1995).

Экспедиция ставила перед собой три основных задачи: ознакомление с местной традицией, выявление степени ее сохранности и определение локальных особенностей бытования. Собрав обширный, но достаточно раздробленный материал (следствие сильного городского влияния), участники экспедиции решили систематизировать его в виде своеобразного словаря традиционной культуры, каждая статья которого «раскрывала» бы термин, обозначающий в данный местности либо обряд, либо обычай.

Предлагаемые ниже материалы являются фрагментами этой работы и описывают отдельные ритуалы свадебного обряда (в Вашкинском районе сохранившегося плохо). Записи сделаны И.С. Кызласовой, И.А. Морозовым, С.Н. Смольниковым от старожилов до 1930 года рождения в Липиноборском, Ивановском, Андрушевском сельских советах, а также в местностях Роксома, Киснема, Индоман.

* * *

Сватство и богомолье в Вашкинском районе — главные церемонии предсвадебного этапа. Во время первой здесь, как правило, дается окончательный ответ, а во время второй совершается согласование условий заключения брака. Богомолье следовало в том случае, если сватство заканчивалось согласием. После богомолья свадьба уже не могла расстроиться.

Сватать ездили в промежковине под вечер или ночью, никого об этом не оповещая, чтобы неудачливого жениха потом не дразнили и не смеялись над ним. «Невеста откажет, как смиюща» [17].

Основные участники обряда — родители, ближайшие родственники или соседи, почти всегда вместе с женихом. «Сватать родные придут с женихом» [23]. «Сватали. Жених и ишо кто-нибудь с ним, какие-нибудь ишо люди сватают» [1].

Лошади для сватства готовили специально, украшали ее разноцветными лоскутками. «Сватали на лошаде. Уже лошадь была украшена обязательно тряпочкам всяkim, кустикам...» [5]. «Украшали коней тряпочкам. Всяkim разным тряпочкам. Навяжут тряпочек и все. Кустикам. Кустики — это, ишо, лоскуточки» [12]. При удачном окончании сватства, возвращались домой с колокольчиком.

Если жених получал отказ, говорили: «Мутовку получил у такой-то». «Мутовку дали... Этому парню мутовку дали... Сватал эту девушку, да не пошла, да тут с мутовкой уехала» [18]. Иногда мутовку — «черпак элакой здоровенний» [5] — действительно привязывали к саням. «К саням привязывали, как же, к саням. Сбоку привязывали, я сам участие принимаю. За кончики, снизу, к саням там, чтобы не видно было ево. А то придет жених, увидит, сразу отягнет вить. А тут и волокёт хорошо, за снег тормозит, ясно дело» [5].

Существовала и другая формула при отказе — «гущши нальть» («гущша» — пивной остаток. — Е.О.): «Гущши налили» — это если жениху отказали. Поеха́й, да отказа́ли, да говори́ли: «Гущши налили» [23]. «Кто откажет — да́к всё развали́ца. Ниче девка не подёт замуж. Вот и говори́ли: «Гущшу повез». «Этот с гущшой, с гущшой поеха́й», — говори́ли, отказа́ли, значит. Как откажут, да́к это «гущша» [1].

Если невесте или родителям нужно было обдумать предложение жениховой стороны, то в этом случае жених получал в залог что-нибудь из одежды невесты, чаще палаток. «Залог невеста даёт, если подумать надо; если раздумает, платок остаётся у жениха» [19]. Послед-

нее происходило часто, поскольку жениха старались выбрать непьющего, работающего и с хорошим характером. Случалось, что в этом помогал сват, выполняя не свойственные ему функции: «Посватали, иу а сват попал не совсем, действительно. Сват говорит, как отвернёцо женихъ: «Ты хоть, Ленка, не ходи, ради Бога, — пьяница!» Ну, и ниче дело не получилось» [5]. Но выбирали не только жениха. Сама невеста тоже была объектом выбора. Смотрели здесь, главным образом, на здоровье (выбирали работницу) и на богатство — приданое.

После того, как жених и невеста выбраны, взаимное согласие на брак получено, наступает время богомолья — окончательного закрепления брачных намерений. Совершается оно, как и сватовство, в доме невесты. Точно установленного срока для проведения этого этапа не было. Иногда свадьба скрепляли в день сватовства, вечером. «Богомолье устраивалось, вот когда высыпавшими, в тот день и богомолье, вечером, конечно, вечером. Иконами благословят да Богу помолящца да, потом чаепитие да там, всё да» [4]. В большинстве же случаев богомолье назначалось через несколько дней, которые требовались для окончательного согласования материальных вопросов брака. «Потом уже, когда говорятся, значит, назначается богомолье. Опять тут вся родня не вся родня, а близкие все собираются. Это уж гостят у невесты на богомолье» [15]. «Делали богомолье ли че ли. Богу молящца. Да вместе уж жених и невеста. После сватовства это ковды договоряще» [23]. «Богомолье у невесты. Гости, гости, много гостей. Богу моляща жених и невеста перед иконами. Вот и навано, что богомолье. Значит она вышла за ево. А потом уж там свадьба» [1]. «Богомолье — это Богу моляща. Придёт жених, придут сородичи жениха, отец, мать. Вот и угощаясь» [10].

Во время этого обряда не только молились Богу. Тогда же невеста впервые одаривала женихову родню. «Невеста женихову родню дарит. Подотенца, рубашки. Свекрошке — да́к рубашка. Дары «трясут» — показывают, приговаривают при этом: «Вот наша невеста не в лес ходила, не ягоды собирала, не грибы собирала, дары привасала!» [1]. «Наша ещё всех одарить и родных жениха невесте. А дарила матери, отцу, жениху — полотенца, рубашки-то вышитые дарна. Какая невеста может че сделать, вот то и дарит, одаривает родных» [10].

После богомолья наступал период подготовки к свадьбе и приготовления невестой даров и приданого.

* * *

По соломатам кататься/ездить/ходить/водить — предсвадебный ритуал, совершающийся незадолго, иногда накануне венчания, собственно свадьбы (точно закрепленного времени не существует). Суть его заключается в том, что невеста вместе с подругами и плакальщицей совершает обход домов родственников, подруг, иногда ближайших соседей, где получает подарки к свадьбе и плачет под причёты, исполняемые, по-видимому, хором девушек. Обход этот преследует две цели. Во-первых, оповещение о дне свадьбы официальное приглашение на нее. Во-вторых, прощание с родными и близкими перед уходом из родительского дома в дом будущего мужа. Название ритуала мотивируется употреблением обрядовой пищи (соломат/соломата), которая приготавливается из толокна, заправленного сметаной, простоквшией или маслом. Помимо свадьбы, соломат/соломата выставляется на праздничный стол в масленицу, а также на помочни и дожинки.

«Невеста по соломатам ходила. Это водили по гостям невесту, по своим родным. Это называлось по соломатам ходить. Водили под руки. Невеста закрыта, две женщины брали её и водили» [13]. «Невеста по родне ходила, в гости. Токо ходит к своей родне. Вот приходит с девушкам, там какие подруги две, три, их за стол

и садят, угощают. Ну, вот там поест суп ли да чё-нить таково вот. Раньше делали жаренины из лшона, да́к всё называлась жаренина — её ели, а потом вот соломату принесут, чаю нальют. Опять походят и дальше итти. Это называлось ходить по соломатам. Невеста тако к своей родне ходит, а если родни нет, так и не ходит по соломатам» [24]. «Невеста причитала, ходила по своим. Это я одиу невесту запомнила, что как она прошаэца со всем родныи-то: ходит, причитает, да кланяю. У ей эшшо свадьбы не было, она эшшо не уехала из родительского дома. Ну, ако вот она и ходила, причитала по своим» [3]. «Невеста приезжает с подружками и причитальницей к тому, кто пригласит из родин. Походит по-полу, покланяется, а причитальница причитает по всем членам семьи. Потом уж за стол сядя» [22]. «Вот там дома отпринчата, потом родных-то мало ли в деревне есть. По всем родинам в дом приводили и принчатали. Перед венчанием это, перед венчанием. За несколько дней причитали» [12]. «Невеста каталась по соломатам по подружкам. Она плачет, а подружки причитают вместе с причитальницей» [26]. «Невесту снаредят, вот она и ходила в теткам или там к двоюродной сестре, к подруге, или кому-нибудь ешшо. И тут эти бабы (женщины ли, девушки ли) ходят с ней, писни поют и причитают и плачут. Она зайдет в избу, поздороваэцо наверно, покланяющ; а после сядя за стол. Их угощают хозяин. Сулу наварят, пирогов напекут, каш всяких наделяют, блинов напекут, оладочек, яичницу сделают. Соломату тоже давали. Всё тут за одним столом, всё это тут гостят госю эту. Это и есть по соломатам ходить» [25].

Одевалась невеста для этого случая в будничную одежду, никаких особых украшений не было и, вероятно, ее лицо должно было быть закрытым. «Всяко одевалась не как на свадьбу, так вот платёх како-нить надинёт. Ну, так — платёхчик...» [24]. «Она покрыта была и ходила причитала» [3].

Однако далеко не всегда прощаться ходила невеста. Иногда родственники, соседи, подруги посещали ее дом с той же целью. «... А это у каждой невесты быв уш вечерок прощания. Деушки ходят, и тут коли зайдет кто и посторонний да́к приглашали тоже. Зайди, кто не приглашенной в гости, да́к всё равно приглашают, что заходи. Причитали, причёты были. Кланяю невеста да плачет...» [18]. «А до свадьбы, да́к че тут невеста причитает, ходит. Ходят к невесте подружки, и она плачет. Причёты называю. Потом свадьба» [1]. «Не по соломатам ходила, а причёты были. Раньше мало кто по любви выходили. Приедут сваты, высыпавшими невесту, а невеста не знает и жениха, и не видела. Вот она и плачет, уливаэцо, вот и причитают. Придут подружки, да какие нишо старушки, которые знали, как надо причитать, а невеста улыбается, плачет. Причёты-то и были перед свадьбой, до свадьбы ишо, один день, каэдо» [10]. «Да, вот причитали... А там вот принятают что выходишь ты на чужую сторону да, не у рожной матушки да, там будут повки высокие да, ты не смеешь руки протянуть. Да вот как причитали, кто че может» [8].

В Киснемском сельском совете этот обычай полностью отождествлялся с традиционным девичником и проходил в доме невесты, куда приезжал жених, и где, как и положено, было угощение. «Невеста по соломатам ходила. Соломата была — это как вечеринка. И причёты были. Это перед свадьбой. Красоту когда смыкает невеста, вот и делают родители празник. Жениха приглашают там, девушки, кавалеров. Дома у себя. Ноготовят все. Женщин выбрали, которые умеют-причита-али. Это приговаривали, как уходят от родителей там, чтобы приняли её потом в гости. Платок одёвают, и ты ходишь по полу, а они причитают. Сначала родителям, что примите доченьку, потом брату причитают, подойдут, что не оставь сестричку! И к сестре тамы. Это идут причёты.

Невеста плачет, а уж потом она кланяется, и садится за стол с женихом... А там наготовлено всё-таки родителям, тогда соломатою уш и угощают» [14].

В Андреевском сельском совете зафиксирован вариант ритуала. По материалам, представленным из деревни Гавриловское, видно, что там не было обхода всех родственников и подруг. «Нет, нет ходила не по всей родне. Всю родню собирают на свадьбу» [8]. Здесь невесту водили на вечеринку к тётке или божатке (крестной матери) — ближайшему кровному или духовному родственнику в деревне. Называлось это «на вечеринки водить» или «на беседкиходить» и проходило, приблизительно за неделю до свадьбы. В остальном Андреевский вариант совпадает с приведенным выше, включая прощание невесты с родными, причёты и угощение. Следует отметить, что здесь обряд проходил в отсутствие жениха. «На вечеринки водили... Вот ежели божатка есть в одной деревне, тётка ли, кто ли, ак и станут, ак и станут невесту в гости созывать до свадьбы. Тут за подружки её захватят, цветы на голову наденут, веночки. Вот и не по-полу водят призывают. А призывают, штобы плакали все — взамуж выходят дак. А это до свадьбы за неделю либо как ли» [8].

Похожий вариант предсвадебного обхода зафиксирован в том же районе в деревне Мышник. В этом месте его называли «по дрохёнам ходить». Невесту звали в гости вместе с подружками (без жениха). Те, кто собирался прийти на свадьбу, угощали ее и одаривали. Невеста прочитала и прощалась с родственниками и близкими. «Невесту дарили, когда ходила к дрохёнам называли. Невесту ходили звали в гости, да и девушок звали, подружок-то. Перед свадьбой это, а жениха уж тут не было. Ходили по своим, кто на свадьбу будет, дак к тому и ходили. Угощали: стол настоящий собирают. Соломату делали. Уж в каждом доме, где угощаешься, дак соломату и делали. Старушки поют невесте припевы, а она ходит, кланяется. Всем кланяется» [18].

Второй тип «соломатных» обходов сближается уже не с девичником, проходящим до свадьбы, а с «молодишином» — элементом свадебного действия, которым в некоторых районах области заканчивается брачная церемония. Его цель — своеобразное «посвящение» молодухи в коллектив замужних женщин деревни мужа, где он всегда и проводится. В Вацкинском районе вместо молодишина свадьбу завершают «гостёба», «отводины», либо гостевание молодых под названием «по соломатам ездить». Отводины, как бы последняя точка в свадьбе. «Отводины — и всё. Никуда больше не ездят» [1]. Бывают молодые в доме невесты и у ее родственников, а время проведения обряда — веселье свободное, оно варьируется в пределах 3—14 дней после свадьбы. «У невесты отводины после свадьбы. Неделю, две ли пройдёт, пошли к невесте, к родителям невесты и спрашивают этот праздник» [10]. «Отводины уж через неделю, наверно. По гостям ходят. Это кто на свадьбе был, дак и водили» [13]. Само празднование очень напоминает свадебный стол на второй день. Снова собираются все родные, приходят и подруги с песнями. «На отводинах тоже пели. А вот подруги-то все, одногодки приходили. Поют невесте» [1].

Несмотря на то, что отводины совпадают с молодишином по времени проведения, и являются посредним, как и молодишин, этапом свадьбы, эти два элемента значительно различаются по своим целям. Если молодишин — это церемония ввода молодухи в новый коллектива и приобщение ее к новому социальному статусу, то «отводины» и «соломатное» гостевание — выражение благодарности близким за свадебное угощение и прием, даны уважения новобрачным и их родителям. «Вот в одинна свадьба пройдёт, а потом зовут в гости. Невесту зовут, да, и жениха зовут, да, и жениховых родителей зовут. Свои, хто на свадьбе был зовут» [18]. «А гостёба — вот свадьбу раньше спрашивали, дак и после свадьбы на отводины

считались, что вот отводины обратно. Ноны да свадьбу спрятят, дак и никто и цзэм ни напонт друг дружку. А тогда уж кто на свадьбе быт каждый эвал. Вот, если я была на свадьбе, ак уш на какоо числа я и приготовляюся, штобы молодые приедут. Вот приезжают в гости — я уж и угощаю, штобы я на свадьбе была» [16]. «...Потом начнут по всей родне звать в гости жениха, невесту и родителей. Это называется «на соломату». Вот сёдни на соломату придут, звать там — это может собрашо. «Молодых вот, — говорят, — наа как на отводины»... Ну, там уж соломата... Всё на стол носят, носят, а потом на посыде соломату горячую принесут на одном на масле» [9].

* * *

Хворости — обрядовое печенье. Кроме свадьбы, готовилось также на Троицу и в Вознесение. Представляло из себя сдобные, сухие сочные из белой муки (завернутые в спираль на подобие бараньего рога, или изготовленные следующим образом: в полоске теста посередине делается сквозной разрез, в который продевается одна сторона полоски). Их жарят в кипящем масле или на сковороде. «Сочешни выскыт из белой муки. Когда масло кипит, на веретеншко вот так завернут (в спираль) и ё — прямо в масло. Оно кряду сварилось, а потом на тарелочки кладут... Красивые...» [14]. «Хворост пекли: сочни круглые. Яйца, растительное масло, муку белую и соль смешать и печь на сковороде с двух сторон. Получаются хрустящие» [20]. «А такие вот катаники небольшие сдобные. Сдобные сделяют, дак в таких дырочках: как сочечки, эдакие воты круглые такие продолговатенькие» [24]. На свадьбе это печенье обыкновенно подавалось после приезда молодоженов от венчания в дом жениха, когда основные приглашенные собираются и рассаживаются за столы. Иногда хворости раздавали, встречая молодых от венца. По сведениям, полученным из села Липин Бор, хворости могли быть использованы в качестве «разгонихи» — блюда, завершающего свадебную трапезу. «Последне — форост. Такие тоненькие — форост называюю. Самое поседнее подавали» [23].

Подавали и ели хворости особым способом. Во-первых, их никогда не ели за столом, их бросали (как правило, большуха или свашки) любопытным, толпящимся рядом. Во-вторых, их никогда не отдавали целиком, непременно ломали на куски, чтобы досталось всем желающим. В-третьих, зрители не просто брали (или ловили) печенье, а хватали, стараясь обязательно попробовать хотя бы кусочек. «Приедут от венчанья, дак народ накопица вот и кидают хворости. Всем, ну, детишкам и взрослым. Дак хватают по кусочку по вот эдакому. И не достанца — чё тут: хам — и всё» [8]. «Как жених да невеста идут этот на тарелку хворост, дак уж што! Всей деревней только хватаем, только хватаем эти хворости. Кому достанца, а кому и нет. Большая вот и носит. Это вот, знаешь, хозяева, где свадьба» [2]. «Ковда за столом сидят, там празнуют, дак кидают на народ. Народ там хватают, кому попадёт-от» [14]. «Ковда собирают на стол, дак тут подавают на тарелочке. Ковда кому надо — бери. Ну, вот, ломают: они сдобные ак» [24]. «А кидали через голову, дак кто понимает, дак и идят хворост» [11].

Перед разбррасыванием хвороста сваха иногда хвалит невесту, подчеркивая ее лучшие качества и разнообразные умения. «На свадьбе на стол вынесут большую стопку хвороста, говорят: «Наша невеста пряха и ткаха, и шоковица». Свахи берут и кидают ево свареблянам от невесты» [20].

Предназначались хворости, как видим, не только приглашенным гостям, но и посторонним

наблюдателям. А их форма, способ скручивания теста, обрядовые действия с ними, вероятно, мотивированы продукирующими свойствами, которые в традиционном сознании приписываются свадебным обрядовым реалиям.

* * *

Каравай — обрядовый хлеб круглой формы, выпекаемый специально на свадьбу. Изготавливается из ржаной и пшеничной муки. Обычно караваем встречали молодых после венчания в доме жениха его родители. Однако каравай как обрядовый хлеб появлялся не только в свадебной, но и в предсвадебной обрядности. Им благословляли молодых во время сватовства. «Вот испечен коровай. Дома пекан такие круглые, как решето всё равно што. Пожалуй, что большие, то лучше. А сверху делают ямочку, дак в ямочку эту поставят солонку там небольшу какую. Накладут чё-нить — соли, и потом встречают молодых» [9]. «Коровай высоко поднимают и несут на вытянутых руках, когда молодых от венца встречают» [7]. «Коровай делали, я сама (делала. — Е.О.) Это дело было. А коровай испекшё из этой изюмской муки, да такой испекшё порядочной. Поменьше сковороды. На жаровню там кладёшь — высокой получица. А ничем у нас дак не украшали. На полотеница — и молодых встретишь. Сольцы кладёшь тут да... Отломят, чтобы съели по кусочку, и всё...» [3]. «И ноне делают каровай у нас. И раньше делали караван. Каравай испекшё, приедут молодые вот тамо-тки, этот и выходит, этот встречаешь» [21]. «Невеста да жених как едут от винчанья, да полотенцем коровай зажинут, и идут за этим за короваем. Басили, полотенцам басили. А сверху кинут на коровай полотенце баской. Их на лошадях привезут, дак оне это у крыльца стригят да вот и всё» [8]. «Раньше венчалис, дак когда молодые едут, дак тут матка ли там батька выходят с караваем таким большим. Накинут полотенце ешшо, и вот с этим полотенцем выходят, так вот на руках держат в тарелке это. Тако-ой вот кругленький да. Раньше так делали» [24].

Встреча молодых с обрядовым хлебом, безусловно, имела глубокое магическое значение. На это указывают некоторые полевые записи, в которых зафиксированы интересные детали употребления каравая.

В ритуале встречи молодых обращают на себя внимание два момента. Во-первых, каравай выносится разрезанным; а во-вторых — после угощения новобрачных оставшиеся куски раздавались желающим из числа поезжан и зрителей. «Приготовят (каравай. — Е.О.) разрезанным вот таким щёточкам. Наверху какими-нибудь ягодкам басят или там чем-нибудь таким, узоренкам всячн, колачикам бывает ешо. Так набасят этот коровай-то, молодые возьмут по кусочку, а тут остальные раздаивают там вот» [24]. Разрезание и раздача обрядового хлеба окружающим вероятно символизировали взаимное породнение жениха и невесты, а также тех, кто отprobовал каравая.

Молодых встречали не только хлебом, но и солью. Иногда к хлебу и соли прибавляется вино. Сосуд, в котором оно подается, затем разбивается.

Если каравай выносится целым, неразрезанным, то «так наа откусить зубам невесте и жениху, который больше откусит, тот, значит, будет хозяин» [9]. «А от венца везут прямо к жениху. Положят половник, постелют, как дорожка в церкви-то. С хлебом солью встречали. Батько с маткой выходят, несут хлеба каравая и соль и вино. (А молодым. — Е.О.) откусить хлеба надо было, кто больше откусит» [13].

Известны и другие действия с обрядовым хлебом. Например, воровство каравая у дружки девушками в доме невесты перед венчанием. «Один коровай завязан в скатерть (ну, небольша такая скатерть) и кладёт на стол. И как-то ошибёшься — вот девки и украдут этот коровай. Вот он и выкупает» [6]. Дело в том, что дружка должен привезти каравай, полученный у невесты в доме, в дом к жениху. Хлеб же в данном случае выступает в качестве атрибута новобрачной, отождествляется с ней, а его края семантически приравнивается к краю невесты. Дружка, разумеется, выкупал не только каравай, но и саму невесту, которую «охраняли» подруги, исполняющие по этому случаю специальные припевки. Таким образом, выкуп каравая являлся лишь небольшой частью развернутой церемонии выкупа невесты перед венчанием.

Список жителей Варшавского р-на, сообщивших сведения

1. Афоничева Анисья Игнатьевна, 1912 г.р., Липин Бор; Липиноборский с/с.
2. Аксёнова Анна Кирилловна, 1906 г.р., Никоново, Моеевский с/с.
3. Александрова Наталья Ивановна, 1921 г.р., Зуево, Иваиновский с/с.
4. Алипова Татьяна Кузьминична, 1917 г.р., д. Макино Липиноборского с/с.
5. Богданов Алексей Максимович, 1933 г.р., Янино (Роксома), Парфеновский с/с.
6. Ганичева Елизавета Иваиновна, 1911 г.р.; род. в д. Тарапасово, Троицкий с/с.
7. Ерёмина Надежда Андреевна, 1913 г.р., Новая деревня, Андифировского с/с. (Вытегорский р-н); прож. в деревне Ивановская
8. Ермолаева Таисия Павловна, 1910 г.р., Гавриловское (Барское) Андреевский с/с.
9. Задунаева Анна Петровна, Ушаково, 1926 г.р.; Ивановский с/с.
10. Иванова Анастасия Васильевна, 1917 г.р., Ильино Липиноборский с/с.
11. Косарева Анна Александровна, 1919 г.р., Слизово, Троицкий с/с.
12. Кирикова Евдокия Алексеевна, 1911 г.р., Липник; Липиноборский с/с.
13. Капаруллина Клавдия Сергеевна, 1907 г.р., Липин Бор; Липиноборский с/с.
14. Клубикова Наталья Яковлевна, 1903 г.р., Сидорово (Киснема); Троицкий с/с.
15. Лукчева Анна Дмитриевна, 1908 г.р., Липин Бор, Липиноборский с/с.
16. Лазарева Анастасия Прокопьевна Сукоэро (Пиксимово); Пиксимовский с/с.
17. Леонтьева Анна Сосипатровна, 1905 г.р., д. Большая Чаготма Островского с/с.
18. Мoxova Александра Яковлевна, 1910 г.р., Мытищ, Андреевский с/с.
19. Межуева Мария Филиппевна, 1913 г.р., д. Кропачёво, Андифировского с/с. (Вытегорский р-н); прож. в д. Малеево с 1935 г.
20. Павлова Мария Павловна, 1900 г.р., Парфёново, Роксомский с/с.
21. Мурилова Трифёна Кирилловна, 1915 г.р.; род. в д. Салогово (Пуштора) Никоновский с/с.
22. Погодина Мария Петровна, 1915 г.р., Никольская, Киснемский с/с.
23. Светлова Александра Максимовна, 1912 г.р., Липин Бор, Липиноборский с/с.
24. Христофорова Елена Петровна, 1912 г.р., Артovo, Ивановский с/с.
25. Христофорова Наталья Дмитриевна, 1920 г.р., Кошико (Пуштора) Нестеровский с/с.
26. Яковleva Ольга Петровна, 1917 г.р., Сальниково, Роксомский с/с.

Е. Б. ОСТРОВСКИЙ,
аспирант Государственного Открытого
педуниверситета (Москва)

Источники сведений о календарной обрядности литовцев

В Литве этнографическое направление сформировалось к середине XIX столетия. Однако некоторые сведения о быте литовцев, их религии, обычаях и обрядах можно найти в письменных источниках более раннего времени.

Первые упоминания о календарных праздниках относятся к XV в. Польский историк Ян Длугош в своей многотомной хронике «История Польши», написанной на латинском языке, часто упоминает Литву и приводит описание обрядов, исполняемых в начале октября, после уборки урожая. Его сведения фрагментарны и не отличаются большой достоверностью; судя по всему, они записаны с чужих слов, так как автор в Литве никогда не был.

В XVI в. другой польский хронист Мацеј Стрыжковский создает объемную «Хронику Польши, Литвы, Жемайтии и всей России» (*Stryjkowski M. Która przedtym nigdy swiatla nie widziała Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi. W-wa, 1864*). В ней он описывает осенние, зимние и весенние обряды, храмы, перечисляет богов, чтимых литовцами и другими балтами, жертвы, им приносимые. Кроме того, приводят сведения о труде и быте литовцев.

Ценные сведения об аграрных и календарных праздниках приводит И. Ласицкий в своем произведении «О богах жемайтийских», где в основном внимание уделяется мифологии, но содержатся также описания важнейших календарных и семейных праздников, приводятся тексты молитв (*Lasicius J. Dedił samagitarum ceterorumq[ue] et falsorum Christianorum. Basileae, 1616*; новое издание: *Lasickis J. Apie žemaičių dievius. V.*, 1969).

В XVII в. в Пруссии происходит оживление культурной жизни. Литовцы в то время составляли там значительный процент населения, а литовский язык употреблялся гораздо шире, чем в самом Великом Княжестве Литовском. Здесь, а ие в центре Литвы, появилась первая литовская книга (1547 г.), литовская грамматика (1653 г.), здесь с середины XVII в. начинают интересоваться этнографией литовцев.

Среди лиц, которые занимались литовским народным творчеством, хотя и писали по-немецки, можно отметить Т. Лапнера (*Lapner T. Der preussische Litaner. Dancing*, 1744). Много ценного материала содержит труд М. Преториуса о языческих верованиях литовцев (*Pretorius M. Deliciae-Prussicae oder Preussische Schaubühne*. Berlin, 1871; новое издание: *Pretorius M. Prusijos jdomybės. V.*, 1960). Этнографические факты и описания праздников можно найти у К. Гортноха (*Hartknoch Ch. Alt und Neues Preussen. Frankfurt—Leipzig, 1684*).

Ценным источником для изучения обычаяев прусских литовцев является стихотворная поэма К. Донелайтиса «Года» (*Metai*), написанная на литовском языке, а также комментарии Л. Резы к ее первому изданию (1818).

Отрывочные сведения о календарных обрядах содержат произведения И. Брандта и С. Ростовского (*Brandt J. Reisen durch die March Brandenburg, Preussen, Churland, Wesel, 1702. Rostowski S. Lituaniarum Sociatatis Iesu Historiam Provincialiam Pars prima. Vilnae, 1770*).

Систематическое изучение народной культуры литовцев начинается с XIX в. В 1800—1832 гг. сбором этнографического материала занималось Варшавское Общество Друзей Науки. Это общество интересовалось языками и этнографией всех наций, входивших в состав бывшего Польско-Литовского государства. При нем была создана комиссия из нескольких человек для исследования литовской народной культуры. В 1808 г. К. Богуш, член этого общества, издал труд «О происхождении литовского народа и языка», где ставит литовский язык на один уровень с латинским и призывает собирать

также обряды и песни литовцев (*Bogusz K. O poczatkach narodu i języka litewskiego. W-wa, 1808*). Важную роль в этом процессе сыграла деятельность профессуры и студентов Вильнюсского университета.

В начале XIX в. фольклорные и этнографические тексты публикуются на польском языке в «Вильнюсском дневнике» (*Dziennik Wileński*) и «Вильнюсском еженедельнике» (*Tygodnik Wileński*).

Вильнюсский университет организовал сбор и обработку сведений по мифологии, обрядности, быту, народному языку и фольклору. Сбор осуществлялся прежде всего через сельских учителей. На основании утвержденного в 1804 г. Школьного устава учителя обязаны были собирать сведения об окрестностях своих школ.

В 1817 г. в «Вильнюсском дневнике» были напечатаны статьи о мифологии, в 1819 г. — литовские песни, статья о свадебной обрядности.

В 1863 г. была опубликована работа профессора истории Вильнюсского университета И. Лелевеля «Список богов жемайтийских и литовских», в которой он дает и описания календарных праздников (*Lelewel J. Polska, dzieje i języce jej. T.V. Spis bogów żmudzkich i litewskich. Poznań, 1863. S. 455—482*). Список богов оформлен в виде словарика с примечаниями, названия и тексты даются на литовском языке, толкования и примечания — на польском. В список богов «закрадываются» названия календарных праздников (обряды поминования усопших, дожиновые обряды и др.).

В 1845 г. было издано одно из первых этнографических описаний — книга С. Даукантаса «Обычаи древних литовцев» (*Daukantas S. Būdas senovės lietuvių, kalėjų ir žemaičių. V.*, 1845). Даукантас подробно описывает быт литовцев, характер, нравы крестьян, их материальную и духовную культуру. Чувствуется лингвистическая направленность автора, он интересуется происхождением некоторых календарных терминов и дает свою этимологию.

Наиболее выдающимися этнографическими описаниями являются книги выпускника университета Л. Юдявичуся «Литва в свете древних обычаяев и обрядов» (*Jucewicz L. Litwa pod względem starożytnych zabędów, obyczajów i zwyczajów. V.*, 1848) и «Воспоминания о Жемайтии» (*Jucewicz L. Wspomnienie Žmudzi. V.*, 1842). В этих работах находят отражение календарные обычай и обряды. Наиболее ценные собственные записи авторы, хотя приводится много сведений из литературы.

В 1835 г. вышел первый том монографии Теодора Нарбута «История литовского народа», который был посвящен мифологии (*Narbult T. Dzieje narodu litewskiego. T. I—IX. Wilno, 1835—1841; T. I Mitologia Litewska*). Однако автор приводит также краткие описания календарных обрядов. Не все описания имеют научную ценность, поскольку часто они неточны, взяты из случайных источников.

Много ценного материала о жизни и быте народа конца XIX в. дают произведения епископа и писателя М. Валанчюса «Жемайтийское епископство» и «Юзе из Паланги», написанные в форме воспоминаний о бывшем (*Vylančius M. Palangos Juze. V.*, 1868; *Vylančius M. Žemaičių Vyškupystė. V.*, 1848). Весь материал содержит точное указание на место записи и является результатом личной собирательской деятельности автора.

В 1832 г. университет был закрыт, но этнографическая и краеведческая деятельность не прекратилась. Значительную роль в этом сыграло Императорское Русское Географическое Общество, где в 1866 г. был учрежден Северо-Западный отдел.

Отдел издавал свой журнал — «Записки Северо-Западного Отдела Императорского Русского Географического Общества», который выходил один раз в год в течение 1910—1914 гг. К сожалению, все четыре книжки не содержат материала по календарным обрядам.

Материалы о деятельности отдела помещали также «Виленский вестник».

Важным источником для изучения деятельности отдела является фонд № 34, который хранится в отделе рукописей Научной библиотеки Вильнюсского университета (Rusų, Seografinės Draugijos Siaurės-Vakarų Skynių fondas) и фонд 1—1866 Архива Географического Общества в Санкт-Петербурге. В них содержатся переписки отдела, протоколы заседаний, отчеты, творческие рукописи, описание местностей по программе, составленной отделом. Все материалы написаны на русском языке.

Статьи и материалы о народной культуре литовцев печатались не только в периодических изданиях самого Северо-Западного Отдела, но и поступали в Петербург, где помещались в журналах «Живая старина» и «Этнографическое обозрение». Особенно много материала публикует «Живая старина» в 90-е гг. XIX в.

Русское Географическое Общество сохранило огромный архив, в свое время прекрасно описанный Д.К. Зелениным. Материалы по Литве представлены в 1 вып. (Виленская губ.) и во 2-м вып. (Ковенская губ.). Но календарные обряды почти не представлены, за исключением календарного фольклора (Зеленин Д. Описание рукописей Ученого архива РГО. Вып. 1—3. СПб., 1914—1916).

Результатом деятельности Географического Общества была также изданная в 1854 г. в Вильнюсе книжка «Черты из истории и жизни литовского народа», которая состояла в основном из статей А. Киркора и П. Кукольника. Довольно серьезным недостатком ее является то, что литовский и белорусский материал не разграничен, хотя порой имеются указания на конкретное место бытования обряда, поверья. Данные очерки содержат богатый мифологический материал, описание календарных обычаев и обрядов, особенно в статье П. Кукольника «Обычаи, поверья, предрассудки литовцев».

В конце XIX — начале XX в. появились значительные работы по этнографии из Пруссии. К середине XIX в. литовская этническая территория здесь начала уменьшаться. Немецкие исследователи, заметив это, начали записывать этнографический и фольклорный материал. Его публиковали в журналах «Прусские провинциальные листки», «Новые прусские провинциальные листки» и «Древнепрусский ежемесячник» (Altpreußische Monatschrift. K., 1864—1922 (далее под названием) Preussische Provinzial-Blätter. K., 1829—1845; Neue Preussische Provinzial-Blätter. K., 1846—1864).

В 1879 г. в Пруссии было учреждено «Литовское литературное общество» (Litauische Literarische Gesellschaft), которое издавало «Известия Литовского Литературного Общества» (Mitteilungen der Litauischer Literarischen Gesellschaft. T. I—V. Heidelberg, 1880—1912). До Первой мировой войны, когда общество было закрыто, вышло 5 томов. Большую ценность представляет труд К. Капелера «Как жили древние литовцы» (Cappeler C. Kapieji lietuvininkai gyvuoja. Heidelberg, 1904; новое издание: Lietuvininkai. V., 1970). Календарные обряды здесь представлены описаниями святочно-новогоднего цикла, заговенья, пасхи, купальской и жатвенной обрядности. Этнографический материал о прусских литовцах содержит также работы А. Беценбергера (Bezenberger A. Litauische Forschungen. Göttingen, 1882) и А. Кунце (Kunze A. Bilder aus dem Preussischen Litauen. Rostock, 1894).

Литовской народной культурой интересовалась Краковская Академия наук. В ней с 1873 г. работала Антропологическая комиссия, сектором этнографии которой руководил О. Колльберг. Среди его этнографических трудов есть и том, посвященный литовской этнографии (Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław-Poznań, 1966. T. 53. Litwa).

Довольно много статей о литовских календарных обрядах можно найти в других изданиях Комиссии Antropologiczne, Archeologiczne i Etnograficzne. T. I—XIV. Kraków, 1896—1919; Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej. T. I—XVIII. Kraków, 1877—1895). Публиковал такие материалы и журнал «Вис-

ла» (Wisła. W-wa, 1887—1922).

В 1907 г. в Литве было создано Литовское Научное Общество, которое имело свой печатный орган — журнал «Литовский народ» (Lietuvių tauta. T. I—XV. V., 1907—1936). В журнале было опубликовано много этнографических работ, в том числе и по календарной обрядности.

Образование Литовского Научного Общества активизировало собирательскую деятельность. Возобновили свою работу школы. Периодические издания для школьников «Атейтис» и «Аушрине» (Ateitis. Muzų tautines vienybos žiedai. Priedas prie Ateities. pgl. 11—12. V., 1911—1914; Aušrinė. Priedas: «Vasaros darbai». V., 1910—1913) на протяжении нескольких лет (1910—1914 гг.) публиковали в приложениях богатый материал по этнографии и фольклору, собранный школьниками во время каникул.

В 1919 г. в Вильнюсе снова был открыт университет, а с 1927 г. действовала кафедра этнографии и этнологии. Этнографический материал собирался на основании анкет, составленных Ц. Бодуэн де Куртене, Эренкрайцовой и М. Знамеровской-Прюферовой (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutzowa. Wskazówki dla zbierających przedmioty dla Muzeum Etnograficznego USB w Wilnie. Wilno, 1926; Znamierowska-Prüfferowa M. Muzeum Etnograficzne USB w Wilnie i jego przysiółek. Lwów—Wilno, 1932; Znamierowska-Prüfferowa M. Maty kwestionariusz etnograficzny. Wilno, 1932). На кафедре этнографии был создан «Кружок студентов-этнолов» который в 1932 г. предпринял первую экспедицию. Собранный материал был опубликован в издании Кружка (Ethnografica. Prace koła studentów etnologów. № I. W., 1937). Среди других материалов здесь опубликованы ценные сведения по календарной обрядности.

В результате деятельности кафедры были изданы также работы Ц. Бодуэн де Куртене-Эренкрайцовой и М. Прюферовой (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutzowa. Kilka uwag i wiadomości o etnografii woj. Wileńskiego // Wilno i Ziemia Wileńska. T. 1. W., 1930; Znamierowska-Prüfferowa M. Ościgubackie. Wilno, 1934; Znamierowska-Prüfferowa M. Rybołówstwo jezior trockich. Wilno, 1930).

В этот же период в Вильнюсе действовало польское Общество Друзей Наук (Noważystwo Przyjaciół Nauk w Wilnie), в котором был и отдел этнографии. Общество просуществовало более тридцати лет и за этот период проделало немалую работу.

В 1930-е гг. активизировалась деятельность этнографов в Каунасе — тогдашней столице Литвы. Был открыт университет, при котором была организована фольклорная комиссия, работавшая в 1930—1935 гг. Комиссия имела свой печатный орган «Наш фольклор», в котором помещала не только фольклорные тексты, но и этнографический материал (Musų tautosaka. T. I—X. Kaunas, 1930—1935).

В 1935 г. функции и архив фольклорной комиссии перенял Литовский фольклорный архив при Институте лингвистики. Публикации помещались в журнале «Груды по фольклору» (Tautosak darbai. T. I—VII. Kaunas, 1935—1940).

Широкую собирательскую деятельность развернуло в 30—40-е гг. Шяуляйское краеведческое общество, которое было организовано в 1927 г. Собранные материалы публиковались в «Шяуляйской летописи» (Siaulių metraštis. I—IV sas. Siauliai, 1930—1933) и в журнале общества «Родной край» (Gimtasis kraštas. № I—31. V., 1934—1944). Эти периодические издания содержат богатейший этнографический и фольклорный материал, скрупулезно собранный и тщательно записанный. Календарные обычай и обряды представлены очень хорошо, часто с точным указанием места бытования обряда.

В 1941 г. был открыт Институт этнографии АН Литовской ССР. В его распоряжение поступили Литовский фольклорный архив, этнографические собрания Литовского Научного Общества, Польского Общества Друзей Науки.

После войны активную деятельность по изучению народной культуры развернула кафед-

ра истории Вильнюсского университета. Регулярно осуществлялись этнографические экспедиции студентов и сотрудников университета. Весь собранный материал хранится в отделе рукописей Научной библиотеки ВГУ. Материал прекрасно оформлен и классифицирован.

Полевые экспедиции проводятся также секциями фольклора Института литовского языка и литературы, сектором этнографии Института истории, кафедрой истории Вильнюсского педагогического института, факультетом архитектуры Вильнюсского инженерно-строительного института, Музеем истории и этнографии, Музеем быта, Каunasским музеем быта им. К. Чюрлениса.

При наличии обширных архивов предпринимаются попытки более общего, в масштабах всей Литвы, осмысления культуры народа. В 1964 г. появляется коллективная работа сектора этнографии Института истории «Очерки литовской этнографии» (Lietuviai etnografinis bruožai. V., 1964), не утратившая своей ценности по сегодняшний день.

В последние десятилетия были опубликованы специальные исследования, посвященные календарной обрядности (Morkūnas V. Šokelės būties // Eržvilkas. V., 1970; Slavinius Z. Liudies papročiai Mažvydo raštuose // Senojo lietuviško knyga. Kaunas, 1947; Giedriene R. Agtarimių šventinių kalendorius // Tarybų darbas. № 10. V., 1981; Vyžniauskaitė A. Lietuvių liudies kalendorius, jo šventės ir papročiai // Astronominis kalendorius. V., 1960; Dulaitienė-Clemžaitė E. Kupriškėnų senovė. V., 1958).

Событием в области этнографии стал «Литовский календарный фольклор» С. Скродениса, в котором дано комплексное исследование различных жанров фольклора, проанализированы их функции в календарных обрядах (Skrodenis S. Lietuvių kalendorinių apeigu tautosaka. Disertacija filolog. mok. kand. laips. įgity. V., 1967).

С. Скроденис является также автором многих статей о происхождении народного театра, терминологии некоторых праздников (Купала, Заговенье) (Skrodenis S. Gimė teatras // Kultūros barai. № I. V., 1965; Skrodenis S. Joninių arba Kupolininkų šventies vardo ir praeimės kilmės klausimai // Senieji tikejimai naudžių tylėje į šviesoje. V., 1977; Skrodenis S. Liudies dramos užiuomazgas lietuvių kalendorinės apeigose // Liet. TSR MA Darbai. Ser. A, Z (21) 1966; Skrodenis S. Užgavienių papročiai ir tautosaka // Liudies kūryba. T. 1. V., 1969).

Большой вклад в изучение литовской календарной обрядности внес Ионас Балис, эмигрировавший во время войны на запад. Он редактировал ежегодник Института лингвистики в Чикаго «Груды по лингвистике» (Lietuviškis darbai / Red. J. Bals. T. 1—2. Cikaga, 1966), издавал и редактировал сборник «Сокровища литовского фольклора» (Lietuvių tautosakos lobynas / Red.-leid. J. Bals. T. I—II. Blomington, Indiana, 1961). В 70—80-е гг. выходили его монографии по календарной обрядности. В первой из них — «Литовские календарные праздники» (Bals J. Lietuvių kalendorinėa šventės. Brooklyn, 1978) — он подробно описывает все праздники календарного цикла, с точным указанием места записи. Книга «Литовские аграрные обряды и верования» (Bals J. Lietuvių žemdirbiškės papročiai ir tikejimas. Lietuvių liudies tradicijos. Silver Spring, 1986) представляет собой исследование ритуалов и магических действий, совершаемых во время сельскохозяйственных работ. Базой для данных исследований послужили собственные полевые записи автора, собранные до войны, а также материалы Литовского фольклорного архива и Архива Литовского Научного Общества.

Основополагающие работы в области календарной обрядности литовцев принадлежат профессору Вильнюсского университета, ученице К. Мошинского П. Дундулене (Dundulienė P. Etnografijos mokslo Vilnius Universitete. V., 1978; Dundulienė P. Etnografijos mokslo pasiekimai Tarybų Lietuvoje (1940—1957) // VVU Mokslo darbai, Istorijos-filologijos mokslo ser. T. 5. V., 1958; Dundulienė P. Lietuvių etnografija. V.,

1982; *Dundulienė P.* Lietuvių kalendorinių ir agrariniai papročiai. V., 1979; *Dundulienė P.* Lietuvių pavasaro šventės // AMMD. Istorija. T. XIII. V., 1972; *Dundulienė P.* Lietuvių saulės sugržimo apeigos // AMMD. Istorija T. XIV. V., 1970; *Dundulienė P.* Rugiapiūtės pabaigtuvės Lietuvoje (XIX—XX a. prad.) // VVU MD Istorijos-filolog. moksly ser. T. 5. V., 1958). В центре внимания П. Дундулене — генезис календарных обрядов, их место в первобытном и классовом обществе, аграрная направленность, связь с христианством. Она выделяет продуктивные и непродуктивные типы обрядов и ритуалов. Продуктивные существуют дольше, черпают новый материал из современности и, трансформируясь, приспособливаются к новому контексту.

Огромный вклад в изучение календарной обрядности литовцев внес Иозас Кудирка. В брошюре «Кутейский стол» (Kūčių stalas. Panėvezys, 1990) он подробно останавливается на приготовлениях к кутье, приводит список блюд, употребляемых в сочельник; объясняет символику отдельных видов злаков, овощей и фруктов.

«Кутейная ночь» (Kūčių naktis, V., 1990) является продолжением темы и содержит в себе описание верований и основных ритуалов Сочельника: гадания, посещение сада и пчел.

В книге «Иванов день» (Joninės. V., 1991) им исследуется генезис праздника и его эволюция, начиная с XIV в. И. Кудирка указывает лишь на небольшие различия в обрядности этого праздника на территории Литвы.

Книга «День поминовения усопших» (Vėlinės. V., 1991) приводит описание похоронной обрядности, начиная с источников (XIV—XVI вв.) и кончая последним полевым материалом. Внимание удалено также происхождению и семантике терминов *Vėlinės*, *Uždušinė*, *Vėliau diena*, *Velių diena*.

Исследование, посвященное заговенью и Пепельному дню (*Užgavėnės*. V., 1991) содержит историю изучения обрядности этого периода, описания блюд, шествий ряженых, обряд волочения по селу Гавены (Gavėna) — главного персонажа заговенья, борьбу Сального и Конопляного (*Lašinių ir Kanapinių*), многочисленные гадания о замужестве и урожае, обряд волочения колоды.

И в брошюре «Пасха» (Velykos. V., 1992) И. Кудирка объясняет территориальные различия, символику ритуальных действий, связанных с изготовлением и применением вербы. Много места в этом издании удалено типам пасхальных яиц, характерным для разных частей Литвы, выделяет мотивы традиционных орнаментов. Подробно, с иллюстрациями, автор показывает, как делается «сада» (sodas), который на Пасху подвешивали к потолку.

Из описаний обрядов интересны сведения о чествовании на Пасху умерших предков (*Vėlių Velykos*), о ритуальном посещении домов — «лалавания» (lalavimas), о играх, песнях и оrationах, сопровождающих этот обряд.

Монография «Литовская Кутя и Рождество» (Lietuviškos Kūčios ir Kalėdos. V., 1993) является наиболее серьезным исследованием этого периода календаря из всех существующих до сих пор специальных работ. В ее основу положен материал собранный автором в 1969—1972 гг. в лесном массиве Казлу Рудос, расположенному на стыке Пренского, Мариямпольского и Каунасского районов, а также ответы на специальную анкету, опубликованную в 11 районных газетах, и материал из литовских анклавов в Польше, Белоруссии, Латвии.

К. РУТКОВСКА



Сборник памяти С.А. Токарева

Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти Сергея Александровича Токарева / Сост. В.Я. Петрухин. М., 1994.

Научная жизнь С.А. Токарева (1899—1985) начиналась тогда, когда с выходом в свет «Восточнославянской этнографии» Д.К. Зеленина завершалось создание этнографии как научной дисциплины и открывались пути ее дальнейшего развития. Заслугой С.А. Токарева как ученого нового поколения следует в первую очередь считать перенос исследовательского акцента с накопления материала на интерпретацию этнографического факта, теоретическое изучение явлений народной духовной культуры в историко-генетическом аспекте. Этнологи нашего времени, многие из которых прошли школу С.А. Токарева (в том числе и некоторые участники рецензируемого сборника), развили его концепции, обогатив их структурно-типологическим подходом к осмыслению явлений духовной жизни народа.

Непосредственно связана с работами С.А. Токарева — в первую очередь такими, как «Ранние формы религии и их развитие» (М., 1964) и «Сущность и происхождение магии» (М., 1959) — обстоятельная статья Е.С. Новик «Архаические верования в свете межличностной коммуникации» (с. 110—163), развивающая и уточняющая созданную им типологию магических действий. Основательность и убедительность придает работе Е.С. Новик ее включенность в круг современных исследований, разрабатывающих проблему архаических верований. Их внешне пестрый и аморфный мир автор предлагает структурировать, рассматривая ряд универсальных верований как своеобразный обмен, диалог, межличностную коммуникацию. С точки зрения такой базовой модели, магия и жертвоприношение понимаются как целенаправленное воздействие на духа, божество, Бога с тем, чтобы вызвать благоприятную для отправителя (жреца, представляющего весь социум) ответную реакцию. Фетишизм, толкуемый по Токареву как «почитание неодушевленных материальных предметов, наделенных сверхъестественными свойствами» (и, как уточняет Е.С. Новик, «способностью к самостоятельным действиям»), строится на взаимоотношении между священным предметом и человеком, берегущим и почитающим амулет или талисман (в форме их «кормления» и т.п.), которые в ответ на это становятся подателями благ, удачи на охоте, здоровья и т.д. Персонификация и одушевление этого помощника порождает такую форму верований, как анимизм. Шаманизм как наиболее развитый вид предполагает, что контакт с миром духов, от которых ожидается помощь, осуществляется специальным лицом. При этом шаман, жрец, ясновидец, колдун, знахарь и т.п. различаются лишь способом реализации этого посредничества: у колдуна — магический, у шамана — вербально-акциональный и т.п. Богатый иллюстративный материал взят в основном из сибирских традиций, однако рассмотрение ритуальных действий как коммуникативных актов позволяет создать их типологию, применимую и в других культурах.

Продуктивный подход к свадебному обряду как эквивалентному обмену продемонстрирован в статье Э.В. Заратина «Берущие и дающие (армянские обозначения брачной пары в фольклорно-этнографическом контексте)» (с. 256—266). Особенно ценные полевые записи автора, указывающие на сватовство как на торговлю. Убедительно показано, как этимология и диалектная семантика двух ключевых корней *ar* и *tug*,

употребляемых обычно как термины торговли и обмена (арм. *tug* одновременно обозначает 'брать' и 'давать', что характерно для этой лексической группы), подтверждают правомочность их использования и для обозначения противопоставления «мужской-женский» и соответственно брачных отношений.

В статье В.Я. Петрухина и М.С. Полинской «О категории "сверхъестественного" в первобытной культуре» (с. 164—179) прежде всего обсуждается методологически важное во многих отношениях различие в понимании сверхъестественного носителем традиции и исследователем. Приводя собственно языковой анализ некоторых лексем (типа австронезийских *mana* и *taby*), авторы приходят к заключению о древности и объективности существования абстрактных представлений о сверхъестественном, а также о распределении этих лексем следующим образом: позитивное *mana* 'свой, благоприятный' — негативное *taby* 'чужой, неблагоприятный'. В основном исходя из этимологических оснований, авторы рассматривают имена некоторых «сверхъестественных» существ и предлагают их дистрибуцию соответственно их функциям. Далее категория «сверхъестественного» включается в контекст религии как таковой («Религия есть отношение людей друг другу по поводу веры в сверхъестественное» — С.А. Токарев). Там, где цель религии видится в устранении кризисного состояния общества, это делается путем устранения сверхъестественного как причины этого кризиса (конфликт, болезнь, смерть и т.п.). Так исследователи как бы подтверждают точку зрения С.А. Токарева, что главное в религии «не имена богов и не богословские учения об их свойствах, а то, какой ответ дает та или иная религия на происхождение зла в человеческой жизни».

В статье «Скифский пантеон: семантика структуры» (с. 198—213) Л.С. Раевский обращается к неоднократно исследовавшемуся пассажу Скифского логоса Геродота, содержащему описание скифского пантеона: «Богов они умилостивляют только таких: больше всего Гестию, кроме того Зевса и Гею, полагая, что Гея — жена Зевса, после них Аллолона и Афродиту Uranию и еще Геракла и Ареса» (соотношение эллинистических и скифских имен следующее: Гестия — Табити, Зевс — Папай, Гея — Апи, Аполлон — Гайтосир, Афродита Urania — Аргипласа, Посейдон — Тагимасад). Разделяя точку зрения С.А. Токарева о тесной исторической обусловленной связи, но отнюдь не тождественности, религии и мифологии, автор рассматривает и понятие пантеона вообще, и конкретный скифский пантеон как продукт мифотворческой деятельности, в результате которой создается семиличенная модель мира, где каждый персонаж воплощает ее определенный элемент и находится в строго фиксированных отношениях с другими. Свое основное заключение автор делает на основе языкового анализа. Текстовые связи между именами богов отражают не только соотношение уровней в иерархии, но и временную последовательность — этапы возникновения элементов мироздания и его строение в вертикальном и горизонтальном срезах. На первой стадии космогенеза существует лишь Табити — огонь, пронизывающий все сферы и поэтому «больше всего» почитаемый, затем возникают небо (Папай) и земля/вода (Апи) и «после них» возникает срединный мир людей, воплощаемый детьми Папая и Апи. Далее показано, как эти скифские титоны моделируют вертикальное и горизонтальное пространство мира. Семиличенная космогоническая модель, включающая тернарную вертикальную и четырехчленную горизонтальную, является культурной универсалией. Специфически скифским оказывается ее реализация в

структуре пантеона.

В ряде статей сборника рассматриваются проблемы обряда, обрядового фольклора и особенностей его языка. В работе Е.М. Мелетинского «Пoэтическое слово в архаике» (86—109) исследуется генезис поэтического слова, его природа, свойства и функции на мифопоэтической стадии. Первоначальной связью с магией (накопление силы воздействия) обусловлен такой феномен архаической поэтики, как повтор, понимаемый изначально широко: ритм, рифма, чисто звуковые повторения вплоть до анаграмматических, смысловой повтор, выражающийся в нанизывании синонимов и создании парных словосочетаний (типа пути-дороги) и параллельных конструкций. Последние служат основой различных тропов — метафоры и сравнения в первую очередь. В мифопоэтическом способе мышления синкретически связаны человек и природа, субъект и объект, чувственное и отвлеченное и т.д. Этим обусловлено смешение простой последовательности и причинно-следственных отношений, сущности явления и его происхождения. Их неразличение, по мнению автора, приводит к появлению нарратива (рассказы об образовании различных элементов мироздания, истории о богах и героях). Постепенное разрушение мифопоэтического единства приводит к тому, что повтор становится стилистическим приемом в произведениях, ориентирующихся на фольклор и миф.

Обычно принято считать причиной, порождающей варианты фольклорного текста, способ его передачи «из уст в уста». Б.Н. Путилов в статье «Вариативность в фольклоре как творческий процесс» (с. 180—197) вскрывает глубинные причинные слои, подходя к фольклору как одному из кодов, реализующих замысел (тему, коллизию). По мнению автора, «творческий процесс в фольклоре устремлен не к созданию некоего совершенного единственного текста, но к вариантной разработке, которая только и способна передать многоаспектные стороны замысла» (с. 187). Континuum вариантов располагается в пределах от собственно варианта (выбор формульного стереотипа, языкового элемента) через редакции и версии одного произведения к его трансформации, несущей уже новые значения. Сюжет создается совокупностью всех этих форм с возможными противоречиями между ними. Далее автор касается проблемы региональной вариативности. Она понимается как результат глубинных типологических закономерностей, действующих внутри фольклора различных народов, никогда не входивших в контакт друг с другом.

А.К. Байбурин в статье «Ритуал: старое и новое» (с. 35—48) рассматривает ряд славянских обрядов (при изолированном подходе к ним как к не связанным между собой, через призму противопоставления «старое—новое»). В таких календарных обрядах, как новогодние, масленичные, купальские, автор видит сквозную идею смены старого, изношившегося, обессиленного бытия новым, полным потенциальных сил, необходимых для благополучной жизни социума. Анализ конкретных обрядов указывает на то, что противопоставление «старое—новое» существует в них в разных комбинациях с оппозицией «свое—чужое». В обряде опахивания селения безопасность «своего» от разрушительного воздействия «чужого» (болезни) достигается с помощью разнообразных проявлений нового и старого (время исполнения — полночь, т.е. граница старых и новых суток; участницы — девушки и старухи и т.п.). В основе мифа и ритуала творения мира, обряда основания поселения также лежит идея отделения своего от чужого, выделение космоса из враждебного хаоса. Все эти ритуалы фиксируют эзбийский момент перехода, когда старое еще не стало

чужим, а новое своим.

Статья Н.И. и С.М. Толстых «О вторичной функции обрядового символа (на материале славянских народных традиций)» (с. 238—255) касается явления, названного авторами «вторичной ритуализацией» и заключающегося обрядом использования предметов, уже обретших магическую силу, в других обрядах (из множества примеров, самих по себе интересных, можно выделить использование свадебной фаты при отгоне градовой тучи, многообразное вторичное использование головешки и пепла рождественского бадняка). В сфере вторичного воспроизведения вовлекаются также целые обряды или их фрагменты (свадебные игры в новогоднем обряде, погребальное гоштение в обряде вызывания дождя, «похороны» Масленицы, Костромы, кукушки и т.п.). Такое использование не только многое проясняет в семантике «воспринимающего» ритуала, но также позволяет объяснить затемненные фрагменты основного.

Несколько работ сборника посвящено рассмотрению отдельных сюжетов и образов. К.В. Чистов в статье «К вопросу о магических функциях похоронного прочтования» (с. 267—274) обращается к теме, которую условно можно назвать «заклинание стихий о раскрытии могилы, бужение покойника и приглашение его в гости». Разделяя в принципе идею С.А. Токарева о наличии магического компонента в генезисе прочтений, автор, однако, интерпретирует этот сюжет не как магический, направленный на реальное воскресение покойного (это нарушило бы необходимую разделенность сфер жизни и смерти и создало бы опасную ситуацию для живых), а как эмоциональный поэтический компонент с тем же смыслом «оказание почести покойному», который характерен для представления о присутствии души на поминках.

Название статьи В.И. Абаева «Шаман сильнее воина» (с. 11—15) апеллирует к теории Ж. Дюмезила о трех функциях в социальной структуре индоевропейских народов: религиозно-жреческой, военной и хозяйственной. Проанализированные в статье фольклорные и литературные сюжеты, отражают, по мнению автора, сложный иерархии на рубеже палеолита и века металлов и выход на главенствующие позиции героя-воина вместо первоначального жреца (колдуна, шамана). Автор «десифрует» мотив «герой в оболочке животного» в сюжетах народов Кавказа и в поэме «Витязь в тигровой шкуре» и реконструирует его как сюжет о борьбе за женшину с имитацией шаманского превращения героя в животное: отчаявшись одолеть врага хитростью, герой прибегает к магическому средству — облекается в шкуру животного (см. «Ранние формы религии», с. 300) — и побеждает.

В статье Л.А. Абрамяна «Эмей у источника (к символике универсального ритуально-мифологического образа)» (с. 20—34) рассматривается эпизод армянской волшебной сказки о добывании живой воды и молодильных яблок, которые стережут эмей. На широком типологическом фоне реконструируется архаическая семантика составляющих этот сюжет мотивов.

Обстоятельная статья В.Н. Басилова «Албасты» (с. 49—76) состоит из двух частей. В первой рассматривается проблема генезиса этого образа и его эволюция от первоначального «благодетельная богиня, обеспечивающая плодородие, покровительница домашнего очага» к «элекозненное существо», во многом подобное славянской русалке. Вторая часть посвящена связи албасты с шаманизмом. Автор полемизирует с гипотезой С.А. Токарева об особом характере шаманских духов, которые каждый раз рождаются фантазией камающего шамана («Ранние формы религии», с. 301). На обширном собственном полевом материале В.Н. Басилов убеди-

тельно показывает, что и облик, и функции шаманских духов определяются конкретной культурной традицией, как, впрочем, и шаманский культ в целом.

В работах, составляющих сборник, анализ даже частных проблем проводится на широком типологическом фоне и ориентирован на реконструкцию глубинного смысла исследуемых фактов. Именно так рассматриваются два национальных феномена: монгольский симбиоз числовой и цветовой классификационных систем (ст. Н.А. Жуковской «Цветочисловые композиции в монгольской культуре», с. 77—85) и армянские камни-кресты хачкары. Ценность работы А.С. Саакина «Хачкары — этнокультурный памятник средневековой Армении» (с. 214—237) состоит, в частности, в том, что здесь тонко и деликатно фиксируется эзбийский момент наполнения различным смыслом одних и тех же символических форм и явление взаимодействия народного и церковного мировоззрения.

Опыт и искусство составителя позволили ему справиться со сложной задачей — придать очевидную цельность многогранному по материалу сборнику, сориентировав его так или иначе на концепцию С.А. Токарева. Остается только сожалеть, что интересная содержательная книга, подготовленная еще в 1989 г., вышла в свет с пятилетним опозданием.

Л.Г. НЕВСКАЯ

Народная культура Подмосковья

А. Войтенко. Что двор, то говор. М.: Московский рабочий, 1993.

Книга А.Ф. Войтенко, посвященная лексике и народной духовной культуре Подмосковья, основывается на огромном фактическом материале, собранном автором и его сотрудниками во время экспедиций в подмосковных деревнях. Итогами многолетней исследовательской работы, начатой А.Ф. Войтенко в 1959 г., стали появившиеся ранее «Словарь говоров Подмосковья» (М., 1969) и долго ожидавший публикации «Лексический атлас Московской области» (М., 1991). Недавно вышедшая книга А.Ф. Войтенко «Что двор, то говор» по содержанию, материалу и композиции следует за «Лексическим Атласом Московской области» и в значительной мере представляет собой подробный комментарий к нему и интерпретацию его карт; с другой стороны, эта книга как бы дублирует отдельные карты Атласа, поскольку в ней описано распространение лексических и этнографических явлений в Московской обл. Однако она не является ни приложением к Атласу, ни монографией по лексикологии и этнографии; эта книга обращена к широкому кругу читателей (на это, в частности, указывает то обстоятельство, что книга А.Ф. Войтенко вместе с вышедшей в том же издании книгой Е.П. Иванова «Меткое московское слово» образуют серию популярных изданий о московской старине, о «забытых», вышедших из употребления словах), и тем самым она не является сочинением строго научного жанра.

Выход за рамки научной литературы (при несомненной научности книги) предоставил автору драгоценную для него возможность рассказать о том, что обычно остается за пределами научного описания, отчета об экспедиции или хроники полевых исследований. В книге можно найти зарисовки быта современной подмосковной деревни, истории из экспедиционной жизни (составляющие своего рода экспедиционный фольклор, неписаную хронику экспедиции). Главная же и наиболее ценная для автора возможность, данная ему избранной формой

изложения, — это возможность высказать бесконечную благодарность людям, которые передали автору свои знания. А.Ф. Войтенко стремится назвать как можно больше имен, много и часто цитирует своих информантов, восхищаясь красотой их речи, вспоминает их облик и поступки. Как кажется, автор пытается увековечить память о своих собеседниках и информантах, сделав их «героями» книги, а саму книгу — общедоступной.

В книге отражены лексика, материальная и духовная культура подмосковной деревни конца прошлого — первой половины нынешнего века (информационами автора были лица старшего поколения, родившиеся в последнее десятилетие прошлого века и в первую четверть нынешнего). Поэтому рядом с описанием древнейшей лексики и элементов традиционной культуры встречаем неологизмы начала века, ушедшие в прошлое (например, названия модной в то время одежды), и другие поздние образования (некоторые названия выпечных изделий, корзин, игр).

Лингвистические карты Подмосковья показывают его языковую неоднородность, выделяя в нем несколько диалектных зон; каждая из них продолжается далеко за пределами Московской области, причем Москва стоит «на стыке» важнейших из этих зон (см., например, карты Диалектологического Атласа русского языка, т. I, М., 1987 и т. II, М., 1990. Войтенко А.Ф. Лексический Атлас Московской области. М., 1991). Наиболее близки к литературному языку говоры к востоку от Москвы, сохранившие архаические особенности, отсутствующие в литературном языке; имеются говоры «западного» типа, близкие смоленским и тверским; отчетливо выделяется полоса говоров, родственных северо-западнорусским, так называемый «кирический пояс» говоров; изоглоссы южного Подмосковья продолжаются на территории Рязанской или Тульской областей. Эти карты показывают отсутствие говоров, которые можно было бы назвать «московскими». Напротив, в Подмосковье представлено диалектное разнообразие средней и северной России. На территории Московской области обнаруживаются древние изоглоссы и изопрагмы, восходящие к племенной эпохе.

Заголовки большей части глав книги А.Ф. Войтенко загадочны для современного читателя. Каждой главе предписан эпиграф — цитата из разговора с информантом, которая задает новую загадку, на первый взгляд так же мало проясняя содержание главы, как и ее заглавие. Так, в первой главе «О казаках, шептунах и бесовках» говорится об одежде и обуви подмосковных крестьян. Главное место в этом кратком очерке отводится понёве, традиционной женской одежде южной части Подмосковья, которая представляла собой широкую клетчатую юбку в сборку (на севере Московской обл. это слово встречается в других значениях; место поневы в женском наряде здесь занимает сарафан с широкой юбкой, называемый наборец или кумашница). Дольше других видов сарафана в Подмосковье сохранялся саян. Автор описывает покрой разного рода «модной» одежды, пришедшей в деревню из города, виды верхней одежды, рассматривает многочисленные названия теплого жилета (среди которых — упомянутая в заглавии бесовка). Интерес представляет описание рабочей обуви, как правило, традиционной (калиши, порши и др.), в отличие от обуви праздничной, названия которой в основном представляют собой заимствования.

В главе «О калитках, юраге, кулаге и муре» говорится о еде. Дается подробный разбор названий выпечных изделий и запеканок. В северных районах Московской обл. пекутся калитки — круглые, открытые пирожки из ржаного теста с

начинкой, выпекаемые по всему русскому северу, не известные в южных областях. А.Ф. Войтенко установила, что распространенное повсеместно слово дрочёна обозначает картофельную запеканку только в непосредственной близости от Москвы. Среди названий картофельной запеканки особый интерес представляют связанные с местными названиями картофеля яблочник (яблонник) и репник. Автор приводит многочисленные названия непропеченного, не поднявшегося хлеба; интересны талдомские наил (букв. 'слой ила'), отсутствующее в диалектных словарях, северное и северо-западное хлеб с ослом, хлеб с ослой, хлеб сол на осле (ср. у Даля осла с пометой *псковск.* 'закал в хлебе' и ослой с тем же значением; к последнему, видимо, восходят приведенные у А.Ф. Войтенко названия). Едав ли названия непропеченного хлеба клякиши, клякуша, кляхта, валикуш, лякши и под. восходят к **klek-* 'согнутый, кривой', как полагает автор; по-видимому, они связаны с **klek-* 'клеклый, густой' или **klek-* 'кривой'.

Третья глава «О слободе и скеле у печи» рассказывает об устройстве деревенского дома, крестьянской усадьбе с надворными постройками и «плане» деревни с ее улицами, порядками, концами и т.д. Здесь помещен краткий археологический экскурс, так как распространение некоторых слов этого «семантического поля» на восточнославянской территории образует зоны, совпадающие с территориями, заселенными восточнославянскими племенами (по данным археологии).

На территории Московской обл. встречается два типа дворов (двор — «хозяйственная» часть дома, где обычно находится хлев и сеновал): крытый двор к северу от Москвы и открытый или полуоткрытый — к югу и юго-западу (с. 56). Описывая устройство двора, А.Ф. Войтенко отмечает, что не так давно в Подмосковье строили дворы с отверстием в крыше, которое на западе Московской обл. называлось ендова (ендовица, ендовице и даже вендова). Названия сарая для хранения соломы и мякины обращают на территории Московской обл. четко очерченные ареалы: образования от слова мякина (мякинница и под.) распространены на севере и северо-востоке; название половина встречается на северо-западе и севере и, вероятно, связано с племенным диалектом киричей. Наконец, пуня, пунька встречаются только на южной и юго-западной окраине Московской обл., будучи одной из изоглосс, объединяющих южно- и западнорусские говоры с украинскими и белорусскими. Очевидно, распределение различных названий стойла для коровы по территории Подмосковья также имеет большую древность. Так, восточное и южное коту́х автор связывает с племенным диалектом вятичей (с. 62—63).

Названия холодной комнаты или чулана А.Ф. Войтенко напрямую возводит к племенным диалектам: сельник — киричей, светёлка — вятичей, что вызывает сомнения, поскольку оба эти слова как в данном, так и в других значениях встречаются за пределами территории, заселенных в прошлом киричами и вятичами. Автор описывает обычай выкупа постели для молодых и разувания молодого, связанные с сельником.

Глава «Рукомесло» посвящена крестьянским ремеслам и названиям некоторых изделий: бруска для заточки косы и футляра для него, волокуша для перевозки сена, повозок, подстилки под стог, кадки, ушата, общей миски, глиняных горшков разного размера, посуды для замешивания теста, подойника, коромысла для ношения ушатов (хлуд). В главе «Про бобовки, лубянки и корянки» описаны виды и названия корзин.

Три следующие главы («Когда ели осколки

и били по рукам», «О дружке, тысяче, завертке и заворине» и «Когда искали телушку») рассказывают о деревенской свадьбе. Автор приводит все встретившиеся элементы свадебного обряда, комментируя по ходу изложения местные различия. Подробно рассмотрены предсвадебные события: зимние собрания молодежи (беседы) в снятой для этого избе, куда девушки приходили с работой, смотрини, сватовство, осмотр дома жениха, говор (рукобитье), девичник, выкуп невесты, а также обычай с белыми ёхать (приезд жениха к сворониной невесте с подарками), пороги кричать (оповещение невесты подругами о приезде жениха с белыми с последующим одариванием подруг), грубить, грустить невесту (оплакивание невесты подругами незадолго до свадьбы), зоря плакать (прощание невесты с родным домом утром перед свадьбой), обряды, связанные со свадебным деревцем: украшение деревца на девичнике (обычно елки, реже березы, сосны, репейника и корней репейника) и выкуп деревца женихом или дружкой. Большой интерес представляют названия обряда, связанные с деревцем: куст рядить (северо-восток), наименования со словом красота, краса (красоту рядить, красоту выкупать — север), медведя выкупать (Можайский и Наро-Фоминский р-ны), паук выкупать (Истринский и Солнечногорский р-ны), курник завивать (центр Московской обл.). Отдельная глава отведена событиям первого дня свадьбы, начиная с приезда жениха за приданым. Здесь говорится о свадебных чинах, о видах платежей, взимаемых с жениха по мере продвижения свадебного поезда и в пределах его собственного дома. Подробно описываются обряды, связанные с входом молодых, прежде всего невесты, в дом жениха — обычай стращать невесту вывернутой наизнанку шубой, огромной меховой шапкой, рукачиами, измазанными сажей лицом (свекровь), кнутом и палкой (свекрь).

Последняя глава книги посвящена гаданиям, главным образом святочным, и народным играм. В числе прочих игр имеется описание похорон костромы (в несколько урезанном виде).

Восьма интересна попытка автора уточнить границы исторической области Гуслица в восточной части Подмосковья, упоминаемой с первой половины XIV в. (с. 105—107). В Гуслице, бывшей центром подмосковного старабрдечества и до наших дней сохранившей (в деревнях) традиционный уклад, некогда были плантации хмеля, с чем, по-видимому, связаны названия большой корзины для ношения сена и кормов с компонентом хмель (хмелёвка, хмелевая корзина и т.п.). А.Ф. Войтенко предприняла несколько поездок с целью установить зону распространения хмелевых корзин, оказавшуюся шире той местности, которая считается Гуслицей. Автор полагает, что граница распространения термина хмелевая корзина соответствует истинной границе Гуслицы, с чем трудно согласиться без проведения дополнительного исторического исследования.

Книга А.Ф. Войтенко «Что двор, то говор» вместе с «Лексическим атласом Московской области» того же автора на сегодняшний день представляют собой наиболее полные описания лексики и этнографии Подмосковья. Значение этих работ в наши дни, когда предрекавшееся диалектологами и этнографами прошлого века стирание и разрушение народных традиций и диалектов стало реальностью, трудно переоценить. Можно с уверенностью утверждать, что на сегодняшний день благодаря работам А.Ф. Войтенко Подмосковье является наиболее изученной с точки зрения лексики и этнографии территорией России.

А.В. ТЕР-АВАНЕСОВА

Слова, слова, слова ...

Фольклорная лексикография / Отв. редактор А.Т. Хроленко. Курск: Курск. педун-т. Вып. 1, 1994; Вып. 2, 1995; Вып. 3, 1995.

Фольклорное слово в лексикографическом аспекте. Курск: Курск. педун-т, 1994.

Исследования по лингвофольклористике. Курск: Курск. педун-т, 1994.

Отнюдь не в шекспировском смысле, скорее в противоположном, известное выражение, вынесенное в заголовок рецензии, можно применить к лексикографическому описанию языка фольклора, проводимому в Курском педагогическом университете под руководством проф. А.Т. Хроленко. Героем всех перечисленных изданий является фольклорное слово.

Но в начале была книга «Семантика фольклорного слова», подготовленная проф. А.Т. Хроленко в 1992 г. В ней автор излагал свою концепцию, показывая на обширном материале такие существенные признаки фольклорного слова, как диффузность семантики, включающей в себя семантику всего парадигматического ряда слов (А.Т. Хроленко назвал это свойство парадигматичностью), его символичность и семиотичность, оценочность, реализованную в семантике многих прилагательных (подробно описаны в этом смысле семантика прилагательных *белый* и *новый*), иерархическую соотнесенность семантики оценочных слов, устойчивую ассоциативность фольклорного слова. Эта книга явилась теоретической базой, необходимой для практической работы над фольклорным словом. И подобно тому, как слово в фольклорном тексте обрашает своим парадигматическими и синтагматическими партнерами, проф. А.Т. Хроленко «оброс» ученикам — студентами, аспирантами, коллегами, с энтузиазмом взвешивающимся за совместную творческую работу — создание словаря языка фольклора.

Основным материалом служат былины, к анализу былинной лексики присоединяется и рассмотрение словаря лирической песни. Четыре выпуска, непосредственно относящиеся к описанию слова, содержат более тридцати работ. Авторские статьи невелики по объему, но это не тезисы, они содержат конкретный материал. «Обшим» местам в них места нет, и «вода» появляется лишь как словарная статья. Большинство работ можно распределить по нескольким группам: 1) частотные словари, 2) словарные статьи без комментариев, 3) описание семантики слова на основе словарных статей, главным образом, сопоставительное описание, 4) размышления и наблюдения над типами слов, фольклорной лексикой и словарем в целом. Рассмотрим эти исследования подробнее.

Первый жанр — частотные словари. Опубликовано три частотных словаря былин: из сборника Кирши Данилова (вып. 1), Южносибирские былины, собранные С.И. Гуляевым (вып. 2), былины, записанные на Мезени (вып. 2). Эта работа продолжена частотным словарем курских песен по двум сборникам (вып. 3). Такие словари — прекрасный материал для сопоставительного анализа. Например, лирика себя обнаруживает хотя бы по двум словам, занимающим второе и третье место в частотном словаре, — *девушка* и *милый*. В частотном словаре былин эти слова не входят даже в первую сотню слов. К сожалению, в информа-

ции к частотным словарям былин не приводятся данные о величине массивов (количество словоупотреблений); эти сведения имеются только при словаре курских песен.

Вторая группа исследований — словарные статьи фольклорных слов. Структура словарной статьи включает в себя заглавное слово с указанием частоты в данном массиве, толкование, иллюстрации, словообразование, парадигматическую и синтагматическую части, функциональную (участие слова в поэтических приемах) и дополнительно-информационную части (например, указание места бытования слова). Образец этого исследовательского жанра можно видеть в статье А.Т. Хроленко «Игра в эпической картине мира: сквозь призму словаря языка русского фольклора», опубликованной в «Живой Старине», № 2, 1995.

В схеме словарной статьи очевиден акцент на сочетаемостных свойствах слова, обнаруживаемых на основе синтаксических связей. Например, для слова *чаша* указываются все сочетающиеся с ней прилагательные — *княженецкая, пивная, золотая княженецкая, существительные — чаша красна золота, скачна жемчуга, сочетания с глаголами и глагольными формами — чаша девалась кладена, очудилась и т.д.* Эта относительно простая методика, ориентированная на грамматику, не может обнаружить всех существенных для заглавного слова семантических связей, ибо семантическая сфера действия слова обычно шире синтаксической, однако и она улавливает достаточно много. Обнаруживаемые таким образом сочетаемостные связи требуют дальнейшей семантической интерпретации.

Наиболее спорной, на мой взгляд, является зона толкования слова. Фольклорное слово многолико и погружено в бездонную глубину традиционных смыслов, и вряд ли что-либо могут прояснить в нем для читателя владеющего русским языком, определения типа «бежать — быстро перебирая ногами, перемещаться в каком-либо направлении» или «баба — женщина вообще», т.е. определения, взятые из современного словаря, не всегда удачные и для слов современного русского языка (кстати, словарный источник толкования в курских изданиях не указан). Конечно, когда слово многоизначно, необходимо ввести какие-то указания для различения значений. В целом же семантическая экспликация слова вырастает из совокупности всех парадигматических и синтагматических семантических связей слова. Эти связи и формируют коннотативную часть, обычно становящуюся основной.

Уже в первом выпуске были представлены десятки словарных статей лексем, относящихся к разным частям речи: существительным, глаголам, прилагательным, наречиям, числительным. При чтении этих статей также возникают некоторые вопросы, например, почему при глаголах указываются только объективные связи, и нет субъектных, ведь для экспликации фольклорного мира важно знать, не только что бывает, но и кто бывает.

Третья группа исследований связана с интерпретацией словарных материалов. Чаще всего она дается путем сопоставления словарных статей, при этом сопоставление ведется по жанрам (И.А. Климас), по территориальным собраниям (С.Л. Праведников), по идиолектам (М.А. Караваева) и даже по языкам (О.А. Петренко). Имеется и сопоставительная статья синонимов (М.А. Бобунова). Именно в этих работах мы

сталкиваемся с исследовательскими комментариями, наблюдениями, гипотезами.

Четвертая группа работ не связана с конкретными словарными статьями. Она рассматривает некоторые группы слов, проблемы сопоставления частотных словарей. Так, например, в статье С.А. Авдеевой (вып. 2) рассматривается так называемая периферийная лексика былин. Ядром названа общеупотребительная лексика, а диалектная или специфическая фольклорная — периферийной. Между тем проблема ядерной и периферийной лексики — это не проблема отделения общеупотребительных слов от специфических. Для языка фольклора специфическая лексика, в частности, лексика древнерусского языка, часто является ядерной (ср., например, такие слова, как *гридня, столыник, рукопись*, названные автором статьи периферийными). Думается, что принадлежность к ядерной или периферийной лексике определяется уровнем семантической/семиотической нагруженности слова.

В статьях А.Т. Хроленко и И.С. Климас в выпуске «Фольклорное слово в лексикографическом аспекте» и А.Т. Хроленко в вып. 3 «Фольклорной лексикографии» излагаются достаточно сложные критерии репрезентативности выборки былинных текстов для сопоставления словаря. Как представляется, здесь также нужно учитывать, появляются ли в новых текстах новые семантически нагруженные слова и какие новые связи приносят с собой старые ядерные слова. Массив насыщен, если эти явления прекращаются, при этом в новых текстах может появляться диалектная лексика, семиотически не нагруженная.

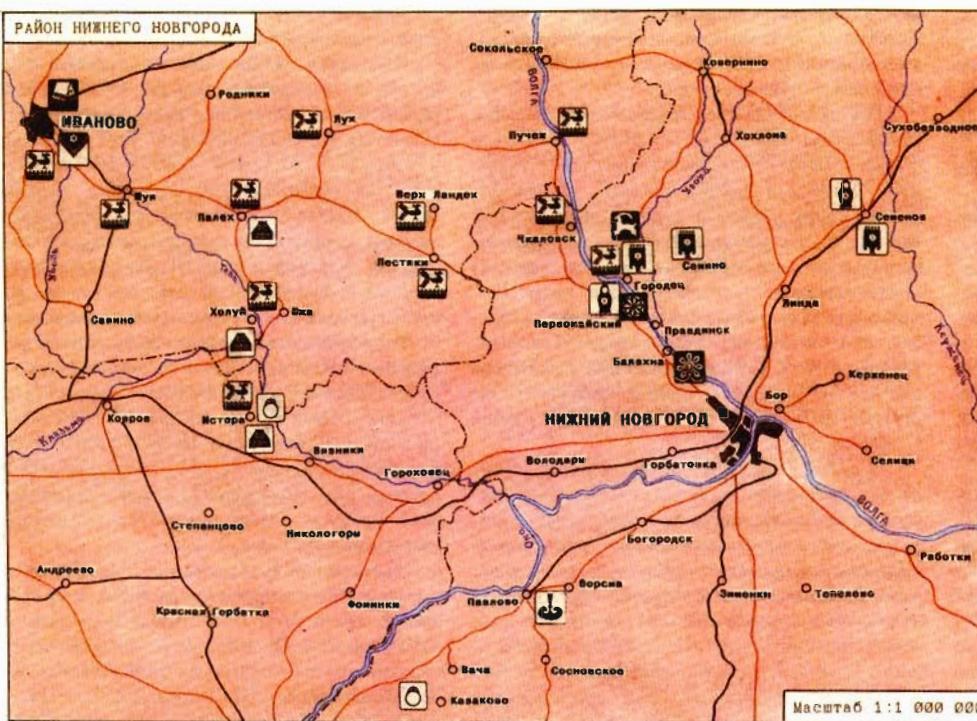
Вопросов и размышлений исследования курских ученых рождают много, но это хорошо. Существенно, что эти работы вполне органично входят в теперь уже широкое поле лингвистического изучения языка и текстов народной культуры, где формой и методикой исследования является сама модель словарного описания.

С.Е. НИКИТИНА

Карта традиционных ремесел

Всероссийский музей декоративно-прикладного и народного искусства выпустил путеводитель-справочник «Русские традиционные художественные производства» (М., 1995), в состав которого входит карта (фрагмент публикуется в «Живой Старине») и брошюра-справочник. Авторы издания — Н.Н. Мамонтова, Н.В. Гаевская, А.Л. Иорданский — указывают действующие в настоящее время центры художественных производств, прекрасно осознавая, что в результате выявления и восстановления забытых местных ремесел, карта будет пополниться новыми данными.

Брошюра имеет следующие разделы, которым на карте соответствуют символы: художественная обработка дерева, художественная обработка кости, художественная обработка камня, художественная обработка металла, ювелирное искусство, художественная эмаль, лаковая миниатюра на папье-маше, роспись по металлу, керамика, фарфор и фаянс, художественное стеклоделие, вышивка, кружевоплетение, ручное ткачество, ручное ковроткачество, ручное



УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

- Резьба по дереву
- Роспись по дереву
- Резьба и роспись по бересте
- Деревянная игрушка
- Художественная обработка кости
- Художественная обработка камня
- Художественная обработка металла
- Ювелирное искусство
- Художественная эмаль
- Лаковая миниатюра на папье-маше
- Декоративная роспись по металлу
- Гончарство
- Глиняная игрушка
- Художественный фарфор и фаянс
- Художественное стеклоделие
- Вышивка
- Кружевоплетение
- Ручное узорное ткачество
- Ручное ковроткачество
- Ручное узорное вязание
- Художественный текстиль
- Набивные платки и ткани.

узорное вязание, художественный текстиль и набивные платки.

В семнадцати главах собраны небольшие статьи о 82 традиционных промыслах и производствах Европейской и Азиатской частей России. Каждая статья имеет заголовок — название соответствующего производства, указание его местоположения, краткую историчес-

кую и искусствоведческую справку. Сообщается также о наличии у промысла своего учебного заведения, если таковое имеется.

Особый интерес представляют статьи о промыслах, в недавнем прошлом угасших, а ныне восстановленных: о федосеевской деревянной игрушке, о жбанниковской и абаевской глиняных игрушках, о нижегородской керамике и др.

К сожалению, в статьях не всегда указывается форма организации труда — фабрика ли это, артель или частное производство. Издание, без сомнения, полезное и нужное, но для путеводителя было бы желательно указание более точного адреса, особенно в тех случаях, когда промысел или производство организованы в предприятие.

В.Г. СМОЛИЦКИЙ

Новая литература по фольклору и этнографии

Беловинский А.В. История русской материальной культуры. Ч. 1: Учеб. пособие для студентов вузов по спец. «Музейное дело и охрана памятников». — М.: Изд-во МГУК, 1995. — 108 с.: илл.

Благодарим судьбу за встречу с ним (О Сергее Александровиче Токареве — ученым и человеком): Сб. ст. — М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1995. — 313 с.

Вибе П.Т., Михеев А.П., Пугачева Н.М. Омский историко-краеведческий словарь. — М.: Отечество, 1994. — 320 с.

Волокитин Н.М. Народная культура Тверского региона: генезис, современные проблемы, система поддержки. Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Рос. акад. гос. службы при президенте РФ. — М., 1995. — 19 с.

Дети и народная культура. Иркутск. 6-е Виноградовские чтения / ВМО. Иркутск: ОЦНТ, 1995. — 69 с.: илл. (Фольклор Иркут. област. Вып. 1).

Дубов И.В. И поклоняющиеся идолу камену... / Рос. этногр. музей. — СПб., 1995. — 128 с.

Ермолов А. Народное погодоведение. — М.: Рус. книга, 1995. — 432 с. (Переиздание: Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1905).

Дунечкина Е.В. Русский святочный рассказ: становление жанра / СПбГУ. — СПб., 1995. — 256 с.

История казачества Азиатской России. В 3-х т. Т. 1. — Екатеринбург: УрО РАН, 1995. — 318 с. Из содерж.: Гл. 4. Культура и обычай казаков. — С. 203—274.

Календарные обряды Владимирской деревни / ОЦНТ. Сост., подготовка текстов В.В. Дмитриева. — Владимир, 1995. — 103 с.

Коваленко А.И. Культура дальневосточного казачества: история формирования, проблемы возрождения: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / ИИАЗ народов ДВ РАН. — Владивосток, 1995. — 20 с.

Козубовская Г.П. Проблема мифологизма в русской поэзии конца XIX — начала XX веков / Самар. ГПУ. Барнаул. ГПУ. — Самара; Барнаул, 1995. — 159 с.

Костомаров Н. Славянская мифология. — М.: Чарли, 1994. — 688 с. (Актуальная история России. Т. 15).

Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / ИМЛИ РАН. — М., 1995. — 24 с.

Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. — М.: Наука, 1995. — 202 с. Из содерж.: Никитина С.Е. Представление об истине в русских конфессиональных культурах. — с. 85—92; Толстая С.М. Магия обмана и чуда в народной культуре. — с. 109—114.

Мамонов В.Ф. История казачества России. Т. 1. — Екатеринбург;

Челябинск, 1995. — 237 с.

Никиторовский Н.Я. Нечистики, свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. — Витебск: Издатель Н.А. Паньков, 1995. — 85 с. (Прилож. к журн. «Диалог. Карнавал. Хронотоп»; Вып. 1).

Одиссеи. Человек в истории. 1995. — М.: Наука, 1995. — 311 с. Из содерж.: Арчаготова Ю.Е. Чудесные исследования святыми и «народная религиозность» в средние века. — с. 151—169.

Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2: Мир реальный и потусторонний. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. — 476 с.

Памятники истории, культуры и природы Европейской России: Тез. докл. VI науч. конф. «Проблемы исследования памятников истории, культуры и природы Европейской России». — Н. Новгород, 1995. — 236 с.

Рудченко Т.С. Певческая традиция донских казаков: К проблеме самобытности: Автореф. дис. ... канд. искусствовед. / Ростов. гос. консерватория. — Ростов н/Д, 1995. — 27 с.

Русские народные хороводы и танцы Ярославской области / ГРДНТ. Ярослав. ОДНТ. — М., 1994. — 80 с.: илл.

Русские народные традиции и современность / Ин-т этнологии и антропологии РАН. — М.: Наука, 1995. — 304 с.

Русский фольклор. XXVIII: Этнические традиции: Мат. и исследования / ИРИЛ РАН. — СПб.: Наука, 1995. — 440 с.

Русский фольклор и фольклористика Сибири: Тез. докл. Всерос. науч. конф., посвящ. 80-летию Л.Е. Элиасова. — Улан-Удэ, 1994.

Савчук В.В. Кровь и культура. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. — 180 с.

Иван Михайлович Снегирев: Библиогр. указ. / ГПИБР. — М., 1994. — 216 с.

Снегирев И. Русские народные пословицы и притчи. — М.: Рус. книга, 1995. — 576 с.

Традиционная материальная культура и искусство народов Урала и Поволжья: Межвуэз. сб. ст. / Удм. гос. ун-т. — Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1995. — 140 с. Из содерж.: Богуславская И.Я. О вятской «Свистопляске».

Фольклорная лексикография / Курск. гос. пед. ун-т. — Курск, 1995. — Вып. 2. — 48 с.; Вып. 3. — 48 с.

Фроянова И.Я., Юдин Ю.И. Драма древней семьи в русской бытовой поэзии (Михаило Потык). — СПб., 1993. — 94 с.

Школа и мир культуры этносов: Тр. Ин-та нац. пробл. образования РФ. — Владикавказ, 1994. — 172 с.

Этническое самосознание славян в XV столетии / Ин-т славяновед. и балканистики РАН. — М.: Наука, 1995. — 240 с.

Обзор подготовила Н.Р. ТИМОНИНА

Конференция

IX Виноградовские чтения

С 30 мая по 2 июня 1995 года в Петрозаводске проходила международная научно-практическая конференция «Детский фольклор: археика и новации», посвященная памяти крупнейшего отечественного исследователя фольклора и этнографии детства Георгия Семеновича Виноградова (1886–1945).

[Х] Виноградовские чтения организованы Государственным республиканским центром русского фольклора, Государственным российским Домом народного творчества, Карельским центром народного творчества, Институтом языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН и Комитетом Республики Карелия по национальной политике.

Целостная концепция мира детства, созданная Г.С. Виноградовым в 1920-е гг., объединяет отечественных фольклористов, этнографов, психологов, социологов, педагогов. В работе IX Виноградовских чтений приняли участие ученые, преподаватели вузов, музыкальных училищ и общеобразовательных школ, аспиранты, студенты, работники культуры из 13 городов России, а также исследователи из США, Финляндии, Эстонии. Заслушано и обсуждено более 50 докладов и сообщений.

В ряде докладов были затронуты современные проблемы изучения традиционных жанров крестьянского детского, подростково-юношеского фольклора, известных по записям прошлого века. А.Н. Мартынова (С.-Петербург) систематизировала композиционные типы восточнославянских колыбельных песен. В сообщении О. Власовой (Петрозаводск) раскрывается специфика северо-карельских колыбельных, насыщенных мотивами смерти и сходных по музыкальному строю с причитаниями, что обнаруживает сохранность архаической синонимии сна и смерти. Е.Г. Скорина (Петрозаводск) проанализировала музыкальные особенности детского фольклора удмуртов, в частности, обусловленные фонетическим строем языка. М.Ю. Но-вицкая (Москва) продемонстрировала, как усложнение структуры художественного образа прибауток соотносится с процессом интеллектуально-психологического развития ребенка. В.Е. Добровольская (Москва) затронула вопрос о корреляции фольклорных и мифологических ипостасей образов кота и кошки. И.А. Разумова (Петрозаводск), привлекая северно-русские записи 1920–80-х гг., показала соответствие сказов в детском исполнении общеэтнической традиции и предложила пересмотреть устоявшиеся представления о «детской» сказке и «детской» манере рассказывания. Р.Б. Калашникова (Петрозаводск) вывела брачную семантику и жанровые особенности песни-игры «Перепелка», характерной для заонежских осенне-зимних «бесед» во второй половине XIX в., продемонстрировала процесс разрушения традиций к началу нашего столетия. И.Б. Семакова (Петрозаводск) систематизировала архетипы в своей основе традиционные «ручные» игры русских и финно-угорских народов, в том числе «головоломки», звукоподражательные игры, образчики «театрального театра» и др. Л.Н. Долганова, К.И. Корепанов (Ижевск) на материале детского фольклора удмуртов рассмотрели особенности функционирования заимствованной у русских игры «А мы просо сеяли». В.В. Виноградов (С.-Петербург) коснулся вопроса о связи магического и игрового в детских закличках и приговорках.

В отдельных сообщениях на новом материале развиты и уточнены наблюдения Г.С. Виноградова, нашедшие место в публикациях и черновых набросках исследователя. В.В. Голо-

вин (С.-Петербург) обратился к системе правовых взаимоотношений детей, возникающих в контексте игровой деятельности. Заострив внимание на описаниях игр в бабки, докладчик рассмотрел проблему детской игровой собственности, правовые функции языка игры, правила разрешения спорных ситуаций, иерархию игрового сообщества. А.Л. Гопорков (Москва) показал, что взаимосвязь между заговором и считалкой (сходные мотивы, топика, персонажи, замы, ритм и рифма) можно расценивать как способ сохранения во времени информации сакрального характера. А.В. Гигин (Петрозаводск) проанализировал ряд датированных XVIII–XX вв. рукописных текстов «видений» потустороннего мира, которые в большинстве случаев являются письменными вариантами устных рассказов — «обмираний». Докладчик подчеркнул, что рассказы, связанные с визионерской традицией, имеют место в репертуаре современных детей и подростков.

В ряде выступлений предметом обсуждения стали традиционные представления о детстве, преломившиеся в этнопедагогике, обрядности, мифологических рассказах и др. В сообщении В.П. Кузнецовой (Петрозаводск) показано, что дети активно участвовали во всех этапах северо-русского свадебного обряда, выполняя значимые магические функции и одновременно органично усваивая традиционные формы поведения и способы организации обряда. А.Ф. Некрылова (С.-Петербург), анализируя детские дворовые обходы, аргументировала тезис об исконности равноправного участия детей и взрослых в календарных обрядах. В сообщении И.Ю. Винокуровой (Петрозаводск) обобщены мифологические представления вепсов об этиологии детского плача, определившие поведение взрослых с детьми — способы ухода за младенцами, запреты и предписания, обереги от глаза. К.Э. Шумов (Пермь) в докладе «Дети как персонажи русской демонологической прозы» показал, что бывальчики позволяют прояснить традиционные представления, связанные со сменой детями промежуточных статусов (плод — новорожденный — крещеный младенец — дитя — ребенок), и способствуют реконструкции ориентированных на детей ритуалов «перехода» из одной возрастной категории в другую. В сообщении К.К. Логинова (Петрозаводск) предложен анализ русских обрядов и заговоров от детской бессонницы, обращенных к заре.

Особое место заняла проблематика, связанная с разнообразными проявлениями субкультуры современных детей, подростков и юношества. Наряду с известными жанрами был представлен и новый (подчас проблематичный) для отечественной фольклористики материал. В докладе С.М. Лойтер (Петрозаводск) дано обоснование первой в отечественной науке обстоятельной классификации типов (всего выделено 30) и сюжетов-мотивов страшных историй («страшилок») как мифологических рассказов современных детей. М.П. Чередникова (Ульяновск) в докладе «Люди "свои" и "чужие" в сознании ребенка: детские слухи и толки» заострила внимание на мифологических наррациях шестилеток, осваивающих мир за пределами дома. По мнению докладчика, такие рассказы основаны на древнейшей в культуре оппозиции и одновременно психологически мотивированы реальными опасностями современного города. Гипнологическое соответствие детских страшилок и анекдотов обнаружено в сообщении А.В. Кулагиной (Москва). М.Ю. Кузьмина (Ульяновск) в докладе «Детский "страшный" фольклор в сказке К. Чуковского "Крокодил"» пришла к выводу, что писатель либо использует сюжетно-стилевые особенности и композиционные приемы страшилок задолго до их фиксации фольклристами, либо, предвосхищая рождение этого жанра в детской среде, моделирует его, следуя законам детского творчества. А.Ф. Белоусов

(С.-Петербург) выдвинул новую версию происхождения садистских стишков, предыстория которых связана с песенной импровизацией И. Мальского, получившей развитие в ленинградской хипповской «коммуне» осенью 1977 г. Пара десятков куплетов, сочиненных в вальсовом ритме, явились «смешными страшилками», противостоящими официальной идеологии и художественному ширпотребу, дискредитирующими «страхи и ужасы» повседневности, что и обеспечило им стремительное распространение и дальнейшее развитие уже в качестве фольклорного жанра. Е.М. Неёлов (Петрозаводск) дал эстетическую оценку черного юмора садистских стишков в русле концепции «смехового мира» Древней Руси, предложенной Д.С. Лихачевым, полагая современных детей наследниками традиций русского средневековья. Проблема генезиса мотивов жестокости в детском фольклоре затронута в сообщении С.Б. Борисова (Шадринск, Курганская обл.). Доклад К. Екрем (Финляндия) был посвящен современному анекдоту шведоязычных детей в Финляндии. Исследовательница проанализировала популярные серии анекдотов о норвежцах (эквивалент пошеконцев), неграх (черный юмор), блондинах (аналогичны анекдотам «про армянское радио»). По наблюдениям докладчика, на устную традицию оказывают воздействие многочисленные публикации, миграция текстов из США через сеть компьютеров. Любопытная информация о том, что с 1990 г. среди детей Скандинавских стран получила распространение серия «Все дети» (произведения, разительно напоминающие русские садистские стишки). В Швеции такие стишки были широко разрекламированы средствами массовой информации и приобрели популярность среди взрослого населения. А. Туйск (Эстония) представила основные персонажи современных анекдотов в эстонских детях (во многом сходные с русскими), проанализировала серию анекдотов о Юку (эквивалент русского Вовочки) и мальчике-инвалиде Орбите (имя героя пару лет назад заимствовано из Финляндии), циклизирующему вокруг себя рассказы в традициях черного юмора. Ф.С. Капица (Москва) познакомил с неопубликованной работой О.И. Капицы «Школьный фольклор», содержащей записи текстов и ценные суждения о жанровом составе, особенностях бытования фольклора в учебных заведениях 1920–30-х гг. В.А. Агапитов (Марциальные Воды, Карелия), используя современные записи, произведенные в некоторых районах Карелии, обратил внимание на микротопонимы, распространенные среди детей и подростков и часто неизвестные взрослым. Н.В. Ижикова (Петрозаводск) в сообщении «Дети и городская народная песенная традиция» коснулась трех аспектов проблемы: дети — персонажи жестокого романса, дети — создатели «сиротских» песен (фольклор беспризорников), жестокий роман в современном репертуаре детей и подростков. К.Х. Раутио (Петрозаводск) издал характерные формы звукотворчества, сопровождающие детский рассказ, ролевую игру, процесс рисования. О.Б. Балашова (Москва) представила неисследованный тип словесного творчества школьников — «оправдалки» и предложила рабочую классификацию («правдолюбивые», «героические», «фантастические» и др.). Э. Каламре (Эстония) проанализировала разновидности «гадалок» в девичьих альбомах-песенниках. В сообщении А.Л. Туркиной (Петрозаводск) намечены пути исследования психологической роли вызываний персонажей детского мифотворчества («Никовая дама, Жвачный король и др.») в жизни ребенка. М. Кыйва (Эстония) затронула проблему «электронного» функционирования подростково-юношеского фольклора в условиях компьютеризации школ и вузов современной Эстонии. По наблюдениям докладчика компь-

ютерная сеть способствует оперативному международному обмену текстами (демонология, анекдоты, молодежный сленг и др.), оказывает воздействие на устный репертуар. У. Липпонен (Финляндия), четко сформулировав свою феминистскую позицию, проанализировала ролевые игры «в больницу» и «в полицию», записанные в небольшой школе д. Лохьяла в 1989 г. Отметив огромное воздействие на детей телесериалов и американских фильмов-боевиков, исследовательница подчеркнула, что проблема неравноправия полов закладывается в самом юном возрасте. В сообщении А. Виссел (Эстония) рассмотрена детская игра «в резиночку», распространявшаяся в Эстонии в 1970—80-е гг., описаны приемы и правила игры, выявлены игровая терминология и локальные варианты.

Современные формы и методы комплексного приобщения подрастающего поколения к традиционной культуре были рассмотрены в сообщениях М.Ю. Новицкой, С.С. Балашовой (Москва), Г.В. Шиловой, К.Э. Шумова (Пермь), В.Ф. Наргелене (Новомосковск, Тульская обл.), С.Г. Хрудкой (Владимир), А.Д. Назаркина (Иркутск), С.Н. Чекаревой (Коломна, Московская обл.). И.В. Меньцикова (Курган) рассказала об опыте возрождения традиционного весеннего праздника «Сороки» в с. Цигры Мокроусовского р-на Курганской обл. Б. Маршалл (США) продемонстрировала мини-инсценировки русских сказок, которые она разыгрывает перед американскими детьми, используя при этом варежки-куклы.

Проблемы публикации фольклорно-этнографического материала в журналах и книгах, ориентированных на детей и подростков, затронуты в сообщениях А.А. Шепелевой (С.-Петербург), Н.Е. Котельниковой (Москва), обстоятельный анализ адаптированных изданий «Калевалы» проделан в докладе Н.А. Прушинской (Петрозаводск).

По традиции на Виноградовских чтениях выступали школьники. Десятиклассники московской школы № 1333 А. Жукова, А. Колесников сделали обзор сообщений собирателей и исследователей фольклора, представленных на конференции Научного общества юных (апрель, 1995 г.), которая ежегодно проводится на базе Московского городского Дворца творчества детей и юношества.

Параллельно IX Виноградовским чтениям в Петрозаводске проходил II Международный фестиваль детских фольклорных коллективов финно-угорских народов. Его гостями стали русские фольклорные коллективы из Тюмени и п. Суходол Самарской обл.

Юбилейные X Виноградовские чтения «Мир детства и традиционная культура» состоятся 29 мая—1 июня 1996 г. на базе Московского педагогического государственного университета им. В.И. Ленина. Организаторами чтений являются Государственный комитет РФ по высшему образованию, Министерство образования РФ, Учебно-методическое объединение по педагогическому образованию на базе МПГУ им. В.И. Ленина, Российский союз любительских фольклорных ансамблей и др.

В рамках Виноградовских чтений предполагается «детская конференция» юных фольклористов и этнографов, проведение праздника «На Тронцу» с участием лучших детских и подростковых фольклорно-этнографических коллективов России.

М.А. МУХЛЫНИН



Конференции

«Рябининские чтения-95»

С 4 по 8 сентября 1995 г. в Петрозаводске проходила Международная научная конференция «Рябининские чтения-95», организованная Петрозаводским университетом, Институтом языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, правительством Республики Карелия, Музеем антропологии и этнографии РАН (СПб.). Самую большую лепту внес музей-заповедник «Кижи». Он и был, по существу, устроителем конференции, обеспечившим всю материальную ее часть. В Петрозаводске собирались фольклористы, этномузиканты, этнографы, историки, лингвисты, архитекторы, искусствоведы — ученые, которым не безразлична судьба народной культуры Русского Севера. В рамках конференции работало шесть секций: «Фольклор и народное искусство», «Народные говоры и языки фольклора», «История и этнография Заонежья», «Православие на Русском Севере», «Деревянная архитектура Заонежья» и «Актуализация народной культуры». К сожалению, в силу ограниченности объема хроники мы на страницах «Живой Старины» сможем осветить работу только первой из названных секций, которая, без сомнения, на конференции была центральной.

Тематика конференции определялась ее названием, в котором отразилось глубочайшее уважение современной русской культуры к знаменитой крестьянской династии заонежских скандинавов Рябининов. Почетными гостями научного симпозиума стали потомки Т.Г. Рябинина: Анастасия Петровна Титова (дочь Петра Ивановича Рябинина-Андреева), а также Анна Михайловна Новгородцева и Алексей Михайлович Рябинин — прямые продолжатели рода Рябининов через их отца Михаила, деда Кирика и прадеда Гаврилу, который был сыном Трофима Григорьевича. 6 сентября на Кижском погосте священник Крестово-Звениженского собора г. Петрозаводска Владимир Иванов и диакон Александр Мусин отслужили заупокойную литию по всем здесь погребенным, в том числе и по Т.Г. Рябинину. В тот же день участники конференции установили памятную доску на месте деревни Дуткин-Наволок в Кижах, где в июле 1871 г. А.Ф. Гильфердинг записывал былинны от Т.Г. Рябинина.

Рябининская тема зазвучала в полный голос уже на пленарном заседании конференции в докладе Н.А. Криничной «Трофим Григорьевич Рябинин: становление скандинава». Исследовательницей специально к открытию конференции был издан сборник рябининских былин «Жил в Кижской волости крестьянин...». Ю.А. Новиков в своем выступлении уточнил устоявшиеся представления об учителях старшего Рябинина. Помимо Ильи Елустафьева, на котором обычно заострено внимание ученых, в докладе названы имена И.И. Андреева, И.А. Завьялова, И. Кокойкина, Ф. Трапалина. Тщательный текстологический анализ былин на сюжет «Илья Муромец и Калин-царь», записанных у представителей династии Рябининов, в докладе «Устойчивость и изменчивость в былинах рода Рябининов» предложил Ю.И. Смирнов. Вспоминаниями о своих встречах с последним крупным скандинавом из семьи — П.И. Рябининым-Андреевым — поделился с участниками конференции К.В. Чистов, С.В. Воробьев, сотрудник музея «Кижи», изучившая ревилюстрированные сказки, исповедальные ведомости и метричес-

кие книги Кижской волости, существенно уточнила многие моменты биографии Т.Г. Рябинина и дополнила сведения о его семье. Исследовательницей была поставлена под сомнение принятая в науке дата рождения скандинава (1791 г.); весьма доказательно С.В. Воробьев отодвигает это событие на несколько лет позднее (1798—1799 гг.). В.Г. Смоловский посвятил доклад П.И. Рябинину и его работе над «советскими» новинами. В.С. Бахтин рассказал о своих встречах с Михаилом Кириковичем Рябининым, правнуком Т.Г. Рябинина. Попытка текстологических наблюдений над репертуаром Рябининов-Андреевых была сделана в докладе О.В. Захаровой.

Из фольклорных жанров основное внимание участников конференции, что вполне естественно, было приковано к былинам. В пленарном докладе председателя оргкомитета конференции Б.Н. Путилова «Эпические певцы Заонежья и типология северорусского скандинавства» отмечалось, что заонежские былины, отражающие несколько локальных очагов и творчество целой плеяды выдающихся скандинавов, представляют ученым благодатный материал для изучения феномена скандинавов в типологическом плане. Однако нельзя не пожалеть, что русская фольклористика безвозвратно утеряла возможности постановки экспериментов в духе школы Альберта Лорда. А.К. Байбури обратил внимание на некоторые теоретические аспекты проблемы «эпос и обряд». Известный былинный мотив «сидения Ильи Муромца» ученым объясняется как отражение глубинной связи образа богатыря с потусторонним миром. В сообщении Т.Г. Ивановой еще раз была поднята проблема географического распространения былин; было предложено, помимо «новгородской теории», сосредоточить внимание фольклористики также на высказывавшейся уже в науке идеи консервации эпической традиции в зонах этнического пограничья. Доклад В.Б. Семенова также имел отношение к былинному творчеству — «Слово о полку Игореве» и былина о Дюке Степаевиче». Э.С. Куру и А.И. Мишин обратились к эпосу карельского народа. В своем сообщении они настойчиво подчеркивали мысль о том, что «Калевала» является не устным народным эпосом, а авторским произведением Э. Ленингтота. Комментарий Ленингтота, сохранившийся в одной из его рукописей, являются ярким доказательством этого тезиса. На пленарном заседании в докладе В.А. Лапина «Русскоязычная притча Заонежья (этнокультурный феномен)» определился еще один приоритетный для конференции фольклорный жанр — притчания. Исследователь, говоря о взаимосвязях карельско-вепской и русской устно-поэтических традиций, вводит понятие «фольклорное двуязычие», которое подразумевает симбиоз двух народных культур, когда при сохранении собственного этнического самосознания определенная популяция становится носителем фольклорной традиции другого народа. Музыкальные аспекты притчаний были затронуты также в докладах Т.В. Краснопольской «Напевы заонежских притчаний в контексте местной певческой традиции» и Е.Е. Васильевой «Идеальность реального мира: живые стихи в эпической и притчевой традиции Обонежья». О.А. Черепанова сопоставила некоторые аспекты языка притчи с явлениями обыденной народной речи.

Несколько обобщений было посвящено фольклорной лирике. Научный сотрудник музея «Кижи» Р.Б. Калашникова посвятила свой доклад беседным песням Заонежья. В беседах (в песне, игре, жесте), считает исследователь-

ница, закодирован обрядовый свадебный смысл. Попытку усмотреть в частушках отражение скоморошьего искусства представила в своем выступлении Н.В. Дранникова. Неожиданный аспект уже упомянутой выше проблемы угрюминского субстрата в народной культуре заонежан был продемонстрирован в докладе И.Б. Семаковой. Оказывается, манера эвакуизвлечения при пении (работа разных групп лицевых мышц) жителей разных русскоязычных деревень также может свидетельствовать о вепских или карельских корнях их предков.

И.А. Разумова на большом статистическом материале показала региональное своеобразие сказочной традиции Заонежья по сравнению с Пинежским краем. Сказочная коллекция вологодского собирателя М.Б. Едемского была охарактеризована в докладе М.А. Вавиловой. Ценность этого материала заключается в том, что здесь представлены репертуар семьи Едемских. В докладе А.Ю. Брицыной говорилось о необходимости смелее вводить в полевую собирательскую работу эксперимент, в том числе и при записи сказок (повторные записи произведений фольклора от одного и того же сказителя, наблюдения над трансмиссией вновь узнанного текста при передаче его от одного исполнителя другому, исследование того, как вновь узнанный текст пересказывается разными представителями одного коллектива). Доклад С.М. Лойтер был обращен к репертуару современных детей — прозаическим «страшилкам» и «садистским стишкам». Эротическому в обряде посвятила свое сообщение «Смех в севернорусской свадьбе» В.П. Кузнецова. Т.С. Канева указала на процесс «наращивания имени» в календарной традиции Усть-Цильмы (контаминация имени Ивана Купала с образами Иоанна Крестителя, Ивашки Ластко, по преданию, основавшем Усть-Цильму, а также с другими Иванами, читыми на Печоре). На Рябининских чтениях не осталась обойденной вниманием и тема взаимосвязей литературы и устной поэзии. Доклад Е.М. Неселова был посвящен фольклорным мотивам в «Повести о Петре и Февронии». В.В. Иванов в своем сообщении «Юро-

дивые в культуре Заонежья и Пудожья» показал, как устные предания о петрозаводском юродивом Фаддее, жившем в начале XVIII в., трансформировались в письменное житие этого неканонизированного святого. В докладе гостья из Лондона Фейт Визгел (Feith Wizgell) традиция русского народного снотолкования была соотнесена с репертуаром печатных сонников, которые появились в России с конца XVIII в. и были иностранными по своему происхождению.

Все фольклористы отметили высокий уровень докладов научных сотрудников музея «Кижи» (С.В. Воробьевой, Р.Б. Калашниковой), о чем говорилось и на заседаниях других секций. Похоже, в Кижах сформировался молодой, энергичный и деятельный коллектив энтузиастов. В знаменитой избе Ошневых фольклорный ансамбль музея продемонстрировал участникам конференции фрагменты севернорусской беседы с ее песнями и танцами. В работу ансамбля органично и непринужденно включены дети сотрудников музея. Так фольклорная традиция через свои вторичные формы передается новому поколению заонежан.

Отрадно было видеть, что музей имеет четкое представление о перспективах своего развития. М.В. Лопаткин, директор музея, выступивший на пленарном заседании с докладом «Кижская волость: прошлое или будущее?», говорил именно о будущем. Музей-заповедник «Кижи» разработал концепцию создания уникальной территории «Кижская волость» как наиболее оптимальной формы организации системы охраны и рационального использования Кижского историко-культурного и природного комплекса. Вся деятельность музея направлена не только на сохранение архитектурных богатств Кижей, но и на возрождение плотницких ремесел в окруже, на создание мастерских вышивальщиц, на поддержку умельцев, работающих с берестой, и т.д. Музей «Кижи» делает все возможное в наше время, чтобы окрестные деревни жили полнокровной жизнью, и поэтому предоставил двум соседним фермерским хозяйствам денежный заем.

Конференция завершилась 8 сентября об-

щим заседанием всех секций, на котором было принято решение проводить Рябининские чтения регулярно (один раз в четыре года). Тогда же в выступлениях участниковозвучалась тревога по поводу проектирования разработок урано-ванадиевых руд в Заонежье. Этот проект обернется множеством проблем для этого заповедного уголка Русского Севера. Наряду с экологической катастрофой, грозящей краю, неизбежно будет разрушена та неувядаемая культурно-историческая аура, которая присуща Заонежью. Участники конференции посчитали необходимым привлечь внимание общественности к этому проекту.

И все-таки, несмотря на множество проблем, стоящих перед родителями народной культуры Русского Севера, конференция завершилась на торжественной ноте. Ее последним актом стала презентация только что учрежденной медали им. Т.Г. Рябинина и награждение первых лауреатов. По номинации «научные исследования» медаль была вручена Н. А. Криничной — ст. научному сотруднику Института языка, литературы и истории Карельского научного центра, чьи работы пользуются большим авторитетом среди фольклористов. Создатель вепского национального музея в с. Шелтозеро Р.П. Лонин был награжден по номинации «просветительская деятельность». Архитектуру-реставратору проектного бюро «Лада» (г. Петрозаводск) В.А. Крохину медаль вручили за вклад в сохранение памятников народной культуры. Работа руководителя фольклорного коллектива Хвойнинского р-на Новгородской обл. Н.Б. Бобровой была отмечена за вклад в возрождение народных традиций Русского Севера. Не нашла рябининская медаль своего лауреата лишь по одной номинации — за благородительство. Очень хочется надеяться, что через четыре года члены оргкомитета конференции будут в затруднении от большого числа претендентов на медаль по этой номинации — спонсоров, меценатов, доброхотов, которые помогут в сохранении народной культуры, потому что хотят добра всему Русскому Северу.

Т.Г. ИВАНОВА



Участники конференции в Кизах. Фото Б.П. Бойцова

Картографирование традиционной культуры и истории в современной педагогике

В Москве, вблизи Киевского вокзала, есть «Дом русских традиций», а в «Доме» — детская студия эстетического развития «Фольклор. Традиции. Культура». Именно в этой студии дети в возрасте от 6 до 10 лет занимаются по экспериментальной программе, о которой мы попробуем рассказать коротко.

Основу программы составляют полевые этнографические и фольклорные материалы (традиционные костюмы, куклы, музыкальные инструменты, предметы быта, орудия труда, материалы-сырые, игры, сказки, песни и т.д.), собранные в Европейской части России в ходе экспедиций руководителей студии в 1991—1994 гг.

Программа обращена в основном к эмоциональной (память на чувства) и образной памяти ребенка. Процесс преднамеренного запоминания (зачучивания) сведен к минимуму, а сохранение в памяти происходит за счет многократного предъявления.

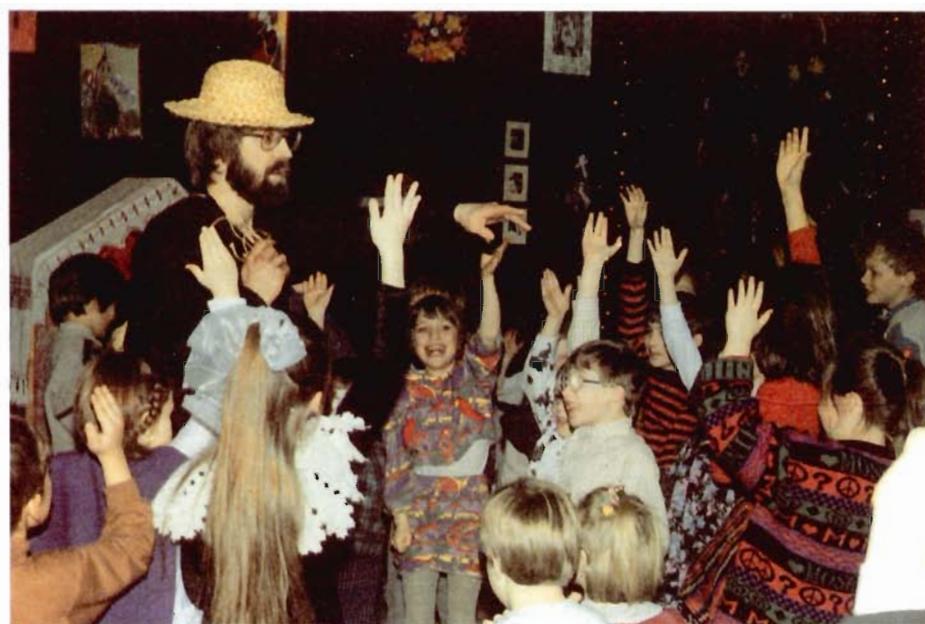
Однако в студии дети бывают только 1 раз в неделю, поэтому необходимость сохранения в их памяти разнообразных и незнакомых по домашнему московскому быту фольклорных и историко-этнографических фактов потребовала от нас использования специфических приемов. Так в программу была введена карта-схема.

В жизни ребенка карта появляется в школе на уроках географии — сложная, с множеством мелких деталей. Она как бы заведомо подавляет ребенка своей сложностью, точностью, трудностью воспроизведения. Куда более доступными и интересными выглядят ей карты, встречающиеся в книгах: карта Флинта («Остров скропиц»), карты Майн Рида, Жюля Верна, и, конечно, карты волшебниц, выдуманных стран: Швабрианн, страны Хоббитов, волшебного леса Винни-Пуха. Эти карты отражают пространство, обжитое воображением ребенка, вызывают в его сознании множество образов и ассоциаций, дают возможность воспроизвести связанные с ними переживания.

Именно такого рода «чудесная» карта-схема, не только отражающая культурно-исторические явления, появилась в студии. Это — не географическая карта и даже не топографический план, а схема, которая начинается с весьма приблизительной комбинации идеограмм и в ходе обучения изменяется от подобия детского рисунка до пространственно ориентированного соположения картографических знаков.

На занятиях в студии карта появляется лишь во II семестре. До этого дети уже освоились в мире, в котором им предстоит жить в течение 3-х лет. Они знакомились с традициями и бытом одного региона (тема «Традиции Белгородской области»), с московским детинцем и гербом (вводные занятия к теме «Древнерусский город»), отмечали в студии Рождество (введение к теме: «Народные праздники»).

Вначале — это просто «белое пятно». Детям предлагаются чистый лист и задается вопрос: что это такое? Когда исчерпываются все — от очевидного до самого фантастического — ответы, в наступившем недоумении молчанием звучит новое в студии слово «карта». И начинается игра «Полет»: закрывают глаза, воображают, что мы — птицы (кто-то даже машет руками), и наш полет — вверх, на небо. Обращаем внимание детей, как постепенно уменьшаются остающиеся внизу деревья, фонари, дороги, реки, крыши города. И вот Москва превратилась в маленькую точку. Все открыли глаза и на белом листе поставили точку-звездочку — первый знак любой «чудесной» карты, обозначающий город, в котором мы живем. В эту игру с удовольствием сыграли все группы студии: и 6-, и 8-, и 10-летки. С этого момента работая с картой становятся обязательным элементом занятий, некоторые начинают вводить-



Рождество. В.Н. Теплов с воспитанниками в студии

ся сведения для сравнения (по теме «Народные традиции» — особенности Псковского, Курского, Новгородского, Архангельского регионов, музыкальные инструменты различных областей и т.д.; по теме «Архитектура Древней Руси» — история основания русских городов, их типы; по теме «История Руси» — маршруты легендарных событий, легендарных и фольклорных»).

На занятиях дети сами по очереди заполняют чудесную карту значками, и пока наносится очередной значок, все вспоминают относящиеся к этому городу события, людей, предметы. Например, значок «Белгород»: это ночные гуляния на Троицу под колокольный звон колоколов, это сменная, уже ставшая любимой, песня про «Иванушку-прачку», диковинные музыкальные инструменты — пищицы, калюки, история ленивой куклы Непряхи.

Таким образом, карта как бы снова оживает: здесь — дом со сменной «пищацией» (из стеблей кути, из которых делают пищицы) крыши, в котором живет дед Марк (реальный персонаж рассказов об экспедициях), здесь — мастерница и песьельница Нинуха, здесь — домик Пушкина, здесь — белогорюч камень, на котором сидел Садко. Каждое из этих имен пробуждает в ребенке множество воспоминаний, окрашенных эмоционально.

Затем появляется тематическая карта-схема. Например, «Традиционная кукла». Уже известно, как выглядят белгородская кукла, как она одета, как говорит, что поет, ее характер; известна технология ее изготовления. Совсем иная кукла северная, она и делается то-другому, и наряд другой, у нее особый характер, поведение; больше всего детей поражает, как она говорит: «Старик от-то рожь молотил, а старуха-то подсевала...». Перед детьми не только проходят увлекательные реальные и сказочные истории, представленные куклами Белгорода, позже — Архангельска, но и специфические черты повседневной и праздничной культуры Севера и Юга России.

С этого момента схема-карта поделилась на северную и южную территории. И следующая тематическая карта «Градиционный женский костюм» подтвердила правомерность этого деления. Дети сами пытаются понять и определить, в чем основное различие региональных комплексов одежды. Затем на музейных образцах эта

разница иллюстрируется. Позже они знакомятся с курским сарафаном в качестве исключения. На карте обозначается условный ареал, где возможно существование поневы и сарафана.

Самостоятельно рисуется карта-схема мужского традиционного костюма, на которой оказываются графически отображеные не только различия в ткани, но и такие достаточно тонкие детали, как оформление ворота, особенности края. Так дети проводят простейший анализ полученной ранее информации, выбирают различительный признак и наносят его на карту.

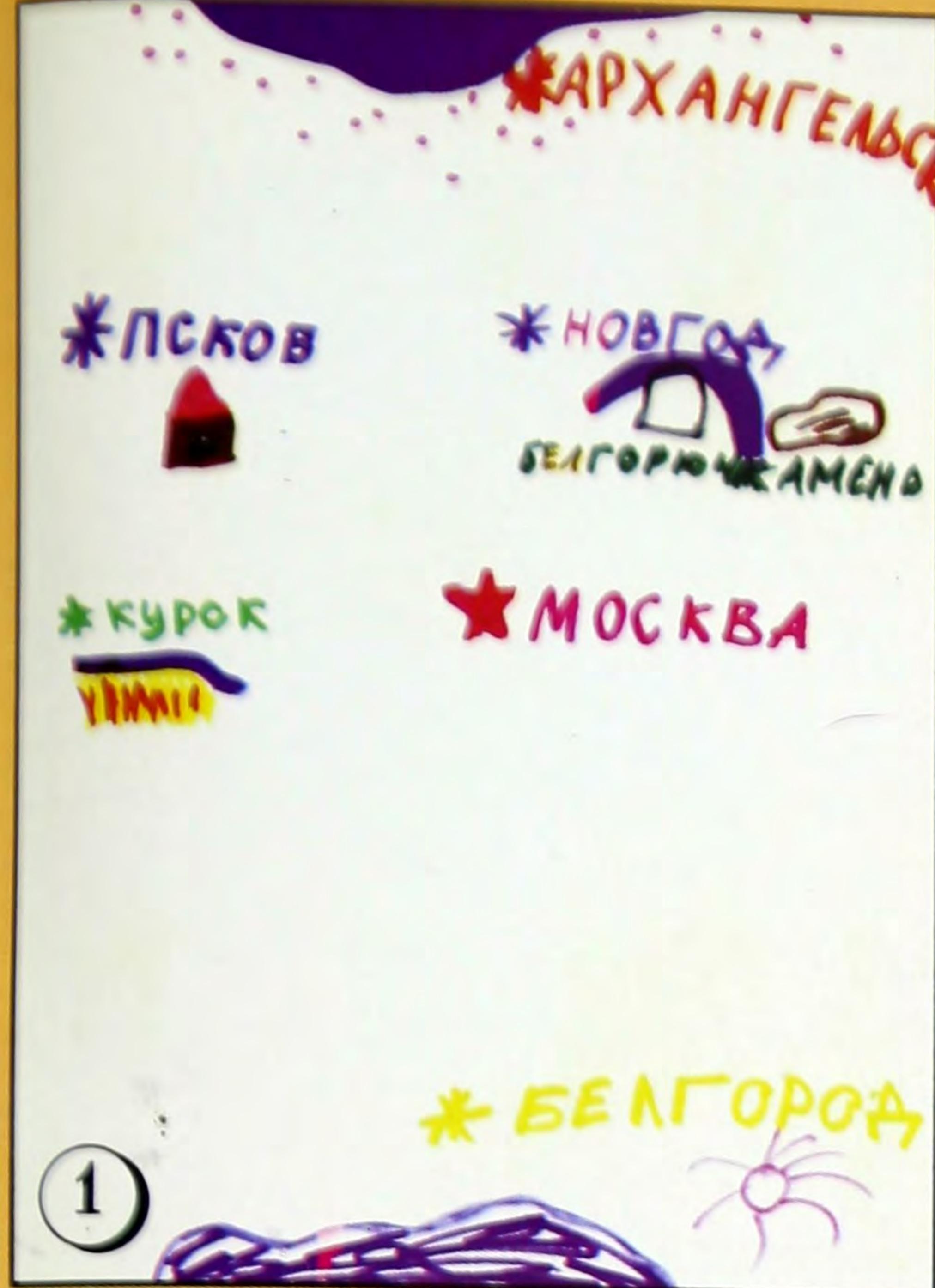
Удобным способом закрепления пространственного соположения, отраженного в карте, стала игра «в почту», где каждый ребенок выбирает себе название какого-либо города, и затем «почта» — живой паровоз из дерев — ездит от одного города к другому. В игровой комнате детям было предложено стать так, как эти города расположены на карте: они самостоятельно нашли стороны света, определили местоположение городов и приблизительное расстояние между ними.

Для того чтобы определить, как усваивается карта-схема, мы использовали метод контрольных работ, т.е. самостоятельного воспроизведения карт по памяти. Замечательно, что дети не отнеслись к этому как к школьной контрольной, а подались творчески: каждый, создавая свою собственную карту, выделял на ней то, что наиболее ярко отразилось в его сознании, заинтересовало больше, чем другая информация. Кто-то увлеченно рисовал орнаменты рубах, кто-то наносил путь Ильи Муромца из Караброва в Киев, кто-то увлекся подробным изображением Киевских холмов.

Следует лишь добавить, что студийные карты-схемы, представленные в этом номере «Живой Старины», отражают определенную стадию их построения, которое будет идти и дальше — от простого к сложному, от приблизительного к точному. Именно эта постепенность дает ребенку возможность вдуматься, вчувствоваться в пространства своей Родины, в культуру своего народа.

Владимир Николаевич ТЕПЛОВ, директор творческого объединения «Дом русских традиций»;

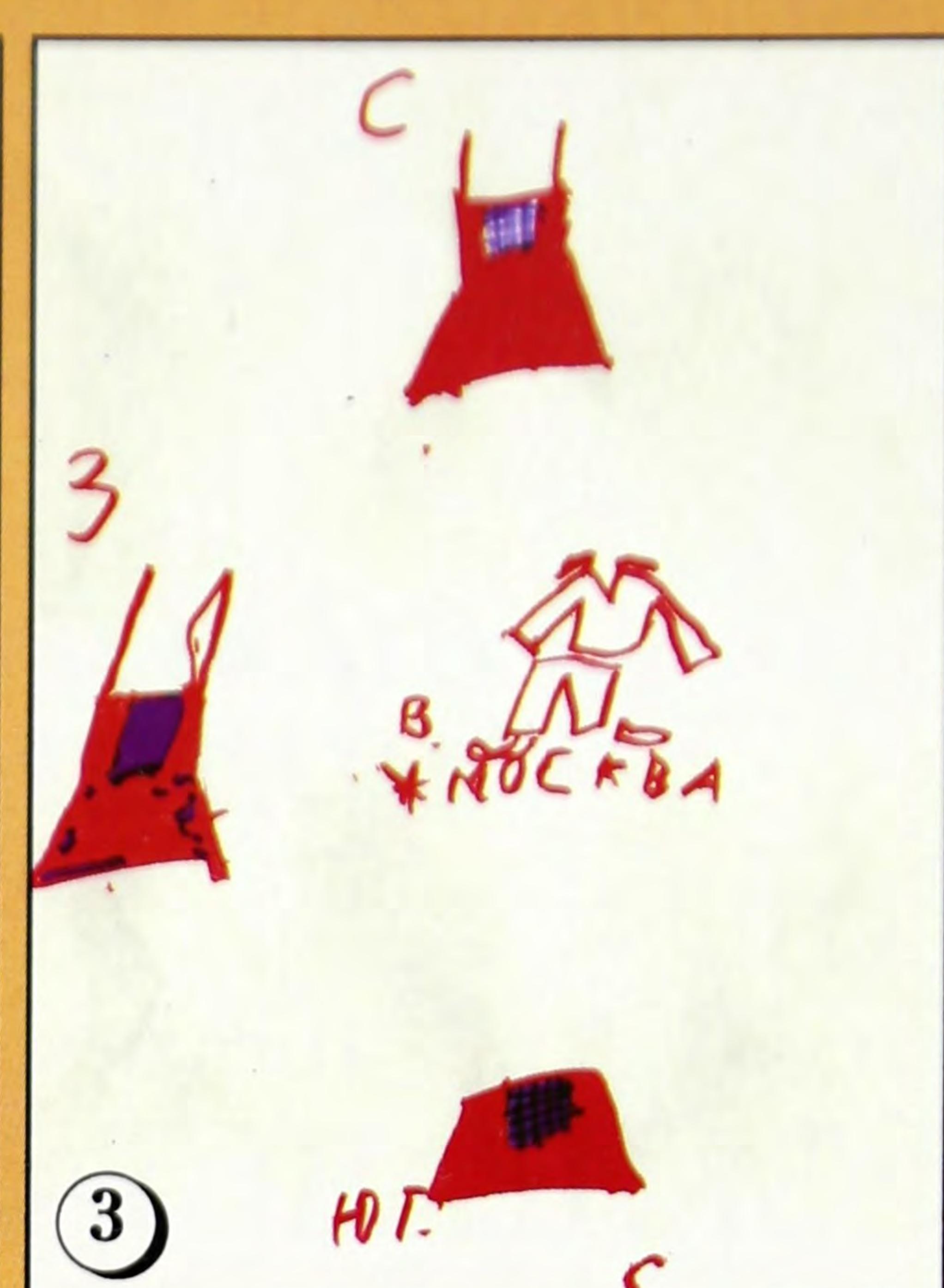
Анастасия КОНУХОВА, эксперт по традиционной культуре; тел./факс: (095) 316-2502



1



2



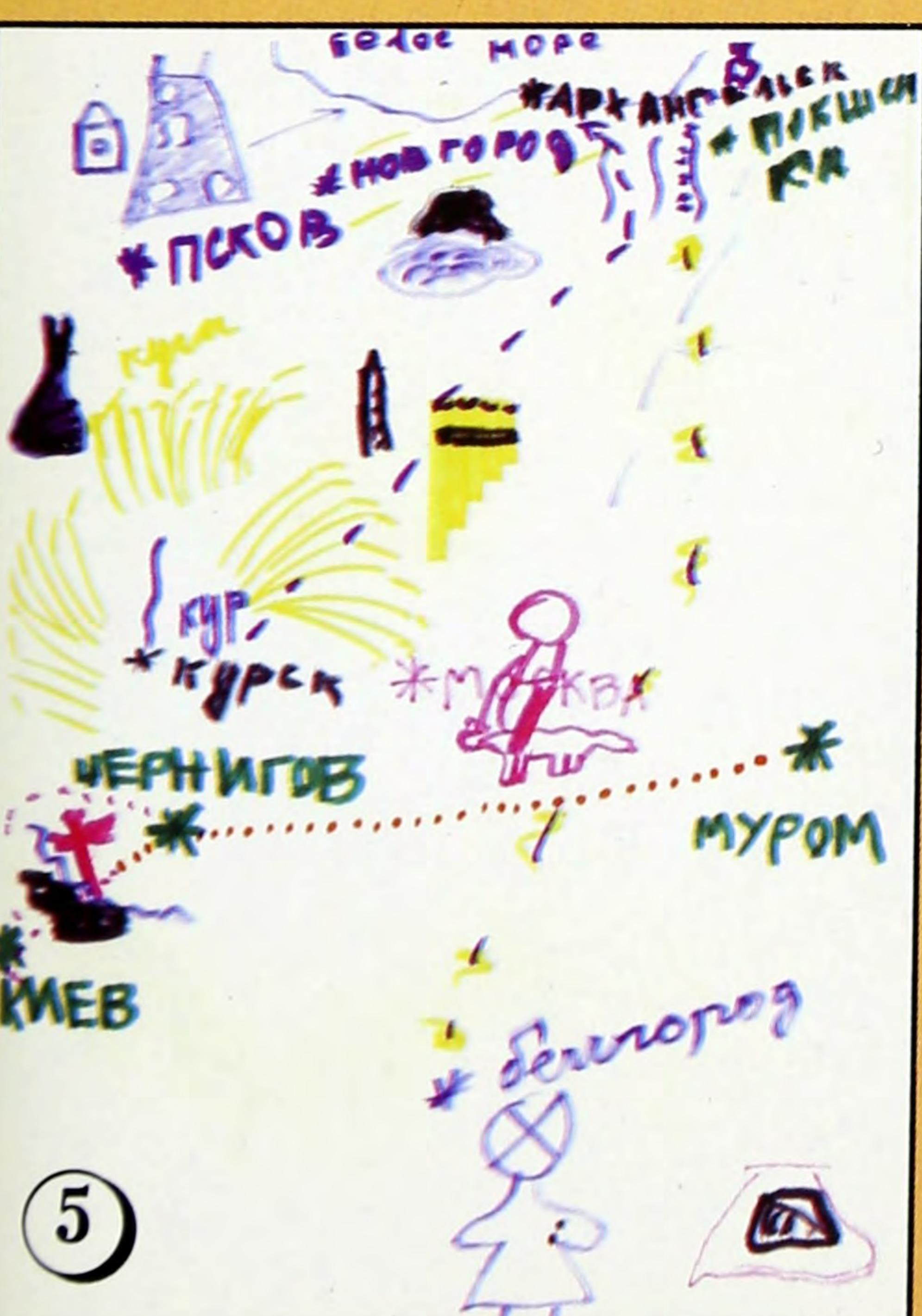
3



4



6



5



7

Карта 1. Составитель Юля Андриянова, 9 лет. Начальный этап комплексной карты-схемы. Нанесены города и признаки, по которым дети знакомились с ними: Новгород (озеро Ильмень, бел-горюч камень, гусли), Псков (домик Пушкина), Курск (ручей Кур, куга, растущая по его берегам), Архангельск (точечные деревеньки поморов), Белгород (как обозначение юга).

Карта 2. Составитель Настя Стриженова, 6 лет. Следующий этап комплексной карты, близкий карте 1. Вне масштаба обозначен Курский ареал (ручей Кур, куга, музыкальные инструменты: кугикилы, курская дудка).

Карта 3. Составители Коля Котов, 7 лет, и Таня Теплова, 8 лет. Тематическая карта "Традиционный женский костюм", условно выделен Курский ареал.

Карта 4. Составитель Аня Теплова, 12 лет. Комплексная карта, где к базисным характеристикам регионов добавлены сведения по истории Древней Руси (поперечные желтые линии в восточной части – Дикое поле), легенды об основании Киева (девственные леса на месте будущего города, Днепр).

Карта 5. Составитель Лёня Думалкин, 8 лет. Маршрутная карта-схема по былине об Илье Муромце (Муром, Илья на коне, речка Смородина, крест Леванидов, грязь Черная), наложенная на комплексную карту с немного смешенными знаками тематической карты "Традиционный женский костюм". Пунктирными линиями Курск–Архангельск и Белгород–Архангельск изображены либо искаженные пути миграции древних славян (о чём к этому моменту уже известно), либо воображаемые маршруты составителя.

Карта 6. Составитель Миша Манев, 5 лет. Тематическая карта-схема "Крещение Руси". На западе с севера на юг течет Днепр; по нему упłyвают сброшенные идолы; на месте идолов стоит храм; по ступеням храма, обращенным на восток, поднимается князь Владимир; над ним – "красно солнышко".

Карта 7. Составитель Лена Бойко, 8 лет. Тематическая карта-схема "Основание Киева". Изображены холмы, на которых "сядут" будущие основатели Киева; в лодке – ап. Андрей; большую часть пространства заполняет, по словам составителя, "толстый Днепр" (гипертрофированное изображение реки вызвано ее огромной ролью в истории Древней Руси, которую дети улавливают по частым упоминаниям реки в текстах).

Уважаемые, читатели!

**Подписка на журнал
"ЖИВАЯ СТАРИНА"
принимается во всех
отделениях связи.**

**Подписной индекс
по каталогу Роспечати —
73149.**

**Жители Москвы и Московской области
могут оформить подписку и получать номера
журнала в редакции, расположенной по адресу:
Москва, Кропоткинский пер., 10 (станция
метро "Парк культуры"). Это избавит
Вас от услуг почтового ведомства и связанных
с этим неудобств. Журнал обойдется
Вам намного дешевле. Подписка в редакции
оформляется каждый четверг. По поводу
приобретения журнала надежным платежом
можно обращаться письменно по адресу:
111116 Москва, А.В. Платонову до востребования
(книжная лавка "19 октября").**

В следующем номере:

**С.Ю. Неклюдов (Москва)
*Ночной гость***

**Н.И. Толстой (Москва)
*Мифологическое в славянской
народной поэзии: Предсказание
смерти в колодце или в сосуде***

**Л.Н. Виноградова (Москва)
*Славянские формулы-поверья
о происхождении детей***

**С.И. Рыжакова (Москва)
*«Святая Мара» в латышской
народной традиции: соотношение
христианских и языческих
представлений***

**К. Рутковска (Вильнюс)
*О сочетании языческого
и христианского в литовском
народном календаре (зимний цикл)***

**В.С. Кузнецова (Новосибирск)
*Сюжет о творении ангелов
и демонов в восточнославянской
традиции и книжности***

**Л.М. Попова (Москва)
*Украинская народная икона XIX века
как элемент «доброй магии»***

**И.С. Веселова (Москва)
*Чудо св. Георгия о змие:
икона и духовный стих***

**С.М. Лойтер (Петрозаводск)
*Детская повествовательная традиция***

***Художник Н.С. Фомичёв
и серия его картин «Заговоры»***